

Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia e Museologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - PPGA

Michelle Gonçalves Rodrigues

Da invisibilidade à visibilidade da Jurema:
a religião como potencialidade política

Recife, 2014

Michelle Gonçalves Rodrigues

Da invisibilidade à visibilidade da Jurema:
a religião como potencialidade política

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito complementar para a obtenção do grau de doutora em Antropologia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos

Recife, 2014

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva CRB-4 1291

- R696d Rodrigues, Michelle Gonçalves.
Da invisibilidade à visibilidade da Jurema : a religião como
potencialidade política / Michelle Gonçalves Rodrigues. . Recife: O autor,
2014.
203 f. : il. ; 30 cm.
- Orientadora: Prof^a. Dr^a. Roberta Bivar Carneiro Campos.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2014.
Inclui referências.
1. Antropologia. 2. Religião. 3. Cultos - Brasil. 4. Cultos afro-
brasileiros. 5. Jurema. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II.
Título.
- 301 CDD (22.ed.) UFPE (CFCH2014-34)

MICHELLE GONÇALVES RODRIGUES

“Da Invisibilidade à Visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Aprovado em: 23/05/2014.

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Profª Drª Mísia Lins Reesink (Examinadora Titular Interna)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Profº Drº Roberto Mauro Cortez Motta (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Profª Drª Marcelo Ayres Camurça (Examinador Titular Externo)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profª Drª Maria Cristina Pompa (Examinadora Titular Externa)
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

Ao meu pai, Rogério.

Agradecimentos

Desejo dividir essa tese de doutorado com minha querida orientadora Roberta Bivar Carneiro Campos. Foi dela a percepção de que eu já havia adentrado o campo de pesquisa quando eu apenas falava sobre a Jurema enquanto uma curiosidade ou quando eu me colocava a criticar o silêncio intelectual sobre essa religiosidade no campo de estudos da religião. Seu constante estímulo, aliado à sua particular sensibilidade antropológica, foi fundamental para que eu conseguisse compreender o desafio que me fora proposto, fazendo com que eu reformulasse meu projeto de pesquisa inicial. Minha gratidão, também, por sua paciente atenção em ouvir minhas considerações, por suas palavras sempre carinhosas e por seu apoio nos direcionamentos e escolhas que realizei para a escrita desta tese.

Reconhecendo minha dívida com aqueles que se constituem como os agentes centrais de minha pesquisa, não sei como posso expressar meu agradecimento. Durante quatro anos Dona Dora, Alexandre L'Omi L'Odò, João Monteiro e Sandro de Jucá, acompanham meus pensamentos. Posso dizer que sem vocês eu talvez não ousasse tentar compreender a Jurema. À Dona Dora, mãe na vida e no Candomblé, que me acolheu como se eu fosse sua filha, me abrindo as portas de seu terreiro e de sua casa e me propiciando uma nova família, sou grata. Também não posso me esquecer de sua Iansã, forte guerreira, que sempre me abraçava com uma brandura protetora.

Agradeço a Rubem Barboza Filho, eterno professor e amigo, pela paciência na leitura dos capítulos e pelas conversas barrocas que travamos ao longo da construção desta tese. Como fonte de inspiração, suas considerações sempre foram fontes inesgotáveis de estímulo à imaginação.

Entre os amigos quero agradecer, em especial, ao meu eterno camarada, Rodrigo Chaves, incessante interlocutor e um irmão que a ciências sociais me presenteou. Em nossos vários momentos de conversas, muito das quais expressávamos nossos anseios sobre a dolorosa e gratificante experiência do doutorado, seu humor foi fundamental. Ainda agradeço aos amigos Carlos Procópio, Daniel Albergaria, Fernando Perlatto, Luciano Padilha, Heiberle Horácio, Marcelo Vilarino e Rodrigo Mudesto, pela presença, pelas conversas e pelas preocupações compartilhadas. Às amigas Bárbara, Gláucia, Fernanda, Karen, Olívia e Renata, devo pedir desculpas pelas ausências e dizer que agora retomo minha vida social. Aos amigos que Recife me fez encontrar, agradeço

à Rita que, além dos vários momentos alegres que dispomos, também me encorajou a continuar quando a saudade mineira parecia retirar minhas forças.

Aos amigos que conquistei na Universidade do Estado de Minas Gerais, em especial às professoras Carmen Losano, Cíntia Lima, Cláudia Bomtempo, Daniela Fantoni e Siomara Iatarola, obrigada pela acolhida e pelo companheirismo.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia agradeço aos ensinamentos. A Edwin Reesink e a Luis Felipe Rios, sou grata pelos comentários sobre minha pesquisa de doutorado. Aos integrantes do grupo de pesquisas NERP agradeço os momentos de conversa e inspiração. À Carla, deixo o meu muito obrigada por sua disponibilidade na resolução das questões burocráticas que envolviam a secretaria do PPGA. Agradeço, ainda, ao CNPq, pela bolsa de estudos concedida ao longo de quatro anos.

Também desejo agradecer aos professores Marcelo Camurça, Maria Cristina Pompa, Mísia Reesink e Roberto Motta, pela participação na banca de defesa desta tese de doutoramento. Ao Marcelo, fico grata por seu interesse imediato quando soube do meu tema de pesquisa, ainda quando eu estava no processo de escrita do trabalho; e à Mísia, por seus comentários em minha banca de qualificação.

Por fim, devo pedir desculpas à minha família, por tê-la privado de minha presença em diversas ocasiões. A ausência que escolhi encheu os olhos de lágrimas daquele que mais amo, meu pai. Por tudo isso, agradeço seu apoio infundável em minhas escolhas e seu sorriso, meio paterno, meio fraterno, que tornava as dificuldades mais amenas.

Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Bofe! Detesto! O que eu sou? – o que faço, o que quero, muito curial. E em cara de todos faço, executando. Eu? – não tesmalho!

João Guimarães Rosa – Grande Sertão: Veredas.

RESUMO

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. **Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política**. 2014. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

Este trabalho apresenta dois objetivos que se complementam. O primeiro consiste em investigar os processos que propiciaram, e ainda continuam a favorecer até o presente momento desta tese de doutoramento, a visibilidade de uma religião de origem indígena, a Jurema, no espaço urbano da cidade de Recife/PE. Para desenvolver meu argumento, detenho-me na elucidação sobre o processo de invisibilidade sofrido pela Jurema na área urbana da capital, passando por sua ontologia antropofágica e barroca – entendendo-se, aqui, que a Jurema está para além de uma religião e, por isso, foi possível sua manutenção conjugada a outros tipos religiosos – e os atuais acontecimentos que proporcionaram a sua visibilidade. Meu intento para essa investigação surgiu com as primeiras elucubrações sobre o lugar de destaque dessa religião no cenário religioso pernambucano, o que veio a ser comprovado mais tarde com a divulgação dos resultados da *Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Porém, durante o desenvolvimento do objetivo inicial, uma segunda hipótese começou a se formular entre e paralelamente à primeira. A Jurema ganhava e ganha visibilidade por meio de seus adeptos; entretanto, essa visibilidade ocorre para além do cenário religioso, ela se dá com mais afinco no campo da política. Dessa segunda assertiva, delineei o segundo objetivo, o de investigar como as religiões consideradas mágicas podem fomentar sujeitos para o debate político, no que tange aos conceitos de democracia e laicidade, na busca pela cidadania. Nessa parte, realizo uma abordagem teórica, por meio de um diálogo entre as ciências sociais e a filosofia política, para demonstrar a potencialidade fomentadora da religião para o debate político no espaço público e na constituição da esfera pública brasileira. Para formular as observações que apresento, desenvolvi uma pesquisa etnográfica, pelo período sistemático de dois anos, entre 2010 e 2012, no Terreiro Mensageiros da Fé, também denominado como Ilê Asé Oyá Egunitá, casa religiosa que abriga Jurema e Candomblé. Apesar de ter concentrado minhas investigações nessa casa religiosa, também acompanhei alguns rituais no espaço conhecido como Tenda da Casa Verde, terreiro liderado pelo mesmo babalorixá e juremeiro responsável pelo Terreiro Mensageiros da Fé. Além dos espaços religiosos, concentrei minhas investigações nas atuações do Quilombo Cultural Malunguinho, uma associação direcionada à Jurema e organizadora de um evento anual, o Kipupa Malunguinho, do qual acompanhei três edições. O evento visa, além do culto religioso à Jurema, à sua visibilidade entre as religiões em Pernambuco. Por fim, realizei diversas entrevistas com juremeiros e candomblecistas, ligados aos terreiros das cidades de Recife e Olinda, e com as lideranças da Associação Caminhada dos Terreiros de Pernambuco, realizadora de uma Caminhada anual na cidade de Recife.

Palavras-chave: Jurema; Invisibilidade; Visibilidade; Ontologia Juremeira; Política.

ABSTRACT

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. **From invisibility to visibility of the *Jurema*: religion as political potential**. 2014. Thesis (Graduate Program in Anthropology) Federal University of Pernambuco, Recife, 2014.

The work presents two complementary objectives. The first one consists on investigating the processes that provided, and, to the present moment of this doctoral thesis, still favor the visibility of a religion of indigenous origin, the *Jurema*, in the urban area of the city of Recife/PE. In order to develop my argument I detain myself in elucidating regarding the process of invisibility suffered by the *Jurema* in the urban area of the capital, going through its anthropophagic and Baroque ontology – understanding, here, that the *Jurema* goes beyond a religion and as such made it possible to be maintained conjugating with other religious types – and the current circumstances that brought visibility to it. My intent for such investigation originated with the first lucubrations about the place of highlight of this religion in the religious setting of Pernambuco, which was later proven by the divulging of results on *Social Economical and Cultural Survey of Peoples and Traditional Communities*. However, during the development the initial objective, a second hypothesis came to be formulated between and in parallel to the first one. The *Jurema* was and still is gaining visibility by means of its partisans, but such visibility goes beyond the religious setting, taking place more in earnest in the political field. From this second scenario I traced the second objective, to investigate how religions considered magical may foment subjects to the political debate in regards to the concepts of democracy and secularity in the quest for citizenship. In this part, I conduct a theoretical approach, by means of a dialogue between social sciences and political philosophy, in order to demonstrate the fomenting potential of religion to the political debate in public settings and in the constitution of a Brazilian public sphere. In order to formulate the observations that I present I developed an ethnographic research, through the systematic period of two years, between 2010 and 2012, at the *Terreiro* Messengers of Faith, also called *Ilê Asé Oyá Egunitá*, a religious house the is the setting for *Jurema* and *Candomblé*. Despite having concentrated my investigations of the religious house, I also followed a few rituals at a setting known as Green House Tent, a *terreiro* linked to the same *babalorixá* and *juremeiro* person responsible for the Messengers of Faith. Apart from the religious settings, I focused my investigations on the actions of the *Quilombo Cultural Malunguinho*, an association centered at the *Jurema* and that organizes an annual event, the *Kipupa Malunguinho*, of which I followed three editions. The event aims, besides the religious cult of the *Jurema*, to increase its visibility among the religions in Pernambuco. Finally, I conducted several interviews with partisans of the *Jurema* and of *Candomblé*, linked to *terreiros* in Recife and Olinda an with leaders of the Walk Association of *Terreiros* of Pernambuco, which promotes an annual walk in the city of Recife.

Keywords: Jurema; Invisibility; Visibility; Jurema Ontology; Politics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11	
 PARTE I - A TRAJETÓRIA DA INVISIBILIDADE À VISIBILIDADE JUREMEIRA		
 1 A INVISIBILIDADE RELIGIOSA DA TRADIÇÃO INDÍGENA: A JUREMA NO PERNAMBUCO URBANO		25
1.1 Raça como categoria de análise	29	
1.2 A “contra-colonização” de Gilberto Freyre	32	
1.2.1 O negro na disputa entre políticas	36	
1.2.2 Tempos do Serviço de Higiene Mental e a realização do I Congresso Afro-Brasileiro	44	
1.3 A Jurema como contrainverso da miscigenação racial	61	
 2 A JUREMA PARA ALÉM DA RELIGIÃO: A ONTOLOGIA JUREMEIRA .		69
2.1 Da religião para o folguedo passando pela política	69	
2.2 Da Assembleia para o terreiro	72	
2.2.1 Do sonho ao recado	74	
2.3 Do terreiro para a mata ancestral	82	
2.4 Da Ontologia para a Religião	91	
 3 A VISIBILIDADE DA JUREMA: PELA POLÍTICA PARA A POLÍTICA ...		104
3.1 O Kipupa Malunguinho – o encontro entre a tradição e o secular	107	
3.2 Caminhada dos Terreiros de Pernambuco – o espaço público ressignificado	127	
3.3 Visibilidade religiosa e tramas subjetivas objetivadas	132	
 PARTE II - A RELIGIÃO COMO POTENCIALIDADE POLÍTICA		
 4 A TRANSFORMAÇÃO DO CONCEITO WEBERIANO DE SECULARIZAÇÃO EM PARADIGMA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS		137
4.1 De Weber à crítica sobre a modernidade	140	

4.2 De Weber à crítica sobre a Modernidade – uma breve passagem pelas abordagens brasileiras	163
--	-----

5. DA SECULARIZAÇÃO PARA A RELIGIÃO COMO POTENCIALIDADE POLÍTICA: A CONSTITUIÇÃO DE UMA SOCIEDADE CIVIL BRASILEIRA	173
---	------------

5.1 A inversão religiosa da sociedade brasileira	174
--	-----

CONCLUSÃO	183
------------------------	------------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	186
---	------------

INTRODUÇÃO

Uma aventura desastrada

A pesquisa que deu forma a este trabalho iniciou-se canhestramente no ano de 2010, quando cheguei à cidade de Recife. Descrevo-a dessa maneira porque foi assim que me deparei com a Jurema pela primeira vez. Eu já havia visto algumas referências sobre essa forma religiosa que eu acreditava ser localizada especificamente nos contextos das etnias indígenas. Entretanto, para meu espanto, ela estava presente na maioria dos terreiros de Candomblé de Recife. Esse fato aos poucos fora se tornando aparente para mim.

Ao chegar à cidade participei da realização da *Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*, financiada pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Conhecida, vulgarmente, como Mapeamento dos Terreiros, a pesquisa indicou a existência de 1.261 casas de culto das religiões de matriz africana, afro-brasileira e afro-indígena em Recife e sua região metropolitana. Dessas casas, as lideranças de 892 terreiros se autodenominaram como pertencentes à Jurema (BRASIL, 2011), embora grande parte desses templos também abrigassem outros tipos religiosos. Em termos percentuais, 71% das casas apresentavam a Jurema como a religião principal¹. Antes mesmo da divulgação dos dados finais do Mapeamento a percepção de quem participou da pesquisa no estado de Pernambuco se mostrava bastante clara, a religião predominante não era o Candomblé ou o Xangô, mas a Jurema².

Em um primeiro momento, meu interesse sobre essa religiosidade de origem indígena pode ser descrito como uma curiosidade de quem não sabia muito bem do que se tratava. Comecei a aceitar os convites dos religiosos para visitar seus terreiros nos

¹ Motta (1977: 102) já havia chamado a atenção para o fato de que “de uma lista de 506 'centros de Xangô e Umbanda', organizada em 1972 pelo departamento de Antropologia do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 259 contêm no próprio nome a designação explícita de um caboclo ou de um mestre [de jurema]”.

² Utilizo o termo Candomblé como sinônimo de Xangô, denominação própria à religião de matriz africana em Pernambuco. Minha opção parte da experiência que tive ao realizar o trabalho de campo, em que pude perceber que os religiosos utilizam o nome Candomblé no dia-a-dia. Essa afirmação pode ser comprovada no capítulo terceiro, quando me deterei melhor na exposição dos resultados da “Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros”.

dias de festa, estabeleci amizades e, sem perceber, fui adentrando o campo de investigação como uma amiga mineira e não como uma pesquisadora. Desde o início de meu contato com a Jurema, coloquei-me a perguntar o que hoje denomino como banalidades infantis, mas eu precisava indagar naquelas ocasiões. Já como uma antropóloga em campo, aprimorei minha bisbilhotice. Das respostas que me eram dadas; pouco eu as compreendia e posso dizer, após escrever todo esse trabalho, que grande parte delas eu ainda não alcancei. Talvez esse não abranger completo seja a própria *Ciência da Jurema*, termo que por tantas vezes ouvi em meu campo e ainda agora me pego pensando em seu significado. Para o desgosto do leitor, não me atreverei a defini-lo, até porque nunca obtive uma conceitualização aos moldes de como estamos acostumados no campo das ciências sociais, mas apenas esboçarei o que a *Ciência da Jurema* me inspirou a pensar sobre o que é ser juremeiro, sobre o que a Jurema pode nos ensinar sobre ela mesma e como foi possível a uma religiosidade indígena, relatada desde os primeiros anos da chegada dos europeus em terras brasileiras, persistir no Brasil urbano e moderno.

Para formular as observações que apresento desenvolvi uma pesquisa etnográfica, entre os anos de 2010 a 2012, no Terreiro Mensageiros da Fé, também denominado como Ilê Asé Oyá Egunitá, casa religiosa que abriga Jurema e Candomblé. O terreiro, de nação nagô, é o mais antigo localizado no bairro Jordão Baixo, tendo sua fundação no ano de 1967. Liderado pela ialorixá e juremeira Dona Dora e pelo babalorixá e juremeiro Sandro de Jucá, a casa apresenta uma divisão marcante em seu espaço. Quando se adentra o portão do terreiro, estamos diante de uma só construção dividida em duas partes. À direita está o salão do Candomblé dedicado a orixá Iansã, ou Oyá, divindade à qual Dona Dora é filha. Ao lado esquerdo encontramos a porta que dá acesso ao salão da Jurema e é por esse salão que conseguimos chegar aos fundos do terreiro, onde se localiza a cozinha, sendo, portanto, o salão da Jurema o lugar que as pessoas cotidianamente transitam. A construção é envolvida por uma área livre em que podemos encontrar, caminhando para a esquerda do terreno, o quarto de Exu, o quarto da entidade juremeira Malunguinho, um Iroko – árvore africana e uma divindade no Candomblé – e o quarto de Balé – local para o culto dos espíritos dos mortos, os Eguns, no Candomblé. Nesse ponto do terreno é possível entrarmos na cozinha do terreiro.

Apesar de ter concentrado minhas investigações no Terreiro Mensageiros da Fé, também acompanhei alguns rituais no terreiro de Sandro de Jucá, Tenda da Casa Verde,

localizado no bairro Vila do Sesi – Iburá. No endereço, o terreiro ocupa o andar térreo enquanto que a moradia de Sandro, o andar superior. Logo ao lado do portão de entrada, ao lado esquerdo, está o quarto de Exu, no qual também estão os alteres de alguns mestres da Jurema. À direita do portão está a escada que leva para o segundo andar da construção. Havendo um espaço para a circulação de pessoas entre o quarto de Exu e a escada. Após atravessarmos esse primeiro espaço, há uma divisória que nos leva ao fundo do terreno, onde está a cozinha. Ao lado esquerdo, encontramos mais um quarto com um altar de Jurema e, ao lado direito, o quarto dedicado aos orixás.

Além dos espaços religiosos, investiguei as atuações do Quilombo Cultural Malunguinho (QCM), uma associação direcionada à Jurema, liderada por Alexandre L’Omi L’Odò, João Monteiro e Sandro de Jucá, o coordenador religioso do Quilombo e, por isso, o motivo de minha escolha pelo Terreiro do Mensageiros da Fé. O QCM organiza anualmente um evento religioso, festivo e político, o Kipupa Malunguinho, no qual participei nos anos de 2010, 2012 e 2013. O Kipupa é um ritual realizado nas matas de um antigo quilombo e tem o como objetivo o culto à Jurema e a sua visibilidade no cenário religioso de Pernambuco. Por fim, realizei diversas entrevistas com juremeiros e candomblecistas, ligados aos terreiros das cidades de Recife e Olinda, e as lideranças da Associação Caminhada dos Terreiros de Pernambuco, responsável pela organização de uma Caminhada anual que visa primordialmente à tolerância religiosa, embora os temas de luta sejam reformulados a cada ano.

A apresentação da pesquisa

Nas páginas que compõe esse trabalho optei por apresentar minha escrita de acordo como comecei a pensar a Jurema e a tudo que a ela se ligava a partir das impressões que obtive no campo de pesquisa. Assim, as elocuições de cada capítulo acompanham o caminhar da investigação e das conclusões, ainda incipientes, que expressei ao longo desta obra.

O objetivo inicial da pesquisa consistiu em observar os processos que propiciaram, e ainda continuam a favorecer, a visibilidade da Jurema na cidade de Recife. Meu intento surgiu com as primeiras elucubrações sobre o lugar de destaque dessa religião no cenário religioso pernambucano, o que veio a ser comprovado mais tarde com a divulgação dos resultados da *Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos*

e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Porém, durante o desenvolvimento do objetivo inicial, uma segunda hipótese começou a se formular entre e paralelamente à primeira. A Jurema ganhava e ganha visibilidade por meio de seus adeptos, entretanto essa visibilidade ocorre para além do cenário religioso, ela se dá com mais afinco no campo da política. Dessa segunda assertiva, delineei um segundo objetivo, investigar como as religiões consideradas mágicas podem fomentar sujeitos para o debate político no que tange aos conceitos de democracia e laicidade na busca pela cidadania.

Diante desses dois objetivos que se encontram ao mesmo tempo em que poderiam constituir duas pesquisas distintas, optei por uni-los neste trabalho. Para isso meus argumentos estão divididos em cinco capítulos que se distribuem em duas partes. Na primeira parte, formada pelos capítulos um, dois e três, me detenho na elucidação sobre o processo de invisibilidade da Jurema, sua ontologia, que acabou por lhe possibilitar a permanência em um contexto de colonização e perseguição, e os atuais acontecimentos que proporcionaram a sua visibilidade. Nesse momento inicial desejo mostrar ao leitor que, curiosamente, a Jurema fora ocultada e, hoje, evidenciada por projetos políticos tanto intelectuais quanto “nativos”. Já na segunda parte, composta pelos capítulos quatro e cinco, realizo uma abordagem teórica, por meio de um diálogo entre as ciências sociais e a filosofia política, para demonstrar a potencialidade fomentadora da religião para o debate político no espaço público e na constituição da esfera pública brasileira³.

Assim, no primeiro capítulo busquei o inverso da visibilidade da Jurema, sua invisibilidade expressou a tônica da investigação. Considerando que tal religiosidade era fortemente vivenciada em Recife, me parecia estranho que sua presença fosse um fenômeno recente nos terreiros. Entretanto quando me coloquei em busca de referências bibliográficas para compreender melhor o que seria a Jurema ocorreu o meu assombro. A Jurema era, e ainda o é, tida pela antropologia, ou pela ideologia da antropologia brasileira, como um culto estritamente indígena. Sua bibliografia de densidade refere-se às etnias indígenas, a Jurema constituindo o “regime de índio” que compõe o toré (GRÜNEWALD, 1993). Porém, não é concebível que os antropólogos que estudaram as

³ Tomos os conceitos analíticos de espaço público e esfera pública, a partir de Habermas (2003). O primeiro constitui um lugar de expressão da razão argumentativa para a formação das opiniões e vontades políticas que se ligam as questões práticas e políticas da sociedade, enquanto que o segundo pode ser definido como o lugar de mediação entre a sociedade e o Estado.

religiões afro-brasileiras em Recife não tenham percebido sua marcante presença nos terreiros.

Os poucos trabalhos que trazem a Jurema para além dos nichos culturalistas étnicos a elencam a partir da Umbanda e de sua ligação com o catolicismo popular e com as religiões de origem africana, a exemplo de Vandezande (1975), Assunção (2006) e Salles (2010). Podemos citar trabalhos de autores clássicos, como Gonçalves Fernandes (1935; 1937), Bastide (1945; 1971; 1974), Cascudo (1978; 1988), que perceberam a presença da Jurema nos grandes centros, como Recife e Salvador, porém tais trabalhos consistem num comparativo depreciativo da Jurema frente ao Candomblé. Ainda temos alguns escritos que explicitam sua caracterização descritiva, dando especial ênfase a sua marcante presença no cenário urbano de Recife e sua surpreendente combinação com o Xangô pernambucano, como em Zuleica Campos (2001), Roberto Motta (1977; 1985; 1997; 1999; 2000b; 2002; 2005; 2006; 2011) e Clélia Moreira Pinto (2006). É sobre essa última abordagem que desejo me debruçar.

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?

Colocando-me a pensar sobre os motivos dessa invisibilidade, a dualidade magia e religião me pareceu a mais pertinente. Ao ler os trabalhos clássicos sobre o Xangô, a Jurema sempre era explicitada do lado oposto. Enquanto o primeiro era considerado uma religião legítima, a segunda era tomada como magia e charlatanismo, sendo seu contato a causa primordial de degeneração da pureza africana do Xangô. Entretanto, algo ainda me parecia faltar para o entendimento do problema. Ao deslocar a dualidade para aqueles que a formularam, os intelectuais começaram a rondar minhas considerações. Coloquei-me em busca de um fio que percorresse todas as obras acadêmicas clássicas sobre o Xangô e eis que me deparei com um nome muito conhecido de nossas ciências sociais: Gilberto Freyre.

Depois de minhas conclusões iniciais, me é apresentada uma dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE em que o autor se aproxima de minhas primeiras considerações sobre a problemática. Murilo de Avelar Alchone (2012) expõe um argumento em que aparece um campo de confluência entre Gilberto Freyre, o teórico da mestiçagem, e o Serviço de Higiene Mental em Recife, órgão responsável pela profilaxia de doenças mentais e seus tratamentos e, posteriormente, por legitimar quais seriam as verdadeiras casas religiosas de matriz africana. Entretanto, Alchone não se coloca a problemática da questão indígena na obra de Freyre, o que considero uma abordagem fundamental para a compreensão do ocultamento da Jurema na capital pernambucana.

Assim, não renegando o primeiro motivo que expus para a invisibilidade da Jurema no contexto urbano, a dualidade magia e religião, me proponho a sistematizar melhor minhas considerações sobre o autor. Será por meio da análise do papel do negro na obra de Freyre em conjunto com sua atuação pública, em Pernambuco e no que diz respeito às grandes questões da nação brasileira de sua época, que o primeiro capítulo se desenha. Isso porque a questão indígena na obra de nosso Mestre de Apipucos se constitui como uma abordagem secundária e, por vezes, depreciativa, sendo o negro a figura que mais contribuiu para a formação da região Nordeste e, por conseguinte, do Brasil. Tal interpretação, acredito, influenciou a percepção de alguns pesquisadores da época quanto à herança cultural deixada por negros e índios.

Portanto, não me detendo em uma historicidade linear, mas em uma análise englobante dos períodos, desejo formular uma hipótese de que Freyre foi se não o principal responsável, ao menos o precursor, no campo das ciências sociais pela visão da Jurema como um culto menor e motivo da degeneração dos traços africanos no Nordeste, em especial, os traços religiosos, considerados a reminiscência africana em terras brasileiras desde Nina Rodrigues. Aqui é importante frisar que a estratégia de legitimação das religiões de matriz africana, desde os tempos do médico maranhense, consistiu na sua proteção contra a violência do Estado.

Voltando-me para as obras dos antropólogos que esmiuçaram a questão do negro no Nordeste brasileiro a partir de uma visão africanista e culturalista⁴, procuro

⁴ Inspiro-me na denominação efetuada por Banaggia (2008). O autor delimita dois períodos para as abordagens, o primeiro de caráter culturalista e denominado como estudos africanistas, inicia-se no final do século XIX e se expande até a década de 1940, sendo o nordeste o campo de observação primordial. O segundo, denominado como estudos “afro-brasilianista”, originários da década de 1970, e que têm os

demonstrar como as noções de magia e religião são apresentadas pelos pesquisadores por meios de categorias como charlatanismo e pureza nagô, mediante um recurso de revisão das tomadas de posição freyreanas. Entendendo que as categorias ciência, religião e magia são acionadas em face às acusações de charlatanismo e credice no momento de institucionalização da medicina (GIUMBELLI: 2003), inclusive pelos próprios religiosos quando disputam um lugar de prestígio no campo religioso, acredito que Gilberto Freyre tenha, com a ajuda do Serviço de Higiene Mental em Recife e seus membros, contribuído em grande medida para que essa visão sobre as religiões negras tenham acabado por se sobrepor à Jurema enquanto uma religião mágica. Para isso, utilizo o conceito de *epistemologia política* (VIVEIROS DE CASTRO, 1999) buscando percorrer os meandros ideológicos e políticos da obra de Freyre e sua influência sobre os antropólogos culturalistas, das décadas de 1930 a 1950, e sobre os intelectuais da escola psiquiátrica de Recife, muitos deles, também, publicando trabalhos na área de antropologia, entre os anos de 1920 e 1930, que se debruçaram sobre as religiões tidas como reminiscências africanas na sociedade brasileira.

Seguindo a proposta de uma *epistemologia política* (VIVEIROS DE CASTRO, 1999), como uma ideologia da etnologia brasileira e, também, uma ideologia brasileira da etnologia⁵, ousou aproximar as teorias sobre o índio e o negro pondo sob suspeita as análises separatistas dos antropólogos clássicos que participaram do processo de invisibilidade da Jurema, ainda que de forma não intencional. Minha escolha fundamenta-se na própria perspectiva da situação histórica dos sujeitos que afirmam a todo o momento suas ancestralidades religiosas indígenas e negras sem que isso coloque em risco as formas existenciais da Jurema e do “clássico” Xangô pernambucano⁶. O resultado desse enfoque é olharmos a combinação indígena e negra para além dos reclames de uma interpretação sobre a identidade nacional e uma política das formulações intelectualistas em disputa nas ciências sociais e no projeto ideológico de construção da nação. Tal escolha consiste, assim – a partir da análise de dois processos históricos, a institucionalização das religiões de matriz africana e das ciências sociais no

processos de mudança da sociedade nacional como o norteador das religiões afro-brasileiras. Para essa corrente a região Sudeste constituiu o grande *locus* de pesquisa.

⁵ Ao trazer o panorama da etnologia aos olhos de Viveiros de Castro não problematizo as conclusões do autor e tampouco me filio a uma das ideologias, meu interesse se concentra no conceito de *epistemologia política* como uma interessante possibilidade para compreender meu campo de pesquisa.

⁶ Ao me referir à situação histórica tomo a noção descrita por Viveiros de Castro (1999: 135), “Uma situação é uma ação; ela é um *situar*. O ‘situado’ não é definido pela ‘situação’ – *ele a define, definindo o que conta como situação*”.

Brasil – em uma aproximação entre os temas religião e política para que consigamos ultrapassar a diferenciação entre os campos de abordagem social e cultural.

No segundo capítulo, mostro como a Jurema, em meio ao cenário de perseguições, permaneceu no campo religioso pernambucano. Clélia Moreira Pinto (2006: 126) já havia levantado a questão de “como e por que o culto da Jurema conseguiu manter-se tão popular, apesar de apresentar-se, sempre, associado a outras formas de religiosidade?”. Entretanto pretendo ir à contramão da autora para desenvolver meu argumento de que a Jurema está para além de uma religião e por isso foi possível sua manutenção conjugada a tipos religiosos como o Candomblé, a Umbanda e o catolicismo.

Inspirando-me em Roger Bastide, nosso “francês abasileirado” (FREYRE, 1976), realizo uma descrição da Jurema urbana recifense aproximando-a não de uma estética barroca, mas de um modo de vida barroco (Argan, 2004). Para isso, minha interpretação não se concentra somente ao campo da religiosidade, ela é estendida para a vida civil dos juremeiros. Como uma religião que ganha forma na moral ativa, a Jurema se refaz continuamente em uma liberdade de afinidades potenciais derivadas das liberdades sentimentais passadas, presentes e futuras.

Nesse sentido, remeto-me à Jurema por meio de uma politicidade do barroco que une contrários e que converte religião em política. Como um “jardim barroco” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b: 195), a Jurema cresce, se inventa e prospera na modernidade por meio da ação, e contra ação, de seus vários cultivadores. Sem nunca chegar a uma síntese completa, a política ontológica da Jurema absorve o outro, não simplesmente se misturando ao outro, mas se adicionando ao outro e por ele sendo composta.

Os juremeiros instauram o devir como o regime político do religioso por meio de um processo antropofágico em busca da complementariedade. É essa ontologia que permitiu a permanência de uma religião indígena desde a chegada dos europeus ao país, no século XVI, aos dias de hoje. Portanto, não desejo descrever o que poderíamos chamar de teologia da Jurema, não me deterei a refletir sobre os significados dados em sua ritualística e tampouco elucidarei a acepção de seus vários símbolos. O que proponho é uma compreensão sobre como a Jurema realiza-se e como ela é experimentada e reinventada pelos juremeiros numa espécie de alegoria dos movimentos de produção e interpretação do mundo da vida.

No capítulo terceiro, exponho meus argumentos sobre a visibilidade da Jurema em Recife. Para além dos dados expressos pelo Mapeamento dos Terreiros, a ascensão da Jurema ocorre por outros meios. Embora seja uma religiosidade de origem indígena, a Jurema não apresenta um discurso fundado e reclamante de uma etnicidade para seus sujeitos no contexto urbano em que efetuei meu trabalho de campo. O que a Jurema conclama é um discurso sobre a presença de uma ancestralidade indígena, mas seus religiosos não exigem uma identidade indígena tal qual encontramos nas diversas etnias “estritamente” indígenas no Brasil. Sua presença torna-se explícita pela dinâmica efetuada por seus sujeitos, são as ações dos juremeiros que fundam o processo de visibilidade da Jurema, ainda no início dos anos de 2000. Como agentes históricos, os adeptos da Jurema iniciaram várias ações que promoveram o debate em torno da religião, transformando o que era apenas um encontro para o estudo conjunto da Jurema e do Candomblé em estratégia política de luta, de legitimação e de visibilidade daquela religiosidade indígena.

Para compreender todo o percurso entre o ocultamento e a evidência da Jurema, proponho uma compreensão sobre o seu caráter teleológico enquanto uma religiosidade orientadora de ações para o mundo da vida⁷. A concepção teleológica da realidade nos imbuí a pensar a Jurema não apenas como um tipo de religião, mas como uma razão formulada em contato com a experiência sensível em busca da realização de fins que confluem para a realização de um bem, portanto, para realização de ações humanas que convergem para a própria realização da Jurema. Isso não seria um círculo vicioso para se chegar ao mesmo lugar de partida, a Jurema apenas sob uma dentre tantas outras concepções religiosas na modernidade, mas seria uma abordagem potencializadora sobre as ações e relações dos sujeitos religiosos, pelo menos daqueles em que mantive um contato aproximado em meu campo de pesquisa, e suas visões de mundo. Tais visões orientam os posicionamentos práticos, sejam eles sociais, políticos e religiosos, que escapam a uma concepção enquadrada na ideia, simplista e tradicionalista, de

⁷ Ao me referir à posição teleológica que assumo para a compreensão da Jurema como uma religiosidade, me aproximo às considerações de Aristóteles (1991) sobre sua descrença quanto ao dualismo platônico entre mundo dos sentidos e mundo das ideias na construção do conhecimento. A primeira vista, tal postura metodológica pode parecer trivial ao campo antropológico, entretanto as visões sobre ética e moral encontradas nas análises da área sobre religiões afro-indígenas, pelo menos naquelas que as ligam a enfoques políticos, tendem a desconsiderar os conceitos como simples constructos racionais que não se imbricam a um mundo sentimental da experiência sensível. Essa concepção pode ser encontrada em Montero (1994; 2011; 2012).

nichos de resistência cultural, ainda que localizados no contexto urbano, em meio à sociedade moderna.

Por outro lado, a concepção teleológica da Jurema me permite rever e discutir o lugar da religião naquilo que nos habituamos a chamar, sob os ditames weberianos, de mundo racionalizado. A ousadia que pretendo esboçar consiste em perceber como uma religião mágica, usando Weber, mas contra Weber, pode constituir uma racionalidade juremeira na contemporaneidade. Como nos sugere Geertz (2001: 152), a experiência religiosa não pode ser radicada apenas nos discursos ligados à fé como experiência transcendente, “é preciso empregar termos mais firmes, mais decididos, mais transpessoais, mais extrovertidos – “Sentido”, digamos, ou “Identidade”, ou “Poder” – para captar as tonalidades da devoção em nossa época”. O argumento geertziano encontra respaldo na assertiva de Talal Asad (1993) que indica a ligação entre religião e configurações específicas de poder. Nesses termos, a agenda de pesquisa voltada para a religião deve buscar a explicação dos fenômenos religiosos atuais dentro dos próprios fenômenos religiosos, percebendo, assim, como tais fenômenos se ligam às várias outras esferas da vida social.

Além disso, ao tomar como forma de pesquisa a Jurema por ela mesma para ir além dela mesma, me aproximo das várias conexões efetuadas por seus sujeitos religiosos no mundo da vida. Essa escolha metodológica me permite realizar uma socioantropologia das associações, e de suas controvérsias, encontradas na realidade social (LATOURET, 2005; 2006). Através dessa abordagem, será possível percebermos os processos de visibilidade que acompanham a Jurema no campo religioso pernambucano e seu lugar na constituição de uma arena política, propiciada pela religião, e por ela transformada.

Para o desenvolvimento de meu argumento, e lembrando o programa de pesquisa sugerido por Geertz (2001), elenco, como demonstração empírica no capítulo terceiro, um evento religioso e festivo realizado anualmente pelos juremeiros que acompanho em minha pesquisa de campo, o Kipupa Malunguinho. Esse evento é um ritual realizado em terras de um antigo quilombo nas proximidades da cidade de Recife e destina-se exclusivamente ao culto da religiosidade da Jurema. Nos primeiros momentos desse ritual, inflados discursos políticos são realizados por religiosos e outros sujeitos presentes, como professores, políticos e representantes diretos dos governos municipal, estadual e federal. Ainda para esboçar os discursos que constituem uma

trama mais ampla entre religião e as outras esferas sociais, retrato a Caminhada dos Terreiros de Pernambuco. Embora a Caminhada tenha uma participação religiosa que não se resume apenas a Jurema, esse evento congrega os anseios dos juremeiros quanto aos apelos de respeito e reconhecimento das tradições religiosas afro-indígenas, além de ser um ato em que os sujeitos mostram suas pertencas religiosas.

Os casos do Kipupa Malunginho e da Caminhada dos Terreiros são elucidativos para a compreensão sobre o processo de visibilidade da Jurema, e, ainda, da religião como fomentadora de argumentos para o debate e participação na esfera pública. A linguagem utilizada nos discursos proferidos, em ambos os eventos, é uma linguagem enfaticamente política e pautada por argumentos ligados ao conceito de Estado Democrático de Direito, entretanto são as questões subjetivas que a motivam, é a potência das paixões religiosas e a tradição que definem os discursos e o jogo político. A liberdade negativa de culto religioso tem a possibilidade de potencializar a liberdade positiva da cidadania na busca pelo bem comum, por meio da socialização política.

Chego ao quarto capítulo, item que inicia a segunda parte, de caráter teórico, desta pesquisa. Permitindo-me voltar ao tema weberiano da religião, amplamente debatido e corroborado pelos trabalhos que se debruçam sobre os processos de secularização engendrados pela modernidade (TAMBIAH, 1990), desejo, por meio de um exercício compreensivo sobre os sentidos, as afinidades e as tensões, me aproximar das análises sobre o *desencantamento do mundo* e, por consequente, das análises inspiradas em Weber no que diz respeito ao campo religioso brasileiro e a modernidade.

A retomada da discussão sobre o paradigma weberiano da secularização se torna uma chave analítica em minha pesquisa. Embora muitas críticas contrárias e concordantes já tenham sido formuladas em relação ao declínio do religioso para o âmbito do privado⁸, compreendo a necessidade de recuperar o debate sobre o lugar da religião na modernidade devido aos percalços colocados pelos sujeitos religiosos em meu campo de estudos, entretanto isso se dá na contramão das análises acadêmicas. Como um paradigma formulado dentro da sociologia, os processos que envolvem a

⁸ Acredito que não podemos tomar o paradigma da secularização como um debate ultrapassado no meio acadêmico devido as suas potencialidades expressas quando observamos o mundo da vida e suas realidades empíricas. Para tal comentário, acredito que autores como Jürgen Habermas, “Entre Naturalismo e Religião – estudos filosóficos” (2007), e Charles Taylor, “Uma Era Secular” (2010b) e “Why we need a radical redefinition of secularism (2011), possam ser tomados como aportes referenciais que nos levam a repensar o lugar da religião na modernidade, sendo, também, exemplos de que o debate sobre a secularização ainda não pode ser entendido como superado pelos pesquisadores.

secularização são utilizados como instrumentos de exame pelos diversos pesquisadores, mas o instigante em meu campo de pesquisa – como nos casos do Kipupa e da Caminhada dos Terreiros de Pernambuco – é que esse paradigma se mostra reatualizado pelos religiosos que exigem a secularização do Estado e da sociedade.

Não renegando o papel da religião e suas posições religiosas no espaço público, os adeptos das religiões afro-indígenas em Pernambuco reclamam a secularização por meio do Estado laico. Exigindo o reconhecimento da liberdade religiosa, promulgada pela Constituição Federal de 1988, os religiosos se voltam para a laicização do Estado, uma mediação argumentativa percebida por Giumbelli (2002a: 238) ainda que em termos de abordagens acadêmicas. Desse modo, o campo da ação empírica nos mostra que para além do espaço público não estar alheio à presença da religião, essa se torna um espaço de justificativa para a busca dos valores ligados à cidadania na modernidade.

No quinto e último capítulo me proponho a repensar o atual diálogo entre religião e política no Brasil. Ao considerar que os estudos sobre as religiões afro-brasileiras e afro-indígenas sempre estiveram ligados às problemáticas da construção da nação e aos entraves e possibilidades para a modernização do país (MONTERO, 1999), desejo me situar entre as duas leituras feitas por alguns intelectuais que se preocuparam com o papel e o lugar da religião.

Diversas análises abordam o catolicismo como uma forma religiosa em eminente diálogo com a política, fortalecendo, muitas vezes, o processo democrático no país, principalmente, mediante a criação das Comunidades Eclesiais de Base instituídas nos anos de 1970 e 1980 (KRISCHKE, 1979; PALÁCIO, 1983; ROMANO, 1979). De outro lado há perspectivas críticas quanto a Igreja ser um entrave para a construção de um espaço público moderno (DOIMO, 1984; MORAIS, 1982). Outras análises abordam, para o bem ou para o mal, o pentecostalismo, seus processos de conversão religiosa (CAMPOS e GUSMÃO, 2013; ALMEIDA, 2010) e seu rápido crescimento representativo em nossas instâncias políticas, ambas as chaves de entendimento confluindo para questões relativas à afirmação desse tipo religioso na esfera pública e suas consequências (BURYTI, 1995; MARIZ, 2000; MONTERO, 2006; MACHADO, 2008). Entretanto, tímidas e recentes são as perspectivas que englobam as religiões afro-brasileiras como fomentadoras de agentes políticos e de espaços para o debate político no que tange à constituição da esfera pública (PARÉS, 2012) e do Estado Democrático de Direito na atualidade. No que diz respeito às religiões indígenas e/ou afro-indígenas

no contexto urbano, para além das questões étnicas, essa tônica de pesquisa é praticamente inexistente devido ao viés culturalista, descritivo e sincrético das abordagens escolhidas para a pesquisa (RODRIGUES e CAMPOS, 2013).

Assim, voltando-me para as teorias desenvolvidas por Jürgen Habermas (2007) e Charles Taylor (2010b; 2011), busco compreender como a Jurema e o Candomblé, considerando o imbricamento de ambos em meu campo de pesquisa, podem constituir um interessante e sofisticado meio de entendimento sobre a constituição de sujeitos políticos no Brasil atual. Essa assertiva liga-se ao modo como a religião entrelaça-se ao Estado e à sociedade brasileira mais ampla no âmbito do espaço público.

Nesse momento desejo formular a ideia da possibilidade do surgimento de uma sociedade civil possibilitada pela religião, entretanto uma sociedade civil bem particular ao contexto brasileiro. Embora uma das premissas de nosso Estado democrático seja a laicidade, os religiosos do meu campo de pesquisa vêm constituindo um espaço de debate sobre o que venha a ser o conceito de Estado laico.

Meu palpite é que o olhar religioso sobre tal conceito seja diverso daquele que as ciências sociais, a filosofia e o próprio mundo da política concebem. Isso porque os religiosos, ao mesmo tempo em que tentam criar espaços autônomos para o diálogo, requerem a presença do Estado como meio de legitimar e fortalecer o debate. Nesses termos, a liberdade religiosa não deve ser entendida apenas como um direito relacionado aos direitos humanos, o que tenderia a enfraquecer o debate no campo político devido ao seu *a priori* que pode ser resumido no dever ao respeito religioso, mas a liberdade religiosa deve ser discutida democraticamente em termos dos processos de subjetivação expressos em anseios, liberdades e direitos, para que possamos, assim, discutir a intolerância religiosa com vistas a um consenso sobre a necessidade da liberdade religiosa.

Por outro lado, a potencialidade dessa discussão tenderia a ser promissor para revermos nossos paradigmas, categorias e conceitos, como modernidade, secularização, Estado secular e sociedade civil a partir das existências éticas dos sujeitos no mundo da vida.

PARTE I
A TRAJETÓRIA DA INVISIBILIDADE À VISIBILIDADE
JUREMEIRA

1. A INVISIBILIDADE RELIGIOSA DA TRADIÇÃO INDÍGENA: A JUREMA NO PERNAMBUCO URBANO

Os estudos de etnologia brasileira dividem-se em duas correntes compreensivas, a etnologia clássica e a etnologia do contato interétnico. A primeira insere-se na perspectiva interna dos povos indígenas, ao passo que a segunda origina-se do estudo da interação desses povos com a sociedade brasileira mais ampla, tendo as preocupações administrativas, oriundas das instâncias responsáveis pela política indigenista no país, como o grande vetor dos estudos. Para esta última, Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, são os expoentes originários (LIMA, 1998).

Enquanto polaridades, as duas correntes correspondem a duas ideologias que tendem a se aproximar e a se distanciar de acordo com as necessidades momentâneas ligadas ao contexto e ao período vivido. Antropologia clássica *versus* antropologia engajada pode sintetizar as disparidades conflitantes encontradas entre as perspectivas. Como duas ideologias, não ilusórias, a *epistemologia política* da etnologia brasileira corresponde a uma ideologia da etnologia brasileira ou a uma ideologia brasileira da etnologia (VIVEIROS DE CASTRO, 1999). Viveiros de Castro ao tomar o caminho dessa *epistemologia política* chama para si um argumento de Florestan Fernandes em que o autor questiona a hipótese da colonização em voga na época de suas pesquisas:

A hipótese [de Gilberto Freyre] de que os fatores dinâmicos do processo de colonização e, por consequência, do de destribalização, se inscrevem na órbita de influência e de ação dos brancos, seria a única etnograficamente relevante? Não seria necessário estabelecer uma rotação de perspectiva, que permitisse encarar os mesmos processos do ângulo dos fatores dinâmicos que operavam a partir das instituições e organizações sociais indígenas? (FERNANDES, [1956-57] 1975: 128 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 1999: 114).

Para Viveiros de Castro, os questionamentos de Florestan Fernandes são pertinentes não só por elucidar os problemas em torno da interpretação sobre a colonização do Brasil ou por tentar construir uma abordagem que se colocava no sentido contrário das expectativas ideológicas das camadas dirigentes, mas por elencar como condição de possibilidade da antropologia a articulação histórica entre brancos e

índios. Das questões de Florestan, Viveiros de Castro evidencia o *contexto de efetuação* que escapa às análises focadas apenas nas teorias que elevam a dominação do branco sobre o índio. Nesse sentido, a antropologia deve cartografar criticamente as múltiplas formas indígenas de “colonização do colonialismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999: 115).

A escolha do autor é clara, entre o estudo de grupos indígenas como parte do Brasil e as abordagens sobre os índios situados no Brasil (PEIRANO, 1992) Viveiros de Castro associa-se a segunda vertente em busca de uma simetria política na relação assimétrica do Estado com os povos indígenas. Porém, é a primeira alternativa que se configurou como a representante da antropologia indígena no país.

A questão nacional sempre consistiu a tônica dos debates que envolvem a disciplina no Brasil (VIVEIROS DE CASTRO, 1999: 116-17). Entretanto, complemento que a problemática da nação acompanhou as principais, ou mais divulgadas, preocupações das ciências sociais no país, basta olharmos as considerações de Guerreiros Ramos (1954) ao afirmar que “o trabalho científico está sempre, direta ou indiretamente, articulado a um projeto nacional de desenvolvimento”⁹. Ao observarmos as grandes inquietações que ocuparam nossos intelectuais podemos perceber que o pensamento social brasileiro se debruçou e ainda se debruça sobre temas em continuidades envolventes à sociedade nacional. Falar sobre o pensamento social pode parecer reducionista, e por que não expansivista, *a priori*, mas se percebermos os dois temas clássicos da antropologia, o negro e o índio, estes também o são para a sociologia e, de certa maneira, para a ciência política. Talvez esses temas não apareçam com essas denominações, porém estão presentes nas análises que se atém à raça, à constituição e formação do Brasil, à identidade nacional. E, nas teorias concebidas como contemporâneas, grosso modo, o negro e o índio se inserem nos contextos das abordagens que se propõem a estudar a pobreza, a desigualdade social, as modificações nas estruturas de classe no Brasil, as condições de trabalho, em suma, o desenvolvimento social do país e dos sujeitos que o compõe. As temáticas da liberdade, da justiça, do liberalismo, do pós-colonialismo, da democracia e do republicanismo,

⁹ Capone (2009: 219-220) traz uma interessante exposição sobre o movimento de se pensar o Brasil. “Em 1838, o imperador D. Pedro II criou o Instituto Histórico e Geográfico, que tinha por missão repensar a história brasileira com o intuito de consolidar o Estado nacional. Em 1840, o naturalista bávaro Carl Friederich von Martius ganhou o concurso de melhor projeto historiográfico dedicado ao Brasil. Segundo ele, a missão do Brasil era realizar a mistura de raças, sob a tutela atenta do Estado: acabava de nascer o mito da democracia racial”.

também não deixam de tocar na questão das desigualdades sociais e raciais e seu lugar na nação.

A formulação de nossa tradição nacional encontra-se com a institucionalização das ciências sociais no país, o que implica que a constituição de nossa grande área esteja atrelada ao que se concebeu como as problemáticas impostas para o desenvolvimento do Brasil. No que diz respeito à antropologia, os primeiros escritos, ainda em fins do século XIX, efetuados por pesquisadores brasileiros, sendo Nina Rodrigues o grande precursor, correspondiam ao negro, mais especificamente sobre os africanos/escravos e mestiços, no que eles acarretariam para o país após a abolição da escravidão (CAPONE, 2009) e no que sua origem consistia para o desenvolvimento da recente República do Brasil¹⁰. Em meados dos anos de 1920, um novo movimento opera entre nossa intelectualidade, era preciso construir uma identidade nacional para o país, e é nesse momento que se encontra a institucionalização das ciências sociais. Vale ressaltar ainda, a mudança de eixo do poder político e econômico da região Nordeste para a região Sudeste.

O nacionalismo, como um conceito multiforme e por vezes polifônico, apresenta abordagens que variam de acordo com a peculiaridade de cada linha de pensamento, indo desde os nacionalismos liberal, político, cultural e étnico. Temos aqueles que acreditam ser o nacionalismo o sentimento de um povo em relação aos seus costumes, outros que o consideram como algo estático, prejudicial e conservador, entre outros. No entanto, o que se pode considerar como elemento comum a todas as interpretações é o fato de toda concepção ser tratada como sentimento de pertencimento, vinculação emocional a algum tipo de causa comum sobre pressupostos históricos, sociais, políticos, culturais e econômicos.

No caso brasileiro, o nacionalismo, pensado a partir da década de 1920, está calcado na tentativa de construir e afirmar a identidade nacional e na busca de se inserir no mundo moderno industrializado. Nosso nacionalismo é marcadamente político e cultural (OLIVEIRA, 1990). A construção da identidade brasileira feita pelos artistas e intelectuais reflete uma abordagem em que o conceito de raça passa a receber uma interpretação sociocultural e cultural e não apenas biológica.

¹⁰ Hobsbawm (1990) considera o nacionalismo em seu sentido moderno e político como uma “história recente”. Em sua obra *Nações e Nacionalismo*, aborda a história do século XIX, como sendo a história da construção das nacionalidades, nesse sentido a questão pertinente à época também constituiu tema interesse em solo brasileiro.

Nesse cenário, as escolas deterministas, de Nina Rodrigues, como exemplo, foram duramente criticadas pelo intelectual Gilberto Freyre e o fenômeno da miscigenação passa a ser tomado como uma particularidade positiva na constituição da identidade brasileira. O caráter democratizador das relações étnicas implicava a reordenação do papel do negro e do indígena na formação da sociedade brasileira. Entretanto, será a partir dessa argumentação que Freyre empreenderá seu projeto político e intelectual de exaltação da figura do negro, por um lado, e relegando a questão indígena do Nordeste, por outro.

Retomando a ideia de *epistemologia política* de Viveiros de Castro, o autor afirma que a etnologia indígena “está voltada para as sociedades indígenas a partir do Estado nacional” (1999: 119). Tal assertiva também pode ser elucidativa para os primeiros estudos socioantropológicos sobre o negro, para a etnologia negra e/ou africano-brasileira.

Como o foco dessa pesquisa é a religiosidade indígena da Jurema no contexto urbano de Pernambuco, em especial a cidade de Recife e sua região metropolitana, o imbricamento entre a antropologia indígena e a antropologia das populações negras se faz pertinente¹¹. Muitos trabalhos abordam a Jurema nas áreas do sertão nordestino, outros nas delimitações das comunidades indígenas, porém a Jurema como uma forma religiosa peculiar a ela mesma ainda não galgou a importância de um estudo sistematizado nas áreas urbanas das grandes cidades do Nordeste, como na cidade de Recife e sua região metropolitana. É essa carência que busco suprir em alguma medida.

No campo dos estudos sobre a população negra, a perspectiva de Gilberto Freyre, ao publicar seu livro *Casa-Grande & Senzala*, em 1933, garante um novo folego para as abordagens acadêmicas. O luxo de antagonismos (ARAUJO, 2005) do autor convertia o conceito de raça para o conceito de cultura, mas uma cultura não tão de inspiração boasiana como Freyre afirmou na introdução de sua obra. Por vezes a cultura era vista sob uma perspectiva claramente biologista da raça, fato não singular a Freyre, mas um erro comum dos antropólogos ao considerar os tipos culturais em uma linha histórica evolucionista (LÉVI-STRAUSS, 1993).

¹¹ Ao desenvolver a hipótese sobre o ocultamento da Jurema na área urbana de Recife a partir dos estudos efetuados por Gilberto Freyre e seguidos pelos demais intelectuais africanistas, elenco a afirmação de Reesink (2006: 87) sobre o uso da Jurema estar intrinsecamente associada “à concepção de ‘índio’, consenso entre índios e não-índios no Nordeste inteiro”, compondo o “repertório de conhecimento etnobotânico dos povos indígenas autóctones e, por tudo isso, é razoável supor seu papel no complexo ritual ‘original’” desde os tempos da presença jesuítica na região.

Acreditando, como premissa, que o olhar freyreano sobre o negro influenciou sobremaneira os intelectuais africanistas, tomo as considerações efetuadas por Carlos Guilherme Mota (2008) ao sugerir que

O estudo da trajetória e dos vários impactos da obra de Gilberto Freyre sobre os meios intelectuais assume grande importância por permitir a análise da *cristalização de uma ideologia com grande poder de difusão: a ideologia da cultura brasileira*. Sua postura se apresenta, ela mesma, como objeto de investigação estratégico: contém as ambiguidades daquilo que se poderia denominar uma “geração” de explicadores da “cultura brasileira”. Gilberto Freyre é uma espécie de caso-limite (MOTA, 2008: 94).

Assim, desejo compreender como o a manipulação dos dados e informações dos intelectuais que seguiram os trabalhos freyreanos e dos antropólogos que analisaram as religiões de matriz africana e indígena em Pernambuco, podem ter acabado por invisibilizar a Jurema no campo religioso local, associando-a ao baixo espiritismo, ao preço de terem legitimado o Candomblé como religião¹².

1.1 Raça como categoria de análise

Em fins do século XIX, o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues, professor da Escola de Medicina da Bahia, começa suas considerações sobre a saúde pública no Brasil e, por conseguinte, a recente preocupação higienista no país. Instigado pelas considerações de Sílvio Romero (1888) quanto à ausência de estudos científicos sobre os africanos trazidos por meio do tráfico negreiro para o país, o autor inicia suas pesquisas sobre a questão do negro utilizando a categoria de raça e a noção de degeneração que a mistura racial ocasionava na sociedade brasileira. A mestiçagem entre as raças era a origem do atraso brasileiro frente aos países europeus. Sua preocupação central dizia respeito à “influência social” do negro africano na constituição do país (RODRIGUES, 1935).

¹² Zuleica Campos (2001) efetuou uma pesquisa sobre o catimbó considerando os diversos discursos sobre as religiões afro-umbandistas produzidos pelos intelectuais, pela Igreja Católica e pelo aparato policial. Entretanto a autora colocou em campos adversários a vertente culturalista de Gilberto Freyre e a vertente psicologista de Nina Rodrigues, na figura de Ulysses Pernambucano, líder da Escola Psiquiátrica do Recife. Em minhas interpretações considero que Ulysses, embora influenciado por Nina Rodrigues, é não só continuador, mas interlocutor da abordagem de Freyre e dos antagonismos analíticos que perpassam a sua obra.

As teorias científicas deterministas, à época de Nina Rodrigues, eram combinadas às necessidades dos Estados nacionais, o que não foi diferente para nosso autor. O darwinismo social constituiu o grande modelo de análise do cientista que descartava a ideia de uma linearidade evolucionista comum a todas as raças, inclusive diferenciando o grau evolutivo de uma mesma raça subdividida em suas origens geográficas e civilizacionais. Tal tomada de posição levou-o a considerar a mistura racial como um mal que deveria ser combatido. Para Nina Rodrigues, sob influência dos discursos de criminologia desenvolvidos por Cesare Lombroso e Enrico Ferri e das teorias raciais biológicas de Arthur de Gobineau, cada raça apresentava suas particularidades e por isso deveriam ser diferenciadas, inclusive na legislação do Código Penal de 1894. Para além de uma questão racial e biológica, a mestiçagem era vista como uma problemática social. As conclusões do médico/antropólogo são claras:

O cruzamento de raças tão diferentes antropologicamente, como são as raças branca, negra e vermelha, resultou num produto desequilibrado e de frágil resistência física e moral, não podendo se adaptar ao clima do Brasil nem às condições da luta social das raças superiores (RODRIGUES, 2008a; 1161).

A desigualdade entre as raças deveria ser considerada pela recente República do Brasil. A igualdade entre os homens assegurada no Código Penal era uma contradição e uma inconsequência aos olhos de Nina Rodrigues. Os “descendentes do europeu civilizado, os filhos das tribus selva-gens da America do Sul, bem como os mem-bros das hordas africanas, sujeitos á escura-vidão”, eram desiguais em suas características biológicas e morais, por isso a necessidade de distinta penalização a partir da diferenciação entre as raças (RODRIGUES, 1934: 77). O branco europeu era a categorial racial mais desenvolvida em relação ao índio e ao negro africano.

Atuando entre a medicina e a antropologia, Nina Rodrigues estabelece suas análises sobre a “influência social” da raça negra, a proveniência geográfica de seus vários tipos e no que isso acarretava para a constituição da sociedade brasileira, primordialmente, a partir das religiões africanas no país. Suas análises “etnológicas” partiam da observação dos cultos religiosos dos negros baianos. Aos olhos do autor, tais cultos constituíam as reminiscências africanas mais bem preservadas no Brasil, daí a

origem de sua valorização como campo de estudo¹³. Entretanto, a postura de médico *versus* a postura do incipiente antropólogo servia para afirmar a degenerescência que a miscigenação provocava na formação da população nacional.

Embora defenda a liberdade de culto, utilizando a Constituição brasileira de 1891 para isso, Nina Rodrigues (2008b) ainda coloca o Candomblé como uma religião representante de um estado de evolução da espécie humana. Em suas análises sobre os noticiários referentes ao Candomblé na cidade de Salvador, o autor mostra a violência sofrida pelos religiosos por meio da repressão policial e, no polo oposto, Nina Rodrigues elenca os negros como incapazes psicologicamente à religião católica monoteísta. O animismo fetichista correspondia a “inteligência rudimentar” dos negros africanos. A miscigenação contaminava não só a diferenciação entre as raças, mas, e principalmente, o catolicismo.

Na medida em que os negros nascidos da África iam desaparecendo no Brasil, seus descendentes miscigenados adotavam práticas religiosas que mesclavam as reminiscências originais do Candomblé ao culto dos santos católicos, fazendo com que as práticas fetichistas e a mitologia africana fossem corrompidas em sua pureza. A religião como um laboratório de análise permitiu que Nina Rodrigues desenvolvesse seus argumentos sobre a influência da capacidade cultural do brasileiro e no que o sangue negro trouxe de virtudes e defeitos para a formação de nossa população (RODRIGUES, 2008b).

Em uma cadeia evolutiva, as civilizações sudanesas aparecem como os mais superiores ao passo que às de origem banto eram as mais próximas à barbárie. Grosso modo, os sudaneses eram os negros iorubás, daomeanos (gêge) e os negros minas, já os bantos eram os negros de Angola, do Congo e os negros moçambiques. Havia ainda os negros islamizados na intermediação dos outros dois tipos (RODRIGUES, 2008b). A cadeia evolutiva rodrigueana foi a que predominou nas análises dos intelectuais brasileiros, como em Bastide (1971). Em Salvador predominavam os primeiros, enquanto que em Pernambuco e no Rio de Janeiro os segundos prevaleciam (RODRIGUES, 2008b; DANTAS, 1988). Saber o quadro de evolução dos tipos negros significava, para Nina Rodrigues, ir adiante a seu projeto. Os negros estavam em uma escala evolutiva inferior ao branco europeu, entretanto entre os negros havia também uma evolução entre seus tipos diferenciais, ainda que uma evolução mais morosa em

¹³ Esse ideário repercutiu nos trabalhos antropológicos sobre o negro posteriores a Nina Rodrigues.

relação ao branco. Dessa forma, restava ao pesquisador investigar o estágio de evolução do brasileiro miscigenado a partir dos diferentes graus evolutivos dos negros africanos.

Nina Rodrigues (2008b) afirmava que no Brasil predominava a nação dos iorubanos, chamados de forma conjunta por negros nagô, por meio do processo do tráfico negreiro, os mais avançados culturalmente. Assim, o pessimismo do autor se converte em uma visão positiva sobre a sociedade abrangente. Nós, brasileiros, somos fruto da mistura entre os brancos europeus e os africanos mais desenvolvidos. O Brasil iria, assim, alcançar a civilização europeia em algum momento da história¹⁴.

É curiosa a perspectiva sobre a nação nessa época. O Brasil fora antes pensado em termos raciais. As questões econômicas e culturais só posteriormente comporiam o entendimento e interpretação do país (SCHWARCZ, 2011). A miscigenação era a singularidade da nação brasileira. O discurso racial vê-se, assim, constituído após o fim da escravidão e o surgimento da República que, por meio da Constituição, promulgava a igualdade e a cidadania entre os homens no solo brasileiro. As diferenças e as particularidades estavam postas no cenário da época; o discurso racial atuaria como enredo para se pensar o projeto de nação. A raça biológica serviria como explicação de um Estado-nação antes “naturalizado” do que explicado por suas características culturais.

1.2 A “contra-colonização” de Gilberto Freyre

Nas décadas compreendidas entre os anos de 1920 a 1940, emergia no Brasil análises interpretativas de nosso nacionalismo tropical alicerçado pelos ideais modernistas. A crescente urbanização, a formação de uma “classe” trabalhadora, a imigração, a formação de mercado consumidor, a industrialização e a fundação de centros institucionais de ensino exerciam as chaves analíticas para os intelectuais da época. No que diz respeito ao campo artístico, a expressividade do estilo modernista rompeu com as tradições acadêmicas em busca de uma atualização das artes no Brasil frente aos movimentos de vanguarda europeus, almejando, assim, encontrar uma

¹⁴ Havia ainda uma outra corrente, liderada por Silvio Romero (1949), que defendia a teoria do branqueamento da população brasileira após o fim do tráfico negreiro no Brasil. Sobre essa crença, Nina Rodrigues (2008b) se colocava radicalmente contra, afirmando que a população da Região Nordeste continuaria mestiça ao passo que na Região Sul, o branqueamento poderia ocorrer, o que propiciaria uma divisão racial no país

linguagem tipicamente nacional, amparada pela autenticidade da história brasileira, de sua universalidade, de sua singularidade e subjetividade. O anseio de explicação teórica nacionalista coube aos intelectuais, à *intelligentsia* brasileira ao estilo dos os intelectuais orgânicos de Gramsci (1982). É nesse cenário que emerge as considerações freyreanas sobre a sociedade brasileira.

Em 1923 Gilberto Freyre volta ao Brasil após alguns anos frequentando a Universidade Baylor e a Universidade de Columbia. Nessa última, o intelectual afirma sua dívida em relação à orientação que o antropólogo Franz Boas exerceu em seus estudos antropológicos (FREYRE, 2005). Freyre, portanto, volta ao país um ano após a Semana de Arte Moderna em São Paulo. Em meio ao conturbado período, Freyre se depara com uma caótica situação política e econômica que tinha seu foco de decisão nos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, apenas repercutindo de maneira pouco veemente para os demais estados às decisões tomadas naqueles centros de poder, aos olhos do pernambucano.

O incomodo do autor, que tempos atrás via seu estado natal à frente das principais decisões políticas e econômicas do país, se torna o grande propulsor para a criação de um grupo de artistas, cientistas e intelectuais que se posicionaram a favor de um olhar regionalista sobre o Brasil¹⁵. Em contraposição ao Movimento Modernista de São Paulo, os regionalistas do Nordeste não pretendiam a ruptura com o passado tradicional, nos dizeres dos intelectuais nordestinos, e questionavam a postura paulista de exaltação do que Freyre denomina como as “tendências imperialistas exteriores” (FREYRE, 1947: 148), ainda que recriadas em solo brasileiro. Região e tradição tornavam-se conceitos interpretativos para o país (FREYRE, 1968: 43).

Segundo Freyre, “o regionalismo na forma em que o compreendem e descrevem regionalistas brasileiros, é uma filosofia social” (FREYRE, 1947: 140) e, por isso, um novo humanismo (FREYRE, 1968: 60). Tal filosofia não desconsidera a nação, concebendo que “uma região pode ser politicamente menos que uma nação. Mas vitalmente e culturalmente é mais do que uma nação; é mais fundamental que a nação como condição de vida e como meio de expressão ou de criação humana” (1947: 141).

Com essa concepção, em fevereiro de 1926, na cidade de Recife, ocorre o I Congresso Regionalista do Nordeste. Nessa ocasião, Gilberto Freyre, então secretário-

¹⁵ Dentre alguns participantes, cito os nomes do médio psiquiatra Ulysses Pernambucano, do então diretor do Diário de Pernambuco, Carlos Lyra Filho, do antropólogo Estevão Pinto, do crítico literário, Olívio Montenegro, do escritor José Lins do Rêgo, do poeta Manuel Bandeira e do artista Cícero Dias.

geral do Centro Regionalista do Nordeste, lê o Manifesto Regionalista para os presentes. Sob as distinções entre “regionalismo” e “separatismo”, várias personalidades do cenário nordestino reclamavam abordagens diferenciadas para as regiões do Brasil em nome das particularidades e necessidades de cada região. Rejeitando a ideia separatista da autonomia das regiões frente ao Estado, os intelectuais argumentavam contra a descaracterização das especificidades regionais ocorridas em um momento de fortes mudanças econômicas e políticas no Brasil. Portanto, o movimento se caracterizava como um fenômeno moderno, surgido pelo conflito com os processos de modernização, industrialização e urbanização do país (LEITE, 1955). Para seus integrantes, o “regionalismo” seria uma visão mais sofisticada para a compreensão da realidade brasileira como um todo¹⁶.

De acordo com Oliven (2002), o Manifesto Regionalista poderia ser compreendido por meio de pelo menos duas leituras. A primeira percebe o documento como elaborado por um intelectual, representante da aristocracia rural decadente e que, portanto, observa a transformação da ordem social vigente colocar em xeque a dominação tradicional da qual faz parte. A segunda leitura, sem renunciar à anterior, ressalta os temas atuais presentes no documento, ainda que este tenha uma orientação conservadora, para Oliven, tais como os conceitos de nação e região, unitário e federação, unidade e diversidade, nacional e estrangeiro, popular e erudito, tradição e modernidade.

Diante dessas duas leituras, ressaltando a possibilidade demonstrada por Oliven quanto a novas apreciações e seguindo o percurso de olhar o documento com as lentes do momento atual, em que a compreensão sobre o Manifesto ocorre após a escrita das obras de Gilberto Freyre e do momento histórico do qual o autor viveu, proponho uma terceira leitura. Minha observação, ainda seguindo as sugestões de Oliven (2002), não desmerece as duas primeiras considerações, mas problematiza a postura freyreana como um projeto político e intelectual de legitimação da Região Nordeste frente ao Brasil moderno e industrializado da Região Sudeste. Para isso, o negro surge como o

¹⁶ Influenciado pelo escritor norte-americano Lewis Mumford, Freyre afirmava que a modernização pela industrialização descaracterizava os espaços em seus valores estéticos e não harmoniosos para a vida comunitária (Pallares-Burke, 2005).

referencial de legitimidade para toda a proposta regionalista-freyreana. É sobre esse último ponto que me deterei em explicar nas divisões e subdivisões desse capítulo.

No Manifesto, Freyre (1996) aborda enfaticamente a importância de se considerar as diferenças regionais para “uma nova organização do Brasil”. Corroborando as críticas, dos mais variados tipos, formuladas à época da Primeira República, o intelectual se pronuncia:

[...] Com a República – esta ianquizada – as Províncias foram substituídas por Estados grandes e ricos, nem policiar as turbulências balcânicas de alguns dos pequenos em população e que deviam ser ainda Territórios e não, prematuramente, Estados.

Essa desorganização constante parece resultar principalmente do fato de que as regiões vêm sendo esquecidas pelos estadistas e legisladores brasileiros, uns preocupados com os "direitos dos Estados", outros, com as "necessidades de união nacional", quando a preocupação máxima de todos deveria ser a de articulação inter-regional. Pois de regiões é que o Brasil, sociologicamente, é feito, desde os seus primeiros dias. Regiões naturais a que se sobrepueram regiões sociais. (FREYRE, 1996: 48)

Esse trecho é elucidativo sobre a questão da “filosofia social” elencada por Freyre. Ao mesmo tempo em que a abordagem caminha para a necessidade de articulação inter-regional, ela demonstra a diferenciação social entre as regiões brasileiras. E podemos dizer um pouco mais, o regionalismo seria uma “contra-colonização” tanto para o nacionalismo hegemônico da Região Sudeste como para o internacionalismo exacerbado (FREYRE, 1947: 142).

Quatro anos após a leitura do Manifesto Regionalista tem-se o início da Era Vargas, nos anos de 1930, o que suscitou alguns incômodos para Gilberto Freyre. Em primeiro lugar, nosso intelectual tece críticas quanto à política centralizadora do período em prol dos “direitos do Estado”, chegando a nomear a política varguista de “Castelhanismo” ao subordinar o Brasil à sua capital política, o Rio de Janeiro. Ao utilizar esse exemplo de Castela, o autor relembra o fracasso da empreitada espanhola como um aforismo para os rumos políticos do país (FREYRE, 1947).

No ano de 1930, Gilberto Freyre encontrava-se na vida pública de Pernambuco, atuando como o secretário de Estácio Coimbra, governador do estado entre os anos de 1926 e 1930 e vice-presidente da República no período de 1922 a 1926, momento que

Artur Bernardes estava à frente da Presidência da República Federativa do Brasil. O irromper da Revolução de 30 destituiu o político pernambucano, que apoiava o presidente deposto Washington Luís, levando-o ao exílio na Europa em companhia de Freyre. Em sua “aventura no exílio”, que duraria até 1932, Gilberto Freyre (2006) realiza estudos que posteriormente seriam reunidos em sua obra de estreia nas ciências sociais, *Casa-Grande & Senzala*.

Em meio ao Sudeste industrial e já marcadamente urbano, Freyre argumenta, por meio do movimento regionalista, sobre a importância da tradição para a interpretação do Brasil, condenando as “tendências imperialistas exteriores” fundadas no capitalismo dos Estados Unidos. Nesse momento o que está em jogo é a compreensão sobre a dicotomia tradição e modernidade e o papel que a política varguista coloca ao Estado como o responsável pela construção da nação. Mas nos voltemos à região de fato, ou melhor, sobre o que estava acontecendo no Nordeste, em especial na cidade de Recife.

1.2.1 O negro na disputa entre políticas

O processo de escravidão em Pernambuco não ficou restrito às áreas dos engenhos canavieiros, foi grande o contingente de negros na vila de Recife após o ano de 1631, momento da queima de Olinda pelos holandeses. Estes atuavam como os transportadores da produção de cana-de-açúcar para o porto. Quando a navegação do rio Capibaribe foi definitivamente conquistada, em meados do século XVIII, Recife se viu como a vila mais influente do estado. Era intenso o fluxo de pessoas, pelo rio, que se destinavam às povoações da Várzea, Caxangá, Poço da Panela e Casa-Forte, além do percurso para Olinda. Nesses trajetos, os negros eram aqueles que dominavam os remos. Por tal feito, o abastecimento de água nas casas, que constituía um grande problema para a população das vilas e, tempos depois, para a de Olinda, era realizado pelos negros canoeiros que adentravam os rios e que carregavam toneis de água para as casas daqueles que lhes pagassem o serviço. Em um grande número de casos, esses não eram negros libertos, mas escravos de ganho que pagavam semanalmente, aos seus senhores, pelo “direito” de trabalharem fora das casas ou negros que se destacavam nesse tipo de trabalho e, por isso, eram alugados por aqueles que se demonstravam interessados pelo rendoso negócio do comércio das águas – que combinava, ainda, a pesca e a pega de caranguejo (CARVALHO, 2010).

Os negros que atuavam como canoeiros e em outras funções que o espaço urbano lhe proporcionava, como padeiro, lavadeira e qualquer outro tipo de trabalho braçal, habitavam locais próximos às margens dos rios Capibaribe e Beberibe, ou melhor, próximo aos portos ali localizados (CARVALHO, 2010). O crescimento desordenado da cidade de Recife foi fruto da forma pela qual as populações foram se estabelecendo, aos olhos dos governantes. Os mocambos se alastram pelas áreas das ilhas de Recife, Santo Antônio e São José. Era o Pernambuco patrimonial de *Casa-Grande & Senzala* cedendo lugar ao Pernambuco urbano de *Sobrados & Mocambos*.

Recife, desde meados do século XIX, intensificando-se entre as décadas de 1930 e de 1950, sofreu uma forte política higienista, de cunho repressivo, no que diz respeito ao espaço urbano. O processo de urbanização da cidade ocorreu sem industrialização. Os tempos da presença holandesa foram pautados no desenvolvimento da pequena burguesia comercial em contraposição ao espaço rural luso-católico (FREYRE, 2002; HOLANDA, 2005). A população da cidade era em grande parte composta por negros, mestiços e retirantes que se concentravam em locais próximos aos centros políticos do poder e nas áreas, hoje, centrais da cidade de Recife (CARVALHO, 2010). Nabuco traz um interessante relato, que por vezes podemos pensar como sendo atual, sobre a caracterização do espaço urbano de sua época,

Nas capitais de ruas elegantes e subúrbios aristocráticos, estende-se como nos Afogados de Recife, às portas da cidade, o bairro da pobreza com sua linha de cabanas que parecem, no século XIX, residência de animais [...] ao lado da velha casa nobre, que fora de algum antigo morgado ou de algum traficante enobrecido, vê-se o miserável e esqualido antro do africano, como sombra grotesca dessa riqueza efêmera do abismo que a atrai (NABUCO, 2002: 106).

No que tange ao tipo de residências descritas por Nabuco, Agamenon Magalhães realiza uma intensa interferência sobre as camadas populares e suas moradias, principalmente sobre os mocambos e as famílias que neles habitavam, entendidas como resquício de africanização na sociedade recifense e fonte dos diversos males e epidemias. Ao mocambo era relacionada a vadiagem, a miséria, a pobreza, além de fomentador de crimes e infelicidades (ALMEIDA, 2001).

A forte intervenção do Estado repressor culmina nas ações político-ideológicas. Agamenon Magalhães fora nomeado, em 1937, por Getúlio Vargas como interventor de um moderno programa de urbanização e modernização de Pernambuco. Desde a Revolução de 1930, Agamenon Magalhães se colocou ao lado das forças varguistas da Aliança Liberal, rompendo com os governos estadual e federal que se colocavam a favor do presidente eleito para a sucessão de Washington Luís, o paulista Júlio Prestes. Era o rompimento da *política do café com leite* que assegurava o comando do país a partir da aliança entre paulistas e mineiros. A nomeação de Agamenon Magalhães para a interventoria do estado ocorreu após as tendências de Carlos de Lima Cavalcanti, então ocupante do cargo e nomeado por Getúlio Vargas, a apoiar o candidato oposicionista ao varguismo, Armando de Sales Oliveira nas eleições para a posse da Presidência do Brasil em 1938¹⁷. Lima Cavalcanti também fora aliado do governador de Pernambuco deposto pela Revolução de 1930, Estácio Coimbra, que partiu para o exílio em companhia de Gilberto Freyre, seu secretário (ALMEIDA, 2001).

As décadas de 1920 e 1930 foram marcadas por uma contínua instabilidade política no Brasil, o que não poderia deixar de repercutir em seus estados, como Pernambuco. No campo político-cultural, os anos 20 contaram com a criação do Centro de Estudos Sociais, o embrião local do Partido Comunista do Brasil, a fundação do Centro Regionalista, em 1924, durante um encontro entre amigos na casa do jornalista Odilon Nestor, a Coluna do tenente recifense Cleto Campelo que marchava para se encontrar à Coluna Prestes no estado, no ano de 1926, e que compôs o grupo que se concentrava em uma casa na Rua Velha, bairro de Boa Vista. O episódio ficou conhecido na cidade como *O caso dos doze da rua da Velha*. Nesse período foi realizado o I Congresso Regionalista do Nordeste, em 1926, e foi criado o jornal Diário da Manhã, em 1927, que inicialmente apoiou o governo de Getúlio Vargas para contrapô-lo após a Constituição de 1934 (ZAIDAN, 2005).

Em meio ao conturbado momento, as políticas de modernização do Brasil abrangiam a ordenação urbana, a higienização das cidades e as reformas educacionais.

¹⁷ Carlos de Lima Cavalcanti era o proprietário do jornal Diário da Manhã fundado em 1927. O jornal atuou como um forte instrumento para a derrubada da República Velha no estado e por seu apoio à Revolução de 1930. Entretanto, ao permitir a manchete “Prorrogação de Mandato é Usurpação dos Direitos do Povo”, Lima Cavalcanti se coloca como um crítico feroz à medida de Getúlio Vargas em estender o mandato dos deputados que o apoiavam, após a promulgação da Constituição de 1934, com o intuito de promover sua reeleição. Agamenon Magalhães leva a edição do matutino para o Rio de Janeiro e a mostra a Vargas. Com o advento do Estado Novo o jornal é fechado (DIÁRIO DA MANHÃ, s/d).

Em Pernambuco, somente na década de 1930 que a ideologia divulgada iria se efetuar. O interventor federal do Estado, Carlos de Lima Cavalcanti, inicia uma atuação em que mesclava inovação administrativa e repressão política aos movimentos sociais, o que ocasionou a divisão das organizações trabalhistas em favor ou contra sua figura (ZAIDAN, 2005).

Durante a interventoria, a legenda esquerdista “Trabalhador, Ocupa Teu Posto” concorre às eleições de 1934, o I Congresso Afro-Brasileiro é idealizado e concretizado por Gilberto Freyre e Carlos de Lima Cavalcanti é eleito Governador de Pernambuco. Em 1935 a revolta combinada do 21º Batalhão de Caçadores de Natal e do 29º Batalhão de Caçadores do Recife afirmava o apoio à Aliança Nacional Libertadora, opositora à Aliança Liberal, momento em que se destacou o sargento pernambucano Gregório Bezerra. Ainda nesse período, pode-se destacar a leitura do Manifesto Integralista em Recife, amplamente apoiado por Dom Helder Câmara (ZAIDAN, 2005).

Com o advento do Estado Novo, no ano de 1937, Carlos Lima Cavalcanti é deposto e Agamenon Magalhães, que havia sido Ministro do Trabalho no governo de Vargas, assume o cargo de interventor federal do Estado atuando até o fim da ditadura varguista. Ainda mais centralizador, autoritário e intervencionista se caracterizou esse período da vida política brasileira. Sem romper com a importância da Igreja Católica como a religião do Estado na Era Vargas, Agamenon, ligado à Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica, do Colégio Nóbrega, nomeou jovens católicos, ao estilo dos intelectuais orgânicos de Gramsci (ALMEIDA, 2001) para as várias Secretarias do Governo de Pernambuco (CAVALCANTI, 1986). O interventor concebia que as Secretarias de Estado constituíam funções políticas e não técnicas (PANDOLFI, 1984). À Frente da Congregação Mariana estava o Padre, jesuíta, Antônio Paulo Cyríaco Fernandes, uma espécie de mestre e conselheiro para Agamenon Magalhães e grande desafeto de Gilberto Freyre (FONSECA, 2003).

Padre Fernandes era um extremado conservador e se colocava veemente contra as religiões afro-brasileiras e protestantes no solo brasileiro. Nesse cenário, os negros adeptos do Xangô pernambucano e dos cultos conhecidos por baixo espiritismo eram assunto para a Força de Polícia, sendo expedida pelo governo estadual, em 1938, uma portaria que impedia o funcionamento dos terreiros (CAMPOS, 2001)¹⁸. Como prova do

¹⁸ Durante o trabalho de campo ouvi diversas histórias dos tempos que os terreiros foram proibidos de funcionar. Muitos pais e mães-de-santo esconderam os objetos de culto em casas de pessoas conhecidas,

Pernambuco católico, no ano seguinte é realizado o III Congresso Eucarístico Nacional no Parque 13 de Maio.

As reformas urbanas eram as ações primordiais de Agamenon. Com a ajuda do prefeito Antônio de Novais Filho, que atuou no cargo durante todo o período do Estado Novo, o objetivo do interventor era remodelar a cidade de Recife e retirar-lhe os aspectos decaídos do passado tradicional e colonial dos tempos da escravidão, traços que impediam o desenvolvimento moderno do espaço urbano. Nesse sentido, práticas ligadas à saúde pública foram efetuadas, como as medidas higienizadoras e de saneamento, as reformas de engenharia para o alargamento de ruas e abertura de avenidas foram postas em prática, assim como a construção de novos patrimônios arquitetônicos para Recife que em nada lembravam as edificações coloniais (GOMINHO, 1998)¹⁹.

À época, 38% da população residia em mocambos (PERNAMBUCO, 1939)²⁰, o que contribuiu para Recife ser apelidada por Mucambópolis (CASTRO, 2010; GOMINHO, 1998). Assim, a batalha contra os mocambos, e a tudo que ele propiciava e significava, culminou, em 1939, no surgimento da Liga Social Contra o Mocambo. Sua população era o alvo das políticas públicas, sendo os mocambos tidos como infectos e o lugar de onde provinha um grande número de doenças, além dos rejeitados comportamentos sociais atribuídos seus habitantes.

A racionalidade do saber médico-higienista da época, difundida por meio da imprensa local, associava as condições físicas e materiais das construções a tudo aquilo que condenavam. A pobreza, a infelicidade, os crimes, a desordem social e a falta de higiene constituíam uma problemática social que se erradicaria com o fim dos mocambos (ALMEIDA, 2001). Para sanar o problema os mocambos deveriam ser desmantelados e em seus locais, novas construções erguidas. Entretanto, os moradores desse tipo de habitação foram levados para os subúrbios da cidade, já que as áreas centrais de Recife eram o espaço para suntuosidades arquitetônicas e para as famílias

em outros casos enterrara-os, quando não a polícia os apreendeu. Entretanto, o decreto que instituía o fechamento das casas foi promulgado no ano de 1938, período posterior às várias investigações intelectuais sobre o xangô pernambucano e o catimbó/Jurema, o que atesta que essa última forma religiosa já era considerada como uma prática degenerativa e seus praticantes nomeados como charlatães.

¹⁹ É com o saudosismo dos velhos tempos que o poeta regionalista Manuel Bandeira escreve *Evocação do Recife*, obra reverenciada por Gilberto Freyre (1968).

²⁰ Agamenon Magalhães regulamenta, por meio do Decreto nº 182 de 17/09/1938, a Comissão Censitária dos Mocambos em Recife. Esse grupo realizava estudos censitários sobre os mocambos com o intuito de destruí-los e construir casas populares e vilas operárias, para acomodar seus habitantes, nas áreas dos subúrbios da cidade de Recife (GOMINHO, 1998).

mais abastadas que não deveriam compartilhar com a degenerativa forma de vida “africanista” dos negros e mestiços (GOMINHO, 1998).

As populações dos mocambos também foram alvo de políticas trabalhistas por serem consideradas como desocupadas. Seus habitantes não eram operários que contribuíam para o desenvolvimento do Brasil, mas sujeitos que viviam de biscates e da pega de caranguejos, sendo necessária a intervenção e controle do Estado para que se convertessem ao trabalhador/operário, ao modelo de cidadão idealizado no período (CASTRO, 2010).

Assim, as propostas de reformas sociais e urbanísticas intervinham diretamente na herança escravocrata (ALMEIDA, 2001), era a naturalização da diferenciação entre as raças que determinariam o negro e o mestiço como aqueles com mais propensão ao alcoolismo, à promiscuidade, à prostituição, à criminalidade, à vadiagem e à loucura, enfim, a toda espécie de degradação moral (FERNANDES, 2007). Os cultos de origem africana também foram motivo para o controle social e a higienização, expressamente entendidos como charlatanismo, como foco de loucuras e histerias, expressas por meio do fenômeno da possessão e antro de promiscuidade e vadiagem (RODRIGUES, 1935; RAMOS, 1937; SCHWARCZ, 2011)²¹. Vistas assim pelos governantes e pela elite recifense, as práticas “mágicas” e seus “feiticeiros” não eram integrados à sociedade urbana. Como formas de culto sistematizadas ao desenvolvimento urbano, os terreiros se diferenciavam mais do catolicismo quando restritas às áreas dos engenhos e fazendas (FREYRE, 2002). A religiosidade negra deveria ser combatida por ser associada à degeneração que os negros e mestiços provocavam à ordem social.

Ora, é em meio ao processo de higienização da cidade de Recife que Gilberto Freyre escreve suas mais renomadas obras, *Casa-Grande & Senzala*, em 1933, e *Sobrados & Mocambos*, no ano de 1936. De maneira sintetizada, ambas expressam uma

²¹ Maggie (1992) e Giumbelli (2003) abordam como o Código Penal republicano de 1890 criminalizava as práticas tomadas como baixo espiritismo e curandeirismo. Enquanto Maggie percebia a continuidade entre a legislação e a crença moral na magia pela população, Giumbelli problematiza a questão para os termos de uma prática repressiva perante os sujeitos religiosos, “traduzida para os planos da jurisprudência e da análise sócio-antropológica e medicalizante” (GIUMBELLI, 2003: 249). Para a legislação vigente, os cultos de origem afro-indígena eram crimes contra a saúde pública por entrarem em conflito com a condenação ilegal do exercício da medicina. A abordagem de Giumbelli, quanto aos mecanismos de regulação dos agentes religiosos, direciona-se para a perspectiva de Hannah Arendt (2012), quando a filósofa expõe que o conceito de raça atuou como um instrumento político de domínio dos povos. O uso fazer essa aproximação entre os autores por considerar que, no caso específico desta pesquisa, a Região Nordeste, a atuação dos políticos e intelectuais se direcionou para uma interventoria de dominação racial que por muitas vezes apareceu disfarçada no uso, nem tão boasiano, do conceito de cultura. Confusão “intelectual” já expressa por Lévi-Strauss (1993).

sociologia do cotidiano sentimentalista sobre as relações patriarcais entre senhores e escravos culminando em uma miscigenação harmoniosa na e para a sociedade brasileira. A primeira, caracterizada por uma forte exaltação da contribuição negra e, por conseguinte, escravocrata na formação do país e a segunda, assinala o declínio do patriarcado rural e a ascensão do mestiço no processo de desenvolvimento urbano.

Um dos argumentos de diferenciação de Freyre no que diz respeito ao sobrado e ao mocambo reside, em grande medida, na qualidade do material em que são construídos e nas localizações de suas construções nas zonas urbanas (FREYRE, 2002). Esse argumento já fora expresso pelo intelectual no Manifesto Regionalista:

Com toda a sua primitividade, o mucambo é um valor regional e por extensão, um valor brasileiro, e, mais do que isso, um valor dos trópicos [...] Valor pelo que representa de harmonização estética: a da construção humana com a natureza. Valor pelo que representa de adaptação higiênica: a do abrigo humano adaptado à natureza tropical. Valor pelo que representa como solução econômica do problema da casa pobre: a máxima utilização, pelo homem, na natureza regional, representada pela madeira, pela palha, pelo cipó, pelo capim fácil e ao alcance dos pobres.

O mal dos mucambos no Recife, como noutras cidades brasileiras, não está propriamente nos mucambos mas na sua situação em áreas desprezíveis e hostis à saúde do homem: alagados, pântanos, mangues, lama podre. Bem situado, o mucambo [...] é habitação superior a esses tristes sepulcros nem sempre bem caiados que são, entre nós, tantas das casas de pedra e cal [...] (FREYRE, 1996: 49).

O argumento de repúdio ao mocambo, também encontrado na obra publicada por Joaquim Nabuco em 1883, *O Abolicionismo*, reproduz a lógica das reformas higienistas da Era Vargas em todas as áreas populares da cidade de Recife. Sobre a convivência entre senhores e escravos, Nabuco (2002) expressa que os negros africanos africanizaram o Brasil, entretanto, aqui, a escravidão não gerou o ódio entre as raças negra e branca. As perspectivas de Nabuco permitem municiar a naturalização da raça para a ideologia higienista do Estado Novo, por um lado, e, por outro, permite formulações positivamente criativas. Nessa última seara, como um admirador de Nabuco, Freyre converte o argumento discriminatório de raça como conceito biológico e transpassa-o para a lógica culturalista, demonstrando que o problema se constituía geograficamente. O mocambo não era uma habitação desprezível, mas um tipo de

moradia ideal para os trópicos, o problema estava nas áreas insalubres que a população desfavorecida se encontrava (FREYRE, 1937).

O argumento freyreano despertou a ira de Agamenon Magalhães em sua campanha contra os mocambos, levando-o formular o argumento de que “Gilberto Freyre defendia os mucambos com o objetivo de levar os macumbeiros à luta de classes pregada pelo Comunismo” (FONSECA, 2003: 31). No jornal Folha da Manhã, de propriedade de Agamenon Magalhães e o principal veículo de disseminação da ideologia nacional forjada pelo Estado Novo em Pernambuco, Freyre aparecia constantemente caricaturado ostentando uma faixa com a foice e o martelo.

Em seu campo propriamente dito, a Região Nordeste, o autor empreende grandes esforços para a defesa da contribuição negra na construção da identidade brasileira, desmerecendo, assim, as abordagens que percebiam o negro como representante da inferioridade racial e o motivo para o atraso brasileiro frente às nações europeias e, também, à norte-americana. No contexto para além de Pernambuco, estado localizado na região com o maior contingente populacional de negros e, por isso, um dos entraves tradicionais para o Brasil moderno, Freyre questionava os ideais evolutivos sobre a categoria de raça, o mito da superioridade racial branca/europeia em solo brasileiro por meio das afinidades de Getúlio Vargas aos governos nazifascistas de Adolf Hitler e, em maior medida, de Benito Mussolini.

Entretanto, não era apenas Gilberto Freyre que se colocava contra ao biologicismo racista sobre o negro e a proeminência da Região Sudeste sobre as demais regiões do país, os determinismos racial e geográfico (CÂNDIDO, 2006), havia, ainda, todos os intelectuais ligados ao Movimento Regionalista. A questão do negro africano e sua influência nas regiões açucareiras à época da colonização foi um importante referencial para esse movimento. Os estudos e defesas dos negros entre os intelectuais atingiram a medicina psiquiátrica na figura de Ulysses Pernambucano, interlocutor e primo de Gilberto Freyre, sendo o responsável pela tentativa de descriminalização, pela área médica, das religiões afro-brasileiras, primordialmente concentradas nas áreas dos subúrbios da cidade. Encaradas como fragmentos de um período colonial que deveria ser dizimado, os religiosos eram tratados como caso de polícia e, desde os anos de 1920, figuravam nos noticiários jornalísticos de Recife (ALMEIDA, 2001).

1.2.2 Tempos do Serviço de Higiene Mental e a realização do I Congresso Afro-Brasileiro

Ulysses Pernambucano é um dos expoentes da corrente de higiene mental, fundada nos anos de 1923, na cidade de Rio de Janeiro, pela Liga de Higiene Mental. Por intermédio da Escola Psiquiátrica do Recife, nascida da influencia de Ulysses, é criada em 1931 a Divisão de Assistência a Psicopatas de Pernambuco e, posteriormente, o Serviço de Higiene Mental do Hospital de Alienados de Recife (SHM). Em 1933, por meio da Divisão de Assistência a Psicopatas, surge a Liga de Higiene Mental, Seção de Pernambuco, tendo como presidente Ulysses. Na reunião de inauguração da Liga, além de vários especialistas do campo médico, havia a presença de alguns intelectuais pertencentes às ciências sociais (CAMPOS, 2001).

O Serviço de Higiene Mental atuava “esclarecendo, educando o público sobre a natureza, a causa, a curabilidade das doenças mentais, os meios de evitá-las, fazendo higiene pré-natal, médico-escolar, profilaxia da sífilis, higiene industrial e profissional”²². Era por meio de suas publicações no *Boletim de Higiene Mental* que médicos, pesquisadores e intelectuais se direcionavam a sociedade pernambucana mais ampla (CAMPOS, 2001). No SHM, Ulysses desenvolve variadas pesquisas de cunho estatístico e etnográfico, entre elas, realiza a investigação sobre os cultos afro-brasileiros, entendidos até então como fenômenos psicopatológicos (RODRIGUES, 1935; 1939). A abordagem dos cultos pelo psiquiatra visava uma medicina social, de caráter preventivo, sobre a compreensão da religiosidade negro-africana e não mais a sua patologização (FERNANDES, 1973).

Sob clara influência do culturalismo e do regionalismo freyreano (PERNAMBUCANO, 2005) e das políticas públicas higienistas da época, Ulysses Pernambucano atualizava o entendimento médico de Nina Rodrigues sobre a religião dos africanos no Brasil. As teorias do médico maranhense são reformuladas e seu conceito de raça biológica, em termos evolutivos e degenerativos, passa a compreender raça a partir de leis de hereditariedade. Com esse olhar, em seu *Boletim de Higiene Mental*, o SHM publica:

²² O que é a Assistência a Psicopatas de Pernambuco. *Boletim de Higiene Mental*, Recife, ano 2, n.4, abr.

Homens normais, homens capazes, homens construtores do progresso material e moral da sua espécie - eis o que pede a eugenia (DOMINGOS, 1938).

Daí a possibilidade de uma psiquiatria preventiva que investe em projetos de cunho culturalista (PERNAMBUCANO, 2005), ainda que fortemente marcados por ações de controle social. Em termos políticos, o culturalismo na área da medicina psiquiátrica de Ulysses Pernambucano dava contornos mais fortes ao projeto regionalista de exaltação dos negros, e por consequência do Nordeste. Entretanto, em termos epistemológicos, o culturalismo pregado se via não tão distante das concepções sobre as diferenças raciais, a cultura seria, assim, uma substancialização psicologizante herdada pelo sangue. Os conceitos, deterministas, de primitivo e arcaico não seriam mais relacionados à raça, mas aos caracteres puramente psicológicos mensurados numa escala evolutiva cultural. Tais características, vistas como representações coletivas, deveriam ser corrigidas por um processo de revolução educacional para que se elevassem às etapas mais adiantadas da cultura (RAMOS, 1988).

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 pública²³. 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 social²⁴.

²³ Note-se que, seja no campo da higiene mental ou na questão de segurança pública e ordem nacional, o negro e o mestiço são alvos de políticas moralizantes por não seguirem a conduta sócio-religiosa esperada para o cidadão brasileiro.

²⁴ Religiões do Recife. BOLETIM DE HIGIENE MENTAL. Ano I n° 1, Recife, Dezembro de 1933.

Sobre essa última valoração, também, estava em jogo à legitimidade da medicina enquanto um saber científico (CAMPOS, 2001). Desde os tempos de Nina Rodrigues debatia-se a autoridade dos médicos sobre os corpos dos sujeitos²⁵. As práticas instrumentais racionalizadas galgavam a condição de um conhecimento secularizado por meio do Código Penal de 1890, em seus artigos 156, 157 e 158, que criminalizava a prática ilegal da medicina e, por isso, a prática do espiritismo e o curandeirismo associado às religiões negras (GIUMBELLI, 2003). Arthur Ramos chega a confessar que

Aquelles que praticam a especialidade de doenças mentaes, no Brasil, bem sabem que é ingrato o seu mistér, pois encontram da parte dos curandeiros, neste ramo da medicina, a sua mais renhida concorrência. (...) Si o doente fica bom, o merito cabe a estes, e si peiora ou seu caso é desanimador, a culpa reverte ao medico (RAMOS, 1937b: 75).

As práticas de curandeirismo, para Arthur Ramos (1988) – discípulo de Nina Rodrigues, mas que converte a lógica racialista de seu mentor para uma abordagem da cultura em termos evolucionistas e, também, seguidor das ideias de Ulysses Pernambucano – seriam comparadas ao charlatanismo, consequência direta de uma mentalidade pré-lógica que se originou por meio da miscigenação com as formas culturais e psicológicas mais atrasadas, os negros e índios em solo brasileiro. Dessa forma, o projeto intervencionista do SHM direcionava-se para um argumento que discriminava o tratamento pelo curandeiro, alertando a sociedade para a sua nocividade:

Uma estatística que o Serviço de Higiene Mental fez, mostrou que os doentes mentais internados na Tamarineira, curavam em maior número, nos primeiros meses de tratamento. Doentes com muitos meses de internamento, ou sejam, pessoas que estão loucas há muito tempo, curam-se mais dificilmente, que aquelas que se acham doentes há um ou dois meses somente. Isto equivale a dizer que as doenças mentais devem ser tratadas aos primeiros sintomas, logo no início da enfermidade, pois dessa maneira há maior probabilidade de cura. Donde a conclusão natural de que a nocividade do tratamento pelo curandeiro, reside não só nas

²⁵ Nina Rodrigues, por meio de sua atuação no campo da medicina legal, dialogava diretamente com as teorias criminalistas de sua época. Para o pesquisador, o erro do código penal em atribuir uma igualdade de penalização para todos os homens residia na variação dos graus evolutivos das raças humanas, daí a medicina, conjugada às análises antropológicas, ser a forma de conhecimento que poderia atestar a penalidade a partir da combinação do tipo de crime ao desenvolvimento evolutivo do criminoso (RODRIGUES, 1934).

“mesinhas”, “passes”, etc, a que se submetem os doentes, mas, e principalmente, na demora que acarreta para o verdadeiro tratamento, por médicos especialistas²⁶.

Para os técnicos da psiquiatria pernambucana, somente com “um trabalho contínuo e persistente de educação poderá fazer desaparecer essa entidade – o homem-medicina, que a violência policial jamais conseguiu reprimir”. Entretanto, o SHM “investigando as religiões chamadas inferiores, no Recife, acompanhando de perto as suas praticas e atividade, tem em mãos o seu controle para qualquer intervenção profilática necessária” (FERNANDES, 1937: 118-19).

Nesse cenário de controle social e de adoção da psiquiatria preventiva da época, Gilberto Freyre idealiza, com a ajuda de Ulysses Pernambucano, o I Congresso Afro-Brasileiro, no ano de 1934, entre os dias 11 e 16 de novembro, após a publicação de *Casa-Grande & Senzala*²⁷. O Congresso ocorreu no Teatro Santa Isabel em Recife, local mítico para aqueles que defendiam as causas dos homens negros, nas palavras de Joaquim Nabuco, “aqui vencemos a batalha da abolição” (FREYRE, 1988: 348). Foi nas dependências do Serviço de Higiene Mental que o congresso fora organizado em várias reuniões. Técnicos do SHM, estudiosos sobre os negros e suas formas religiosas, além de babalorixás e ialorixás, participaram do encontro e ajudaram em sua formulação (MELLO, 1998). O evento consistiu em um marco no projeto freyreano de legitimação da influência negra na formação da sociedade brasileira, corroborando com a assertiva de controle e monitoramento da população negra e mestiça pelos intelectuais e homens de ciência nordestinos.

A sociedade recifense não compreendia bem o porquê da realização de um encontro em que o negro seria o protagonista. Tampouco os membros da Igreja Católica e do Governo do Estado, este último questionando até mesmo a prática dos psiquiatras do SHM de não concentrarem seus trabalhos diários nos consultórios, realizando trabalhos de cunho etnográfico para o melhor entendimento da população local

²⁶ O Curandeirismo e as Doenças Mentais. *Boletim de Higiene Mental*. Ano V, Nº VI, Recife, Outubro de 1937.

²⁷ No governo varguista, os negros eram considerados como foco propulsor do comunismo. Vários intelectuais que pesquisavam o candomblé no Nordeste foram presos, entre eles Gilberto Freyre. Após a realização do I Congresso Afro-Brasileiro, o intelectual é acusado de fomentar o comunismo por estudar os negros no Brasil e a sua contribuição, tendo seu nome associado à Esquerda Democrática, formada por opositores de Getúlio Vargas (DANTAS, 1988; MOTA, 2008).

(PERNAMBUCANO, 2005)²⁸. Assim, o SHM lança uma justificativa pública para a realização do “I Congresso de seitas africanas”:

Vem causando os mais curiosos comentários esse 1º Congresso de seitas africanas que se vai reunir em Agosto próximo, comentários que pecam de início por uma incompreensão total de que vai ser esse interessante certame. Provocando idéias absurdas sobre finalidades absurdas. Esta nota esclarece a coisa. Um grupo de estudiosos de assuntos afro-brasileiros, à frente o sociólogo Gilberto Freyre, colaborando com o Serviço de Higiene Mental, conseguiu que as diversas seitas africanas por aqui espalhadas se reunissem em um congresso, onde firmariam teses de interesse comum, seriam esclarecidos rituais, uma melhor informação de tradições que ouviram desde o berço seria trazida ao conhecimento dos outros, cânticos e costumes. Tudo isso que está por dentro duma religião que é antiquíssima, e vedado aos estudiosos que se vêem de fora, não satisfeitos só com o que é de leitura, assim mesmo em livros raros e poucos. O Serviço de Higiene Mental representa essa vigilância. Esse congresso que se vai realizar trará aos nossos técnicos momentos de observação mais acurada, matéria que só numa reunião dessas, ventiladas questões íntimas às seitas, poderá vir à tona. Não tem outro fim²⁹.

Do interesse sobre os “problemas negros” desencadeados por Gilberto Freyre, pode-se perceber a grande influência que este exerceu sobre o Serviço de Higiene Mental recifense³⁰. Em sua obra *Problemas Brasileiros de Antropologia*, Freyre (1973) relata que, sob o apoio de seu primo e, também, regionalista Ulysses Pernambucano, chegou a sugerir para os responsáveis pela revista *Neurobiologia* a junção desta com publicações de cunho antropológico e sociológico. Porém tal sugestão foi rejeitada pela direção da publicação, continuando a revista ortodoxamente médica.

²⁸ Fernandes (1937) atribui o mérito de maior conhecimento acerca dos cultos e suas diferenciações para os membros do SHM que ao descreverem as práticas rituais em seus trabalhos contribuíam para os campos de pesquisa médico e sócio-antropológico.

²⁹ Religiões do Recife. BOLETIM DE HIGIENE MENTAL. Ano I n° 1, Recife, Dezembro de 1933.

³⁰ Em conferência, na abertura do 3º Congresso da Sociedade de Neurologia, Psiquiatria e Higiene Mental do Nordeste, ocorrido em Sergipe, Ulysses Pernambucano relata: “Sem preocupações de bairrismos ou preferências inescusáveis e sem intuítos outros senão conservar o que o Brasil tem de próprio nas peculiaridades da cultura, da paisagem, da língua, do folclore, da ciência, dos modos de vida, da cozinha, nesta região fundou-se há anos, no Recife, o Centro Regionalista do Nordeste. Gilberto Freyre já disse, em mais de uma ocasião, o que foi essa reunião de homens das mais diversas profissões e de todas as filosofias. O que ele não disse foi que era ele próprio o centro da atração daquele grupo. O Centro viveu pouco – o suficiente, porém, para que o grande sociólogo brasileiro fosse compreendido e que suas preocupações pelos problemas brasileiros, e especialmente nordestinos, ainda hoje se reflitam em outros estudiosos ou artistas, médicos, jornalistas, romancistas, historiadores, poetas, filólogos e pintores. Ainda essa influência deve ter atuado no nosso subconsciente quando nos congregamos, psicólogos, neurologistas, psiquiatras e neuro-higienistas nesta Sociedade de Neurologia, Psiquiatria e Higiene Mental do Nordeste Brasileiro. (...)” (PERNAMBUCANO, 2005, s/p).

Segundo Gilberto Freyre, em conferência sobre Ulysses Pernambucano em Maceió, em março de 1944, pouco depois da morte do psiquiatra em dezembro de 1943:

[...] a idéia do Congresso não me teria talvez ocorrido se não fosse o trabalho interessantíssimo que Ulysses Pernambucano vinha realizando de controle científico das chamadas seitas africanas do Recife. A principio pensei em realizar não um congresso principalmente de documentação viva e de estudo panorâmico de assuntos afro-brasileiros, como o que se realizou, afinal, mas um congresso de “seitas” ou “religiões” de origem africana, que reunisse babalorixás ou delegados das principais seitas chamadas africanas existentes no Brasil. Mas tão forte era o sentimento de ortodoxia da parte de alguns chefes de seitas que verifiquei ser impossível o conclave imaginado. Sobre esse fracasso é que se desenvolveu a idéia do Congresso Afro-Brasileiro do Recife, tornado possível pelo trabalho de higiene mental e, ao mesmo tempo, de investigação científica, realizado em Pernambuco por Ulysses Pernambucano e por seus colaboradores em torno das sobrevivências religiosas de cultura africana (GONSALVES DE MELLO, 1988).

Com a parceria entre a prática médica de Ulysses Pernambucano e as considerações teóricas de Gilberto Freyre, em 1932, o Serviço de Higiene Mental já havia conseguido retirar da alçada policial recifense o poder de força contra os cultos religiosos praticados pelos negros e mestiços. Após análises sobre os rituais e seus frequentadores, o SHM indicava quais eram de fato as práticas religiosas e culturais legítimas da cultura dos negros africanos. Os membros do órgão médico visitavam os terreiros, arguiam pais e mães-de-santo e realizavam exames psicológicos quando os técnicos os achavam necessários. O que era considerado como “baixo espiritismo” deveria ser levado ao aparato da força policial ou seus adeptos tratados, quando diagnosticados com alguma doença mental. Nesse cenário o Xangô pernambucano ganha força como manifestação expoente do negro na sociedade recifense, como uma autêntica e pura prática religiosa (RAMOS, 1988). O que antes era magia e feitiçaria começa a ser distinguido na busca de uma pureza africana em terras brasileiras (DANTAS, 1988). Os Boletins do Serviço de Higiene Mental são elucidativos, trago como exemplo um em que a categoria catimbó aparece discriminada³¹:

³¹ O termo catimbó era empregado como sinônimo de rituais de Jurema, o que ainda é comum em Pernambuco.

Desde sua inauguração e usando todos os meios a seu alcance o Serviço de Higiene Mental tem procurado colocar no foco o perigo que a prática de certas religiões inferiores representa para a saúde mental de um grande numero de pessoas. O baixo espiritismo, as sessões de catimbó contribuem a levar aos hospitais de psicopatas muitos daqueles indivíduos insuficientemente resistentes³².

Muitas questões estavam em jogo à época, principalmente, no caso dos psiquiatras liderados por Ulysses Pernambucano no SHM, as práticas com e sem fundamentação médica. O que era entendido como “baixo espiritismo” era justamente as formas religiosas que exerciam trabalhos de cura (GIUMBELLI, 2003) fortemente influenciados pelas tradições indígenas. Tais práticas configuravam uma concorrência desleal para a medicina que não alcançava as camadas mais populares da cidade de Recife nos anos de 1930.

O catimbó era fonte de exploração pela ignorância da credulidade alheia, era, muitas vezes, a fonte das

[...] doenças nervosas e mentais, pela sua própria natureza, são aquelas que mais estão sujeitas a ação do curandeirismo. Chega, mesmo, a ser a principal especialidade dele. Sintomas evidentes de alienação são interpretados muitas vezes pelas famílias ignorantes, como estando o doente com “espíritos encostados” ou sob a influência de algum “despacho”, opinião esta, logo sempre reforçada pelo curandeiro³³.

Era a magia que se alastrava por meio do curandeirismo que deteriorava a saúde da população negra e mestiça, consistindo em uma problemática de doença social para a sociedade mais ampla. Por mais que o Candomblé baiano e o Xangô pernambucano ganhassem prestígio, em nada os catimbozeiros recuavam em seu domínio, consistindo o toré uma categoria oposta a nagô (DANTAS, 1988). O catimbó era uma bruxaria, reunindo o que era condenável pelas religiões católica, negra e indígena. Um culto irregular, sem hierarquias e gradações, sem uma ética, um culto que se perpetuava entre os mocambos pernambucanos e nas baixas habitações baianas e cariocas, capaz de trazer a morte para quem se aproximava (CASCUDO, 1978).

³² Lição a Meditar. *Boletim do Serviço de Higiene Mental*. Ano I, N° III, Recife, Março de 1934.

³³ Espiritismo e Higiene Mental. *Boletim de Higiene Mental*. Ano V, N° V, Recife, Agosto de 1937.

A vertente indígena predominava no catimbó devido aos trabalhos de cura por meio da terapêutica vegetal. Era a tradição médica dos pajés nas áreas urbanas do Nordeste. O tabaco, aspirado num cachimbo invertido, provocando o transe. O sopro, a sucção e a defumação combinados a crucifixos, a santos, as orações e ao ressoar dos ritmos negros. A magia do branco europeu, também, se mesclando a essa confusão de símbolos e significados. Puro sincretismo que degenerava as purezas religiosas (CASCUDO, 1978). Mistura que corrompia não as raças, mas as formas culturais brancas, negras e indígenas. Um culto que difundia as psicologias discrepantes dos tipos culturais.

O discurso dos membros do Serviço de Higiene Mental envolvia a sociedade recifense e, também, os religiosos. Ser acusado de catimbozeiro era uma falta, se não um crime, grave. Nessa tomada interpretativa do discurso higienista de controle social, a rede de conflitos existentes entre os religiosos se ampliou e o catimbó se configurou em uma categoria de acusação, ao passo que a categoria nagô foi apropriada como sinônimo de pureza, no próprio contexto dos sujeitos adeptos das religiões de matrizes africanas e indígenas:

Illmo. Snr. Dr.

Em 29 de Março de 1935.

Eu me sentei para escrever e não foi para pedir nem para adular adular só santo grande que tenha para dar. Apois assim eu soube que o senhor ia proceder a não dar esta licencia se o senhor quizer dar der e si não quizer não der. E eu antes de conhecer chongou ja comia e ja bebia e ja vestia para isto eu tenho a minhas outras leis meu caximbo grande para me defender eu e Maroca Gorda somos chefe do Catimbó e minhas filhas quase todas e se eu trabalhar por uma parte trabalho por outra e não tenho medo de soldado de policia nenhum somente o medo que tenho é dos castigos de Deus... para isto eu tenho Eichú Gelú e Eichú Tamentar para me defender e si assim for eu quero que me mande os meu retratos quer que é uma colleção que tem lá e não conheço bamba para acabar com o meu terreiro José Claudino de Almeida e se duvidar pode vir a onde eu moro e pode mandar pulicia grande que sae tudo é flechado nas nagrimas Eu moro na manguabeira na casa de Maroca Gorda que tem o maracatu. Dr. Olicio nada mais tenho a lhe dizer mais de uma vez boto meu nome (a) José Claudino de Almeida (FERNANDES, 1937: 38-39).

A carta enviada ao SHM não era de José Claudino de Almeida. Suspeitando dessas linhas, Ulysses Pernambucano chama o religioso que lhe atesta ser uma “arte” de

sua antiga companheira, que após a separação havia integrado outro terreiro, para lhe prejudicar.

Mal entendidos de outros tipos também ocorriam. Os famosos babalorixás Adão³⁴, Anselmo e Apolinário, eram tidos como os baluartes do Xangô pernambucano, sendo o primeiro amigo de Gilberto Freyre, e o segundo tendo atuado com destaque no I Congresso Afro-Brasileiro. Eram esses pais-de-santo que determinavam quais as práticas “puras do Xangô” e quais eram os religiosos “sem competência”³⁵, disponibilizando listas com os nomes dos terreiros que atentariam contra a pureza da tradição nagô³⁶. Entretanto, desentendimentos ocorriam em suas concepções. Esse foi o caso de uma reclamação de Adão sobre as datas dos festejos públicos que Anselmo repassou para o SHM e que foi determinado pelo órgão como os únicos dias que os terreiros poderiam realizar seus “toques”. Sobre esse episódio, vários outros babalorixás se pronunciaram, havendo uma repercussão no jornal Diário de Pernambuco (FERNANDES, 1937). Desse episódio podemos perceber as disputas internas travadas pelos religiosos em busca da legitimidade de suas posições no campo religioso recifense, nos remetendo à indagação sobre qual era a verdadeira tradição nagô, o terreiro de Pai Anselmo ou o de Pai Adão? Mas voltemos às ocorrências da época.

A medida para restringir as datas dos cultos públicos do Xangô foi efetuada pela Secretaria de Estado de Segurança Pública, por meio da Comissão de Censura das Casas de Diversões Públicas. A pasta estadual, em 1935, repassava para o SHM, na figura de Ulysses Pernambucano, o aval para conceder as licenças que permitiam a feitura dos

³⁴ O babalorixá Adão era o representante maior da pureza africana nagô em Recife, apesar de possuir uma capela com santos católicos no terreno de sua casa (FERNANDES, 1937). A fama do terreiro de Pai Adão, fundado por volta de 1875 por uma africana, repercutiu até os dias atuais, constituindo em uma linhagem que os religiosos se sentem orgulhosos por pertencer. Em campo, pude comprovar que várias pessoas me diziam ligadas à casa de Pai Adão, que assume a liderança do terreiro em 1920, seja devido ao parentesco religioso de seus pais e mães-de-santo à figura do babalorixá, seja pela ligação com seus filhos carnais José Romão e Malaquias, ambos, lideranças no terreiro após a morte de Pai Adão. José Romão atuou como o babalorixá entre os anos de 1936 a 1971 e Malaquias assumiu a responsabilidade até o ano de 1983. Após a morte de Malaquias, Manoel Papai, filho do João Romão, é o babalorixá do Sítio do Pai Adão, como é conhecido popularmente o terreiro, até os dias atuais (COSTA, 2003). Há ainda outro neto do conhecido babalorixá, Paulo Braz, filho de Malaquias. Paulo Braz está à frente de outro renomado terreiro em Recife, próximo ao Sítio de Pai Adão. As pessoas ligadas à sua casa se consideram pertencentes à linhagem nagô do babalorixá Adão.

³⁵ O diálogo entre intelectuais, técnicos do SHM e agentes religiosos é retomado por Adão em seu discurso sobre a feitiçaria, quando da visita de Fernandes a sua casa: “falam que nas seitas africanas se faz bruxaria adorando o diabo. Isto não é verdade. Bruxaria assim quem faz não é o negro, é o português e o índio” (FERNANDES, 1937: 62-63).

³⁶ Pedro Cavalcanti (1988), técnico do Serviço de Higiene Mental, apresenta um relato sobre a atuação do SHM no I Congresso Afro-Brasileiro.

festejos religiosos³⁷. Devido a esse procedimento, aliado à exigência de entrega de um estatuto por cada terreiro para a concessão do funcionamento dos mesmos, os técnicos do SHM fiscalizavam as casas de Xangô e acompanhavam seus rituais. Com a medida de controle sobre os toques, todos os responsáveis pelos terreiros deveriam informar ao órgão sobre a realização dos mesmos (FERNANDES, 1937). Como os religiosos não queriam se indispor com o SHM, além de comunicar as festividades, muitos enviavam um convite para a participação dos membros da instituição:

Illmo. Senr. Dor. Ulyse. Saude. Felicidade, é que lhe desejo. Faço estas duas linhas participando a V. sara. que amanhã vou fazer a festa de changou e como disse a V. sra. em casa do senr. Oscar, e fiz o convite o sr. Me disse que um dia ou dois antes mandasse lembrar, por isso escrevo a V. as., doutor Pedro Cavalcante doutor Gilberto e as Exmas. Familias. Fico esperando a chegada da V. S. Nada mais, do criado Obr. Endereço Rua da Mangaba n.º 265, Campo Alegre (a.) Sivorino Beserra. (FERNANDES, 1937: 21).

Mas não eram apenas os técnicos do Serviço de Higiene Mental os convidados, Gilberto Freyre também o era. Embora o autor não possa ser considerado um estudioso sistemático das religiões negras – ainda que o tema da religião esteja fortemente presente de maneira diluída em todos os capítulos de *Casa-Grande & Senzala* e de *Sobrados & Mucambos*³⁸ -, suas atividades práticas e suas preocupações intelectuais, o que defino como seu projeto político e intelectual, envolviam tais experiências e sua legitimidade por meio da ideia de tradição e regionalismo.

³⁷ Até então, as licenças para o funcionamento das casas de culto eram concedidas pela Comissão de Censura das Casas de Diversões Públicas. É interessante notar em que comissão estavam alocados os problemas concernentes às religiões de matriz afro-brasileira e afro-indígena. No Arquivo Público Estadual Jordão Emereciano pude encontrar, com a ajuda do historiador Hildo Leal, responsável pelos manuscritos, várias licenças concedidas aos terreiros. Em muitos casos as licenças eram concedidas para o funcionamento de centros espíritas, agremiações carnavalescas e para a realização de maracatus, recursos que os babalorixás utilizavam para burlar a repressão policial.

³⁸ No tocante ao pensamento de Gilberto Freyre é possível afirmar que sua teoria sobre a constituição do Brasil dá lugar de destaque à religião de maneira geral e não só as formas religiosas dos negros. Basta observarmos como a religião foi importante para a formação da sociedade brasileira na perspectiva do autor que chegou a formular uma teoria sobre o catolicismo luso-brasileiro, indicando que a Igreja Católica fora uma instituição que complementava e disputava o lugar na estrutura social ocupada pela casa-grande, demonstrando, assim, como a religião influenciava a vida social na colônia (FREYRE, 2005) e o processo de urbanização do país (FREYRE, 2002). Na sua análise, mais social que econômica ou política sobre a formação do Brasil, o catolicismo português, menos ortodoxo que o do restante da Europa, permitiu que os antagonismos entre diferentes raças e culturas em contato encontrassem um equilíbrio na superestrutura social.

Em defesa de suas ideias, de seu campo de pesquisa e de seu projeto político e intelectual para o Nordeste, Gilberto Freyre empreende esforços por meio da antropologia aplicada de Ulysses Pernambucano (FREYRE, 1966), do Serviço de Higiene Mental³⁹ e do I Congresso Afro-Brasileiro. Embora não concentre suas pesquisas no campo religioso do negro, Freyre tem estreitas relações com religiosos e os leva a participar do evento realizado, legitimando suas posições enquanto os verdadeiros detentores da religião afro-brasileira. Sob a legitimação desses religiosos, legitimação dada e corroborada pelos intelectuais e cientistas (CAMPOS, 2001), o Serviço de Higiene Mental atesta quais são as casas em que a verdadeira religião africana pode ser encontrada, realizando, ainda, observações e exames mentais em adeptos das tradições religiosas afro-brasileiras e afro-indígenas.

O Serviço de Higiene Mental atuava com os aportes teóricos de Gilberto Freyre e partia de uma dicotomia entre religião e magia para dar seu aval sobre as casas de culto. Em um trecho de *Casa-Grande & Senzala*, que considero passar quase despercebido aos olhos do leitor interessado no lugar das práticas religiosas no pensamento freyreano, o autor explora o contato cultural entre índios, negros e brancos no processo de formação do país para afirmar que o indígena

[...] aqui surpreendido em plena nudez e nomadismo, vivia no meio de sombras de preconceito e de medo; muitos dos quais nossa cultura mestiça absorveu, depurando-os de sua parte mais grosseira ou indigesta. E assim que a noção de caiporismo, tão ligado à vida psíquica do brasileiro de hoje, deriva-se da crença ameríndia no gênio agourento do caipora; este era um caboclinho nu, andando de uma banda só, e que quando aparecia aos grandes era sinal certo de desgraça. Sumiu-se o caipora, deixando em seu lugar o caiporismo, do mesmo modo que desapareceram os pajés, deixando atrás de si primeiro as "santidades" do século XVI, depois várias formas de terapêutica e de animismo, muitas delas hoje incorporadas, junto com sobrevivências de magia ou de religião africana, ao baixo espiritismo, que tanta concorrência faz à medicina à européia e ao exorcismo dos padres, nas principais cidades e por todo o interior do Brasil (FREYRE, 2005: 172).

³⁹ Após a nomeação de Agamenon Magalhães, no ano de 1937, para a interventoria do estado de Pernambuco, Ulysses Pernambucano é destituído de seu cargo no Serviço de Assistência a Psicopatas sob acusação de irregularidades administrativas, em 1938. Sendo que um ano antes, o psiquiatra havia sido preso sob a acusação de envolvimento com práticas comunistas (DANTAS, 1988). Com a demissão de Ulysses e a portaria, de 1938, expedida pelo Governo do Estado que determinava o fechamento de todos os terreiros, as religiões negras voltam a ser casos para a alçada da polícia (CAMPOS, 2001).

Nesse pequeno trecho, o interessante é perceber que as práticas de baixo espiritismo eram aquelas referentes às práticas em contato com a religiosidade indígena. Tal fato foi percebido e corroborado pela Missão de Pesquisas Folclóricas, em 1938, coordenada por Mário de Andrade (CARLINI, 1993)⁴⁰. Se por um lado essa dicotomia parece contraditória para um regionalismo de discurso culturalista de harmonia quanto à miscigenação racial, por outro ela corresponde ao projeto freyreano de caracterização particularista do negro na composição do Nordeste.

1.2.3 O projeto político e intelectual de Gilberto Freyre e seu controverso culturalismo

Todos os esforços, intelectuais e de homem público, empreendidos por Gilberto Freyre estavam envoltos por seu projeto político e intelectual de regionalismo. Um regionalismo generalizado na figura do negro e da harmoniosa miscigenação e, motivo de crítica por seus pares no seio das ciências sociais (CARDOSO, 2005; 2013; SKIDMORE, 2012). Uma disputa de campos entre o Nordeste “tradicional” e o Sudeste “modernizado” (FREYRE, 1968). O Mestre de Apipucos desconfiava da modernidade industrial como ficou latente em seu discurso sobre a importância de se considerar as especificidades regionais frente à concepção nacionalista brasileira. Invertendo a abordagem específica do Nordeste, o intelectual almejava alcançar a justificativa para a ação inter-regional da política, entretanto seus objetivos foram frustrados por uma aceção de Estado nacional-desenvolvimentista (FREYRE 1947; 1968; 1996).

Ao mesmo tempo em que o movimento regionalista exaltava a contribuição cultural do negro, as suas manifestações culturais eram fortemente reprimidas e reformuladas pelos estudiosos. A tradição africana de origem iorubá (nagô) era tida como a mais pura frente a outras tradições, em especial, a de origem banto, desde Nina

⁴⁰ Em 13 de fevereiro de 1938 a Missão de Pesquisas Folclóricas aportou em Recife, em meio à delicada situação política vivida no período do Estado Novo. Agamenon Magalhães, interventor federal no estado, restringiu a atuação da pesquisa aos seus círculos de influência, proibindo qualquer contato entre os membros da Missão e Gilberto Freyre, sob a ameaça de negar apoio material à expedição. Carlini (1993: 29) ainda relata a forte influência da Igreja Católica que “decretou a perseguição policial aos cultos afro-brasileiros e de feitiçaria, como o Xangô e o Catimbó, efetuando o fechamento de vários centros e terreiros, e dificultando sobremaneira os trabalhos de coleta da MPF”. Devido a toda essa conjuntura, a expedição estudou muito pouco o catimbó em Pernambuco, mas é interessante notar que na Paraíba, estado em que a Missão conseguiu acompanhar um grande número de catimbós, alguns dos catimbozeiros eram provenientes de Pernambuco ou por lá haviam passado.

Rodrigues (RAMOS, 1988). Esta, por força das lavouras de cana-de-açúcar, predominava em Pernambuco (RODRIGUES, 2008b; FREYRE, 2005), o que se traduz, a meus olhos, em desgosto velado para o grupo regionalista. Isso porque, embora a questão da mestiçagem seja a defesa central de Gilberto Freyre quanto a sua teoria sobre harmonia racial, a tradição dos negros bantos constitui um problema quando observada sua “predisposição” a mistura com outras tradições (RODRIGUES, 2008b), perdendo assim a particularidade promulgada pelas ações práticas dos regionalistas.

Se posicionando contra a formulação analítica sobre as raças efetuada por Nina Rodrigues, Gilberto Freyre (2005: 390) afirma que “os escravos vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo, criador, e quase que se pode acrescentar nobre na colonização do Brasil”. Ora, nosso médico maranhense já havia afirmado que chegaríamos a alcançar as civilizações europeias porque para cá vieram os negros mais adiantados dos povos africanos. O argumento racial, próprio a Nina Rodrigues (2008b), é positivado em sua compreensão sobre variados tipos culturais negros. Nesse ponto, nossos autores não se distanciam, pelo contrário. Freyre retoma a assertiva, racista rodrigueana sobre a capacidade cultural dos negros. Nesse sentido, concordo com Carneiro (1964: 107), e estendo seu pensamento para Freyre, quando diz que sobre os estudos referentes ao negro houve uma mudança de interesse – da raça para a cultura – mas não de orientação.

O negro sempre esteve no foco dos estudos de Freyre. Sua dissertação de mestrado defendida na Universidade de Columbia, no início da década de 1920, intitulada *Social Life in the Middle of the Nineteenth Century*, tinha como fio condutor a comparação entre a vida do escravo brasileiro e a do operariado europeu⁴¹. A conclusão de nosso autor consistia na comprovação de que a condição de vida do escravo era a melhor. De seu professor, no curso secundário de Recife, Oliveira Lima, Freyre recebe o ensinamento sobre o papel da história para seu conhecimento social e do antropólogo Franz Boas, assimila seu olhar culturalista. Hebert Spencer também fora uma de suas influências (FREYRE, 2006) e, por consequência, seu positivismo calcado nas teorias evolucionistas de Charles Darwin, mais tarde denominado de evolucionismo social.

Entre todas as influências que recebeu certamente a de Boas é a mais conhecida, até mesmo porque Freyre o colocava como o seu grande mentor intelectual.

⁴¹ Publicada no Brasil em 1977 com o título de *Vida Social do Brasil em Meados do Século XIX*.

No *Prefácio à 1ª Edição de Casa-Grande & Senzala*, nosso autor inicia suas memórias para a composição de sua primeira obra vultosa, entre seus agradecimentos aparece o nome do antropólogo formulador da escola culturalista. Freyre relata que

O Professor Franz Boas é a figura de mestre de que me ficou até hoje maior impressão. Conheci-o nos meus primeiros dias em Colúmbia. Creio que nenhum estudante russo, dos românticos, do século XIX, preocupou-se mais intensamente pelos destinos da Rússia do que eu pelos do Brasil na fase que conheci Boas. Era como se tudo dependesse de mim e dos meus de minha geração; da nossa maneira de resolver questões seculares. E dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como o da miscigenação (FREYRE, 2005: 31).

Continuando sua dívida intelectual, o pernambucano prossegue:

Foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça e os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre *raça* e *cultura*; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio. Neste critério diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio. [...] (FREYRE, 2005: 32).

Com as confissões de Freyre, a teoria culturalista de Boas ganha destaque. Em solo brasileiro, seria Gilberto Freyre o herdeiro da antropologia norte-americana após passar por um período de aprendizagem e de orientação com Franz Boas. Ao voltar para o Brasil, o incipiente antropólogo inicia sua tentativa de firmar-se como um intelectual, escrevendo para jornais e atuando na vida política do estado de Pernambuco, como secretário do governador Eptácio Coimbra. Há ainda o relato de seu amigo, e intérprete, o bibliotecário Edson Nery da Fonseca, de que Freyre galgava o posto de Governador do Estado de Pernambuco, acreditando que seria nomeado para o cargo de forma indireta pelo Marechal Humberto de Alencar Castello Branco, primeiro Presidente do Brasil instituído após o Golpe Militar de 1964, com quem Freyre mantinha uma amizade (CAMPOS, 2001).

Mas nos voltemos à *Casa-Grande & Senzala*. Na obra, o autor explicita que sua análise parte de uma diferenciação entre raça e cultura para uma melhor

compreensão da formação de nossa população. Sua ambição consistia em elaborar o primeiro trabalho de cunho sociológico que romperia com as abordagens raciais que caracterizavam as interpretações sobre o Brasil. Para isso as contribuições dos negros e dos índios seriam incorporadas às dos brancos europeus para uma verdadeira identidade coletiva no processo de constituição do país (ARAÚJO, 2005).

Entretanto, uma das mais evidentes críticas a Freyre está em sua utilização da ideia de raça confundida com o emprego do conceito de cultura em toda a obra. O biologismo encontrado em variadas passagens de Casa-Grande & Senzala é sobreposto à interpretação culturalista que Freyre fazia da teoria boasiana. Na formação da sociedade brasileira, o intelectual acrescenta que

[...] a atividade patriarcal dos padres, embora exercida, muitas vezes, em condições morais desfavoráveis, trouxe à formação do Brasil a contribuição de um elemento social e eugenicamente superior. Homens das melhores famílias e da mais alta capacidade intelectual. Indivíduos educados e alimentados como nenhuma outra classe, em geral transmitiam aos descendentes brancos, e mesmo mestiços, essa sua superioridade ancestral e de vantagens sociais. Inclusive a da cultura intelectual e a de riqueza. [...] (FREYRE, 2005: 535).

O equívoco de Freyre está na forma como toma o conceito de cultura de Franz Boas. Parece-me que seus antagonismos equilibrados só podem aparecer como contradição sem dialética (CARDOSO, 2013: 111) pelo uso equivocado do instrumento de análise.

Considerando Franz Boas como uma espécie de precursor do estruturalismo, Lévi-Strauss (2003a) retoma a negativa do antropólogo sobre as teorias evolucionistas de que haveria traços fundamentais nos grupos humanos que explicariam os estágios culturais em que se encontravam. Isso significa que os costumes e as práticas podem ser, *a priori*, os mesmos nos diversos agrupamentos, mas as causas que lhes propiciam são de ordem psicológica diversa. Contra leis universais de um processo evolutivo do homem, o relativismo cultural transporia os limites de uma história única para as diferenças de ordem cultural. Seria a transposição do olhar antropológico para as culturas e não mais as raças. Dessa forma, cada cultura deve ser compreendida em seu contexto e não num comparativo especulativo formulado por uma ideia de leis gerais

biologicistas. As searas psicológicas humanas definem-se, assim, por seus determinismos culturais que nada tem a ver com os determinismos biológicos.

Porém, para Freyre,

[...] nada mais anticientífico que falar-se da inferioridade do negro africano em relação ao ameríndio sem discriminar-se antes que ameríndio; sem se distinguir-se que negro. Se o tapuio; se o banto; se o hotentote. Nada mais absurdo do que negar-se ao negro sudanês, por exemplo, importado em número considerável para o Brasil, cultura superior à do indígena mais adiantado. [...] Por todos esses traços de cultura material e moral revelaram-se os escravos negros, dos estoques mais adiantados, em condições de concorrer melhor que os índios à formação econômica e social do Brasil. Às vezes melhor que os portugueses.

Pode-se juntar, a essa superioridade técnica e de cultura dos negros, sua predisposição como que biológica e psíquica para a vida nos trópicos. [...] (FREYRE, 2005: 370).

A análise empreendida por Freyre consistia em um comparativo entre escalas culturais evolutivas a partir das contribuições raciais dos brancos europeus, dos negros e dos índios⁴². No que se trata da mistura de raças, o Brasil é um laboratório de sucesso, mas na mistura cultural, a herança indígena é fortemente suprimida pelo autor que manifestava a colonização africana dos costumes como aquela que, por ser a mais sofisticada, mais teria contribuído para a formação do país (FREYRE, 2005: 164, 322, 368).

Do exposto, chego à terceira leitura do Manifesto Regionalista. Minha compreensão formulou-se após todo o percurso que me detive a pensar sobre a invisibilidade da Jurema no contexto urbano de Pernambuco, em especial na cidade de Recife. Nas páginas deste capítulo tentei apresentar como me foram surgindo às ocorrências que me levaram ao nome de Gilberto Freyre. Parto do Manifesto para a vida pública e a obra maior do autor porque foi na leitura do documento que minhas suposições começaram a se enunciar.

O projeto político e intelectual de Freyre se realiza em tons tradicionais, regionais e modernistas. Seu “luxo de antagonismos” entre o português e o negro, e em menor medida o índio, torna-se a alavanca para a ideia da harmoniosa miscigenação

⁴² Nesse sentido, pode-se comprovar que Gilberto Freyre não correspondia a uma outra corrente relativa a Ulysses pernambucano e ao Serviço de Higiene Mental, como Campos (2001) parece afirmar sua análise.

racial⁴³ (ARAÚJO, 2005). Com a exaltação da figura do negro africano, que não mais degenera o que com ele entra em contato, é tramada a preponderância do Nordeste para a formação do Brasil. Como uma região atrasada por seu tradicionalismo e por sua falência econômica após o fim do regime escravocrata e dos grandes engenhos de açúcar, é a ela que o Brasil, moderno e mestiço, deve sua população. É da herança negra que o país deve se orgulhar, orgulhando-se, por conseguinte, do Nordeste. É a raça negra que trouxe as maiores contribuições no campo da cultura para a psicologia do brasileiro. O Nordeste, por meio de seu regionalismo, não rompe com o nacionalismo, mas a região é estendida como a síntese formadora do Brasil moderno.

Do regionalismo freyreano, estamos frente à legitimidade do autor no campo das ciências sociais. Freyre, ao tomar o negro como a sua principal inspiração de pesquisa e de sua sociologia do cotidiano, assume um lugar de destaque entre os interpretes do Brasil, conduzindo de maneira magistral todo o seu projeto político e intelectual de exaltação do Nordeste e da contribuição africana para a formação do país. A repercussão disso é seu lugar de destaque entre nossa intelectualidade, o que ousou afirmar que já estaria essa posição entre os almejos de nosso Mestre de Apipucos. Basta olharmos para as infundáveis memórias que Freyre escreve em terceira pessoa nos prefácios de suas obras⁴⁴ ou livro de lembranças, *Tempo Morto e Outros Tempos*. Em todos esses casos, a vida do autor parece convergir para um só fim, seus estudos sócio-antropológicos sobre e para a interpretação da formação do Brasil.

Retomando a epistemologia política de Viveiros de Castro (1999), o contexto de efetuação que escapa a harmoniosa miscigenação brasileira é o lugar do índio no Nordeste ou especialmente, nesta pesquisa, o que foi feito da contribuição indígena na religiosidade popular da região. É a invisibilidade da Jurema a que me refiro aqui e ao catimbó como categoria de acusação que Gilberto Freyre repassa sob um viés ideológico da superioridade da raça culturalizada e da cultura racializada negra.

⁴³ Mesmo em direções políticas opostas, Getúlio Vargas acaba por se apropriar da interpretação freyreana para formular uma identidade nacional embasada na miscigenação harmoniosa das raças. Tal feito, apesar de controverso em muitas questões, inclusive de caráter prático sobre as políticas e determinismos do período, referia-se a uma cultura homogênea a partir das diferenças.

⁴⁴ Ao utilizar esse argumento não desejo trazer para o debate os questionamentos entre a corrente antropológica interpretativa de Clifford Geertz e os pós-modernos, em especial James Clifford.

1.3 A Jurema como contrainverso da miscigenação racial

Como uma alegoria sempre predisposta a novas significações, a obra freyreana ainda permeia minhas considerações. A concepção de miscigenação não dissolve as singularidades daqueles que constituíram o Brasil para a formação de um homem singular, “síntese das diversas características que teriam se fundido na sua composição” (ARAÚJO, 2005: 41). Mas a teoria da miscigenação forja uma apropriação muito particular da presença africana no país. Enquanto mistura racial, a junção entre negros, brancos e índios é harmônica, mas em se tratando de mistura cultural, a pureza das manifestações africanas é aquela requerida.

São os conteúdos culturais e suas especificidades, quando não a procura de suas origens, que orientam os estudos das religiões afro-brasileiras desde Nina Rodrigues. É da busca da África, e de tudo o que lhe lembre, que surge a valorização da pureza dos Candomblés e Xangôs. Como os negros iorubás eram aqueles que menos permitiam a mistura de suas tradições (RODRIGUES, 2008b), os nagôs eram os baluartes da religião negra. Era a tradição nagô a representante da africanidade no Brasil “e apresentada como o modelo de culto de resistência no qual a manutenção da tradição da África e dos valores africanos permitiria uma forma alternativa de ser, se não a nível das relações econômicas e políticas, ao menos no nível ideológico (DANTAS, 1988: 20).

Sobre a Bahia, Dantas (1988), inspirada pelas análises de Ruth Landes, acredita que o problema encontra-se na passagem do africano, um estrangeiro exótico, a um brasileiro de pele preta, o negro. Dessa problemática e de seus pressupostos ideológicos subjacentes, Nina Rodrigues e Arthur Ramos utilizaram um duplo esquema, em princípio contraditório, a perspectiva evolucionista de diluição do negro ao branco e a exaltação da pureza africana. O reconhecimento da África pela religião seria um recurso de dominação sobre o negro, camuflando o preconceito por esse sofrido a partir da valorização do africano. Em termos culturalistas, o elogio à África seria a contrapartida do mito da democracia racial e, também, exerceria sua mesma função controladora sobre o lugar do negro da sociedade brasileira.

Ao levarmos a interpretação que Dantas faz sobre o caso baiano para Pernambuco, suas considerações devem ser um pouco mais ampliadas. Não podemos pensar apenas a partir da ocultação da dominação que a ideia de democracia racial

provoca quando conjugada a busca pela pureza africana. Em Pernambuco há uma clara manipulação do que houve na Bahia.

Forte admirador do abolicionista Joaquim Nabuco, Freyre contestava as ideias de Nina Rodrigues sobre o negro, mas enquanto um recurso retórico. Ao se colocar contra o evolucionismo racial rodrigueano, Freyre (2005: 384) exalta que “mesmo sem o valioso recurso das estatísticas aduaneiras de entrada de escravos pôde Nina Rodrigues destruir o mito do exclusivismo banto na colonização africano no Brasil”. Porém Freyre assume que

[...] a colonização africana do extremo Nordeste não foi tão fina – nem do ponto de vista europeu de estética, nem do de cultura moral e material – como a sudanesa que abrilhantou e enriqueceu de modo especial a Bahia. Sobretudo a Bahia urbana. Mas foi dominado por um tipo de negro forte e plástico, embora inferior àquele em altura, delicadeza de traços e elementos de cultura. Geneticamente bom e tecnicamente já na fase agrícola: apto ao serviço da lavoura de cana que era o meio de seleção de negros para o Nordeste agrário (FREYRE, 1989: 142).

Ora, os bantos eram os de cultura mais atrasada entre os povos africanos e os que predominavam em Pernambuco. O que faz Freyre justificar a necessidade de sua presença pelo trabalho nos engenhos do estado. Mesmo que a pureza africana do nagô não seja a grande orientação dos estudos freyreanos, ela serve para legitimar sua teoria da harmoniosa e feliz miscigenação brasileira. Ao exaltar o Xangô pernambucano de tradição nagô, Freyre desmerece a afirmativa sobre a maioria de negros bantos no estado. Essa conclusão compõe a mítica em torno de “Pai Adão, do Recife, que se fez pai-de-santo em Lagos, região de tradição nagô da África; que falava africano com a mesma facilidade com que falava português” (FREYRE, 2002: 1284). Porém entre os terreiros nagôs da Bahia e os terreiros nagôs⁴⁵ em Pernambuco havia grandes diferenças de ritualística e de datas a serem celebradas (BASTIDE, 2009; DANTAS, 1988).

A manipulação dos dados pode ser mais bem compreendida quando conjugada às práticas do Serviço de Higiene Mental e aos trabalhos apresentados no I Congresso Afro-Brasileiro. Dentre as exposições⁴⁶, a teoria de Gilberto Freyre era sempre

⁴⁵ Ou seriam terreiros bantos pela maioria dos negros dessa nação na região?

⁴⁶ Os trabalhos podem ser apreciados nos dois volumes dos anais publicados, **Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988; **Novos Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos apresentados ao 1º

valorizada pelos técnicos do SHM e pelos antropólogos que contribuíram com suas observações (CAMPOS, 2001). Fato que não foi diverso da exposição de um trabalhador negro, Jovino da Raiz, que ao protestar contra as condições de trabalho nas usinas de açúcar corrobora com a tese freyreana da melhor alimentação do escravo dos engenhos (FREYRE, 2005). Há ainda o discurso do representante da Frente Negra Pelotense, Miguel Barros, ao pedir a equiparação intelectual dos negros frente aos brancos.

Enquanto as exposições afamavam a contribuição do africano ao Brasil, o negro e o mestiço como os símbolos de força para o nosso desenvolvimento, os índios eram relegados como aqueles que em nada fizeram para o país. Uma raça de homens frouxos, incapazes de um esforço continuado (MELLO NETO, 1988), que não conheciam nenhuma disciplina de exploração para o trabalho sob o regime da escravidão que contribuísse para o crescimento da colônia (CAMARGO JÚNIOR, 1988) e que fora preciso os negros se aliarem aos brancos para dominá-los (BRANDÃO, 1988). O índio era assunto para um romantismo alambicado (MENDONÇA, 1988), raça inclinada a perder suas tradições (ANDRADE, 1988).

As análises explicitadas no Congresso não só reafirmavam as teses freyreanas de que a colaboração do índio no trabalho propriamente agrário foi praticamente insignificante, mas seguiam seus indicativos sobre as tendências indianistas de nosso romantismo e, em certa medida, do Movimento que se constituiu em torno da Semana de Arte Moderna de 1922. Em suas palavras:

Deixemo-nos de lirismo com relação ao índio. De opô-lo ao português como igual contra igual. Sua substituição pelo negro – mais uma vez acentuemos – não se deu pelos motivos de ordem moral que os indianófilos tanto se deliciam em alegar: sua altivez diante do colonizador luso em contraste com a passividade do negro. O índio, precisamente pela sua inferioridade de condições de cultura – a nômade, apenas tocada pelas primeiras e vagas tendências para a estabilização agrícola – é que falhou no trabalho sedentário. O africano executou-o com a decidida vantagem sobre o índio principalmente por vir de condições de cultura superiores.

Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988. As exposições também podem ser encontradas de forma sintetizada em Campos (2001).

Cultura já francamente agrícola. Não foi questão de altivez nem de passividade moral (FREYRE, 2005: 322-323)⁴⁷.

Sem entramos nas questões referentes à raça e a cultura, o argumento de valorização do africano e, por consequência do negro e do mestiço, e a depreciação da figura indígena é claro. É nessa direção que o catimbó, como uma reminiscência da cultura do índio, aparece entre os congressistas. Entre os pais-de-santo de Recife, há aqueles “à direita” e os que praticam despachos e catimbós, tendo o nome de seus terreiros divulgados por Pedro Cavalcanti (1988) em sua apresentação. O índio bisonho não influi na formação intelectual do brasileiro. Por meio da bebida Jurema e do cachimbo recheado da mesma planta a boçalidade do caboclo transmite superstições, feitiçaria e mandinga, corrompendo os negros e mulatos brasileiros (CARVALHO, 1988). É o catimbó um dos grandes fornecedores dos hospícios. O elemento negro, rareado pela mestiçagem, esquece suas práticas e procura os curandeiros que a tudo mistura e receita. Os ritos africanos foram invadidos pela feitiçaria do baixo-espiritismo. Mas antes de mandar prender os catimbozeiros, deveriam os pesquisadores investigar os mecanismos de funcionamento que contaminam de forma maléfica a população (CASCUDO, 1988).

Os pesquisadores da época apreenderam bem a descrição dos principais traços da cultura das tribos do Nordeste que Freyre (2005: 165) empreende, a partir dos escritos do viajante Whiffen. Ao se reunirem em uma espécie de conferência ou conclave em torno de uma bebida negra, os feiticeiros sugam as doenças, o que nosso autor considera uma fraude grosseira de feitiçaria.

Na história social de *Casa-Grande & Senzala*, o cristianismo é influenciado pelas crendices da senzala (FREYRE, 2005: 44), entretanto a mistura de crenças religiosas não é denominada por Freyre como sincretismo religioso no momento de publicação de sua grande obra inaugural, em 1933. Esse conceito seria utilizado pelo culturalista Arthur Ramos, herdeiro de Nina Rodrigues, e por um dos integrantes da Escola de Recife dos Estudos Afro-Brasileiros, Gonçalves Fernandes (FERRETI, 1995).

Como um conceito analítico para o campo religioso, o sincretismo se constituiu em uma estratégia interpretativa para relacionar o que apareceria como contraditório aos

⁴⁷ Essa passagem dos escritos de Freyre me leva a pensar no mito do primeiro brasileiro, Moacir, fruto da união da índia Iracema e do português Martin, encontrado no romance *Iracema* do “indianófilo” José de Alencar.

olhos de nossos intelectuais⁴⁸. Entre o catolicismo português e as religiões de matriz africana, o sincretismo direcionaria as análises para dois tipos de processos, a aculturação pelo outro e a resistência ao outro, para se chegar a um terceiro, a intermistura cultural⁴⁹. Processos que de antemão afirmavam uma concepção liberal de identidade substancial fundada na defrontação com a diversidade que tenderia, por isso, a colocar em risco a identidade de consciência responsável pela significação dos atos do passado e de sua ligação com as ações presentes na formulação da noção de pessoa moderna (LOCKE, 1999).

Sobre a mistura cultural/religiosa com o índio, Freyre, em sua *epistemologia política*, acompanhado por Ulysses Pernambucano é enfático, o contato deu origem ao baixo espiritismo encontrado nas grandes cidades e no interior do Brasil, perspectiva, essa, corroborada pelos intelectuais africanistas. Sob a herança das interpretações freyreanas estava, também, Roger Bastide⁵⁰, autor sempre presente nos trabalhos que se debruçam sobre as religiões afro-brasileiras. Nosso francês abasileirado, como Gilberto Freyre (1976) designava o sócio-antropólogo, foi aquele quem traduzira *Casa-Grande & Senzala* para a língua francesa. Durante sua primeira viagem ao Nordeste no início da década de 1940, o pesquisador francês prossegue com a distinção entre pureza e mistura. Já impregnado pelas abordagens de nossos antropólogos africanistas, Bastide (1945: 192) reproduz o discurso da legitimidade nagô sobre os povos bantos, advertindo em relação ao Candomblé de caboclo baiano que “já estamos bem perto do ‘catimbó, sendo o Candomblé de caboclo um caminho escorregadio que conduz à magia secreta dos terríveis catimbozeiros”. Em seu clássico livro *O Candomblé da Bahia*, Bastide (2009) volta novamente à distinção e afirma que a desconfiança dos brancos sobre

⁴⁸ Velho (1997) expõe que o conceito de sincretismo sempre esteve presente em discursos como os encontrados no campo do pensamento social brasileiro.

⁴⁹ O conceito de sincretismo desenvolvido por meio desses três processos fora observado por Bastide (2011c: 153) ao chamar a atenção “para o fato de que as três leis de [Gabriel] Tarde, a da imitação, a da oposição e a da adaptação ou invenção, estão na origem de três conceitos diretores da antropologia: difusão cultural, resistência ou contra-aculturação, adaptação”.

⁵⁰ Peixoto (2000: 49), amparada pela Introdução de Claude Ravelet para o quinto volume da revista *Bastidiana*, revela que Gilberto Freyre está na ordem do terceiro autor mais estudado e comentado por Roger Bastide, sendo Lévi-Strauss e Gide seus antecessores na classificação. O lugar de Freyre na obra do francês corrobora meu argumento sobre a importância do autor pernambucano entre aqueles intelectuais africanistas que se detiveram no estudo das religiões de matriz africana no Brasil.

aqueles que aproveitam da superstição popular para enriquecer acontece em terreiros em franca desagregação, o que é repudiado com violência pelos verdadeiros africanos⁵¹.

Ainda em suas memórias da primeira viagem pela Região Nordeste, Bastide (1945) afirma que o movimento indigenista fora um dos responsáveis pela introdução da figura do índio no Candomblé, dando origem ao Candomblé de caboclo baiano e, no estado de Pernambuco, ao catimbó. Isso porque o negro teria incorporado às práticas daqueles que eram exaltados como o povo guerreiro e bravo que não se deixou escravizar como o africano. Nesses termos, “o índio é, então, o antinegro” (BASTIDE, 2006: 228). Ideologia própria ao indigenismo nascido com a Independência do Brasil para Gilberto Freyre (2005) e corroborada por Bastide (2006)⁵².

Dando continuidade ao tom depreciativo quanto à presença indígena nas religiões de matriz africana, Bastide (2006: 229), ainda, retoma o argumento de Freyre. Ao citar o Mestre de Apipucos, o francês afirma que o nacionalismo brasileiro – sendo “a obra de Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*, [é] típica dessa ideologia nacionalista recente” – era formulado por meio da integração entre as três raças, o que culminou em uma miscigenação cultural também no campo religioso. Isso porque o casamento dos deuses africanos com os espíritos indígenas foi o resultado da “vontade dos negros de demonstrar seu patriotismo brasileiro”.

O problema que persiste em Bastide, perpassando todas as obras dos antropólogos africanistas, é o modelo nagô transformado em categoria analítica que passa a direcionar os pesquisadores que procuram os terreiros “mais tradicionais” para realizarem as suas pesquisas⁵³. Em comparação à pureza nagô, todas as outras formas religiosas derivadas do negro e de seu contato com outros sistemas culturais são reconhecidas pelos estudiosos como degeneradas. Entretanto, nada parece confirmar que os traços tidos como africanos indicam a resistência cultural do negro ou, ainda, o

⁵¹ É interessante notar um mapa desenhado por Roger Bastide (2009: 71) em seu caderno de campo. O mapa apresenta a distribuição das etnias indígenas pelo Brasil, entretanto há apenas a descrição dos Kariri no extremo norte da Região Nordeste.

⁵² Ao problematizar as relações entre a literatura comparada e a interpenetração das civilizações e, ainda, as relações entre a antropologia cultural frente à literatura e à sociologia, Bastide (2011d) contrapõe o indianismo de Gonçalves Dias, que aristocratizava o mestiço pela cor morena do índio, à negritude exaltada por Castro Alves.

⁵³ Dantas (1988) indica que essas representações sobre os candomblés puros não se constituíram a margem das estruturas de poder da sociedade, pelo contrário. Nesse sentido, muitos antropólogos se tornaram órgãos nos terreiros que pesquisaram ou que mantinham relações mais estreitas, contribuindo para atestar a pureza nagô dessas casas, assim como a manutenção desse rótulo. Sob o manto dessa aliança, os pesquisadores tornaram-se os intermediários entre os terreiros e o mundo dos brancos.

pressuposto de que o significado cultural permanece o mesmo em terras brasileiras (DANTAS, 1988).

A busca da África no Candomblé, termo que nomeia o livro de Capone (2009), privilegia a manifestação cultural como uma entidade objetiva, ignorando a sociedade mais ampla e os processos de contatos interétnicos e culturais. Isso envolve também, o que considero como uma inocência de nossos antropólogos da época, a relação conflituosa que já existia entre os terreiros, como assinalado por Gonçalves Fernandes (1937). A acusação de feitiçaria compunha um discurso político “tipicamente africano” que servia para afirmar a identidade religiosa no meio dos cultos afro-brasileiros. O que era parte de uma retórica de acusação particularmente nativa fora tomado como uma prova de existência autônoma de diferenciação (CAPONE, 2009)⁵⁴. Nesses termos, a identidade é bem mais compreendida como relacional do que estritamente fixa, sendo um recurso em que diferentes traços são ressaltados como distintivos quando em contato com diversos grupos (DANTAS, 1988).

Após toda essa exposição concluo que sobre a Jurema operou um processo contrainverso da teoria da miscigenação. Vítima de um projeto político e intelectual, essa religiosidade – além de sofrer uma invisibilidade por causas internas, como a disputa entre religiosos que envolvia um processo de utilização das categorias de magia e charlatanismo – foi obscurecida pela influência externa exercida por meio dos escritos de Gilberto Freyre em searas nordestinas, principalmente entre os pesquisadores ligados ao Serviço de Higiene Mental, e no campo das ciências sociais⁵⁵. No regionalismo freyreano não havia lugar para o índio, era o africano a primeira força de trabalho que construiu a nação brasileira e é de sua herança negra que nossos mestiços mais preciosos se originaram. Mestiços, que em sua época, estavam à frente do desenvolvimento do Brasil moderno, compondo sua massa de trabalhadores. Da tradição africana que nosso país deveria se orgulhar, do negro que a nação brasileira nasceu.

Porém, acredito que absorver o outro não é misturar-se ao outro, mas se adicionar ao outro e por ele ser composto. Essa ontologia simétrica entre o índio e o negro passou despercebida por nossos interpretes africanistas, que ao observarem o

⁵⁴ Basta lembrarmos o conflito em torno da fixação das datas para a realização dos rituais de xangô empreendida pelo Serviço de Higiene Mental.

⁵⁵ De um lado, Freyre e seu tema da mestiçagem sob o enfoque da negritude e de outro podemos considerar Darcy Ribeiro e seu tema do indianismo para a formação do Brasil.

encontro entre as tradições europeia, negra e indígena, elegeram a mistura como o resultado de uma composição sintetizadora. Mistura essa muito bem aceita, quando analisada do ponto de vista racial e cultural, como em Gilberto Freyre, mas do ponto de vista da religião (sob uma totalidade culturalista) era o sincretismo que maculava a pureza africana, que nomeava o encontro entre as tradições. Entretanto, era o eterno movimento da mudança que aquele encontro objetivava, mudança que encontrou espaço na religião.

2. A JUREMA PARA ALÉM DA RELIGIÃO: A ONTOLOGIA JUREMEIRA

Em uma manhã de março de 2011, recebo um convite de Alexandre L’Omi L’Odò, um dos juremeiros e candomblecistas que acompanhei em campo. O convite se referia à comemoração da “Primeira Assembleia Indígena de Nossa História”, ocorrida em Goiana – PE, em 30 de março de 1645. O convite fora feito pela Associação Carnavalesca dos Caboclinhos e Índios de Pernambuco. Ao ler a solicitação fico empolgada com a possibilidade de assistir a uma Assembleia indígena, caso Alexandre e Sandro de Jucá, também juremeiro e babalorixá da nação nagô, resolvessem ir, o que aconteceu⁵⁶. No dia 30 chegamos a Goiana, logo na porta da escola percebemos a movimentação de pessoas, o evento já havia começado. Fomos para o ginásio esportivo onde as pessoas estavam reunidas. Ao entrarmos no local admito minha decepção. A Assembleia não era nada daquilo que eu imaginara. Vários alunos da escola sentados nas arquibancadas e uma apresentação do folguedo conhecido por “caboclinho” acontecia. Talvez minha decepção fosse motivo de meu desconhecimento. O convite aludia a uma apresentação de caboclinhos e maracatus. Como eu nunca havia visto um caboclinho, apenas sabia que era um folguedo pernambucano, não tinha uma ideia clara do que eu iria presenciar.

2.1 Da religião para o folguedo passando pela política

Na apresentação dos caboclinhos havia mulheres, homens e crianças vestidos de índios, com arcos e flechas na mão. Todos dançavam em três fileiras. Os que tinham os arcos e flechas faziam um som com o instrumento. Ao puxarem o fio do arco, um barulho oco ocupava o ar. Após a apresentação fomos convidados a ir para o auditório. A Assembleia de fato começaria. No auditório o público era outro, a maioria dos presentes não era mais os jovens estudantes uniformizados da escola, mas pessoas mais velhas, os membros do folguedo e seus responsáveis. Em todo o auditório havia estandartes de caboclinho, alguns datando o ano de fundação recente e outros dos anos 30 e 50. Na mesa de discussão estavam presentes representantes do governo de

⁵⁶ Sandro de Jucá tem sua linhagem de santo junto ao Sítio de Pai Adão e Alexandre L’Omi L’Odò, seu afilhado na Jurema, atualmente pertence ao terreiro Ilé Iyemojá Ógúnté, liderado por Paulo Braz, neto carnal de Pai Adão.

Pernambuco e da cidade de Goiana, além do presidente da Associação Carnavalesca dos Caboclinhos e Índios de Pernambuco. O microfone estava aberto para a participação da plateia.

Muitas reclamações foram feitas sobre a atual situação dos caboclinhos. As queixas versavam sobre o descaso do poder público na manutenção do folguedo típico do estado nordestino, os baixos pagamentos feitos pelas prefeituras do estado, a demora desses pagamentos e o pouco espaço para apresentações, em muitos casos se restringindo à época do carnaval. Essas reclamações foram feitas, em sua maioria, pelas pessoas que utilizaram o espaço do microfone. Após os protestos, os representantes dos governos estadual e municipal se ausentaram da mesa alegando compromissos. Não responderam diretamente os anseios dos membros dos caboclinhos, somente disseram que levariam as reclamações para os governantes. Muitos dos que estavam na plateia se colocaram contra a saída dos representantes da mesa, pedindo uma resposta imediata às suas reclamações. O presidente da Associação tentava contornar o problema dizendo que eles estavam ali para ouvir e levar as reivindicações aos responsáveis.

Várias pessoas continuavam a falar ao microfone. Uns diziam que recebiam cem reais por apresentação, outros trezentos e outros quinhentos, mas todos reclamavam da demora dos pagamentos. Diziam que o valor que as prefeituras lhes pagavam não dava nem para custear as fantasias utilizadas. Reclamavam da falta de transporte para a locomoção das agremiações e da falta de alimentação para seus membros.

Após de algum tempo Sandro pede a palavra e fala sobre o descaso do poder público, sobre a importância do caboclinho e suas raízes na cultura de Pernambuco. Seu pronunciamento também teve um caráter religioso. Apresentou-se como pai de santo, juremeiro e coordenador sacerdote do Quilombo Cultural Malunguinho⁵⁷. Perguntou o que estavam fazendo para seus caboclos, disse que eles precisavam ser cuidados, que ali não era só um folguedo, era também entidades espirituais e que a Jurema deveria estar presente. Sandro disse que, ao olhar para os estandartes, via que havia muita coisa para ser feita para os caboclos, que havia muita cobrança religiosa. Neste instante percebi vários murmúrios na plateia e alguns corroboravam o que fora expresso por Sandro.

⁵⁷ Um grupo que pretende alcançar a legitimidade de uma entidade civil para representar a religião da Jurema no estado de Pernambuco. O QCM tem à frente da coordenação Alexandre L'Omi L'Odô, João Monteiro e Sandro de Jucá. João, assim como Alexandre, também é juremeiro e pertence ao terreiro do neto carnal de Pai Adão, Paulo Braz. No capítulo três exponho em detalhes a criação do Quilombo Cultural Malunguinho e seus objetivos.

Depois de sua fala vários membros dos caboclinhos, ao pegarem o microfone, se diziam pertencentes à Jurema e diziam que ela iria ajudá-los. Uma mulher que estava sentada na fileira atrás de onde estávamos bateu no ombro do Sandro e eles começaram a conversar. A mulher pedia ajuda espiritual ao juremeiro.

Alguns ainda foram à frente do auditório para falar sobre os problemas passados. O presidente da Associação disse que continuaria a lutar pelos caboclinhos e que eles teriam que se unir ainda mais. A Assembleia acabou e muitas fotos foram tiradas. Sandro pediu para que o fotografasse com vários estandartes e com um cocar levado por um dos membros dos vários caboclinhos. Também é importante destacar o pedido que Sandro havia me feito antes de sua fala ao microfone, eu deveria gravar a sua exposição para que ele a disponibilizasse na internet, por meio de um site de carregamento e compartilhamento de vídeos. Sandro e Alexandre L’Omi L’Odò ainda disponibilizaram algumas fotos em sites particulares, juntamente com textos sobre a Assembleia, evidenciando a presença do Quilombo Cultural Malunguinho por meio de seus membros coordenadores⁵⁸.

Após o encerramento desse evento me coloquei a pensar sobre o que ele significara. Em um primeiro momento meu equívoco sobre o que acreditei encontrar na Assembleia se tornou latente. Nada de índios “estereotipados” e nenhum ritual que poderia ter sido presenciado por algum observador no longínquo ano de 1645. O mal entendido que se estabeleceu, entre minhas aspirações e os anseios daqueles sujeitos, me mostrou de um só golpe, o que eu talvez não entendera tão bem, sobre a antropologia ser uma ciência social do observado (LÉVI-STRAUSS, 2003b).

O estranhamento nascido do episódio que narrei me possibilitou não a sua exotização ou um achismo que inibia o reconhecimento sobre a esfera da moralidade daquelas pessoas envolvidas com o folguedo, e posteriormente com a Jurema, após a exposição de Sandro de Jucá, mas a compreensão sobre meu próprio estranhamento. Eram as minhas categorias analíticas que estavam postas em prova, eram as dicotomias estabelecidas acriticamente por nosso pensamento intelectual que gerara meu desarranjo inicial. Nesse sentido, as diferenças e as dessemelhanças surgidas me provocaram a

⁵⁸ A exposição de Sandro de Jucá pode ser encontrada no site do Quilombo Cultural Malunguinho, dentre outras ações e posicionamentos do grupo. Disponível em <http://qcmalunguinho.blogspot.com.br/2011_04_01_archive.html>. No capítulo terceiro me debruço sobre as estratégias de visibilidade da Jurema que perpassam, também, a utilização de sites.

crítica ao conceito de religião para depois estendê-la ao que me parecia necessário para compreender o *modus operandi* da Jurema. Mas para que eu conseguisse realizar todo esse movimento de inversão foi preciso que novos desdobramentos empíricos daquela Assembleia ocorressem, o que passo a relatar.

2.2 Da Assembleia para o terreiro

Meses depois Sandro volta a falar comigo sobre a Assembleia. Pergunta-me se me lembro de uma mulher que bateu em seu ombro, o que confirmo. Ele me disse que ela o procurou. Chamava-se Mauricéia e era diretora de um caboclinho na cidade de Recife. Iria ser feito um ritual, no terreiro da casa de Sandro, para o Caboclo Canindé, o caboclo que dava nome ao folguedo dirigido por Mauricéia. Tal ritual é conhecido como “entroncamento”.

Na data marcada para o rito chego à casa de Sandro. É um domingo ensolarado em Recife. As juremeiras e filhas de santo do babalorixá preparavam as oferendas para Canindé, enquanto Sandro as colocava ao pé do altar de Jurema preparado para a ocasião. Eram ofertados vários tipos de frutas (como banana, abacaxi, goiaba, laranja, limão, coco, mamão, manga), legumes (beterraba, batata inglesa, batata doce, inhame cará), peixe, carne vermelha, tapioca, farofa e um angu de fubá, mel, vinho e cachaça. No altar, ainda, havia várias bonecas ofertadas para os caboclos crianças. As oferendas estavam enfeitadas com muitas flores e pequenos arcos e flechas. Na parede estava a bandeira do QCM, logo acima das oferendas, e dois estandartes de Canindé, logo ao lado do quarto do Exu. Havia também uma imagem do caboclo Canindé, envolto em guias de Jurema, bem ao centro e ao seu lado uma gamela de barro com um fumo enrolado, uma pequena cuia e um copo com água, ou príncipe, significando a cidade do caboclo Canindé. Nessa gamela estava uma guia de Jurema feita com a semente conhecida por Ave Maria, que seria dada a Mauricéia. Em um canto do altar estava o vinho da Jurema para ser consumido pelos participantes e mais a frente das oferendas, uma gamela com uma infusão de vinho da Jurema e algumas ervas, onde estavam submersas algumas guias de Jurema⁵⁹. Ainda havia um pedaço de tronco da árvore da

⁵⁹ O vinho da Jurema é feito da raiz e/ou da casca macerada da Jurema Preta misturadas à cachaça e especiarias, como canela, cravo, etc. Para maiores detalhes sobre a fabricação do enteógeno, consultar Mota e Barros (2006).

Jurema, onde seria “entroncado” o caboclo Canindé, sendo aquele tronco o seu lugar de morada, o seu corpo materializado após o ritual⁶⁰.

Enquanto esperávamos todas as oferendas serem preparadas, pelas filhas de santo e afilhadas de Jurema, conversávamos no espaço onde seria realizado o ritual para Canindé. Erámos um pequeno grupo, Sandro, Alexandre L’Omi L’Odò, Mauricéia, seu filho, Dona Dora⁶¹, Eurides⁶² e mais algumas poucas pessoas. Sandro nos dizia que Mauricéia havia falado com ele na Assembleia de caboclinhos na cidade de Goiana e depois ela lhe ligou pedido ajuda para seu grupo de folguedo. Ele nos contou que foi em sua casa e conheceu a sua situação, desde suas dificuldades pessoais aos entraves que o caboclinho passava desde há alguns anos. Após algum tempo o ritual se iniciou. Cantos de limpeza foram cantados por todos enquanto Sandro passava um galo, que seria imolado, pelo corpo de cada presente. Depois o galo foi passado no estandarte e nos cantos do espaço em que acontecia o ritual. Sandro se dirigiu para o quarto de Exu e imolou o galo aos pés da imagem do Mestre Viramundo, a entidade juremeira de proteção de sua casa. Durante essa oferenda, todos cantaram para “Seu Vira”, como é chamado com intimidade pelos juremeiros.

Nesse momento desejo chamar a atenção para um aspecto que considero crucial do ritual descrito até aqui e que irá direcionar a compreensão sobre a ontologia que pretendo esmiuçar. Embora o ritual seja de Jurema, temos o espaço do quarto de Exu, um espaço ligado à religião do Candomblé, e não podemos esquecer que o ritual de limpeza, em que um galo fora utilizado para purificar o corpo dos presentes, também é uma marca das religiões de matriz africana no Brasil. Mas voltemos ao ritual⁶³.

⁶⁰ O ritual do entroncamento consiste - de forma bastante simplista e para não fugir de minha proposta de não me deter na descrição dos significados ritualísticos da Jurema, entendendo que esse seria um motivo para a formulação de outro objetivo de pesquisa- em transformar um pedaço de tronco da árvore da Jurema na morada da entidade espiritual juremeira responsável pela atuação junto ao juremeiro. No caso desse ritual que descrevo, a entidade do caboclo Canindé era a entidade a ser entroncada por ser ele o dono do folguedo Caboclinho Canindé.

⁶¹ Embora o ritual tenha ocorrido no terreiro de Sandro, Dona Dora estava presente, assim como as filhas e filhos de santo e afilhadas e afilhados de Jurema de seu terreiro, que também é liderado por Sandro de Jucá.

⁶² Conhecida como Iyalorixá Eurides de Ogodo, e também se apresentando como juremeira, Eurides é amiga de Sandro e de Dona Dora, tendo conhecido Sandro ainda nos tempos em que o babalorixá era menino.

⁶³ Durante a exposição do ritual destaco alguns comentários com o intuito de acentuar alguns pontos que considero pertinentes e que à frente iriei desenvolvê-los para a apresentação de meu argumento final.

Após as toadas para o Mestre Viramundo todos cantaram para Malunguinho⁶⁴. Foi pedido que Malunguinho abrisse os caminhos de todos que estavam ali presentes, que os protegesse, trouxesse paz e saúde. Para o caboclinho Canindé, os presentes pediram que Malunguinho fizesse justiça para o folguedo, que abrisse seus caminhos e que com sua fumaça “embarace os olhos dos inimigos”. As músicas eram cantadas ao som de duas maracás. Durante os cantos, de limpeza e os cantos para as entidades, os cachimbos foram acesos e Sandro acendeu uma mistura de carvão e ervas num pequeno recipiente de barro. Começou-se uma defumação no espaço do ritual enquanto os cantos continuavam em meio a fumaça exalada pelos cachimbos.

Novamente faço uma pausa na história ocorrida para evidenciar a importância do fumo e da fumaça dentro da Jurema. Reesink (2006: 65), ao se debruçar sobre as raízes históricas da Jurema no sertão nordestino, afirma que “o tabaco e a fumaça figuram com destaque em todas as cerimônias descritas das culturas “originais” na área do Nordeste”. Tal assertiva é expressa pelos juremeiros que indicam a herança indígena para o uso da fumaça na Jurema.

2.2.1 Do sonho ao recado

Após os cantos e a defumação Sandro de Jucá começou a nos contar um sonho que tivera. Para o juremeiro o sonho fora o início de toda a história que narrei nessas páginas. Considerando a proposta analítica de Tambiah (1985), o enunciado torna-se o principal recurso para a análise ritual visto que o aspecto discursivo possui uma característica de ser uma realidade histórica que ultrapassa a experiência de toda e qualquer pessoa em particular e de ser, ao mesmo tempo, algo constituinte tanto da nossa subjetividade quanto das relações que estabelecemos com o mundo. Assim, as palavras ditas têm algo a nos dizer porque dizer é fazer. Diante das formulações de Tambiah apresento a exposição de Sandro para que acompanhem a sua interpretação sobre a estruturação das ocorrências.

⁶⁴ Malunguinho era o título dado à liderança do Quilombo do Catucá, existente entre os anos de 1817 a 1830, nas áreas do antigo Engenho do Pitanga II, na Zona da Mata de Pernambuco. As terras ocupadas pelo Quilombo, hoje, abrangem as saídas das cidades de Recife e Olinda, até a cidade de Goiana, próxima à divisa entre os estados de Pernambuco e Paraíba (CARVALHO, 2010; 2011). Retomarei a figura de Malunguinho com maiores detalhes no capítulo terceiro.

Nada acontece por acaso, nada acontece por acaso. Eu tinha tido um sonho com um índio mostrando os penachos pra mim. [...] Logo depois de uns dias Alexandre me liga, me convidando pra que a gente fosse pra Goiana, pra um evento que ia ter dos caboclinhos. [...] Chegando lá, vendo aquela apresentação dos caboclinhos tudinho, foi me dado à vez de falar.

Nesse momento Sandro chama a atenção dos presentes para as demandas políticas que envolviam os caboclinhos e as prefeituras, dizendo, em seguida, que era preciso um cuidado religioso para com os caboclinhos. O juremeiro toma como exemplo o caboclo Canindé, indicando que para além de um caboclo que dava nome a um dos grupos de folguedo, Canindé era uma figura histórica e que fazia parte de um panteão religioso, a Jurema. Sob o argumento religioso, Sandro alerta que ali havia caboclinhos que estava cobrando obrigações religiosas:

Eu falei, fiz o meu questionamento [...] a situação que o estado estava tratando os caboclinhos, que os caboclinhos estavam sendo desprezados, que estavam pagando cem reais, duzentos reais para eles se apresentarem. [...] muitas vezes por cem reais o Estado contratava o caboclinho e, às vezes, passava dois, três meses sem receber, né. Então, eu falei sobre esse assunto e fiz referência a um estandarte de Canindé que estava lá. Que a história de Canindé é uma história muito bonita, Canindé não é uma figura abstrata não, Canindé é uma figura concreta em história, em tudo. Aí quando eu fui encerrar minhas palavras, eu senti naquele momento ali... porque a espiritualidade, o dom mediúnico é também intuição. [...] Olha minha gente, depois de escutar os reclames de todos ali, eu disse, eu estou falando como sacerdote, como expectador e como sacerdote também, então vocês cuidem desses caboclinhos de vocês... que muitas vezes acontece um atrapalho por conta da falta de trato com aquele caboclo, daquela agremiação... que a pessoa não está tratando ele devidamente. [...] E eu disse, minha gente, aqui tem caboclinho que está cobrando alguma coisa, então você cumpra.

Depois de narrar o ocorrido que nos levava até aquele momento, Sandro prossegue contando como conheceu Mauricéia e enfatiza que algumas práticas tidas, somente, como cultura popular possuem um vínculo religioso:

Essa senhora, eu vim conhecer ela naquele dia. Ela estava sentada atrás de mim. Quando a gente estava se preparando pra sair ela tocou em mim e disse, eu quero falar com o senhor. Eu disse, diga. Olhe, eu sou do caboclinho Canindé de São Lourenço e eu queria muito lhe falar, eu queria que o senhor fosse à minha casa. [...] Ela que chegou a mim que falou que queria conversar comigo posteriormente sobre a situação do caboclinho, do Canindé e tal, que achou em mim uma pessoa que poderia

orientá-la de alguma forma. Fiquei lisonjeado, porque uma pessoa do caboclinho vir à gente e falar uma coisa assim é pra pessoa ficar lisonjeado, né. Não lisonjeado numa forma de orgulho, não, lisonjeado porque achou que aquelas palavras que a gente colocou, além de ser umas palavras que tinha alguma coisa a ver, verdadeira... porque eu estava sentindo ali pessoas que eram presidentes do caboclinho, mas estava demonstrando uma descridibilidade, uma falta de fé, uma falta de impulso. A gente sentia isso nas pessoas. [...] Essa falta de vontade de vínculo... porque não pode, você ter um maracatu, um afoxé, um caboclinho, ele tem um vínculo religioso sim.

Após o relato do encontro entre Mauricéia e Sandro, o juremeiro avança em sua fala sobre a necessidade do cuidado religioso que o caboclinho exigia, indicando como deveria ocorrer esse cuidado após constatar o uso equivocado de elementos da ancestralidade africana no que seria uma ancestralidade indígena. Sandro, ainda, expõe o perigo que o desleixo pelo caboclinho pode acarretar e se compromete a ajudar Mauricéia:

E um dia, pela manhã, eu me acordei lembrando dos caboclos, fui fazer umas coisas aqui cantando pros caboclo e o telefone toca, era ela. Tá esquecido de mim é? Eu disse, quem é que tá falando? É Mauricéia. Do caboclinho e coisa e tal, eu queria que o senhor viesse na minha casa. Eu disse, eu vou. [...] Fomo lá tudinho. Não arriei obrigação, não botei búzio, não baixei Zé, nem Francisco, nem ninguém. Eu vi e senti no mostrar, quando ela mostrou as roupas, os estandartes, tudo, eu senti a necessidade. Eu disse, quem cuida desse caboclo? Ela contou a história, inclusive estava tratando do caboclo com sabão da costa, que eu e Eurides questionamos, né, que advêm da ancestralidade africana e não tem nada a ver com a Jurema propriamente dita... [...] A história... ela me deu o documento, me mostrou o documento, o caboclinho é de 37. As pessoas que construíram esse caboclinho, por desleixo, abandonaram, deixaram pra lá e pagaram caro, porque pagaram com a vida. Morreram na porta do... num foi? Então eu disse pra ela, vou ver o que eu posso fazer. Informei os meninos e coisa e tal, ela veio aqui, botei o jogo pra ela e algumas coisas que tinha pra fazer pra pessoa dela, e não pro caboclinho. Porque o caminho do caboclinho já estava previamente definido o que era pra fazer e foi feito ontem e hoje⁶⁵. E ela trouxe o caboclinho.

Todos no terreiro ouviam com atenção o que Sandro falava. O juremeiro e, também, babalorixá, estava sentado ao lado do altar preparado para o ritual de

⁶⁵ No dia anterior ocorreu a preparação para o ritual. Não desconsidero a importância dessa preparação, tal como já expresso por vários pesquisadores, como Tambiah (1985), mas considero ser suficiente a narrativa sobre o evento para a formulação de meu argumento.

entroncamento. Os demais se espalhavam pelo local. Após contar como Mauricéia o havia encontrado e o motivo do ritual para seu caboclinho, Sandro começa a falar sobre o ritual, mas para isso relata um acontecimento que iria desencadear toda uma mudança no que já estava previsto para o rito:

Esse caboclo não recebe sacrifício, esse caboclo não recebe sacrifício, os bichos de caça dele têm que ser soltos na mata. Quando eu fui, mandei o rapaz comprar, separar um pombo... aí que tá, você não tem que ser obcecado, mas entender os recados... liguei pro menino, pro menino separa um pombo, o menino separou o pombo. Olhe, o camarada é acostumado a vender galinha e a vender pombo. Quando eu fui pra pegar o pinto de Malunguinho, o pinto do Seu Vira, o pinto de Malunguinho vai ser dado na mata, o menino vira pra mim, Sandro, eu estou aqui aperrado. Eu digo, por quê? Ele disse, o pombo fugiu.

Antes de continuar com a apresentação do ocorrido, desejo chamar a atenção para os limites de minha pesquisa. Quando estive em trabalho de campo acompanhei vários rituais de Jurema realizados no terreiro de Dona Dora, na casa de Sandro de Jucá e alguns outros poucos terreiros, o que me fez compreender que há diferenças nas feitura e nas formas dos rituais. Essas diversidades ritualísticas são muito particulares à Jurema, pois essa religiosidade se caracteriza pela ligação direta entre os juremeiros e as entidades espirituais, não havendo uma figura de mediação, o pai e/ou a mãe-de-santo, como no Candomblé. Assim, devido a maior autonomia da compreensão da Jurema pelos próprios juremeiros, grandes desentendimentos públicos e privados ocorrem, para além dos conflitos já existentes, no que diz respeito às esferas de poder e prestígio dentro do campo religioso, e que não passam à margem das compreensões individuais sobre a Jurema.

Quando Sandro disse “Esse caboclo não recebe sacrifício, esse caboclo não recebe sacrifício, os bichos de caça dele têm que ser soltos na mata”, o juremeiro expressou que a entidade Canindé desejava o não sacrifício de sangue. Entretanto, Sandro havia encomendado o pombo acreditando que essa seria a melhor forma de agradar o caboclo. O equívoco de Sandro seria resolvido com a intervenção direta de Canindé que lhe fala por meio de uma conversa alheia a qual o juremeiro escuta. Tal fato demonstra a íntima relação, na qual não existe mediação, entre os juremeiros e as entidades. Mas nos voltemos para a conversa que Sandro escutara:

Quando ele disse isso veio chegando uma moça bem mais jovem com um homem de mais idade, e ela disse pra ele, bem alto e bom som nas minhas costas, “olhe, você quer comprar o negócio pra fazer galinha cabidela, eu não quero sangue não, viu. Eu não gosto de sangue não. Se você continuar com essas coisas de sangue, já basta o que aconteceu... você não fica comigo”.

O que Sandro ouvira fora o “recado” enviado pelo caboclo Canindé por meio da conversa estabelecida entre o casal. Depois de refletir sobre o que escutara, aliado a fuga do pombo, o juremeiro compreende o que a entidade deseja em seu ritual.

Eu corri o mundo assim, parei. Ele falou assim, “eu vou mandar buscar, fulano tem pombo”. Eu disse, não, esse caboclo não quer sangue.

O “recado” de Canindé para Sandro nos foi revelado apenas no sentido de que a entidade não queria sacrifício em seu ritual, porém o juremeiro não nos disse qual era o motivo da negativa de Canindé sobre o sangue. A não revelação sobre o significado dos “recados” das entidades é um fato comum, os “recados” sempre são dados, e muitas vezes em locais que não se espera, mas somente aqueles com a força e a sabedoria na Jurema são capazes de percebê-los, entendê-los e tomá-los como um ensinamento da Jurema. Essa autonomia dos juremeiros é o ponto limite da pesquisa que empreendi, aqui estava constituída a barreira que eu não poderia ultrapassar.

Embora Sandro não tenha dito com mais detalhes o significado do “recado” de Canindé, ele apresenta o que o caboclo queria para o seu ritual de entroncamento:

O que é que tem aqui? Aqui tem manuê, aqui tem as frutas naturais de caboclo, porque caboclo dessa região não conhece maça, nem uva, nem pera, a gente bota porque a gente quer dar o melhor, mas não tem. Fundamento de caboclo que eu fui preparado é raiz, é raiz. É massa, é raiz. Tem aí o beiju, os peixes, frito e cru, carne crua com mel, que eles chamam de acaúba, o fumo, trunquei ele ontem, a trunqueira dele tá aí preparada⁶⁶. A machada, a flecha dele, o penacho, tá tudo aí. [...] Fiz tudo como ele pediu.

⁶⁶ Trunqueira é o pedaço de tronco da árvore da Jurema no qual o caboclo será entroncado.

Após relatar o que estava sendo ofertado a Canindé, Sandro conta o que aconteceu na noite anterior a esse ritual para o entroncamento do caboclo. O folguedo não possuía apresentações marcadas e as dificuldades econômicas assolavam o caboclinho e sua líder, Mauricéia, entretanto, para Sandro, a espiritualidade começava a ficar satisfeita com todo o tratamento que passara a receber com a ajuda do juremeiro.

E ontem à noite, quando ela veio trazer ele... e ontem à noite, quando ela saiu daqui no final da tarde, eu recebo um telefonema de João Monteiro e eu disse pra João, “João, a moça do caboclinho saiu agora”. Ele disse, “Sandro, eu tenho uma pra te contar. O rapaz que tá fazendo os negócios lá da festa de Garanhuns falou comigo se eu conhecia um, um... essa tribo de Canindé é legitimada documentalmente? Tem CNPJ?” Eu disse, “tem”. “Mande ela trazer agora que eu já vou empurrar eles pro evento de Garanhuns”. Veja que as coisa não acontecem por acaso. Liguei pra ela, ela mandou o filho ontem a noite trazer, esse rapaz aqui é filho dela, o rapaz veio trazer. Ontem à noite eu passe o e-mail pra João. Quando eu estou passando o e-mail pra João, veja como as coisas se concentram... aí eu vou pro Orkut, quando eu chego no Orkut, Graça Viana, Prof.^a Graça, que foi quem coordenou lá o evento dos caboclinhos, entra no Orkut pra falar comigo⁶⁷... “Boa noite Sandro de Jucá, tudo bem? Preciso muito conversar com o senhor”. “Eu não acredito que é a senhora que tá falando comigo”. Eu nunca tinha falado com ela no Orkut. Aí, ela papapá papapá, começou a falar as coisa dela, e falou que o Lula, presidente dos caboclinhos, quer vir aqui se reunir com a gente. Veja só a espiritualidade como é. Quer dizer que eles abalaram tudo que estava dentro do recado dele... [...] A ordem é de Canindé e vamos simhora. Salve a Jurema Santa e Sagrada. Salve o Angico e o Ajucá (Fala de Sandro de Jucá durante a realização de um ritual de Jurema em 05 de junho de 2011).

Sandro estava certo de que o caboclinho Canindé estava “abalando tudo” para que a Associação Carnavalesca dos Caboclinhos e Índios de Pernambuco conseguisse reerguer os vários grupos que representava, era a força da Jurema trabalhando para que sua tradição não se perdesse.

Findada a exposição de Sandro mais pontos foram entoados. Começou-se pelos cantos de abertura do ritual, chamados por canto de abertura de mesa na Jurema. Sandro incorpora seu caboclo e, sob a determinação da entidade, os cantos passam a exaltar a

⁶⁷ Orkut é um site de relacionamento social.

figura dos caboclos. Um cocar é colocado sobre sua cabeça, um arco e flecha são dados a ele que começa a dançar e a bater contra a armação de arame do arco, fazendo um som oco no ar. Uma de suas filhas de santo e, também, juremeira incorpora. Os dois dançam com seus caboclos entre os presentes, enquanto os cantos continuam a ser entoados sob a neblina das fumaças saídas dos cachimbos. À entidade de Sandro é dado um charuto e o machado de Canindé, que ele segura com uma das mãos, enquanto na outra está o arco.

Passado um tempo, Sandro, ainda incorporado, é levado para a cozinha. Dona Dora e Mauricéia o auxiliam na vestimenta do caboclo Canindé. A presidente do caboclinho levou a roupa de apresentação do Caboclo Canindé para que Sandro a vestisse no ritual. A roupa é vermelha e branca, feita de muitas penas, lantejoulas e paetês. Sandro, vestido de branco, coloca o cocar, um saiote feito de penas, tornozeleiras e braceletes. No cocar há figuras de machados, o objeto de Canindé. Sandro é novamente levado ao salão. Ele dança com as vestimentas do rei do caboclinho. Depois o cocar e o saiote são passados para Mauricéia, ela os veste e segura o arco e flecha, antes nas mãos de Sandro. A guia de Jurema destinada a Mauricéia lhe é dada. Os dois dançam juntos em frente às oferendas para Canindé.

Sandro senta-se em uma cadeira ao lado do altar preparado. Tomado por sua entidade, o juremeiro distribui a todos os presentes o angu, agora encharcado com mel. Um dos alimentos principais do caboclo e fonte de suas forças. À Mauricéia é dada também uma cuia com o vinho da Jurema. Após a distribuição do angu, ao som dos pontos cantados por todos e da maracá, Sandro se dirige para as oferendas. Com o charuto joga a fumaça no ar e defuma os fundamentos do caboclo. Na gamela de barro onde está a infusão do vinho da Jurema e as guias submersas, o caboclo de Sandro joga a fumaça.

Dona Dora incorpora sua cabocla, a Cabocla Jurema. Ela vai para o centro do salão e dança com o caboclo de Sandro. Um cachimbo é oferecido a Sandro, ele o inverte, colocando sua boca na parte destinada ao fumo, quando sopra a fumaça sai pelo lado oposto ao forninho. O juremeiro se senta no chão, segura o cachimbo com as duas mãos, joga a fumaça defumando as oferendas. Vários outros juremeiros também incorporam seus caboclos.

O caboclo de Sandro vai embora após esse se sentar novamente na cadeira ao lado do altar da Jurema. Os cantos para caboclo continuam sempre marcados pela

maracá e na companhia da fumaça dos cachimbos que corta o ar. As pessoas cantam e batem palmas. É a vez dos cantos para as entidades conhecidas como mestres. As toadas destinam-se a chamá-los para que se façam presentes nos corpos dos juremeiros. O Mestre Viramundo, Seu Vira, incorpora em Sandro. Após pedir para que duas velas brancas fossem acesas aos pés dos estandartes, colocadas juntamente com duas taças cheias de água, seu cachimbo joga fumaça nos dois estandartes do caboclinho Canindé, borrifando com a boca o vinho da Jurema nos estandartes. Seu Vira, com o cachimbo invertido, defuma cada um dos presentes.

Já eram quase onze horas da noite quando Sandro começa a cantar uma música de fechamento da gira acompanhado pelos demais que faziam o coro. Ele pede proteção, saúda a Jurema e agradece a participação de todos.

Ao descrever esse ritual, surgido do desenrolar da Assembleia em comemoração à “Primeira Assembleia Indígena de Nossa História”, procurei direcionar os entendimentos sobre a exposição de Sandro, evidenciando, em especial, dois momentos, o encontro entre a Jurema e o Candomblé e o papel do fumo e da fumaça na Jurema. Também confessei que um obstáculo fora estabelecido para a pesquisa que eu estava desenvolvendo, o que me fez recuar na tentativa de estabelecer significados para a Jurema e sua ritualística. Como os próprios juremeiros, que mantive algum tipo de contato ao longo de meu trabalho de campo, não apresentavam um consenso sobre como os rituais deveriam ocorrer, o que era potencializado pelos conflitos de poder e prestígio no campo, optei por um tipo de descrição que me possibilitaria ir além da investigação das práticas dos rituais para desenvolver meu argumento sobre como a Jurema pode ser compreendida, destacando a íntima relação entre religiosos e entidades. Dessa forma, busco perceber o modo existencial da Jurema em suas particularidades, respeitando os limites que me foram impostos, limites, esses, que demarcavam nossa diferenciação e não nossa semelhança. O que me levou a dar ênfase em uma abordagem que desenvolve o conhecimento sobre a diferença juremeira.

Porém, antes de iniciar minhas considerações, vamos à parte final da história que narrei, com a ajuda de Sandro, à entrega das oferendas para Canindé na mata.

2.3 Do terreiro para a mata ancestral

Dois dias após o ritual na casa de Sandro acompanho o juremeiro a uma mata próxima dos arredores da cidade de Recife. Mauricéia, Dona Dora e Eurides também estavam presentes. Fomos à mata para a entrega de todas as oferendas para o caboclo Canindé e para Malunguinho, o líder quilombola. Os juremeiros cantaram muitas músicas para os caboclos enquanto os alimentos eram depositados.

Ao fim da entrega Mauricéia me diz que viu um índio nos olhando e se escondendo atrás de uma árvore, para ela era sinal de que as oferendas haviam sido aceitas. Quando saímos da mata todos nós reparamos em uma guia do orixá Xangô presa em uma árvore no caminho de volta à estrada. Todos se impressionam por não se lembrarem de terem a avistado quando entramos na mata e mais ainda pelo fato de que Xangô é o protetor do caboclinho Canindé. O encontro daquela guia despertou uma conversa entre Mauricéia, Sandro, Dona Dora e Eurides. Todos ficaram entusiasmados com aquele ocorrido, principalmente depois que Mauricéia lhes contou sobre sua visão do índio escondido atrás de uma árvore. Para todos aqueles juremeiros, a materialização de Xangô por meio da guia e o índio visto pela líder do caboclinho eram o indício de que Canindé havia aceitado as oferendas e que tudo, daquele momento em diante, daria certo para o folguedo e para a vida pessoal de Mauricéia e sua família.

Após o fim de meu relato voltamos à primeira observação em que pretendi chamar a atenção do leitor, aquela em que evidencio o encontro entre Jurema e Candomblé. O quarto de Exu, a limpeza com o galo, a figura de um líder quilombola sendo reverenciado em uma religião indígena e a presença do orixá Xangô materializado na guia encontrada ao fim de todo o ritual, afirmam o contato entre as religiosidades negras e indígenas. Na exposição de Sandro ainda é possível percebermos o encontro quando o juremeiro e babalorixá nos conta que Mauricéia estava cuidando do caboclo com sabão da costa, o que ele reprimiu por advir da “ancestralidade africana” e não indígena.

Como nos indicou Tambiah (1985), as palavras ditas nos rituais são fontes de sentido para a compreensão do mundo, assim, ao expressar a palavra “ancestralidade” em seu discurso, Sandro evidencia a pedra de toque para os juremeiros e candomblecistas, tanto a Jurema como o Candomblé constituem suas ancestralidades, mas ancestralidades distintas na maneira como são concebidas⁶⁸. Para melhor expor meu argumento me volto para as matas do Catucá.

O Quilombo do Catucá, lugar de resistência em tempos passados e, hoje, lugar que ainda existe na memória de muitos pernambucanos. Uma memória que não é só lembrada, mas sentida, experimentada e vivenciada no cotidiano de suas vidas. Fora naqueles tempos de escravidão que negros e índios se deram as mãos para recriar seus mundos postos abaixo pela ânsia do colonizador. “Os quilombolas viviam em paz, numa espécie de fraternidade racial. Havia, nos quilombos, uma população heterogênea, de que participavam em maioria os negros, mas que contava também mulatos e índios” (CARNEIRO, 1964: 31). No quilombo diferentes subjetividades se encontram e deram origem a seus descendentes, meio africano, meio índio, meio mulato, mas brasileiros.

Naquele momento não era apenas a miscigenação das raças que se formava, o contato cultural daqueles povos originários da terra nativa com os variados homens africanos iniciava o multiculturalismo brasileiro. Essa é a história que podemos escutar entre os juremeiros em Pernambuco. Ao falarem de seu passado, índios e negros compõem, juntamente com os brancos, os antepassados que lhes deram origem. Para muitos sujeitos, Jurema, Candomblé e catolicismo compõem suas religiosidades, enquanto que para outros a Jurema e o Candomblé constituem suas pertencas religiosas. Em alguns casos a Umbanda ainda é citada como a religião predominante de alguns terreiros. Como uma questão de sangue (REESINK, 2011), a religião é herdada dos antepassados dos tempos da formação colonial do Brasil.

⁶⁸ Em certa ocasião Alexandre disse que eu deveria me iniciar. Como eu realizava uma pesquisa sobre a Jurema, logo acreditei que ele se referia a uma possível iniciação nessa religiosidade, o que Alexandre de prontidão rechaçou ao dizer que eu deveria me iniciar no candomblé e não na Jurema, isso porque eu não teria uma ascendência indígena. Trago esse relato para evidenciar os limites impostos pela minha não pertença indígena aos olhos dos juremeiros e, também, para demonstrar as diferenças nas concepções religiosas entre candomblé e Jurema. Entretanto, uma dúvida resta: talvez se eu tivesse me iniciado no candomblé, como queria Alexandre, alguns dos segredos da Jurema me teriam sido revelados. Por outro lado, se a iniciação ao candomblé me levasse a uma maior proximidade com o universo da Jurema, eu poderia estar comprometida a não revelar seus segredos. Mas como escolhas devem ser feitas durante o trabalho de campo, essas são indagações que sempre me farei.

Durante uma conversa com o babalorixá, da tradição jeje, Tata Raminho de Oxóssi – o qual também é renomado juremeiro, conhecido entre o povo de santo como aquele que se criou em um dos primeiros terreiros surgidos, se não o primeiro para muitos religiosos, em Recife, a Casa das Tias do Pátio do Terço⁶⁹ – esse me expressou que

Jurema é... Candomblé é do cérebro, é o orixá, e a Jurema é do sangue. É uma coisa que a gente tem no sangue. Descendente de descendente. Minha avó era... uma avó minha era africana e a minha outra avó era uma índia que foi pegada na mata... dali eu trouxe a Jurema.

[...] Porque o caboclo vem da nossa terra, a gente não é descendente de caboclos? Foi daí que a gente trouxe. Minha avó foi pegada na mata e meu pai é desce de africano. Aí foi a mistura. Eu mesmo sou uma mistura de africano com caboclo.

[...] Índio é caboclo (Fala de Raminho de Oxóssi em entrevista realizada em 03 de janeiro de 2012).

Como uma questão de sangue a Jurema é inata naqueles que possuem ascendência indígena, isso faz com que suas identidades não possam ser compreendidas apenas dentro de esquemas socioconstrutivos e relacionais, é preciso considerar a base substancialista do sangue, que permite o parentesco por sua transmissão, na construção de suas noções de pessoa (REESINK, 2011). Nesse sentido, a questão do sangue na Jurema nos leva a Viveiros de Castro (2002a: 405). O autor elabora a problemática de que o caráter do parentesco é insistentemente colocado pela antropologia como socialmente construído, o que não deve ser excluído das análises, mas “nenhuma dimensão da experiência humana é (dada como) inteiramente construída; algo sempre deve ser (construído como) dado”. Esse algo que sempre deve ser dado, em meu campo de pesquisa, é exatamente a questão de sangue que diferencia a pertença religiosa da Jurema e do Candomblé.

⁶⁹ A Casa das Tias do Pátio do Terço localiza-se no bairro São José, área de concentração negra no período inicial de urbanização da cidade de Recife e, hoje, na segunda-feira de carnaval, defronte ao terreiro não mais existente, realiza-se a famosa cerimônia Noite dos Tambores Silenciosos, liderada pelo babalorixá Tata Raminho de Oxóssi. A cerimônia é dedicada aos eguns do candomblé. A primeira Tia fora a africana Eugênia Duarte Rodrigues, quem inaugurou o terreiro de tradição nagô; posteriormente, suas filhas Vivina Rodrigues Braga, conhecida como Tia Sinhá, e Emília Duarte Rodrigues, chamada por Tia Yayá, assumem sua direção (BRANDÃO e MOTTA, 2002). No relato de Raminho, ele e Badia foram criados e iniciados pelas Tias no candomblé.

Embora grande parte dos juremeiros sejam, também, candomblecistas e/ou umbandistas, essas religiosidades não se misturam nos espaços físicos dos terreiros, mas se tocam na politicidade dos corpos. Vamos a mais uma elucidação de Tata Raminho de Oxóssi quando lhe perguntei sobre o significado da Jurema em sua vida:

É o sangue. O meu saber é dentro da Jurema. O orixá eu aprendi e a Jurema eu nasci nela (Fala de Raminho de Oxóssi em entrevista realizada em 03 de janeiro de 2012).

Com essa pequena resposta o babalorixá e juremeiro desfaz toda uma provável confusão sobre o encontro das religiosidades em seu corpo. Quando asseguro um desalinhamento entre o que os religiosos expressam e as abordagens acadêmicas, me remeto a minha própria dificuldade inicial de compreensão sobre o que escutava e observava em campo e, também, me lembro de imediato de Roger Bastide. O autor percebe a autonomia existente entre as duas religiões num primeiro momento da história brasileira, entretanto, ao caracterizar o encontro entre o Candomblé e o catimbó, Bastide afirma que

[...] no Candomblé iorubá todo filho ou filha-de-santo tem agora na cabeça duas divindades, ao invés de uma só, uma divindade africana e um espírito indígena, o que conseqüentemente acarreta uma alteração na iniciação, pois será necessário, em dado momento do percurso, plantar o Espírito indígena na cabeça do candidato ou da candidata, junto com o seu próprio Deus africano. [...] Essa coexistência não deixa de causar certa confusão: não haveria oposição entre o caráter do orixá e o do caboclo que disputam a mesma pessoa (BASTIDE, 2006: 221-222)?

O sujeito nasce na Jurema porque o sangue de seus antepassados indígenas lhe transmitem propriedades e sentidos muito próprios que vão além de simplesmente um tipo religioso, enquanto que as coisas dos orixás aprendem-se, como nos ensinou Raminho, é preciso ser chamado e escolhido pelo orixá. Enquanto, nós, pesquisadores, entendíamos a Jurema e o Candomblé como religiões distintas e (por que não?) dicotômicas, como Bastide (2006) parecia acreditar, os religiosos insistiam em dizer o contrário. Digo que insistiam, pois mesmo com toda a perseguição sofrida pelos juremeiros, tidos como charlatães, feiticeiros e cultuadores do baixo espiritismo, a

Jurema resistiu em Pernambuco, não apenas onde se confiava ser o seu lugar, nas áreas do sertão e dentro dos nichos culturalistas das etnias indígenas, mas nas áreas urbanas, na grande metrópole que é a cidade de Recife.

Entretanto, não devemos nos enganar novamente. Ao persistirem em suas pertenças juremeiras, eles não querem nos dizer que a Jurema é, meramente, uma religião complementar ao Candomblé e vice e versa. É preciso que avancemos um pouco mais para que consigamos dissolver nossos conceitos que emperram um possível entendimento sobre a Jurema, fazendo com que nossas ciências sociais sejam de fato a do observado em contraste com a do observador, como nos ensinou Lévi-Strauss (2003b).

. Acredito que uma frase, das muitas que ouvi em campo, pode me ajudar a elucidar a questão que a Jurema me propôs⁷⁰. Durante uma conversa informal em uma roda de amigos, num local de tradicionais festas noturnas no centro histórico de Recife, escuto uma juremeira dizer “Jurema não é seita, é cultura. E o cachimbo é a arma de defesa do juremeiro”⁷¹. Fiquemos por agora somente na primeira frase, “Jurema não é seita, é cultura”. Ora, para mim a Jurema era uma religião, isso era o que eu havia me proposto a mostrar com a pesquisa que eu estava desenvolvendo. Entretanto, para meu deslumbramento, uma nova compreensão surgia. A Jurema não é apenas uma religião e tampouco uma cultura, pelo menos na forma como o academicismo tende a classificar, ela faz parte da constituição dos sujeitos, é o regime juremeiro instaurado pelo sangue. A Jurema é o dado e não o construído, por isso nossa noção de cultura não é a mesma. Para “nós” a cultura é aquilo que nomeamos como o socialmente construído (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a), o que nos levaria a acreditar na Jurema como algo oriundo apenas das relações sociais, enquanto que a Jurema é uma cultura inata, portanto expressa pela ordem da natureza, o que não a impede de existir culturalmente. Essa afirmação que estabeleço pode ser expressa por Mãe Lúcia de Oyá, ialorixá, juremeira e uma das mulheres que participou da formação do Movimento Negro em Recife:

Não é a visão de Mãe Lúcia, mas a visão do caboclo que trabalha no corpo de Mãe Lúcia. Não é a visão de Mãe Lúcia, mas a visão do Mestre

⁷⁰ Questão relacionada à sua diferenciação que foi me colocada como o limite de minha pesquisa.

⁷¹ É comum ouvir juremeiros e candomblecistas dizerem seita ao invés do termo religião, principalmente entre as pessoas de maior idade, o que não significa que elas deem um tom pejorativo às suas pertenças.

que trabalha com Mãe Lúcia. Não é a visão de Mãe Lúcia, mas sim a visão da pombo-gira [...] (Fala de Mãe Lúcia de Oyá em entrevista realizada em 22 de junho de 2011).

Pelos dizeres de Mãe Lúcia, percebemos que há uma noção de corpo que escapa às análises acadêmicas; para “nós”, tudo é apreendido, mas para os juremeiros a Jurema é inata, é uma questão de ordem natural/biológica (o sangue) e cultural, mas uma outra ordem natural e cultural. Aqui o cultural sofre a influência direta do natural, é por meio do sangue indígena que o mundo é compreendido e vivido. Isso quer dizer que ela é muito mais um regime ontológico que nos leva a não estabelecer de antemão a dualidade natureza e cultura e todas as demais que surgem a partir daí. Lembremo-nos do “recado” de Canindé para Sandro no mercado. A contrainvenção juremeira é da ordem da natureza e não da ordem cultural como nossa interpretação tende a ser desenvolvida (WAGNER, 2010)⁷².

Racionalizar o paradoxo e a dialética numa tentativa de reprimi-los ao lado da natureza para que somente a cultura possa ser inventada no âmbito das realidades existenciais não é a melhor solução para a compreensão da Jurema. Em outros termos, a cultura, como uma ideia hegemônica de tipo gramsciano, não nos leva além de um círculo vicioso em que seu *a priori* conceitual abstrato é permanentemente repostado pelo pesquisador, ao enquadrar “o outro”. Quando escutei a “Jurema não é seita, é cultura”, essa “cultura” não é um conceito abstrato como concebemos em nossas pesquisas acadêmicas; ela é real, é o dado, é o imanente no mundo. Tampouco a natureza pode continuar a possuir um caráter determinante na forma como o pensamento acadêmico concebe o homem. Aqui, numa tentativa de tradução, ou analogia, em termos wagnerianos, para nossa epistemologia, a Jurema é a natureza e, ao lembrarmos o que disse Tata Raminho, o Candomblé é a religião que se aprende.

O academicismo que concebia Jurema e Candomblé como duas religiões distintas e conflitantes, como em Bastide (2006), agora é forçado a se deparar com um pensamento que desafia a sua dicotomia conceitual. Não se trata mais de tratar a Jurema e o Candomblé por meio de uma dicotomia entre religião e magia, nem sequer de tratá-

⁷² Wagner (2010: 131) nos alerta que “o oposto criativo da Cultura *não* é a imagem da “natureza” e do Meio Ambiente que nos assombra como um fantasma de florestas virgens e córregos imaculados. A natureza, infelizmente, é “sistema” a despeito de si mesma, e tão ambígua quanto a Cultura. Remetendo-nos a uma natureza relativizada, nós obviamos a Cultura e vice-versa”.

las apenas como religiões, é preciso atualizar nossa ordem binária de natureza e cultura para subvertermos nosso plano conceitual de compreensão. Quando afirmei que a Jurema é natureza e o Candomblé é religião quero dizer, ao contrário de Geertz (1989), que não podemos enquadrar a religião como um sistema cultural que, ao produzir padrões culturais, acaba por ser englobada na noção boasiana de cultura como totalidade⁷³. Como a crítica de Asad (2010), acredito que o conceito de religião deva ser aberto a outros elementos heterogêneos encontrados nos campos de observação para que consigamos escapar de “nossa ideia corrente de cultura [que] projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta: museu clássico antes que jardim barroco” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b: 195).

Sob suas subjetividades, o que os juremeiros de meu campo de pesquisa fazem é uma diferenciação da conceitualização binária cartesiana de natureza e cultura ou de natureza e religião (= cultura). Natureza, cultura e religião são elementos de uma dialética triária⁷⁴ – na qual a noção de magia para os juremeiros está ausente – que não admite síntese, mas complementariedade⁷⁵.

Começemos por compreender a dialética triária apenas pelo par binário natureza e cultura e, para isso, nos voltemos à concepção de corpo lembrando a observação de Deleuze (2005: 100), “Espinoza dizia: não se sabe do que um corpo humano é capaz, quando se liberta das disciplinas do homem. E Foucault: não se sabe do que o homem é capaz “enquanto ser vivo”, como conjunto de “forças que resistem””.

Nos dizeres de Latour (2002), enquanto modernos e detentores de um pensamento ocidental/racional, classificamos como crença a experiência alheia da

⁷³ Sobre essa crítica a Geertz me lembro de um trecho do poema *Psiquetipia*, de Álvaro de Campos, um dos heterônimos de Fernando Pessoa, “Símbolos./ Tudo são símbolos.../ Se calhar, tudo é símbolos.../ Serás tu um símbolo também?”.

⁷⁴ Henri Lefebvre, em *Le Retour de la Dialectique* (1986), formula a ideia de uma dialética triádica, baseada nas teorias de Hegel, Marx e Nietzsche, entretanto não a utilizo para expor meu argumento por considerá-la distante de meus objetivos para a compreensão da Jurema.

⁷⁵ A dialética a que me refiro é expressa por Wagner (2010: 96) nos seguintes termos: “Invenção e convenção mantêm entre si uma relação *dialética*, uma relação ao mesmo tempo de interdependência e contradição. Essa dialética é o cerne de todas as culturas humanas (e muito provavelmente as animais). Pode ser que o conceito de “dialética” seja familiar aos leitores em sua formulação hegeliana e marxista, como um processo ou desdobramento histórico envolvendo uma sucessão de tese, antítese e síntese. Minha formulação, muito menos explicitamente topológica, é mais simples e, creio eu, mais próxima à ideia grega original – a de uma tensão ou alternância, ao modo de um diálogo, entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si. Como um modo de pensar, uma dialética opera explorando contradições (ou, como Lévi-Strauss as chamaria, “oposições”) contra uma base comum de similaridade – em vez de recorrer à consistência contra uma base comum de diferenças, à maneira da lógica racionalista ou “linear”. Segue-se que culturas que convencionalmente diferenciam abordam as coisas com uma “lógica” dialética, enquanto aquelas que convencionalmente coletivizam (como a nossa própria tradição racionalista) invocam uma causalidade linear. [...]”.

realidade, essa afirmação quando conjugada ao perspectivismo ameríndio, demonstrado por Viveiros de Castro (1996), nos leva à avaliação de nosso determinismo mononaturalista, por um lado, e, por outro, de nosso indubitável multiculturalismo. Nesse sentido, “falar da natureza no contexto da cultura, então, é uma maneira de controlar a cultura” (WAGNER, 2010: 217). A conjugação das duas acepções envolve a crítica ao construtivismo presente apenas no olhar sobre o outro e não em um construtivismo presente também em nossa maneira de classificação. Poderíamos associar Latour e Viveiros de Castro à Csordas (1994; 2002) e seu conceito de *embodiment* se esse não houvesse adquirido um estatuto de paradigma.

A *corporificação* (*embodiment*), nos termos de Csordas (1994; 2002), é a experiência corpórea de estar no mundo formando as compreensões desse mesmo mundo, é a base existencial da cultura. As experiências passadas são corporificadas pelos sujeitos numa ligação com as novas experiências experimentadas e entre essa ligação há um rearranjo do próprio sujeito enquanto um sujeito social. Natureza e cultura são construções embasadas pelas experiências relacionais e ambas se refazem na própria vida cotidiana. Concordo com Csordas, sobre a construção relacional dos conceitos, entretanto somente destacar a questão em termos construtivistas da corporeidade não nos faz avançar muito porque para os juremeiros há a imanência do dado (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Em outros termos, o corpo juremeiro é a base existencial da natureza e da cultura a partir de um não construtivismo acrítico. Aqui não pode haver uma tradução de suas noções sobre a natureza e a cultura inerentes aos seus corpos para as nossas noções abstratas de cultura⁷⁶.

Esse, acredito, foi o equívoco dos pesquisadores que ao conceberem a Jurema como, apenas, uma religião não perceberam o que seus próprios sujeitos evidenciavam. Em uma pesquisa sobre a Jurema na cidade de Recife, Pinto (2006: 137), por meio de um comparativo entre um grupo indígena, terreiros de Xangô e centros de Umbanda, esclarece que

No Xangô, a Jurema não é vista como “religião”, sendo-lhe atribuída qualidades como ciência, conhecimento e dom. O panteão juremeiro é

⁷⁶ Para que a cultura possa ser mais bem compreendida na sua relação complementar com a natureza cito uma passagem de Viveiros de Castro (2002b: 209) na qual o autor indica que “uma cultura não é um sistema de crenças, mas antes – já que deve ser algo – um conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e absorver novos: ela é um dispositivo culturante ou constituinte de processamentos de crenças”. Dessa forma, a ligação entre natureza e cultura é estabelecida por meio de “um conjunto de estruturas potenciais da experiência”.

totalmente diferente do Xangosista, mantendo-se os espaços rituais rigorosamente separados.

Continua a autora em suas conclusões:

Entre o grupo do Xangô a Jurema não é considerada como religião, e sim como ciência, filosofia e conhecimento, podendo desta forma coexistir no mesmo espaço sagrado do terreiro, sem que agrida aquela que é considerada como a religião “legítima”. [...].

Em relação à sua popularidade, acredito ser possível afirmar que três principais fatores são responsáveis por este atributo. O primeiro está relacionado à prática ritual do culto, que torna acessível o contato direto com a entidade. Como segundo, aponto as características das personalidades das entidades, que estão mais próximas ao comportamento cotidiano dos fiéis. E por fim, como terceiro fator, acrescenta-se o fato de que, o culto da Jurema, por ser um recurso de baixo custo ao atendimento das aflições, possibilita o acesso de uma população extremamente carente, embora se encontre outras categorias de frequentadores nessas práticas rituais (2006: 140).

A preocupação de Pinto consistiu em analisar como a Jurema continuou a ser um culto popular em Recife, mesmo estando associada a outras formas de religiosidade. Porém a autora não apresentou a motivação em compreender a Jurema como os próprios religiosos a apresentaram – uma ciência, um conhecimento, uma filosofia – o que a levou a uma abordagem dicotômica acrítica, em termos de religião, sobre a Jurema. Em uma conversa sobre Candomblé e Jurema Mãe Dora de Oyá me relatou que

[...] essa visão do bem e do mal era assim, até pela palavra santo na época, que não é santo, é Orixá... filho de Orixá e não filho de santo, filho de Orixá, mas por um costume da linguagem, né, tornou-se filho de santo. Então, na época era por conta disso. “Ah, ali é o terreiro de santo, é uma casa de santo”. Então, só essa palavra por dizer uma casa de santo determinadas pessoas respeitava. Mas e ali? Ali é um catimbó, é uma macumba. “Ah, vamo lá quebrar. Aquilo dali não presta pra nada”. Mas não sabe eles que a casa de catimbó era quem dava toda a proporção pra que a casa de Candomblé funcionasse. [...].

Às vezes tava dando uma reunião, um toque pra Jurema e chegava uns afoitos desses, da polícia, né, e terminava que o Mestre mostrava que era Mestre mesmo e daqui a pouco tava a polícia dançando no meio do salão também (Fala de Mãe Dora de Oyá em entrevista realizada em 23 de junho de 2011).

Diante da fala de Mãe Dora, os três principais fatores evidenciados por Pinto (2006) não podem ser tidos como as razões basilares para que a Jurema continue a ser uma religião popular em Recife, visto que o contato direto com a entidade é entendido, pela autora, em conjunto com as características das personalidades das entidades, mais próximas ao comportamento cotidiano dos fiéis em relação às divindades do Candomblé, havendo, ainda, um motivo de ordem econômica, o baixo custo das práticas juremeiras⁷⁷. Assim, o que questiono das conclusões de Pinto, além da ausência de compreensão sobre o que foi dito sobre a Jurema em sua pesquisa, é a desconsideração pelo que Dona Dora nos evidenciou, as décadas em que o catimbó fora perseguido, os anos de atuação do Serviço de Higiene Mental e para o período em que Agamenon Magalhães esteve à frente da interventoria do estado.

Naquela época os rituais de Jurema aconteciam às escondidas, a participação nos rituais era muito restrita e não havia a presença de um público mais amplo, como é possível ouvir dos juremeiros que presenciaram aquele momento e, também, dos que sabem das histórias passadas por meio dos mais velhos. Desconsiderar esse período tão fortemente marcado na memória dos agentes é não perceber o que a resistência juremeira possibilitou, tal como a permanência e a popularidade da Jurema em nossos dias, para além de questões econômicas ou da personalidade das entidades. Diante dessas observações, busco compreender o que a relação entre homens e entidades pode nos dizer sobre a ontologia da Jurema. Passo a desenvolver melhor meu argumento.

2.4 Da Ontologia para a Religião

Ao pensarmos na Jurema e nos significados dados às ações pelos juremeiros devemos abranger a corporeidade vivida pela agência juremeira. A Jurema não é mais encontrada somente entre as etnias indígenas e no sertão nordestino, mas está nos centros urbanos, ela foi e é constantemente ressignificada por aqueles que a vivem. Não

⁷⁷ Embora as práticas de Jurema tenham um custo financeiro menor quando comparado às práticas do candomblé, não acredito que essa diferença seja o motivo real da popularidade da Jurema, até mesmo porque os gastos com a Jurema não são tão baixos, basta observarmos os detalhes no ritual para o entroncamento do caboclo Canindé, isso sem entrarmos na questão sobre as dificuldades financeiras da manutenção dos caboclinhos que não exigem apenas o cuidado do folguedo, mas o cuidado religioso. Os juremeiros, de meu campo de pesquisa, sempre me afirmaram que a Jurema faz ao passo que o orixá protege, a relação é de complementariedade potencial entre Jurema e candomblé e não uma relação econômica.

se trata, mais, de um ponto de vista sobre o mundo, mas uma visão do mundo “sob a forma de uma ontologia política do sensível” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011: 157) inscrita na corporalidade juremeira que a tudo transforma em relações sociais.

Na Jurema há a bebida feita a partir da raiz ou da casca da árvore da Jurema Preta. Na maioria das vezes, no contexto urbano, o vinho é misturado com outras bebidas, como a cachaça, com vários tipos de ervas, raízes e especiarias, como o gengibre e o cravo-da-índia. Já no contexto das comunidades indígenas e nas práticas mais reservadas da Jurema a bebida é de um teor mais concentrado. Essa diferenciação na fabricação do vinho da Jurema se dá, entre outros motivos, devido ao próprio contexto em que será servida. Seu consumo liga-se ao acesso às entidades e aos seus lugares de morada, chamados por cidades da Jurema.

Nos rituais e festividades abertos ao público não juremeiro há a presença de muitas pessoas que não possuem a ascendência indígena e, por essa razão, não aguentariam beber o vinho da Jurema puro. Mota e Barros (2006; 39) afirmam que “os índios acreditam que uma pessoa não pertencente ao grupo tribal vai “endoidar” se tomar a bebida preparada para os índios”. Tal assertiva também é expressa por Alexandre L’Omi L’Odò:

Dizem os mais antigos que só quem bebe a Jurema e não morre é quem tem sangue indígena. E isso é massa porque faz parte da Ciência da Jurema. A Jurema é uma tradição sanguínea, é uma tradição que vem de gerações em gerações sanguineamente. É uma célula daquela consciência espiritual que tá ali materializada em você [...].

O que significa não morrer? Não morrer é na verdade não morrer fisicamente mesmo, porque a Jurema é uma erva venenosa. E dentro da proporção que ela é preparada dentro das civilizações indígenas, poucas hoje preservam essa fórmula, o organismo só aguenta se você tiver certas proteínas nele, certos elementos que ajudam a você a aguentar. Aguentar aquela pressão que aquele produto químico vai causar no seu organismo. Tanto é que tem gente que, por exemplo, chega a beber a Jurema, não é essa Jurema que a gente bebe por aqui não, nos terreiros hoje, essa é uma readequação da Jurema aqui (Fala de Alexandre L’Omi L’Odò em entrevista realizada em 15 de novembro de 2010).

Diferenças biológicas de nossas existências e não apenas diferenças culturais perpassam a Jurema enquanto pertença. A divergência dos corpos que Alexandre evidencia nos remete a uma passagem de Lévi-Strauss (2012: 51), “é nos conceitos

biológicos que residem os últimos vestígios de transcendência de que dispõe o pensamento moderno”. Os argumentos utilizados pelo juremeiro referem-se a proteínas específicas do corpo indígena e do corpo de seus descendentes, é a linguagem da ciência técnica que é apropriada e mobilizada para demarcar as disparidades entre o corpo juremeiro e o corpo não juremeiro. Portanto, não estamos mais diante de um relativismo cultural e sim um relativismo natural e biológico, entretanto um relativismo que não concebe o entendimento sobre o mundo como uma representação cultural, mas como uma vivência ontológica.

O sangue indígena compõe a Ciência da Jurema como um modo de existência, portanto, uma ontologia que não deve ser classificada dentro da matriz cultural cartesiana que entende “a metáfora como essência da representação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007: 95). A ontologia é uma produção do Ser, um fazimento de si, que nos indica a possibilidade de múltiplas formas de vida, diferenciais e heterogêneas entre si. Tal produção constitui uma invenção de significação de mundos, que por serem existenciais, são reais. Entretanto, é somente no devir, na relação de troca entre pontos de vista, que as ontologias se apresentam diferenciais (idem; WAGNER, 2010).

Nesse sentido, voltando a Lévi-Strauss para dele me afastar, eu diria que é nos conceitos biológicos que reside, também, à imanência da ontologia juremeira, o que nos faz compreender, portanto, a impossibilidade de síntese entre a binaridade natureza e cultura, porque para a Jurema não há essa dicotomia, mas a complementaridade entre essas esferas. A dicotomia aparece nas formas existenciais de ascendência indígena e de não ascendência indígena, ou seja, “nós”, juremeiros – e nossa natureza que naturaliza – e “eles”, não juremeiros, – e sua cultura que culturaliza. Em outras palavras, aventuro-me a pensar que a binaridade entre natureza e cultura é contrainventada em seu oposto pela ontologia juremeira compondo, assim, uma continuidade entre o natural e o social, ou cultural⁷⁸. Portanto, a cultura não como construção, mas como convenção naturalizada, o inato que, juntamente com a natureza, formula e diferencia a identidade do corpo juremeiro, *locus* de seu conhecimento e de sua politicidade para a compreensão e a atuação no mundo.

Os juremeiros têm em seus corpos as sementes da árvore Jurema; elas são “plantadas” no corpo em um ritual, conhecido como Juremação, que caracteriza um dos

⁷⁸ Assumo uma perspectiva em que a sociedade se aproxima da cultura por considerar que ambas são oriundas de relações sociais.

fundamentos da Ciência da Jurema. Tal ritual consiste em fortalecer o juremeiro em seu conhecimento sobre a Jurema, por meio de uma viagem para as cidades da Jurema em companhia de sua entidade protetora, sendo uma das práticas que possibilita uma ontologia se reinventar enquanto religiosidade. Estamos frente à dialética entre natureza e religião e da potência humana, barroca, spinoziana, que revolve o conhecimento cartesiano sobre corpo e alma como diferenças de substância.

Em sua *Ética*, Spinoza (2009) formula um juízo em que o corpo e a alma não estão separados, mas a alma é a responsável pela ideia de corpo por ser ela um modo de pensamento, ao mesmo tempo em que o corpo é o possibilitador da alma por ser ele o movimento. Há uma correlação entre corpo e alma que o leva a rechaçar a comparação entre os homens para a formulação de uma natureza humana. Se há uma essência humana para Spinoza, ela estaria na existência imanente dos corpos-almas individuais, o *conatus*, e não na alma transcendente, cartesiana, como a realização do divino e, portanto, exterior aos homens. A alma, em correspondência ao corpo spinoziano, converte Deus na imanência natural do mundo existencial. Essa concepção sobre o homem e Deus potencializa o entendimento humano como uma parte do entendimento divino, natural, sendo que o primeiro não esgota todo o conhecimento por ser ele advindo de apenas uma entre tantas existências humanas concebidas em suas correlações entre corpo e alma. Ficando, assim, somente Deus, ou a Natureza imanente, como aquele que a tudo conhece.

A criatividade da antropologia de Spinoza (Ansaldi, 2001: 182) está na possibilidade de uma ontologia oriunda de uma identidade entre o que é conhecido pelo homem e o mundo em si. Esse labirinto de variedades infinitas permite que a própria ontologia seja recriada em religiosidade, pois se Deus é a Natureza, é o imanente em movimento no mundo, sua presença é constante nesse mesmo mundo, portanto constituinte dos corpos e almas individuais. Assim, ao trabalhar com as ideias de Natureza e Deus, a partir da correspondência entre corpo e alma, e não da sua dualidade, Spinoza autoriza os homens a compreenderem o Deus monista – transcendental – em sua multiplicidade imanente, ou seja, em seus corpos que “sont des *expressions imanentes* à la puissance modale qu’est l’appétit” (ANSALDI: 2001: 185).

Ao evidenciar a experiência da potencia das liberdades humanas posso formular um entendimento sobre a relação juremeira entre natureza e religião para a constituição de seus modos de existência. Enquanto uma ontologia dada pela natureza – e de sua

ligação com a cultura – dos corpos, a Jurema é elaborada como uma forma religiosa pelos desejos (apetites) dos agentes, porém a partir de uma complexidade expressa pela própria potencialidade juremeira que subordina a religião aos fins políticos e não ortodoxos de sua ontologia da complementariedade.

A religião da Jurema subordinada à política significa que essa religiosidade é oriunda, antes, de um modo de existência, de uma ontologia que se inventa, também, enquanto religião, do que de um sistema de crenças. Portanto, o que afirmo é a potencialidade ontológica juremeira na constituição da agência de seus sujeitos no mundo da vida, uma agencia possibilitada por uma dicotomia triária, entre natureza, cultura e religião, que imprime compreensões, posturas e associações relacionais ao real⁷⁹.

A Jurema, como uma religião, possui a experiência subjetiva da possessão. O panteão das entidades é ordenado pelos caboclos, divididos em índios, personagens do sertão nordestino ou sertanejos, como o boiadeiro, e ainda aqueles que simplesmente viveram nas matas, pelos encantados, pelos mestres e mestras e pelos exus. Os últimos demonstram a influência do universo afro-religioso dentro da Jurema. Quanto aos mestres, esses foram pessoas que viveram e que depois de sua morte se apresentam como entidades que auxiliam os juremeiros. Em muitos casos esses mestres foram figuras históricas dentro da História do Brasil, como o Mestre Corisco que em vida compôs o grupo de Lampião e Malunguinho, líder do Quilombo do Catucá. Como no quilombo houve algumas lideranças (CARVALHO, 2011) a entidade Malunguinho é a junção de todos os líderes de acordo com o que pude compreender durante meu trabalho de campo.

Cada juremeiro tem suas entidades específicas e essas entidades estão num diálogo contínuo com cada um deles. O saber sobre a Jurema é passado de modo não ortodoxo por cada entidade aos juremeiros, não havendo um intermediário entre os adeptos e o mundo espiritual, como no caso do Candomblé que submete o fiel ao poder hierarquizado do pai e da mãe-de-santo. Dessa forma, a Jurema é corporalizada não só como uma ancestralidade, mas uma ancestralidade que permite a experiência religiosa

⁷⁹ No quinto capítulo apresento o desdobramento dessa ideia para repensarmos os conceitos próprios ao universo acadêmico e ao Estado brasileiro. Meu argumento se refere à diferenciação de entendimentos sobre alguns conceitos - como Estado Democrático de Direito, Estado secular e laicidade – entre, de um lado, intelectuais e Estado, e, de outro, os sujeitos pertencentes às religiões de matriz africana e indígena em Recife.

feita corpo. Arrisco-me, assim, a dizer que o corpo é a maior materialização da Jurema, é o seu altar.

A complementariedade da ontologia juremeira está naquilo que Clastres (2003b: 189) formula sobre a antinomia guarani, “Um: é o nome do imperfeito” porque não possui possibilidade de ir além de si mesmo. O dois, ao contrário, é a expressão do ser completo. A profundidade desse pensamento solicita a presença da alteridade para se libertar do mal, do “Um”, da morte que atesta a finitude e a ausência dos deuses nos homens, para nos aproximarmos de Spinoza (2009). A metafísica guarani, desenvolvida por Clastres, por ser radicalmente avessa à metafísica cartesiana, nos permite compreender a politicidade de uma ontologia. As ideias de religião, cultura e natureza, para ficarmos com a dialética triária que propus, não surgem por elas mesmas, mas são frutos de uma política dos modos do ser, uma política da multiplicidade de socialidades, porque toda ontologia tem um efeito político de produção de “zona(s) de circulação de alteridades” e não de “lugar de produção de identidades” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011: 349).

A concepção de corpo juremeiro é, assim, compreendida como uma outra possibilidade de experiência, como uma ontologia ativada pelo corpo em sua ancestralidade e em sua religiosidade. O corpo na Jurema é um corpo que faz, que emana poder, um corpo emocional e espiritual, perpassado por conhecimentos de ervas, individualizado na figura de cada entidade e detentor de conhecimento sobre a Ciência da Jurema. Um corpo onde a semente da Jurema é plantada e que dá acesso ao mundo de suas divindades. O corpo do juremeiro é movimento e ação.

Por ser a corporalidade juremeira um desejo sobre o mundo, sua politicidade ontológica possibilitou sua própria manutenção em uma área urbana e em meio a outros tipos religiosos. Isso, devido à ideia de religião não estar separada da natureza natural e da natureza do mundo, como também da cultura naturalizada. De um lado a outro a Jurema se mostra presente, seja na questão de sangue ancestral dita por Tata Raminho, seja na diferenciação das propriedades biológicas dos corpos para Alexandre, seja na forma sensível de compreensão sobre o mundo da vida, em que o olhar, o escutar, o sentir e o ver são complementados pelo conhecimento das entidades, como expressou Mãe Lúcia de Oyá. Quando nos lembramos do que contou Sandro de Jucá, ao iniciar o ritual em sua casa para o Caboclinho Canindé, foi de uma conversa alheia entre um

casal, quando Sandro fora buscar o pombo no mercado, que Canindé lhe deu o “recado” sobre como deveria ser procedido o rito.

O que esses fatos mostram é a continuidade entre as esferas sagradas e profanas, não a cisão durkheimiana, entretanto a socialidade juremeira ostenta, ainda, mais um de seus potenciais para além da constituição restrita à corporalidade. Aqueles que já se foram, as entidades, encarnam nos corpos vivos da Jurema no presente, não no sentido reducionista de se “materializar”, mas ocupando uma posição de primeira pessoa também no discurso cosmológico.

Voltemo-nos para os rituais das festas públicas para que a questão possa ser mais bem compreendida. Bastide (2006) considera que é na festa que o imaginário é fortalecido para (e no) o público presente, se tratando muito mais de um espetáculo que persuade o outro do que um evento direcionado a alimentar a fé dos participantes. E como os caboclos da Jurema são as entidades espirituais que possuem a liberdade de improvisação, por a Jurema não apresentar a hierarquia ortodoxa do Candomblé (ver também CARVALHO, 2003), seu aparecimento nas festividades são artifícios que possibilitam o inesperado para o público.

Se apropriando da estética barroca, Bastide (2011b) considera que a emoção do sagrado é, ao mesmo tempo, uma emoção estética. Para o autor, “o barroco é o reino da festa perpétua” e o “reino da representação” (2011a: 136). Como uma arte do movimento temporal, o barroco no Brasil “foi transformado, nacionalizado, sobretudo pelas mãos de mestiços e mulatos, colocando negrinhos na corte dos anjos, fazendo eclodir cocares de plumas indígenas sobre as virgens dos capitéis, misturando os frutos da terra com o trigo e as uvas da eucaristia” (BASTIDE, 2011d: 90). Entretanto, somente o catolicismo em terras brasileiras e o Candomblé são vislumbrados sob a ótica barroca bastidiana.

No que tange à noção de fé é preciso observar que a

[...] “fé” é um produto histórico, não uma realidade ontológica. Os conceitos de Fé ou de Crença nascem da escolha cristã, que tem na “profissão de fé” sua marca inseparável [...]. [...] é a religião (a cristã, no caso) que construiu historicamente a fé; não é a fé que identifica a religião. Contudo, o fideísmo cristão foi informando toda a cultura ocidental, chegando até as ciências contemporâneas da diversidade, a antropologia e a história das religiões, onde não é difícil encontrar o uso acríptico destes termos (“Os Tupi acreditavam em...”). O que foi

problematizado por estas disciplinas foram os objetos da fé, não a fé em si como produto histórico e cultural (POMPA, 2003: 349).

Na Jurema, a fé bastidiana, incongruente à fé como um produto histórico demonstrado por Pompa (2003), não encontra lugar. Se for para falarmos de fé, no sentido cristão, que sua tradução inventiva para a Jurema ocorra nos termos de um modo de existência, como uma ontologia e não enquanto crença. Já sobre a estética barroca ser ao mesmo tempo uma emoção estética, defendo a assertiva de Argan (2004) sobre o barroco ser um modelo de comportamento que, por ser fundado em um processo de imaginação, estabelece as bases de entendimento para o mundo⁸⁰. Melhor dizendo, o barroco não é apenas uma emoção estética, mas uma persuasão, um convite a integrar-se na esfera social. Isso porque,

[...] A arte [...] quer ser apenas a arte. No entanto, no conjunto das atividades humanas, a arte tem a função de pôr tudo em imagem e de precisar o valor concreto dessa imagem, que constitui a consciência. A religião, a ciência, a política, a vida cotidiana fornecem os objetos sobre os quais a arte opera; mas como modo de comportamento e de operação, a arte é autônoma [...] (ARGAN, 2010: 47).

Nesse sentido, o barroco como imaginação de um mundo somente é possível a partir de uma fundamentação da memória, de uma experiência histórica dos sujeitos morais no mundo, o que torna a imaginação como possibilidade do real por conceder a coerência ao mundo caótico de acontecimentos. Fundado na alegoria retórica que persuade, o modo de existência barroco, sua ontologia, funde no presente o ponto de encontro entre a experiência do passado e a perspectiva de futuro, de continuidade. Aqui, espaço e tempo são recriados por sentimentalidades e sentidos em ação imanente para a produção de afinidades que nada mais são do que relações sociais.

⁸⁰ Para Argan (2010: 37), “[...] Não se contesta que na arte barroca prevalecem os motivos religiosos e morais; nem que ela foi amplamente utilizada – exatamente por sua força de persuasão – pela Igreja católica para seus fins de propaganda. Mas seria simplesmente absurdo reduzir toda a temática barroca às teses religiosas da Contra-Reforma, cabendo perguntar se, em muitas obras de assunto religioso, este não é por sua vez um meio ou um processo a que o artista recorre para exercitar, *sic et simpliciter* [pura e simplesmente], as faculdades da persuasão; ou seja, um instrumento para estabelecer determinada base de entendimento – ou explorar uma já existente – e tornar assim possível o estreitamento de uma relação. Além disso, seria muito fácil demonstrar que, na maior parte das figurações religiosas barrocas, não encontramos a expressão da religiosidade do artista, mas sim o reflexo da religiosidade dos devotos. [...]”.

Em todos os rituais de Jurema, entre os públicos e não públicos, as entidades incorporadas falam, exigindo uma interação discursiva do outro. Caboclos, mestres e boiadeiros contam suas histórias dos tempos em que eram pessoas vivas por meio das toadas que cantam. Músicas que contam histórias durante o espetáculo religioso dos sentidos que seduzem. O maravilhoso, que toca nas paixões humanas, faz com que a potência do homem seja acreditada por meio das interferências discursivas das entidades espirituais que dão conselhos, conversam com o público presente em um tom de íntima amizade, chamando pelo nome as pessoas que já lhe são conhecidas, perguntando como estão e se os problemas que lhes afligem foram resolvidos. Quando a entidade espiritual dá pela falta de alguém no salão essa pessoa é chamada ou se ela realmente não compareceu ao ritual ou a festa, a entidade lhe manda um recado por algum presente. Assim, esperanças e temores encontram na Jurema um encantamento alegórico que persuade pela emoção. Jurema é narrativa retórica e imagética. É improvisação. Nas festas pode-se dizer que “numa desordem alegre, os indígenas têm a sensação de brincar com os mortos e conquistar-lhes o direito de continuarem vivos” (LÉVI-STRAUSS, 2010b: 227).

Para além do público nas festividades, a Jurema constitui uma relação – não da fé que crê, mas da fé ontológica – para aqueles que incorporam as entidades. O juremeiro trabalha sozinho, tem sua ciência e a ciência de sua entidade que lhe ensina seus poderes e segredos por meio de sonhos, de “recados” e de rituais privados. *A priori* há uma diferenciação entre o juremeiro e a entidade como duas formas distintas, dois sujeitos discrepantes que disputam um corpo vivo no direito que ambos possuem de continuarem vivos. Mas como a ontologia juremeira não aceita o “Um”, a agência do juremeiro faz com que haja a infinita busca pela complementariedade, um eterno devir juremeiro entre vivos e mortos que não se realiza por uma disputa, mas por uma relação potencial de agregação de afecções contrárias, para novamente lembrarmos Spinoza (2009), ou barrocas quando transpassamos a estética (BASTIDE, 2011b) para um modo de existência (ARGAN, 2004). Uma exposição de Alexandre é elucidativa

A função do juremeiro na verdade é conhecer a Ciência da Jurema pra um dia fazer parte da Jurema. Ser da Jurema (Fala de Alexandre L’Omi L’Odò em entrevista realizada no dia 15 de novembro de 2011).

O “fazer parte da Jurema” para “ser da Jurema” se refere, na fala de Alexandre, a virar uma entidade depois da morte. Lévi-Strauss (2010b: 228) indica que a morte “retira alguma coisa em troca da qual não dá o equivalente”, afirmando, a partir dos Bororo, que “a representação que uma sociedade cria para a relação entre vivos e mortos reduz-se a um esforço para esconder, embelezar ou justificar, no plano do pensamento religioso, as relações reais que prevalecem entre os vivos” (2010b: 230). A morte não dá o equivalente ao que ela retira, não permite a antítese, mas a vida, assim como a Jurema, sim (ARGAN, 2004). Os homens inventam um equivalente e o atribuem à morte, como a incorporação espiritual no caso da Jurema. É por meio da incorporação que o morto novamente volta ao sistema das relações reais que prevalecem entre os vivos, conquistando o direito de estarem vivos e participando do sistema de reciprocidades ontológico. As relações reais que permanecem entre os vivos, além da complementariedade, é uma relação em que a morte não é vista como um sentimento trágico da vida por retirar o sentido da vida (UNAMUNO, 2007).

O ânimo barroco ibérico é produzido por uma subjetividade trágica em profunda solidão que, ao deparar-se com o esfacelamento de suas verdades ordenadoras do mundo, vê-se destituído do significado de sua própria existência.

Na Ibéria, o Barroco é o giro gnóstico de uma sociedade sobre si mesma. É a rotação de uma sociedade sobre seu próprio eixo. Na América, ele é dolorosa *paidéia*, nunca encerrada, de três povos, raças e culturas distintas, complicada pela esquiva figura do cristão-novo. O Barroco torna-se musgo da América por se deixar apreender como expressão e ambiente de três raças ou povos prisioneiros de uma visão trágica da vida e, ao mesmo tempo, siderados pelas promessas unificadoras de um novo mundo (BARBOZA FILHO, 2000: 405).

No caso de nossos índios, e de seu encontro com negros, a subjetividade trágica não corresponde à dor da morte carnal e espiritual, mas à dor de um luto que configura a busca pela vida, ou melhor, à dor reconhecida no movimento das subjetividades desamparadas que se encontram, como sugere Barboza Filho (2000). Diferente do barroco europeu que se caracteriza pelo distanciamento do transcendente, ainda que condenado pela imanência, e pela ânsia de um novo ordenamento que tal fato ocasiona, a alteridade labiríntica das subjetividades índias e negras encontrou na religião,

imane, nem por isso não transcendente, a forma de arte possibilitadora de uma integração sem síntese num eterno fazimento de si.

Índios e negros em um devir deglutina-dor, numa espécie de antropofagia, de suas diferenças para se fazerem múltiplos⁸¹. O devir como o regime político indígena instaura o modo de vida barroco como um programa político da infinita busca pela complementariedade. Do lado da ontologia africana, a noção de pessoa somente se torna tangível com a adição da cosmologia religiosa que cotidianamente incrementa com novos tons a pessoa passada na feitura da pessoa presente e futura (GOLDMAN, 1984).

Como um problema epistêmico para nosso pensamento cartesiano, a Jurema é uma relação ontológica do imane com a alteridade, seja ela qual for, de humanos a não humanos, nesse sentido a morte não é o nada que retira o sentido da vida, mas a continuidade de uma existência futura. Nesse momento chego à segunda evidencia que coloquei para o leitor, ainda quando eu relatava o desenrolar da história sobre o ritual feito para o Caboclinho Canindé, o papel do fumo e da fumaça para a Jurema.

Em todos os rituais e festividades, a fumaça exalada nos cachimbos torna o ar turvo. A fumaça se espalha na defumação das oferendas ritualistas e quando os juremeiros a soltam para cima. Não há festa de Jurema em que os religiosos não levem os seus cachimbos, item indispensável que, de acordo com Cascudo (1978), dá origem a palavra catimbó. Invertendo o cachimbo, os juremeiros sopram o forninho fazendo com que a fumaça saia pelo tubo. Entre o cheiro das ervas misturado ao fumo, a fumaça se espalha e com ela a turvidez da Jurema começa seu trabalho. Em meio à fumaça os

⁸¹ Nesta pesquisa ouso apenas a compreensão da Jurema como uma ontologia (barroca e antropofágica) que a diferencia do candomblé, por exemplo. Mas, para não deixar de mencionar o período colonial da América Latina, considerando as diferenças entre a exploração espanhola e portuguesa, acredito ser pertinente a exposição de um trecho de Zamora (2011: 144): “Carpentier, Lezama Lima y Sarduy [expoentes da literatura latino-americana] no eran insensibles a la ironía que implicaba revivir las formas coloniales para la construcción de una identidad poscolonial, pero llegaron a entender cada vez más el Barroco novomundista como una estrategia poscolonial, como un instrumento de contraconquista, para usar el término de Lezama Lima, por medio del cual los artistas latinoamericanos podrían definirse *en contra* de las estructuras colonizadoras. Con todas sus diferencias, estos escritores se asemejan en su transformación del Barroco en un proceso de recuperación y revitalización cultural. Si Sarduy enfatizaba el artificio de los recursos narrativos del Barroco y su capacidad para trastocar las perspectivas hegemónicas, Carpentier y Lezama Lima emplearían sus tensiones formales y estrategias descriptivas como un medio para abarcar la diversidad de los “contextos americanos”. Cada uno a su manera se dio a la tarea de conquistar a los conquistadores al apropiarse las estrategias barrocas para expresar su visión de indo-afro-íbero-américa; su propósito común era “recomponer, reincorporar, lo roto”, como señala Carlos Fuentes en su ensayo sobre Lezama Lima”. Portanto, “por que es América Latina la tierra de elección del Barroco? Porque toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo. El barroquismo americano se acrece con la criolledad, con le sentido del criollo, con la conciencia que cobra el hombre americano, sea hijo de blanco venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en le continente [...] la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis, de ser un criollo; y el espíritu criollo de por sí, es um espíritu barroco (CARPENTIER, 2010).

juremeiros mandam seus recados, recebem das entidades as respostas e também os desejos espirituais, pedem proteção e guerreiam contra aquilo ou quem lhes assola. A Jurema fala através da fumaça e os juremeiros leem seus recados. A fumaça faz a intermediação entre os mundos, ela corre as cidades da Jurema, local de morada das entidades. E a grande neblina em que se transforma o ar é o esconderijo e a emanção de suas forças, a Ciência da Jurema e o seu segredo, uma forma especial de conhecimento sobre o e para o mundo, o próprio catimbó para Cascudo (1978) e também para o juremeiro Alexandre:

Quando você quer uma coisa você dá uma fumaçada no ar e você pede aquilo e aquela fumaça vai no que você quer. Então quer dizer que ela foi uma mensagem que você mandou através de uma força materializada na fumaça, e ela vai lá e vai fazer aquilo que você quer. Ela é o elemento mesmo de poder do juremeiro, é a fumaça. A fumaça é muito perigosa. Perigosíssima a fumaça. Ela tanto levanta quanto derruba em menos de sete horas, sete minutos, sete dias, sete segundos. A Jurema é a fumaça. (Fala de Alexandre L’Omi L’Odò em entrevista realizada em 15 de novembro de 2011).

Retomando a frase do pintor surrealista René Magritte em seu quadro *La trahison des images*, parafraseada por Foucault (2008), “Isto não é um cachimbo” – ou não apenas um cachimbo como qualquer outro cachimbo – ousa afirmar que o cachimbo é a continuação do corpo do sujeito juremeiro. O catimbó, como segredo, nos leva ao cachimbo como a grande expressão do poder juremeiro, o cachimbo é o mediador que exala a fumaça, materialização da força do agente. “O cachimbo é a arma de defesa do juremeiro”, frase que ouvi durante o trabalho de campo, ou como disse Alexandre, pela fumaça se manda uma mensagem, “ela tanto levanta quanto derruba”, instaurando, assim, uma contínua relação entre juremeiros e entidades, entre os próprios juremeiros e entre os juremeiros e o mundo da vida, numa relação infinita de afinidades potenciais.

A Jurema, compreendida como uma relação ontológica do imanente com a alteridade, faz com que o outro não seja um espelho, mas um destino (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b: 220) para a completude irrealizável. A dialética triária entre natureza, cultura e religião não permite a síntese porque há sempre algo por vir, há sempre a esperança de uma socialidade que impossibilita a existência do “Um”. Ontologia antropofágica que dissolve o que seria conflitivo para absorver a diferença, desestruturando as dicotomias e não permitindo síntese na dialética. Um artifício que

instaura a dualidade. Assim, foi por meio de sua politicidade barroca – portanto, de seu devir juremeiro –, que converte política em religião, que a Jurema garantiu sua manutenção no cenário religioso urbano de Recife, manutenção, essa, que não se mistura com outras religiões, mas se complementa.

3. A VISIBILIDADE DA JUREMA: PELA POLÍTICA PARA A POLÍTICA

Ao demonstrar minha hipótese sobre o processo de invisibilidade sofrido pela Jurema afirmei que o projeto político e intelectual de Gilberto Freyre – combinado a todo um contexto de atuação do Serviço de Higiene Mental da Divisão de Assistência a Psicopatas de Pernambuco, das políticas higienistas e reformadoras dos governos federal e estadual e dos intelectuais que se interessavam pelas religiões de matriz africana – contribuiu sobremaneira para esse ocultamento. Não renegando os sentidos depreciativos expressos pelos conceitos de magia e feitiçaria, acredito que o Mestre de Apipucos revelou a face negra da Região Nordeste em detrimento do índio associado ao nosso romantismo indigenista. Por meio da política a Jurema foi invisibilizada e, curiosamente, é pela política que essa religiosidade indígena é manifesta no cenário religioso de Pernambuco.

Dessa forma, recorrendo a uma abordagem teleológica para compreender o atual processo de ascensão da Jurema no campo religioso, essa religiosidade nos leva – por meio de dois eventos de ocorrência anual, o Kipupa Malunguinho e a Caminhada dos Terreiros de Pernambuco – a uma mediação entre religião e política. Mediação que se configura em um espaço inventivo para novas formulações do lugar das religiões afro-indígenas no espaço público e na esfera pública. Apesar de não me debruçar nesse momento sobre a discussão do conceito de secularização, e suas consequências, desejo não só repensar os lugares da Jurema no cenário religioso urbano de Pernambuco, mas indicar as religiões afro-indígenas como potencializadoras para o debate político⁸².

Por ora, destaco os argumentos desenvolvidos por Montero (1994) sobre a formação do indivíduo moral nas religiões de matrizes indígena e africana. Em um ensaio explanatório a autora elenca como pano de fundo o debate entre modernidade/pós-modernidade para avaliar se tais noções são úteis para a análise de realidades híbridas e contraditórias, como o é a sociedade brasileira. Utilizando o caso exemplar das religiões populares, sua proposta é relacioná-las aos dilemas encontrados na modernidade para que uma resposta ao seu incômodo seja esboçada.

⁸² No capítulo 4 me detenho na análise do conceito de secularização e busco demonstrar o jogo de linguagem weberiano que proporcionou à religião o lugar no âmbito privado da vida dos sujeitos. A retomada do conceito me permite questionar a relação entre religião e esfera pública, a partir das observações de meu campo de pesquisa, para a constituição de uma sociedade civil brasileira.

Para a compreensão da modernidade, Montero (1994) indica que a questão da racionalidade é a grande chave interpretativa, incluindo, aqui, o problema da racionalidade das crenças mágicas. De um lado tais crenças são encaradas como um entrave para o desenvolvimento da modernidade e uma barreira para a constituição de “uma cidadania política verdadeiramente burocrática” e, por outro lado, as crenças mágicas exercem uma espécie de fascínio antropológico que leva a críticas ao racionalismo e “à exaltação do afetivo, do arcaico e tradicional” (MONTERO, 1994: 74). Entretanto, mesmo se apresentando como contraditórias à racionalidade weberiana, as crenças religiosas não desapareceram na modernidade, o inverso ocorreu, elas alcançaram um vigor ainda maior. Ao se voltar para o Brasil, a autora identifica o mesmo processo, porém na sociedade brasileira predomina as religiões possuidoras de um caráter eminentemente mágico.

Montero (1994: 76-77) parte da premissa interpretativa de que a construção da identidade nessas religiões é unicamente formada por meio dos mitos e especificações rituais, considerando que os sujeitos adeptos das religiões mágicas atuam no mundo com um tipo de ética em que prevalecem os temas persecutórios. Tal consideração permite que se fale em uma ausência de responsabilidade moral nas, e entre as, religiões afro-indígenas, fazendo com que haja uma descontinuidade entre o homem e o mundo natural racionalizado, argumento que Montero (1996; 2011; 2012) retoma em outros trabalhos. O que deixa nossa autora perplexa é o uso da magia como instrumento para solucionar problemas no mundo racional e legal.

Como um mundo pré-ético e pré-político, as religiões afro-indígenas não favorecem a constituição de um espaço civil democrático no Brasil, impedindo, assim, a construção de uma cidadania moderna. Nesses termos, o duplo diagnóstico de Montero (1994: 79) é sombrio, “ou bem inclinamo-nos diante da constatação de que a democracia moderna é inviável nos trópicos; ou bem nos vemos forçados a admitir a necessidade de extirpar a magia da sociedade brasileira como condição do acesso à modernidade”.

Ora, o que considero como um equívoco analítico de Montero reside no próprio panorama que a autora realiza sobre as abordagens de pesquisa no campo brasileiro de estudos sobre a religião. Quando Montero (1999), ao analisar as diferenças entre as concepções sociológicas e antropológicas – efetuadas no periódico *Religião e Sociedade* e no Grupo de Trabalho sobre Religiões da Anpocs – afirma que a perspectiva

antropológica sobre as religiões de matriz africana no país se até em grande medida à suas cosmologias, desconsiderando, por isso, os sujeitos de pesquisa como atores no espaço societário, a autora não percebe o que a disciplina acabou por ocultar e o que ela mesma, enquanto revisora das temáticas e entendimentos disciplinares, diagnosticou ao classificar os estudos empreendidos pelos pesquisadores.

Assim, ao contrário de Montero (1994: 76), afirmo que a noção de indivíduo moderno é conjugada à noção de *persona*, oriunda de um conjunto de valores das religiões mágicas, na produção da identidade social dos religiosos. Os agentes adeptos das religiosidades afro-indígenas compõe o mundo da vida e instrumentalizam esse mundo a partir das próprias necessidades práticas que a eles são colocadas. Pensar que tais agentes operam somente por meio da magia é desconsiderar suas atuações na sociedade mais ampla, congelando-os nos *locus* “culturalistas” dos terreiros. Mais ainda, ao considerarmos a inexistência de responsabilidade moral e a ausência da noção de igualdade de direitos entre aqueles que pertencem às crenças mágicas (MONTERO, 1994: 83; 2011: 5; 2012: 175), corremos o risco de não percebermos como essas formas religiosas potencializam o debate para o Estado Democrático de direito e para a formação de cidadãos modernos no Brasil.

Podemos pensar que Geertz (2001: 154) tenha razão ao nos chamar a atenção de que os fenômenos religiosos devem ser explicados a partir deles mesmos, o que para o autor nem Weber o conseguiu fazer por considerar a religião uma variável dependente em suas análises. Entretanto, estudar a religião por ela mesma não é colocá-la como uma realidade autônoma, mas como uma realidade que nos autoriza perceber, mediante ela mesma, as outras esferas da vida social que a perpassam e que por ela, são atravessadas. Nesse sentido, a compreensão teleológica sobre a Jurema nos permite começar nosso entendimento sobre a própria Jurema, para chegarmos, enfim, a uma explicação sobre o seu lugar no atual campo religioso de Pernambuco e seu papel de fomentadora de cidadania na modernidade.

3.1 O Kipupa Malunguinho – o encontro entre a tradição e o secular

O Kipupa Malunguinho⁸³ é um evento anual ocorrido no mês de setembro e é realizado pelo Quilombo Cultural Malunguinho (QCM), marcando o encerramento da Semana Estadual de Vivência e Prática da Cultura Afro Pernambucana, instituída pela Lei Malunguinho 13.298/07, um projeto de lei formulado e aprovado pelo então deputado estadual Isaltino Nascimento. O evento ocorre em terras do antigo Quilombo do Catucá, na área do antigo Engenho Pitanga II, zona da mata de Pernambuco, especificamente onde hoje é a cidade de Abreu e Lima.

O Quilombo Cultural Malunguinho – Histórico e Divino⁸⁴ é uma entidade surgida a partir de um grupo de estudos realizado no espaço do Arquivo Público Estadual João Emereciano, na cidade de Recife – PE. O grupo se iniciou em novembro de 2004 e se estendeu até o ano de 2007. Somente neste último ano, algumas pessoas que participam das conversas se reuniram e criaram o Quilombo Cultural Malunguinho. Entretanto as ações externas desenvolvidas pelos integrantes do QCM, para além das discussões efetuadas no âmbito do Arquivo, tiveram início no ano de 2006, por meio de seminários em escolas públicas no período de uma semana, que envolviam como temática as questões sobre as religiões de matriz africana e indígena, a cultura negra e a intolerância religiosa. Como encerramento desse ciclo de seminários, ocorreu o primeiro Kipupa Malunguinho.

Os três principais líderes do QCM são Alexandre L’Omi L’Odô⁸⁵ (filho-de-santo, juremeiro e coordenador do QCM), quem cunhou o nome da entidade e o formulador inicial do Kipupa, João Monteiro (filho-de-santo, juremeiro e coordenador do QCM), que, à época do grupo de estudos, trabalhava no Arquivo Público Estadual João Emereciano e do qual se afastou no ano de 2007, e Sandro de Jucá (pai-de-santo, juremeiro e coordenador religioso do QCM). O QCM ainda conta com a participação efetiva de vários outros religiosos que garantem a colaboração nas diversas atividades

⁸³ O termo quimbundo Kipupa significa agregação de pessoas. Logo, o Kipupa Malunguinho significa agregação de pessoas em volta da figura de Malunguinho.

⁸⁴ Para maiores esclarecimentos <http://www.qcmalunguinho.blogspot.com.br/>.

⁸⁵ Alexandre abriu um processo judicial para a modificação de seu nome de batismo, seu desejo era incluir o nome como é designado dentro do candomblé ao seu nome próprio. Em uma sentença inédita, o juiz aceita o pedido de modificação do nome por questões religiosas. Entretanto, o juiz deferiu que o nome deveria ser Alexandre Alberto L’Omi L’Odô Santos de Oliveira, mas o religioso entrou novamente em juízo para que a sentença reveja o nome para Alexandre L’Omi L’Odô Alberto Santos de Oliveira. A notícia desse caso foi divulgada pelo jornal Diário de Pernambuco nos dias 18 e 19 de outubro de 2011 e no dia 02 de outubro de 2012.

desenvolvidas, principalmente naquelas que envolvem diretamente a confecção do Kipupa Malunguinho no mês de setembro. As ações formuladas durante o ano ocorrem por intermédio da ajuda mutua dos participantes no preparo dos rituais realizados nas casas religiosas que dão apoio ao QCM, em viagens realizadas visando à divulgação da cultura negra e as discussões sobre a intolerância religiosa no que diz respeito às religiões de matriz afro-indígena.

Ainda à época do grupo de estudos, é criada a Semana Estadual de Vivência e Prática da Cultura Afro Pernambucana, instituída pela Lei Malunguinho 13.298/07, embora a primeira edição do Kipupa Malunguinho tenha se realizado um ano antes. A Semana, legalmente instaurada, ocorre mediante uma aliança entre seus formuladores e o representante do poder público estadual. Como contam Alexandre e João, o deputado Isaltino estava em um processo de aproximação de seu trabalho com o povo de santo e em um dos encontros de discussão no Arquivo Público Estadual João Emereciano o deputado comparece. João Monteiro e Isaltino já se conheciam e por isso esse último foi procurar o historiador e religioso, João Monteiro, com a ideia de criar uma lei envolvendo a questão de Zumbi dos Palmares. Logo após esse encontro, João conversa com Alexandre e ambos decidem ajudar na formulação de tal lei, entretanto a lei seria destinada a figura de Malunguinho e a data de sua morte, ocorrida em 18 de setembro de 1835, seria o período referendado pela lei, lembrando, assim, anualmente a morte do líder do Quilombo do Catucá⁸⁶. Ao levarem o assunto para o grupo de estudos, debates acalorados ocorreram entre os religiosos que defendiam a legitimidade da Jurema e os que defendiam a do Candomblé, embora, na maioria dos casos, esses mesmos religiosos pertencessem às duas formas religiosas e, em menor medida, estivessem à frente dos terreiros que cultuavam a Jurema e o Candomblé⁸⁷.

⁸⁶ O nome Malunguinho, como empregado na forma diminutiva, é uma derivação do termo malungo de origem banto e que significa companheiro. Esse nome era dado por todos aqueles que escreveram documentos sobre o Quilombo do Catucá, porém apenas o mais famoso dos líderes fosse conhecido como negro Malunguinho (CARVALHO, 2010). Como uma liderança negra, Malunguinho passa a uma das entidades cultuadas pela religiosidade da Jurema, sendo considerada a principal por alguns dos religiosos.

⁸⁷ Há uma disputa pela legitimidade da Jurema frente ao candomblé em Recife, o que leva os religiosos do QCM a indicarem o nome de Malunguinho para a Lei. Mesmo pertencendo aos dois tipos de religiosidade, os sujeitos desejam dar uma maior visibilidade para a Jurema por considerarem que sobre ela há um preconceito que envolve seus próprios adeptos. Como a Jurema foi amplamente perseguida nos anos de 1920, 1930 e 1940, em Pernambuco, seu culto foi escondido e sobre ele se abateu uma crença pejorativa de feitiçaria para a sociedade mais ampla. Contudo, a busca dessa legitimidade esbarra com a legitimidade do candomblé, ocasionando uma disputa política entre os religiosos que se apresentam como as lideranças do povo de terreiro. Infelizmente me esquivo de detalhar melhor essa concorrência entre as lideranças por ter-me sido impossível adentar de igual maneira os grupos.

Nas discussões havia aqueles que concordavam que a lei deveria homenagear a memória de Malunguinho e, portanto, reverenciar a Jurema, e aqueles que consideravam a figura de Zumbi como o representante legítimo da ancestralidade negra em Pernambuco e, por consequência, o Candomblé como religião dos negros pernambucanos⁸⁸. Sobre esse momento, podemos atribuí-lo como um marco para o processo de visibilidade da Jurema no campo religioso de Pernambuco. Foi devido à origem dessa discussão que a legitimidade da Jurema foi colocada em público pelos religiosos que a cultuavam, em sua maioria, mas apenas indicavam como pertença religiosa o Candomblé.

As ações elencadas pelos sujeitos que se colocavam a favor de Malunguinho passavam pela reformulação no imaginário dessa entidade. Associado como um agente maligno dentro da Jurema, sua figura era atribuída a uma espécie de espírito só evocado quando nenhuma outra entidade conseguia resolver algum problema. Malunguinho era tomado como um

[...] Negro africano, feiticeiro malévolo. Só pratica o mal. Trabalha com a cabeça no chão. Trabalha à meia-noite, com panos pretos. É capaz de tomar mais de uma garrafa de cauim de uma vez. Trabalho dele outro espírito não desmancha. É um espírito atrasado, convive em mundos inferiores. Manda enterrar sapos cururus na porta de quem a gente quer infelicitar. Não possui linha conhecida (RIBEIRO, 1992: 28).

Alexandre, como estudante do curso de graduação em história, apresenta um artigo, no 26º Congresso da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, em que relata que Malunguinho

⁸⁸ A incorporação de uma liderança negra na religiosidade indígena da Jurema ocorreu durante a época dos quilombos. Em especial, o Quilombo do Catucá contou com uma forte presença de índios, o que propiciou o contato entre a Jurema e a religiosidade de matriz africana. Fato observado por Carvalho (2010) e Carneiro (1964). Porém é importante dizer que a figura de Zumbi foi apropriada pelo candomblé por meio da interferência do Movimento Negro dentro dos terreiros durante os anos de 1980. A militância dos partidários do Movimento atribuiu às religiões de matriz africana, principalmente ao candomblé, a fonte da tradição ancestral. Essa inserção ocasionou inclusive o processo de reafirmação e dessincretização dos cultos, aliado à condenação da mestiçagem como uma armadilha ideológica para o embranquecimento da população (DOMINGUES, 2007).

[...] na Jurema preservou suas características de guerreiro líder do Quilombo do Catucá, transpondo de forma mítica sua história real para sua cosmologia própria preservada em cânticos, rituais, dança e personalidade. Um homem bravo, forte, intolerante, tosco, bruto e perigoso. [...] Malunguinho tem sua personalidade própria, não muda para agradar ninguém e com ele não há acordos de evolução (darwinismo religioso), pois ele assume um papel de guardião da Jurema [...] Todos estes indicativos mostram o quanto foi transposto para seu culto na Jurema sua história e papel no Catucá. [...] pois Malunguinho na contemporaneidade também é uma divindade que cura, que abre caminhos, que protege e afaga e é muito querido por quem o cultua, mesmo ainda sendo um esquerdeiro cruel nas horas de necessidade. [...] (OLIVEIRA, 2013: 8-9).

A principal estratégia para a inversão dessa perspectiva sobre Malunguinho foi apresentá-lo como uma figura histórica e contar essa história para os religiosos que apenas o conheciam como uma entidade dentro da Jurema. Era o papel de atribuir sentido a essa entidade que Alexandre e João Monteiro tomaram naquele momento⁸⁹. Para João, “nossa legitimidade, nosso trabalho em torno da Jurema [...] é trazer a luz à história, é conscientizar. É dar essa cidadania. Abrir esses espaços” [Fala de João Monteiro em entrevista realizada em 14 de maio de 2011].

Mas há dificuldades em obter informações escritas sobre a atuação de Malunguinho no Quilombo do Catucá. Embora a memória dos religiosos mantenha viva a sua figura dentro dos terreiros, o apelo de Alexandre é claro nesse sentido. O juremeiro afirma a necessidade

[...] da academia de visualizar este Malunguinho de forma mais aprofundada, garantindo uma proximidade acadêmica no contexto das ciências das religiões e antropologia, permitindo um avançar no pensar crítico sobre o tema, que pretende contribuir para a produção de mais massa crítica sobre (OLIVEIRA, 2013: 3).

⁸⁹ É interessante observar que enquanto o candomblé se apropria da figura histórica de Zumbi dos Palmares por conta da influência do Movimento Negro na busca das autênticas manifestações culturais africanas, os juremeiros se apropriam de Malunguinho apresentando-o, também, como um personagem de resistência na História do Brasil. Dessa forma, tanto Zumbi como Malunguinho passam a constituir uma mediação entre religiosos e o espaço público. Esse fato é mais bem compreendido com a continuidade da exposição dos eventos ocorridos durante meu trabalho de campo.

Apesar das dificuldades dos relatos históricos sobre Malunguinho que ultrapassem a simples descrição de um infrator da ordem, em meio a uma das reuniões em que o seu lugar histórico era discutido pelos religiosos, o historiador Marcus Carvalho fora convidado para expor sua pesquisa que culminou no livro *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*. O historiador, enquanto falava sobre o Quilombo do Catucá e sobre um de seus líderes malungos, desperta a comoção de um dos presentes. Este era Sandro de Jucá, atual coordenador religioso do Quilombo Cultural Malunguinho, que pela primeira vez participava do grupo de estudos e conhecia naquele momento Alexandre e João Monteiro.

Quando Marcus Carvalho relatou que João Batista era o nome do último líder do Quilombo do Catucá, morto em 1835, João Monteiro rememora:

O depoimento de Sandro... num primeiro momento ele foi lá no Arquivo mexeu comigo até hoje. Porque ele foi na primeira vez assistir a palestra de Marcus Carvalho. E Marcus Carvalho começou, falou da pesquisa dele e se deteve na questão de João Batista, falou de João Batista e Malunguinho e tal... então Sandro, no final da palestra a gente sempre abria o debate, e Sandro foi... “eu vim aqui dar um depoimento porque eu estou emocionado, que eu não entendia porque a minha avó, assentamento dela de Malunguinho, tinha uma imagem de São João Batista”. Era um assentamento bem antigo da avó dele. [...] Por que essa construção simbólica? Ele não entendia. E a partir da fala de Marcos Carvalho ele linkou uma coisa com a outra. Pode ser, provavelmente, pelo nome dele, né, o último, ter sido João Batista, a avó linkou com São João Batista e montou lá a história [Fala de João Monteiro em entrevista realizada em 14 de maio de 2011].

Essa história me foi comprovada por Sandro que a partir deste reordenamento de sentido para as suas experiências religiosas, em muito herdadas de sua avó, yalorixá e juremeira, com quem mantinha um forte vínculo e quem o levava para os terreiros, e de seu avô, um militar que tinha ancestralidade juremeira por conta de sua mãe, bisavó de Sandro, acabou por agregar o grupo que posteriormente recebeu o nome de Quilombo Cultural Malunguinho.

De acordo com seus líderes, o Quilombo Cultural Malunguinho é uma instituição voltada à informação, pesquisa e formação na cultura e prática afro-indígena brasileira. A entidade ainda não é considerada pessoa jurídica. Embora haja uma proposta escrita de estatuto, o documento ainda não foi legitimado. Isso porque há uma

discussão entre os seus representantes, em especial entre Alexandre L’Omi L’Odò e João Monteiro, sobre a forma que o QCM deve ser registrado enquanto pessoa jurídica. Alexandre deseja que o Quilombo seja uma Organização Não Governamental (ONG), enquanto João acredita que a forma de Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) seja o melhor meio de fundação para o QCM. Essa divergência é oriunda das competências cotidianas específicas que cada uma das formas exige de seus representantes.

A discussão sobre a figura de Malunguinho e sobre a Jurema, enquanto uma religião de matriz indígena e um saber popular, no período do grupo de estudos no Arquivo Público Estadual João Emereciano, foi legitimada pela a pesquisa histórica sobre o Quilombo do Catucá (CARVALHO, 2010). Tal legitimação deu força à construção da Lei Malunguinho 13.298/07, que instituiu a Semana Estadual de Vivência e Prática da Cultura Afro Pernambucana. Ainda como homenagem à Malunguinho, a semana acontece anualmente, sempre no período do dia 18 de setembro, data da morte do líder quilombola, e culmina com o Kipupa Malunguinho nas terras onde existiu o Quilombo do Catucá.

Na realização do I Kipupa Malunguinho, ocorrido em 24 de setembro de 2006, o argumento de legitimidade da Jurema já havia sido buscado, ao se recorrer às fontes históricas, e estava em um processo de construção, incorporação e repasse, por meio da mediação deliberativa efetuada pelos religiosos que se colocavam a favor dessa religiosidade no espaço do Arquivo Público. Esse fato é explicitado na fala de João Monteiro, que versa sobre o Malunguinho histórico e o Malunguinho divino, durante a realização da primeira edição do evento, já nas matas do Catucá, local histórico e mítico para o QCM:

Malunguinho ainda continua sendo um ilustre desconhecido da nossa história oficial. E a nossa intenção era o que? Fazer de Malunguinho o que a gente já fez com Zumbi. Resgatamos Zumbi de uma história de marginalidade e hoje Zumbi é considerado um dos heróis nacionais. E Malunguinho teve a mesma trajetória de Zumbi. Depois de Zumbi, ele foi o negro que mais incomodou o Império naquela época e ele comandava, ou eles comandavam, os Quilombos do Catucá que iam das matas de Beberibe até Goiana. [...]

E por que o divino? Porque enquanto a história esqueceu... a história oficial esqueceu de Malunguinho nas páginas dos livros, a população em geral, os afrodescendentes que deram continuidade à religiosidade afro, Malunguinho passou a ser divinizado, invocado, celebrado dentro

dos terreiros. Então unindo o exu de Malunguinho, o caboclo de Malunguinho e o Mestre ao Malunguinho personagem histórico. Então esse é o grande mote de nosso trabalho, é unir essas duas figuras porque na verdade é uma mesma figura. Enquanto a história oficial esqueceu, os afrodescendentes não esqueceram dele, não (Fala de João Monteiro durante a realização do I Kipupa Malunguinho em 24 de setembro de 2006).

Religião como memória na figura de Malunguinho. Alexandre, amparando-se nos relatos históricos sobre o líder quilombola, coloca com detalhes a escolha da denominação “divino” em detrimento de “entidade”:

[...] Malunguinho é uma divindade na Jurema. Portanto, se faz necessário entender o porquê de eu não classificá-lo como entidade. Uma divindade é um ser mitológico não comum, sobrenatural, com forças inexplicáveis e especiais, superior, criado “espontaneamente” ou por outra divindade, e muitas vezes sua imagem é tida como semelhante à dos seres humanos. Cultuado/invocado, é tido como um “santo”, divino ou sagrado, e /ou respeitado por uma comunidade religiosa que o adora e teme, ou respeita, adora sem temer. Normalmente as divindades além de mostrarem-se diferentes e superiores aos seres humanos por suas atribuições, controlam ou regem universos míticos ou são superiores à própria natureza, se posicionando no imaginário geral como responsável por algo imprescindível no mundo mitológico. E entidades são espíritos que atingiram uma evolução de luz (dentro da perspectiva teológica kardecista) e tem permissão de se comunicar com os seres humanos, através de médiuns como conselheiros, orientadores, mentores etc. Na perspectiva da Jurema Sagrada, geralmente entidades são espíritos desencarnados em épocas históricas, portanto, não mitológicas ou distantes, são espíritos como os de índios e índias, caboclos e caboclas, mestres e mestras, trunqueiros, boiadeiros, marujos, ciganos e ciganas etc. que tem uma história de vida próxima a da vida de pessoas comuns e que “voltam à terra” através dos juremeiros e juremeiras para “trabalharem” ajudando a comunidade a continuar sua vida de luta contra as opressões sociais aos quais sofreram em vida. As entidades podem ter índoles boas e más, pois foram pessoas comuns como quaisquer outras. Estas entidades apadrinham seus discípulos e os ensinam a ciência da Jurema ao longo de sua vida os preparando para serem futuros mestres e mestras na religião em um processo de muitas provações e de necessidade de entrega total ao trabalho espiritual por parte dos escolhidos para dar continuidade ao culto à Jurema, curando pessoas e fazendo “trabalhos” diversos para quem procurá-los. Portanto, Malunguinho está na linha tênue que separa estes dois conceitos. [...] (OLIVEIRA, 2013: 7-8).

Pará além do espaço íntimo e privado, as religiões afro-indígenas se mostram públicas, históricas e com potencialidades para a formação de agentes políticos. Não são somente as falas do Kipupa que se configuram como uma estratégia de legitimação da Jurema, Alexandre usa sua posição como estudante da graduação em história para

adentar os espaços acadêmicos e formular dizeres sobre o que é a Jurema, visando sua visibilidade nessas instâncias. Mas nos voltemos ao ritual/festividade.

Ainda durante o I Kipupa, Alexandre L'Omi L'Odò faz uma comparação entre Zumbi dos Palmares e Malunguinho, legitimando a característica não só histórica, mas divina deste último. É interessante notar que ao explicitar Zumbi como um herói nacional, o religioso pretende o mesmo lugar para Malunguinho. Sendo esse reconhecimento requerido atualmente pelo QCM. Sua fala, abaixo, direciona-se aos debates travados durante a confecção da lei proposta pelo deputado estadual:

Zumbi dos Palmares não baixa em terreiro nenhum. É um líder quilombola que morreu e deixou toda uma margem de maravilhosa referência de luta e de guerra que é um exemplo pra todos nós nos espelharmos. Mas Malunguinho é um líder quilombola que baixa no terreiro, é o líder que até hoje defende os negros, é o líder que até hoje luta pela identidade, sabe, ele não é contra os negros e nem contra os afrodescendentes, ele é a nosso favor. E tenho certeza que aqui no nosso grupo, que conhece a parte religiosa, já viu em Malunguinho muito axé. Ai dentro dessa mata é que ele vai ter muito axé mesmo porque esse é o I Kipupa Malunguinho, a fundação da tradição (Fala de Alexandre L'Omi L'Odò durante a realização do I Kipupa Malunguinho em 24 setembro de 2006).

A primeira edição do evento, ou a fundação de uma tradição motivada por questões de etnicidade, como indicou Alexandre, ocorreu de maneira tímida, contando com a participação de um pequeno grupo que variava entre quarenta e cinquenta pessoas. A ideia para o evento surgiu no momento em que as discussões sobre a relevância histórica de Malunguinho se efetuavam. A realização de um ritual no próprio espaço onde se constituiu o Quilombo do Catucá foi um artifício construído por Alexandre como forma de instrumentalizar a legitimidade requerida pelo QCM para a figura do líder quilombola e para a Jurema, uma religião de matriz indígena e que está presente na maioria dos terreiros de Candomblé em Pernambuco. Isso porque, se observarmos, a nomenclatura da Semana Estadual de Vivência e Prática da Cultura Afro Pernambucana, esta não é associada às práticas indígenas. Tal fato também é devido às discussões efetuadas à época do grupo de estudos e a forte presença de participantes do Movimento Negro, aliado ao fato dos próprios responsáveis pelo QCM ainda estarem envolvidos à ideia do nagocentrismo, como me foi indicado por Alexandre e João.

O Kipupa Malunguinho vem se solidificando a cada ano desde então, e cada vez mais congrega participantes. Como um ritual e uma festa, o Kipupa chegou a sua oitava edição no ano de 2013, reunindo religiosos e pessoas dispostas a conhecer a Jurema pela sua festividade, além de contar com professores, que levam seus alunos ao evento, profissionais da mídia e representantes do poder público.

Em todos os anos o ritual, propriamente dito, ocorre em uma mata na área rural do município de Abreu e Lima – PE, onde se encontrava o Quilombo do Catucá entre os anos de 1817 e o final da década de 1830, enquanto que a festa congrega os juremeiros no pátio da casa de Juarez, um colaborador do QCM, distante, em torno, de 100 metros da mata. Na tenda armada no pátio, os realizadores pedem a atenção dos presentes, a apresentação do evento é feita e algumas pessoas são chamadas ao microfone, alguns para tomarem lugar frente ao público presente e outros para darem as suas falas. Em todas as suas edições há pronunciamentos sobre o significado do Kipupa, sobre o Quilombo do Catucá, sobre a Jurema e a discriminação religiosa sofrida até mesmo entre os juremeiros que não a assumem perante a sociedade mais abrangente.

No ano de 2011, precisamente no dia 25 de setembro, um domingo, acontecia o VI Kipupa Malunguinho⁹⁰. Homens com seus chapéus, pessoas vestidas de branco, mulheres com saias rodadas de chita, outras com estampas variadas. Eram muitos participantes. As mesas dispostas pelo pátio já estavam repletas. Muitos juremeiros traziam em seus braços garrafas de bebida, cestos de frutas para serem ofertados e nas mãos estavam seus cachimbos. Um grande grupo muito animado chega, pareciam ser todos de uma mesma família de terreiro, vestiam branco e se colocaram de frente ao altar preparado para Malunguinho. Dois homens carregavam um grande cesto com frutas que foi colocado sobre as folhas de bananeira distribuídas ao chão. Logo atrás, mais um homem com um balaio nos ombros. Em seus pescoços grandes guias feitas com a semente Ave Maria. Dois ogãs traziam nos ombros dois ilús. Colocaram-se ao lado do altar e começaram a tocá-los. As oferendas já colocadas sobre o altar, os juremeiros pegam seus cachimbos ao som alto dos batuques. Cantos e palmas acabam

⁹⁰ Os relatos aqui apresentados do VI Kipupa Malunguinho constituem uma versão revista e ampliada do artigo Caminhos da Visibilidade: a ascensão do culto a Jurema no campo religioso de Recife, publicado pela revista Afro-Ásia, 47 (2013), 269-291. No artigo, como o próprio título indica, é abordado o processo de visibilidade pelo qual a Jurema experimenta na contemporaneidade, elencando-a com diversos processos políticos, enquanto que neste trabalho abordamos não só a sua visibilidade, mas a Jurema e, em menor medida, o candomblé, devido às ligações no mundo da vida dos sujeitos religiosos, como religiosidades potencializadoras para o debate político na esfera pública.

por constituir a orquestra para Malunguinho. Cuias com farofa e mingau são depositadas no altar. A fumaça começa a se espalhar na defumação das oferendas. Um cheiro das ervas do fumo se espalha e com ele a turvidez da Jurema começa seu trabalho. Em meio à fumaça os juremeiros mandam seus recados, recebem das entidades suas respostas, pedem proteção, guerreiam, falam a Malunguinho que estão em suas terras, o Quilombo do Catucá. A Jurema fala por meio da fumaça, os juremeiros a sabem ler. A fumaça faz a intermediação entre os mundos, ela corre as cidades da Jurema, lugar de moradas das entidades. E a grande neblina em que se transforma o ar é o esconderijo e a emanção de suas forças, a Ciência da Jurema.

Os cantos continuam e o altar já está repleto de oferendas. Muitas frutas dispersas sobre o chão, em balaios e gamelas, garrafas de cachaça, vinho e velas. A orquestra para Malunguinho segue a tocar suas toadas. Pelo pátio mais e mais pessoas. Uma confraternização para saudar Malunguinho da Jurema sagrada. Os juremeiros ao encontrarem-se, abraçavam-se, uma alegria embalava seus rostos, contagiava seus corpos ao som do coco. Como em extensão ao terreiro, a comida se torna um momento de união. Muitos trazem em suas bolsas o almoço de domingo. Ao redor das mesas famílias almoçam juntas. Muitos, ainda, compram os alimentos preparados pela família de Juarez. É uma tarde de muito calor, o sol pernambucano estampava o suor no rosto de todos.

Na tenda armada no pátio, a poucos passos do altar destinado as oferendas para Malunguinho, Alexandre L'Omi L'Odò, ao microfone, pede a atenção dos presentes e chama as pessoas ligadas ao QCM. Ele diz algumas palavras sobre o significado do Kipupa, sobre o Quilombo do Catucá, sobre a Jurema e a intolerância religiosa, dá informações sobre o que acontecerá e em seguida passa o microfone para João Monteiro. João se direciona como historiador a legitimar Malunguinho como uma figura histórica e a incitar estudos dentro dos terreiros para uma melhor formação dos fiéis, principalmente para dialogar com o Estado:

[...] Porque senão gente, a gente vai passar, a gente vai continuar passando despercebido do Estado, né, quando não, a forma que o Estado tenta nos reconhecer é uma forma que não tá legal. Não tá legal a forma que o Estado tá se propondo a reparar os danos causados nos últimos 400 anos não está legal. Não existe política pública para o povo de terreiro. Não existe política pública, né. E, nós estamos muitas vezes sendo tratados como massa de manobra e o Quilombo Cultural Malunguinho está de olho pra denunciar todos os momentos que fomos

feitos de massa de manobra, doa a quem doer. Certo? Nós estamos aqui pra isso, pra denunciar. O Estado se quiser reparar, então, vai reparar com dignidade, reparar com folclore não dá, né. A nossa fase de ser visto como folclore, né, passou. Hoje, somos povo de terreiro. Certo? E temos o nosso espaço [...] (Fala de João Monteiro durante a realização do VI Kipupa Malunguinho em 25 de setembro de 2011).

Alexandre retoma o microfone e cita diversos nomes de religiosos ali presentes, fala sobre juremeiros que vieram de outros estados e outras regiões do país. Cita também nomes de professoras da rede estadual de ensino que estavam participando do Kipupa e chama uma professora, em especial, que levou alguns de seus alunos para participarem do Kipupa. Durante a Semana Estadual de Vivência e Prática da Cultura Afro Pernambucana que precedeu o evento, a escola recebeu a visita dos integrantes do QCM. Para a professora Carmem Dolores:

[...] Nenhuma mudança em nada vai acontecer no mundo, na educação no Brasil, se não for na educação, a educação é o grande transformador da sociedade. Tem que quebrar barreiras, porque às vezes a criança em casa é educada, ela vive no meio do Candomblé, ela vive no meio da religião e na escola ela se sente humilhada, ela se sente ofendida. Porque na escola, infelizmente, a gente vê que o racismo institucional na própria escola provoca. Por que o que que a gente vê que a criança estuda na escola? A criança estuda a Bela Adormecida que é loira dos olhos azuis, a criança estuda Chapeuzinho Vermelho, a criança só estuda o padrão europeu. É isso que as crianças estudam. E nós precisamos lutar pra que isso, realmente, seja... a tolerância na escola aconteça. Isso só vai acontecer, com certeza, se todos nós que estamos aqui podemos lutar e reivindicar do Estado, da escola, que é importante o respeito e a diversidade no na sociedade brasileira (Fala de Carmem Dolores durante a realização do VI Kipupa Malunguinho em 25 de setembro de 2011).

Após a fala de várias outras pessoas e a entoação de alguns cantos seguimos em um cortejo em direção à mata para o ritual propriamente religioso. Os juremeiros levaram as oferendas dispostas no altar para depositá-las na mata de Malunguinho. Ao fim do ritual, a festa no pátio da casa de Juarez é retomada no constante ritmo do coco, em que vários grupos regionais dividem o palco.

O Kipupa é a ação de visibilidade da Jurema mais expoente do QCM. Com uma ocorrência anual, por isso ser considerado desse modo, todo o grupo se organiza em torno do evento. Convites são enviados, contatos são feitos, alianças e parcerias com

outras entidades são buscadas. Fotógrafos profissionais, documentaristas e pessoas ligadas à TV, também participam e dão como contribuição o material produzido durante o evento. Em um dos meios de divulgação do Kipupa e do QCM, Alexandre L’Omi L’Odô expressa:

[...] o objetivo do evento é manter viva a memória e história, além do imaginário que cerva toda essa cultura, construindo o sentimento de pertencimento e reconhecimento nacional a estes líderes negros e indígenas, através das discussões de temáticas socioeducacionais, culturais e religiosas, com a participação de toda comunidade, em especial os mestres e mestras da cultura tradicional e popular, pesquisadores (da academia ou não) e interessados, materializando em matas fechadas do antigo quilombo de Malunguinho uma possibilidade de imersão na experiência do corpo e espírito, através de debate, ritual (liturgia da Jurema) e o grande coco sagrado da mata [...] ⁹¹.

Em consonância com momento de surgimento do Quilombo Cultural Malunguinho, podemos afirmar que os caminhos que levam à visibilidade da Jurema vão além do ritual religioso, abarcando o contexto histórico para legitimar a figura de Malunguinho e em consequência a Jurema. Entretanto, há outras alianças como à afirmada com a instituição escola, à presença de juremeiros de outras cidades de Pernambuco e outros estados do Brasil, tendo inclusive a presença de representantes da Escola de Umbanda Caboclo Sete Flechas de São Paulo participando e filmando todo o evento. Essa filmagem se tornou um DVD sobre a Jurema, vendido pelos representantes da Escola de Umbanda. Outro trabalho do tipo foi desenvolvido mediante a parceria entre o QCM e o fotógrafo e documentarista Felipe Peres.

Ainda durante a realização do grupo de estudos, Felipe conheceu aqueles que hoje são os representantes do QCM. Naquele momento, o fotógrafo, juntamente com um amigo, havia sido convidado por João Monteiro para realizar uma exposição de fotos sobre quilombos no Arquivo Público. Felipe aceitou e promoveu também uma arrecadação de roupas e brinquedos para serem distribuídos no natal de 2004. Durante o ano de 2005, a parceria entre o profissional e os membros do QCM foi estabelecida visando um registro audiovisual em que contasse a vida de Malunguinho histórico, a

⁹¹ Disponível em <http://alexandrelomilodo.blogspot.com.br/2011/09/o-que-significa-kipupa-malunguinho.html>. É interessante notar que os caminhos da visibilidade da Jurema perpassam os blogs de divulgação do QCM e de seus responsáveis, como no caso de Sandro de Jucá, <http://sandrodejucadogum.blogspot.com.br/>.

figura de João Batista, o Malunguinho divino, presente na Jurema, e o Malunguinho popular, que consiste na ressignificação atribuída a essa entidade, como a sua associação a uma espécie de bicho papão no imaginário infantil e com as fuligens oriundas das queimadas nas matas.

O projeto do trabalho audiovisual foi elaborado; entretanto, só veio a ser aprovado em edital no ano de 2010, pelo Funcultura, na categoria chamada Produto Para TV. As três dimensões atribuídas a Malunguinho foram reduzidas aos aspectos histórico e divino. O documentário homônimo foi exibido na TV Universitária da UFPE e lançado nos cinemas em 2012. No ano de 2013, o documentário ganha a estética de um curta-metragem e circula pelos festivais de cinema.

No ano de 2012, o VII Kipupa Malunguinho contou com a participação de cerca de 3.000 pessoas entre religiosos ou não. Nesse momento, o evento foi palco de discursos mais enfaticamente políticos não só por meio de seus representantes, mas devido a presenças de autoridades políticas. Por meio da divulgação oficial dos dados coletados pela *Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*, realizada no ano de 2010 pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), foi comprovada a forte presença da Jurema em Recife.

Essa pesquisa, conhecida por Mapeamento dos Terreiros, ocorreu nas regiões metropolitanas de Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife. Ao todo 85 municípios participaram da pesquisa e foram registradas 4.045 casas de culto ativas. Seu objetivo foi “retratar a situação das casas de religião de matriz africana e afro-indígena e suas contribuições às políticas públicas de segurança alimentar e nutricional” (BRASIL, 2011: 15). Para além de casas do culto religioso, as diretrizes da pesquisa percebiam tais casas como lugares de preservação das tradições ancestrais africanas, de luta contra o preconceito e de combate à desigualdade social. Sobre este último ponto, os terreiros são, assim, considerados por estarem em sua grande maioria em áreas de vulnerabilidade social e por serem locais disseminadores de ações sociais para toda a comunidade. Em especial, ações direcionadas à distribuição de alimentos.

Com esse argumento, as lideranças das comunidades tradicionais de terreiros demandaram do MDS a formulação de políticas públicas direcionadas à questão

alimentar. Desse modo, os terreiros passaram a ser vistos, pelo Estado brasileiro, como espaços de atendimento e de prestação de serviços à comunidade e que, por isso, necessitam de políticas sociais específicas.

Para a realização da pesquisa, os religiosos de todas as regiões investigadas colocaram como condição a participação do povo de santo como parte do quadro de pesquisadores. Houve também a criação de comissões de acompanhamento, em cada área da pesquisa, formadas por lideranças afro-religiosas, representantes de órgãos governamentais locais, representantes dos movimentos negros organizados e algumas outras instituições. Nas coordenações regionais da pesquisa havia a presença de um supervisor de campo ligado às religiões de terreiro e ainda foram disponibilizadas várias listagens com a localização de casas e nomes de vários religiosos. Essas listas foram fornecidas pelas próprias lideranças afro-religiosas, entidades representativas e pesquisadores acadêmicos (BRASIL, 2011).

A investigação revelou a existência de 1261 casas de culto das religiões de matriz africana, afro-brasileira e afro-indígena em Recife e sua região metropolitana. Dessas casas, as lideranças de 896 terreiros se autodenominaram como pertencentes à Jurema, 703 ao Candomblé, 365 à Umbanda, 181 ao nagô, 10 ao Xangô (BRASIL, 2011).

Nas escolhas de suas denominações religiosas, aos responsáveis pelos terreiros era concedida a liberdade para a escolha. Não havia respostas já formuladas pela pesquisa. O que possibilitou considerar a opção que cada pai ou mãe-de-santo atribuía sobre sua própria casa de culto. Também foi possível a filiação em mais de uma forma religiosa, assim, muitas das casas de Jurema também são casas de Candomblé, de Umbanda, de nagô ou de Xangô. Uma outra característica marcante na investigação é o grande número de terreiros que possuíam seus nomes escritos em língua africana, embora seus responsáveis atribuíssem a proteção dos templos à alguma entidade da Jurema e não aos orixás que nomeavam as casas. Essa “inversão” também ocorria no sentido contrário.

De posse dos resultados aferidos pela pesquisa, e devido à própria percepção de Alexandre que havia sido um dos pesquisadores de campo, as lideranças do Quilombo Cultural Malunguinho expuseram suas falas no VII Kipupa de forma mais enérgica

quanto à legitimidade da Jurema e a necessidade do povo de terreiro repensar a sua prática enquanto cidadãos e eleitores no campo político⁹².

[...] Muitos ainda não entendem o objetivo do Quilombo Cultural Malunguinho. O nosso objetivo maior é de congregação do nosso povo. Ainda mais agora com o resultado do Mapeamento que vem a comprovar cientificamente, academicamente, o que nós já sentíamos e tínhamos a intuição de que a Jurema é a grande matriz religiosa dos cultos afro, africanos e indígena aqui de Pernambuco ou pelo menos de Recife e região metropolitana.

Após o relato dos dados do Mapeamento, que comprovam e corroboram as colocações dos integrantes do Quilombo Cultural Malunguinho sobre a importância da Jurema no campo religioso pernambucano, João Monteiro continua:

Então, nesse intuito gente, vamos dar continuidade a essa luta, principalmente agora com essa onda de intolerância... que com essa onda de intolerância nós temos a obrigação de estarmos bem informados para irmos enfrentar. Porque sem informação a gente não vai conseguir enfrentar, não. A gente tem que tá com o nosso povo bem informado pra a fala [...]. E pra termos uma boa fala nós precisamos ter informação. A informação é nossa grande arma. Nós somos 1.400 terreiros em Recife e região metropolitana, nós temos que nos organizarmos. E a primeira perspectiva de organização é, realmente, agora, no dia 07 de outubro nós colocarmos no poder pessoas que estão comprometidas com a nossa causa. [...] A gente quer pessoas que estejam comprometidas e esse compromisso é, quando chegar na Câmara, propor projetos que vá nos fortalecer. [...] Então, a gente tem que ter essa perspectiva, votar nos candidatos, que realmente estejam assumindo que estão com a gente. [...] Aqui está presente inúmeros candidatos que estão conosco, inclusive alguns que nos apoiaram nessa empreitada, porque mais um ano nós mostramos que somos capazes de organizar um evento [...]. Então é importante que a gente tenha essa perspectiva de dia 07 de outubro a gente votar em quem está comprometido conosco, minha gente. Porque os nossos inimigos estão

⁹² Alexandre não foi o único a perceber a forte presença da Jurema em Recife e sua região metropolitana, tal apreensão foi corroborada por toda a equipe de pesquisa. Como integrante da investigação, essa compreensão sobre o campo religioso da cidade me fez reestruturar meu projeto de doutoramento, em que modifiquei o objeto de pesquisa, para adequá-lo à visibilidade que a Jurema começava a apresentar naquele momento. Entretanto, a observação antropológica me levou para além da visibilidade, descortinando todo um processo de empoderamento político em que a presença do Estado era, e ainda o é, requerida pelos religiosos. Trago essa última observação para indicar mais uma vez a necessidade de inversão do conceito usual de esfera pública, por exemplo, quando a entendemos como desvencilhada das relações com o Estado, o que constituiria uma sociedade civil para Habermas (2003) e, no caso brasileiro, para Montero (2009a). Tratarei essa consideração com mais afinco nos capítulos quarto e quinto.

preparando um projeto de daqui a 10 anos ocuparem mais de 50% das câmaras de vereadores, câmaras de deputados estaduais e câmara de deputados federal para o poder ser estabelecido. Porque toda lei que eles colocarem lá, eles vão aprovar com facilidade. Então, a gente tem que começar a acordar que o momento eleitoral é importante e essa importância se dá na eleição de candidatos comprometidos conosco. [...] (Fala de João Monteiro durante a realização do VII Kipupa Malunguinho em 22 de setembro de 2012).

A segunda parte da fala de João direciona-se à necessidade da população de terreiro se instrumentalizar para o debate de seu lugar na sociedade mais ampla e para o processo político eleitoral. Podemos sugerir que o religioso indica o perigo que estão correndo diante do crescimento dos políticos neopentecostais no cenário legislativo brasileiro, fenômeno que podemos chamar de pentecostalização da esfera pública e que vem sendo tema de várias agendas de pesquisa, como em Machado (2008) e Silva (2007). O grande motivo de tais anseios é a intolerância religiosa, o mesmo tema que direciona as discussões em torno do papel do Estado em relação à religião, discussões essas efetuadas no âmbito do Estado secular e seus agentes e também no âmbito dos estudos acadêmicos. Entretanto, esse tema é correntemente encoberto em nossas pesquisas que consideram a questão da intolerância religiosa apenas como o inverso do respeito religioso. Acredito que há problemáticas a serem compreendidas para além dessa simplista dicotomia, mas, por ora, desejo apenas chamar atenção sobre essa colocação que retomarei no próximo capítulo.

O VII Kipupa Malunguinho, além de contar com a presença de vários candidatos à Câmara Municipal das cidades de Abreu e Lima, Olinda, Recife, São Lourenço da Mata, contou com a presença de alguns representantes do Governo Municipal, Estadual e do Governo Federal. Do âmbito municipal, estava Rosilene Rodrigues, titular da Diretoria de Promoção da Igualdade Racial da Prefeitura do Recife. Bernadete Lopes, responsável pela Coordenação de Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais da Secretaria do Meio Ambiente representava o Governo do Estado de Pernambuco. No âmbito federal, pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, estava a Coordenadora Geral da Diversidade Religiosa, Marga Janete Ströher. A representante estava em Recife acompanhando o Seminário Sobre Intolerância Religiosa em Pernambuco. Em sua fala, Marga coloca em relevo a liberdade religiosa:

[...] Isso é um direito que está na Constituição Federal. E foi conquistado, também, com muito esforço do movimento popular. A nossa Constituição, apesar das falhas, foi um processo bem pós-ditadura, foi conquistada com muita luta nesse país. Então nós temos que preservar a luta dos que nos antecederam e brigar pela Constituição, que trata dos nossos direitos fundamentais. Um de nossos direitos fundamentais é a liberdade religiosa. Está no artigo quinto da Constituição.

[...] E eu acredito que as religiões têm um potencial de poder transformar esse país. Eu digo, assim, que a gente pode reunir como religiões, nós temos um Comitê Nacional de Diversidade Religiosa, a gente tem motivado os estados para que eles criem os seus comitês estaduais e municipais. Que as religiões possam se unir para que busquemos um bem comum. [...] (Fala de Marga Janete Ströher durante a realização do VII Kipupa Malunguinho em 22 de setembro de 2012).

Na exposição da representante do Governo Federal é ressaltado o direito, assegurado pela Constituição Federal, à liberdade religiosa. Sobre sua fala, podemos inferir que a discussão sobre a liberdade religiosa se detêm nos termos da laicidade do Estado secular que tem o dever de assegurar o direito negativo de livre escolha do cidadão quanto a sua pertença religiosa. Ainda que haja o discurso da separação entre política e religião na esfera pública, é papel do Estado não só garantir a liberdade religiosa, mas buscar o bem comum mediante a escuta dos anseios dos agentes religiosos.

Em conversa com Rosilene Rodrigues, profissional ligada à gestão municipal, a mesma tem suas colocações em encontro com as expressas pela representante do governo federal.

[...] a gente tá hoje no município de Paulista, dizendo pra população, pros religiosos de terreiros que precisamos nos organizar para manter a nossa religião de maneira ancestral ou de maneira ritualística, mas de tomar posições, de poder interagir com a sociedade de uma maneira geral e aí fortalecendo os direitos. O direito a dar visibilidade a essa religião, o direito que essa religião tem de utilizar o território da cidade, porque sempre utilizou de maneira organizada. [...] o Kipupa, ele vem na verdade, pensar todo esse processo. [...] E eu acho que isso tem feito com que a população religiosa de matriz africana não tenha podido dar enfrentamento de maneira mais correta. Mas eu acho que momentos como esse é que faz com que a gente, e principalmente governo, possa ter a dimensão da religião e de como ela é importante para a vida das pessoas, não é só dos religiosos, mas da própria vida em sociedade. E eu acho que o governo quando tá aqui, seja municipal, o governo estadual e o governo federal, é exatamente pra fortalecer as religiões,

sejam elas quais forem. Principalmente as religiões que têm, dentro desse processo histórico, vivido as consequências do racismo e a consequência da intolerância. E eu acho que é esse nosso papel enquanto governo, é poder assegurar que homens e mulheres de religião possam se restabelecer nela e nos ajudar a estabelecer uma sociedade mais igual, mais justa (Fala de Rosilene Rodrigues durante a realização do VII Kipupa Malunguinho em 22 de setembro de 2012).

Rosilene, titular da Diretoria de Promoção da Igualdade Racial da Prefeitura do Recife e ao mesmo tempo pertencente à comunidade de terreiro da mesma cidade. Sua figura congrega o público e o privado, a política secular e a religião, o imanente e o transcendente. Em Rosilene, as dicotomias acrílicas que renegam o papel da tradição na constituição dos sujeitos morais são dissolvidas na experiência religiosa que se mostra pública. Diante dela, somos obrigados a negociar o lugar das nossas categorias na realidade social.

A objetividade política é fundada pela subjetividade religiosa, no caso de Rosilene. Porém, podemos dizer o mesmo quanto observamos os vários sujeitos presentes nas edições do Kipupa e, principalmente, nas falas efetuadas pelos responsáveis pelo Quilombo Cultural Malunguinho. Após a divulgação dos resultados da *Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*, Alexandre escreve um artigo para exposição no 25º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. No trabalho, o religioso busca uma reflexão sobre a grande presença da Jurema em Recife e sua região metropolitana afirmando que nessa região “A Jurema Manda!”.

Estando constatado, segundo os dados oficiais do MDS, que mais de 70% dos terreiros de Recife e RM se identificaram como templos de Jurema, podemos afirmar que historicamente este povo foi negado nas páginas dos livros e pesquisas de diversas academias. E que também a imagem de Recife como “terra do Xangô”, ou do Nagô também deve ser repensada. A própria denominação “Xangô” enquanto nome da religião nagô ou de terreiro de Pernambuco se demonstrou nos dados da pesquisa irrisória em expressão de casas que se identificam/afirmaram com este termo (apenas 10 de 1261, menos de 1% dos terreiros mapeados), revelando que a academia durante os anos utilizou-se, – e ainda o faz – de um termo que nem as próprias lideranças dos terreiros da capital e sua RM se identificam ou se reconhecem como tal, por diversos motivos. Como mais de 70% dos terreiros da região mapeada foram invisibilizados e omitidos historicamente todo este tempo? Até antes do mapeamento, não se podia encontrar em nenhum livro ou pesquisa informações que pelo

menos apontasse que em Recife existisse tamanho contingente de terreiros de Jurema... E como todo este povo pode ter tamanha baixa estima em se identificar com suas próprias raízes e fé? Já que, grande parte deles assumem nomes africanos para seus terreiros? Estas são mazelas de ordem “identitária” que os povos das religiões de matrizes africanas e indígenas vêm tentando resolver através de suas lutas por melhores condições de liberdade de culto e de respeito na sociedade. A possibilidade da implementação da Lei Federal 11.645/07 abre um precedente importante para que todo este povo e cultura possam ser estudados pelos jovens e adultos que terão a possibilidade de conhecer a cultura e a diversidade religiosa de seu país. Sendo também estas mazelas causadas pela falta de formação básica oferecida pelo Estado brasileiro a todos e todas, através de seus currículos oficiais (OLIVEIRA, 2012: 17).

Do discurso acadêmico de Alexandre somos levados a várias questões que cruzam o processo de visibilidade da Jurema requerida pelo juremeiro. Ao utilizar os dados resultantes da pesquisa federal, há a apropriação da ciência para legitimar a presença da religiosidade ocultada em face ao Xangô pernambucano. Afirmando que essa última nomenclatura se configura como uma construção dos intelectuais, o religioso desafia as interpretações feitas até então pelos estudiosos das religiões de matriz africana. Porém, nessa questão precisamos ter cautela. Não desejo tomar a posição de defesa da academia, mas não posso deixar de considerar que o Mapeamento dos Terreiros fora realizado no ano de 2010. Portanto há um longo período entre a constituição das primeiras casas religiosas, ainda em fins do século XIX, e a investigação institucional para considerarmos que o campo religioso não tenha sofrido qualquer tipo de modificação, inclusive na denominação utilizada pelos próprios religiosos.

Outros problemas surgem na análise de Alexandre. A questão dos nomes dos terreiros escritos em língua africana enquanto que os religiosos pertenciam à Jurema, não se constitui em uma simples baixa estima para se identificar com suas raízes e suas crenças. Assim como nosso juremeiro é também um candomblecista, muitos outros religiosos também o são. Se olharmos bem o somatório de todas as autodenominações de pertença religiosa que pais e mães-de-santo atribuíram às suas casas, temos o número de 2155 terreiros, o que ultrapassa em muito o total de terreiros mapeados, 1261. Desconsiderar essa diferença é continuar a dissimular as opções de fé daquelas pessoas. O problema não é apenas a invisibilidade sofrida pela Jurema, mas a intolerância à religiosidade alheia e a forma como os sujeitos se apresentam. Se o Candomblé, ou

Xangô pernambucano, consistiu na agenda de pesquisas dos intelectuais foi ao custo de omitir a presença indígena nos terreiros, mas se priorizarmos a Jurema poderá ser que o Candomblé venha a ser encoberto.

Não podemos agir ingenuamente ao considerar que a visibilidade que a Jurema vem ganhando nos últimos anos não faça parte de um projeto político dos juremeiros/candomblecistas que se colocam na busca de demonstrar o papel legítimo daquela religiosidade. Por outro lado não podemos negar que houve um movimento de discriminação da Jurema, principalmente quando relembramos que a ela era dado o título de charlatanismo em face dos negros de tradição nagô. Mas o que não considero pertinente é retomar a chave de determinação sobre as escolhas religiosas. A Jurema pode “mandar” (OLIVEIRA, 2012) no campo religioso recifense no sentido em que é a pertença com mais adeptos, porém isso não determina por si só a face identitária dos religiosos.

Nos vários pronunciamentos efetuados nas edições anuais do Kipupa foi destacada a legitimidade da Jurema, por meio de argumentos embasados na história e na ciência. Fato que se repetiu na divulgação do VIII Kipupa Malunguinho, em 2013, que contou com uma reportagem no Jornal do Comércio de Pernambuco. As posições de João Monteiro, como historiador, e de Alexandre, como um aluno de graduação, são utilizadas como estratégias que aliam a visão do religioso com o acadêmico, não só durante o evento, mas em falas informativas no documentário *Malunguinho*, de Felipe Peres e na exigência do cumprimento da Lei Federal 11.645/07, que versa sobre o ensino da história e da cultura afro-brasileira e indígena nas escolas de ensino fundamental e médio do país. O recurso de inserção da Jurema como objeto de estudos no meio intelectual é outra constante entre os juremeiros que, além de fomentar o ingresso de outros religiosos nos meios universitários, participam de congressos e publicam textos sobre a temática, Alexandre, inclusive, tem o desejo de deixar como legado acadêmico uma obra em que a teologia da Jurema será esmiuçada.

Atualmente, o líder religioso do Quilombo Cultural Malunguinho, Sandro de Jucá, participa semanalmente de um programa de rádio em que responde a perguntas de ouvintes a partir do jogo de búzios. Já Alexandre, representando a Jurema, ocupa o posto de primeiro suplente para o Comitê Nacional da Diversidade Religiosa, no âmbito da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. O Comitê, criado em 2013, tem como objetivos principais a formulação de políticas de afirmação no que diz

respeito à liberdade e à diversidade religiosa, assim como a promoção da boa convivência entre os religiosos.

Dentre a atuação dos integrantes do Quilombo Cultural Malunguinho, a religião motiva as ações e os discursos políticos, inclusive justificando a necessidade dos religiosos se instrumentalizarem para o diálogo, com o poder público, sobre a construção de políticas públicas e sobre a intolerância religiosa. E, mais ainda, para começarem a ocupar esse mesmo poder público mediante o voto nos sujeitos que se colocam em apoio às religiões de matriz afro-brasileira e afro-indígena ou aos sujeitos que pertencem a essas religiosidades. Essa argumentação efetuada entre religião e política também pode ser encontrada na Caminha de Terreiros de Pernambuco.

3.2 Caminhada dos Terreiros de Pernambuco – o espaço público ressignificado

A Caminhada dos Terreiros de Pernambuco tem um número de participantes maior por congregar os religiosos da Jurema, do Candomblé e da Umbanda. A Caminhada se inicia na área conhecida por Recife Antigo e se direciona ao centro da cidade, sob a vista dos mais diversos segmentos sociais e com a “cobertura” da mídia recifense.

O evento surgiu a partir da discussão do projeto Memorial Águas de Iemanjá, no ano de 1997. Esse projeto diz respeito a um memorial, hoje já construído na Praia da Pina, em Recife, de referência religiosa para o Candomblé pernambucano. Porém, apesar do projeto ter surgido no ano de 1997, somente em 2007 o memorial é construído e a Caminhada toma corpo abrindo o Mês da Consciência Negra. Como havia, também, a necessidade de ações direcionadas à intolerância religiosa, ao racismo e aos preconceitos direcionados à população de terreiro, a Caminhada foi o instrumento político encontrado pelos religiosos para darem visibilidade a seus problemas. Em conversas, efetuadas em campo, sobre a Caminhada de Terreiros, o nome de Marcos do Grac foi citado como o primeiro idealizador do evento, para ele:

[...] essa Caminhada surgiu e teve como propósito, na verdade, reivindicar e mostrar o papel do Candomblé em Pernambuco, que não é pouco, Pernambuco tem uma referência, inclusive muito grande, porque aqui se chegou, em 1532, a primeira nação que foi o povo banto. E esse trabalho desse povo veio até hoje, que é o trabalho de procurar respeito, visibilidade na luta, na época inclusive nessa questão do racismo, e a

luta que inclusive Zumbi encampou, era a luta pela liberdade. Então, a partir daí essa Caminhada se tornou a grande referência não só para a cidade e para o estado, mas para o Brasil e fora do Brasil, né. Nós estivemos inclusive representando no encontro de preparação do Fórum Social Mundial essa discussão. Então, tanto a Caminhada como o Memorial de Iemanjá são pontos fundamentais das religiões de matriz africana e para os terreiros de Candomblé como um todo, né. Porque dentro disso tem a questão, em Pernambuco a Umbanda tá fazendo 101 anos. E a questão da Jurema é fundamental porque foi a consolidação do Candomblé, de matriz africana, com a questão dos índios, porque os índios tiveram papel importantíssimo nessa questão da coligação, porque foram eles que adaptaram os negros as suas florestas e aqui desenvolveram as suas raízes junto [...].

Ainda de acordo com Marcos:

[...] Essa nossa ida, agora, pra uma reunião com a Ministra da Igualdade Racial é um reflexo disso que tá acontecendo no Brasil e Pernambuco é a grande influência. Segundo o Ministério tem se dito o seguinte, que Pernambuco tem um diferencial do Rio de Janeiro que é um conjunto de religiões que vão às ruas e tal, de Salvador que agrega samba, reggae, todos os grupos de tambores, né, diferentemente de São Luís do Maranhão que leva Bumba-meu-boi pra rua. Pernambuco é um cortejo religioso que canta o xirê de Exu a Oxalá e faz um complemento com a Jurema e com a Umbanda. Então isso, coloca pra esse estado e pra gente um orgulho muito profundo e uma responsabilidade muito grande de que a gente, a partir dessa visão, a gente não podemos errar. Ou a gente continua dentro da mesma linha, buscando a educação, né, dando visibilidade, capacitando, criando espaço pra que o povo de terreiro ocupe, né, conheça profundamente, inclusive, a religião. Enfim, é um trabalho e uma posição política forte porque a gente começa a reivindicar os espaços, ou seja, políticas públicas para o povo negro, né. (Fala de Marcos do Grac em entrevista realizada em 13 de dezembro de 2011).

Em sua primeira edição, a Caminhada foi um pouco tímida, o cortejo não era pelas ruas centrais de Recife, mas nos arredores do Memorial Águas de Iemanjá. E o nome da Caminhada era outro, Primeira Caminhada Contra Discriminação Religiosa e Racial. Nos anos posteriores a Caminhada é levada para o centro de Recife, num cortejo em que “o povo de santo toma as ruas de Recife!”, nos dizeres de Claudilene membro da Secretaria de Educação da Prefeitura de Recife no primeiro ano do evento.

No ano de 2011 realizou-se a 5ª Caminhada dos Terreiros de Pernambuco com a participação de cerca de 20.000 pessoas, segundo as estimativas da Polícia Militar. Era

sexta-feira, 04 de novembro, quando o povo de santo se concentrava na área conhecida como Marco Zero. Uma multidão se espremia tomando também as ruas adjacentes. A maioria das pessoas se vestia de branco. No centro do Marco Zero havia um pequeno palco. Um pouco a frente, na rua, um grande trio elétrico. No palco várias lideranças religiosas deram suas falas, mas a presença não se estendeu aos religiosos, o próprio prefeito de Recife, João da Costa, se pronuncia em favor da liberdade religiosa e enaltece as raízes ancestrais africanas na formação da referida cidade e também do estado de Pernambuco, embora não tenha acompanhado o cortejo.

A concentração para a Caminhada fora marcada para as 15 horas. Um pouco antes, juremeiros começaram a se reunir na conhecida Rua da Guia, nos arredores do Marco Zero. Essa rua tem uma forte conotação para os juremeiros. As entidades conhecidas por mestres e mestras da Jurema, quando em vida carnal, frequentavam os estabelecimentos de meretrício, ali localizados, no passado. O motivo para se reunirem derivou de um desentendimento entre a coordenação da Caminhada e os coordenadores do QCM⁹³. Entretanto, todo conflito gera uma outra possibilidade, um novo rearranjo na vida social (SIMMEL, 1983). Desse conflito é lançado, a partir de Alexandre L’Omi L’Odô, a Rede Nacional do Povo da Jurema, um espaço de discussão dos temas que perpassam os anseios dos juremeiros, contanto, hoje, com duzentos religiosos ligados a ela⁹⁴.

Mas voltemos a Caminhada. Durante o percurso, que vai do Marco Zero ao Pátio da Igreja do Carmo – local onde foi exposta a cabeça de Zumbi dos Palmares, portanto um lugar muito significativo para toda a comunidade de terreiro – são entoados somente cantos do Candomblé. Todos os orixás são louvados como se estivéssemos em um grande xirê⁹⁵. Os religiosos que cantam as toadas se posicionam no trio elétrico. Ali também outros personagens ligados ao poder público fazem suas manifestações. É o

⁹³ A observação sobre a Caminha dos Terreiros de Pernambuco e, principalmente, sobre as reuniões que a antecedem, nos permite compreender as relações de poder estabelecidas atualmente no campo religioso de Recife, entretanto não me detenho sobre esse ponto neste trabalho por compreender que, além tal problemática constituir um outro tema de pesquisa, o lugar no qual eu estava inserida no campo me impossibilitava o acompanhamento de todas as relações de poder que se confrontavam.

No momento em que os responsáveis pelo QCM realizavam o ato de protesto, em uma rua nas intermediações do Marco Zero, João da Costa iniciou seu pronunciamento. Como eu estava acompanhando os juremeiros durante o ato, apenas consegui escutar a última parte da exposição feita pelo prefeito de Recife.

⁹⁴ A Rede Nacional do Povo da Jurema ainda se encontra em fase de estruturação. Seu funcionamento ocorre mais em âmbito das redes sociais virtuais e sob tons informativos no que diz respeito às ações realizadas pelo Quilombo Cultural Malunguinho.

⁹⁵ Nome dado ao ritual festivo do candomblé. Geralmente esse ritual é aberto ao público.

caso de Rosilene Rodrigues, titular da Diretoria da Igualdade Racial da Secretaria Municipal de direitos Humanos e Segurança Cidadã da Prefeitura de Recife, a mesma representante do governo municipal que estava presente no VII Kipupa Malunguinho. Rosilene, embora faça parte da comunidade de terreiro, estava na Caminhada representando o governo municipal. Vejamos a sua apresentação:

Aqui nasceu e foi pro mundo o Quilombo dos Palmares. Essa cidade é uma cidade de resistência, foi aqui que Zumbi provou a primeira sociedade baseada no respeito aos diferentes. Então, Recife não poderia deixar jamais de provar e mostrar a cada tijolo, a cada prego, a cada ponte, que nós estamos vivos. Não é por nada que somos mais de 70% da população. Homens e mulheres negras que resistem em todos os cantos dessa cidade. E é com esse compromisso que a Prefeitura da Cidade do Recife vem implementando políticas que deem conta dessa realidade [...]. Na verdade a população negra precisa provar, cada dia mais, que essa cidade, tão negra, vibra em cada homem e em cada mulher. [...] Não é só a cidade e a Prefeitura de Recife, não é só apoiar a Caminhada, a cidade compreende e precisa de políticas que falem sobre nossas vidas, que diga sobre nossa história. E é por essa história que nós estamos caminhando, é sobre essa história que nós vamos navegar nesse rio (Fala de Rosilene Rodrigues durante a 5ª Caminhada dos Terreiros de Pernambuco em 04 de novembro de 2011).

Ao fim do cortejo, estamos no Pátio da Igreja do Carmo. Há um pequeno carro de som estacionado no pátio para a saudação à Jurema sagrada⁹⁶. Sandro de Jucá inicia a saudação à Malunguinho e depois é seguido por vários outros juremeiros encarregados de louvar os trunqueiros, boiadeiros, caboclos, mestres e mestras da Jurema. O pátio da igreja vai aos poucos ficando vazio e se encerra mais uma edição da Caminhada dos Terreiros de Pernambuco.

Em um folheto distribuído em um dos seminários de preparação e discussão da 5ª Caminhada podemos ver o seguinte trecho:

Em 2010, fomos às urnas decidir que País queríamos para os próximos anos, e, já eleitos, os governantes “políticos” que ajudamos a eleger, precisam se comprometer fazendo com que as Leis Existentes no País sejam “de fato” cumpridas. Pois, nosso povo carece de reparações **URGENTES**, no que tange a Religião, Educação, Saúde, Segurança,

⁹⁶ Eis um dos pontos do conflito entre as lideranças da Caminhada e os coordenadores do QCM. Para os últimos a Jurema deveria ter o seu lugar durante o cortejo propriamente dito, enquanto que para os primeiros, as diferenças de ritualística, principalmente atribuídas aos cachimbos e a exalação das fumaças, comprometeriam a louvação aos orixás. Poderíamos destacar mais uma vez a dicotomia magia/religião para a explicação desse conflito, o que faremos em outra ocasião.

Trabalho e Renda. Portanto, entendemos que, enquanto cidadãos, temos nossos direitos assegurados pela Constituição; Tudo que conquistamos foi com Luta, Suor, Lágrimas e Resistência. É importante ressaltar que Pernambuco é o segundo estado brasileiro com o maior contingente de Negros(as), como também, o de maior população de Candomblé, Umbanda e Jurema, sendo estas duas últimas, religiões de maior culto em todo País. Não entendemos o porquê do Governo do Estado não ter um tratamento Político/Social respeitoso a esta comunidade tão expressiva de Pernambuco. Hoje, neste seguimento de luta, trazemos nossos Cânticos as mudanças que queremos para nossa população, visando o Respeito às nossas necessidades que, para nós são extremamente SAGRADAS.⁹⁷

Na transcrição de parte do folheto informativo sobre o evento está explícita a relação entre religião e política colocada pelos responsáveis pela Caminhada, entretanto, como ocorreu com o VII Kipupa Malunguinho, no ano de 2012, a Caminhada apresentou uma linguagem ainda mais política na sua apresentação.

Recuperar a autoestima é garantir nossa identidade cultural e religiosa. Não estamos lutando simplesmente por tolerância e sim por respeito. Queremos ser livres respeitados e reconhecidos em nossos espaços sagrados, e fora deles, pelo que realmente somos em nossa essência e natureza. Nossa Cultura Ancestral Africana e Indígena é à base de nossa Religião e existia muito antes do domínio, submissão pela força e exploração por parte dos invasores, exploradores e colonizadores, que nos impuseram suas religiões e culturas. A resistência e a solidez e os conhecimentos de nossas culturas milenares foram preservados e nos foram repassados, de forma oral, aos dias de hoje, possibilitando assim, a recriação e a reinvenção, diante das tentativas de desconstrução por parte dos colonizadores, que nas formas de suas leis arbitrárias e cruéis, nos tiraram até o direito de falar as línguas de origem. Por diversas ocasiões, através do tempo, fomos perseguidos e proibidos de professar nossa fé, mesmo tendo esse direito garantido em diversas constituições e Leis. Hoje vivemos o Estado Democrático de Direito assegurado pela Constituinte de 1988. No entanto, grupos e representantes proselitistas, oportunistas e radicais apresentam e aprovam leis a nível estadual e municipal que mais uma vez vem nos ameaçar em nossa liberdade de crença e credo, garantidos pela Constituição Federal e por diversas resoluções da ONU e de Organismos internacionais⁹⁸.

⁹⁷ Associação Caminhada dos Terreiros de Pernambuco (ACTP), *5ª Caminhada dos Terreiros de Pernambuco*. Folheto impresso, 2011. É importante frisar que as lideranças da ACTP mantem estreitas relações com o cenário político local e também com alguns setores do Governo Federal, assim como alguns de seus membros compõe o Movimento Negro de Pernambuco, o que explica a grande intimidade com os conceitos propriamente políticos e sua utilização nos informativos.

⁹⁸ Associação Caminhada dos Terreiros de Pernambuco (ACTP), *6ª Caminhada dos Terreiros de Pernambuco*. Folheto impresso, 2012.

Por meio da exposição dos folhetos de apresentação da Caminhada juntamente com o motivo que lhe deu início, a luta contra a intolerância religiosa, o racismo e os preconceitos sofridos pela comunidade de terreiro em Recife, podemos observar a continuação do discurso envolvendo a Constituição Federal e o Estado Democrático de Direito. Embora percebamos que a linguagem utilizada pela Caminhada seja permeada por prerrogativas e conceitos políticos são as questões subjetivas que a motivam.

As transcrições acima podem se estender as críticas e reivindicações também feitas pelo QCM. O evento/festa Kipupa Malunguinho desdobra-se em um ritual religioso que finda a Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro Pernambucana, instituída pelo poder público. A Caminhada, um evento religioso e de cunho político, leva a comunidade de terreiro para as ruas reivindicando a tolerância religiosa. Através de ambos, o espaço público tido como secular é transformado e reconstruído pela esfera religiosa e a tradição se torna um ponto de encontro entre o discurso e ação. É na experiência social que as categorias são transformadas quando colocadas diante do campo de ação, diante da própria esfera da relação social dos sujeitos morais. Nos dois casos elencados, é a religião e a tradição que definem o discurso e o jogo político.

3.3 Visibilidade religiosa e tramas subjetivas objetivadas

A história concreta narrada pelos juremeiros do Quilombo Cultural Malunguinho e as ações desenvolvidas por meio do Kipupa e da Caminhada de Terreiros de Pernambuco fazem parte das circunstâncias históricas das relações que estabelecem o processo de visibilidade da Jurema. Foi por meio de um projeto político e intelectual de Gilberto Freyre – conjugado a todo um conjunto de práticas repressivas do Serviço de Higiene Mental, da polícia, do Governo do Estado de Pernambuco e do governo federal e, ainda dos intelectuais sob a influência freyreana – que a Jurema sofreu uma ocultação de seu reino existencial nas áreas urbanas da Região Nordeste e é por uma iniciativa política que a Jurema adentra o cenário religioso de Pernambuco. Ironicamente, a política estabeleceu a chave compreensiva para o movimento de invisibilidade a visibilidade da Jurema ou, antes, de visibilidade a invisibilidade ao expressar o percurso que o campo de pesquisa me fez assumir.

Na realização dos dois eventos havia exposições públicas que envolviam não só religiosos, mas representantes de instituições do governo. O prefeito de Recife

contribuiu com sua fala no início da Caminhada. A diretora da Secretaria de Igualdade Racial legitimou na política um discurso de origem religiosa que aborda questões relacionadas à religião, à política, à etnicidade, à identidade, à raça, todas essas amparadas na ideia de tradição das matrizes afro-indígenas. O discurso sobre a diversidade cultural e religiosa é levantado pela representante da Presidência da República. A instituição escola está presente com as professoras no Kipupa Malunguinho. Documentários foram realizados a partir das edições do Kipupa e atualmente um curta-metragem sobre Malunguinho percorre as salas de cinema do país.

As alianças estabelecidas para o processo de visibilidade da Jurema passam por instituições (arquivo público, escola, universidades prefeituras, secretarias, governos no âmbito estadual e federal), mídias, blogs, redes sociais virtuais, agentes religiosos e intelectuais. Como exemplo, no mês de abril de 2012 Alexandre L’Omi L’Odò foi convidado, pelo antropólogo José Jorge de Carvalho, a realizar um ritual religioso de Jurema na inauguração da Sede do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), instituição ligada à Universidade de Brasília. Para legitimar a Jurema o QCM está num processo de se constituir em entidade jurídica, o que já aconteceu com a Caminhada dos Terreiros que institucionalmente é reconhecida como Associação Caminhada dos Terreiros de Pernambuco, desde o ano de 2011. De acordo com Mãe Lúcia de Oyá, membro do conselho religiosos da Associação, o status de entidade jurídica possibilita um maior poder de reivindicação para o desenvolvimento de políticas públicas para a comunidade de terreiro.

O QCM também vem discutindo a necessidade do povo de terreiro adentrar, como alunos, as universidades e eles próprios escreverem suas histórias. Essas ações levam, ainda, a entraves no próprio campo como conflitos entre os coordenadores da Caminhada e os coordenadores do QCM, o que culmina no nascimento da Rede Nacional do Povo da Jurema que, apesar de recente, é um novo instrumento de visibilidade e expressão da religiosidade que tende a ganhar cada vez mais força na disputa de poderes. Como marco da legitimidade da Jurema no campo religioso brasileiro, os membros do QCM solicitam o reconhecimento da “Jurema Sagrada [como] a religião primaz do Brasil”. Essa frase emblemática estampa uma faixa que sempre é exposta nas ações realizadas pelo QCM e nas atividades das quais atuam como participantes.

Da requisição da Jurema como a religião primaz do Brasil podemos inferir duas colocações. A primeira refere-se à consideração sobre a Jurema ser a primeira religião do país e a segunda à presença marcante da religiosidade na Região Nordeste, o que a dispõe em uma posição superior entre as outras formas religiosas, isso quando observarmos o significado do termo “primazia”. Entretanto, a primeira observação é a que se mostra instigante nesse momento em que a Jurema já possui um reconhecimento de seu lugar na seara religiosa nordestina. Ao trazer para o debate público o lugar da Jurema, os coordenadores do QCM vão de encontro à estabelecida religião brasileira, mais precisamente, à Umbanda. É o reconhecimento que essa religião possui que os juremeiros questionam como também a forte associação entre as características rituais das duas expressões religiosas. A Umbanda pode ser uma religião brasileira, mas não é a primeira. E por apresentar uma combinação entre vários elementos religiosos, inclusive indígenas, que a Umbanda, aos olhos do QCM, não pode ser considerada a primária religião do Brasil, mas à Jurema. A Umbanda apenas agregou parte da cosmologia juremeira, como me ressaltou o coordenador do QCM Alexandre.

Sobre esse último ponto, evidencio a fala de Tata Raminho de Oxóssi, juremeiro e babalorixá do terreiro de tradição jeje mais reconhecido pelo povo de santo nas cidades de Recife Olinda. Raminho diz que

A Jurema agora... o pessoal agora criou essa história de Umbanda... porque Umbanda é uma criação de Candomblé com Jurema... porque Jurema era só Jurema e Candomblé era Candomblé... misturaram agora [...] (Fala de Raminho de Oxóssi em entrevista realizada em 03 de janeiro de 2012).

Para os integrantes do QCM, opinião também expressa por muitos candomblecistas e juremeiros, a exemplo de Raminho, a Jurema é uma religião autônoma frente ao Candomblé e à Umbanda, assim é a Jurema que constitui a religião dos primeiros brasileiros, os índios, antes mesmo da chegada dos portugueses nesses nossos trópicos.

Assim, a religião é a grande fomentadora de agentes políticos que levam seus anseios para o espaço público e para a esfera pública. A Jurema, e também o Candomblé, já que não posso desmerecê-lo por compor a pertença religiosa de vários outros juremeiros para além do QCM, são religiões mágicas se seguirmos as

perspectivas durkheimiana e weberiana expressa por Montero (1994; 2011; 2012). Entretanto, a responsabilidade moral e a busca pela igualdade de direitos em uma democracia também constitui o espaço da razão dos sujeitos religiosos em meu campo de pesquisa. A inventiva antropológica de minha investigação indica que o legado da sociologia weberiana precisa ser questionado na análise da realidade brasileira. O equívoco da interpretação de Montero (1994: 75) parte da premissa, oriunda de Weber, entre a espera de “um certo tipo de congruência entre a economia moderna e as crenças religiosas que a ela se associam”, o que a leva a considerar que o pensamento religioso brasileiro acaba por retroceder frente ao caráter racional da modernidade.

Problematizando a certeza teórica, assumida por Montero (1994:75), “da incompatibilidade entre pensamento mágico e pensamento racional”, apresento um contra argumento de que isso só é possível se desconsiderarmos os sujeitos religiosos como sujeitos morais. A ausência de responsabilidade moral nos leva compreensão de sujeitos míticos dentro de uma análise que considera apenas a identidade formada pela mitologia religiosa e por especificações rituais. Mas fora a Jurema como uma religião mágica que fomentou o processo de visibilidade no campo religioso dela mesma e, mais ainda, foram as religiões afro-indígenas que iniciaram ou potencializaram a vontade para a participação política dos religiosos no espaço público, exigindo a deliberação democrática na esfera pública. Para além de religiões étnicas, essas religiosidades mágicas são éticas.

Weber formulou muito bem o jogo de linguagem que apresentou em suas análises, porém é hora de desconstruirmos sua ciência canônica e revermos como os conceitos de modernidade, secularização, racionalização e religião, foram forjados pelo autor. Meu intento é demonstrar que a religião na modernidade pode afirmar um poder emancipador, ainda que incipiente, que o processo de racionalização e secularização, tal qual instrumentalizado pelas ciências sociais, não percebe ou ignora.

PARTE II
A RELIGIÃO COMO POTENCIALIDADE POLÍTICA

4. A TRANSFORMAÇÃO DO CONCEITO WEBERIANO DE SECULARIZAÇÃO EM PARADIGMA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

O princípio de racionalização secular do mundo da vida é a grande chave do pensamento weberiano. Como um processo iluminista e autônomo/liberal combinado a uma sociologia compreensiva dos sentidos das ações e das relações, os sujeitos são entendidos agora sob uma visão pragmática de suas condutas, envolvendo seus interesses e as ideias “gerais” no que Weber (2004) denomina de afinidades eletivas. O homem é um sujeito de interesses e escolhas, conferindo a partir de seus valores pessoais o significado de suas ações e, também, o significado para o mundo. Disso, Weber nos faz inferir que o constante processo de racionalização implica em uma consciência sobre a diversidade de escolhas e suas esferas de valor. Entretanto, como colocado por Motta (2000a), a racionalização weberiana pode implicar em uma certa maneira de usar a razão.

De acordo com Weber (2003), não existe possibilidade de se esgotar a realidade por intermédio de leis absolutas, oriundas da reflexão e da vontade de saber do espírito humano. Isto se deve ao fato de que a realidade constitui-se em uma possibilidade infinita e o espírito humano em possibilidades finitas, uma vez que este se desenvolve em um meio cultural e possui como base de suas reflexões, as ideias de valor, oriundas e compatíveis com o seu meio natal. O que nos remete à ideia de realidade como construção social. Uma vez apresentada esta discrepância entre as possibilidades do real e do humano, tende, o homem, a criar mecanismos cognitivos para poder captar a realidade que o cerca.

E, em consequência do conhecimento nunca chegar a ser um fim em si mesmo, quando deparado com as realidades arquitetadas como edificações socioculturais, desenvolve-se a ideia de pluralismo cognoscitivo. De tal modo, o pluralismo cognoscitivo é a representação e a homologação do fato de que todos os homens e/ou sociedades somente podem almejar um horizonte relativamente real. De que somente podem conhecer versões parciais desta realidade, não podendo de forma alguma atribuir-se o status de detentores de uma verdade única. Desta forma, o pluralismo cognoscitivo constitui um leque infinito de formas e possibilidades de pensamentos e reflexões ligados à cultura. E, paradoxalmente, quanto mais reconhecemos a

impossibilidade de apreensão do real em sua totalidade, mais nos aproximamos a ele, uma vez que maior será a dimensão que dele temos.

Assim, para Weber (2003) um fenômeno ou evento somente pode ser passível de análise empírica na medida em que seja “significativo”, na medida em que ideias de valor lhe sejam atribuídas. Em suma, na medida em que se insira em uma cultura compreendida, pelo autor, como um conceito de valor (WEBER, 2003). Percebemos então, a presença de um elemento central na teoria weberiana: as ideias de valor. E é pela consideração deste elemento que Weber (2004: 41) consegue traçar uma linha entre “individualidade histórica” – isto é, “um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua *significação cultural*” – e o processo de racionalização da modernidade.

O politeísmo de valores encontrados na modernidade inspira-o a formular sua sociologia da religião em termos de uma compreensão dos processos históricos de racionalização da cultura ocidental. Para o autor, a religião não é mais uma esfera globalizante da vida, e, em certo sentido, agregadora como a definiria Durkheim (1989), mas apenas uma das várias esferas de que os sujeitos dispõem para o ordenamento do mundo. Como uma das esferas, a religião está em constante interação com outros campos do mundo da vida, possibilitando processos de mudança que perpassam todas essas esferas e suas relações. Entretanto, as diferenciações entre as esferas política, econômica e científica no mundo moderno, retira a esfera religiosa da ordem social pública deslocando-a para o âmbito privado da vida dos sujeitos.

A secularização, como fenômeno moderno das sociedades capitalistas, dispõe a religião em uma esfera diferenciada da vida social, ela se torna privada para o autor da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. O mundo secular relega o domínio religioso para o próprio ser, fazendo com que o Estado, o direito, a economia e o conhecimento científico sejam entidades independentes de crenças, dogmas e fé. A concepção abstrata da salvação para as religiões éticas, analisadas por Weber, seria a origem da racionalização moderna do mundo em que a figura de Deus estaria alheia ao espaço público e a experiência mística e mágica da religião seria reduzida ou, em outros casos, levada para o além (WEBER, 2010c).

A relação entre ética religiosa e conduta para a vida é uma relação existente no âmbito interno dos sujeitos, “dos indivíduos históricos”, entretanto, como bem salienta Weber (2003), as ordens externas influem nos sistemas valorativos e, por conseguinte,

em suas ações sociais, em suas condutas práticas. Sobre esses dizeres, os homens agem segundo valores, mas, também, segundo propósitos. Sendo os homens seres morais, são, portanto, capazes de “completarem a virada axiológica” para um processo de adequação entre ideias religiosas e interesses (SCHULUCHTER, 2010). Schluchter (2010: 330) enfatiza que a sociologia interpretativa weberiana exige uma análise que inclua a cultura no sentido em que “jamais poderemos entender a orientação ou a coordenação sem a reconstrução interpretativa de padrões de significado e sistemas de regras. (...) A sociologia interpretativa exige uma análise da interação entre a ação, a ordem e a cultura. Requer uma análise em três níveis”.

O percurso metodológico adotado por Weber congrega o desprezo pelo positivismo materialista das forças produtivas, pelo menos quanto à compreensão de que a ética dos valores – e da religião – precede o crescimento material do capitalismo e vai ao encontro da hermenêutica. Porém, seus escritos dão forma a um emaranhado de ideias que permeiam ambas as alternativas, ainda que sua sociologia histórica siga por caminhos ligados à compreensão dos fenômenos sob o ponto de vista de sua significação cultural, como o próprio Weber (2003) nos indica. Essa combinação entre lógicas analíticas distintas desvenda-se em sua perspectiva normativa sobre o paradigma da secularização como fenômeno universal (CASANOVA, 1994). Sua assertiva culmina na secularização como condição *a priori* das sociedades modernas (MONTERO, 2003).

As conclusões expressas nas análises de Weber são formuladas com base em seu interesse na relação entre religião e economia na constituição do racionalismo moderno, mais precisamente:

As características das religiões que têm importância para a ética econômica nos interessam principalmente de um ponto de vista preciso: a forma pela qual se relacionam com o racionalismo econômico do tipo que, desde os séculos XVI e XVII, dominou o Ocidente como parte da racionalização particular da vida civil, e que se tornou familiar nesta parte do mundo (WEBER, 2010b: 205-206).

O autor não deseja compreender as religiões a partir de seus dogmas, mas sua relação com as outras esferas da vida social. Podemos problematizar a abordagem

histórica weberiana como generalista tal como é entendido o paradigma da secularização. Ao falar de um racionalismo e de um racionalismo econômico específico, que dominou o Ocidente moderno desde os séculos XVI e XVII, o intelectual parece desconsiderar a própria história moderna de rupturas e contradições do Ocidente. Em consonância com uma história de diferentes epistémês (FOUCAULT, 2007a) há uma história de diferentes combinações econômicas. Podemos compreender que a história do racionalismo econômico é uma história em diálogo com configurações epistêmicas distintas. Embora o autor tenha atribuído um grande papel ao estudo da cognição dos indivíduos históricos, ele não a leva para a sua sociologia histórica. Os processos econômicos do Ocidente são tomados como um fluxo contínuo e generalizado dentro de um racionalismo econômico exitoso quando conjugado ao protestantismo.

4.1 De Weber à crítica sobre a modernidade

Seguindo a linha argumentativa foucaultiana, o período compreendido a partir dos séculos XVI, XVII, até a contemporaneidade, se caracteriza por distintas práticas discursivas. Renascimento – século XVI, idade clássica/barroco – séculos XVII e XVIII e modernismo, em fins do século XVIII. Para o autor, nossa sociedade ainda encontra-se sob a epistémê moderna. A passagem entre os períodos não ocorreu como uma sucessão harmônica, mas com bruscas rupturas e tensões. Para não nos alongarmos por demasiado, cabe, de maneira sucinta, dizer que o Renascimento operou sob uma forma em que a linguagem continha um valor em si mesma e ao homem era dada a tarefa de desvendar seu significado, ao passo que no período da idade clássica, a linguagem toma ares de representação, enquanto que na modernidade, a linguagem passa a ser concebida como uma construção do homem, alheia à ideia de uma linguagem criada por Deus (FOUCAULT, 2007a).

Nesses termos, a linguagem operou um movimento antropológico do homem para o próprio homem e sua subjetividade. Nisso Weber (2003) estava certo, o pluralismo cognoscitivo é a marca da modernidade, porém o autor acabou por desconsiderar a diferenciação das esferas de valor como esferas discursivas que disputam os sentidos sobre e para as potências ontológicas humanas (ANSALDI, 2001). Sua teoria social é determinista quanto à racionalidade do Ocidente moderno, acabando por colocar o mundo da vida em uma jaula de ferro secularizadora para além do

capitalismo. Em outras palavras, podemos insinuar que Weber não problematizou a reviravolta ocorrida entre ciência e razão, a velha conhecida “revolução copernicana”, expressa nos termos kantianos de adequação do mundo à nossa razão e não mais a adequação do nosso intelecto ao mundo, tornando-se a vida, ela mesma um objeto de conhecimento (FOUCAULT, 2007a).

Valendo-me da pesquisa arqueológica, sobre as ciências humanas, realizada por Foucault, sob forte inspiração levistraussiana, problematizo a ordem das “coisas religiosas” colocadas por Weber e sua abordagem sobre os sujeitos⁹⁹. Para falar dos homens e suas religiões, é preciso falar de suas linguagens. Entretanto é preciso citar um ponto fundamental da crítica do método genealógico à antropologia, o homem como objeto de conhecimento é uma construção moderna (FOUCAULT, 2007a). Portanto, a sociologia compreensiva weberiana que busca os sujeitos, os indivíduos históricos, é uma forma de conhecimento sobre o conhecimento do homem como forma discursiva. É um conhecimento discursivo forjado a partir de uma epistémê moderna que cunha o conceito antropológico de homem.

Para além de um conceito forjado, a imagem do homem sofreu inflexões de acordo com as rupturas epistemológicas analíticas. MacIntyre (2001) apresenta uma hipótese instigante sobre um possível estado de desordem que cerca a linguagem da moralidade. Seu objetivo é reabilitar a ideia aristotélica de virtude, *areté*, para o momento contemporâneo. O autor traz o argumento de que a história significa a história acadêmica, tendo, esta, surgido a menos de dois séculos. Conduzindo-nos pelo caminho entre filosofia e história, MacIntyre nos leva às questões pertinentes ao campo das ciências sociais para nos mostrar que a desordem, da qual se refere, ocorreu bem antes da história acadêmica. Tal hipótese reverbera diretamente nas análises científicas perpassadas pelos cânones lineares dos pressupostos morais iluministas e contemporâneos. Em outras palavras, trabalhamos a partir de moralidades que se sucedem harmonicamente no tempo, “o puritanismo no século XVII, o hedonismo no século XVIII, a ética funcional vitoriana e assim por diante” (MACINTYRE, 2001: 18).

⁹⁹ Desejo salientar que ao problematizar as colocações weberianas me remeto à condição da linguagem como o meio instaurador das ciências humanas e, portando, dos sujeitos ontológicos, fonte de suas preocupações. Desse modo, as várias áreas de conhecimento das ciências humanas são compreendidas, elas mesmas, como linguagens e que, devido a isso, podem se comunicar mesmo sendo seus objetos maiores de análise distintos (FOUCAULT, 2007). No caso de Weber, talvez se possa questionar o termo ontológico, mas acredito que seu método de análise, principalmente quando tomamos os tipos ideais, assume uma premissa realista sobre a realidade social.

A percepção do autor, frente ao que ele designa como desordem, parte da característica marcante dos debates não consensuais quando empregada a linguagem da moral. Em geral, existem três características que contornam os debates morais na contemporaneidade: a incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários, o caráter de argumentações racionais impessoais e, por fim, a grande diversidade de origens históricas nas premissas conceituais utilizadas nos debates. A explicação para os desencontros argumentativos, de acordo com MacIntyre (2001), estaria na teoria emotivista, predominante nos discursos modernos, que expressa os juízos valorativos e morais como expressões de preferências, de sentimentos e de atitudes, não sendo possíveis os critérios de verdadeiro ou falso para os usos dos juízos morais. Disso, depreende-se o caráter subjetivista dado à moral, além de entendê-la a partir de um abismo entre o agente moral e seu contexto histórico.

Embora Weber tenha buscado uma sociologia compreensiva sob as formas culturais e históricas, MacIntyre o acusa por trabalhar as dicotomias emotivistas:

[...] pois, embora ele afirme que o agente pode ser mais ou menos racional ao agir de forma compatível com seus valores, a escolha de qualquer postura ou compromisso valorativos pode não ser mais racional do que a de qualquer outra. Todas as crenças e todos os juízos de valor são igualmente não-rationais; todos são instruções subjetivas dadas aos sentimentos e às emoções. Weber é, então, no sentido mais amplo em que compreendi o termo, emotivista, e sua descrição da autoridade burocrática é um retrato emotivista. A consequência do emotivismo weberiano é que, em seu pensamento, a diferença entre poder e autoridade, embora bajulada, é de fato eliminada como um caso especial do desaparecimento da diferença entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras. Weber, é claro, acreditava estar distinguindo poder de autoridade, precisamente porque a autoridade serve a fins, a convicções. [...] segundo Weber, nenhum tipo de autoridade pode apelar a critérios racionais para validar a si mesma, a não ser o tipo de autoridade burocrática que apela precisamente à sua própria *eficiência*. E o que esse apelo revela é que a autoridade burocrática nada mais é que o poder bem-sucedido (MACINTYRE, 2001: 56-57).

A dicotomia racional e não racional é a chave crítica sobre o argumento weberiano emotivista. Colocando a prova sua sociologia compreensiva dos “indivíduos históricos”, Weber é enfático em dizer que os juízos de valor não são racionais, ao passo

que a racionalização intelectualista que provoca o desencantamento do mundo o é. Nesse sentido, a potencialidade da autonomia das diferentes esferas de valor que se encontram nos sujeitos é obscurecida nos escritos weberianos por seu viés “progressista” sobre a história do homem. Como observado por Gerth e Mills (2010), Weber, apesar de se distanciar dos elementos filosóficos na pesquisa empírica, concebe a racionalização como um movimento progressivo na história. Sobre esse ponto, até poderíamos concordar com Weber se não problematizarmos o que é o princípio de sua racionalização. Para isso, voltemos-nos às palavras do autor:

The progress of an expanding capitalism was not my central interest; rather, it was the development of humankind as it was produced through the confluence of religiously and economically determined factors. This was clearly articulated at the end of my essay (WEBER, 1978: 1111).

Em primeiro lugar, a racionalização no esquema de pensamento weberiano coloca uma espécie de confluência entre as esferas de valor. Isso quer dizer que sua visão pragmática opera de forma unificadora para um mesmo tipo de racionalização entre e para as esferas. Seguindo a crítica marxista sobre o capitalismo, Weber considera que a modernidade não é reduto das liberdades individuais, embora essas liberdades seja o que inspira suas observações. Disso resulta o próprio pessimismo weberiano sobre a “rija crosta de aço” que é o capitalismo. Ao colocar como não racionais as crenças e os juízos de valor, Weber renega o potencial transformador dos agentes históricos, suas expressões sociais e suas expressões tradicionais em prol de uma concepção em que os sujeitos se tornam entes abstratos.

A herança do Iluminismo sobre Weber retirou a racionalidade das justificativas religiosas para a ação moral. Nesses termos, a racionalidade é deslocada para os processos que envolvem a secularização dos juízos morais entendidos como verdadeiros ou falsos, sendo a religião um desses juízos morais. Porém, como afirma MacIntyre (2001: 114) os enunciados sobre os juízos morais sofreram transformações ao longo da história que não foram consideradas pela filosofia e seus herdeiros, como Weber em nosso caso. Tais mudanças incidem diretamente sobre as concepções de homem e de eu na modernidade.

Ao retirar o lugar das tradições religiosas e do pensamento teleológico, voltado para um conteúdo de lei universal ditada por Deus, os pensadores da época acreditaram na autonomia do eu, em sua libertação das formas de crença que sufocavam o homem em estruturas hierárquicas tradicionais. Mas a consequência dessa assertiva não foi a libertação do homem como tal, foi a mudança abstrata nos conceitos morais que estão contidos nas ações reais. Para MacIntyre:

Os problemas da teoria moral moderna aparecem claramente como produto do fracasso do projeto do Iluminismo. Por um lado, o agente moral individual, liberto da hierarquia e da teleologia, se vê e é visto pelos filósofos morais como soberano em sua autoridade moral. Por outro lado, as regras da moralidade que foram herdadas, embora parcialmente transformadas, precisam de um novo *status*, pois estão privadas de seu antigo caráter teleológico e de seu ainda mais antigo caráter categórico como expressões de uma suprema lei divina. Se não é possível encontrar um novo *status* que torne racional o apelo a elas, recorrer a elas parecerá, de fato, mero instrumento do desejo e da vontade individuais. Por conseguinte, há uma pressão para justificá-las por meio da criação de uma nova teleologia, ou procurando para elas um novo *status* categórico. [...] (MACINTYRE, 2001: 115).

A busca de justificativa secular e racional para os vínculos morais dos agentes sociais não teve êxito no projeto iluminista. Tanto as justificativas dadas pela corrente utilitarista como aquelas que fundavam a autoridade das normas morais fundamentadas na razão prática kantiana se mostraram fracassadas para a explicação da experiência moral. Ao colocarem a liberdade humana em termos da liberdade sobre a moralidade tradicional, o homem foi percebido como um agente moral autônomo e o emotivismo das explicações se instaura por meio das concepções que o entendem como simples sistemas valorativos fechados na escolha individual. A consequência na experiência moral contemporânea, para MacIntyre, é o caráter paradoxal em que nos encontramos. Ao mesmo tempo em que nos reconhecemos enquanto sujeitos morais autônomos nós, também, nos empenhamos em modos de costumes que detêm um caráter manipulador sobre nossas ações e nossas relações. Não podemos simplesmente compactuar com a ideia de um agente que, para realizar sua autonomia, não dependa, em algum grau, de operar com a autonomia alheia. Nossa confusão argumentativa é resultado “do esquema conceitual incoerente que herdamos” (MACINTYRE, 2001: 125).

Como uma crítica à filosofia analítica o autor a estende como uma hipótese sociológica fazendo com que o conjunto de investigações conceituais da filosofia da moral se encontre com o conjunto de hipóteses e descobertas empíricas da sociologia da moral. Nada contraditório aos escritos de Weber (2003: 83) quando observarmos que “o domínio do trabalho científico não tem por base as conexões “objetivas” entre as “coisas”, mas as conexões *conceituais* entre os *problemas*” e, mais ainda, quando o próprio Weber nos diz que “a realidade empírica é “cultura” para nós porque e na medida em que a relacionamos a ideias de valor” (idem: 92). Está posto o emotivismo weberiano para os agentes morais autônomos e para a própria ciência como um juízo valorativo, portanto, não racional assim como a religião.

A teoria emotivista expressa por MacIntyre (2001: 189) tem em Weber seu expoente máximo na modernidade. A pluralidade irreduzível de valores encontrados na contemporaneidade é a tônica weberiana que caracteriza o mundo moderno¹⁰⁰. Entretanto, como nos desvencilhar do paradoxo que envolve o agente moral de MacIntyre? Como reabilitar as potências ontológicas humanas considerando as esferas de valor como esferas discursivas que disputam os sentidos para as realizações dos homens (ANSALDI, 2001)? Como compreender o homem sob as diferentes epistêmês que não se sucederam harmonicamente na história (FOUCAULT, 2007a)?

Corroborando sobre o caráter de contraciência expresso pela antropologia comparativa, do qual fala Foucault (2007a: 524), acredito que essa disciplina pode nos indicar o melhor caminho para nossas questões por consistir em um recurso metodológico original para as ciências humanas. Por colocar em dúvida as próprias ideias de seu *a priori* histórico, a antropologia dissolve a noção de um conceito geral de homem dando possibilidades a novos rearranjos e potencialidades para que os homens surjam por eles mesmos a partir das relações sociais¹⁰¹. E isso evidencia-se na forma em que poderemos descolocar nossos problemas sobre os fenômenos, na tentativa de explicá-los, também, por eles mesmos, como nos sugeriu Geertz (2001). Em outras palavras, tratar os fenômenos como uma variável independente, não excluindo da análise a realidade social em que estão inseridos.

¹⁰⁰ MacIntyre (2001), não reduz seu argumento apenas ao pluralismo dos valores na modernidade, mas avança em direção ao aparato burocrático e administrativo das organizações.

¹⁰¹ Lembro-me, aqui, de uma provocação de Viveiros de Castro (2010: 16) ao dizer que a “antropologia começa (...) quando ela começa a recusar a questão ‘o que é próprio do homem?’”.

A originalidade de um olhar antropológico sobre o homem concentra-se em questionar as premissas que esgotam o debate em termos de verdadeiro ou falso. Não podemos encerrar o debate sobre a modernidade concebendo os juízos de valor apenas como escolhas valorativas individuais. Eles fazem parte de discursos mais amplos que se imbricam a temas que envolvem autoridade, poder e política, por exemplo. Além disso, por intermédio de um contradiscurso, podemos reformular o papel do agente moral autônomo e recolocá-lo em ligação com algo maior, com a própria sociedade.

Porém, ao elencarmos a sociedade devemos nos voltar à cultura. Acreditando que as noções de cultura e sociedade não constituem polos dicotômicos, mas continuidades em uma abordagem que considera a realidade social e as relações sociais, seria um erro grosseiro se não nos déssemos conta de que a cultura como um conceito de valor tenderia, em termos weberianos, a tornar a sociedade um conceito de valor. Cultura e sociedade seriam conceitos valorativos não racionais. Ora, a legitimidade das ciências sociais estaria em cheque!

Nesse sentido, a positividade de um racionalismo tende a observar as relações sociais em modelos analíticos que confluem para estratégias retóricas que correspondem a conjunções teóricas específicas. E esse é o ponto central de minha crítica a Weber, as relações sociais foram encobertas por seu recurso argumentativo sobre a racionalidade do cientificismo. Mas as relações estavam presentes para os sujeitos morais, caso contrário, não poderíamos pensar que cultura e sociedade – termos essencialmente caros em todas as teorias que se debruçam a pensar a modernidade – poderiam ser ainda formas estruturais que propiciam a nossa vida social. Embora ele tenha dado lugar aos “indivíduos históricos” a história desses indivíduos se perde no esmagador processo de secularização da modernidade, entendido como um movimento que aloca a religião na esfera das relações privadas, fechadas nas subjetividades autônomas, ao mesmo tempo em que a ciência galga o lugar da racionalidade por excelência, desencantando o mundo da vida. De acordo com Weber:

[...] A religião pretende oferecer uma posição última em relação ao mundo através de uma percepção direta do “significado” do mundo. Não quer oferecer o conhecimento intelectual relativo ao que é ou deveria ser. Pretende revelar o sentido do mundo não por meio do intelecto, mas em virtude de um carisma da iluminação. Esse carisma, ao que se diz, só é transmitido aos que fazem uso da respectiva técnica e se libertam das substituições enganosas e errôneas, apresentadas

como conhecimento pelas impressões confusas dos sentidos e as abstrações vazias do intelecto. A religião acredita que elas são, na verdade, irrelevantes para a salvação. Libertando-se delas, o homem religioso prepara-se para a recepção da percepção importantíssima do significado do mundo e de sua própria existência. [...] (WEBER, 2010 c: 245).

O fato é que essa estratégia retórica de Weber repercutiu para além de sua sociologia da religião, ela deu forma às compreensões posteriores sobre o imbricamento analítico entre religião e modernidade. O ouvido não musical de Weber para as melodias religiosas fez com que seu argumento sobre a racionalização intelectualista fosse criação de uma ciência e de uma tecnologia orientada cientificamente que extirpariam todas as ilusões antigas para o reino transcendental da vida mística (WEBER: 2010a). O autor nos previne: “Cuidado, o diabo é velho; envelheci também para compreendê-lo” (WEBER, 2010a: 105). Seu alerta direciona-se para aqueles que por ventura assumissem um tom profético em suas considerações científicas. Ora, Weber não o entendeu tão bem como expressa, esse demônio do cientificismo controlou os cordões da sua vida, fazendo-o profetizar o desencantamento do mundo como um processo contínuo de modificação de nosso arcabouço cognitivo em favor de um conhecimento racional, metódico, sem lugar para a religião, sem potencialidade para a esfera das criatividades humanas (WEBER, 2010c).

Talvez Simmel não tenha se rendido à sedução do velho diabo, por não desmerecer o ensinamento kantiano sobre o conhecimento moderno. A preocupação simmeliana sobre a modernidade operou no sentido de compreender as transformações impostas pelo capitalismo e suas implicações originadas pelas grandes mudanças estruturais do mundo moderno, a saber: a urbanização, a divisão social do trabalho, a economia monetária e a religião.

Para Simmel (2005) a autonomização das objetivações humanas representa a tragédia da cultura na modernidade. Tudo que era construído pelo homem tinha a função de servi-lo, mas aqui o objeto torna-se o mandatário das aspirações humanas, sua objetificação indica uma lógica independente da intenção original que o formulou. A tragédia cultural nesse contexto assume o contorno dialético onde os bens produzidos pelas necessidades dos homens se tornam a força que obriga estes mesmos homens a se manterem dentro de uma jaula de ferro, nos dizeres de Weber. O que antes era necessário em um fim passa a ser considerado objeto de desejo necessário ao sentimento

de pertencer a algum tipo de concepção moderna. O que ocorre, então, é o domínio das coisas sobre os homens, a racionalidade instrumental, weberiana, invadindo com sua lógica impessoal todas as esferas da vida.

A teoria crítica de Simmel se mostra mais sofisticada em relação aos argumentos desenvolvidos por Max Weber. Embora confluam em certos aspectos, Simmel procurou deter-se aos aspectos psicológicos e microssociais que permeiam as experiências dos sujeitos na modernidade, concebendo sua sociologia a partir de um “meta-conceito de dualismo, de dualidade em interação ou de uma dialética sem síntese” (VANDENBERGUE, 2012: 195). Disso, sua sociologia formal congrega a cisão e o conflito como positivities que permitem uma reciprocidade relacional entre as dualidades, uma sociação formulada pela interação entre contrastes, formando, assim, novas possibilidades para o real (SIMMEL, 1983).

O exame que Simmel (2005) empreende sobre o mundo moderno conclui-se em um processo de cisão, chamado pelo autor de “tragédia da cultura”, entre a personalidade subjetiva e a objetividade coisal na vida cotidiana. E aqui, o dinheiro e a divisão do trabalho são os principais responsáveis. A separação da personalidade cria a individualidade moderna e a afirmação de um self moderno. Como duas faces de uma moeda, a perda de sentido de mundo totalitário e a constituição da liberdade individual. A modernidade trouxe o fim das antigas certezas e com ela a religião chegou ao fim em sua antiga função de estruturar a sociedade. A religião se transforma em religiosidade, ela se retira para o interior da pessoa, tornando-se uma crença pessoal. O que permanece da religião, um processo imanente da consciência, é o anseio por totalidade.

Quando a religião é vista como religiosidade¹⁰², temos o campo da experiência prática que unifica emoções e ações, mesmo que ainda a sensação subjetiva seja fundada num ser transcendente. A transformação da religião em religiosidade, para Simmel, acompanha o processo de desencantamento do mundo e a consequente elevação do sujeito, ou do Eu, permitindo o nascimento de um Deus pessoal. O sujeito religioso vive sua experiência religiosa sob uma forma particular, o processo religioso torna-se um processo subjetivo da experiência pessoal que perpassa as emoções, os desejos, os pensamentos e as percepções individuais. Disso, a religiosidade simmeliana

¹⁰² Deve-se destacar que para Simmel (2010) a religiosidade não se refere somente à religião, entendida pelo autor como um elemento estruturador da ordem social. Mas a religiosidade diz respeito a um comportamento religioso ou a uma personalidade religiosa, tais características podem ser encontradas em um cientista com seu comportamento religioso frente à ciência, por exemplo.

apoia a religião no sujeito e em suas atividades e não mais na transcendência de Deus, por investir no caráter psicológico de possibilidade da religião (SIMMEL, 2010). Entretanto, ao galgar os processos psicológicos o autor se dedica a desvendar quais desses fatores geram formas sociológicas na modernidade.

A sociologia de Simmel revela os recursos cognitivos de uma inversão da ontologia para a epistemologia das formas religiosas, por isso a dicotomia posta pela filosofia e pelas ciências sociais entre modernidade e religião não reduz esta última ou aniquila-a, mas permite uma combinação entre as categorias e a existência de outras para além dessas. Para o autor,

[...] La vie religieuse recrée le monde de fond en comble. Elle interprète existence entière dans une tonalité particulière. Et ainsi, accord avec elle-même, elle ne détruit, ni ne contredit les visions du monde bâties à partir autres catégories. [...] (SIMMEL, 1964: 14).

A perspectiva simmeliana de que a religiosidade pessoal dota novamente o mundo de sentido, coloca esse próprio mundo como uma expressão da alma individual, nos permitindo dizer que Simmel reencanta o mundo desencantado de Weber (2004). Mesmo Simmel (2005) afirmando que o mundo atual é um mundo sem sentido, ele afirma a religiosidade como expressão da alma que unifica o mundo e que congrega uma sociação entre subjetividades que dotam novamente o sentido de suas existências. Desse modo, sua abordagem sobre a individualidade social não neutraliza o sujeito em termos de um individualismo que desconsidera a subjetividade e a sua historicidade na constituição das relações estabelecidas entre os sujeitos morais.

Entretanto, a memória histórica dos sujeitos, e dos sujeitos religiosos, é como que eliminada no discurso weberiano. Isso resulta em retirar dos homens o sentido de suas existências, em retirar-lhes seus papéis dentro da sociedade, desvencilhando, por fim, suas ações e suas relações sociais de uma moral que constitui suas identidades. A princípio essa crítica pode aparecer controversa se pensarmos que para Weber a identidade liga-se ao papel desempenhado pelo sujeito na estrutura social, mas se torna pertinente quando nos indagamos sobre o lugar relacional dos homens, portanto o lugar de suas relações sociais. A modernidade confluindo para uma só direção não dispõe

apenas um mesmo resultado para esse processo, mas elenca os sujeitos numa falsa síntese identitária. Sobre esse ponto, a antropologia como uma contraciência tem muito a nos dizer, como expressou Lévi-Strauss:

[...] En dépit de leur éloignement dans l'espace et de leurs contenus culturels profondément hétérogènes, aucune des sociétés constituent un échantillon fortuit ne semble tenir pour acquise une identité substantielle: elles la morcellent en une multitude d'éléments dont, pour chaque culture bien qu'en termes différents, la synthèse pose un problème (LÉVI-STRAUSS, 2010a: 11).

Sob o olhar antropológico comparativo, as concepções que tomam as identidades confluindo para um mesmo significado são tidas como errôneas. Isso porque os juízos de valor e as formas morais são unidos às normas e preceitos que envolvem o mundo da vida. Somente dentro de uma estrutura normativa os homens são capazes de criar finalidades. O cotidiano vivido difere daquele “capturado” pelas análises emotivistas que desassocia os indivíduos históricos de seus contextos sociais mais amplos, nesse sentido as noções de homem e de eu se tornam uma ilusão da modernidade que devaneia sobre a universalidade das liberdades de escolhas abjugadas de toda particularidade (MACINTYRE, 2001: 218). Além disso, a forma narrativa emotivista desconsidera o passado vivido dos agentes para falar a partir de seu presente.

No campo das virtudes, em que um bom cidadão conflui com um homem bom, o engano da hermenêutica weberiana se mostra ainda mais evidente. Sua concepção dos sujeitos morais autônomos não permite a reconciliação com uma ordem moral originária de uma série histórica, de uma tradição. Aqui não se trata da impossibilidade metodológica de descrever a realidade social tal como ela é, o problema reside em diferenças epistemológicas. Gadamer (2011) resume a necessidade de uma consciência histórica:

[...] uma consciência formada hermeneuticamente terá de incluir também a consciência histórica. Ela tomará consciência dos próprios preconceitos que guiam a compreensão para que a tradição se destaque e ganhe validade como uma opinião distinta. É claro que destacar um preconceito implica suspender sua validade. Pois, na medida em que um preconceito nos determina, não o conhecemos nem o pensamos como um juízo. Como poderia então ser colocado em evidência? Enquanto está em jogo, é impossível fazer com que um

preconceito salte aos olhos; para isso é preciso de certo modo provocá-lo. Isso que pode provocá-lo é precisamente o encontro com a tradição, pois o que incita a compreender deve ter-se feito valer já, de algum modo, em sua própria alteridade. [...] a compreensão começa onde algo nos interpela. Esta é a condição hermenêutica suprema. Sabemos agora o que isso exige: suspender por completo os próprios preconceitos. Mas, do ponto de vista lógico, a suspensão de todo juízo, e *a fortiori* de todo preconceito, tem a estrutura da *pergunta* (GADAMER, 2011: 396-397).

O jogo de linguagem do cientificismo emotivista encobre o grande mal-entendido em torno dos discursos sobre religião e ciência, sobre crença e razão. Ao deslocar o debate sobre a modernidade para a secularização como sua força motriz, o processo de desencantamento do mundo ganha força nos debates acrílicos sobre os sujeitos históricos. Religião e ciência são linguagens que partem de um arcabouço conceitual, experiencial e histórico que não chegam a um consenso prático sobre os seus lugares nas consciências humanas e no mundo da vida. Ambas constituem uma diferença de premissas que reflete em suas formas narrativas. E a ciência, toma-se como uma verdade que se estende sobre os sentimentos e ações dos homens. Mero erro weberiano ao considerar que a racionalização intelectualista seria o grande gargalo para onde correriam as possibilidades não mais realizáveis das diferentes culturas.

De uma epistémê a secularização se tornou um paradigma, um monismo epistemológico que encerra a história não como experiência ontológica, mas como uma história a ser apenas decifrada pelo investigador. Para Gadamer (2011: 23), a questão metodológica que concentra a experiência real opera onde “o ser que se pode compreender é a linguagem”. A honestidade de um pensamento considera a história e a tradição como fontes de verdades que se traduzem em formas de consciências morais e éticas conhecidas mediante uma atenção às relações dialogais com a alteridade. Assim, a linguagem é o meio pelo qual as experiências se tornam públicas porque a própria linguagem o é, sendo ela, também, transformadora das compreensões. Reformulando a problemática alemã da racionalização, embora não desconsiderando as origens distintas de pensamento, pode-se sugerir que Gadamer reatualiza Durkheim para elaborar uma

hermenêutica em que ação teleológica liga-se à atividade comunicativa, numa espécie de solidariedade compreensiva entre os sujeitos morais¹⁰³.

Retomando o papel do mito e da razão, Gadamer (1997) questiona o desencantamento do mundo como um projeto universalista e coloca-o como um acontecimento histórico entrelaçado às esferas sociais:

El paso del mito al logos, el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica. A nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto (GADAMER, 1997: 20).

A chave analítica do autor concentra-se na crítica à racionalidade científica atribuir ao mito o juízo de uma não verdade por este não ser passível de verificação pela ciência. Tal crítica resulta na aceção do mito como uma linguagem geradora de credibilidade, diferente de uma linguagem positivista embasada em um discurso de veracidade. Disso estende-se a concepção científicista quanto à religião.

Do exposto podemos inferir a incomensurabilidade do discurso da ciência sobre a religião quando o tomamos sobre a perspectiva dos sujeitos religiosos e de uma hermenêutica preocupada com seus lugares históricos. Não se trata, aqui, de um relativismo acrítico que toma as diversas formas culturais como barreiras compreensivas, pelo contrário. Trata-se de não classificarmos a experiência alheia da realidade como crença, trata-se de olhar para a religião não como um objeto, mas a partir dela mesma, como uma experiência transformadora que se realiza naquele que a experimenta. O que está em jogo são as ideias de crença para a religião e verdade para a ciência. Se nossas verdades surgem de nossas experiências podemos também inferir que as experiências alheias produzem verdades que nomeamos como crença. Assim, é necessário que repensemos o conceito de crença como experiência que produz verdades (GOLDMAN, 2003).

¹⁰³ Gadamer (2011, p. 280) não se limita a problematizar os efeitos iluministas da teoria social alemã sobre a racionalidade, mas estende seu argumento para a inversão do romantismo que desconsidera a razão e valoriza a tradição, entretanto sob um sentido historicista. Para o autor, ambas são atitudes amparadas pela pretensão do esclarecimento (*Aufklärung*) kantiano.

Ao pensarmos sobre os lugares *a priori* dados à razão e à religião é possível percebermos a necessidade de desviarmos nosso olhar para outras possibilidades que não esgotem o debate em uma suposição entre verdade e crença ou simples polos dicotômicos de compreensão e investigação. Começamos pela ideia de Deus enquanto um não objeto de cognição, mas uma liberdade spinoziana da realização plena de uma potência, um devir infinito (ANSALDI, 2001), uma certeza para o religioso. Isso nos encaminha ao campo da fé, uma confiança que se expressa por atos performativos exercidos pelos sujeitos morais, uma espécie de alegoria que encontra uma narrativa no próprio ser, uma narrativa que se dispõe a dizer para o outro o que é impossível ser dito apenas em palavras¹⁰⁴. Como um texto ou uma obra de arte, o sujeito moral religioso é um dispositivo de expressão retórica que fala, a partir de si mesmo, sobre o que diretamente é impossível conhecer. Entretanto, o sentimento abstrato do qual a fé é a manifestação de uma espécie de lealdade não é percebido pelo racionalismo científico que busca evidências em forma de objetos de cognição¹⁰⁵.

Como uma certeza, a fé pode ser questionada pela ciência que conclui sobre sua falsidade ou, em outros termos, a ciência pode concordar sobre a lógica de conhecimento das condições de vida de um religioso, por exemplo, mas, por meio dela,

¹⁰⁴ Ao lançar mão da noção de fé me distancio da crítica de Geertz (2001) que compreende o argumento sobre a fé como um caminho não produtivo para o debate entre religião e ciência. Na sua proposta de retomar a religião por ela mesma na investigação científica, a concepção de fé esvazia o debate por colocar a religião em um sentido abstrato que não pode ser explicado a partir das experiências objetivas dos sujeitos, o que não é o caso em minha abordagem.

¹⁰⁵ Gadamer (2011: 398-399), a partir de uma crítica à Weber efetuada por Wolfgang Schluchter (*Max Weber's Vision of History*, edited by Guenther Roth and W. Schluchter, 11-64. Berkeley and Los Angeles: University of California Press), toca nas ideias de Deus e das relações pessoais vislumbradas sob o olhar generalizante da ética protestante: “Weber certamente supõe que a “objetivação” no sentido da objetivação estratégica das relações interpessoais seja o único caminho possível para uma dissolução racional de relações vitais internalizadas pela tradição e regradas de maneira convencional. Schluchter tem essa mesma visão e prossegue da seguinte maneira (...): a ética do protestantismo ascético “não só coloca a relação do indivíduo com Deus *acima* de suas relações com as demais pessoas, como fazem todas as correntes religiosas salvíficas cristãs que se mostrem conseqüentes; ela também atribui a essas relações um novo significado, que consiste no abandono da interpretação pautada por conceitos pietistas. Com isso, ela motiva a que se objetivem primeiro as relações religiosas e a seguir as relações inter-humanas extrarreligiosas. Diante disso, é preciso ter presente que noções jurídicas e morais pós-tradicionais, tão logo se imponham no plano das ordenações legítimas, tornam-se inconciliáveis *per se* com as bases tradicionais de relações de vida substanciais cuja orientação seja pietista. Em princípio, o curso do tradicionalismo também poderia ter sido interrompido *sem o desmembramento de um sistema de ações eticamente neutralizado*. O racionalismo ético, pelo que vimos, acarreta uma concepção formal de mundo como conjunto de relações interpessoais regradas de maneira legítima, em que o indivíduo que age de maneira autônoma pode firmar-se moralmente. Essa objetivação que rebaixa todas as normas herdadas da tradição a meras convenções destrói de saída o fundamento legitimador da piedade [*Pietät*]. Para tanto, não se necessita de uma objetivação *especial* (e de fato indispensável à dinâmica econômica capitalista, do ponto de vista funcional) que possibilite a segmentação de um campo juridicamente organizado e destinado ao agir estratégico”.

é possível demonstrar que todas as coisas podem ser dominadas pelo cálculo (WEBER, 2010a: 97). Porém, se voltarmos à Foucault (2007a) as diferentes epistêmês que compõem o pensamento moderno sofreram grandes rupturas de conhecimento entre elas, muito do que se acreditava ser verdadeiro e racional no Renascimento fora questionado em períodos posteriores. A racionalidade não é apenas uma questão de conhecimento, ou fé, mas uma questão de plausibilidade¹⁰⁶.

Merleau-Ponty (2006: 81), revisitando Schelling e Hegel, diz que “sob as roupagens da Razão, esconde-se um exercício do arbitrário” e continua “uma consciência poética reconhece que não possui totalmente o seu objeto, que só o pode compreender mediante uma verdadeira criação, e que ela cria a claridade, por uma operação não dedutiva, mas criadora”. Uma inspiração kantiana sobre a famosa frase “pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas”. Ora, a inspiração poética também circunscreve o sentido da razão, como circunscreve o sentido da religião. Experiência e razão andam juntas.

Sob outra abordagem, para Eagleton (2011: 112) a fé “é um conjunto de compromissos”. Ainda de acordo com o autor:

[...] O conhecimento é vislumbrado por meio do engajamento ativo, e o engajamento ativo implica fé. A crença motiva a ação, sem dúvida, mas também existe um sentido em que as crenças são definidas pelo que se faz. Ademais, porque primariamente passamos a ver o conhecimento no modelo de conhecer coisas e não pessoas, deixamos de perceber outra forma em que fé e conhecimento se acham entrelaçados. [...] A inteligibilidade aqui se encontra intimamente ligada à disponibilidade, que é uma noção moral. Esse é um dos vários sentidos em que conhecimento e virtude andam juntos (EAGLETON, 2011: 113).

A fé é uma experiência de transformação porque a fé motiva a ação. Ao mesmo tempo em que é uma transformação interior e subjetiva (CAMPOS, 1995), é um sentimento e uma forma de conhecimento encarnada em ato no mundo da vida. É um equívoco buscarmos a fé, e a religião, como um objeto que está à disposição de nosso olhar, nossa possibilidade de conhecê-la está no âmbito de uma verdade experiencial que transforma aquele que a experimenta. O sentido incorporado aos atos de fé, à ação

¹⁰⁶ Como exemplo, pode-se citar o estruturalismo francês e seu conceito de inconsciente.

social, é objetivado nas manifestações públicas dos sujeitos morais. A produção científica que produz a crença na crença é um erro categorial por não considerar o limite de uma abordagem que estabelece a fé como um fenômeno de consciência. Ciência e religião são modos de vida que justificam e potencializam as ações e as relações entre os sujeitos.

Aproximando o que disse Eagleton (2011) – sobre a inteligibilidade entre modos em que estão entrelaçados fé e razão a partir de uma disponibilidade ligada a uma noção moral – do que foi expresso pela hermenêutica de Gadamer (2011), podemos combinar criativamente a disposição de uma consciência histórica dos sujeitos morais religiosos. A linguagem é o que possibilita e limita a nossa compreensão para Gadamer (2011), sendo a própria linguagem o que torna possível o mundo tal qual o conhecemos e concebemos¹⁰⁷. Nesses termos, o diálogo que deve prevalecer na investigação entre ciência e religião, entre desencantamento do mundo e (re)encantamento do mundo, é um diálogo que procura a tradição como uma forma de mediação para a compreensão sobre o sujeito moral. A inteligibilidade exige a “estrutura da *pergunta*”, gadameriana, em que ao indagar o outro, devemos estar disponíveis à sua resposta.

Assim, chegamos a um ponto em que a crítica aristotélica de MacIntyre (2001) à contemporaneidade pode ser repensada na arena específica do debate entre razão e religião. Embora Gadamer e MacIntyre pertençam a escolas distintas de pensamento, ambos impõem, como condição necessária à racionalidade, a autoridade da tradição. Não uma tradição que deva ser perseguida historicamente, tendo em sua origem o pensamento mítico, mas uma tradição pertencente à história efetual que compõe uma linguagem de entendimento sobre o mundo e sobre a ação presente (GADAMER, 2011: 18). Seus argumentos problematizam as concepções de grande parte da filosofia moral, da sociologia da moral e o direito moderno que se amparam na noção liberal de razão, tendo em Weber um de seus principais expoentes.

Seguindo as premissas dos autores, as diferenças epistemológicas que emperram o consenso nas discussões atuais são recriadas para uma tentativa consensual da noção de bem comum mediante o encontro com a tradição. A partir de uma espécie de etnografia mútua, o espaço das razões e das justificações pode ser estabelecido como

¹⁰⁷ Para Gadamer (2011: 31) o fenômeno compreensivo da hermenêutica é uma experiência de verdade. Isso porque, a hermenêutica supõe a ideia de uma tradição ligada ao mundo da vida, e o aspecto crucial do mundo da vida é sua transcendentalidade diante de nós. Nós não o teorizamos, nós existimos dentro de uma linguagem na qual pensamos e agimos.

uma criatividade que não julga os juízos morais como juízos valorativos. Tal recurso reverbera em agentes morais situados em seus contextos e nos permite, enquanto pesquisadores, percebermos que a noção de sociedade se constrói sobre zonas de ambiguidades contínuas que têm a potencialidade de fundir-se numa “fusão de horizontes” em que a compreensão não é completa ou total, devido ao efeito da tradição, mas que isso não a torna um entendimento falso sobre a realidade social (GADAMER, 2011). Como uma unidade, razão e tradição devem ser buscadas num processo dialógico.

Diante do exposto, chegamos ao ponto em que as perguntas elencadas – sobre como resolver o paradoxo que envolve o agente moral de MacIntyre, sobre como reabilitar as potências ontológicas humanas considerando as esferas de valor como esferas discursivas que disputam os sentidos para as realizações dos homens e, por fim, como compreender o homem sob as diferentes epistémês que não se sucederam harmonicamente na história – podem ser respondidas.

A tradição assume a forma de uma estrutura antropológica “contracientífica” que permite perceber, a partir da alteridade, a potencialidade das racionalidades que nos propiciam novas criatividade sobre os sujeitos morais e o que com eles poderemos repensar. Mas percebamos que a tradição da qual fala Gadamer e MacIntyre é bem diversa da tradição esboçada por Weber. Para o último, a tradição se fecha por intermédio do conceito metodológico de tipo ideal que não expressa à realidade social, mas a confronta empiricamente (WEBER, 2010a) e mais, ainda, a tradição assume uma das tipologias da forma social de dominação (WEBER, 2001). Enquanto que para os dois primeiros autores, a tradição não pode ser expressa por um recurso metodológico, mas como um modo de ser constituinte dos sujeitos, daí a possibilidade para outras racionalidades.

Nesse amplo debate, o paradigma da secularização pode ser repensando como uma racionalidade que disputa o sentido do mundo com outras racionalidades por meio de um diálogo entre sujeitos morais. Não desmerecendo o lugar da secularização no pensamento ocidental ou considerando seu debate ultrapassado, seja pela impossibilidade de se conceber o mundo da vida alheio à religião, seja pelas considerações intelectuais sobre os limites do paradigma, é profícuo pensarmos a secularização a partir de outras possibilidades oriundas do campo empírico.

Seguindo o pensamento aristotélico de MacIntyre (2001), a *pólis* como o lugar da realização plena da potência humana em busca do bem comum e, portanto, o espaço em que as virtudes são fundamentais para a constituição das formas comunitárias, é concebida, em termos contemporâneos, pelo espaço público. Entretanto, a ideia de uma comunidade política promovida pela ideia de homem bom é alheia ao mundo individualista liberal moderno. A contemporaneidade é marcada por conflitos que a teoria de Aristóteles não reconheceu como uma fonte de aprendizado, mas como um mal que pode e deve ser extirpado. O conflito deve ser invertido para que possamos assumir uma atitude de positividade frente a ele, como foi sugerido por MacIntyre ao citar o convite formulado por John Anderson, “não perguntar a respeito de uma instituição social: ‘A que fim ou propósito ela serve?, mas, pelo contrário, ‘De que conflitos ela é palco?’” (Passmore, 1962, apud MacIntyre, 2001: 278).

A modernidade mostra-se como uma grande propulsora dos mecanismos de secularização, ao proporcionar a disseminação de fenômenos religiosos e crenças, essas sendo estritamente religiosas ou não (HERVIEU-LÉGER, 2008). O que pode parecer controverso é a própria secularização ser o motor dessa disseminação, entretanto esse conceito origina-se a partir de uma linguagem eminentemente cristã. Foi a Igreja Católica que primeiro se serviu do termo para delimitar os dois mundos presentes na constituição de sua teologia,

[...] the religious-spiritual-sacred world of salvation and the secular-temporal-profane world. [...]

In its original theological meaning, to secularize meant to "make worldly", to convert religious persons or things into secular ones, as when a religious person abandoned the monastic rule to live in the saeculum or when monastic property was secularized following the Protestant Reformation. This is the original Christian theological meaning of the term "secularization" that may serve, however, as the basic metaphor of the historical process of Western secularization. In fact, the historical process of secularization needs to be understood as a particular reaction to the structuring dualism of medieval Christendom, as an attempt to bridge, eliminate, or transcend the dualism between the religious and the secular world. In this respect, the very existence of the binary system of classification served to determine the dynamics of the process of secularization. [...]

(CASANOVA, 2011: 56).

Casanova (2011: 54), ao observar a modernidade e nosso momento atual, realiza distinções analíticas entre os termos secular, secularização e secularismo. Para o autor, há uma confusão no emprego das terminologias que, apesar de serem semelhantes, são utilizadas de distintas maneiras nas elucidações e contextos acadêmico-disciplinares, sociopolítico e cultural. Como uma categoria epistêmica moderna emerge o conceito secular, como uma conceituação analítica dos processos históricos ocorridos na modernidade o termo secularização é comumente empregado e, por fim, o secularismo toma a forma de visão de mundo.

Com seu significado cristão, a secularização serviu de metáfora para todas as narrativas sobre a modernidade secular, narrativas que compreendem nossa realidade social desvinculada da religião e suas formas religiosas. Porém as diferenciações, expressas acima, indicam que há três fenômenos, a partir dos três termos, que nem sempre se confluem. Sob a categoria analítica de secular, Casanova coloca que a realidade social cada vez mais é percebida como desprovida da presença religiosa, tal atitude epistêmica é caracterizada criticamente, por Charles Taylor, como “teorias de subtração”. Ao passo que o conceito de secularização tem sido utilizado como uma grande e única chave analítica nas investigações, empírico-históricas, sobre as transformações pelas quais passam as sociedades ocidentais. Porém, Casanova, ao elencar Talal Asad em sua argumentação, indica a inversão do caráter ideológico que o conceito de secularização foi alvo, deixando de ser uma ideia que faz transcender o dualismo entre o mundo religioso e o mundo secular, para representar um único e geral processo etnocêntrico de desenvolvimento humano. Já o conceito de secularismo expressa visões de mundo aliadas às doutrinas políticas (CASANOVA, 2011).

Do embate entre perspectivas sobre a questão da racionalidade moderna à confusa utilização dos conceitos expressos por Casanova, fica demonstrado o quão nosso instrumental analítico separou-se das percepções práticas do mundo da vida. As análises feitas sobre os sujeitos morais criaram uma ruptura entre a esfera transcendente e a esfera imanente que compõe juntas o arsenal cognitivo que possibilita o sentido da vida e potencializa o espaço de agência dos sujeitos ao operarem sobre o mundo. O erro cientificista foi relegar o transcendente como estritamente transcendente e por isso criar de antemão uma dicotomia em relação ao imanente. Entretanto, essa é uma dicotomia imposta sob um discurso de objetividade científica que não contempla o transcendente

em íntimo diálogo com o imanente, não sendo possível a separação porque, nós, sujeitos morais, não a fazemos quando significamos e resignificamos o mundo.

Ao olhar para a contemporaneidade e seus dissensos, do qual tanto o espaço público do mundo da vida e a esfera pública da política são palcos, Charles Taylor se debruça sobre a racionalidade do secularismo como um fenômeno de consciência moderna e, por isso, legítimo de ser debatido enquanto um dilema moral. O autor resume bem a amplitude conceitual ao sugerir que a secularização é uma problemática que surge pela mediação de espaços compartilhados entre os sujeitos e não como uma política de Estado que rompe com a religião, uma forma simplista de conceber a laicidade em tempos modernos (TAYLOR, 2011)¹⁰⁸. Em outra chave crítica, a secularização confunde o desencantamento do mundo com o declínio da religião, acreditando que os dilemas morais, dos quais os anseios humanos são expressão, caracterizam-se por meros desejos de respostas objetivas a problemas objetivos e não como vivências conjugadas a projetos morais e éticos que possibilitam a busca pela realização do desejo de plenitude dos sujeitos (TAYLOR, 2010b).

Sua pertença no pensamento comunitarista¹⁰⁹ eleva o debate sobre a esfera pública permeada por diferenciações que devem ser potencializadas para o vislumbamento dos sujeitos e não sua neutralização efetuada por meio de uma homogeneidade das identidades. Os contextos democráticos são definidos em termos da diversidade de perspectivas que organizam os princípios políticos como, direitos humanos, igualdade, Estado de Direito e o próprio regime democrático. Para Taylor, o modelo correto de secularismo que devemos seguir não se expressa em torno do debate entre religião e política ou desencantamento do mundo, mas

¹⁰⁸ Retomando os primórdios da Constituição norte americana, em que Estado e Igreja foram separados, Taylor mostra que o termo secular não era mencionado naquele momento porque a religião cristã era a religião dominante e, assim, poder-se-ia invocar os princípios cristãos nas interpretações das leis. Entretanto, o momento contemporâneo exige que o governo promova e incentive a cidadania mediante um consenso entre a diversidade de concepções de valor (TAYLOR, 2011). Embora o autor trate especificamente dos Estados Unidos, podemos encontrar um ponto de apoio para o caso brasileiro, principalmente se verificarmos a formação de nossa nação sob a perspectiva cristã, em especial o catolicismo, e as constantes perseguições sofridas pelas religiões que eram tratadas como seitas e/ou baixo espiritismo quando não assumiam a postura cristã constituinte do Estado e por este legitimada (GIUMBELLI, 2002a; 2003; 2008).

¹⁰⁹ Embora o autor não se classifique enquanto tal, os estudiosos sobre o debate envolvendo teorias procedimentalistas e comunitaristas se referem a Charles Taylor como pertencente a essa última corrente. Isso porque seu pensamento envolve questões críticas relacionadas à forma individualista de alocar os problemas relevantes ao liberalismo, o que pode ser vislumbrado em uma entrevista concedida pelo autor para a revista *The Utopian* (TAYLOR, 2010a).

Indeed, the point of state neutrality is precisely to avoid favoring or disfavoring not just religious positions but any basic position, religious or nonreligious. We can't favor Christianity over Islam, but also religion over against nonbelief in religion or vice versa (TAYLOR, 2011: 37).

Desse modo, a secularização, sob um viés humanista, é reformulada pelas necessidades atuais de combinar a diversidade para além da particularidade de crenças e práticas religiosas, alcançando outros valores que compõe as esferas de sentido dos cidadãos. Entretanto, quando vislumbramos a religião nos discursos dos religiosos ela está para além de uma simples combinação de práticas, ela é um fator que congrega todo o sentido da vida para o sujeito, assim como outras esferas da vida podem atribuir o valor de plenitude na contemporaneidade.

Simmel (1983), em sua teoria sociológica sobre o conflito, redimensiona esse conceito como uma categoria crítica de análise, nos mostrando a positividade de momentos em que o jogo entre dualidades dá lugar ao surgimento de novas configurações na realidade social, fazendo emergir outras possibilidades interpretativas sobre o social. Sua abordagem, enfatizada nas formas e conteúdos de sociação, inspira-nos a inverter nossas premissas intelectuais/científicas sobre o conceito de secularização e a nos posicionarmos como sujeitos autocríticos. Nesses termos, a secularização, tal qual trabalhada pela academia pode estar em conflito com a secularização requerida pelos sujeitos morais no mundo da vida. Seria uma pretensão inocente acharmos que nossas abordagens conceituais não estão disponíveis, teórica e cognitivamente, para aqueles que *a priori* estão alheios ao contexto de nossas pesquisas.

Ao nos perguntarmos sobre que conflitos a religião, hoje, é palco, como nos apresentou MacIntyre (2001) retomando John Anderson, estamos possibilitados a perceber que o secularismo do qual o Estado moderno deve ser promotor não se reduz a questões de uma laicidade para a tolerância e ao respeito religioso, mas para a formulação de consenso entre diversidades fomentadoras de sentido para a vida e para a realização das potencialidades morais dos sujeitos. Entretanto, se unirmos a sugestão expressa por MacIntyre à perspectiva simmeliana de conflito e a inversão a que podemos pensar por meio de sua abordagem, estamos aptos a ir além do que foi expresso por Charles Taylor (2010b; 2011).

A cisão com o mundo da tradição é a marca da modernidade, um discurso que legitima a autonomia dos sujeitos morais, ponto concordante entre os vários críticos aqui expostos. Campos e Gusmão (2011: 71), ao aproximarem criativamente Charles Taylor e Danièle Hervieu-Léger, percebem que, para além da crítica quanto ao reducionismo do conceito de secularização, há na conjunção dos autores uma ideia em que “o mundo moderno não é caracterizado pela ausência de religião, mas pelas dinâmicas de movimento, mobilidade e dispersão que marcam as inúmeras opções que surgem nesta paisagem religiosa de início de século”. Isso nos leva a afirmação de Hervieu-Léger (2008) sobre a autonomia do sujeito moral estar fundada, na contemporaneidade, em sua liberdade de escolha e elaboração dos valores que lhe possibilita dar sentido para a sua vida. Da combinação teórica efetuada por Campos e Gusmão (2011) é sugestivo repensarmos as nossas próprias práticas enquanto analistas da realidade social, em especial quando observarmos o lugar da religião em nosso momento atual.

Cabe ao analista [...] estar atento às relações entre as dinâmicas internas do crer, que correspondem ao desenvolvimento da experiência individual, o papel das interferências externas e os fatores ligados ao ambiente móvel no qual o processo de transmissão de uma identidade religiosa ocorre. É no exame destas relações, tendo o indivíduo como ponto de partida, e reconhecendo a dimensão de mobilidade da religiosidade contemporânea, que as análises sobre a presença da religião nas sociedades modernas fornecerão subsídios importantes para a teoria social deste início de século (CAMPOS e GUSMÃO, 2011: 79).

Apropriando-me das considerações acima propostas, sobre o indivíduo como ponto de partida para a análise da presença da religião nas sociedades modernas, e da junção efetuada entre Taylor e Hervieu-Léger, proponho, ainda, o arranjo com Casanova e sua argumentação sobre nosso instrumental analítico ter se separado das percepções práticas do mundo da vida. O acordo entre todas essas perspectivas aliadas ao papel crucial da tradição, elencadas por MacIntyre e Gadamer, nos permite reformular o conceito de secularização a partir de uma linguagem marcada pelo encontro entre possibilidades mediante as práticas dos sujeitos religiosos.

Seguindo a linha do pensamento atual habermasiano, a esfera pública depara-se com sociedades pós-seculares¹¹⁰ e não mais seculares. Isto implica que a religião retoma seu posto, legítimo, nas análises empíricas sobre o espaço público, não só porque os argumentos religiosos e a pluralidade religiosa estão presentes na esfera pública, mas porque a religião é um componente linguístico que compõe a modernidade (HABERMAS, 2006). Entendendo-se esses argumentos a partir de uma linguagem política motivada por escolhas e valores religiosos que o Estado Democrático de Direito deve considerar. Tal assertiva indica que, para o caso da religião, a laicidade é um dos princípios fundamentais dos Estados modernos que em suas Constituições colocam a liberdade religiosa como um direito negativo de qualquer cidadão. Habermas, ao postular com sucesso o atual estado da modernidade, coloca o “racionalismo ocidental” de Weber sob crítica, “como um caminho que foge à normalidade” (HABERMAS, 2007:131).

A secularização não é apenas um conceito que deve ser repensado em termos de contextos democráticos que são definidos por pluralidades de horizontes que organizam os princípios políticos, mas a secularização é um conceito acionado fora do campo dos estudos acadêmicos, é um conceito acionado pelas diversas formas de existência. Em outras palavras, os sujeitos de nossa realidade empírica estão argumentando sobre seus lugares existenciais, sobre suas identidades e seus direitos a partir do conceito de secularização, que pode não ter o mesmo aparato cognitivo que os teóricos tendem a conceber. Isso porque, a necessidade expressa por Taylor (2010b; 2011) parte de um olhar sobre a secularização como um fenômeno de consciência que opera a partir dos espaços compartilhados, mas um fenômeno ainda restrito ao intelectualismo e as deliberações do Estado secular.

Desse modo, a própria pluralidade de formas existenciais, marca da modernidade, nos leva a pensar em uma reformulação que congregue e aprofunde o debate em torno das concepções de laicidade e do Estado secular na tentativa de aprimorar o instrumental analítico sobre a realidade social. Mas, em especial, nos leva a uma direção ainda mais produtiva em que os sujeitos morais são vistos agora como sujeitos situados no mundo da vida e sujeitos capazes de participar da experiência do diálogo, experiência em que buscamos ultrapassar os limites de nossas vivências

¹¹⁰ O conceito de sociedade pós-secular será mais bem problematizado no próximo capítulo a partir das várias pesquisas e abordagens que priorizam as diferentes trajetórias históricas dos sujeitos morais em cada contexto de análise.

individuais para tentar expressá-las como experiências relevantes no que diz respeito à compreensão sobre o mundo. Disso, o próprio conceito de secularização tende a ser repensado a partir dos indivíduos, suas atuações e articulações, como cidadãos na ordenação e constituição de uma esfera pública que não descaracterize a particularidade de suas pluralidades.

4.2 De Weber à crítica sobre a Modernidade – uma breve passagem pelas abordagens brasileiras

Os cientistas sociais brasileiros sempre pautaram suas agendas de pesquisa sobre a religião em clássicas dicotomias expressas desde o pensamento weberiano. Privado e público, religião e secularização, tradição e modernidade, transcendente e imanente, subjetividade e objetividade, são os antagonismos mais comumente trabalhados por nossos intelectuais. Como conjuntos de opostos, essas dicotomias tenderam a dividir as percepções sobre o lugar da religião no Brasil e a elevar o debate entre os próprios cientistas sociais da religião¹¹¹. De instrumentos analíticos sobre a realidade empírica, as dicotomias foram postas como marco divisor entre abordagens teóricas.

Os pesquisadores do campo da religião tenderam a incorporar, em suas análises, a categoria de modernidade a partir da confluência com o espaço público brasileiro em meados da década de 1980. Motta (2000a), em uma interessante observação sobre o conceito de moderno, nos diz que tal conceito e seus derivativos eram considerados politicamente incorretos nas universidades brasileiras por representar uma ideia de que nosso atraso econômico, social e político, em relação aos países desenvolvidos, era fruto da persistência de uma sociedade tradicional. Os intelectuais da época lutavam por inverter essa assertiva ao dizerem que o Brasil consistia no resultado da exploração colonialista que possibilitou a acumulação de capital por parte das nações imperialistas. Daí a rejeição de qualquer conceitualização a partir do termo “moderno” e de qualquer teoria que se amparasse em uma interpretação sobre a modernidade, como a teoria

¹¹¹ Refiro-me aqui, em especial, ao debate travado entre Pierucci (1997a; 1997b; 1999; 2002a; 2002b; 2006a; 2006b) e Camurça (2000; 2006). Embora estejamos tratando do contexto brasileiro, a polarização de perspectivas que elevaram o debate acadêmico também pode ser expressa para além de nosso país. Como um exemplo recente, temos a diálogo controverso entre Jürgen Habermas e o então cardeal Joseph Ratzinger, explicitado em termos de razão *versus* fé na consolidação do Estado democrático. Por meio desse debate e devido aos acontecimentos oriundos após o atentado de 11 de setembro nos Estados Unidos, Habermas revê sua abordagem sobre o lugar da religião no espaço público e, por conseguinte, na esfera pública (HABERMAS e RATZINGER, 2007).

desenvolvida por Weber.

[...] Sociologia histórica de Max Weber – compreendida por intermédio da interpretação proposta por Talcott Parsons e seus discípulos – era vista como particularmente falsa e prejudicial, principalmente porque parecia admitir a possibilidade de uma mudança que começaria pelas mentalidades, os valores e as atitudes, sem reconhecer o caráter econômico e político das contradições fundamentais (MOTTA, 2000a: 268).

Entretanto, foi em meados nos anos 1980, em especial com a publicação de *O Discurso Filosófico da Modernidade* de Habermas, que Motta identifica a importância atribuída à modernidade a partir da sociologia histórica de Weber e de alguns pontos particulares ao marxismo. Esse período fora o mesmo em que os estudos sobre religião e espaço público começaram a se desenvolver no Brasil.

Sob a concepção de modernidade e o crescimento econômico pelo qual o país passava, duas correntes opostas de interpretação sobre o lugar da religião deu contorno aos debates da época. Ao mesmo tempo em que as condições econômicas brasileiras aumentavam havia o paradoxo de manutenção e, em alguns casos, de aumento das formas religiosas alheias ao ascetismo protestante weberiano. Os estudos sobre o catolicismo, o crescimento dos protestantes históricos e não históricos no campo religioso brasileiro e, de forma menos contundente, o crescimento das religiões afro-brasileiras nas grandes cidades, como São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre – cidades fora das regiões tidas como tradicionalistas – se pautavam por meio dos discursos que viam essas religiões a partir do dilema da construção da nação e da modernização do país (MONTERO, 1999).

A teoria weberiana, não mais desprezada por nossos intelectuais, foi a responsável por conduzir as interpretações efetuadas em termos de religiosidades mágicas e desenvolvimento econômico pela entrada do Brasil nas ditas sociedades industriais¹¹². A racionalização da vida marca e resultado do capitalismo, direciona os

¹¹² Os estudos sobre a religião seguem ainda outras vertentes de acordo com cada especialização religiosa. Montero (1999) define, de forma geral, que as relações entre Igreja católica e Estado são estudadas sob um viés marxista de análise, já a antropologia dedica-se aos ritos, crenças e práticas das religiosidades populares, enquanto que a sociologia weberiana ocupa-se das religiões protestantes. Entretanto, acredito que a maioria das pesquisas efetuadas sobre religião e espaço público (a partir de uma preocupação sobre a modernidade e entendendo-se também a relação com Estado) opera, em algum grau, com a teoria weberiana de secularização.

debates sobre as transformações sociais na medida em que o cenário religioso é modificado a partir da própria religião. Nesses termos, “os avanços nesse campo não se realizam por uma acumulação interna da reflexão teórica, mas se fazem a reboque dos acontecimentos” (MONTERO, 1999: 328-329).

Catolicismo, protestantismo “brasileiro” e religiões afro-brasileiras, são todas elas religiosidades mágicas, aos nos reportamos às análises weberianas. Essa assertiva direcionou nossos cientistas sociais para duas abordagens opostas. Havia aqueles que defendiam a secularização da modernidade e a conseqüente racionalização do mundo da vida e os que defendiam o papel preponderante da religião na estruturação da sociedade brasileira. Para os primeiros, a manutenção da religião e seu crescimento no cenário contemporâneo do país poderiam ser explicados recorrendo-se ao conceito de mercado religioso, enquanto que para os segundos, a manutenção da religião e seu crescimento eram provas de uma insistência dos atributos religiosos a se adaptarem ao fenômeno da modernidade, garantido, ainda, uma esfera de comunidade aos sujeitos morais. A primeira interpretação se apoiava em Weber, e seus herdeiros, como Peter Berger, já a segunda vertente, elencava Durkheim como mentor. Porém, para ambas as abordagens a religião era vista como uma ideia descontínua e provocadora de cisões, principalmente se tomarmos as subáreas da sociologia e da antropologia, no arsenal teórico e empírico dispensado pelas ciências sociais.

Como um dos mais expressivos expoentes brasileiros da corrente que privilegia as abordagens weberianas e com essas corrobora, Prandi (1997) nos coloca uma intrigante observação sobre a religião e a modernidade. Para o autor a orientação teórica que melhor expressa essa relação é a definição mesma da modernidade, um mundo desencantado e que, em grande parte, a religião e a magia foram descartadas. Ainda seguindo Prandi (1997: 63), “o fato é que a religião pode crescer no mundo desencantado, que continua desencantado”. Isso porque “nossa sociedade não precisa de Deus ou de deuses no seu governo, nem para seu progresso, nem para a eficácia de suas políticas”.

O que torna a observação de Prandi intrigante é a resposta que ele mesmo dá ao seu questionamento sobre o porquê do crescimento contemporâneo da religião. “De um lado, porque a sociedade desse mundo desencantado é uma sociedade problemática, descontínua, heterogênea e fragmentada e fragmentária” (PRANDI, 1997: 64). Esse diagnóstico diz respeito às mudanças sociais não igualitárias no cenário político e

econômico, mas também ao processo mercadológico da religião (PIERUCCI e PRANDI, 1996). Sobre este último ponto é que me detenho por considerar a primeira justificativa um tanto quanto obtusa.

De acordo com Prandi (1997: 67), a ideia de mercado religioso pode ser descrita como pluralismo religioso, “em que a religião não é mais a religião. Não há mais uma única grande fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade como um todo. A religião está tão diversificada quanto tudo o mais”. Essa afirmação parte de Berger (2004) ao analisar o desencantamento do mundo a partir da religião israelita. O campo transcendental, próprio da religião, foi afastado na modernidade e o pluralismo de interpretações religiosas disputa e oferece uma espécie de subjetivação das verdades que antes eram unificadas por um único simbolismo religioso. O autor elenca esse processo como uma progressiva burocratização das instituições religiosas que interfere diretamente na lógica de suas atuações, voltadas agora para os problemas cotidianos e dominadas pela normatividade burocrática. Assim, o pluralismo de concepções religiosas é o que propicia e fundamenta a secularização¹¹³.

Prandi, ao tratar a religião, dentro do quadro interpretativo de mercado religioso, a considera como um bem em acirrada concorrência. Disputa por devotos, espaço e legitimidade se constitui na necessidade que as religiões têm que enfrentar diante da dinâmica moderna das concepções e desejos pluralistas, o que *a priori* pode não caminhar junto aos avanços da sociedade contemporânea. Em outros termos, Prandi (1997: 64) considera que “nossa sociedade não precisa de Deus ou de deuses no governo, nem para seu progresso, nem para a eficácia de suas políticas”. Ao considerar a religião como apenas um mercado de serviços, o autor cai no engano de desvencilhar a esfera do sentimento religioso à esfera da razão.

Como fonte de sentido e instituição totalizadora, a religião não se enfraqueceu com o pluralismo religioso. A grande questão do autor, e o que o incomoda, é que hoje não podemos falar em religiões universais e únicas como o catolicismo, o protestantismo clássico e o islamismo. Ora, fiquemos apenas com a primeira. Não seria um equívoco dizermos que nosso catolicismo popular é o mesmo catolicismo francês, aquele que proibiu o uso do véu pelas mulheres islâmicas nas escolas francesas? Não creio que possamos definir essas religiões como universais e únicas da forma que Prandi

¹¹³ Embora Peter Berger (2000) tenha revisto algumas de suas afirmações em momento posterior, Cecília Mariz (2000) mostra a continuidade da problemática argumentativa do autor.

as compreende. Isso seria simplificar muito a questão numa inocência que desconfio por beirar um certo tom de sociologia teológica que separa as coisas de deus e as coisas dos homens por meio da teoria weberiana canônica sobre a secularização.

Ainda sob o viés generalista do conceito de secularização podemos encontrar uma questão no que diz respeito ao rigor científico das análises sobre a religião. Pierucci (1997a: 251) reclama “um pouco mais daquele *rigor científico radicalmente desencantado*, que disseca a coisa enquanto critica a própria disciplina que a observa”. A grande chave analítica do autor parte de uma premissa “que a religião não é mais a religião” porque o desencantamento do mundo é um fenômeno universal oriundo do pensamento científico que deixou de ser um pensamento para ser uma forma de atuação no mundo. O desencantamento é um resultado e um fator explicativo do desenvolvimento do racionalismo ocidental ao mesmo tempo em que é um processo histórico de desenvolvimento. Nesses termos, a ciência é uma racionalidade que delibera sobre as referências de sentido, ainda que subjetivas, que sejam racionais com relação a fins (PIERUCCI, 2005).

Tomando o apelo de Pierucci sobre o rigor científico e invertendo seu ponto de partida, deixamos que a relação entre religião e modernidade apareça por ela mesma. O rigor científico depende de posicionamentos, teóricos e empíricos, não generalistas em campo, isso porque a ciência é um saber teórico da epistémê enquanto que a religião é um saber ético da *phronesis* aristotélica, um saber visto como um outro tipo de ciência, uma “ciência moral” (GADAMER, 2011: 414). Somente dessa maneira as observações sobre os lugares da religião no mundo contemporâneo podem galgar um “rigor científico radicalmente desencantado” no que se refere ao “realismo” das análises científicas sobre a realidade social.

Sob a perspectiva dessa primeira corrente teórica poderemos nos indagar o quanto à religião e, principalmente, os sujeitos religiosos foram neutralizados a partir da noção de secularização e a inadequação nas utilizações do termo e de suas variáveis, como expresso por Casanova (2011). Ora, como a religião poderá agregar se a mesma foi separada da esfera pública? Como ela poderá desempenhar um papel de fonte de sentido no mundo da vida, se na modernidade o processo de racionalização leva a religião para a esfera privada? Se na modernidade é retirada da religião seu caráter de instituição totalizadora? Como podemos perceber o pluralismo religioso como propulsor da secularização e não como um fomentador de outras possibilidades religiosas?

Na segunda corrente teórica encontramos abordagens mais sofisticadas que realizam interpretações compreensivas sobre o imbricamento entre religião e modernidade. Nessa vertente podemos elencar a perspectiva antropológica dos estudos, ainda que alguns trabalhos sejam expressos por meio de concepções culturalistas e pouco conjugados aos diálogos mais amplos sobre as relações entre as comunidades religiosas e a sociedade envolvente (MONTERO, 1999). Entretanto, mesmo com essas características o campo antropológico vem reformulando a maneira como conduz as pesquisas por apresentar as compreensões empíricas sobre e a partir dos sujeitos religiosos e suas ordenações no mundo. Auxiliando-nos, assim, a pensar para além do que vem sendo expresso por meio do paradigma universalista weberiano de secularização.

Giumbelli (2008) ao se preocupar em entender como, no Brasil, a presença legitimada da religião no espaço público ocorre, propõe uma análise a partir do catolicismo, passando pelo espiritismo, pelos cultos afro-brasileiros e terminando com os evangélicos. Sua argumentação direciona-se ao tipo de definição que a religião obteve para que essas formas religiosas pudessem ser agrupadas no espaço público. Passando por dispositivos jurídicos que reconhecem a religião, o autor elenca que certas formas de religião surgiram no espaço público devido ao caráter de secularização da contemporaneidade e, por consequência, do Estado comprometido com a laicidade.

Inspirado por Talal Asad, Giumbelli (2008) faz, a partir de uma retrospectiva histórica até a constituição da República no Brasil, um cruzamento entre Estado-nação e seu aparato legal como fomentador dos sujeitos-cidadãos. Nesse sentido, os princípios de laicidade são tomados como dispositivos que configuraram e reconfiguram a mediação entre Estado e religião. Entretanto, a Igreja Católica operou um papel de força política crucial nessa relação, por ser a instituição religiosa reconhecida como a colaboradora no processo de construção da nação brasileira¹¹⁴ (GIUMBELLI, 2008; MONTERO, 2006; 2009b; 2012). Naquele momento, embora Igreja e Estado tenham sido separados, o fundamento jurídico sobre a criação de novas associações religiosas obedecia à forma como que constituída da Igreja e seu estatuto legítimo de religião, ocorrendo, por conta dessa delimitação, a discriminação das religiosidades tidas como

¹¹⁴ Neste ponto podemos entender melhor a aproximação feita na nota 12 sobre a presença da religião cristã na elaboração da Constituição norte-americana (TAYLOR, 2011) e o caso brasileiro (GIUMBELLI, 2002a; 2003; 2008).

cultos, a exemplo do espiritismo e das práticas afro-brasileiras. Ambas, sob ameaça do Código Penal de 1890 (art. 157) que criminalizava as práticas terapêuticas e mágicas.

No caso do espiritismo, seus representantes passaram a aproximar a linguagem espírita da linguagem católica, principalmente por intermédio da categoria de caridade, e com isso alcançaram a legitimidade enquanto religião. De lado inverso, os cultos de possessão afro-brasileiros encontraram dificuldades para serem reconhecidos a partir do estatuto de religião, sendo mais bem alocados na sociedade mais ampla como formas de cultura popular e tendo, na grande maioria das vezes, sua descrição sob a forma de feitiçaria, de cultos maléficos, selvagens e degenerados (GIUMBELLI, 2008).

Entre os evangélicos, fenômeno de vulto mais recente no Brasil, ainda ocorre grandes dissensos acadêmicos nas interpretações de seu lugar no espaço público não devido às regulamentações legais para isso, mas devido a sua inserção na esfera política do Estado. Tal fato repercute na maneira pessoal em que os pesquisadores se relacionam com a sociedade mais ampla em suas pesquisas e com os seus instrumentos de análise¹¹⁵. Entretanto, não há discórdia nas perspectivas que elencam a presença evangélica no espaço público (GIUMBELLI, 2008).

No caso dessa pesquisa, meu interesse maior está nas formas em que as religiões afro-brasileiras, em diálogo com as religiosidades indígenas, encontraram lugar no espaço público contemporâneo¹¹⁶. Como cultura popular, os cultos de matriz africana foram tomados como objeto de investigação das ciências sociais e, seus pesquisadores, representantes dos valores da modernidade, lhe outorgaram o título de religião. Nesses termos, indica Motta:

¹¹⁵ Como exemplo, elucida Giumbelli (2008: 90): “Na leitura de Montero (2006), trata-se de uma inversão do princípio instituído, prevalecente no campo religioso e socialmente legitimado, da caridade: ao invés de doar, a religião pede. Além disso, a prosperidade é o fulcro de uma mensagem, mais amplamente difundida e atrelada aos signos do mundo dos negócios, como ressalta Birman (2003), que rompe os vínculos secularmente estabelecidos entre pobreza, religião e tradicionalidade”. Campos (1995; 2011; 2013) e Mariz e Campos (2011) apresentam maiores detalhamentos sobre a problemática evangélica e a contemporaneidade brasileira.

¹¹⁶ Como afirmo na introdução a esse capítulo, interessante é perceber que as pesquisas entre religião e espaço público foram realizadas a partir do catolicismo, do espiritismo, das religiões evangélicas e, em menos medida, das religiões afro-brasileiras, entretanto as religiosidades de origem indígena e sua confluência com as demais formas religiosas ainda não foram objeto de estudos das vertentes das ciências sociais preocupadas com o lugar da religião frente à sociedade mais ampla. As religiões indígenas ainda são investigadas sob a perspectiva cultural em diálogo com questões territoriais, seja a partir da delimitação geográfica das etnias, seja a partir do problema contemporâneo de demarcação de terras. Entretanto, sua presença em contextos urbanos ainda não foi foco de estudos relevantes sobre a questão de seu lugar no espaço público e, por conseguinte, na constituição de uma arena política.

[...] os pesquisadores deram ao Candomblé, o qual decerto sempre foi religião em si, com seus ritos e seus mitos, um sistema teológico bem estruturado, que lhe permitiu transformar-se em religião para si mesma, que cada vez mais se “eclesifica”, com seus dogmas definidos, seu ritual padronizado, seu sacerdócio, possuindo clara consciência de sua especificidade e de sua independência com relação às outras religiões [...].

Os sábios, aliás, não deixaram de tomar conhecimento sobre do papel que desempenhavam nessa verdadeira criação de uma nova religião. Roger Bastide, por exemplo, [...] exprimia-se do seguinte modo:

Lembro-me que Anísio Teixeira, com a inteligência tão lúcida que o caracteriza, culpou-nos – Ramos, Herskovits, Pierson, Carneiro e a mim mesmo – por termos consolidado o Candomblé, impedindo ou retardando a assimilação do negro do Nordeste à cultura ocidental. E ele tinha razão. Os pais-de-santo utilizam nossos trabalhos para compreender a África (Bastide 1953: 521; *apud* Azevedo 1955: 32). (MOTTA, 2000a: 272-273).

As observações de Giumbelli (2008) vão ao encontro do que nos diz Motta (2000a) quando os cultos afro-brasileiros passam a ser reconhecidos a título de suas culturas específicas, ocorrendo, assim, a subordinação da esfera religiosa à esfera cultural. O que configura uma base de sustentação, quanto a sua presença no espaço público, distinta das bases em que se sustentam o catolicismo e o espiritismo (GIUMBELLI, 2008). Entretanto, vistas como culturas autênticas, tais religiosidades foram domesticadas em suas diferenças e particularidades pelos pesquisadores e pela própria legislação que previa como deveria ser uma religião¹¹⁷. Disso podemos inferir o porquê das religiões afro-brasileiras serem agrupadas nas interpretações sobre o Brasil a partir de seu viés culturalista e não de seu viés religioso.

Novamente como alvo de debates, o problema da globalização em face das formulações identitárias trouxe o questionamento sobre a persistência e a recriação do que se considerava como culturas autênticas. Porém, é interessante notar que esse discurso, mesmo não tendo se esgotado dentro das ciências sociais e, particularmente, dentro da própria antropologia, migrou em grande medida para os grupos pesquisados¹¹⁸. Estes, se apropriando do discurso antropológico de aculturação,

¹¹⁷ Montero (2012) afirma que a legitimidade da Igreja católica ainda se faz presente sobre a passagem dos valores às normas na contemporaneidade.

¹¹⁸ As terminologias legais, como charlatanismo e feitiçaria, utilizadas para desqualificar as religiões afro-brasileiras também foram tomadas pelos sujeitos religiosos e recriadas dentro de uma rede de acusações mútuas, que se expressam nas relações de concorrência e legitimidade entre as casas/terreiros e seus responsáveis (MONTERO, 2006; MAGGIE, 1992; 2001).

defendem um repertório cultural específico que se dissocia dos processos “perversos” da globalização, reafirmando, assim, uma ideia de identidade ligada às diferenças culturais e até mesmo étnicas. Para Montero:

[...] Se a noção de identidade pode ser compreendida como uma forma de representação coletiva que designa pertencimentos, a identidade étnica será uma maneira de nomear e ordenar as diferenças que toma como elementos de representação traços particulares de uma cultura (MONTERO, 1997: 60).

Tal apropriação do discurso antropológico ressoa em lutas por direitos políticos (MONTERO, 1997) e sociais envolvendo diversos recursos motivacionais, entre eles a combinação entre etnia e herança religiosa (CAMPOS, 2010). A identidade, assim, é colocada, pelos diversos grupos estudados, não como mera representação coletiva, mas como apresentação de suas realidades, uma forma relacional de demarcação de fronteiras, em que, muitas vezes, as diferenças se politizam no espaço público.

Ao dialogar com a problemática identitária dos grupos sociais, Sanchis (1997: 107) afirma que a modernidade de inspiração kantiana/iluminista é “exatamente oposta à tradição brasileira das identidades porosas, das verdades simbólicas, das ambivalências éticas”. A modernidade no Brasil é palco de rearranjos muito particulares que não podem ser estritamente analisados à luz de teorias formuladas a partir de outros contextos sociais. No campo das religiões afro-brasileiras acontecem reformulações variadas, desde diálogos que envolvem uma tentativa de purificar as religiões em busca de uma completa autenticidade africana, o que desmerece o caráter sincrético dos cultos, até diálogos envolventes com as religiosidades evangélicas.

Esses afastamentos e aproximações constituem um processo contínuo de mudança e faz com que as fronteiras religiosas sejam relativizadas, como positivamente, alcançando, também, as fronteiras não religiosas. Isso configura a própria problemática contemporânea para Sanchis (1997), um momento em que ocorre uma nova definição e um novo gerenciamento das identidades, porém uma reorganização que não despreza a tradição, mas a faz sobre outras possibilidades.

O reordenamento que presenciamos no momento, do qual nos falou Sanchis, é um fenômeno não restrito à contemporaneidade, mas talvez somente agora ele nos apareça com toda a sua força por se colocar presente no espaço público. Ao olharmos

para o contexto brasileiro vemos suas particularidades frente aos contextos norte-americano e europeu, nosso espaço público é permeado por sujeitos morais com suas próprias formas existenciais não encontradas para além de suas historicidades. Não podemos comparar o protestante analisado por Weber com os nossos protestantes, não podemos comparar nosso catolicismo popular com o catolicismo francês, da mesma forma não podemos comparar nossos religiosos afro-brasileiros com os religiosos nascidos no continente africano, sem elevarmos as particularidades de cada contexto a ser analisado.

No caso da política, o Estado secular deve ser debatido não só em termos de uma laicidade que o separa da esfera religiosa e que outorga a liberdade religiosa e o respeito à diversidade de crenças e credos, mas deve ser debatido em diálogo com a esfera pública. Isso demonstra que a deliberação realizada na esfera pública é fomentada a partir do espaço público e suas especificidades contextuais, em outros termos, a esfera pública não pode seguir um modelo preestabelecido e esvaziado, ela é uma dimensão formadora da opinião pública a partir das demandas próprias de seu público.

Nesse sentido a heterogeneidade da escala de valores que envolvem os sujeitos permite diversas combinações entre tradição e modernidade. De antemão, o que parecia dicotomias de difícil afinidade em termos weberianos – privado e público, religião e secularização, tradição e modernidade, transcendente e imanente, subjetividade e objetividade – nos aparece reformulada no campo prático da experiência social.

A concepção sobre a religião na esfera do campo privado é uma premissa para o mundo moderno, entretanto tal premissa torna se ela mesma uma jaula de ferro epistemológica sobre a compreensão motivacional das ações e das relações sociais. E, mais ainda, ao refletir em nossas chaves analíticas essa premissa nos impediu, durante muito tempo, de pensarmos as religiões como fomentadoras de agentes políticos e da própria política, mediante uma linguagem não só religiosa, mas uma linguagem política fomentada pela religião. Nesse cenário de encontros e desencontros argumentativos, podemos nos questionar sobre os lugares dados à religião, ao seu caráter público e/ou privado.

5. DA SECULARIZAÇÃO PARA A RELIGIÃO COMO POTENCIALIDADE POLÍTICA: A CONSTITUIÇÃO DE UMA SOCIEDADE CIVIL BRASILEIRA

O beliscão individual do destino, um conceito subjetivo que exprime sentimentos, emoções e crenças vividas no interior das experiências pessoais sobre a religião (JAMES, 2006). Mas, como Geertz (2001) observou, o problema do significado imposto pelo beliscão do destino é o aspecto duplo sobre as variedades, ou seja, de um sentimento subjetivo e profundo sobre a religião a uma espécie de linguagem emotiva que reorienta as ações públicas e seus significados. Assim, podemos entender que essa linguagem emotiva dentro de uma linguagem política modelada pela potência das paixões religiosas é capaz de se tornar um instrumento para a realização de propósitos objetivos.

Em outro momento Geertz (1989: 90) nos diz que “os conceitos religiosos espalham-se para além de seus contextos especificamente metafísicos, no sentido de fornecer um arcabouço de ideias gerais em termos das quais pode ser dada uma forma significativa a uma parte da experiência – intelectual, emocional, moral”. Nesses termos, a religião é privada porque é uma experiência sentida e é pública porque é uma das esferas que constituem a realidade social dos sujeitos.

Acredito que a tentativa em ultrapassar as dicotomias não constitui uma negação de uma possível dialética, mas permite que essa dialética apareça por si mesma. A controvérsia latouriana (2006) é expressa não na forma com que a antropologia contemporânea, ou uma antropologia simétrica, tenta compreender o outro, mas a controvérsia reside na própria realidade vivida que permite a compreensão e reinvenção dos significados, dos conceitos e das coisas. A controvérsia não nega a dicotomia enquanto um processo de construção, ela nega um regime de verdade sobre a dicotomia. É o sujeito moral enquanto ser-no-mundo que faz nascer à controvérsia a partir das várias formas existenciais e de ação na realidade.

As controvérsias são também colocadas por Giumbelli (2002b: 97), entretanto para o autor são “uma espécie de drama social, que revela, mas também reconfigura definições de realidade, explicitando o conflito que existe em torno dessas definições”. Definições dicotômicas que de antemão nos impõe um congelamento de nossas categorias de análise, não nos permitindo perceber as agências e reformulações no mundo da vida que os sujeitos operam em seus cotidianos.

O conflito, entre nossas categorias analíticas e as categorias encontradas em campo, surge quando nos atemos às controvérsias, quando seguimos os actantes por meio de suas associações na realidade social¹¹⁹. Tal metodologia evidencia o jogo de forças e posições envolvidas nas diversas apropriações e caminhos percorridos na rede, além de nos trazer novamente a questão dos vários mundos possíveis. A união da controvérsia ao drama social traz luz às transformações e tomadas de poder dos agentes, dos sujeitos religiosos. A controvérsia é uma metodologia que permite o olhar sobre a tomada de poder e de legitimidade que o outro se dispôs em sua ação para que possamos observar as incertezas em nossas próprias análises.

5.1 A inversão religiosa da sociedade brasileira

Podemos aproximar o jogo das controvérsias com desencontros argumentativos expressos por MacIntyre (2001), por mim especificados no capítulo anterior, combinado, ainda, à autoridade da tradição como condição necessária à racionalidade. Esse último ponto é formulado, nesta pesquisa, não só por meio das redes de associação de Latour (2005; 2006) e de Giumbelli (2002b), mas mediante o encontro comunicativo de Gadamer (2011) e Wagner (2010), visando, assim, a fusão de horizontes ou os tipos de diferença. Entretanto, o fenômeno compreensivo, oriundo do encontro comunicativo com o pensamento e a ação dos sujeitos morais em interação, nunca pode ser completo. Lévi-Strauss (1993) nos coloca dois grupos de força contraditórios e simultâneos para a formação da diversidade cultural. Um é a manutenção das particularidades, outro é o processo de convergência dos particularismos com vistas a uma homogeneização. O autor chama esse processo de *optimum* de diversidade, o que significa que a diversidade não pode ir além nem aquém desse *optimum* sob o risco de colocar em risco a identidade. Mas através do *optimum* levistraussiano pode-se chegar à autonomia do sujeito moral fundada em sua liberdade de escolha para a elaboração dos valores que lhe possibilita o sentido para a vida (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Desse modo, ao recolocar a religião no espaço público estamos diante de uma abordagem sistêmica em que a religião refaz inversamente os caminhos propostos por Weber (2004) sobre o processo de secularização na modernidade. A religião, enquanto

¹¹⁹ Podemos aproximar a sociologia do conflito de Simmel (1983) às controvérsias latourianas para o campo das categorias e conceitos encontrados em campo e, por conseguinte, para o próprio instrumental de análise em nossas pesquisas.

expressão subjetiva nessa modernidade (SIMMEL, 1964; 2010), retoma a expressão objetiva de coesão do social, porém a partir de uma criatividade própria dos sujeitos morais. Ao pensarmos que o espaço público, tal como concebido através do processo de secularização na modernidade, é o *locus* onde a religião está ausente, o campo de ação empírica nos mostra o contrário. Não é somente a política que possui uma linguagem política, mas a religião também é uma outra linguagem política, e não só religiosa, que reivindica seu lugar na deliberação da esfera pública (HABERMAS, 2007) e com isso, reformula as formas e concepções do Estado secular e as nossas categorias de investigação. Para Deleuze (2010: 46), “Um sistema é aberto quando os conceitos são relacionados a circunstâncias, e não mais a essências”.

Por outro lado, não é somente a religião como linguagem política que invade a política “de fato”, a recíproca também é verdadeira. Nos exemplos empíricos do Kipupa Malunguinho e da Caminhada de Terreiros essa afirmação foi revelada. Renegar ou amenizar o papel das tradições religiosas no processo de racionalização moderna é não perceber que a própria história da razão é devedora de tais tradições. De acordo com Habermas (2007: 28) as esferas pública e privada mantêm uma relação complementar em que a “intersubjetividade possui uma força misteriosa capaz de unir elementos distintos mantendo, mesmo assim, a sua identidade. A análise de espaços públicos permite decifrar estruturas da integração social”. Embora percebamos que a intersubjetividade é mais bem compreendida como intersubjetividades, isso não desmerece a comunicação travada entre os sujeitos na realidade empírica. Mesmo à frente de tradições religiosas distintas, os sujeitos, sobre quem nos detemos nesse trabalho, compartilham de uma mesma realidade no mundo da vida.

Porém, a teoria discursiva de Habermas (2007) apresenta um limite entre sua concepção de transcendental e a forma como a fenomenologia hermenêutica é utilizada para a integração social, quando a emprego para analisar meu campo de pesquisa. Entre o relativismo cultural e o relativismo ético-moral, Habermas elenca o direito para controlar o Estado moderno por meio da formulação de liberdades básicas e de direitos fundamentais para o maior número possível de cidadãos no Estado Democrático de Direito. Sua tese sobre a emancipação dos sujeitos políticos dá lugar preponderante à sociedade civil, ficando o Estado refém do procedimentalismo jurídico coativo, o que fundamenta a esfera habermasiana do político. Entretanto, o que o autor não expõe deliberadamente é que o resultado de seus pressupostos acaba por colocar o Estado

como o normatizador e, portanto, o sistematizador do mundo da vida, o que atinge, também, a constituição da sociedade civil que deve se formar e operar aos moldes que o direito moderno requer.

Mesmo Habermas (2007) tendo colocado a religião como um dos componentes linguísticos formadores da modernidade, sua teoria prega que a produção do direito coativo moderno deve estar em acordo com um procedimento ausente de argumentos morais religiosos. Considero que essa afirmativa implica em resgatar uma sociedade secular na presente sociedade pós-secular que o autor indica estarmos vivendo. Sob um pluralismo cultural tão marcadamente contemporâneo, o pensamento de Habermas traz o problema das liberdades individuais e da liberdade moral em um Estado de direito que garante as liberdades negativas de seus cidadãos. Já um Estado Democrático de Direito deve, para além das liberdades negativas, mobilizar a participação dos cidadãos na disputa de temas de interesse comum. Aqui temos uma via de mão dupla, a sociedade civil direcionando as discussões no âmbito da esfera pública, por um lado, e, por outro, Estado fomentando a criação da sociedade civil quando as discussões operam durante o processo eleitoral. Sobre essa última, Habermas não parece tão claro na sua demonstração. Mas voltemos ao problema da sociedade pós-secular.

A sociedade pós-secular habermasiana se configura como uma compreensão normativa sobre o mundo da vida, o que corresponde à religião ter-se visto obrigada a renunciar o monopólio de explicação sobre a vida e sobre o mundo, implicando na tomada de consciência dos sujeitos sobre a diferenciação dos subsistemas sociais. Em outros termos, “o papel do membro da comunidade diferencia-se do papel de um cidadão da sociedade” (2007: 127), porém acrescento que aos olhos de um teórico europeu do Estado democrático liberal.

Ao rever suas concepções sobre a ausência da religião no espaço público, o autor indica que a religião tem o poder de emancipar os sujeitos em suas liberdades por meio dos livros sagrados que trazem as ideias de individualidade e responsabilidade. Esse seria assim o processo de desencantamento do mundo, a magia dando lugar à autonomização do indivíduo. Porém, Habermas persiste em classificar como os sujeitos religiosos operam e devem operar no mundo da vida. Enquanto sua teoria esmiúça o papel do direito para a constituição do agente político, a religião é posta como um direito negativo da escolha sobre pertença religiosa e, quando a religião adentra a esfera pública, é por meio do direito positivo que deve ocorrer o processo de tradução dos

motivos religiosos para a deliberação democrática. Assim, os cidadãos devem aprender a assumir a perspectiva uns dos outros para a construção de argumentos razoáveis e persuasivos dentro de uma epistemologia corroborada do que seja a democracia em um Estado separado da esfera religiosa, todavia não mais laicista.

Para nosso caso brasileiro, a grande questão é que a teoria de Habermas se constituir como uma abordagem um tanto abstrata para compreendermos a relação entre religião e política¹²⁰. O uso público da razão “democrática” não encontra lugar na formulação de uma sociedade civil no Brasil. Aqui, não encontramos a normatividade do direito, europeu ou norte-americano, fomentando, por meio do Estado, a constituição do sujeito político. Não temos uma sociedade civil democrática em que a noção de igualdade seja atribuída no e ao mundo da vida dos cidadãos. Também não temos o Estado atuando publicamente para gerar o consenso entre religiosos e não religiosos, pelo contrário, as ações do poder público concentram-se nesse sentido nos nichos das comunidades religiosas, não expandido o debate para a sociedade mais ampla¹²¹.

Não podemos dizer que nossos cidadãos brasileiros constituam uma sociedade civil ao largo do Estado e de maneira alguma podemos dizer que nossos movimentos sociais estão ausentes e alheios ao poder público. Como intermediária entre o mundo da vida e a esfera pública, nossa sociedade civil está bem longe do que preconizou Habermas (2003). Mas não podemos nos eximir do fato de que nossos sujeitos estão imiscuídos de concepções morais particulares que devem ser consideradas no – e para o – debate político.

A mediação entre as formas culturais, entendidas em consonância com o religioso, e políticas é uma estratégia para verificarmos que o espaço público é primordialmente um espaço de negociação das categorias na ação, e não um espaço ocupado por uma totalidade de sentido das categorias. A visibilidade da Jurema ocorre não só como um movimento oriundo do campo religioso e suas disputas de poder, ela é

¹²⁰ Acredito que a teoria habermasiana apresenta problemas para a interpretação do que ocorre em outras partes do mundo, porém me ateno à realidade brasileira.

¹²¹ Nesse ponto me remeto a título de exemplificação à criação do Comitê Nacional da Diversidade Religiosa, no âmbito da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Acredito que a iniciativa governamental em estabelecer o órgão deve ser compreendida com entusiasmo, porém o debate sobre a liberdade religiosa e a intolerância deve ser colocado para toda a sociedade civil, somente assim as políticas públicas e as políticas de afirmação desenvolvidas por meio da atuação do Comitê ganharam legitimidade entre os cidadãos que compõem a sociedade brasileira. Esse tipo de ação garantirá não só as liberdades individuais, como a igualdade em termos de cidadania.

possibilitada através do próprio espaço público que legitima, ainda que de forma incipiente e não emancipadora, o questionamento sobre o lugar de juremeiros e candomblecistas, agentes que buscam os valores ligados à cidadania a partir de um espaço das razões justificado principalmente por meio da religião. Nesse sentido, a religião infere um poder emancipador que o processo de secularização, academicista, não percebe ou ignora.

A liberdade religiosa é um direito ligado aos direitos humanos, entretanto, quando apenas colocamos a tolerância religiosa em termos de direitos o debate no campo político é enfraquecido. Na relação entre antropologia e direitos humanos, como exemplo, o debate geralmente não vislumbra um consenso porque o campo antropológico não apreende “a sofisticação e a atualidade das questões” (VELHO, 1997: 140) em disputa no cenário atual, tendendo a congelar as diferentes perspectivas dentro de um etnocentrismo superorgânico culturalista que não permite o diálogo entre as várias sociedades no mundo globalizado. Aqui, me lembro, particularmente, de Foucault (2007b) e sua ideia de panóptico quando o autor nos coloca a antropologia e a sociologia, dentre outras áreas das ciências humanas, como disciplinas reguladoras na modernidade. É na tentativa de superar esse embate, sem grandes avanços, que trago o caso dos religiosos e seu poder de invenção e ação (WAGNER, 2010) para que esses possam nos ensinar a repensar o lugar do diálogo, e suas potencialidades de ganho, entre antropologia e direitos humanos e entre antropologia e democracia, por exemplo.

O anseio cotidiano sobre as questões relativas à intolerância religiosa deve ser debatido, mas o espaço democrático em que teremos a possibilidade de um efetivo diálogo entre anseios, liberdades e direitos não é o espaço público alheio às subjetividades existenciais e morais. Como disse Habermas (2000: 345), em sua análise sobre a crítica da razão foucaultiana, “a mortificação da relação dialógica transforma os sujeitos, que se voltam para si mesmos monologicamente, em objetos uns para os outros, e só em objetos”. Argumentar sobre a liberdade religiosa somente em termos de direitos é não discutir a intolerância, mas colocar *a priori* o dever da tolerância para os cidadãos (objetos) e não perceber os desencontros argumentativos, o *optimum* de diferença relacional levistraussiano, entre os sujeitos morais e suas posições. A princípio, poderíamos não encontrar nenhuma problemática sobre a relação entre liberdade, democracia e direito, mas a problemática é requerida no campo empírico da ação.

No Brasil temos um grande contingente de religiões que nossos antropólogos denominam como mágicas, não éticas, sem as noções de individualidade e responsabilidade moral. Essa última acepção levou Montero (1994; 2011; 2012) a considerar que as religiões de matrizes africana e indígenas não constituem agentes políticos aptos para o debate político. Ora, não podemos desacreditar em movimentos que acontecem com periodicidade anual e que congregam a cada edição um número maior de participantes. Reunir 3.000 pessoas que se envolvem em um discurso político e religioso na área de uma mata de difícil acesso e 20.000 pessoas em uma caminhada religiosa em Recife, área da maior metrópole da Região Nordeste, não é algo que nós pesquisadores podemos desmerecer. O Kipupa Malunguinho e a Caminhada dos Terreiros de Pernambuco são eventos que querem dizer algo a mais para a sociedade abrange, e para que consigamos percebê-los em suas contrainvenções práticas e discursivas devemos nos voltar para esses eventos não apenas como meros acontecimentos interpretáveis a partir de esquemas culturais (SAHLINS, 1990: 191), mas

[...] É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e outra que faz a sua entrada, mascarada (FOUCAULT, 2012: 73).

Por meio do Kipupa e da Caminhada, esses sujeitos estão nos mostrando que uma nova configuração política está acontecendo e, o mais interessante, não só por ser constituída por pessoas em sua grande maioria oriundas das classes populares, mas por meio de religiosidades que até então não eram relacionadas à política, mas a perspectivas estritamente culturais, não éticas e mágicas. As religiões de matriz afro-indígena sempre foram resguardadas em abordagens culturalistas, seja pelo Estado, seja pelas pesquisas acadêmicas, porém, agora, são os religiosos de matriz afro-indígena que começam a fomentar o debate político em uma compreensão formulada por meio da apropriação, religiosa, do que deva constituir um Estado Democrático de Direito. Diante desse fato empírico, minha atenção se volta para as rupturas discursivas entre os entendimentos expressos pelos sujeitos no mundo da vida, pelo meio acadêmico –

considerando as próprias discontinuidades encontradas em suas várias correntes, abordagens, análises, etc. – e pelo Estado.

Como a liberdade diz respeito à experiência humana e aos fatos da vida cotidiana, ela é uma questão crucial para a política. Isso porque, a liberdade é o motivo dos homens conviverem politicamente organizados no âmbito de um espaço público, palco para a ação e o discurso no desenvolvimento da esfera pública. Nesse sentido, a liberdade não é marginal para a política, como a tradição intelectual moderna de inspiração filosófica tende a expressar quando coloca a liberdade em termos de pensamento e de vontade, ou, ainda, como o liberalismo, que minimizou a política na área de manutenção dos interesses individuais, pelo contrário, a liberdade pertence ao campo da ação política. Ação, essa, que transforma o mundo da vida. Tal argumento pode ser comprovado ao percebermos que as ações constituem aquilo que deve ser coibido e não o pensamento. E como a política – estendendo-se para o Estado e também para o direto – depende de homens em ação, a liberdade surge como a outra face da mesma matéria (ARENDDT, 2013).

Quando cito os conceitos de liberdade, democracia e direito, a política aparece sob a forma de Estado Democrático de Direito, um tipo de governo que converge para uma cidadania oriunda das liberdades de ação transformadoras. No campo da religião, a liberdade religiosa é uma liberdade de ação que transforma a vida cotidiana, modificando também o significado sobre o entendimento de conceitos e categorias. O Estado laico que a ação dos sujeitos de minha pesquisa reclama não é apenas um Estado que legitima a religião de seus cidadãos por meio de uma liberdade negativa, mas uma laicidade que permite o fortalecimento da democracia política e social com vistas ao bem comum, como na perspectiva de Tocqueville (1998). Nesse sentido, a liberdade de culto religioso liga-se à ação política e não, apenas, à liberdade de pensamento. São as relações concretas que estabelecem as diretrizes de como deve atuar o Estado Democrático de Direito no aprimoramento da cidadania tal qual requerida por seus cidadãos após a formulação de um consenso.

Os religiosos presentes no Kipupa Malunguinho e na Caminhada dos Terreiros de Pernambuco me levam a pensar em controvérsias religiosas, principalmente quando se referem ao que consideram a intolerância dos sujeitos pertencentes às igrejas neopentecostais, sobre o que seja a liberdade religiosa. E é sobre essas controvérsias que os juremeiros e candomblecistas solicitam a presença do Estado para garantir seus

direitos negativos dentro de um espaço em que o ideal moral de suas liberdades atinja uma ética democrática fundada pelo respeito às escolhas pessoais subordinadas à equidade. Em outros termos, o Estado Democrático de Direito, e seu compromisso com a laicidade em tempos de secularização, é traduzido como a possibilidade de efetivação sobre o aperfeiçoamento da sociedade sob o jugo da democracia política e social em que os temas da igualdade e da liberdade são os norteadores maiores.

No que tange à antropologia, essa disciplina deve assumir sua posição responsável de mediadora, propiciando que aqueles com os quais suas pesquisas são realizadas surjam no cenário mais amplo como sujeitos que compõem o mundo da vida. Minha afirmação vai para além de uma postura protetiva de tais sujeitos, o que quero demonstrar é a necessidade de que esses sujeitos surjam como agentes de si próprios e da sociedade por meio de suas convicções políticas e de suas liberdades de ação. Aqui reside uma ética da disciplina que curiosamente vem sendo renegada no campo brasileiro, fazendo com que a antropologia se distancie da política, do Estado e de seus cidadãos, esses últimos, o foco de nossas pesquisas.

No caso da religião, a intolerância religiosa não é um assunto somente dos sujeitos religiosos, tampouco um direito que se faz presente muito mais como um dever, mas uma problemática que requer uma discussão mais ampla porque está contida na forma de atuação de uma sociedade em meio à liberdade democrática. O critério de reciprocidade, denominado por Rawls (2004: 181) como uma relação de amizade cívica, me coloca uma indagação ligada a grande teoria antropológica da reciprocidade maussiana quando conjugada à antropologia. Nesse ponto é interessante a observação de Viveiros de Castro (1999) sobre a antropologia no Brasil e a antropologia do Brasil e entre as divergências que daí surgem, prefiro a criatividade de uma antropologia brasileira disposta a discutir os grandes temas e epistemologias a partir das controvérsias particulares que encontramos entre os diversos grupos, segmentos, classes, etc. Como uma “disciplina indisciplinada” (GEERTZ, 1995: 97), a antropologia, mediante suas pesquisas empíricas, pode assumir a tarefa de demonstrar a dependência – uma versão de nossa conhecida reciprocidade antropológica – entre as instituições livres e fé religiosa de seus cidadãos, estimulando a revisão de

entendimentos que *a priori* engessam a compreensão sobre a esfera social e suas diversas formas de socialidade¹²².

Assim, para além das críticas que teço sobre o papel da antropologia frente a uma agenda pública formulada pelos agentes em suas vidas cotidianas, o que vejo acontecer em Recife por intermédio dos sujeitos religiosos, por meio da Jurema e de sua ligação com o Candomblé, é o início de uma possibilidade real de debate no espaço público. Um debate não somente em torno de liberdade religiosa, política e direito, mas um debate que pode ser promissor para revermos o conceito de secularização e suas variações, tal qual Taylor (2011) impôs como necessidade, entretanto a partir do que os religiosos têm a nos mostrar, a partir dos processos de subjetivação que constituem suas existências éticas (FOUCAULT, 2011)¹²³. Por meio da religião estamos presenciando a constituição, ainda incipiente, de uma sociedade civil, de uma comunidade política (RAWLS, 2011) ligada à ideia de cooperação entre os cidadãos para a boa vida em termos de equidade e liberdade que requer a participação do Estado como o fomentador do debate por não ter meios efetivos de se constituir alheio a ele.

¹²² Inspiro-me no social aos moldes de uma sociabilidade tardeana compreendida como o encontro do aspecto subjetivo do sujeito/indivíduo com o público ou a opinião pública. A sociabilidade, dessa forma, não é entendida como essencialmente política, mas também perpassada pelo sentimento religioso e por todas as ações experimentadas no âmbito do vivido (TARDE, 2005). Mas para que consigamos atingir a sociabilidade colocada por Tarde devemos objetificar (WAGNER, 2010) a cultura tornando-a visível a ponto de nos servir como um constructo explanatório sobre a realidade.

¹²³ Embora Taylor (2010b) critique o pensamento foucaultiano, em relação à assertiva sobre a morte do sujeito na modernidade, acredito que em seus últimos escritos, Foucault (2011; 2013) nos traz uma revisão de sua abordagem e dá um novo folego para a sua investigação sobre a história da racionalidade. Essa observação sobre a potencialidade do sujeito no “último” Foucault é bem expressa por Habermas (2000).

CONCLUSÃO

Essa pesquisa pretendeu um diálogo promissor entre religião e política. Quando me coloquei a pesquisar a Jurema no cenário urbano de Recife, e de sua região metropolitana, a visibilidade que tal religião alcançava se dava por meio da política. Não questiono a ascensão da Jurema em uma perspectiva de aproximação de novos adeptos, acredito que essa característica é pertinente, entretanto não se configura como a mais profícua. Ao considerar o que os juremeiros me diziam, não bastaria me voltar para uma abordagem em que os aspectos da conversão, como exemplo, tenderiam a facilitar minha compreensão de tal visibilidade; pelo contrário, durante o trabalho de campo nunca ouvi nenhum religioso dizer nada parecido com conversão à religiosidade da Jurema. Por outro lado, os consulentes que procuram os juremeiros para realizarem trabalhos de cura, para resolverem questões trabalhistas e amorosas, como aqueles descritos por Pinto (2006), não são os agentes responsáveis pela visibilidade da Jurema, tampouco os agentes que se distinguem ao mesmo tempo como juremeiros e candomblecistas.

Ao me voltar para minhas impressões durante a participação na *Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*, e, posteriormente, para os resultados dessa investigação, me parecia equivocado considerar a forte presença da Jurema no cenário religioso recifense como algo recente. A divulgação dos dados foi o primeiro indicativo mais amplo, por ser a pesquisa uma ação do Ministério do Desenvolvimento Social e da UNESCO, da visibilidade da Jurema, mas não o seu real motivo. Como tentei explicitar em diversas passagens, a Jurema é inata por ser uma questão de ancestralidade indígena passada pelo sangue, o que justifica a ausência de relatos sobre conversão, e, por isso não a compreendi apenas enquanto uma religião, mas como uma ontologia. Sua visibilidade é uma questão política que perpassa os anseios daqueles que por décadas se viram invisíveis aos olhos dos intelectuais, dos serviços públicos de saúde – como o Serviço de Higiene Mental – dos governantes e que, hoje, lutam contra a intolerância religiosa.

Ao mesmo tempo em que a ascensão da Jurema ocorre por estratégias políticas de seus agentes, sua invisibilidade foi oriunda de outras estratégias políticas. Gilberto Freyre aliado a Ulysses Pernambucano, e a todos os médicos e intelectuais que compunham a Escola de Psiquiatria de Recife, foram os responsáveis pelo ocultamento

da Jurema enquanto religião presente dentro dos terreiros de Candomblé da cidade, constituindo, portanto, parte das pertencas religiosas dos sujeitos aos quais suas pesquisas se direcionavam. Porém, mesmo considerando a aliança entre ciências sociais e medicina, fora Gilberto Freyre aquele quem influenciou diretamente as abordagens sócio-antropológicas sobre o nordeste e suas religiosidades por ser o autor o grande expoente dos estudos daquela região dentro do campo sociológico. A *epistemologia política* de Freyre não deixava lugar para o índio em sua exaltação da Região Nordeste, era as *legiões dos homens negros como a noite*, para lembrarmos o poeta Castro Alves como o fez Bastide (2011d), as responsáveis pelo desenvolvimento da nação brasileira.

Retomando o papel da visibilidade juremeira, a política foi acionada por meio da liberdade de ação de seus agentes. O Kipupa Malunguinho e a Caminhada dos Terreiros de Pernambuco foram constituídos não somente como rituais públicos, mas principalmente, como estratégias de luta e reivindicação no espaço público. Acontecimentos que tornaram visíveis uma relação de forças na sociedade civil, onde os religiosos confiscam temas do direito e conceitos próprios ao mundo acadêmico para exigirem uma esfera pública direcionada ao debate entre anseios individuais e Estado com vistas ao consenso. Dessa observação, tais agentes nos colocam a necessidade de repensarmos nosso instrumental analítico, nossos próprios conceitos e categorias, assim como exige que o mundo da política, o Estado, se volte para suas aspirações práticas enquanto religiosos que vivem uma vida cotidiana e que se sentem constrangidos em seus direitos negativos de liberdade religiosa. Liberdade, essa, que não deve ser vislumbrada como algo transcendental, como criticou Arendt (2013), mas como uma prática real, uma ação formulada por subjetividades morais.

Como pesquisadora, durante todo o tempo em que estive em trabalho de campo e até mesmo no período de escrita deste trabalho, me foi requisitado uma posição crítica sobre aquilo que eu via acontecer. Por diversas ocasiões me foi relatado casos de intolerância religiosa e me foi pedido uma opinião sobre os ocorridos e como eu poderia me posicionar enquanto pesquisadora. Casos de terreiros depredados e queimados eram histórias constantes, assim como desrespeito em espaços públicos somente pelo fato de que os religiosos estavam vestidos com toda a roupa na cor branca. De outra maneira, os agentes colocavam as ações realizadas em seus terreiros por intermédio do Estado, como campanhas de vacinação e conscientização, sobre os mais variados temas, da população do entorno. Dentro de suas próprias tradições, há a discussão sobre a lei do

silêncio na cidade de Recife, lei que religiosos se colocam a favor e outros contra por afetar as casas que optam pelo desenvolvimento dos rituais realizados no período noturno. Nesse sentido, reduzir o direito negativo de pertença religiosa apenas como um direito de pensamento é renegar o que esses sujeitos vivenciam em suas vidas cotidianas. São as ações práticas que os agentes apresentam como argumento para a discussão de suas liberdades religiosas, exigindo posicionamentos da academia e do Estado.

A junção de todos esses processos religiosos, que se transfiguram em processos políticos, me fez assumir uma postura em que destaco as formulações em torno do poder e do contrapoder para compreender as relações estabelecidas entre a esfera da religião e a esfera da política. Entretanto, a política da qual me remeto, quando a elenco por meio da antropologia, é expressa pela ideia de uma antropologia política que desconstrói estruturas e que desordena entendimentos para reorientá-los em consonância à capacidade de agência dos sujeitos no mundo da vida (CLASTRES, 2003a). Acredito que essa seria a maior contribuição de nossa disciplina para os anseios daqueles que estão ao centro de nossas pesquisas, anseios que por estarem ao centro não deixam de dialogar com as margens, margens que podem ser o centro para outras existências e perspectivas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCHONE, Murilo de Avelar. **Catimbó na Encruzilhada das Raças**: religião, psiquiatria, sociologia, raça e cultura no Recife dos anos 1930-1940. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

ALMEIDA, Maria das Graças Andrade Ataíde de. **A Construção da Verdade Autoritária**. São Paulo: Humanitas/GFGFLCH/USP. 2001.

ALMEIDA, Ronaldo de. Religião em transição. In: MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. (Ed). **Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia**. São Paulo: ANPOCS: Bacarolla. 2010. p. 367-405.

ANDRADE, Nair de. Musicalidade do escravo negro no Brasil. In: **Novos Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988. p. 194-200.

ANSALDI, Saverio. **Spinoza et le baroque**. Infini, désir, multitude. Paris: Éditions Kimé. 2001.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. **Guerra e Paz**. Casa Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30. São Paulo, Editora 34, 2005.

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

_____. Que é a Liberdade? In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 188-220.

ARGAN, Giulio Carlo. **Imagem e persuasão**: ensaios sobre o barroco. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ASAD, Talal. **Genealogies of religion**. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

_____. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres**: a tradição da Jurema na Umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BARBOZA FILHO, Rubem. **Tradição e artifício**: iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

_____ Carta Aberta a Guerreiro Ramos. **Revista Anhembi**, São Paulo, ano III, v. XII, nº.36, nov. 1953, pp. 521-528.

_____ **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações das Civilizações. São Paulo: Pioneira-USP, 1971.

_____ **As Américas Negras**: as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: EDUSP, 1974.

_____ O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas. In: _____. **O Sagrado Selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 218-235.

_____ **O Candomblé da Bahia** – Rito Nagô. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

_____ A volta ao barroco ou a lição do Brasil. In: _____. **Impressões do Brasil**. Org. de F. Frehse e S. Titan Jr. São Paulo, Imprensa Oficial, 2011a. p. 87-91.

_____ Ensaio de uma estética afro-brasileira. In: _____. **Impressões do Brasil**. Org. de F. Frehse e S. Titan Jr. São Paulo, Imprensa Oficial, 2011b. p. 93-120

_____ Sociologia e literatura comparada. In: _____. **Impressões do Brasil**. Org. de F. Frehse e S. Titan Jr. São Paulo, Imprensa Oficial, 2011c. p. 153-160.

_____ Variações sobre a porta barroca. In: _____. **Impressões do Brasil**. Org. de F. Frehse e S. Titan Jr. São Paulo, Imprensa Oficial, 2011d. p. 133-142.

BERGER, Peter Ludwig. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21 (1): 9-24, 2000.

_____ **O Dossel Sagrado**. São Paulo: PAULUS, 2004.

BIRMAN, Patrícia. Imagens religiosas e projetos para o futuro. In: BIRMAN, Patrícia (Org.), **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar, 2003. p. 235-255.

BRANDÃO, Alfredo. Os negros na história de Alagôas. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988. p. 55-91.

BRANDÃO, Maria do Carmo, MOTTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no Xangô de Pernambuco. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.), **Memória Afro-brasileira**: caminhos da alma. São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 49-87.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento**: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais

de Terreiros. Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BURYTI, Joanildo. Entre o reino de Deus e a autoridade civil: anotações sobre pentecostais, cultura e política no Brasil contemporâneo. In: **XX Reunião da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais**, 1996. Caxambu-MG: Anpocs, 1996.

CAMARGO JÚNIOR, Jovelino M. de. Abolição e suas causas. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988. p. 153-170.

CAMPOS, Roberta Bivar C. **Emoção, magia, ética e racionalização**: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus. 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

_____. O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2011, V. 54 Nº 2.

CAMPOS, Roberta Bivar C., GUSMÃO, Eduardo Henrique A. Religião em movimento: relações entre religião e modernidade. **Campos** 11(1): 65-83, 2011.

_____. Reflexões Metodológicas em Torno da Conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos. **Estudos de Sociologia**, vol. 18, n. 34, p. 57-74, 2013.

CAMPOS, Roberta Bivar C., MARIZ, Cecília Loreto. Pentecostalism and ‘National Culture’: a dialogue between Brazilian Social Sciences and the Anthropology of Christianity. **Religion and Society: Advances in Research**, 2 (2011): 106–121.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Combate ao Catimbó**: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. 2001. 311f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

CAMURÇA, Marcelo. Da “Boa” e da “Má Vontade” para com a Religião nos Cientistas Sociais da Religião Brasileiros. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21 (1): 67-86, 2000.

_____. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES (Orgs.), **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis, Vozes, 2006. p. 35-48.

CÂNDIDO, Antônio. A Sociologia no Brasil. **Tempo Social**, 18 (1), São Paulo, 2006.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009.

CARLINI, Álvaro. **Cachimbo e Maracá**: o catimbó da Missão (1938). São Paulo: CCSP, 1993.

CARDOSO, Fernando Henrique Cardoso. Um livro perene. In: FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2005. p. 19-28.

_____ **Pensadores que inventaram o Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

CARNEIRO, Edison. **Ladinos e Crioulos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARPENTIER, Alejo. Lo barroco y lo real maravilloso. Conferencia dictada en le Ateneo de Caracas el 22 de mayo de 1975. **Círculo de Poesía**, Revista Eletrônica de Literatura, dec., 2011. Disponível em: < <http://circulodepoesia.com/2010/12/lo-barroco-y-lo-real-maravilloso-conferencia-de-alejo-carpentier/>>. Acesso em: 12 nov. 2012.

CARVALHO, José Jorge de. Violência e Caos na Experiência Religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.), **As Senhoras do Pássaro da Noite**. São Paulo: EDUSP, 2003. p. 85-120.

CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2010.

_____ O Quilombo de Malunguinho, o Rei das Matas de Pernambuco. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.), **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 407-432.

CARVALHO, Rodrigues de. Aspectos da influencia africana na formação social do Brasil. In: **Novos Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988. p. 17-74.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: University of Chicago Press. 1994.

_____ The Secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VanANTWERPEN, Jonathan (Ed.). **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University, 2011. p. 54-74.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Meleagro**: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

_____ Notas sobre o Catimbó. In: **Novos Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988. p. 75-129.

CASTRO, Josué de. **Homens e Caranguejos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988. p. 243-257.

CAVALCANTI, Zaida Maria Costa. O Estado Novo. Agamenon Magalhães e o ensino religioso. **DEC**: biografia de uma instituição cinquentenária. Recife: Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco. Departamento de cultura, 1986, p. 45-59.

CLASTRES, Pierre. Copérnico e os selvagens. In: _____. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a. p. 21-41.

_____ Do Um sem o Múltiplo. In: _____. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b. p. 185-192.

COSTA, Manoel do Nascimento. Frutos da Memória e da Vivência. O Grande Sacrifício do Boi na Nação Nagô e Outras Tradições dos Xangôs de Recife. In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de. (Org.), **As Senhoras do Pássaro da Noite**. São Paulo: EDUSP, 2003. p. 167-187.

CSORDAS, Thomas J. **Embodiment and experience**. The existencial ground of culture and self. Cambridge: University Press, 1994.

_____ **Body/Meaning/Healing**. New York: Palgrave USA, 2002.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____ **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DIÁRIO DA MANHÃ. **Histórico**. Recife, s/d. Disponível em: <<http://www.diariodamanha-pe.com.br/texto/historico.html>>. Acesso em: 18 jan. 2014.

DOIMO, Ana Maria. **Movimentos Sociais Urbanos, Igreja e Participação Popular**. Petrópolis: Vozes. 1984.

DOMINGOS, O. Propósitos da Eugenia. **Boletim de Higiene Mental**, Recife, ano 6, n.3, jul. 1938. p. 02.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, vol. 12, n. 23, 200, p. 100-122.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989.

EAGLETON, TERRY. **O debate sobre Deus: razão, fé e revolução**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

FERNANDES, Florestan. Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil. In: _____. **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 119-190.

_____ **O Negro no Mundo dos Brancos**. São Paulo: Global, 2007.

FERNANDES, Gonçalves. Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. **Arquivos da Assistência a Psicopatas**, Ano V, 1º. e 2º. Sem, 1935, n. 1 e 2.

_____ **Xangôs do Nordeste** – investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

_____ Prefácio à segunda edição. In: FREYRE, Gilberto. **Problemas Brasileiros de Antropologia**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra; Brasília, Instituto Nacional do Livro, 1973.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o Sincretismo**: Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Edusp. 1995.

FONSECA, Edson Nery da. Recepção de Casa-Grande & Senzala no Recife dos Anos 30 e 40. In. KOSMINSKY, Ethel Volfzon; LEPINE, Claude; PEIXOTO, Fernanda Areas (Orgs.), **Gilberto Freyre em Quatro Tempos**. São Paulo: EDUSC/UNESP, 2003.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____ **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2007b.

_____ **Isto não é um cachimbo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

_____ **A Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____ Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2012. p. 55-86.

_____ **O Governo de Si e dos Outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FREYRE, Gilberto. **Mucambos do nordeste, algumas notas sobre o typo de casa popular mais primitivo nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937.

_____ **Interpretação do Brasil**: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1947.

_____ **Quase Política**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1966.

_____ **Região e Tradição**. Rio de Janeiro: Gráfica Record, 1968.

_____ **Problemas Brasileiros de Antropologia**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1973.

_____ Roger Bastide, Francês Abrasileirado. **Afro-Ásia**, 1976.

_____ **Vida Social do Brasil em Meados do Século XIX**. Rio de Janeiro: Artenova, 1977.

_____ O Que Foi o Iº Congresso Afro-Brasileiro do Recife. In: **Novos Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988. p. 348-352.

_____ **Nordeste**. Rio de Janeiro: Record, 1989.

_____ **Manifesto Regionalista**. Recife: FUNDAJ/ Massangana, 1996.

_____ **Sobrados & Mucambos**. In. *Intérpretes do Brasil*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. 2002.

_____ **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. **Mito y Razón**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.

_____ **Verdade e Método** Vol. I – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2011.

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: _____. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 65-91.

_____ **After the fact: two countries, four decades, one anthropologist**. Cambridge, Harvard University Press, 1995.

_____ O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade, poder. In: _____. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 149-165.

GERTH, H. H.; MILLS, C. Wright. Orientações Intelectuais. In. WEBER, Max, **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LCT. 2010.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002a.

_____ Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V. 17, n. 48, fev. 2002b, p. 91-108.

_____ O “Baixo Espiritismo” e a História dos Cultos Mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, 9 (19): 247-281, jul. 2003.

_____ A Presença do Religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28 (2): 80-101, 2008.

GOLDMAN, Márcio. **A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé**. 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

_____ Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de antropologia**. 2003. V.46, n. 2, p.445-476.

GOMINHO, Zélia de Oliveira. **Veneza Americana x Mucambópolis**: o Estado Novo na cidade de Recife (Décadas de 30 e 40). Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1998.

GONSALVES DE MELLO, José Antônio. Apresentação. In: **Estudos Afro-Brasileiros** – Vol. VI. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. **‘Regime de índio’ e faccionalismo**: os Atikum da Serra do Umã. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____ **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____ Religion in the Public Sphere, **European Journal of Philosophy**, v. 14, n. 1, 2006, p. 1-25.

_____ **Entre Naturalismo e Religião** – estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBSBAWN, Erick J. **Nações e Nacionalismos desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

JAMES, William. **Las Variedades de la Experiencia Religiosa: estudio de la naturaliza humana**. Tomo I e II. México, D.F.: Prana, 2006.

KRISCHKE, Paulo. **A Igreja e as Crises Políticas no Brasil**. Petrópolis: Vozes. 1979.

LATOURE, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. São Paulo: EDUSC, 2002.

_____ **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____ **Changer de société. Refaire de la Sociologie**. Paris: La Découverte, 2006.

LEFEBVRE, Henri. **Le Retour de la Dialectique**. Paris: Messidor/Éditions Sociales, 1986.

LEITE, Lígia Chiappini De Moraes. Do beco ao belo: dez teses sobre o regionalismo na literatura. **Estudos Históricos**, 1995, vol. 8, n. 15: 153-159.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: _____. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 328-366.

_____ História e Etnologia. In: _____. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a. p. 13-41.

_____ Lugar da Antropologia nas Ciências Sociais e Problemas Colocados por seu Ensino. In: _____. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 2003b. p. 385-424.

_____ **L'identité**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010a.

_____ **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____ O problema do incesto. In: _____. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 49-63.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.), **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998. p. 171-268.

LOCKE, John. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MACHADO, Maria das Dores. A atuação dos evangélicos na política institucional e a ameaça às liberdades laicas no Brasil. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.), **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 145-157.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

MAGGIE, Yvonne. **Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

_____. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e Dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1): 25-39, 2000.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. Uma Reedição Necessária. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos Apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988.

MELLO NETO, J. A. Gonçalves de. A situação do negro sob o domínio hollandez. In: **Novos Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos Apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988. p. 203-221.

MENDONÇA, Renato. O negro no folk-lore e na literatura. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988. p. 01-16.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza.** São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

MONTERO, Paula. Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 26, 1994, p. 72-90.

_____. Globalização, Identidade e Diferença. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 49, nov. 1997, pp. 47-64.

_____. Religiões e Dilemas da Sociedade Brasileira. In: MICELI, Sérgio, (Org.), **O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/ANPOCS/CAPEL. 1999. p. 327-367.

_____. Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 65, 2003, pp. 34-44.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, 74: 47-65, 2006.

_____. Jürgen Habermas: Religião, Diversidade Cultural e Publicidade. **Novos Estudos CEBRAP**, 84: 199-213, 2009a.

_____. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**, vol. 13, n. 1: 7-16, 2009b.

_____. O campo religioso, secularismo e a esfera pública no Brasil. **Boletim CEDES**, Rio de Janeiro, v. 04, p. 01-09, 2011.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 32(1): 167-183, 2012.

MORAIS, Regis. **Os Bispos e a política no Brasil**. São Paulo: Cortez. 1982.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)**. São Paulo: Editora 34, 2008.

MOTTA, Roberto. As variedades do espiritismo popular na área do Recife: ensaio de classificação. In: **Boletim da cidade do Recife**, nº 2 (nova série), dez. 1977. p. 97-114.

_____. "Catimbós, Xangôs e Umbandas na Região do Recife", em Roberto Motta (org.), **Os Afro-Brasileiros** (Anais do III Congresso Afro-Brasileiro), Recife: Editora Massangana, 1985, pp. 109-23.

_____. Religiões Afro-Recifenses: ensaio de classificação. In **Revista Antropológicas**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia, série Religiões Populares, ago./dez. 1997, p.11-34.

_____. Religiões Afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. (Orgs.). **Faces da tradição Afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999 p. 17-35.

_____. A modernidade do fetichismo: cientistas sociais, reuniões, encontros e a formação da igreja afro-brasileira. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo, (Orgs.), **Identidade e Mudança na Religiosidade Latino-Americana**. Petrópolis: Vozes, 2000a. p. 267-276.

_____. Tempo e Milênio nas Religiões Afro-Brasileiras. In: **XXIV Reunião da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais**, 2000. Petrópolis-RJ: Anpocs, 2000b.

_____. Escatologia e Visão do Mundo nas Religiões Afro-Brasileiras. In: Sylvana Brandão (Org.) **História das Religiões no Brasil**, vol. II. Recife: Editora Universitária da Universidade Federal de Pernambuco, 2002. p. 75-107.

_____. A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. In LABATE, Beatriz Caiuby e GOULART, Sandra Lucia. (Orgs.), **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 279-299.

_____. 2006 "Candomblé, Xangô e Catimbó: Transe de Êxtase e Transe de Possessão no Nordeste do Brasil", in Artur Cesar Isaia (org.), **Orixás e Espíritos: O Debate Interdisciplinar na Pesquisa Contemporânea**, Uberlândia, M.G., EDUFU, 99-114.

_____. Santidade, Sacrifício, Imagem e Festa: Crenças e Ritos Básicos da Tradição Afrobrasileira. **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, v. 64, p. 11-49, 2011.

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. In. *Intérpretes do Brasil*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

OLIVEIRA, Alexandre Alberto Santos de. “A Jurema Manda!” A Jurema Sagrada e sua decisiva representatividade territorial em Recife e Região Metropolitana. In: **25º Congresso Internacional da Soter**, 2012. Belo Horizonte: SOTER, 2012.

_____ Malunguinho Divindade Popular Entre a História e o Sagrado: um registro de seu imaginário no culto da Jurema Sagrada. Trabalho apresentado no **26º Congresso Internacional da Soter**, 2013. Belo Horizonte: SOTER, 2013.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **A questão nacional da Primeira República**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

OLIVEN, Ruben George. Cultura Brasileira e Identidade Nacional: o eterno retorno. In: MICELI, Sérgio (Org.), **O que ler na ciência social brasileira (1970 – 2002)**. São Paulo: ANPOCS, 2002. p. 15-43.

PALÁCIO, Carlos. **Igreja e Movimentos Populares no Brasil**. São Paulo: Loyola. 1983.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. **Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos**. São Paulo: UNESP, 2005.

PANDOLFI, Dulce Chaves. **Pernambuco de Agamenon Magalhães: consolidação e crise de uma elite política**. Recife: Editora Massangana, 1984.

PARÉS, Luis Nicolau. Os impasses entre a esfera pública e o terreiro. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 211-218, jul./dez. 2012.

PASSMORE, J. A. John Anderson and Twentieth-Century Philosophy. In: ANDERSON, John. **Introductory essay in Studies in Empirical Philosophy**. Sydney: Angus & Robertson. 1962.

PEIRANO, Mariza. **Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. **Diálogos Brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide**. São Paulo: EDUSP, 2000.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses Religiosos dos Sociólogos da Religião. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.), **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997a. p. 249-262.

_____ Reencantamento e Desseccularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 49, 1997b, pp. 99-119.

_____ Sociologia da Religião – Área Impuramente Acadêmica. In: MICELI, Sérgio (Org.), **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. Vol. 2 Sociologia. São Paulo/Brasília: Ed. Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999. p. 237-368.

_____ A encruzilhada da fé. **Folha de São Paulo**, 19/05, 2002a.

_____ Cadê a nossa diversidade religiosa? **Folha de São Paulo**, 29/12, 2002b.

_____ **O Desencantamento do Mundo** – todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____ Religião como solvente - uma aula. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 75, jul. 2006a, pp.111-127.

_____ Cadê nossa diversidade religiosa? – Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.), **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis, Vozes, 2006b. p. 49-51.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PINTO, Clélia Moreira. A Jurema Sagrada. In: MOTA, Clarice Novaes e Albuquerque, Ulysses Paulino de (Orgs.), **As Muitas Faces da Jurema: da espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: NUPEEA. 2006. p. 125-150.

PERNAMBUCO. Comissão Censitária dos Mocambos. **Observações estatísticas sobre os mocambos do Recife**. Recife: Imprensa Oficial, 1939.

PERNAMBUCANO, Ulysses. A Ação Social do Psiquiatra. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, vol. III, núm. I. mar., 2005, 130-136.

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

PRANDI, Reginaldo. A Religião no Planeta Global. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.), **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 63-70.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. **Cadernos de Nosso Tempo**, 2 (2): 189-220, jan./jun. 1954.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo: antropologia cultural e psicologia social**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1937.

_____ **O Negro Brasileiro**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988.

_____ **Loucura e crime: questões de psiquiatria, medicina forense e psicologia social**. Porto Alegre: Livraria Globo/ Barcellos, Bertaso e Cia., 1937b.

RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____ **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

REESINK, Edwin. Raízes Históricas: a Jurema, Enteógeno e Ritual na História dos Povos Indígenas no Nordeste. In: MOTA, Clarice Novaes e Albuquerque, Ulysses Paulino de (Orgs.), **As Muitas Faces da Jurema**: da espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: NUPEEA. 2006. p. 61-96.

_____ Alteridades substanciais: apontamentos diversos. In: CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (Orgs.), **Negro no mundo dos índios**: imagens, reflexos, alteridades. Natal: EDUFRN, 2011. p. 245-288.

RIBEIRO, José. **Catimbó**: magia do Nordeste. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

RIBEIRO, René. Prefácio à 2ª Edição. In: RAMOS, Arthur, **O Negro Brasileiro**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves; CAMPOS, Roberta Bivar C.. Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a Jurema no campo religioso de Recife. **Afro-Ásia**, Salvador, nº. 47, p. 269-291, 2013.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brazil**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1934.

_____ **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

_____ **As coletividades anormais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

_____ Mestiçagem, degenerescência e crime. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**. vol. 15, n. 4, Rio de Janeiro, out./dez. 2008a, 1151-1182.

_____ **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008b.

ROMANO, Roberto. **Brasil**: Igreja contra Estado. São Paulo: Kairós. 1979.

ROMERO, Sílvio. **Estudos sobre a poesia popular do Brazil**. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1888.

_____ **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1949.

SAHLINS, Marshal. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada**: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: UFPE, 2010.

SANCHIS, Pierre. O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.), **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-115.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos Candomblés da Bahia**. Salvador: SarahLetras, 1995.

SCHULUCHTER, Wolfgang. **Paradoxos da Modernidade** – cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo: UNESP, 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

SIMMEL, Georg. Problèmes de la sociologie des religions. **Archives des sciences sociales des religions**, n. 17, 1964. p. 12-44.

_____ A natureza sociológica do conflito. In FILHO, Evaristo de Moraes (Org.), **Simmel**. São Paulo: Ática. 1983. p. 122-134.

_____ O conceito e a tragédia da cultura. In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold. (Orgs.), **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB. 2005. p. 77-105.

_____ **Religião** – Ensaios. Vol. 1. São Paulo: Olho d'Água. 2010.

SKIDMORE, Thomas Elliot. **Preto no Branco**. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Culture, thought, and social action: an anthropological perspective**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

_____ **Magic, science, religion and the scope of rationality**. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

TARDE, Gabriel. **A Opinião e as Massas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TAYLOR, Charles. Religion, politics, and ignorance past: philosopher Charles Taylor in discussion with The Utopian. **The Utopian**, 2010. Disponível em: <<http://www.the-utopian.org/post/2134189139/spiritual-gains>>. Acesso em: 19 de nov. 2013.

_____ **Uma Era Secular**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010b.

_____ Why we need a radical redefinition of secularism, in Mendieta, Eduardo and VanAntwerpen, Jonathan (eds.) **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press/SSRC, 2011. p. 34-59.

TOQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1998.

UNAMUNO, Miguel de. **Do Sentimento Trágico da Vida**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007.

VANDENBERGHE, Frédéric. **Uma História Filosófica da Sociologia Alemã: alienação e reificação**. Vol. I – Marx, Simmel, Weber e Lukács. São Paulo: ANNABLUME, 2012.

VANDEZANDE, René. **Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica**. 1975. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. **Mana**, 3 (1), 1997, p. 133-154.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, vol. 2, nº. 2, Rio de Janeiro, oct., 1996.

_____. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.), **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)** Antropologia (vol. I). São Paulo, Editora Sumaré/Anpocs/CAPES, 1999. p. 109-223.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: _____. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 401-455.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 181-264.

_____. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 77, março, São Paulo, 2007, p. 91-126.

_____. O intempestivo, ainda. Posfácio. In: CLASTES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 297-356.

_____. “Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia”. **Mana**, 18(1): 151-11, 2012.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WEBER, Max. Anticritical Last Word on *The Spirit of Capitalism*. **American Journal of Sociology**. Vol. 83, nº 5, Mar., 1978, pp. 1105- 1131.

_____. Os três tipos de puros de dominação legítima. In: _____. **Metodologia das ciências sociais**. Parte 2. São Paulo: Cortez, 2001. p. 349-359.

_____. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.), **Max Weber: sociologia**. São Paulo: Ática, 2003. p. 79-127.

_____ **A Ética Protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____ A Ciência como Vocação. In: _____. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2010a. p. 90-107.

_____ A psicologia social das religiões mundiais. In: _____. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2010b. p. 189-211.

_____ Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções. In: _____. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LCT, 2010c. p. 226-249.

Z Aidan, Michel. Tradição Oligárquica e Mudança. **Tempo Histórico**, Recife, v. 1, n. 1, jun./dez. 2005. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistatempohistorico/index.php/revista/article/viewFile/8/4> >. Acesso em: 18 jan. 2014.

ZAMORA, Lois Parkinson. **La mirada exuberante** – Barroco novomundista y literatura latinoamericana. Madrid : Iberoamericana ; Frankfurt am Main : Vervuert ; Mexico D.F. : Literatura UNAM ; Mexico D.F. : Bonilla Artigas Editores, 2011.