



**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

FABIO LUIZ PIMENTEL

O CATIMBÓ NAS CASAS DE DETENÇÃO DO RECIFE (1880-1920)

CAMPINAS

2017

FABIO LUIZ PIMENTEL

O CATIMBÓ NAS CASAS DE DETENÇÃO DO RECIFE (1880 – 1920)

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Nádia Farage

CAMPINAS

2017

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq, 131460/2013-7

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

P649c Pimentel, Fabio Luiz, 1977-
O Catimbó nas casas de detenção do Recife (1880-1920) / Fabio Luiz Pimentel. – Campinas, SP : [s.n.], 2017.

Orientador: Nádía Farage.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Jurema - Culto. 2. Catimbó. 3. Cultos afro-brasileiros - Brasil, Nordeste. I. Farage, Nádía, 1959-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The Catimbo in the houses of detention of Recife (1880-1920)

Palavras-chave em inglês:

Jurema (Cult)

Catimbo

Afro-Brazilian cults - Brazil, Northeast

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora:

Nádía Farage [Orientador]

Paulo José Brando Santilli

Amnéris Angela Maroni

Data de defesa: 22-09-2017

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 22 de setembro de 2017, considerou o candidato Fabio Luiz Pimentel aprovado.

Prof. Dra. Nádia Farage

Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli

Prof. Dra. Amnéris Angela Maroni

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno

À memória da tradição da Jurema Sagrada

Agradecimentos

Agradeço a minha família pelo suporte e afetividade conferidos à minha pessoa, incondicionalmente.

Ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) pela Bolsa de estudos considerada incondicional à realização deste trabalho

A minha orientadora, Nádia Farage, pela condução e acompanhamento dessa dissertação, sem os quais, a efetivação deste processo seria impossível de ser realizado.

A Rodrigo de Oliveira Taufic, pela amizade fundamental e inestimável, somente traduzível pela nossa paixão pela música e pelos amores!

Aos meus amigos, Bruno Rampone e Sérgio Carmona Procópio Mendes, pelo suporte material, intelectual, afetivo e, a arte de nossa amizade.

A Paulo Victor Albertoni Lisboa e Lucas Mestrinelli, pelo carinho e dedicação de vocês a este trabalho e, para comigo. Essa dissertação é também, tributária de nossos ateliers e da riquíssima amizade de vocês.

A Elaine Maurício Bezerra, por todo companheirismo ao longo dessa dissertação.

Agradeço, também à Rozeana de Fátima Santos de Oliveira, Mãe Nane de Oxum Opará, do Ilê Axé Oxum Opará, na cidade de João Pessoa, Paraíba.

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas de esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

Walter Benjamin. Tese VI. Sobre o Conceito de História.

Resumo

Esta dissertação trata da perseguição ao uso ritual da planta denominada Jurema no nordeste brasileiro, no interior das casas onde se praticava o Catimbó, de 1880 a 1920. Desde a Inquisição Portuguesa na região Nordeste, a jurema e seus praticantes foram perseguidos pelas instituições de Estado. No final do século XVIII, o uso ritual da jurema se disseminou entre a população branca e negra. A hipótese dessa pesquisa é a de que tal disseminação articulou-se à espoliação das terras indígenas na região, provocando sua territorialização pelos variados bairros da cidade de Recife, foco de nossa investigação. Os periódicos *Jornal Pequeno*, *Jornal do Recife* e *A Província* foram analisados no período que se estende de 1880 a 1920, nos quais foram encontradas as ocorrências policiais e denúncias, em larga escala realizadas por vizinhos, a respeito da prática de catimbós. Nestas ocorrências constavam tanto pedidos de intervenções de agentes do Estado para que se dessem cerco às casas onde se praticava o Catimbó, quanto a exposição de objetos apreendidos, a exemplo de dinheiro, santos, fumo, velas, espadas, roupas e a própria jurema. Os acusados de prática de “feitiçaria”, “bruxaria”, ou “charlatanismo” eram encaminhados à Casa de Detenção do Recife.

Palavras-chave: Jurema-Culto. Catimbó. Brasil, Nordeste.

Abstract

This dissertation addresses the repression of the ritual use of the plant "jurema" in Catimbó houses in Northeast Brazil, from 1880's to the 1920's. From the time of the Portuguese Inquisition in the Northeast, the users of jurema were persecuted by the institutional network of the State. By the end of the 18th century, however, the ritual use of "jurema" spread among both the white and black population. The hypothesis of this dissertation is that such dissemination was linked to the seizure of Amerindian lands in the region, which resulted in the ritual use of jurema taking root in the urban quarters of Recife. This process is examined here. For the period in question, denouncements and police records related to the Catimbó in local newspapers - *Jornal Pequeno*, *Jornal do Recife* e *A Província* - are scrutinised. Drawing from these reports, the dissertation depicts the invasion of Catimbó houses, the public exhibition of seized ritual objects - such as money, icons, tobacco, candles and jurema - and the arrest of those accused of "witchcraft" or "quackery" who were sent to the Casa de Detenção, in Recife.

Keywords: Jurema-Cult. Catimbó. Brazil, Northeast.

Sumário

Introdução.....	11
Capítulo 1	18
Terras, trabalho e dispersão da Jurema no Nordeste brasileiro	
I.I Terras, trabalho e legislação indígena	21
I.II. A dispersão da Jurema no Nordeste brasileiro.....	32
Capítulo 2	37
Jurema e Catimbós	
II.I Recepção e transformação da Jurema e do Catimbó	38
Capítulo 3	57
Perseguição aos catimbós no Recife da passagem dos séculos XVIII ao XIX	
III.I Jurema e Inquisição no Nordeste Colonial	60
III.II - Investida policial e exposição criminal de objetos apreendidos	72
Considerações finais	82
Referências bibliográficas	85
Anexos.....	90
Imagem 1.	91
Imagem 2.	92
Imagem 3	93

Introdução

Essa proposta de pesquisa foi concebida como desdobramento de meu exercício monográfico para a conclusão do Curso de Licenciatura em História, realizado na Universidade Federal da Paraíba (UFPB)¹. Uma cartografia do percurso para uma abordagem de questões pertinentes à presença da Jurema entre grupos indígenas da capitania de Pernambuco e suas *anexas*, particularmente a da Paraíba, no contexto dos tribunais da Inquisição Portuguesa no nordeste do Brasil, fornece condições para refletir as implicações antropológicas e historiográficas de expressões como *índios feiticeiros* ou *mestres nas artes da jurema* – identificadas em documentação da Junta das Missões desde o início do século XVIII –, cujo conteúdo implícito parece coincidir profundamente com fragmentos da obra de Walter Benjamin, dentre os quais tem lugar de relevante intensidade suas “teses sobre o conceito de história” (BENJAMIN, 1994).

Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Ele considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 1994, p. 225). Uma perspectiva, até certo ponto, “latino-americana” ou “indígena”, inspirou a proposta de toda uma leitura destas “teses” na abordagem proposta por Michael Löwy (2005), em que se encontram, frequentemente, exemplos latino-americanos e alguns brasileiros, para ilustrar os argumentos de Walter Benjamin. Apesar de que Benjamin conhecesse pouco o Brasil ou a América Latina em geral, encontra-se entre seus escritos um pequeno ensaio, resenha crítica publicada em 1929 de uma biografia francesa de Bartholomé de Las Casas – documento importantíssimo que parece ter escapado à atenção de especialistas e críticos de sua obra² - na qual tece comentários sobre o tema da colonização.

O primeiro capítulo da história colonial europeia, empreendido pela conquista ibérica, transformou o mundo recém-conquistado em uma câmara de torturas. Bartolomé de Las Casas, um combatente heroico na mais exposta das posições, lutou pela causa dos povos indígenas, confrontando-se na célebre polêmica de Valladolid (1500), com o cronista e cortesão Sepúlveda, o “teórico da razão de Estado”, obtendo finalmente do rei da Espanha a abolição da escravidão e da *encomienda* – medidas que foram instauradas, mas nunca efetivamente aplicadas nas Américas.

¹ *Experiências de resistências política e cultural de religiosidades de matriz africana e indígena na Paraíba* (PIMENTEL, 2010).

² Livro de Marcel Brion, *Bartholomé de Las Casas, 'Père des Indiens'* (Paris, Plon, 1927).

Como aqueles que observam com horror a mentalidade (*Geistesverfassung*) do mundo neocolonial em que vivemos (LÖWY, 2005, p. 11), o período que se estendeu desde as incipientes aproximações com a temática que atravessa a tessitura da pesquisa que vislumbramos até o presente momento não deixou de ser sensibilizado por determinados problemas semelhantes àqueles com os quais se deparou Adam Kuper à época de sua atuação como professor convidado no Museu Nacional do Rio de Janeiro, em agosto de 1999, pouco antes da publicação de *Cultura: a visão dos antropólogos* (2002), onde conduziu uma série de seminários que sintetizavam o assunto do livro. As discussões daquelas conferências com jovens brasileiros revelavam o entendimento, por parte dos estudantes, do que Adam Kuper tinha em mente. Seu envolvimento com as questões de identidade e política cultural na década de 1950, quando era estudante universitário na África do Sul, encontrava ressonância no Brasil, em fins do século XX, onde jovens antropólogos interessavam-se por questões muito similares e com a mesma intensidade. A definição de cultura e a importância dada às causas culturais tampouco eram questões acadêmicas abstratas, mas problemas com consequências políticas e sociais imediatas que constituíam o âmago dos debates nacionais sobre *raça*, sobre o caráter e o destino dos povos indígenas, sobre as causas da pobreza.

Não só no Brasil ou na África das lutas de independência e pós-colonial, a etnicidade seria um problema de quaisquer países que se defrontaram com a tarefa de construção de uma nacionalidade. A percepção de que nunca se foi tão apegado às tradições culturais quanto na diáspora, por exemplo, levou à redescoberta do que havia há tempos escrito Max Weber, para quem as comunidades étnicas podiam ser formas de organizações eficientes para resistência ou conquista de espaços, em síntese, que eram formas de organização política. A etnicidade podia ser uma linguagem ou, em um primeiro momento, uma retórica. Neste momento, salientou-se o caráter manipulativo da etnicidade. Essas tendências são observáveis no tempo presente, onde etnicidade é linguagem a que se recorre, não apenas no sentido de remeter a algo fora dela, mas de veículo de comunicação, pois como forma de organização política só existe em meio mais amplo, onde os quadros e as categorias dessa linguagem são fornecidos.

No Brasil, assim como em muitos outros países, não raras vezes parecia que a ideia de cultura havia substituído a ideia de *raça* no discurso popular:

Mas falar de cultura frequentemente equivalia a falar de raça, oferecendo uma razão para crer que as relações econômicas, políticas e sociais eram determinadas pela natureza interior dos diferentes grupos na sociedade. Para entendermos as implicações desse tipo de pensamento basta considerarmos alguns dos fatores que ele rejeita: as consequências das políticas econômicas, o poder modelador da política internacional, a política dos grupos de interesse. Uma antropologia que se define como o estudo da cultura desprezará fatores sociais, políticos, econômicos e também biológicos. Ideias e valores serão vistos como as causas do comportamento – do crime, das práticas trabalhistas, das práticas educacionais – e não como as consequências de outros fatores, tais como a prosperidade e a pobreza relativas, as oportunidades de emprego, a exclusão dos processos políticos, a corrupção e assim por diante (KUPER, 2002, pp. 9-10).

Estes problemas em torno da ideia de cultura e “raça”, que mobilizaram minhas incipientes incursões de pesquisa, eram e seguem partilhados por minhas reflexões, especialmente o distanciamento da concepção de uma determinação pela natureza interior dos diferentes grupos na sociedade, no que respeita às relações econômicas, políticas e sociais, assim como os efeitos desse tipo de pensamento no sentido de rejeição das consequências de políticas econômicas, do poder modelador da política internacional, da política dos grupos de interesse e, mesmo os fatores biológicos.

Para Gonçalves e Oliveira (2011), as religiões afro-brasileiras têm passado ultimamente por significativas mudanças relacionadas à emergência de um novo contexto no campo das relações raciais e do mercado religioso brasileiro³. No que tange ao primeiro aspecto dois fenômenos são destacados. Primeiro, a postura assumida por segmentos dos movimentos negros, em encarar as religiões afro-brasileiras como espaços de resistência cultural e um componente indispensável da construção/afirmação da identidade negra. Em segundo lugar, a atuação do Estado diante do desenvolvimento de políticas públicas voltadas para estas religiões. Referências e reivindicações de continuidade com “a tradição africana original” são centrais nas negociações e reposicionamentos envolvidos. Esta tradição, em constante processo de invenção e reinvenção, constitui uma das fontes de legitimação na qual as denominações religiosas afro-brasileiras, particularmente o candomblé, têm buscado assegurar o seu reconhecimento dentro do campo religioso afro-brasileiro e junto à sociedade englobante. A emergência de um sentido político para o discurso da tradição e da “pureza africana” relaciona-se a um contexto social e político caracterizado, dentre outros aspectos,

³ As cidades de Recife e João Pessoa constituíram o campo de observação, análise do discurso da tradição, assim como a forma como este é empregado na busca por legitimidade e prestígio dentro do campo religioso afro-brasileiro. Sobre as atualizações espirituais da jurema por grupos de classe média alta em um contexto de novas religiosidades metropolitanas, ver, também, GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo, 2008. Disponível em: <http://www.neip.info/>.

pela inserção coletiva e articulada das religiões afro-brasileiras na esfera pública em espaços de negociação com o poder público, nas suas mais diferentes instâncias. A importância das expressões da religiosidade afro-brasileira no discurso dos movimentos sociais negros⁴ apresenta-se como estímulo a estas formas de participação, uma vez que, na perspectiva de muitos militantes, a vinculação a essas religiões assume uma marca de legitimidade, um sinal de “fidelidade às origens”. O candomblé tem sido elevado ao nível de vetor essencial da identidade negra e o seu reconhecimento e valorização vistos como parte fundamental do processo de afirmação identitária do “povo negro”. Nesse sentido, a afirmação da sua negritude, compreendida como sua diferença em relação à sociedade nacional, passaria por uma hipervalorização de tudo aquilo que é postulado como “africano”. É nesse contexto que as religiões afro-brasileiras passam a ser encaradas pelos movimentos sociais negros como um componente indispensável da construção/afirmação da identidade negra e africana⁵. Na análise sobre o uso da “tradição” no discurso do candomblé como religião africana, verificou-se que os chamados sacerdotes (re) africanizados têm assumido papel preponderante, municiados do discurso da tradição, da igualdade e reparação, ao se apresentarem como representantes não apenas do povo de candomblé, mas do “povo de santo”, não raras vezes referido como “o meu povo” ou o “nosso povo”. Muitos desses sacerdotes, tanto no Recife como em João Pessoa, começaram na umbanda ou na jurema, tendo se iniciado no candomblé⁶ quando esse começou a legitimar-se pelo país (GONÇALVES E OLIVEIRA, 2011, p. 132-138).

A compreensão de que o território que atravessa as cidades de Natal, João Pessoa e Recife e se estende ao sertão da região Nordeste revela um universo cultural no qual a presença ativa da Jurema circula nas crenças e práticas dos terreiros e a identificação da escassez de abordagens da caráter historiográfico no período de produção de minha monografia, me conduziram às discussões antropológicas e aos agenciamentos de regiões constitutivas do desejo de formação e aproximação de determinadas práticas de composição e

⁴ Ver também, DOMINGUES, P. *Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos*. *Tempo*, Rio de Janeiro, n° 23, 2007, (p. 100 – 122).

⁵ Nesses grupos observam uma profunda valorização de dimensões consideradas tradicionais ou “puras” da religiosidade de “matriz” africana, em detrimento do sincretismo ou da assimilação, postura essa que conduz à valorização de determinadas expressões da religiosidade e da cultura afro-brasileiras, como o candomblé e a desvalorização de outras, como a *umbanda* e a *jurema*. Portanto, deriva da percepção de uma relação estreita entre religião e identidade, que os movimentos negros têm incluído, sistematicamente, em sua agenda política, a reivindicação por políticas públicas de proteção e promoção das religiões “negras”.

⁶ Como salienta pai Valdevino (João Pessoa/PB): “(...) Exu e Pomba-gira isso não pertence à jurema. Os dois pertence à parte do orixá. Já porque depois do assunto de transportarem do candomblé, misturaram. Mas antigamente não existia”. O assunto sobre o candomblé, a que se refere Valdevino, diz respeito à entrada do culto do candomblé na Paraíba, modificando os rituais da jurema/catimbó que já havia incorporado elementos da umbanda. Cf. SANTIAGO, I. M. F. L., 2008, p. 9.

experimentações desse campo de reflexão, configurando, assim, os elementos que deram ensejo a este projeto de pesquisa.

Para tanto era preciso compreender o contexto histórico em que essas investidas policiais estavam enredadas. O que nos levou à uma incursão sobre a política de terras e a legislação indigenista do século XIX. Acompanhamos Cunha (1992) que associa a política de terras com uma política de trabalho. A expropriação de terras indígenas estaria intimamente associada à presença de indígenas em contextos urbanos. Ainda, que o século XIX tenha sido marcado pelos debates em torno da questão das terras, tendo se orientado principalmente pelo esforço em se restringir o acesso de populações marginais ao acesso fundiário. Mesmo que diversos componentes sociais deste quadro social sejam citados, como índios, pobres, libertos, brancos e negros, é aos índios que caberia, uma posição singular, por terem que ser “legalmente, senão legitimamente, despossuídos de uma terra que sempre lhes foi, por direito, reconhecida” (Cunha, 1992: 15). Adiante no capítulo, nos aportamos em Wadsworth para pensar a dispersão da Jurema no Nordeste. No que se refere à questão da dispersão da jurema em finais do século XVIII, Wadsworth (2006) sugere uma abordagem centrada nos limites da própria Inquisição em efetivar a eliminação de práticas não-cristãs. Foi neste sentido que o culto da *jurema* receberia a atenção de intelectuais preocupados em compreender as ações e os limites da Inquisição na América portuguesa. De modo que, James E. Wadsworth (2006) parte dos estudos em torno da *jurema* e do *batuque* para compreender os limites de atuação e a flexibilidade da Inquisição no Nordeste brasileiro, onde segundo Wadsworth (2006, p.140), em ambos os casos “a Inquisição e as autoridades coloniais fracassaram em alcançar seus objetivos”, expressamente, a de perseguir práticas religiosas consideradas pagãs. E, apesar da atenção que a *jurema* despertou nos Inquisidores, estes enfrentaram as dificuldades de policiamento do vasto território, a resistência indígena, bem como disputas jurisdicionais. É a partir deste fracasso que Wadsworth (2006) argumenta ser possível compreendermos a permanência da *jurema* no interior de tradições religiosas indígenas e afro-brasileiras.

No segundo capítulo nos dedicamos especificamente ao culto da Jurema em si, as propriedades químicas desta planta, implicações etnobotânicas e seu amálgama com as demais expressões religiosas afro-brasileiras, o que nos levou à uma breve incursão sobre problematizações que têm que ver com o tráfico negreiro, de modo a compreender as componentes que permitiram a articulação de um culto como o Catimbó. Para tanto, acompanhamos Souza (2016), no intuito de destacarmos os elementos que constituem o

Catimbó, tal qual formulados nas obras de Mário de Andrade, Roger Bastide e Câmara Cascudo.

No terceiro Capítulo, seguimos as fontes que consistem em ocorrências criminais relacionadas ao corpo policial do Recife como constam na Biblioteca Nacional Digital Brasil, Hemeroteca Digital Brasileira, a partir da digitação do verbete “Catimbó”. A Plataforma sugere certo número de jornais onde podem ser observadas as ocorrências das ações policiais sobre as casas e terreiros onde se praticavam Catimbós no Recife. Seleccionamos os três primeiros jornais, com maior número de ocorrências, o Pequeno Jornal (246 ocorrências), *Jornal do Recife* (151 ocorrências), e *A Província: Órgão do Partido Liberal* (60 ocorrências). No interior das ocorrências distribuídas ao longo destes periódicos nos dedicamos a inventariar os objetos relacionados à prática do catimbó, assim como as apreensões em que puderam ser localizadas citações à jurema ou plantas correlatas como o jucá, para um período compreendido entre os anos de 1890 e 1920, evidenciando assim que, a jurema, destacada por nós no interior dos demais utensílios apreendidos, era um alvo dos cercos policiais.

Com a publicação do novo Código Penal de 1890, agora no período republicano, as práticas referentes a outras religiões, que não a oficial de Estado, constituem o Capítulo III Dos Crimes Contra a Saúde Pública. O Catimbó transitou, entretanto, do polo religioso ao polo da saúde pública nos códigos penais de 1830 e 1890. Neste contexto, as perseguições policiais a terreiros e casas de culto à planta Jurema, sofreram uma mudança substancial na sua orientação penal e judicial. Os códigos penais pretenderam efetuar essa transição dos crimes à religião católica aos crimes à saúde pública, as apreensões policiais de objetos rituais em casas de culto à planta acusam um lugar informado por uma dupla penalização, religião reprimida por agentes do estado e denunciada como prática de *curandeirismo*. Sementes, angico, folhagens, “medicamento”, jucá, manjerição, alfazema e jurema, conforme indicados na tabela que destacamos no terceiro capítulo, remetem o acervo policial à medicina popular e ilegal. De modo que, nesse contexto, a medicina moderna incidiu na produção da ordem pública, e, portanto, as práticas médicas consideradas ilegais se configurariam entre os “crimes contra a higiene pública”.

Capítulo 1

Terras, trabalho e dispersão da Jurema no Nordeste brasileiro

O Nordeste brasileiro, de acordo com Dantas *et all*, (2002 p. 431), projetado contra o Atlântico, região americana mais próxima ao “Velho Mundo”, definiu-se, historicamente, pela antiguidade em suas terras da presença europeia. Em verdade, em seu vasto litoral repleto de vários bons portos e cidadelas naturais, consolidaram-se, já na primeira metade do século XVI, as duas mais sólidas cabeças-de-ponte da colonização portuguesa no continente, na capitania de Pernambuco e em sua sede do governo geral, na Bahia de Todos os Santos, cujos solos demasiado propícios de seus arredores logo se veriam tomados pela rendosa lavoura de cana-de-açúcar, base de articulação com o mercado mundial. No século XVII, foi a vez de o interior da região, destituído de maiores obstáculos naturais de vegetação e relevo e dotado pelo São Francisco de uma eficaz via de penetração e assentamento, ser rapidamente adentrado pelas grandes boiadas que, em aproximadamente cem anos, já transitariam, por mais de duzentas léguas, entre a capital e o vale do rio Piauí.

Em pouco menos de duzentos anos de efetiva presença colonial teve, quase todo o território do Nordeste foi devassado e, mais ainda, foram definidas as bases de toda a sua vida econômica ulterior. Ressalte-se, porém, que seus contornos regionais tal como hoje conhecidos só se tornariam explícitos no contexto do empreendimento colonial e no da própria nacionalidade brasileira que emergia, a partir do século XVIII, marcados sobremaneira pelo processo histórico de sua marginalização, com a descoberta das minas e subsequente deslocamento do polo econômico para o Sudeste. Uma marginalidade, pois, inscrita no próprio processo constitutivo da região e, acentuadamente, sua marca de distinção desde então. A atenção chamada para este aspecto se faz pertinente e útil à compreensão da história dos povos indígenas que habitavam e habitam no Nordeste e que, no contexto de uma grande diversidade étnica, lograram constituir, mediante um estendido contato com determinadas frentes de expansão, uma unicidade histórica e etnológica que se verificou possível sob o determinante signo da marginalidade. Marginal é,

justamente a categoria escolhida por Steward (1946) para classificar dicotomicamente todos os povos sul-americanos não relacionados à floresta tropical, caso típico de todos os povos do Nordeste se excluídos os Tupi costeiros. Numa classificação mais apurada e historicamente contextualizada, Galvão (1959) assim delineia a sua “área cultural Nordeste”: “Dados os efeitos de aculturação à sociedade nacional, diversidade de línguas e de origem, temos certa dúvida em incluir todos esses grupos em uma única área” (1973:42). Trata-se, assim, inequivocamente, do que podemos chamar uma classificação residual (DANTAS *et all*, 2002, p.431).

Ao se afastarem, porém, os autores, do contexto etnológico do século XX, ao tentar buscar a percepção do colonizador quinhentista, observam que os aspectos de marginalidade já se encontravam existentes na sua abordagem do conjunto extremamente heterogêneo dos povos habitantes da vasta região de caatingas que domina a maior parte do interior do Nordeste, os “Tapuia” – inimigos. Uma generalização viável ao conhecimento colonial desses povos através da adoção do estigma expresso pelos seus mais diretos interlocutores, os Tupi da costa, cuja homogeneidade cultural e linguística e enorme dispersão territorial causaram tanta impressão aos primeiros cronistas portugueses, quanto a diversidade dos povos do sertão. Assim, tinha-se formada a polaridade básica que orientaria toda uma apreensão colonial dos índios do Brasil, e que parece particularmente evidente no caso dos Nordeste.

Ao contraporem litoral e mata tropical a interior e caatinga, a homogeneidade à diversidade, e a imposição de um contato direto e sistemático à quase ausência incipiente de contato e de informações seguras, observam, também, que, toda a inquiridora curiosidade de que alvo os Tupi, paradigmas de alteridade que inspiraram filósofos e teólogos da Renascença europeia, de maneira alguma se aos seus antípodas sertanejos que, se nenhuma nova inquietação acrescentavam ao canibalismo e à nudez, impunham, de outra maneira, uma presença fugaz e uma diversidade idiomática passível de desestimular os espíritos mais abnegados.

O conhecimento precário dos “Tapuias” não é expandido de modo significativo com sua efetiva conquista, coadunando-se para tanto a voracidade da frente pastoril e a pressão exercida pela ação missionária que a se seguiram, contribuindo, inclusive, para a sedentarização e concentração populacional de grupos diversos, ao presumivelmente baixo contingente demográfico de cada etnia ou unidade política original.

Ao sul do São Francisco, no sertão, dominavam os grupos kariri (kiriri) e os Payaya, muitos deles direcionados nos séculos XVII e XVIII para aldeamentos no Paraguaçu, no Jaguaripe e no litoral de Camamu, com o fim de defender o recôncavo da Bahia de Todos os Santos do avanço dos “Aimoré”. No sertão ao norte do São Francisco a diversidade de referências étnicas é ainda maior. As serras dos Kariris e do Araripe, o planalto da Borborema e os vales próximos dos rios Jaguaribe, Apodi e Açu registram a presença, junto aos Kariri, dos Ikó, Payaku, Kanindé, Otxukayana (Janduí, Tarariu), Inhamun, Calabaça, Xukuru e mais. Em que pese o conhecimento etnográfico lacunar dos povos do sertão, parece possível, a identificação, ainda que incipiente, de uma certa unidade. Não apenas por contraste com os

seus vizinhos mais bem conhecidos de leste e de oeste, mas também por uma inquestionável associação a um ambiente natural bem diferenciado e cujas características favoreciam uma concentração, ainda que em caráter sazonal, de grupos diversos nos poucos nichos considerados favoráveis, tendência reforçada pelas boiadas em missões que viriam a construir historicamente esta unidade. A configuração do que parece ser o conjunto étnico e histórico mais diretamente identificado ao Nordeste consiste nos “diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (DANTAS *et all*, 2002, p. 433).

De acordo com Dantas et all (2002), outros aspectos que compõem um esboço histórico da presença indígena no Nordeste, abordam, aqui, à guisa de sumário, a ocupação de seu litoral; a subsequente conquista do sertão; a presença holandesa nesse território, considerando-se que o período de ocupação da Bahia tenha sido curto, diferentemente do que ocorreu em Pernambuco, em que a Companhia das Índias Ocidentais desenvolveu o seu projeto comercial e assegurou o monopólio aos seus sócios, mediante autorização e os auxílios públicos das Províncias Unidas, onde o açúcar e o pau-brasil configuravam os móveis da empresa; o trabalho missionário; as revoltas indígenas; a conclusão da conquista; os aldeamentos do século XVIII; as revoltas que ocorreram na primeira metade do século XIX, período marcado pela flutuação das formas de administração dos aldeamentos e que envolveram populações indígenas e as mobilizações contemporâneas.

I.I Terras, trabalho e legislação indígena

Manuela Carneiro da Cunha, em seu trabalho sobre a *Legislação Indigenista no século XIX* (1992), associa a política de terras com uma política de trabalho. Cunha argumenta, ainda, que o século XIX foi marcado pelos debates em torno da questão das terras, tendo se orientado principalmente pelo esforço em se restringir o acesso de populações marginais ao acesso fundiário. Se a autora menciona diversos componentes sociais deste quadro social, como índios, pobres, libertos brancos e negros, é aos índios que caberia, para ela, uma posição singular, por terem que ser “legalmente, senão legitimamente, despossuídos de uma terra que sempre lhes foi, por direito, reconhecida” (Cunha, 1992, p. 15).

Este reconhecimento oficial do direito às terras se manteve mesmo na vigência da Lei de Terras de 1850, que definia que as terras efetivamente ocupadas por povos indígenas não poderiam ser devolutas. Ainda segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 16), “o título dos índios sobre suas terras é um título originário, que decorre do simples fato de serem

índios: esse título do indigenato, o mais fundamental de todos, não exige legitimação”. Não obstante esse reconhecimento, inúmeros subterfúgios serão utilizados na tentativa de desvincular os índios de qualquer permanência na terra, como o argumento de que seriam *errantes* que deveriam ser sedentarizados através de uma política de aldeamentos. A associação estabelecida entre a questão das terras e a do trabalho se faz premente neste período, em que os índios foram assentados respeitando o critério de sua *utilidade* aos interesses nacionais. Ao período de aldeamentos sucedeu-se a liquidação das terras de aldeias.

É em 1832, com efeito, que, pela primeira vez se legisla sobre a transferência de aldeias para os novos estabelecimentos e para a venda em hasta pública de suas terras (06/07/1832). A partir desta data, **sobretudo – mas não apenas – no nordeste**, assistir-se-á uma corrida às terras das aldeias e uma longa disputa, que se arrasta até as vésperas da República, entre municípios, províncias e governo central pela propriedade do espólio (Cunha, 1992:20 [grifos nossos]).

Na continuidade deste processo, vemos que após a promulgação da Lei de Terras, o Império veiculou o argumento da presença de *não-indígenas* em suas aldeias para argumentar no sentido de sua aparente assimilação e subsequente defesa da desapropriação de suas terras. O que é marcante neste período é justamente a referência direta aos modos de vida na aldeia, como fica expresso na própria perspectiva de que os índios aldeados estariam assimilados. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992: 21), esta seria “uma primeira versão dos critérios de identidade étnica do século XX”. Se neste período a presença de não-indígenas foi politicamente veiculada para atender aos interesses do Império, o quadro que se segue é da *intrusão* de indígenas em contextos urbanos. A documentação referente ao uso da Jurema nos contextos urbanos é muito significativa deste momento, como as contínuas referências aos vizinhos incomodados com a presença de *modos de vida intrusos*.

Para enfatizar o processo de ataque às terras de aldeia do Nordeste, Manuela Carneiro da Cunha (1992: 21) menciona que “o Ceará é a primeira província a negar a existência de índios identificáveis nas aldeias e a querer se apoderar de suas terras (21/10/1850)”. O que vemos em curso, naquele período, portanto, é uma afirmação da inexistência de indígenas em terras de aldeamento, que será contrastada com o incômodo causado pela visibilidade de práticas e saberes que acusavam a residualidade de seus modos de vida, nas décadas seguintes, em contextos urbanos.

Escrevendo aos editores do *Pequeno Jornal* (Recife), 2 de novembro de 1905), um correspondente identificado como “Um vesinho”, apresenta a questão nos seguintes termos:

Tendo lido no seu conceituado jornal pedindo providencias ao subdelegado da Magdalena para uma casa confronte ao Prado Pernambucano que diz fazer catimbó e incommoda as vizinhanças os visinhos pedem a este mentiroso, para declarar seu nome. Os visinhos querem responder a ele na altura que ele merecer (*Pequeno Jornal*, ocorrência n. 6).

Este incômodo deve ter recebido especial atenção das autoridades policiais, visto se fomentar nos interstícios de uma heterogeneidade social que marcava a vida urbana, ameaçando assim as fronteiras que deveriam sustentar toda uma política imperial de expropriação territorial indígena. Sugestiva deste debate em torno das zonas de silêncio é o trabalho de Maria Silvia Porto alegre (1992-1993) que retoma o debate de Nadel (1987:69) sobre os espaços intersticiais da estrutura social, como lugar de onde observar os processos de transformação, o movimento dos indivíduos e as relações que se estabelecem em função de sua interdependência, onde a interpessoalidade seria reveladora das materialidades destas práticas:

Eu chamo de "espaços intersticiais" simplesmente as relações interpessoais entre os seres humanos que compõem a sociedade e as interações diárias e comunicações através das quais as instituições, associações ou a maquinaria legal operam. Não é por acaso que os estudos das sociedades modernas realizados por antropólogos são devotados aos grupos menores e mais aglutinados que existem dentro da sociedade, como por exemplo as comunidades locais. As minorias étnicas, os grupos de trabalhadores e as unidades menores como família e grupo sanguíneo (PORTO ALEGRE, 1992-1993, p. 216).

É de 18 de fevereiro de 1909 que vemos a apelação do *Pequeno Jornal* em nome de José Tintino, descrito como “um homem inimigo acérrimo do Catimbó, e d’isto deu provas hontem, no districto de Areias, onde tem seus penates”. A notícia segue mostrando a antecipação de vingança de Tintino a uma suposta feiticeira de seu bairro, sendo por isso celebrado pelo jornal. O *popular*, “desconfiado de que Josepha de Lourdes, residente no alto do Cemiterio, crente fervorosa de semelhante bruxaria, lhe ia seduzir para tal fim, pormetteu vingar-se da mesma” (*Jornal Pequeno*, ocorrência n. 31).

Ainda que tenha recorrido ao crime descrito, e ter invadido a casa de Josepha munido de um cano de ferro com o qual “espancou a pobre mulher de um modo desapiedado”, e tendo sido aberto um inquérito policial para apurar seu crime, suas ações são concordantes com aquelas levadas à cabo pela própria polícia em relação aos praticantes da Jurema. O que sugerimos, na sequência do debate acima exposto em torno da questão das terras indígenas, é

que a incidência da prática do catimbó em contextos urbanos revelou a residualidade de modos de vida afro-indígenas.

Ao que tudo indica, a visibilidade de tais práticas evocava, ainda, a questão do trabalho que esteve associada a espoliação territorial de índios no nordeste. Se a caracterização de mestres e mestras como “feiticeiros” e “curandeiros” trazia à tona reminiscências inquisitoriais de perseguição ao uso ritual de plantas e a seus praticantes, o desmonte de terreiros, por meio de investidas policiais e apreensão de objetos rituais, tornava inoperante o oferecimento de serviços pagos do catimbó, o que significava o combate contra “delinquentes” e “charlatães” e a sua incorporação ao *trabalho produtivo*.

“Tirar-lhes os coutos”, ou seja, apreender seus bens, seus “utensílios”, análoga às apreensões de objetos nas casas de catimbó no contexto urbano, seria não apenas um ataque às consideradas práticas de “feitiçaria”, mas ao próprio *modo de vida* que se sustentava em formas de subsistência dos mestres e mestras que estavam em desacordo com os interesses de particulares do Império na passagem para a República, ansiosos em aplicar o excedente de mão-de-obra remanescente das expropriações de terra ao *trabalho produtivo*. É assim que propomos uma compreensão das inúmeras investidas policiais e a subsequente apreensão de objetos rituais, bem como de quantias de dinheiro.

A exemplo disto vemos o seguinte excerto:

Ignacio Gomes, morador no districto do Espinheiro, *é um pai da vida*, como se diz na gyrira. Conhecendo Maria Emilia e Elisa Alves, estas lhe perguntaram se sabia quem trabalhava em *catimbó*, porque andavam perseguidas e desejavam tirar o *feitiço*. Ignacio apresentou-se imediatamente como um dos invocadores do Mestre Carlos, **mas disse somente fazer a mesa sobre a importância de 10\$000**. As duas mulheres, crentes do resultado satisfatório que o espertalhão afirmou teria a sessão, por não terem na ocasião o dinheiro, deram a Ignacio como garantia, **2 trancellins de ouro, 1 cruz e 1 anel do mesmo metal, 1 figa de azeviche e 1 coberta nova**. Ignacio, de posse dos objetos, não mais apareceu às duas mulheres que, encontrando-o hontem, naquele districto, pedirão solução do negocio. Ignacio procurou iludil-as, travando-se entre os três forte discussão, que terminou com o comparecimento da policia. **Esta levou-o para o quartel e obrigou-o a restituir às mulheres os objetos, sob pena de prisão**. O espertalhão andava mais caipora que as duas *enfeitiçadas*... (*Pequeno Jornal*, 6 de novembro de 1912, ocorrência n. 69).

A perspectiva de roubo e charlatanismo justificava, assim, as investidas policiais, na medida em que seriam frutos do roubo e da enganação. Assim, a questão do trabalho não se resume às condições de vida ligada aos trabalhos do catimbó, mas colocam em destaque que populares “ingênuos” seriam enganados por falsos feiticeiros.

No *Pequeno Jornal* (07 de dezembro de 1905, ocorrência n.7), é relatado que “Muito inexperientes tem sido arrastados para aquele meio, onde exploradores disfarçados em crédulos lhes extorquem boas semmas de dinheiro para fazer milagres”. Este meio referido é a vizinhança da rua Santa Izabel em Arrayal, Recife, de onde a viúva explorava o catimbó, e que se incomodava profundamente com as “sessões tumultuosas” e com a “catinga do fumo dos catimbós”. Esta visibilidade sensitiva justifica a menção: “O que há de mais notável é que bem em frente á casa da viúvas feiticeira mora o sargento de polícia do destacamento local. Para o caso chamamos a atenção do sub-delegado respectivo.”

O que vemos novamente a se destacar é a questão da *vizinhança*, uma fronteira que ao mesmo tempo em que incomodava alguns vizinhos, que lhe davam visibilidade por parte de denúncias públicas e ações direta de violência aos praticantes do catimbó, por outro lado eram invisibilizadas por agentes do estado. Isto corrobora o desconforto que a situação deve ter causado aos agentes oficiais da repressão ao catimbó.

Tendo em vista as passagens das ocorrências articuladas acima faz sentido a proposição de Porto Alegre (1992-1993, p.216), cuja abordagem consiste em dar ênfase ao estudo da cultura "vívuda" questionando os esquemas fechados e dicotômicos de interpretação baseados na oposição excludente entre *continuidade* e *mudança*, para pensar a síntese desse par de contrários no sentido apontado por Marshall Sahlins (1990) de um o passado que se desdobra no presente.

De acordo com Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 26), no que tange à resistência indígena ao trabalho, uma coisa consistiria em sedentarizar os índios, o que significa dizer, “domesticá-los” e “amansá-los” para que não mais atacassem os moradores. Outra coisa, bastante diferente, era conseguir que trabalhassem para os colonos. Os índios recém-sujeitos recusavam ao trabalho. Eram “mansos” mas ainda não “civilizados”. A deserção das aldeias, assim como em séculos anteriores, era constante. Em Pernambuco ou no Rio Grande do Norte, por exemplo, os aldeados “fugiam para o centros de gentilidade bravia” (L.Naud 1971, p. 334 Apud Cunha, 1992, p. 26). Outros como os índios de Itapiricu, na Bahia, não se curvavam à vida agrícola e prosseguiam, nos aldeamentos sua vida de caçadores. A sobreexploração dos índios pelos diretores e pelos que os empregavam era de conhecimento, e, no geral, recebiam menos do que os outros trabalhadores, comprava-se mais barata sua produção e vendiam-se mais caras as mercadorias. O clichê da violência dos índios ganha vasto terreno nesse período, no entanto José Bonifácio havia feito uma análise:

Com efeito o homem no estado selvático, e mormente o índio bravo do Brazil, deve ser preguiçoso; porque tem poucas ou nenhuma necessidades; porque sendo vagabundo, na sua mão está arrancar-se sucessivamente em terrenos abundantes de caça e pesca, ou ainda mesmo de fructos silvestres, e espontaneos; porque vivendo todo dia exposto ao tempo não precisa de casas, e vestidos commodos, nem dos melindres do nosso luxo; porque finalmente não tem propriedade, nem despejos de distincções e vaidades sociaes, que são as molas poderosas, que põem em actividade o homem civilizado (1823, p.19 *Apud* CUNHA, 1992, p. 26).

As conclusões que Cunha tira de tais análises são que, se se querem sujeitar os índios ao trabalho, devem ser ampliadas as suas necessidades e restringidas paralelamente suas possibilidades de satisfazê-las. Diminuir seu território e intrusá-lo, “tirar-lhes os coutos”, o que significa confina-los de tal maneira que não possam mais subsistir com suas atividades tradicionais é, como se observa ao se tratar de terras, uma das medidas preconizadas, além da dependência que assim se cria, o desejo de instrumentos de ferro, quinquilharias, roupas, cachaça, inicialmente oferecidos para criarem os hábitos e posteriormente vendidos, devem induzi-los ao trabalho e ao comércio.

Seguimos acompanhando Cunha (1992, p.27) no que tange à disputa pelo trabalho indígena. De acordo com a autora o trabalho indígena será disputado, como se observou em séculos anteriores, por particulares e pelo Estado, em seus diferentes níveis e se o trabalho compulsório foi proibido diversas vezes, tal proibição dirigia-se sobretudo a particulares que a burlam. Em relação ao Estado, serve-se demasiado e compulsoriamente dos índios que consegue, e seus prepostos desviam costumeiramente esse privilégio em benefício próprio. No interior do próprio Estado, o poder local - as câmaras das vilas, dominadas pelos proprietários -, tenta por vezes contestar ao poder central a jurisdição sobre aldeias de índios. O trabalho para particulares jamais é proibido, só os intermediários variam, diretores de aldeias ou Juizes de Órfãos. Na década de 1810 Henry Koster lavrava cana em Pernambuco e conta que contratava o trabalho dos índios remunerado abaixo dos outros, através de seu diretor. O Regulamento das Missões (24-07-1845 Art. 1 & 28) previa declaradamente trabalho remunerado para particulares, desde que não fosse forçado. Muitos abusos eram notórios; em 02/09/1845, o Ministro da Justiça expediu circular aos Juizes de Órfãos para que se verificasse se índios estavam trabalhando constrangidos por particulares e para que se estabelecessem contratos de trabalho. No entanto, nove anos mais tarde (1854), no Maranhão seria permitido o recrutamento (nominalmente não compulsório) de trabalhadores índios nas aldeias, por três anos consecutivos que só receberiam pagamento ao término do período.

Manoela Carneiro da Cunha adverte para o hiato que se sabe existir entre a lei e o real. A legislação indigenista, de saída, já era a lei do mais forte, a lei do lobo sobre o cordeiro. Ainda assim há alguns casos conhecidos de índios que recorreram à justiça. Os índios da aldeia dos Aramaris de Inhambupe de Cima, encaminham, em 1815, uma longa representação protestando contra a espoliação das terras de sua aldeia, que ocupavam, segundo afirmavam eles, havia mais de cem anos. Em 1821 e 1822, o principal dos índios Gamela de Viana logra da justiça do Maranhão a demarcação judicial das terras da aldeia (Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão, Pacote 005/TJ/1986 apud M. P. Andrade 1990). Um índio Xukuru, o capitão-mor da Vila de Cimbres em Pernambuco, denuncia em 1825, abusos perpetrados aparentemente pelo diretor da aldeia e obtém uma decisão favorável do Imperador (23/03/1825). Também, em 1828 (20/11/1828) é o capitão-mor da vila de Atalaia, nas Alagoas, quem protesta contra as violações e a invasão das terras das aldeias.

As preocupações que acompanhamos em Cunha (1992) encontram ressonância, no que tange à questão indígena e a legislação, no trabalho de Beatriz Góis Dantas (1980) sobre os Xocó no estado de Sergipe e seu direitos territoriais sobre a Ilha de S. Pedro, cuja origem remonta ao século XVII. Essa documentação fora reunida desde 1969, autenticada e a salvo, portanto, de quem queira destruir as poucas provas escritas dos direitos daqueles que não escrevem, estes documentos estão ali reunidos, resumidos, fotografados, comentados e transcritos em seus trechos essenciais.

Segundo Cunha (*In*: DANTAS, 1980, p. 7) todos eles foram a 1.11.79, enviados à FUNAI pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, para que fossem utilizados na defesa dos direitos dos Xocós contra os ataques da família Brito. São bem conhecidos os últimos episódios dessa luta desigual, expulsos com o prazo de dez dias para abandonarem suas terras cuja propriedade vinham defendendo há séculos, por sentença de 29.11.1979, promulgada em Sergipe, os índios outra vez resistiram a pressões e ameaças físicas. A 7 de dezembro, o Decreto n. 4.530 do Governador do Estado de Sergipe declarava a área como sendo de utilidade pública, e a 14 de dezembro o Estado de Sergipe comprava de quem não tinha a propriedade, por 2 milhões e quatrocentos mil cruzeiros, os 250 hectares da ilha. A propriedade das terras ocupadas por indígenas, que detêm a posse é, pela Constituição, exclusivamente da União. Dispõe o §2º do artigo 198 que não cabe indenização a terceiros, por parte da União ou da FUNAI de danos eventuais consequentes do domínio, posse ou ocupação de terras indígenas. No caso, os ditos direitos da família Britto, são duplamente ilegítimos, porque ainda baseados numa longa história de violência e coerção; Comprando –

lhe a Ilha de São Pedro, não só o governo estadual de Sergipe ignorou a Constituição, como referendou a violência e a usurpação, comprou, pois, “direitos de grilagem” (CUNHA, *In*: DANTAS, 1980, p. 8). Abrindo assim um precedente perigoso, que um sem número de famílias poderosas saberão aproveitar. É possível que não sejam alheias à caução que lhe foi dada, as mortes dos caciques Angelo Pereira Xavier, Pankararé, e de Angelo Kretã, Kaigang. Determinada compra expõe a complacência com que governos estaduais tratam os poderosos locais (*In*: DANTAS, 1980, p. 7).

Para Dallari (*In*: Dantas, 1980, p. 9), ao versar sobre direitos e terras indígenas, “não existe direito contra a Constituição”. Regra essa de fundamental importância e que nasceu com as próprias Constituições e que carece de ser respeitada para que a Constituição tenha razão de ser. Desde inícios do século XIX, juristas discutem a respeito do melhor meio de se efetuar o controle da constitucionalidade das leis e de todos os demais atos jurídicos. Precisamente, porque nenhum ato jurídico é válido se for contrário a um dispositivo constitucional. Quando se elabora nova Constituição não existe, para o constituinte, qualquer limitação de natureza jurídico-positiva, ou seja, o constituinte está obrigado a respeitar qualquer lei que tenha sido realizada anteriormente. Neste sentido se poderia afirmar que ele parte do “zero jurídico”. No que respeita aos direitos adquiridos antes de sua vigência é comum que uma nova Constituição faça uma ressalva, dizendo que esses direitos serão mantidos e respeitados no todo ou em parte. Mas se não houver essa ressalva e a lei antiga estiver em conflito com a nova Constituição esta é a que prevalece. No caso das terras indígenas no Brasil houve várias mudanças no tratamento legal, uma Ordenação de 1 de abril de 1680 mandava respeitar os direitos dos povos indígenas, “primeiros ocupantes e donos naturais das terras”. As mesmas expressões foram repetidas numa lei de 6 de julho de 1755, reconhecendo-se, portanto, que os povos indígenas tinham um direito decorrente de ocupação primitiva. Um dado muito importante que deve ser adicionado à discussão, é que os índios, a não ser em casos excepcionais, não abandonaram suas terras, ou seja, não abriram mão espontaneamente da posse dessas terras. De modo que não é correto classificar como devolutas, sem dono, as terras que sempre foram ocupadas por índios ou das quais estes foram expulsos pela força. É perfeitamente plausível e juridicamente obrigatório respeitar os direitos dos povos indígenas remanescentes.

Segundo Dallari (*In*: Dantas, 1980, p. 10) dispunha a Constituição brasileira, no artigo 4º que são de propriedade da União as terras ocupadas por silvícolas. E o artigo 198 estabelece que “é assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e

reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes”. São demasiado claras as regras constitucionais quando estabelecem dois pontos. O primeiro, que todas as terras ocupadas por silvícolas são do domínio da União, não podendo qualquer outra entidade pública ou qualquer pessoa física ou jurídica de direito privado pretender a propriedade dessas terras, a qualquer título. Segundo, que os silvícolas não podem ser tirados, por qualquer motivo, das terras que habitam, uma vez que a própria Constituição lhes assegura a posse permanente dessas terras.

De modo que:

Um problema que se tem levantado é o de pessoas que, anteriormente à vigência da presente Constituição, adquiriram terras habitadas por silvícolas. [...] Na realidade o problema não existe, pois a Constituição estabelece claramente que a União tem propriedade e os silvícolas têm posse dessas terras. Aplica-se aqui, com absoluta propriedade, a regra segundo a qual não há direitos adquiridos que possam ser alegados contra a Constituição. Ainda que se admita que tenha sido regular a aquisição daquelas terras, no momento em que ocorreu, gerando para os adquirentes um direito de propriedade, esse direito não foi ressalvado pela nova Constituição e é contrário a ela. Assim, portanto, não pode prevalecer (DALLARI, *In*: DANTAS, 1980, p. 10).

Para Dallari (*In*: DANTAS, 1980, p. 10), os princípios e dispositivos constitucionais já mencionados seriam suficientes para deixar evidente que ninguém pode afirmar-se proprietário de uma terra ocupada por povos indígenas, pois a propriedade é da União por força da Constituição. A Constituição torna explícito esse efeito, quando dispõe no parágrafo 1 do artigo 198: “Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas”. Decorrente deste dispositivo, no caso alguém ter obtido mediante compra, herança, doação, permuta, ou outro título uma área ocupada por silvícolas ficou sem esse direito no momento em que entrou em vigor a presente Constituição. E para completar a definição constitucional da situação das terras ocupadas por silvícolas, a Constituição ainda acrescentou no § 2º do artigo 198, que a “nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio”. Parágrafo este que fora acrescentado prevendo justamente a hipótese de pessoas que compraram terras que eram habitadas por silvícolas e que, ficando sem essas terras por força da nova Constituição, poderiam pretender uma indenização para compensar essa perda.

Ainda de acordo com Dallari (*In: DANTAS, 1980, p. 11*), comentando o § 2º do artigo 198, observa o professor Manoel Gonçalves Ferreira Filho, nos seus “Comentários à Constituição Brasileira”: “A declaração de nulidade e da extinção de efeitos jurídicos acima estabelecida pode causar prejuízos a particulares. Estes prejuízos seriam ordinariamente indenizáveis. Entretanto, a Constituição declaradamente exclui tal indenização, mas somente desde que a mesma houvesse de ser paga pela União ou a Fundação Nacional do Índio. De maneira tal que uma eventual indenização devida por particular e não é excluída pelo preceito constitucional” (op. cit. vol. 3, p. 243). De modo que, apesar de todas as variações ocorridas na legislação portuguesa e brasileira relativa às terras ocupadas pelos silvícolas, prevalecem os dispositivos da atual Constituição, contra os quais ninguém pode alegar direitos adquiridos. E, em termos da Constituição vigente pertencem ao patrimônio da União as terras ocupadas pelos silvícolas, entretanto, estes têm direito à posse permanente dessas terras, tendo direito à proteção judicial dessa posse, não tendo nenhum valor um título de propriedade que afronte o domínio da União ou a posse dos silvícolas.

Efetuada as considerações acima, sobre direitos sobre terras indígenas, sublinhamos em Dantas (1980), no texto, *A Antiga Missão de São Pedro do Porto da Folha e a recente questão dos Xocó de Sergipe*, as passagens que versam sobre “a negação da existência dos índios” e o “aforamento das terras e as reações dos índios”.

Segundo Dantas (1980, p. 16), sob pretexto de que os índios já não vivem aldeados, mas confundidos com a massa da população civilizada, a promulgação da Lei de Terras em 1850 dispendo sobre terrenos devolutos, dá margem às tentativas de incorporar a estes, as terras das aldeias indígenas. Note-se que, como muda o discurso dos Presidentes da Província de Sergipe em relação aos povos indígenas, na correspondência que mantém com os órgãos do governo Imperial. Antes da referida lei, admitia-se explicitamente a existência de índios e pedia-se missionários para deles cuidar, imediatamente após a referida lei a sua existência é negada. As aldeias passam a ser identificadas como sendo habitadas por “pessoas de diferentes castas” e “mestiços confundidos com a massa da população”, propondo-se a sua extinção e a incorporação de suas terras aos Próprios Nacionais. Circunstâncias nas quais, fala-se deliberadamente da extensão das terras, que de direito e por títulos pertenciam aos “extintos índios”, e avalia-se suas potencialidades econômicas se exploradas pelos civilizados. Relativamente a São Pedro, relata o Presidente de Província, A. J. Pereira de Andrade, em correspondência dirigida ao Secretário Geral do Negócios do Império: “Possuindo os índios de Porto da Folha e seus descendentes uma légua de terras excelentes para criação de gado

não há ali uma só casa que se possa notar como abastada (...). Sendo essa légua de terra só própria para criar gado, e não tendo criação alguma os indivíduos que dela estão de posse, pois que se limitam a algum cultivo de arroz nas margens do Rio em suas vazantes, podem essas terras ser aproveitadas e incorporadas aos Próprios Nacionais, podendo-se delas formar para o futuro muitas fazendas de gado com o crescido proveito para o público.

Para Dantas (1980, p. 17) esse mesmo expediente, negação de existência dos índios, foi utilizado em relação às demais aldeias de Sergipe, com o intuito de incorporar suas terras aos Próprios Nacionais e assim permitir o acesso legalizado por parte dos brancos, pois logo em seguida foram autorizados a venda ou aforamento dos terrenos pertencentes às missões e que estivessem abandonados. Providenciou-se, por conseguinte, a medição das terras, sendo nomeado em 1867 um Engenheiro para efetuar a tarefa nas aldeias de Sergipe, inclusive em Porto da Folha. Os trabalhos foram iniciados na Chapada, desdobramento da aldeia de Geru, onde as terras disputadas eram mais extensas e mais férteis e onde os ânimos estavam mais acirrados, o trabalho de medição foi suspenso sem que os terrenos de São Pedro fossem medidos. Enquanto isso Frei Doroteu permanecia na aldeia, pago pelo Governo Central para catequisar os índios. No ano subsequente à sua morte, a Câmara Municipal da Ilha do Ouro pede ao Imperador para “seu patrimônio uma légua de terras pertencentes ao extinto aldeamento de São Pedro”. O Governo Municipal, informado que tal aldeamento se encontrava extinto e abandonado, após a devida medição entrega as terras à Câmara Municipal, que as põe em aforamento no ano de 1888. Fora através destes aforamentos que João Fernandes de Brito se assenhora gradativamente das terras, e no ano de 1897 desfruta, como foreiro, de cinco dos oito lotes em que fora dividida a terras dos índios. Este loteamento efetuado em 1888, fez com que os índios de São Pedro mandassem ao Rio de Janeiro quatro representantes seus, para reclamar junto ao Governo Geral o seu direito sobre aquelas terras. Como as providências não foram tomadas, nova viagem é empreendida em 1890. O índio Inocêncio Pires dela participa, líder que continuará durante a primeira metade do século que se seguiria, lutando para que os índios tivessem seus direitos sobre as terras reconhecidos e assegurados. Com a argumentação utilizada pelos brancos para ter acesso legalizado à terra era a inexistência dos índios, fora necessário por todos os meios mantê-los dispersos e afastados do local da antiga aldeia, daí o uso corrente da violência para evitar a presença dos índios nas proximidades das terras disputadas. Os depoimentos dos atuais remanescentes Xocó que permaneceram nas terras, dão cabo de que jagunços armados, chegavam à aldeia

durante a noite, e as alternativas que restavam aos índios eram, no dizer de uma sobrevivente da época, “morrer, matar ou correr”. E os índios corriam para não morrer.

De acordo com Dantas (1980, p. 18), uns buscavam abrigo na aldeia dos Cariri, situada no outro lado do rio, em território de Alagoas. Outros, dispersavam-se pelas vizinhanças para retornar às terras logo que cessava a onda de violência. Com a morte do Coronel João Fernandes de Brito (1916), os índios vislumbram a possibilidade de retomar suas terras e reascende-se a questão com os descendentes do poderoso fazendeiro, por volta de 1917. Inocêncio, o líder que então expulso da aldeia vagou pelas vizinhanças abrigando-se em Colégio, retoma o caminho do Rio, para reclamar mais uma vez, junto ao Governo Central a propriedade das terras.

Na década de trinta,

durante a interventoria de Maynard Gomes, nova tentativa é feita pelos índios para ter a propriedade das terras reconhecida. Cerca de trinta Xocó, parte dos que estavam na aldeia dos Cariri, sob a liderança de Inocêncio, se estabelecem novamente nas terras. Desta feita é a polícia que os expulsa. Uns retornam ao Posto Indígena de Porto Real de Colégio (AL) onde ainda hoje vivem junto com os Cariri. Outros permanecem nas terras trabalhando como meeiros, assalariados, vivendo de pesca ou de cerâmica fabricada pelas mulheres. Assim é que, nos anos cinquenta grupos de Xocó são encontrados por Hohenthal (32) nas imediações de São Pedro (DANTAS, 1980 p. 18).

Segundo Dantas (1980, p. 18), na década de sessenta, as terras da Caiçara são vendidas pela prefeitura aos Brito. Anos adiante, estes cercam terras da ilha, que não se encontrava incluída na compra anterior, e conduzem os índios de fazerem plantações; estes reúnem-se e ocupam a ilha. Respondendo então a vários processos judiciais movidos pelos Brito, os índios recorrem à FUNAI na esperança de que a propriedade da terra, que foi doada aos seus antepassados e pelas quais vêm secularmente lutando, lhes fosse por fim reconhecida e assegurada.

I.II. A dispersão da Jurema no Nordeste brasileiro

No que se refere à questão da dispersão da jurema em finais do século XVIII, Wadsworth (2006) sugere uma abordagem centrada nos limites da própria Inquisição em efetivar a eliminação de práticas não-cristãs. É neste sentido que o culto da *jurema* recebeu a atenção de intelectuais preocupados em compreender as ações e os limites da Inquisição na América portuguesa. Assim, James E. Wadsworth (2006) parte dos estudos em torno da

jurema e do *batuque* para compreender os limites de atuação e a flexibilidade da Inquisição no Nordeste brasileiro. Para Wadsworth (2006, p.140), em ambos os casos “a Inquisição e as autoridades coloniais fracassaram em alcançar seus objetivos”, nomeadamente, a de perseguir práticas religiosas consideradas pagãs. Apesar da atenção que a *jurema* despertou nos Inquisidores, estes tiveram que enfrentar as dificuldades de policiamento do vasto território, a resistência indígena, bem como disputas jurisdicionais. É a partir deste fracasso que Wadsworth (2006) argumenta ser possível compreendermos a permanência da *jurema* no interior de tradições religiosas indígenas e afro-brasileiras.

Quando o Culto da Jurema foi denunciado à Inquisição, seus oficiais não assumiram a questão; o culto simplesmente não era considerado perigoso demais para que se justificassem tentativas futuras de o reprimir, especialmente quando os indígenas nas fronteiras dos assentamentos portugueses aparentavam estar dispostos a resistir com armas a estes esforços (Wadsworth, 2006, p.150 [minha tradução]).

A respeito desta disseminação da *jurema* para além do contexto das comunidades indígenas, Wadsworth (2006) demonstra que “o uso da *jurema* era inicialmente limitado aos indígenas em missões periféricas e não se espalhou para as populações brancas e negras até o final do século XVIII” (Wadsworth, 2006, p.161 [minha tradução]). Vemos, portanto, que esta pesquisa se insere em um período em que a *jurema* não era prática exclusiva das populações indígenas, o que é de grande relevância para compreendermos o uso da *jurema* no contexto urbano, como avaliaremos com maior detalhe no último capítulo desta dissertação. É importante mencionar que, segundo o autor, o *culto da Jurema* foi identificado primeiramente por missionários e autoridades coloniais por volta de 1730⁷. Pouco mais de uma década após a identificação do culto, missionários já demonstravam preocupação em torno de sua disseminação. Esta é, aliás, uma das principais contribuições da pesquisa de Wadsworth (2006), que recolheu material suficiente para apontar o registro da *jurema* em 1730, contestando as leituras que viam seus primeiros registros datados já para o final do século XVIII⁸.

⁷ Para apresentar esta data, Wadsworth (2006, p.144) se fundamenta nas descrições do missionário José de Calvatam, e também no fato de que em 1739 a Junta de Missões de Pernambuco discutiu o assunto da *jurema* em duas reuniões. É importante notar que, no que respeita à origem indígena do culto, Wadsworth (2006:147) diz que “o Culto da Jurema do início do século XVIII desenvolveu seu ritual, simbolismo e significado da tradição indígena” [minha tradução].

⁸ Aqui, Wadsworth (2006) se refere diretamente aos trabalhos de Oswaldo Gonçalves de Lima (1946) e de Sangirardi Jr. (1983).

Em 1743, o missionário capuchinho italiano José de Calvatam, da missão de Coremas no Sertão do Pinhanco, Paraíba, seguiu as ordens do concelho e denunciou o culto à Inquisição. Ele alegou que o culto havia se disseminado pelas vilas de Panaty, Jacoca e Pegas, e por todas as outras da região. Em 1755 e novamente em 1759, o padre da missão dos Cariris próxima à cidade de Paraíba do Norte, João Pessoa, também reclamou à Inquisição que indígenas de sua missão continuavam a praticar este novo culto e que ele estava se espalhando mais rapidamente porque os indígenas não estavam mais confinados às suas vilas sob tutela dos padres (Wadsworth, 2006, p.144 [minha tradução]).

Como podemos ver nesta citação, a partir da segunda metade do século XVIII, o culto da *jurema* começou a trazer sérias preocupações a missionários de diversas ordens. É preciso enfatizar que, em 1759, Marquês de Pombal expulsa os jesuítas do Brasil, sendo que é criado então o *Diretório Geral dos Índios* que, segundo Wadsworth (2006, p. 146), “permitiu uma exploração mais efetiva do trabalho e dos recursos pelas autoridades seculares” [minha tradução]. Para o autor, é impossível concluir se o culto foi criado ou usado diretamente para fazer oposição ao empreendimento colonial, mas os documentos apontam para uma tentativa frustrada de repressão.

Ao menos doze indivíduos foram especificamente denunciados como líderes ou participantes do culto, ainda que missionários estavam muito cientes de que o movimento já era imenso e continuava crescendo. Mas a Inquisição não tomou atitude alguma. A tentativa malsucedida do Conselho das Missões, em 1739, de capturar um *mestre da jurema* parece nunca ter se repetido (Wadsworth, 2006, p. 149 [minha tradução]).⁹

Assim, mais do que buscar conexões entre o culto da *jurema* nos centros urbanos e a presença de indígenas nestes mesmos espaços (o que apenas sugerimos a partir do debate historiográfico com Manuela Carneiro da Cunha), é nossa intenção aqui compreender que a *jurema*, a partir do final do século XVIII, se disseminou. Como argumenta Wadsworth (2006: 151), “claramente, o uso da *jurema* estava muito mais disseminado no final do século XVIII. E estava começando a ganhar seguidores entre as populações mestiças e brancas, de onde eventualmente se espalhou para as religiões afro-brasileiras” [minha tradução]. Isto não implicaria, segundo Wadsworth (2006), em sincretismo, visto que nenhuma das descrições do século XVIII por ele analisadas sugerem, por exemplo, a presença de elementos da tradição

⁹ Wadsworth (2006:149-150) mostra os pormenores desta tentativa frustrada que, sob as ordens do inspetor Feliz Machado, buscou prender um *mestre da jurema* em Mamanguape. O que se seguiu foi um ataque que culminou na morte de alguns indígenas, e uma série de desentendimentos entre autoridades civis e eclesiásticas sobre suas respectivas autoridades no que se refere a estas questões. O inspetor Feliz Machado acabou sendo afastado de seu cargo por essa tentativa de prisão.

católica no culto da *jurema*: “ao contrário, nós vemos o uso tradicional da fumaça de tabaco, *maracás*, cantos, danças em círculo, e possessões espirituais induzidas por consumo de drogas nas quais os indígenas tentavam contatar seus ancestrais” (Wadsworth, 2006, p.148 [minha tradução]). Como observaremos posteriormente, a perseguição à *jurema* nos centros urbanos contava, nas descrições dos materiais apreendidos nas investidas policiais, cruces, imagens de Jesus Cristo e outros santos, além de velas e outros elementos que não entravam nas primeiras descrições do culto.

Apenas em 1781 a Inquisição ordenou uma investigação, na medida em que Francisco Pessoa, capitão maior da vila de Una, em Pernambuco, junto com outros indígenas, “cozinham uma imagem de Cristo em uma ‘água da raiz da *jurema*’, beberam a água, e então colocaram a imagem no chão e pularam sobre ela e dançaram em sua volta. Então, eles a embrulharam em uma folha da planta *pacavira* e a guardaram na chaminé do capitão” (Wadsworth, 2006, p. 150). Sobre este evento, o autor menciona que testemunhas haviam afirmado que os participantes destes cultos eram brancos, pardos e mulheres. É neste sentido que Wadsworth (2006) menciona que no final do século XVIII, o uso da *jurema* já se encontrava muito disseminado. Importante mencionar que duas dimensões novas aparecem neste evento: a presença de não-indígenas no culto e o sacrilégio de imagens cristãs. Segundo Wadsworth (2006, p.153), foram esses dois elementos que fizeram, no final do século XVIII, que a Inquisição voltasse os olhos à *jurema*, ainda que grande parte de suas energias do período estivessem voltada em perseguir os cristãos-novos (esses sim representando o verdadeiro sacrilégio ao cristianismo).

Se o culto da *jurema* se dispersou para as religiões afro-brasileiras, Wadsworth (2006) sugere algumas razões para isso, afirmando, contudo, a origem indígena do culto. O autor aponta para algumas semelhanças entre o uso da *jurema* e dos rituais de religiões afro-brasileiras, como o uso de tabaco, de transe induzido por consumo de substâncias, bem como pela importância da dança. Contudo, é interessante que Wadsworth (2006) não conclui desta semelhança que zonas de contato houvessem configurado um ou outro deste conjunto de práticas, mas que estas similaridades rituais tornaram o diálogo entre ambos possíveis. Foi através deste diálogo que Wadsworth diz que “o uso religioso da *jurema* continuou e ressurgiu no século XX como uma expressão da identidade cultural indígena e também na organização das religiões afro-brasileiras” (Wadsworth, 2006, p. 151 [minha tradução]).

Assim, mais relevante do que buscar a origem primeira do culto da *jurema*, deslocar o foco de análise para a *longa duração* de seu uso ritual guarda uma relevância de primeira

ordem para esta pesquisa. Em outras palavras, a análise historiográfica sobre a *jurema* nos permite abordarmos o seu uso nos contextos urbanos, associado a rituais católicos ou afro-brasileiros, como um capítulo de uma longa história de sua repressão. Recolocamos aqui a questão de Wadsworth (2006), sobre as razões do fracasso nas tentativas pouco entusiasmadas da Inquisição em suprimir o culto, que guiará nossa leitura sobre a perseguição à *jurema* no contexto urbano.

Autoridades locais apelaram à Inquisição como uma destas instituições [que poderiam coibir a *jurema*]. Mas a Inquisição não respondeu em grande medida porque, assim como o batismo de escravos, ela provavelmente viu isso como um assunto a ser deixado ao bispo, **até o momento em que envolveu sacrilégio e populações não-indígenas**. Aí então as rodas da burocracia inquisitorial começaram a girar. (Wadsworth, 2006, p. 152 [minha tradução e meus destaques])

Contudo, em finais do século XVIII, a própria Inquisição já enfrentava dificuldades políticas para se manter, “e o Culto da Jurema permaneceu livre para rearticular antigas práticas religiosas, rituais e tradições farmacológicas indígenas” (Wadsworth, 2006, p. 154). Veremos adiante, no contexto da repressão da *jurema*, tanto o discurso do sacrilégio ao cristianismo quanto do discurso farmacológico reinante e do uso da *jurema* por não-indígenas. Começamos, em certo sentido, no momento em que Wadsworth (2006) encerra sua análise, não sem antes apontar os caminhos que levaram a *jurema* à uma dispersão de tal ordem que preocupou a Inquisição, quando esta já não possuía recursos para levar à cabo sua repressão. Coube às autoridades civis a tentativa de levar a *jurema* às casas de detenção.

Capítulo 2
Jurema e Catimbós

II.I Recepção e transformação da Jurema e do Catimbó

Segundo Souza (2016, p. 11), as “religiões afro-brasileiras” podem ser entendidas como o conjunto de práticas religiosas tecidas no Brasil a partir do século XVI, cujo intercâmbio entre as matrizes culturais indígena, europeia e negra africana resultou em um amplíssimo repertório de manifestações religiosas que se espalharam pelo território brasileiro. Os desenvolvimentos destes cultos na contemporaneidade são consequência de um longo processo histórico articulado por meio de embates políticos, sociais e culturais, marcado também por resistências e sobreposições de elementos interculturais. Ao lidar com um universo tão plural e extremamente fugidio como este, devemos estar atentos às possibilidades de reelaboração que estes cultos agenciam.

Em meio a amplitude das expressões religiosas de caráter mediúnico-espiritualistas, destaca-se o catimbó-jurema, um sistema religioso cujas origens remetem aos grupos indígenas que um dia habitaram o Nordeste brasileiro e outros, como os Potiguara, que, ainda o habitam. Como vimos no capítulo anterior a partir do trabalho de Wadsworth (2006), os primeiros registros da existência da jurema remontam à década de 1730, período em que não são identificados ainda sincretismos de qualquer ordem com expressões religiosas de matriz africana. Isto se deu apenas no final do século XVIII, a partir do contexto da dispersão do uso da jurema para além dos aldeamentos indígenas. É com a integração da jurema às práticas religiosas de matriz africana e europeia que os autores aqui mencionados identificam o que passou a ser chamado de catimbó.

De acordo com Salles, o catimbó pode ser definido como:

Um complexo semiótico fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como “um reino encantado”, os “encantos” ou as “cidades da Jurema”. A planta de cuja as raízes ou cascas se produz a bebida

tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida com jurema é o símbolo maior do culto. É ela a “cidade” do mestre, sua “ciência”, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento (SALLES, 2010, p. 17-18).

A definição do autor compreende as principais referências litúrgicas e cosmogônicas deste complexo religioso. Embora as pesquisas sobre o catimbó existam há pelo menos 80 anos no cenário acadêmico, ainda é evidente a relativa insuficiência de trabalhos sobre esta temática, sobretudo, se compararmos com os inúmeros estudos acerca da umbanda e do candomblé:

Quem inicia um estudo sobre o catimbó se surpreende com a escassez de trabalhos sobre o tema, sobretudo com o pouco que foi escrito entre as décadas de 1940 e 1970. No entanto, sua presença no cenário religioso nordestino tem sido registrada, ainda que superficialmente, há quase 80 anos. Com exceção dos trabalhos pioneiros de Mário de Andrade (1983) e Gonçalves Fernandes (1938), na década de 1930, os de Roger Bastide (1945, 1971) e Câmara Cascudo (1978), escritos a partir da década seguinte e, mais recentemente, o de René Vandezande, concluído em 1975, as referências ao catimbó consistem em pequenos comentários, quase sempre relegando o culto a um status inferior às religiões de matriz africana, sobretudo aquelas consideradas mais “autênticas”, mais “puras” (SALES, 2008, p.86).

Em Souza (2016, p.12) o cruzamento dos dados auxiliou na compreensão do processo de construção do catimbó enquanto sistema religioso, caracterizado por momentos distintos: na primeira metade do século XX, observou-se um relativo descaso com o culto juremeiro em detrimento daquelas religiões consideradas “mais autênticas”, cujo expoente fora o candomblé nagô. Os autores dedicados às pesquisas com o candomblé mostraram-se entusiasmados com as possibilidades de análises que o culto nagô apresentava, observando-o como algo mais complexo que uma expressão religiosa. O candomblé fora interpretado como um sistema político e cultural que remonta ao universo social e mítico africano em solo brasileiro. Em um segundo momento, pós-1950, o catimbó-jurema passa a ser compreendido como um culto híbrido e dinâmico, capaz de (re)elaborar suas práticas litúrgicas e ritualísticas dentro de um “novo” cenário religioso delineado pela extensão umbandista para o Nordeste. Religião surgida no Rio de Janeiro, a umbanda articula elementos do espiritismo kardecista, aos fundamentos do catolicismo e das religiões de matriz indígena e africana – alguns autores veem na umbanda uma “síntese” da sociedade brasileira, pois de alguma maneira tornou possível a sobreposição de princípios, práticas e sujeitos distintos em um complexo religioso que marca os “caminhos da devoção brasileira”. A emergência do catimbó-jurema noutros contextos religiosos não evidencia nenhum processo de submissão em relação a outro culto.

De fato, este fato pode ser compreendido como resultante da dinâmica e autonomia que as religiões afro-brasileiras possuem para compor seus próprios códigos.

Bastide (2004) tem razão ao afirmar que se houve uma “aceitação” dos cultos de matriz africana em relação aos cultos ameríndios, “é porque encontrou nele a mesma estrutura mística existente em sua religião, a mesma resposta às mesmas tendências”¹⁰. É importante destacar que esse argumento da similaridade dos cultos ameríndios e os de matriz africana é também expresso por Wadsworth (2006), como tivemos a oportunidade de descrever no primeiro capítulo desta pesquisa. Assim, mais do que a incorporação da jurema no interior de uma outra estrutura religiosa, o que ambos os autores enfatizam é uma correspondência entre ambos os cultos. Não podemos, contudo, endossar esta perspectiva sem antes nos dedicarmos em pormenores às características da própria jurema, de suas propriedades químicas à estrutura ritual de seu uso.

Estudos de etnobotânica histórica nos têm permitido acessar informações que esclarecem e enriquecem saberes sobre os recursos vegetais dispostos na natureza e suas formas de utilização caracterizadas pelas práticas culturais. Essa ciência define a jurema como a “droga mágica” do Nordeste, no interior de um contexto que identifica como *cultural*. Distintas menções à mesma podem referir-se a uma planta, uma bebida ou uma entidade. No Nordeste¹¹ brasileiro são utilizadas três espécies de juremas pelos povos indígenas e nos cultos afro-brasileiros: *Mimosa tenuiflora* (Willd), *Mimosa verrucosa* (Benth) e *Vitex agnus-castus* L. Dessa forma, a jurema projetou-se como uma das expressivas plantas do repertório tradicional do sertanejo (ARAÚJO SILVA *et al*, 2010).

O termo jurema:

Segundo Sangirardi Jr. (1983), designa várias espécies de plantas dos gêneros Mimosa, Acácia e Pithecelobium. Além disso, o mesmo termo é usado em referência a diferentes beberagens que se atualizam enquanto sagradas em vários contextos culturais brasileiros. Atribui-se uma utilização originária da jurema aos indígenas da região Nordeste deste país. De acordo com Lima (1946), jurema é palavra de origem Tupi e designativa de “espinheiro”. Andrade e Anthony (1999) mencionam, em uma breve nota, o conhecimento da jurema no século XVI. Só no século XVIII, contudo, começaram a aparecer menções mais diretas sobre seus usos indígenas em

¹⁰ BASTIDE, Roger. Catimbó. In: Encantaria brasileira, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 149.

¹¹ Ver, também, Ducke, 1953.

uma área que se estendia do litoral do Nordeste, passando pelo Maranhão e alcançando o Pará no Norte do Brasil (GRÜNEWALD, 2007, p. 1)¹².

De acordo com Carneiro (2004, p. 103) diversas plantas sagradas das tradições indígenas de diferentes regiões das Américas (jurema, no Nordeste brasileiro; ayahuasca, na Amazônia; vilca, nos Andes) contém uma analogia química estrutural, todas têm como princípio ativo farmacológico, a DMT (N, N-Dimetiltriptamina), substância alucinógena identificada pela primeira vez numa planta (a jurema, *Mimosa hostilis*), em 1946, no Brasil. À diferença nos ritos, doutrinas, contextos geográficos, sociais e culturais se articulam as múltiplas formas de preparo e de consumo destes vegetais, pois o grande segredo da DMT é a sua inatividade por via oral. Para torná-la ativa, é preciso uma via de absorção não oral (inspiração nasal) ou a mistura com alguma outra planta que possa cumprir o papel sinérgico de neutralizar uma enzima estomacal abrindo caminho para a DMT agir. Todas as plantas americanas possuidoras de DMT e sagradas para os indígenas, foram alvo de perseguições pela Igreja Católica e pela administração colonial.

Uma outra planta americana sagrada, no entanto, o tabaco, foi assimilada após objeções iniciais e tornou-se a droga mais difundida no mundo. A diferença do tabaco para com as outras plantas mencionadas é que o seu princípio ativo, a nicotina, difere qualitativamente dos efeitos alucinógenos da DMT. A nicotina é mais uma combinação de narcótico e excitante que foi retirado do seu contexto indígena original e assimilado à cultura global como droga profana e banal, de uso e abuso cotidiano. Os meios elaborados de se tornar a DMT ativa mantiveram-se vigentes no contexto da ayahuasca, mas tornaram-se desconhecidos no que se refere à jurema, o que não impediu esta última de tornar-se a mais importante representação simbólica da cultura indígena na sociedade urbana, tanto na imaginação consciente da elite branca, na construção da virgem Iracema, “guardiã do segredo da jurema”, por José de Alencar, como nas práticas sincréticas populares do catimbó, do candomblé de caboclo e mesmo na umbanda, onde a cabocla Jurema tornou-se a entidade ameríndia por excelência.

Ainda segundo Carneiro (2004, p. 104 – 105), a pesquisa dos critérios seletivos que discriminaram no conjunto dos recursos vegetais aqueles que foram assimilados e os que sofreram proscições é um tema que já foi objeto de demasiados trabalhos historiográficos,

¹² Sobre o debate em torno do caminho da dispersão do uso da jurema, Wadsworth (2006) contesta a leitura de que a jurema chegou ao Nordeste a partir da região amazônica, sugerindo o caminho inverso. Este também é o caminho proposto por Grunewald (2007).

especialmente no âmbito da América espanhola. Gordon Wasson, nos anos 50, descobriu o consumo até então desconhecido dos cogumelos (denominados mais tarde, *psilocibe*, por Albert Hoffman, que isolou o princípio ativo *psilocibina*) entre os mazatecas do México. A “carne de deus” (*teonanactl*) dos antigos povos mexicanos, cujo uso fora registrado desde o século XVI pelo cronista Bernardino de Sahagun, foi identificada com tais cogumelos, e não, como se pensava até então, com o cacto peiote. Estes dois grandes alucinógenos mexicanos se somaram a um conjunto mais amplo de plantas, que incluía o ololiuqui, o potomate, etc. que sofreram durante todo o período colonial uma forte campanha eliminatória que as identificava às práticas chamadas de idolatrias pela Igreja. Serge Gruzinski, foi um dos historiadores que analisou este fenômeno, em obras como *A colonização do Imaginário*, onde destaca a importância do consumo dos alucinógenos, não somente na época pré-colombiana como também, em formas mais “selvagens”, durante o período colonial: “apesar da hostilidade da Igreja e da clandestinidade imposta, o consumo dos alucinógenos continua sendo, em princípios do século XVII, um fenômeno sumamente presente. A resistência do complexo que, de uma maneira mais geral, também é o da idolatria, revela os limites da cristianização” (GRUZINSKI, 1993, p. 217).

Assim, Wadsworth (2006) apresenta argumento análogo ao de Gruzinski (1993) apontando que a hostilidade da Igreja não foi capaz de combater efetivamente o uso da jurema e de outras substâncias associadas ao complexo da idolatria. O uso continuou ao longo de todo o período colonial, e nos primeiros anos da República tinha uma presença marcante nas cidades do Nordeste, o que orientou a atenção e preocupação das autoridades civis e dos agentes de repressão policial. Neste período, fica evidente que o uso indígena dos alucinógenos era um aspecto fundamental e indissociável do conjunto da prática médica, pois como os alucinógenos permitem ao curandeiro e, as vezes, ao próprio doente, estabelecer uma comunicação com este universo sobrenatural, eles são os remédios mais importantes da farmacopéia tradicional, o medicamento por excelência. O seu papel é “muito mais importante do que o dos remédios que exercem uma ação física direta. Eles se tornaram pouco a pouco o fundamento da terapêutica na maior parte, se não na totalidade, das sociedades primitivas” (CARNEIRO, 2004, p. 105).

Na época do descobrimento da América, a botânica era um ramo da medicina e a investigação do mundo vegetal obedecia aos interesses utilitários das aplicações fitoterápicas:

As plantas eram estudadas, antes de tudo, para se buscar as suas propriedades como alimentos e como drogas. Antes da concepção moderna da objetividade da natureza, a noção que governava os esforços científicos

de registro e classificação do mundo natural obedecia à ideia de que tudo no universo fora criado exclusivamente para a disposição da humanidade. Algumas das mais preciosas das plantas americanas utilizadas na farmacopeia indígena sofreram, entretanto, fortes rejeições dos colonizadores, originando uma repulsa e uma proscrição que subsistem até hoje em dia. Outras, entretanto, foram aceitas e engrossaram um fluxo comercial incessante para a metrópole, entre as quais, o cacau, a quina, a ipecacuanha e, muito especialmente, o tabaco (CARNEIRO, 2004, p. 105).

Do século XVII ao século XIX, a Paraíba foi abastecida pela mão de obra de origem africana através do mercado pernambucano. Dados apurados em pesquisas realizadas na última década demonstram que Recife foi o quinto maior centro mundial de tráfico escravista; a cidade ficaria atrás apenas de Rio de Janeiro, Liverpool, Bahia e Londres¹³.

Os “pretos da Costa” procediam de diferentes localizações da África e de diversos grupos étnicos. No rastreamento realizado pela historiografia em alguns documentos sobre a Paraíba Colonial é possível observar neste território a presença significativa dos povos bantos, oriundos dos portos do Congo e Angola. Portadores de múltiplas culturas, ao passarem a viver na América na condição de escravizados, conseguiram reinventar-se culturalmente, articulando elementos de sua própria cultura, dos povos indígenas e dos colonizadores forjando novas práticas culturais.

Destas práticas são exemplares as manifestações religiosas, dentre elas o *Catimbó*, conhecido atualmente como *culto da Jurema*. Originalmente indígena, seus traços remontam, ao menos, à antiguidade da presença europeia nas terras do Nordeste brasileiro. Nesse culto se encontram associadas tanto características das religiões africanas quanto do catolicismo ibérico e se mantém presente na Paraíba e Pernambuco, a despeito de ter sido duramente combatido pelos religiosos cristãos. Não obstante o fato de terem vivido a experiência do deslocamento intercontinental, forçados a percorrer diferentes portos, comercializados e escravizados na América, nela “os africanos” compuseram um novo mosaico cultural. Na Paraíba escravista, a interação religiosa resultou na *reinvenção* do catimbó-jurema. Um culto indígena que se tornou *multicultural* ao incorporar elementos do legado dos povos africanos, particularmente os bantos, que se baseavam no culto aos antepassados e que se desenvolve no âmbito da complexa formação religiosa do Brasil. Esses negros africanos escravizados não

¹³ Sabe-se que, nos quase três séculos do tráfico negreiro, as mais de 1.350 viagens para o Recife tiveram em geral origem nesse porto. Iniciativa de agentes locais e, provavelmente, financiadas localmente. O período que se estende de 1801 a 1851, compreende a fase de maior intensidade do tráfico de escravos e, entre 1801 e 1830 o número de escravos desembarcados foi superior a um terço do total para todo o período do tráfico pernambucano. Cf. Albuquerque, D. S. L; Versiani, F. R; Vergolino, J. R.O., 2012.

contribuíram somente com a formação econômica da capitania, mas demonstraram a capacidade de desenvolver novas práticas culturais que permanecem vigentes no cotidiano de negros e não negros na contemporaneidade (ROCHA, 2006, p. 281-305).

Dentre estas, a Umbanda, a Jurema e o Candomblé encontram forte presença no estado da Paraíba. Essa cultura religiosa contém elementos advindos do Catimbó-jurema, originariamente indígena e da umbanda do Sudeste que comporta elementos da tradição indígena, africana, católica, oriental e kardecista (SANTIAGO, 2005, p. 114).

Segundo Prandi (2005) nem só de orixás é constituído o panteão das religiões africanas no Brasil. A estratégia banto¹⁴, consistindo na adoção dos espíritos da terra brasileira em substituição aos *iniquices* africanos que não podiam ser transferidos ao Brasil (pelo fato de estarem presos ao território em que eram primordialmente cultuados) ampliou e diversificou consideravelmente o leque de divindades e entidades cultuadas nos terreiros. O *caboclo* é o espírito de um índio ancestral brasileiro que foi originalmente o centro dos cultos posteriormente chamados *candomblés de caboclo* de origem banto. Depois foi adotado pela umbanda e passou por transformações. Manteve-se, contudo, a mitologia da origem e o uso de artefatos indígenas bem como o uso do fumo. Os negros bantos originários da África Centro-Ocidental e da Costa Oriental, região de centenas de etnias e línguas aparentadas. Alguns desses povos foram fundamentais na formação das religiões afro-brasileiras, como os de língua *kimbundo*, *kicongo* e *umbundo*. Os bantos criaram duas modalidades religiosas afro-brasileiras: o candomblé ou gira de caboclo, cantado em português, no qual se cultuam os espíritos dos antepassados da terra (cabendo salientar que os indígenas eram chamados de caboclos na Bahia) e o candomblé de inquice, com mais de uma versão ritual, dentre as quais se sobressaem os chamados *candomblé angola* e *candomblé congo* cantados em língua ritual de origem banta. Neles são cultuados os iniquices bantos e orixás de origem iorubá. Posteriormente, o candomblé de caboclo foi quase totalmente assimilado pelo candomblé angola e congo. Hoje praticamente não há candomblés de orixás e iniquices de nações bantas em que não haja uma parte de culto ao caboclo. Muitos terreiros do candomblé de orixás das nações iorubanas, keto, alaketo, efã ou egbá, senão em sua maioria, acabaram por incluir o

¹⁴ O argumento de Prandi que liga a substituição dos iniquices africanos pela adoção dos “espíritos da terra brasileira” aos bantos nos parece sujeita a verificação. Entre as línguas pertencentes ao grupo sudanês fazem entre outras o iorubá ou nagô, cujos dialetos são Keto, Ijexá, Oyó, o Jeje, também chamado fon ou ewe; o nifê ou Kamuru, o haussá, o gurunsi e o mandinga ou malê. Na Paraíba, considerando-se que a maioria do escravizados tenham sido provenientes de Pernambuco onde o Kimbundo, idioma de filiação banto tenha sido o mais utilizado, os dialetos de origem sudanesa encontram-se presentes na atualidade nas designações que caracterizam os terreiros de umbanda cruzada com jurema. Cf. Aragão, M. do S. S. *et all.* Linguagem Religiosa Afro-indígena na Grande João Pessoa: Fundação Casa José Américo, 1987.

caboclo do rito banto em seu panteão, embora a legitimidade do caboclo nesse candomblé nagô ou ioruba seja continuamente questionada, sobretudo porque os terreiros mais antigos e tradicionais seguem cultuando exclusivamente os orixás (mantêm separadamente um culto de antepassados que não inclui os índios). Em cada uma das denominações religiosas caboclas, a concepção dos espíritos cultuados variou bastante. Na Bahia, o caboclo é um índio que viveu num tempo mítico anterior à chegada do homem branco, mas um índio que conheceu a religião católica e se afeiçãoou a Jesus e Maria. Um índio que viveu e morreu no Brasil. Esse é o personagem principal do candomblé de caboclo que com o tempo agregou outros tipos sociais como os mestiços boiadeiros do sertão (2005, p. 121-124).

A proximidade com a religiosidade indígena é verificada pela presença ritual do fumo:

Na Paraíba e em Pernambuco, os espíritos, que ali se chamam mestres, podiam ser espíritos de índios, de brasileiros mestiços ou brancos, entre os quais se destacavam antigos líderes da própria religião já falecidos: *mestres*, designação essa que acabou prevalecendo para designar todo e qualquer espírito desencarnado cultuado nas cerimônias religiosas. Essas manifestações também herdaram das religiões indígenas o uso do tabaco, ali fumado com o cachimbo, igualmente usados nos ritos curativos, além da ingestão cerimonial de uma bebida mágica preparada com a planta da jurema. Catimbó e jurema, os nomes pelos quais essa modalidade religiosa é conhecida, resultam desses dois elementos. Catimbó é provavelmente uma deturpação da palavra cachimbo, e jurema, o nome da planta e de sua bebida sagrada (PRANDI, 2005, 126-27).

No Brasil, os primeiros estudos sobre as *sobrevivências* religiosas africanas, datados de 1896, foram os artigos publicados na *Revista Brasileira* pelo jovem médico maranhense Nina Rodrigues. Após sua morte, Homero Pires reuniu seus artigos dispersos sob o título de *Os africanos no Brasil* (1932). Suas publicações evidenciam o *estado da arte* da ciência de seu tempo em que preconceitos raciais deformaram suas melhores páginas. Rodrigues acreditava na inferioridade do negro e em sua incapacidade para integrar-se na civilização ocidental. Como médico-legista e psiquiatra, não viu mais que simples manifestações de histeria nos transe místicos e nas crises de possessão que caracterizam o culto público dos africanos brasileiros (BASTIDE, 2001, p. 21).

Nesse contexto destaca-se, também, a obra de Artur Ramos, considerado o continuador de Nina Rodrigues que publicou, a partir de 1932, uma série de artigos sobre as sobrevivências africanas no Brasil. Seu principal mérito teria sido *metodológico*. Ramos se despreendeu de todo e qualquer preconceito de “raça” ou religião ensinando aos africanistas brasileiros o valor da “objetividade científica” ao estabelecer interpretações mediadas por

teorias psicanalíticas separando cuidadosamente a descrição dos fatos das interpretações a eles conferidos (BASTIDE 2001, p. 22 -23).

Emerge tardiamente o interesse entre os estudiosos da religiosidade popular no Brasil pelo fenômeno da Jurema. Sua presença nos *candomblés de caboclo*, registrada por Arthur Ramos e Edson Carneiro¹⁵, passa quase despercebida ou ignorada por esses autores. Embora tenha registrado várias referências à jurema nos cânticos por ele coletados, este último fez um único e breve comentário sobre as espécies vegetais utilizadas pelos negros dentre as quais se verificava a existência da Jurema (*accacia jurema*, Martius). A insistente busca por uma tradição imemorial, *incorrompida*, manteve-se indiferente ao fato de os sistemas sociais das culturas afro-brasileiras terem sido receptivos a condições sociais mutáveis. Desde Nina Rodrigues as atenções estiveram voltadas para as religiões afro-brasileiras, sobretudo as de tradição jeje-nagô, consideradas as mais autênticas e puras. Essa busca incessante por africanismos desencadeou uma série de ações purificadoras. Cultos misturados, como o Catimbó e outras formas de “impurezas”, ao contrário dos xangôs mais “autênticos” foram considerados pelos próprios estudiosos como “ilegítimos”, “degenerescências”, obra de charlatães e exploradores (SALLES, 2010, pp. 20-22).

Mário de Andrade foi o primeiro a escrever sobre o Catimbó no início da década de 1930, na busca por elementos que representassem a identidade nacional através das manifestações folclóricas, artes populares, danças e músicas tradicionais. Em sua pesquisa enfatizou a influência indígena no culto distinguindo-o da Pajelança. Sua obra é a primeira a mencionar a existência de uma *mitologia* no Catimbó, fundamentada no *Reino da Jurema*¹⁶. Mário de Andrade teve importância, ainda que indireta, em um registro do Catimbó da Paraíba em 1938, na pesquisa realizada pela Missão de Pesquisas Folclóricas, criada por ele no período em que fora Diretor do Departamento de Cultura e Recreação da Prefeitura Municipal de São Paulo. Ainda que considerada a extensão da pesquisa e a dificuldade de localização dos catimbozeiros –aspectos que comprometeram etnograficamente o trabalho da Missão – é importante para nosso objetivo a informação colhida por Luis Saia de que havia forte núcleo catimbozeiro em Alhandra. Ainda que não tenha visitado a região, Luis Saia

¹⁵ Como Arthur Ramos e Edson Carneiro, Manuel Quirino, em 1938, embora mencione a presença da *jurema* e a influência indígena nos *candomblés de caboclo* baianos, limita-se a relatar que, ainda que encantos chegassem às cabeças das mulheres conforme o rito africano, o preparo das ervas diferia na quantidade e na qualidade. Eram empregadas apenas duas, das quais se distinguia o arbusto silvestre denominado, *jurema* (Cf. SALLES, p. 2010).

¹⁶ Seguindo a tradição do catimbó na região, um pé de *jurema* deve ser “calçado” e consagrado a um mestre “encantado”, momento em que passaria a constituir uma “cidade da *jurema*”. A despeito das reinterpretações e mudanças que atravessam o culto como um todo, as cidades da *jurema* seguem ocupando uma posição central no universo mitológico de atuais *juremeiras* e *juremeiros* na Umbanda.

soubera através de Gonçalves Fernandes do falecimento da mestra que ali residia. A mestra era Maria do Acais, que falecera um ano antes da visita da Missão. Outra referência ao Catimbó de Alhandra e ao culto praticado na propriedade do Acais foi feita por Arthur Ramos em 1934. Este autor contrapõe-se à lógica de purificação que marcou as abordagens dos anos 1930. É dele uma das primeiras referências à Jurema de Alhandra (SALLES, 2010, p. 22-24).

Esses estudos fundamentais sobre as sobrevivências africanas no Brasil, em que a Jurema é incipientemente abordada, foram seguidos por Gonçalves Fernandes em *Xangôs do Nordeste* (1937) e *O Folclore Mágico do Nordeste* (1938). Estas literaturas, marcos no estudo do Catimbó, orientaram os estudos da primeira análise sociológica do fenômeno formulada por Roger Bastide (1945 e 1971), cujo afastamento das tendências vigentes sobre o transe, concebidos então como fenômenos meramente patológicos, o aproximava das ideias de Melville Herskovits e foram fundamentais para o deslocamento do olhar sobre as religiões de possessão no Brasil. Outro contraponto do olhar sobre as sobrevivências africanas foi realizado por Luis da Câmara Cascudo em *Meleagro* (1978), que procurou os vestígios da magia europeia nessa tradição, embora também aponte a presença marcante do negro nesse contexto. Após estes primeiros estudos, a Jurema só viria a se tornar objeto de pesquisa na década de 1970. Roberto Motta contribuiu para compreensão do contexto dos cultos afro-pernambucanos investigando a Jurema nos centros de Espiritismo popular, nos terreiros de Umbanda e Xangô do Recife. Sob sua orientação, René Vandezande (1975) realizou pesquisa que tomou como campo empírico o litoral sul da Paraíba, particularmente, os municípios de Alhandra, Caaporã, Conde e Pitimbú. Vandezande faz referência aos indígenas que habitavam a região no contexto das tensões que caracterizaram o período colonial. Analisou a tradição da Jurema na região, especialmente em Alhandra, como prática mantida por famílias remanescentes daqueles. De Inácio Gonçalves de Barros, *último regente dos índios* de Alhandra, descendeu a prestigiosa mestra Maria do Acais. Pioneiro no estudo do fenômeno das cidades da jurema, Vandezande foi também o primeiro a chamar a atenção para a *destruição desses santuários*.

Luiz Assunção chama atenção para a realização de pesquisas sobre essa temática, retomando-o em sua tese de doutorado, *O Reino dos Encantados–Caminhos: Tradição e Religiosidade no Sertão Nordestino* (1999). A dissertação de mestrado de Clélia Moreira Pinto, apresentada em 1995, *Saravá Jurema Sagrada*, consiste na comparação entre o culto da Jurema nos terreiros de Xangô, centros de Umbanda do Recife e entre os índios Atikum, em Pernambuco (SALLES, 2010, p. 26-30).

Seguiremos aqui a análise que Souza (2016, p. 29) estabelece de três obras consideradas fundamentais nos estudos sobre o catimbó-jurema, a saber, as obras de Mário de Andrade, Roger Bastide e Câmara Cascudo com o intuito de acompanhar quais considerações foram traçadas por estes autores, especialmente, no que diz respeito à concepção das espacialidades, por assim dizer, como os espaços de culto do catimbó aparecem retratados nos textos destes autores. Por meio desta revisão bibliográfica, poderemos também observar os mecanismos agenciados ou mesmo construídos pelos adeptos do catimbó para sua (re)atualização no cenário contemporâneo. É notório que as configurações litúrgicas e cosmológicas da jurema passaram por transformações significativas, principalmente após o contato com o candomblé e a umbanda. No período em que os estudos dos autores foram realizados, o catimbó era fortemente vinculado à magia negra e feitiçaria, o que aparece de maneira explícita nos textos de Cascudo, e por isso fora duramente combatido. Em contrapartida, a repressão ao culto teria dado origem a uma das “ramificações” do catimbó: a jurema de chão. Bastide dedicou anos de sua vida às pesquisas sobre a cultura negra. Assim, o catimbó é retratado em suas publicações, como um culto estreitamente ligado ao universo religioso africano.

Segundo Souza (2016, p. 30), por volta dos anos 1930, Mário de Andrade articulou uma equipe de estudiosos e seguiu na direção das terras áridas do Nordeste brasileiro numa expedição denominada *Missão de Pesquisas Folclóricas*. Assunção adverte que o objetivo de Andrade era documentar algumas das manifestações do folclore brasileiro “antes do seu completo desaparecimento” (Apud SOUZA. 2016 p. 30). A campanha classificou uma série de músicas que o escritor chamou de “*músicas de feitiçaria*” por sua relação com algumas práticas religiosas consideradas *clandestinas* e supostamente voltadas à feitiçaria. A Missão percorreu vários estados nordestinos por mais de trinta localidades, dentre as quais, João Pessoa, Natal e Recife. O objetivo central da *Missão Folclórica* era buscar elementos que representassem uma identidade nacional. Mário de Andrade identificava nas cantigas, nas danças e nas religiosidades populares, traços de uma “originalidade” contida nas tradições brasileiras, para Andrade, esta pesquisa era uma ferramenta essencial na percepção do povo brasileiro, como se pode observar através de Lopez Ancona:

Para o modernista Mário de Andrade, empenhado em entender a realidade brasileira dentro de um quadro latino-americano e em traçar, na medida de suas possibilidades, as coordenadas de uma cultura nacional, tomando o folclore e a cultura popular como instrumentação para seu conhecimento do povo brasileiro, foi muito importante unir a pesquisa de gabinete e a vivência de vanguardistas metropolitanos ao encontro direto com o primitivo, o

rústico e o arcaico, que, em seu enfoque dialeticamente dinâmico, puderam lhe valer como indícios de autenticidade cultural (ANCONA LOPEZ, 2002, p. 15).

De acordo com Souza (2016, p. 30) desde a década de 1930, Mário de Andrade se engajava em debates com cientistas sociais e antropólogos tratando de temáticas voltadas para manifestações culturais e folclóricas e propagava preocupações com os rumos da cultura brasileira. A *Missão Folclórica* seria, dentro deste contexto, um mecanismo de “reavivamento cultural”. Este foi, também, o período em que Andrade criou a *Sociedade de Etnologia e Folclore*, órgão que juntamente com o Departamento de Cultura viabilizou a vinda de Claude Lévi-Strauss ao Brasil. As experiências vivenciadas pelo etnólogo francês, foram organizadas no livro, *Tristes Trópicos*. A *Missão* coordenada por Mário de Andrade arquitetou um riquíssimo acervo de material etnográfico, especialmente composto por registros sonoros. A expedição que duraria ainda mais alguns anos, acabou por ser abortada em 1938, no contexto que compreendeu a instauração do Estado Novo por Getúlio Vargas. Os gastos foram cortados e os investimentos na área cultural, desativados, o que acabou por inviabilizar a continuidade das pesquisas. *Música de feitiçaria no Brasil* culminou organizada em cinco sessões, sendo a maior parte delas compostas por transcrições dos cânticos e por infindas notas de observação. A obra contém dados biográficos dos mestres catimbozeiros, alguns vivos, outros já falecidos. Por meio dos cânticos, o autor descreveu algumas considerações sobre como eram feitos certos “trabalhos de catimboze”, apontando para seu aspecto mágico e “enganoso”. O pensamento de Mário de Andrade acerca dos cultos afro-brasileiros reflete algumas concepções de seu tempo, sobretudo no que tange à ideia de que as expressões religiosas de matriz africana e indígena estariam voltadas para práticas de feitiçaria. Andrade parece relutar no reconhecimento destas manifestações como religiões, o seu texto apresenta certas reservas quanto ao termo “religião”, sendo substituído em várias passagens por “rituais” ou “práticas feiticeiras”.

Alicerçado em seu conhecimento teórico e prático sobre a música, Andrade analisou as estruturas melódicas das *linhas* do catimbó. E segundo o autor, essas ladainhas uníssonas possuem uma função intrínseca à liturgia do catimbó, ele considera que “esse é o destino principal da música que a torna companheira inseparável da feitiçaria dada sua força hipnótica” (ANDRADE, 1983, p. 37). A música religiosa não é empregada simplesmente como forma de agradar as divindades ou de dar ritmo às cerimônias, mas porque, através dela, o contato com o universo sagrado se efetiva de maneira mais efetiva. O autor afirma que a musicalidade que atravessa todo o cerimonial do catimbó embala os médiuns e os conduz ao transe.

Acostados em seus “cavalos”, os espíritos movimentam-se ao som dos cânticos entoados pelas vozes quase sempre estridente e desentoadas do coro de crentes que recita as ladainhas. Todos esses sons se misturam aos sotaques característicos das entidades, que num cantinho do salão, conversam com seus consulentes, enquanto outros guias, aparentemente ébrios, dançam, fumam e bebem de maneira descontraída pelo terreiro animados pelos maracás e pelas palmas daqueles que assistem as sessões (SOUZA, 2016, p. 31).

Para Andrade, o cerne da cerimônia reside no culto a árvore da jurema, da qual se fabrica o licor sagrado compartilhado nas cerimônias. O arbusto da jurema é, segundo seus adeptos, a fonte de toda “ciência”, a sabedoria mágico-religiosa dos senhores mestres. O autor afirma que,

No catimbó existe quase uma fitolatria, no culto da jurema. Com ela se faz uma bebida estimulante [...] os pais-de-santo são chamados de ‘mestres’, que é usança tradicional portuguesa a denominação era utilizada em Portugal para designar médicos, mas poderia ser empregada também para se referir aos curandeiros e feiticeiros [...]. A palavra mestre é utilizada tanto pros feiticeiros, como pros deuses invocados [...]. Demais, toda ela (a cerimônia) é bordada de cânticos (Andrade, 1983, p. 30-35).

Segundo Souza (2016, p. 32- 33), a descrição do autor retrata a composição do arranjo litúrgico do catimbó, e, de certa maneira, pode-se afirmar que este ainda corresponde à organização atual do culto. É evidente que outras referências foram “adicionadas”, o que ocasionou algumas transformações. Entretanto, passados mais de 80 anos desde que o projeto organizado por Mário de Andrade foi realizado, pode-se constatar que a composição estrutural do culto à jurema não sofreu mudanças tão profundas de forma a descaracterizar totalmente a essência desta prática religiosa. A grande maioria dos aspectos pontuados nas anotações de Andrade ainda permanecem presentes nos catimbós nordestinos.

Para Souza (2016, p. 34), o sociólogo francês Roger Bastide foi um dos estudiosos europeus que, por volta de 1938, vieram para o Brasil integrando o grupo de professores que lecionaram na Universidade de São Paulo. Bastide ocupou a cátedra de sociologia e, nesta posição, realizou muitas pesquisas iniciando um período determinante nos estudos sobre as religiões de matriz negra no Brasil. A grande maioria de suas publicações foi reeditada o que corrobora a repercussão de suas pesquisas no âmbito dos estudos afro-brasileiros, especialmente do ponto de vista sociológico. Para Bastide, o africano aparece como elemento substancial na formação da sociedade brasileira. A “bagagem cultural” trazida por estes povos

compõe grande parte dos nossos legados. O autor abordou a questão do “sincretismo” desenvolvendo a tese de que a justaposição cultural não se reduziu ao contexto religioso, mas repercutiu em outros campos, como no artístico e na organização social dos africanos e de seus descendentes no Brasil. A obra *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, publicada em 1945, está organizada em 22 sessões. Os textos retratam as impressões etnográficas de Roger Bastide sobre as populações nordestinas, segundo ele, “potencialmente voltadas ao misticismo e à religiosidade”. Em *Imagens* aparecem as primeiras considerações do autor sobre o catimbó, ele afirma que “o catimbó não passa da antiga festa indígena da jurema, que se modificou em contato com o catolicismo” (BASTIDE, 1945. p. 205). A temática será retomada em *Religiões africanas no Brasil*, edição de 1971, na qual se discute as reelaborações culturais que os negros estabeleceram na intenção de “manter vivas” suas tradições religiosas. O período da escravidão comercial aniquilou completamente grande parte das estruturas sociais africanas, obrigando os negros a reconstruí-las e se reposicionar na sociedade brasileira. A “união” desses sujeitos através de um esquema de crenças pode ter sido uma das construções de sobrevivência desses povos, seja do ponto de vista social ou cultural. A respeito do Catimbó, Bastide é categórico ao afirmar que esse culto teve origem com as populações indígenas do Nordeste brasileiro:

O catimbó é de origem índia. Sem voltar às descrições antigas sobre a pajelança e os primeiros contatos entre catolicismo e a religião dos índios, inclusive àqueles fenômenos de ‘santidade’ que conhecemos tão bem através das informações do Tribunal do Santo Ofício (...), encontramos ainda hoje entre o puro índio e o homem no Nordeste toda a gradação que nos conduz pouco a pouco do paganismo ao catimbó na Paraíba (BASTIDE, 2004, p. 146).

Ainda no período colonial, o contato com o catolicismo lusitano, teria ocasionado as primeiras formas de construções do catimbó-jurema, observada como uma manifestação de caráter “herético” conhecida como “Santidade do Jaguaripe”¹⁷. Bastide explica que esse culto possuía claramente, noções de um catolicismo “vulgar”, sendo simples cópias da cerimônia cristã:

Centralizava-se esse culto num ídolo de pedra chamado Maria e dirigido por um “Papa” e u’a “Mãe-de-Deus”; entrava-se para esse culto por uma espécie de iniciação, simples cópia do batismo católico, e todo cerimonial constituía um sincretismo bastante desenvolvido de elementos cristãos (construção de uma igreja para adoração do ídolo, porte de rosários e de pequenas cruces,

¹⁷ Sobre a santidade ver VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

procissões de fiéis, os homens na frente e as mulheres com seus filhos atrás) e de elementos indígenas (poligâmias, cantos e danças, uso do tabaco, “a erva sagrada”, à moda dos feiticeiros indígenas: tragava-se a fumaça até a produção do transe místico, que se chamava precisamente o espírito da santidade) (BASTIDE, 2004. p. 243).

A *Santidade do Jaguaripe*, segundo Souza (2016, p. 36), incorporava noções do catolicismo ao universo ritualístico ameríndio. Nestes ritos as divindades católicas eram reverenciadas e comparadas aos deuses dos indígenas. As rezas, as orações e o amplo repertório de feitiços dos europeus, convertiam-se em poderosos encantamentos recitados pelos indígenas. A figura de Jesus Cristo tornava-se para os índios então convertidos, a imagem e semelhança de *Jurupari*. A Virgem Maria, personagem de suma importância para o catolicismo, figurava como um monólito adornado por sementes e penas. Os objetos litúrgicos cristãos também receberam outras simbologias, onde terços e rosários transformavam-se em poderosos patuás. Colocando uma análise comparativa entre Andrade e Bastide, Souza observa que o sociólogo francês demonstra determinada preocupação em evidenciar a influência negra e a questão do hibridismo religioso. Andrade não discutiu acerca dos “sincretismos”, muito embora estivesse buscando compreender os mecanismos de formação da *identidade brasileira*. Já Roger Bastide, por sua vez, possivelmente por estar mais familiarizado com esse tipo de discussão, afirmou que as influências religiosas dos negros africanos também foram decisivas na formação do catimbó, atuando principalmente, por meio dos candomblés baianos:

Em face dessa religião já organizada quando chegou aqui o negro escravo, qual seria sua reação? [...]. Poderia evidentemente desprezá-la, orgulhoso de seus candomblés e de seus xangôs. Mas poderia também aceitá-la, fundi-la com seu próprio culto e teremos assim a macumba carioca. Poderia ainda incorporar-se pura e simplesmente a ela, tentando aproveitar-se dela para reestabelecer seu poderio, e teremos então o catimbó da Paraíba (SOUZA, 2016, p. 36).

Ainda de acordo com Souza (2016, p. 36), Bastide afirma que estas religiosidades só se conectaram com tamanha fluidez, pela semelhança cosmológica existente entre suas distintas matrizes. O sistema religioso indígena de certa maneira oferecia ao negro respostas correspondentes às suas necessidades. Assim, o autor considera o catimbó como um culto dinâmico cujo processo de reestruturação está alicerçado no advento de uma nova sociedade, o que teria influenciado os tipos sociais representados no panteão juremeiro. O culto da jurema ganhou maior espacialidade entre as populações caboclas, negras e mestiças do

Nordeste, saiu do domínio particularmente indígena para submergir em espaços mais urbanizados e ligados ao mundo proletário, reunindo outros adeptos e expandindo suas características espirituais. Neste decurso, as cerimônias do catimbó tornam-se, para Bastide, individuais e não mais sociais, dado o processo de desagregação da antiga organização. Desta maneira, o culto que já sofria com o desprestígio de grande parte da população, passou a se organizar nos espaços “opacos e teimosos”, em casinhotos nas zonas marginais das cidades¹⁸. Na sua viagem pelo Nordeste brasileiro, Bastide procurou perceber os detalhes, os cheiros, os sons, numa expressão, as subjetividades que compõe o universo místico dos sertanejos. Sobre o universo cultural dos terreiros, Bastide catalogou nomes de objetos rituais e descreveu suas utilidades, o cachimbo, também chamado de *marca* é um dos itens de suma importância da liturgia do catimbó, pois através dele a fumaça do tabaco é aspergida defumando os presentes nos trabalhos de cura. O tabaco é a erva-mestra no exercício da magia catimbozeira, em que “o fumo é a planta sagrada e sua fumaça que cura as doenças proporciona o êxtase, dá poderes sobrenaturais, põe o (mestre) em comunicação com os espíritos” (BASTIDE, 2004, p. 146). As *bugias* são pequenos castiçais onde são perfiladas as velas em chamas representando a presença dos espíritos. Uma chave de aço, a *chave de Salomão*, repousa sob a mesa onde ocorrem as invocações dos mestres. A chave tem por simbolismo a permissão divina para abrir e fechar os trabalhos mágico-religiosos e o corpo-sacrário, também denominado cavalo, dos médiuns. Crucifixos dispostos na parede lembram a feição cristã do culto, assim como as orações, imagens dos santos, terços e rosários. Os maracás tocados pelos mestres animam as sessões e fazem os espíritos se *abalar*, ou seja, se dirigir de suas moradas sagradas¹⁹ até o terreiro. No centro da mesa, a “princesa”, o receptáculo por onde *descem* as entidades e, ao redor dela, singelas taças com água simulam as cidades sagradas da jurema.

De acordo com Souza (2016, p. 37), Bastide observou a um ritual conhecido como *jurema de mesa*, no qual o mestre da mesa (sacerdote) doutrina os discípulos e os seus respectivos guias espirituais, sentado em torno de uma mesa especialmente e espacialmente aparatada. Toda a cerimônia acontece com os participantes acomodados, desta vez, não há danças. A mesa é composta por taças e copos, que representam as *cidades da jurema*, flores,

¹⁸ Esta referência às abordagens de Bastide estabelece um nexo de ligação intrínseco às ocorrências policiais na cidade do Recife de que tratamos, particularmente, no capítulo III, no que diz respeito às práticas do catimbó em espaços ditos “opacos e teimosos”, como nos “casinhotos” denunciados pelas vizinhanças nas zonas marginais da cidade.

¹⁹ Lembramos que, na mitologia do catimbó, os próprios pés de Jurema, uma vez *calçados*, ou seja, preparados para tal função – denominadas, também, “cidades dos mestres” -, configuram a morada dos *mestres*, de onde estes se *abalam*, ou dirigem-se, até os terreiros ou casas onde esta prática religiosa é praticada.

velas, entre outros elementos litúrgicos. Sobre os *lugares encantados*, o autor afirma que há no catimbó a concepção de um mundo sobrenatural, um “mundo dos espíritos entre os quais a alma viaja durante o êxtase, onde há casas e cidades análogas às nossas” (BASTIDE, 2004, p. 147). Para Bastide, o mundo do além no catimbó, foi concebido tendo como referência a organização social de seus adeptos. O espaço onde os rituais acontecem, foi descrito pelo autor como lugares simples, de chão batido, casa limpa, ambiente silencioso, favorecendo a concentração, a pouca iluminação teria sido pensada para manter a aura *mística*. Soma-se aos cânticos entoados pelos fieis, complementando o cenário onde os mestres atuam. A apresentação que o autor faz acerca dos espaços de culto ressalta o ambiente doméstico característico destas religiões.

Na contemporaneidade, uma série de fatores transformaram a imagem do catimbó,

desconstruindo, em grande medida as representações negativas acerca deste culto, o que contribuiu com não só com o crescimento do catimbó, mas também com o espraiamento deste para outras classes sociais, resultando em espaços marcados pelo esplendor das festas e das personagens representadas. A assimilação do catimbó com outras modalidades religiosas, como o candomblé, por exemplo, teve papel fundamental na construção do cerimonial catimbozeiro no que diz respeito na estética das vestimentas, bem como no aspecto festivo que passou a ser adotado por muitos terreiros. A interpretação de outras referências faz parte da própria dinâmica religiosa dos cultos espiritualistas e mediúnicos, é necessário atualizar todo sortimento de práticas para se adequar as necessidades exigidas pelo cenário religioso, não se tratam de simples “apropriações” mas devem ser vistas como mecanismos de adaptação e resistência. Em suma, Bastide atentou para a diversidade de influências que compõem o catimbó-jurema, mas destacou a contribuição da matriz negra em suas ponderações. Ao apresentar questões mais pontuais acerca do processo de hibridação entre as expressões religiosas e culturais, o autor deixou importantes referências para a análise por meio de outros prismas as estruturas social, política e cultural do Brasil (SOUZA, 2016, p. 39 – 40).

Segundo Souza (2016, p. 40), Luís da Câmara Cascudo dedicou grande parte da sua vida às pesquisas sobre o folclore e a cultura popular. Em *Meleagro*, os primeiros esboços do catimbó encontram-se atrelados aos *adjuntos da jurema*, reuniões indígenas na qual se bebia a *sagrada jurema*, consumiam o tabaco e evocavam os espíritos para auxiliar suas mazelas. A partir de pesquisas feitas no *Instituto Histórico do Rio Grande do Norte*, Cascudo, estudou a prática dos *adjuntos* realizados por índios potiguares no ano de 1758. Analisando os escritos de Henry Koster, observou que as práticas denominadas de *adjunto da jurema* ainda permaneciam presentes no Rio Grande do Norte no século XIX. Para Cascudo, o catimbó é uma expressão religiosa que une três universos distinguíveis, o indígena, circunscrito pelo uso

medicinal do tabaco, o consumo da jurema como item mágico e fitoterápico além da riquíssima farmacopeia alicerçada, especialmente, na flora nordestina; o europeu, de onde o culto teria herdado em larga medida, as práticas de magia trazidas pelos imigrantes e reforçada pelas “feiticeiras” condenadas ao exílio aqui no Brasil. Tais “bruxedos” expressam uma enorme quantidade de símbolos como pentáculos, pentagramas²⁰, heptagramas, além de orações e encantamentos baseados nas antigas culturas europeias. Muitos desses ensinamentos foram compilados no Livro de São Cipriano, conhecido como o *Livro da Capa Preta*. Câmara Cascudo atribui uma participação coadjuvante à matriz africana, pois destes, o catimbó teria herdado os ritmos musicais e os instrumentos percussivos, como o atabaque²¹. A possessão por deuses africanos, os orixás e voduns, também foram interpretados como uma herança do período colonial e escravista brasileiro. Uma definição estrutural do catimbó de acordo com Cascudo:

Da bruxaria ibérica, a influência na concepção da magia, processos de encantamento, termos e orações transmitidas oralmente. Dos ameríndios, a farmacopeia, o maracá, os mestres invisíveis que teriam sido (...) pajés de grandes malocas desaparecidas; da terapêutica vegetal, o uso do cachimbo, da “marca” com o tabaco, fumo, petum provocador de transe. O negro trouxe a inovação com os ritos e ritmos musicais; do cerimonial das macumbas bantu mantêm as “linhas” significando a procedência dos encantados, nações, inovação dos antigos negros valorosos (CASCUDO, 1951, p. 32).

Para Souza (2016, p. 41) há aproximações e distanciamentos observáveis entre os textos de Andrade, Bastide e Cascudo. Andrade, embora reconheça a origem indígena do catimbó, pouco menciona seus elementos constitutivos, relacionados à matriz africana. Andrade traça pouquíssimas considerações, mas afirma que há uma predominância dos pressupostos religiosos afro. Bastide por sua vez, considerou a noção de matriz tríplica, identificando e reconhecendo a importância de cada uma das matrizes culturais na conformação do catimbó. Se para Bastide e Andrade, há no catimbó uma predominância da matriz negra, para Cascudo, o conjunto de saberes mágicos vindo da Europa foi o que se sobressaiu no processo de formação do catimbó. Cascudo, entusiasta da cultura europeia,

²⁰ O uso dos pentagramas, foram largamente observados nos períodos que passei junto do Ilê Axé Oxum Opará, no bairro do Cristo, na cidade de João Pessoa, sob a condução da senhora Rozeane de Fátima Santos Oliveira, conhecida como Mãe Nane de Oxum Opará, particularmente ao longo dos anos de 2009 e 2010, onde velas eram acesas, justamente, em cima destes pentagramas, quando se davam incios os trabalhos de Jurema.

²¹ Nas minhas observações junto do Ilê Axé Xangô Agodô, no bairro de Mangabeira, na cidade de João Pessoa, ao longo dos anos, também, de 2009 e 2010, o instrumento análogo aos atabaques e utilizado nos rituais era denominado, Ilú, muitos deles são feitos de Macambira.

estava convencido da proeminência do sistema mágico greco-romano no âmbito do catimbó nordestino. Assim, em *Meleagro*, o autor discorre acerca de um *arquetipo* da feitiçaria, uma magia universal que recebe nomenclaturas diferentes se levados em consideração os diferentes contextos e civilizações. Em Cascudo, catimbó é o nome dado à feitiçaria do Nordeste. Em nosso território, essa magia recebeu outros símbolos, imagens e personagens que remetem a este espaço geográfico. Seus feiticeiros são homens e mulheres conhecedores dos segredos de evocação dos espíritos, manipuladores da jurema, da arruda, da alfazema, do alecrim e tantas outras ervas para fins mágicos e medicinais.

Os feitiços e as “orações fortes” são citados constantemente pelo autor como sendo um recurso amplamente utilizado nos trabalhos de magia para fins diversos: “fechamento do corpo”, restauração da saúde, mandingas para conseguir amor, dinheiro etc., bem como as “macumbas” para causar algum tipo de “embaraço” na vida alheia; conquistar mulher casada, “tirar” a saúde de um inimigo ou mesmo lhe provocar a morte. Para Cascudo, catimbó “não é culto religioso”, diferentemente de Andrade e Bastide que reconhecem o catimbó como uma prática religiosa nordestina (SOUZA, 2016, p. 41).

Adentrando em outros aspectos que configuram a cosmologia juremeira, Cascudo dissertou sobre a crença na existência de reinos e cidades encantadas. Para a cosmogonia juremeira, esta é uma concepção fundamental anteriormente destacada por Andrade e Bastide. Em Souza (2016, p. 43), sobre estas espacialidades, o historiador potiguar anota a seguinte organização em torno dos reinados:

O mundo do Além é dividido em Reinados ou Reinos. A unidade é a aldeia. Cada aldeia tem três “Mestres”. Doze aldeias fazem um Reino, com trinta e seis “Mestres”. No Reino há cidades, serras, florestas, rios. Quantos são os Reinos? Sete, segundo uns: Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Tanema e Josafá. Um Reino compreende dimensões, com topografia, população e cidade, cuja forma, algarismo e disposição ainda não foram fixados pelos “mestres” terrenos (CASCUDO, 1951, p. 44).

O preparo da beberagem de jurema não segue uma receita escrita, os segredos que envolvem esta prática são absolutamente orais. As fórmulas são particulares de cada casa, o mestre aprende o segredo e o passa à um discípulo-mestre, este deve ser guardado e o repassado apenas para o próximo discípulo. A jurema é o único ingrediente insubstituível, desta se aproveitam as raízes, as folhas e a casca do arbusto.

Raspada a raiz, é lavada para eliminação da terra (...) sendo em seguida colocada sobre outra pedra. Nesta, é macerada batendo-lhe amiudadamente com outra pedra. Quando a maceração está completa, bota-se a toda a massa dentro de uma vasilha com água, onde a espreme com as mãos a pessoa que

a prepara. Pouco a pouco a água vai se transformando numa calda avermelhada e espumosa, até ficar em ponto de ser bebida. Pronta para este fim, dela se elimina toda a espuma ficando assim inteiramente limpa (CASCUDO, 1951, p. 20).

Cascudo afirma que a medicina indígena se perderia por completo, não fosse a *fitolatria* e as *artes vegetalistas de cura*, desenvolvidas pelos mestres catimbozeiros e assimiladas por “matutos populares, como benzedeiros”, curadores e outros. A magia nordestina expressa pelo catimbó, é em Cascudo, um nítido exemplo do processo de convergência das três matrizes “raciais” que marcou a formação da sociedade brasileira.

Capítulo 3

Perseguição aos catimbós no Recife da passagem dos séculos XVIII ao XIX

Stuart B. Schwartz no livro, *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo Atlântico ibérico* (2008, p. 22), indica que sua abordagem temática não é a história do *tolerantismo* religioso, usualmente designando uma política de Estado ou da comunidade, mas, sim, da tolerância, significando um conjunto de atitudes ou sentimentos. Ainda que haja, em muitas das vezes, um vínculo histórico entre ambos, não estão forçosamente associados. O tolerantismo era amiúde uma solução de compromisso nascida de considerações políticas ou econômicas de ordem prática, não de sentimentos de tolerância. A preocupação do autor se volta às atitudes culturais. Em verdade, as personagens principais de seu trabalho são pessoas que muitas vezes enfrentavam as ideias dominantes da época. Afastando-se de uma história das ideias, trata-se de um estudo de casos de pessoas comuns, na maioria desconhecidas até o momento. Aqui se localiza um ponto de contato entre a investigação que procedemos e as preocupações de Schwartz.

De acordo com Schwartz (2008, p. 23 - 24), cabe a pergunta sobre o que realmente essas pessoas, no caso, dissidentes, de fato representavam. Eram somente um punhado de descontentes, ao modo que toda sociedade produz, e que expunham apenas a própria infelicidade e marginalidade? Ou eram pessoas dando voz a uma insatisfação mais ampla, dando voz e prática a expressões culturais mais profundas dentro da sociedade? A pergunta tem implicações amplas de cunho epistemológico e metodológico, uma vez que visa pessoas cujas manifestações de dissidência resultaram em prisão ou, muitas vezes, outro tipo de punição. A pesquisa revelou centenas de casos de pessoas com algum tipo de atitude

tolerante, relativista, universalista, ou cética em relação à religião, ainda que não constituíssem a maioria da sociedade. Entretanto, ao mesmo tempo, em vista dos perigos de expor tais opiniões e da intolerância da Coroa e da Igreja, seu julgamento considera bastante razoável supor que existiam muitas outras pessoas nessas sociedades com ideias semelhantes, mas que mantinham um bom senso ou discrição de não as alardear. Ainda que fossem em número relativamente pequeno, o autor considera importante narrar a história daquelas pessoas pois, escrever a história da cultura “popular” não implica que os personagens comuns do passado só têm importância quando representam todos os demais, ou que a observação se daria unicamente sobre o comportamento normativo, ao encontrar sempre pessoas parecidas entre si. Há tempos os historiadores exaltariam integrantes das elites políticas e intelectuais justamente em função de suas individualidades, contemplam biografias, em função da diferença que propõem. Desidério Erasmo, Martinho Lutero, Spinoza e Locke seriam interessantes, deste ponto de vista, não porque eram iguais a todos os outros e sim porque eram diferentes, e porque a individualidade e a capacidade pessoal deles em estabelecer a criação e a representação de ideias viriam a imprimir suas marcas no curso da história.

Schwartz procura conceder esse mesmo privilégio às pessoas desconhecidas que aparecem em suas páginas, suas ideias sobre sociedade em que todos estariam livres para acreditar no que achassem melhor, sem que prevalecessem ameaças coercitivas, adequavam-se ou ao menos forneciam um contexto para o desenvolvimento e o êxito de políticas tolerantistas religiosas, que constituem um dos temas centrais da modernidade.

Tais pessoas foram, à sua maneira, os precursores do nosso mundo. Suas dúvidas e atitudes tolerantes criaram um terreno onde os conceitos modernos de tolerantismo e liberdade de consciência puderam brotar, e na verdade suas ideias heterodoxas quanto à possível salvação de todos estão mais próximas, sob certos aspectos, da atual posição da Igreja católica após o Concílio Vaticano II do que a da Inquisição que tentava corrigi-las (SCHWARTZ, 2008, p. 24).

Escrever, com empatia sobre pessoas desconhecidas incide, ainda segundo o autor, em certos perigos. Um deles consiste na armadilha de uma interpretação *conservadora whig*, ou seja, uma história escrita do ponto de vista do presente, onde nossas condições e sensibilidades atuais são uma espécie de ponto final da história, não obstante determinados acontecimentos tenham mostrado claramente que o tolerantismo e a liberdade de consciência ainda não são valores universais, e que o pluralismo cultural e religioso ainda é uma questão demasiado controversa. Tanto o tolerantismo religioso quanto a liberdade religiosa são tidos

como frutos fundamentais da secularização do mundo moderno, entretanto, o ressurgimento de vários fundamentalismos em nossa época, escamoteados de nacionalismo ou de verdade religiosa última, deve nos alertar contra qualquer espécie de concepção teleológica da secularização ou da liberdade religiosa.

Outro desafio apresentado por Schwartz ao pesquisador, no que tange à questão do tolerantismo, consiste em que, as sociedades ocidentais modernas adotaram a liberdade de consciência, o pluralismo e o tolerantismo religioso como atitudes positivas, assim, qualquer coisa que tresande a controle ou a censura é vista sob uma ótica negativa. Apesar disso, nos inícios da Idade Moderna, eram escassas as concepções que tinham o tolerantismo religioso por benéfico em termos políticos ou religiosos. Considerava-se que a estabilidade política era baseada na unidade religiosa entre governante e os súditos, e se considerava que a tolerância das heresias e erros doutrinários era prejudicial ao bem comum e às almas em erro. Nem todos tendiam, porém, à mesma opinião e uma narrativa destes deslocamentos de sentido, de práticas consideradas contraditórias e passíveis de criminalização merece ser observada e, possivelmente, compreendida em sua representação no contexto de dadas sociedades.

A referência de Schwartz à distinção entre a oposição da Igreja católica após o Concílio Vaticano II, e a Inquisição que tentava corrigir expressões heterodoxas, instiga as questões formuladas pelo presente capítulo, levando-nos, sobretudo, a aventar a hipótese de que entre a Inquisição Portuguesa no Nordeste, especialmente como figurada nos estados de Pernambuco e Paraíba e os cercos policiais às casas onde se praticavam o catimbó no Recife (1880 – 1920), seja possível entrever uma estrutura de *longa duração*. Isto vale dizer que uma linha estrutural parece se estabelecer nas relações entre o poder institucional e as práticas categorizadas como “feitiçaria”, desde quando o uso da jurema cai nas malhas da Inquisição nestes estados do Nordeste ao longo do século XVIII, até a perseguição policial na transição do século XIX para o século XX, estendendo-se mesmo ao período que constituiu o Estado Novo no Brasil²². Disto tratam as próximas seções.

III.I Jurema e Inquisição no Nordeste Colonial

Wadsworth (2006) analisa “duas formas bastante distintas de expressão religiosa que atraíram as atenções de autoridades coloniais e inquisitoriais no Nordeste do Brasil durante o século XVIII” (p. 140). Na Capitania da Paraíba, a perseguição a práticas religiosas teve,

²² Conforme o trabalho de CAMPOS, 2009. A Polícia no Estado Novo combatendo o Catimbó.

como principal objeto, o consumo da jurema, bebida alucinógena. Em Pernambuco, por sua vez, a Inquisição visou a supressão do batuque, dança afro-brasileira. Entretanto, diante da incapacidade de controle pleno dos “desvios religiosos” oriundos da precária rede de funcionários responsáveis pela burocracia inquisitorial, as práticas de jurema e batuques conviveram com a ampliação da atuação de autoridades e do apoio de parcela das camadas populares. Ao mesmo tempo em que persistia a perseguição aos “desvios religiosos”, prosseguiram as tradições religiosas indígenas e africanas como legados histórico-culturais na vida cotidiana.

Dessa forma, a Inquisição

(...) não poderia responder a todos os casos de desvios religiosos alegados ou reais. Ao contrário, escolhia suas batalhas cuidadosamente com intenção de manter o foco naquelas questões que pareciam possuir o maior potencial de danos sociais, políticos e religiosos. A Inquisição conseguia assim proceder por conta da existência de muitos outros sistemas sociais, religiosos, e políticos que costumavam reprimir comportamentos e pensamentos (WADSWORTH, 2006, p. 141[minha tradução]).

A observação de que determinada maneira de proceder por parte da Inquisição era amparada nos sistemas sociais, religiosos e políticos, implicados na repressão da conduta e do pensamento nos leva a uma aproximação do estudo de Medeiros (2003), onde se encontram indícios do uso da jurema nas capitanias de Pernambuco e Paraíba e a atenção dada a este pela Inquisição.

A necessidade de maior compreensão de diferentes maneiras de como se deu o contato entre culturas distintas e o seu resultado para os povos envolvidos levou o autor a tomar como objeto de análise o processo de conquista e colonização do sertão da antiga capitania da Paraíba a partir da segunda metade do século XVII até o fim do século XVIII, cujo litoral era habitado por povos de língua Tupi, majoritariamente os Tabajara e os Potiguara. As alianças entre os portugueses e alguns povos indígenas constituíram uma parte fundamental para o êxito da conquista da região que hoje conhecemos por sertão paraibano.

Segundo Medeiros,

As alianças entre os povos indígenas e a Coroa Portuguesa significavam vassalagem ao rei, tornando-se seus súditos e apoiando-o contra os seus

inimigos. Significavam também a aceitação da religião católica e da civilização. Para os povos indígenas, estas alianças significavam a possibilidade de ataque e destruição dos seus inimigos. Os portugueses souberam muito bem explorar os conflitos existentes entre os povos indígenas e os utilizaram em favor próprio. Foi uma constante na documentação pesquisada a referência às alianças dos portugueses, franceses e holandeses com os povos indígenas contra seus inimigos, inclusive como um argumento para convencê-los a se unirem a eles. Por outro lado, os povos indígenas souberam aproveitar as ameaças externas e as cisões intra-elites para aumentar o seu poder de resistência e barganha e garantir a sua sobrevivência. Os grupos Tupi que habitavam o litoral das capitâneas do Ceará, Rio Grande, Paraíba, Pernambuco e Bahia, após serem contatados, ou foram dizimados e escravizados, ou se aliaram aos portugueses e se aldearam junto aos enclaves portugueses, passando a fazer parte da sociedade colonial. São estes índios que vão participar da conquista do litoral, das lutas contra os franceses e holandeses e das entradas contra os povos indígenas do sertão e contra os quilombos (MEDEIROS, 2003, p. 1).

Com o fim da guerra contra holandeses, a partir da segunda metade do século XVII, e afastada a ameaça de invasão externa, intensificou-se o processo de conquista do sertão nordestino, particularmente através da expansão da atividade pecuária que provocou uma série de conflitos entre os novos e os antigos habitantes. Neste processo, tiveram papel fundamental as “entradas e bandeiras”, com destaque para aquelas realizadas pelos paulistas para o apresamento de índios e destruição de quilombos. Ao conjunto de conflitos resultantes deste contato entre mundos e culturas tão diferentes deu-se o nome de “Guerra dos Bárbaros”. Assim, logo após a expulsão dos holandeses, nos sertões da capitania da Paraíba, Rio Grande e Ceará, os portugueses iniciaram a povoação da região entrando em conflito com os diversos povos que ali habitavam; dentre estes, os Janduí foram os mais visados em decorrência do fato de terem se aliado aos holandeses contra os portugueses.

Em outubro de 1731, o rei escreveu ao capitão-mor da Paraíba sobre as informações recebidas a respeito dos roubos cometidos contra os moradores do sertão do Cariri, Tapera e Taipu. Segundo as fontes oficiais tais feitos tinham por origem o mocambo do Cumbe -, onde residiam há mais de treze anos, quatro índios fugidos do aldeamento do Cariri -, do Cumbe, assaltavam, repetidamente, o aldeamento do Cariri, convencendo os índios agregados a se juntarem aos negros fugidos, despovoando, assim, o aldeamento e aumentando a população do mocambo, que chegou a contar com cerca de setenta pessoas.

Na *entrada* realizada pelo sargento-mor Gaspar Pereira de Oliveira e pelo capitão Teodósio Pereira de Oliveira ao mocambo foram mortos cinco índios e aprisionados outros cinquenta e seis, bem como, sete negros. Dos quatro indígenas *cabeças dessas gentes*,

escaparam três. Um deles, chamado “Bartolomeu”, fez uma emboscada com quatro de seus filhos em foi morto um soldado e ferido m um cabo.

Uma carta do capitão-mor da capitania do Rio Grande, de dezenove de julho de 1687, é discutida no Conselho Ultramarino em oito de janeiro de 1688, na qual alegava que o gentio Tapuia da nação Janduí que se encontrava debaixo de paz havia matado quarenta e seis vaqueiros e estava incorrendo em grandes hostilidades nas capitanias do Rio Grande, Paraíba e Ceará, e que havia enviado algumas tropas para alcançá-los. O rei ordenou que se tomassem todos os cuidados nas ações com estes índios. Em consulta no mês posterior, sobre o mesmo assunto, o rei ordena que antes que se fizesse guerra enviasse padres da Companhia para tentar doutriná-los.²³

Esta ordenação para a tentativa de doutrinação por parte dos padres da Companhia, antes que se fizesse guerra contra aqueles índios, parece-nos estabelecer fortes pontos de contato com aqueles outros sistemas sociais, religiosos, e políticos que costumavam reprimir comportamentos e pensamentos –destacamos em Wadsworth (2006) -, e que permitia à Inquisição o encaminhamento de seus procedimentos. Parece ter sido este, inclusive, um dos papéis desempenhados pela Junta das Missões, criada desde 1681, no período de restauração portuguesa ao domínio holandês, encarregada das aldeias indígenas sob jurisdição governamental e da sua distribuição entre as muitas ordens religiosas, composta do bispo e o ouvidor geral, do provedor da fazenda e os prelados das religiões com distritos e aldeias de sua orientação.²⁴

A continuidade das práticas culturais indígenas, no contexto do aldeamento, foi motivo de constante preocupação para a Coroa Portuguesa (MEDEIROS, 2003, p. 7). É o que se depreende, claramente, na Carta Régia de maio de 1705 enviada ao governador da capitania da Paraíba a qual versava que nas aldeias dos índios sitas na capitania da Paraíba se achavam dois ritos, que pareciam dignos de se mandar evitar, e que um deles era, que no nascimento de algum filho lhe punham logo o nome daqueles mesmos que antes da luz da fé lhe davam seus antigos, e que entre si eram só por estes chamados, e que do batismo nem a eles lembrava, nem aos mais. Que o outro era fazerem de noite um festejo a que chamavam Paressé, em que diziam que vinha uma Araroara do mato falar-lhes, e se metia no meio deles, e que iam de casa em casa às escuras, com o mesmo Paressé, e que nunca se podia vencer

²³ Documentos Históricos da Biblioteca Nacional (DHBN) vol. 89 p.87/88 e 93/95.

²⁴ Cf. comunicação de el-rei ao governador da capitania de Pernambuco, em 30/1/1698 (Couto, 1908, p. 385 apud Dantas et al, 1992, p. 442).

com eles que o fizessem de dia, e que esta forma de festejo tinha também os tapuias aldeados. E porque esta matéria pertence à Junta das Missões a proporeis logo nela, com o parecer dos ministros para que se não continue ao adiante erros tão perniciosos e abomináveis (MEDEIROS, 2003, p.7).

A função de reprimir estes “erros tão perniciosos e abomináveis” ficava a cargo da Junta das Missões. Em reunião da Junta das Missões de Pernambuco realizada em setembro de 1739 o bispo propôs que se buscassem os meios precisos a se remediar os erros que se tem introduzido entre os índios tomando certas bebidas, as quais chamam Jurema ficando com elas ilusos, e com visões, e representações diabólicas, pelas quais ficam persuadidos não ser o verdadeiro caminho o que lhe ensinam os missionários (MEDEIROS, 2003, p.7).

Na reunião foi decidido que a medida a ser tomada seria castigar *os cabeças* com severidade para que servissem de exemplo aos demais. Estas medidas não podiam ser estendidas à aldeia já que todos a tomavam. Para não “se enfiarem mato adentro” abandonando a fé na Igreja católica, a Junta deveria escrever a todos os missionários que examinassem os índios que tomavam a “dita jurema” indagando se tinha erro contra a fé e se tal erro era pertinente para se dar conta ao Santo Tribunal. Por ordem do bispo, estas ações provocaram a prisão de um índio na capitania de Mamanguape, na jurisdição da Paraíba. Como consta na documentação destacada por Medeiros (2003) ele foi acusado de ser “feiticeiro”, “cabeça de seita” e “mestre nas artes da jurema”. Sua prisão desencadeou uma revolta em que se contaram várias mortes.

A carta enviada pelo governador de Pernambuco ao rei em agosto de 1741 relata a perspectiva dos missionários de que é a jurema certa bebida feita da casca de uma árvore assim chamada, a qual bebem metendo-se pelos matos com certas feitiçarias. Com esta bebida perdem os sentidos e assim alienados têm visões e ilusões do demônio, bebendo com a jurema as doutrinas de mestre tão pernicioso (MEDEIROS, 2003, p.8).

E, sobre os efeitos da bebida, Wadsworth aponta que:

De acordo com os missionários, enquanto todos os participantes estavam bêbados, o demônio aparecia na forma de um anjo e previa eventos futuros. Ele também vinha na forma de um bode e permanecia no meio de todos enquanto estes dançavam em torno dele. O bode também conversava com o *mestre*, que era o único a entendê-lo. (Um informante declarou, contudo, que ele nunca havia visto um bode, mas apenas um pequeno cervo). A droga produzia também, com frequência, alucinações horríveis, que assustava alguns ao ponto de nunca mais tomarem a bebida novamente. Alguns

declararam terem visto cadáveres com as bocas abertas e com cabelos que se pareciam com cobras. Outros declararam terem visto coisas maravilhosas como palácios, pinturas, e igrejas. Alguns declararam terem visto o céu aberto e os mortos surgindo e se sentando ao lado deles em silêncio” (Wadsworth, 2006, p.148).

De acordo com Apolinário (2001), o uso da Jurema como alucinógeno e parte do ritual dos indígenas Tarairiú – Xukurue Kanindé – fora interpretado pelo padre visitador, vinculado ao Bispado de Pernambuco, como permanência das “influências diabólicas” nos espaços do sertão da capitania da Parahyba e, especialmente, no Aldeamento de Boa Vista sob os cuidados dos Carmelitas Descalços. Visitadores e vassallos de El Rei não só afirmaram que o “diabo” estava impresso nos corpos dos Xukurú e Kanindé, mas também era dimensão constitutiva de suas práticas culturais, capaz de desencaminhar religiosos carmelitas que teriam passado à adoção das crenças ameríndias pelo recurso às suas ervas medicinais, desencadeando críticas e denúncias de membros da Igreja e da Administração Colonial. Os resultados da pesquisa problematizam e verificam as relações e fronteiras interétnicas de negação e recepção das práticas culturais, especialmente religiosas que se intercalavam entre indígenas e representantes da “Santa Inquisição”, assim como entre indígenas e religiosos carmelitas, demonstrando que as autoridades eclesiásticas e políticas sentiram a necessidade de investigar a fundo o ritual, entendendo seus fundamentos para que se desse conta, em caso de prática de feitiçaria, aos tribunais da Inquisição (p.1 -3).

Na abordagem das denúncias e visitas analisadas encontrava-se ofendido, Pedro Monteiro de Macedo que escreveu ao rei D. João V. Dois aspectos o incomodavam, notadamente, o atrevimento do governador de Pernambuco e o consumo da Jurema no aldeamento de Boa Vista.²⁵ No que tange ao primeiro aspecto, Pedro Monteiro considerava uma afronta, o referido governador mandar investigar um caso em possessões que não eram de sua jurisdição, visto que o tal caso concernia apenas ao Bispado de Pernambuco. Entretanto, desde 1676, quando fora instituído, o Bispado de Pernambuco era o responsável pelos assuntos eclesiásticos não apenas da capitania de Pernambuco, mas, também, de suas vizinhas, dentre as quais a da Paraíba, o que revela uma faceta das disputas de poder ocorridas entre as capitanias da Paraíba e de Pernambuco, que seriam acirradas a partir de 1755, quando da anexação da primeira à jurisdição também secular da segunda. As investigações empreendidas em território paraibano eram de guarda eclesiástica, cabendo diligência ao

²⁵ Carta de Pedro Monteiro ao rei. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1740, julho, 9, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 920 apud Apolinário, 2001, p. 4).

Bispado de Pernambuco, que deveria dar conta das ocorrências também nas capitanias vizinhas.

O exercício de acompanhar estes embates entre estas forças reais e lideranças religiosas indígenas Tarairiú, por ocasião da prisão destas, deve-se às acusações de feitiçaria que constituem a configuração desta rede de relações. Pedro Monteiro considera a ação uma arbitrariedade, apesar de condenar as práticas ritualísticas, de consumo da jurema.

A violência com que foram tratados os indígenas já aldeados fugia às normas que deveriam basear as ações dos encarregados do rei, de seus representantes, de suas forças na colônia. As ditas lideranças religiosas Tarairiú foram denunciadas pelo governador de Pernambuco, que convoca a Junta das Missões, preocupado com a influência que estes indígenas detinham, transgredindo os caminhos do catolicismo apontados pelos missionários. O bispo de Pernambuco D. Frei Luís de Santa Teresa, ansioso por resultados, afinal ao que ele soubera, “o diabo andava a fazer representações aos ditos índios, provocando-lhes a desobediência aos princípios catequéticos através de certa bebida chamada jurema” (APOLINÁRIO *et al*, 2001, p. 5).

Era função dos missionários seguir suas instruções, examinar os índios que bebiam a jurema e verificar se havia erro contra a fé católica que competisse à instância inquisitorial e, caso tal exame fosse afirmativo se devia dar conta ao Tribunal do Santo Ofício. O bispo ordenou que os líderes dessa prática fossem severamente castigados, como exemplo aos demais aldeados, sendo que aqueles que ousassem continuar deveriam ser presos.²⁶ Quando Félix Machado dirigiu-se ao aldeamento de Boa Vista, praticamente destituído do braço secular e escoltado pelo Capitão da Ordenança, imaginando ser tarefa simples prender os líderes de indivíduos aldeados, encontrou uma reação inesperada:

Os indígenas Kanindé e os Xukuru ali presentes, inconformados com a prisão de suas lideranças, de seus guias religiosos e de seus representantes políticos frente ao cotidiano do aldeamento e da lida com os missionários organizam um verdadeiro levante” (APOLINÁRIO *et al*, 2001, p. 5).

A questão levantada consiste em compreender: se até aquele momento as lideranças religiosas Tarairiú construíram uma cultura política de convivência pacífica e respeitosa com os carmelitas, porque haviam de aceitar ou capitular frente à prisão imposta por outros religiosos que lhes causavam estranhamento?

²⁶ CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V]. 1741, julho, 1, Recife; AHU_ACL_CU_015, Cx. 56, D. 4884 apud Apolinário, p. 6.

O combate culminou com oito indígenas mortos e quatro gravemente feridos, sem contar que o sentimento de desconfiança que se enraizaria e a passou a se fortalecer entre aqueles indivíduos. As ações não foram condenadas apenas por Pedro Monteiro de Macedo, mas também pelos encarregados dos pareceres reais, os conselheiros de D. João V. Mas foram assim julgadas por sua rigidez, tendo em vista o fato de que aqueles indivíduos já estavam aldeados, sob os cuidados de carmelitas descalços. É condenada a arbitrariedade. Não se questiona, contudo, a necessidade de se intervir naquelas paragens onde, segundo os relatos, “feiticeiros continuavam a se comunicar com o diabo”. Segundo relato do governador Pedro Monteiro de Macedo, ao rei de Portugal, falava-se de índios feiticeiros que “transportando-os do seu sentido ficção como mortos, e quando entrão em si da bebedeira, contão as visões que o diabo lhes representa, senão he que espíritos os leva as partes de que dão noticia” (APOLINÁRIO *et al*, 2001, p. 6).

A descrição que Pedro Monteiro de Macedo faz acerca do ritual é mínima e limitou-se a insinuar seu *caráter diabólico*, uma vez que não se enquadrava completamente da liturgia católica, o que revela a complexidade da religiosidade indígena que os colonizadores insistentemente desqualificavam. A relação com outras dimensões do sagrado que não a católica desencadeou as preocupações dos colonizadores expressas nas suas instituições, uma vez que determinada situação podia acarretar a corrupção da pretensa hegemonia política e religiosa portuguesa sobre os povos indígenas. E, no que tange culto da Jurema, observe-se que este era um instrumento utilizado pelos líderes religiosos indígenas, tidos por ilegítimos diante da Coroa Portuguesa e da Igreja Católica, e guardiões de uma crença permeável ao processo de mestiçagem. O recurso ao Santo Ofício, instrumento católico central destinado a afastar as crenças consideradas *heréticas* da América Portuguesa - e de demais possessões lusas de além-mar, em favor da hegemonia romana e dos interesses do projeto mercantilista europeu -, era uma maneira de eliminar essa ameaça à estabilidade política portuguesa (APOLINÁRIO *et al*, 2001, p. 7).

Ao longo do século XVI os colonizadores europeus se horrorizaram com um fenômeno religioso entre os Tupi, a que chamaram santidade. Nela, em meio a danças, transes, cânticos e à fumaça inebriante do tabaco, os índios renovavam a peregrinação à Terra sem Mal, um lugar mítico de felicidade eterna que buscavam no mundo terreno. Se debruçando sobre documentação inquisitorial sobre este culto indígena na fazenda Jaguaripe (Bahia), Ronaldo Vainfas (1995), descobre na santidade uma idolatria insurgente, culturalmente híbrida, que ao mesmo tempo negava e incorporava valores da dominação colonial, lançando assim uma luz sobre uma nova faceta da conquista da América portuguesa.

Com a chegada dos portugueses ao Brasil em 1500, eles encontraram, além da belíssima natureza, terras férteis e rios caudalosos, uma numerosa população indígena que se encontrava no litoral fazia não muito tempo. Ali tinha se estabelecido perto da praia, graças à destreza de seus guerreiros e a o incentivo de certos homens considerados especiais, que tinham o poder de conversar com os mortos, os espíritos dos ancestrais. Estes homens eram chamados de caraíbas (p. 13).

Estes caraíbas tupis faziam suas pregações desde tempos imemoriais, sendo bastante respeitados pelo seu estilo de vida errante, pelo que diziam e pela festa que organizavam nas aldeias assim que chegavam. Pregavam pela manhã, com demasiada eloquência, “senhores da fala”, estimulando os bravos a guerrear e a buscar sem medo a morada dos heróis antigos, a terra de bem-aventurança na qual não se morreria jamais. Estes caraíbas pregavam em transe, depois de sorverem a fumaça de certa erva, e de conversar em voz baixa com suas cabaças mágicas, enfeitadas de penas, pintadas com olhos, nariz e boca, pois eram elas, ademais, que eram os receptáculos do espírito dos deuses, no caso, homens-deuses. A aldeia toda dançava ao som de flautas e batuques em passos ritmados, ouvindo a pregação de seus profetas, onde todos entoavam certa melodia monótona e triste (p.13).

Foi a esses rituais ou aos caraíbas que os protagonizavam que os portugueses chamaram inicialmente de *santidades*, o que faziam desconcertados e perplexos, já que todos costumavam dizer que não havia religião entre os ‘gentios do Brasil’. Muitos disseram que os índios não pronunciavam as letras f, l e r porque não possuíam fé, lei ou rei, e outros, a exemplo de Nóbrega, disseram que o gentio não possuía ‘nenhum conhecimento de deus nem ídolos’. Com o tempo mudariam de opinião, e sobretudo diante das chamadas santidades, despreveriam festas verdadeiramente diabólicas, réplicas do sabá europeu, idolatrias rebeldes e heréticas. Passariam da perplexidade ao medo, do descobrimento ao pânico (VAINFAS, 1995, p. 13-14).

Segundo Vainfas (1995, p. 15), não tardaria muito para que os acontecimentos que tiveram lugar na Bahia durante a década de 1580 chegassem aos conhecimentos do Santo Ofício de Lisboa. Por ocasião da Primeira Visitação da Inquisição Portuguesa ao Nordeste brasileiro, entre 1591 e 1595, grande número de denunciadores acusaram Fernão Cabral e seus acólitos de proteger uma “abusão herética chamada santidade” em suas próprias terras, dispensando-lhe proteção e favores e participando de seus rituais, inclusive, o que se fazia em prejuízo das lavouras da Bahia e da santa obra missionária da Companhia de Jesus. Dessas acusações e confissões de culpa resultaram em muitos dos casos, processos completos,

despachados em última instância na própria Bahia pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça; sendo desnecessário a defesa de que são documentos de riqueza extraordinária, histórica e etnograficamente, não faltando detalhadas descrições sobre a mensagem rebelde da seita, sua clerical organização, suas crenças, objetos litúrgicos, seu templo e toda uma gama de ingredientes que articulavam, de maneira original, o catolicismo e a cultura tupinambá.

Foi o “teatro da Inquisição” que permitiu a Vainfas, conhecer melhor a santidade, cuja história é totalmente inseparável da passagem do Santo Ofício pelo Brasil.

Ao tratar do assunto sobre idolatria e demonolatria Vainfas (1995, p. 25) alega que não resta dúvida de que, como diz Delumeau, foram os espanhóis os maiores demonizadores da alteridade ameríndia dentre todos os europeus que sobre ela se debruçaram. Fizeram-no por meio da demonização das palavras, imagens e práticas associadas, em última instância, a um conceito específico: idolatria. O que não quer dizer com isso que o conceito de idolatria tenha sido uma invenção dos colonizadores. A ideia de idolatria remontava a longe, na realidade, construída e tecida na longa tradição judaico-cristã, sendo encontrada no Antigo Testamento, indicando as impiedades dos gentios que, ao contrário dos hebreus, adoravam estátuas, cultuavam ídolos, por não lhes ser dado enxergar o verdadeiro e único Deus (Jeová). Também pode ser encontrado na pregação dos apóstolos, como em São Paulo, que associou idolatria à “depravação dos homens”, à loucura e à obscenidade (Rom, 1:18-17).

A Igreja medieval só faria adensar a estigmatização das idolatrias, fortalecendo uma virtual identidade entre idolatria e demonolatria. Como se pode verificar no célebre *Directorum Inquisitorum*, de Nicolau Eymerich (1376), que era porventura um inquisidor aragonês: eram os sacerdotes de Baal os verdadeiros idólatras condenados no Livro dos Reis – segundo escreveu Eymerich -, pois invocavam os diabos, ofereciam-lhes sacrifícios, adoravam-nos por meio de “orações execráveis”, faziam-lhes votos de obediência (VAINFAS, 1995, p. 26).

A diabolização conceitual das idolatrias era parte integrante, portanto, do corpo doutrinário e do imaginário cristão desde, pelo menos, a Idade Média – resultado do anátema lançado, nos tempos bíblicos, contra o culto dos gentios e os adoradores de estátuas. Transposta para a América, a ideia de idolatria iria funcionar como filtro na percepção das religiosidades e costumes ameríndios pelos europeus, enxergada naturalmente de significados que a própria realidade americana sugeria aos observadores. É como diz Giulia Lanciani, a propósito do maravilhoso na América: [...] a percepção do novo pode manifestar-se também através de uma revisitação do antigo que, enxertado de húmus diverso, se constitui em representações inéditas que ajudam a penetrar os enigmas do mundo, transformando-se em instrumento de conhecimento...’ (VAINFAS, 1995, p. 26).

Envolta de elementos demoníacos (Vainfas, 1995, p. 26), a noção judaico-cristã de idolatria encontraria na América, o seu território privilegiado, orientando o registro etnográfico e as atitudes europeias diante do Outro. Pelo olhar dos colonizadores, a idolatria, como o diabo, estaria em toda parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música. Os missionários e eclesiásticos viam em quase tudo a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver no seu universo cultural. Mas foi sobretudo no campo da demonologia que os ibéricos enquadraram o sentimento religioso presente nos cultos ameríndios incluindo os sacrifícios humanos e os rituais antropofágicos que vários povos praticavam. E, referindo-se ao México, o jesuíta José de Acosta não teria qualquer dúvida em diabolizar a religiosidade nativa em sua *História Natural y moral de las Índias*, onde afirmava que Satã se havia refugiado na América, após perder seu domínio sobre o mundo antigo, fazendo das Índias um dos baluartes da idolatria. Para os colonizadores da América e, especialmente os eclesiásticos, a idolatria não era apenas “uma forma errônea da religião natural”, mas, “o começo e o fim de todos os males”.

Foram, entretanto, raríssimos os casos entre os colonizadores, os que aparentemente superaram o estigma diabolizante das idolatrias. O exemplo mais célebre é o do frei Bartolomé de Las Casas,

dominicano, que foi capaz de enxergar nas idolatrias a expressão de sincera devoção religiosa. No entanto – como se pode ver na análise de Todorov -, Las Casas não compreendia os índios. Apesar de defende-los com fervor – a sua liberdade, e seus costumes -, Las Casas somente os aceitava (e amava) por assimilação, depurando-os das exterioridades heterodoxas e fazendo com que se assemelhassem aos primitivos cristãos. Las Casas não combateu a própria sombra porque não saiu de sua própria cultura. Não foi demonólogo – é certo -, mas também não foi etnólogo. Construiu uma imagem idealizada do índio – o índio puro que habitava o “paraíso perdido” -, preconizando no fundo, o mito setecentista do “bom selvagem”. [...] Las Casas foi, porém, uma voz dissonante em meio ao coro de etnodemonólogos que cuidavam da “conquista espiritual” dos nativos. Na América espanhola, esta outra conquista foi assumida com clareza e vigor. Autoridades seculares, eclesiásticos e missionários, sobretudo no México e no Peru, não tardaram a ver a força das idolatrias na persistência das religiosidades indígenas. Trataram-na como crime passível de pena secular, inclusive a morte, delegando-se aos bispos poderes inquisitoriais para julgar os idólatras à semelhança de hereges (VAINFAS, 1995, p. 27).

Mas se a idolatria é pensada pelo autor como uma categoria mobilizada pelos quadros clericais da colônia, também é pensada enquanto esfera de resistência. Diante do que foi exposto nessa passagem, é de se reconhecer que falar em idolatria consiste em recorrer à

linguagem do colonizador, particularmente quando se utiliza a expressão, especialmente, em seu sentido mais circunscrito, associando idolatria e culto de ídolos. No imaginário do Ocidente Cristão, não resta dúvida de que o culto de ídolos estava, havia séculos, impregnado de estigmas diabolizante, além de sua vinculação à gentilidades. Entretanto, Vainfas (1995, p. 31) considera que, historicamente, a idolatria foi mais do que aquilo que nela viram os europeus, por se tratar de um fenômeno complexo, que ultrapassava o domínio meramente religioso que o epíteto colonial sugeria, a idolatria pode também ser vista como expressão de resistência social e cultural dos ameríndios em face do colonialismo. Tida mais amplamente como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria pode se referir a um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava à luta social, com a busca de uma identidade cada vez mais destruída pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material dos índios (VAINFAS, 1995, p. 31).

Vainfas (1995) ao investigar a bibliografia sobre idolatrias no mundo hispano-americano percebe, esta dupla dimensão histórica da idolatria na situação colonial. Expressa de um lado, a rejeição do europeu pela religiosidade e a cultura indígena, justificando as ações persecutórias da Igreja e do Estado; ao passo que expressava, por outro lado, o obstinado apego dos povos ameríndios às suas tradições e crenças, quando não projetavam uma revanche contra o invasor estrangeiro. De modo que, os próprios colonizadores (alguns, ao menos) perceberam por vezes tal caráter abrangente e perigoso das idolatrias para o sistema colonial. Mas não só de ações extremadas e agressivas se nutriam as idolatrias, senão de atitudes cotidianas de boicote e transgressão à Igreja e à dominação colonial. Os próprios contemporâneos se deram conta da resistência obstinada dos índios em aceitar os ditames do clero para limitarmos-nos à esfera religiosa, não obstante aceitassem, de público, os sacramentos da Igreja. Assim como sugeriu o dominicano Diego Durán, em sua *História de las Índias*:

“Não encontrarão Deus enquanto não tiverem arrancadas as raízes, até o menor vestígio, da antiga religião. Contentamo-nos com as aparências cristãs que os índios fingem para nós (esquecendo) que a mínima reminiscência da antiga religião pode perverter inteiramente o culto novo (e único verdadeiro) [...] Certas pessoas dirão que essas coisas são insignificantes. Eu digo que é uma forma sutil de idolatria” (VAINFAS, 1995, p. 32).

III.II - Investida policial e exposição criminal de objetos apreendidos

Segundo Viana (2013, p. 1), os confrontos entre as diferentes artes de curar na Corte imperial do Brasil, na primeira metade do século XIX eram complexas. Disputas de poder em torno da mesma consistiam em heterogeneidades, tendo, de um lado, médicos acadêmicos, brasileiros ou estrangeiros, formados em universidades tradicionais. De outro lado, curandeiros, feiticeiros, parteiras e sangradores, muitos dos quais procedentes da escravidão e leigos que praticavam a denominada medicina popular. Embora os primeiros dispusessem do prestígio acadêmico, poder político e econômico, os segundos dispunham de prestígio entre grande parcela da população. As escolas de medicina nasceram sob a égide do Estado imperial. A estreita relação estabelecida entre a medicina no século XIX e o Estado imperial fora estabelecida a partir de 1808 com a chegada da família Real, quando D. João em caráter emergencial criou algumas instituições para adequar as cidades às novas exigências, dentre elas a Escola de Cirurgia da Bahia e a Escola de Cirurgia do Rio de Janeiro, transformadas em Academias Médicas - Cirúrgicas e posteriormente Faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e da Bahia.

Para Viana (2013, p. 1), o ano de 1808 foi um marco histórico no Brasil, alterando a sociedade em múltiplos aspectos, culturais, econômicos, não sendo diferente no que tange a medicina com apoio do Estado, utilizado em alguns discursos de poder daquela instituição médica. Contudo, observar a formação sociocultural da medicina colonial nos permite refletir sobre estas disputas. A mesma teve como base a convivência e a coadunação das três expressões culturais distintas responsáveis pela construção da sociedade brasileira, a saber, a indígena, a africana e a europeia.

O cotidiano colonial em casos de doenças tinha como personagens centrais, curandeiros, sangradores, boticários, feiticeiros, parteiras, grupo quase sempre formado por negros, seus descendentes e brancos pobres. Devido a deficiência numérica, a medicina praticada nas primeiras décadas do século XIX no Império do Brasil – poucos eram os médicos formados em universidades -, modificara a rígida hierarquia social que na Europa conferiu à médicos, cirurgiões e boticários um local de distinção social (Viana, 2013, p. 2).

De acordo do Viana (2013, p. 2), a cultura religiosa, também presente no discurso médico marcava a sociedade e influenciava nas práticas de cura eleitas, não apenas pelas classes desfavorecidas, mas também pelas mais abastadas. O grande número de mortos em hospitais, local onde os médicos do início do século XIX praticavam a medicina clínica,

afastava ainda mais os possíveis pacientes, favorecendo em certa medida as práticas mágicas de cura bem como a atuação dos leigos em medicina, tão requeridos pela população da época. Nesse sentido, o saber médico exigido neste período era um entre muitos que requeriam para si legitimidade e poder. Deste modo, o discurso de médicos graduados nos permite entender um pouco mais sobre as dessemelhantes práticas de cura. Como muitos dos que a exerciam sem um diploma não deixaram seus conhecimentos por escrito, as críticas que os acadêmicos perpetravam em diferentes meios de circulação do conhecimento médico, são fundamentais. No Brasil uma das maneiras encontradas pelos acadêmicos para legitimar seu poder nas artes de curar era um confronto aberto com os seus opositores, segundo os quais chamavam *charlatães*.

A perseguição aos cultos africanos e indígenas esteve orientada pela repressão às suas religiões:

Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fôrma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado. (Parte Quarta, Dos Crimes Policiaes, Capítulo I, Offensas da Religião, da Moral e dos Bons Costumes, 1830).

Com a publicação do novo Código Penal de 1890, já nos anos da República, as práticas referentes a outras religiões constituem o Capítulo III Dos Crimes Contra a Saúde Pública,

“**Art. 157.** Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000”

A transição entre os dois códigos foi ainda mais complexa. Os poderes dos delegados e subdelegados, antes misturados com o judiciário, foram separados ainda na década de 70 do século XIX. Zenha (1985) pergunta a respeito das práticas cotidianas dos delegados e dos subdelegados no mesmo período e nos anos seguintes à separação dos poderes e à limitação da sua atuação, ou seja, da des-judicialização das investidas policiais.

De 1841 a 1871, vigorou apenas o Código de Processo Criminal revisado pelo decreto que pretendia neutralizar os poderes locais, com a finalidade de recrudescer o poder do Estado [...] Em contrapartida, o decreto de 1871, última reforma do Judiciário no Império, cujo principal objetivo foi separar as funções policiais e judiciárias, misturadas em 1841, nas atribuições dos

delegados e subdelegados de polícia, nos dá a oportunidade de verificar se, de fato, uma mudança na legislação veio alterar as práticas da Justiça, a nível local (C.Zenha, 1985:125).

O culto do Catimbó transitou, portanto, do espectro religioso à saúde pública nos códigos penais de 1830 e 1890. Nesse contexto, as investidas policiais a terreiros e casas de culto à planta sofrem uma mudança substancial na sua orientação penal e judicial. No entanto, como veremos abaixo, se os códigos penais pretenderam efetuar essa transição dos crimes à religião católica aos crimes à saúde pública, as apreensões policiais de objetos rituais em casas de culto à planta acusam um lugar informado pela dupla penalização, religião reprimida por agentes do estado e “curandeirismo”.

LISTA DE OBJETOS	REINCIDÊNCIA	ANOS
Cachimbo	3 (Jornal do Recife); 13 (Pequeno Jornal);	1907, 1910 (Jornal de Recife); 1905, 1909, 1910, 1912, 1922 (Pequeno Jornal);
Princeza	1 (Pequeno Jornal);	1909 (Pequeno Jornal);
Jurema	3 (Jornal do Recife); 5 (Pequeno Jornal);	1907 e 1910 (Jornal de Recife); 1909, 1910 e 1912 (Pequeno Jornal);
Fumo	3 (Jornal do Recife); 13 (Pequeno Jornal);	1907 e 1910 (Jornal do Recife); 1905, 1907, 1909, 1910, 1912, 1922 (Pequeno Jornal);
Rosário	1 (Jornal do Recife); 2 (Pequeno Jornal);	1910 (Jornal do Recife); 1910 e 1912 (Pequeno Jornal);
Maracá	2 (Jornal do Recife); (Pequeno Jornal);	1907 e 1910 (Jornal do Recife); 1905, 1909, 1910, 1912, 1922 (Pequeno Jornal);
Água benta	1 (Jornal de Recife); 2 (Pequeno Jornal);	1907 (Jornal de Recife); 1909 e 1910 (Pequeno Jornal);
Cabaço	2 (Pequeno Jornal);	1909 e 1912 (Pequeno Jornal);
Espadas de rei e rainha	5 (Pequeno Jornal);	1909 e 1910 (Pequeno Jornal);
Garrafas	3 (Jornal do Recife); 5 (Pequeno Jornal);	1907 e 1910 (Jornal do Recife); 1909, 1910, 1912, 1922 (Pequeno Jornal);
Velas	5 (Pequeno Jornal)	1907, 1909, 1910, 1912 (Pequeno Jornal)
Galinhas	2 (Pequeno Jornal)	1910 e 1912 (Pequeno Jornal)
Pandeiro	1 (Pequeno Jornal);	1909 (Pequeno Jornal);
Aguardente	5 (Pequeno Jornal); 3 (Jornal de Recife);	1909 e 1910 (Pequeno Jornal); 1907 e 1910 (Jornal de Recife);

Navio de papelão	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Egreja de madeira	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Cálices	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Marisco	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Benjoim	2 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Registros de N.Sra.do Carmo	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Registros de N.Sra.do Rosário	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Registros de Coração Jesus	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Fechadura	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Chave	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Toalha	5 (Pequeno Jornal); 1 (Jornal de Recife);	1909, 1910, 1912 (Pequeno Jornal); 1910 (Jornal de Recife);
Orações	3 (Pequeno Jornal);	1905, 1910 (Pequeno Jornal);
Cartas	3 (Pequeno Jornal)	1909 e 1910 (Pequeno Jornal)
Copo	2 (Pequeno Jornal); 2 (Jornal de Recife);	1910 (Pequeno Jornal); 1910 (Jornal de Recife);
Moeda e dinheiro	4 (Pequeno Jornal); 1 (Jornal de Recife);	1907, 1909 1910 (Pequeno Jornal); 1907 (Jornal de Recife);
Alfazema	2 (Pequeno Jornal)	1910 e 1912 (Pequeno Jornal)
Incenso	1 (Pequeno Jornal); 2 (Jornal de Recife);	1910 (Pequeno Jornal); 1907 e 1910 (Jornal de Recife);
Almofada	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Arco e flecha	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Penas	4 (Pequeno Jornal); 1 (Jornal de Recife);	1905, 1910, 1912 (Pequeno Jornal); 1910 (Jornal de Recife);
Tigela	1 (Jornal do Recife)	1910 (Pequeno Jornal)
Bacia	4 (Pequeno Jornal)	1909, 1910, 1912 (Pequeno Jornal)
Touro de louça	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Flores	1 (Pequeno Jornal); 1(Jornal de Recife);	1910 (Pequeno Jornal); 1910 (Jornal de Recife);
Camisa	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Chifre	2 (Pequeno Jornal)	1907, 1910 (Pequeno Jornal)
Corda	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Imagem de Santo Onofre	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Imagem de S. Benedito	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Imagem de Nossa Senhora da Conceição	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Imagem de S. Sebastião	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Imagem de Sant'Anna	1 (Pequeno Jornal)	1910 (Pequeno Jornal)
Imagem de Santo Amaro	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Jucá	2 (Pequeno Jornal); 2 (Jornal de Recife);	1909, 1910 (Pequeno Jornal); 1907, 1910

		(Jornal de Recife);
Travesseiro	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Agulhas	2 (Pequeno Jornal);	1907 e 1910 (Pequeno Jornal);
Palmatória	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Santuário	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Figa	4 (Pequeno Jornal); 1 (Jornal do Recife);	1907, 1910, 1912 (Pequeno Jornal); 1907 (Jornal do Recife);
Medicamento	1 (Pequeno Jornal);	1912 (Pequeno Jornal);
Thuribulo	1 (Pequeno Jornal);	1912 (Pequeno Jornal);
Castiçal	4 (Pequeno Jornal); 3 (Jornal do Recife);	1910, 1912 e 1922 (Pequeno Jornal); 1907, 1910 (Jornal do Recife);
Pincéis de barba	1 (Pequeno Jornal);	1912 (Pequeno Jornal);
Cornimboque	2 (Pequeno Jornal);	1909 e 1922 (Pequeno Jornal);
Fogareiro	1 (Pequeno Jornal); 1 (Jornal do Recife);	1905 (Pequeno Jornal); 1910 (Jornal do Recife);
Capacete	1 (Pequeno Jornal);	1905 (Pequeno Jornal);
Serra de espaldete	1 (Pequeno Jornal);	1905 (Pequeno Jornal);
Ganchos para suspender o mestre	1 (Pequeno Jornal);	1905 (Pequeno Jornal);
Canudos para defumar	1 (Pequeno Jornal);	1905 (Pequeno Jornal);
Manjericão	1 (Pequeno Jornal);	1909 (Pequeno Jornal);
Lenços	1 (Pequeno Jornal);	1909 (Pequeno Jornal);
Pó	1 (Pequeno Jornal);	1909 (Pequeno Jornal);
Bonecos	1 (Pequeno Jornal);	1909 (Pequeno Jornal);
Bage	1 (Pequeno Jornal);	1909 (Pequeno Jornal);
Gaita	1 (Jornal do Recife); 1 (Pequeno Jornal);	1907 (Jornal do Recife); 1909 (Pequeno Jornal);
Ovo	2 (Pequeno Jornal);	1909 e 1912 (Pequeno Jornal);
Gravata	1 (Pequeno Jornal);	1910 (Pequeno Jornal);
Bengala	1 (Jornal do Recife);	1907 (Jornal do Recife);
Angico	1 (Jornal do Recife);	1907 (Jornal do Recife);
Vinho	1 (Jornal do Recife);	1907 (Jornal do Recife);
Capela	1 (Jornal do Recife);	1907 (Jornal do Recife);
Boquilha	1 (Jornal do Recife);	1907 (Jornal do Recife);
Charuto	1 (Jornal do Recife);	1907 (Jornal do Recife);
Canivete	2 (Jornal do Recife);	1907 e 1910 (Jornal do Recife);
Quadro com cenas da Paixão de Cristo	1 (Jornal do Recife);	1907 (Jornal do Recife);
Cabelos	2 (Jornal do Recife);	1910 (Jornal do Recife);
Folhagens	1 (Jornal do Recife); 1 (Pequeno Jornal);	1910 (Jornal do Recife); 1912 (Pequeno Jornal);
Cauim	2 (Jornal do Recife);	1910 (Jornal do Recife);

Sementes	1 (Jornal do Recife); 1 (Pequeno Jornal);	1910 (Jornal do Recife); 1907 (Pequeno Jornal);
----------	---	---

Conforme a tabela acima, a exposição criminal dos objetos apreendidos nas investidas policiais caracteriza, de maneira mais abrangente, os objetos pertencentes ao culto do catimbó, no qual incide a planta sagrada, denominada Jurema.

As investidas policiais promoviam o desmonte das casas de culto do catimbó, os seus “utensílios destinados á feitiçaria” (Jornal do Recife, 20 de março de 1906/23 de abril de 1911) e “utensílios pertencentes ao catimbó” (Pequeno Jornal, 28 de agosto de 1909). Se, por um lado, como foi, anteriormente, destacado, e pôde ser confirmado acima na tabela com a apreensão de “moedas e dinheiro”, o catimbó era alvo de investidas policiais devido às acusações de “charlatanismo” aos mestres e às mestras que ofereciam serviços de curas de doenças e outras aflições, como aquelas relativas aos imbroglis emocionais do cidadão recifense, por outro lado, a presença de imagens de santos, água benta, quadro da Paixão de Cristo e rosários, dentre outros itens apreendidos, realça a orientação religiosa da constituição da exposição criminal dos objetos recolhidos pela polícia. A presença desses objetos em meio a tantos outros como cachimbos, cabelos, charuto, bonecos, cauim, espadas de reis e rainhas, ativa o imaginário da profanação de símbolos do cristianismo e do catolicismo.

Sementes, angico, folhagens, “medicamento”, jucá, manjerição, alfazema e jurema, conforme indicados na tabela acima, remetem o acervo policial à medicina popular e ilegal. É sabido que nesse contexto a medicina moderna incide na produção da ordem pública, e, portanto, as práticas médicas ilegais figurariam entre os “crimes contra a higiene pública”. Os jornais recifenses ponderam sobre as doenças e as preocupações médicas da população da cidade.

Fica hoje de promptidão durante a noite a pharmacia Rosario, á rua Larga do Rosario n 35.

- Intimações :

O dr. Eustacio de Carvalho intimou os proprietarios dos predios ns. 169 e 171, á rua da Estancia, para no prazo de 48 horas mandarem á hygiene as chaves dos respectivos predios.

O dr. Lins Petit intimou os proprietários dos predios ns 25, 33 e 35, á rua do Alecrim, o 1 * para no prazo de 30 dias mandar caiar e pintar a loja e o 1.* andar, os dois ultimos, para no prazo de 48 horas mandarem á hygiene as chaves dos respectivos predios

- Visitas domiciliares :

O dr. Baptista Fragoso visitou 24 casas em Santo Amaro, estrada de Limoeiro e no logar Coqueirinhos

- Vacinações :

O dr. Eustacio de Carvalho vaccinou 7 pessoas.

O dr. Baptista Fragoso vaccinou 12 pessoas na linha de Limoeir e no lugar Coqueirinhos.

O mesmo doutor vaccinará em Santo Amaro, das 9 1/2 horas da manhã á 1 hora da tarde

- Movimento do desinfectorio :

Foram feitas as desinfecções dos seguintes predios [...] ²⁷

Mortalidade da cidade do Recife de 1 15 de junho de 1910

Falleceram nesta cidade 330 pessoas victimadas pelas molestias seguintes:

Febre amarella 0; febre typhoide 0; peste bubonica 0; variolas 48; sarampo 1; escarlatina 0; coqueluche 0; dypheteria 0; gripe 8 ; dysenteria 9 ; beriberi 0 ; lepra 1 ; erysipela 1 ; malaria 12 ; tuberculose 61 ; septicemia 3 ; raiva 0 ; syphilles 3 ; cancro 2 ; tetano 4 ; outras molestias zymoticas 10 ; rheumatismo 1 ; alccolismo 1 ; saturnismo 0 ; chloro anemia 0 ; ankylostomiase 3 ; diabetes 0 ; outras molestias generalizadas 2 ; molestias do systema nervoso 29 ; do apparelho circulatorio 21 ; apparelho respiratorio 11 ; aparelho digestivo 18 ; aparelho genito urinario 15 ; puerperio 0 ; molestia da pelle 0 ; molestia das crianças 11 ; molestia dos velhos 2 ; suicídio 0 ; homicidios 1 ; accidentes 3 ; outras causas 24 ; morti-natos 23.

Medias diarias : da quinzena actual 22 ; da precedente 23,9 ; da correspondente de 1909-22,8.

Dos fallecidos 185 eram do sexo masculino e 145 do feminino ; brasileiros 326, portuguezes 3, Servia 1.

Segundo a idade : de 0 a 1 anno 72 ; 1 a 5 annos 33 ; 6 a 10 annos 8 ; 11 a 20 annos 27 ; 21 a 30 annos 58 ; 31 a 40 annos 47 ; 41 a 50 annos 37 ; 51 a 60 annos 19 ; 61 a 70 annos 12 ; maiores dessa idade 12, edades ignoradas 5.

Estes 330 fallecimentos foram : na zona urbana propriamente dita 304 ; nos suburbios 26.

Dos obitos ocorridos na zona urbana ainda deve ser especificado que 133 se deram nos hospitaes de 171 nos domicilios.

A relação das molestias zymoticas para a mortalidade geral foi : na quinzena actual 48,7 % ; na precedente 43,8 % ; na correspondente de 1909-42,9 %.

- Do cemiterio do Barro não enviaram mappa.

O demographista interino-Dr. Eustachio de Carvalho. ²⁸

Além das orientações de higienização de prédios e vacinações, é possível encontrar admiração de leitores/escritores dos jornais diante dos “avanços tecnológicos” da civilização em oposição às medicinas charlatãs.

²⁷ “Hygiene Publica”, 30 de janeiro de 1907, ano 83, n. 25

²⁸ “Inspetoria de hygiene publica do Estado de Pernambuco”, Diário de Pernambuco, 29 de julho de 1910, anno 86, n 186.

Inenarravel tédio domina o Recife !

Não ha um acontecimento que sobrenade no ramerrão da vida, um boato de vulto, uma intriga que faça submergirem todos esses incidentes nuihos e incolores que o chronista fareja de domingo a domingo.

E' preciso escrever sobre o nada, dar-lhe fórma, vestil-o com a elegancia que os segredos da linguagem possuem e entregal-os aos leitores exigentes, nesse concurso brutal do jornalismo contemporaneo.

Na linha central da *Great Western*, á janella do vagão, em viagem para o interior, descortino, embevecido, as vaiadas paisagens bucolicas, no seu triumpho exuberante, rumorosa de aguas e perfumada de aromas.

Sucessivamente vejo, como quadros de um cenmatographo, as encostas verdejantes de Morenos, hoje Vila Nathan, onde numerosos operarios trabalham na edificação de uma grande fabrica de tecidos ; contemplo os valles uberrimos desse trecho da zona pernambucana ; acompanho os extensos laranjaes da Victoria e de Glyverio, as hilariantes disposições das pequenas lavouras que sóbem pelos cimos dos montes nuns desenhos caprichosos e formosissimos, abrangendo os mais empolgantes e surpreendentes horisontes em que se recreou a arte poderosa de Deus.

Depois, acima da Russinha, a mole gradiosa da serra, emmoldurada pela floração das urzes, tojos e glestas, denticulando o azul do céu.

A cada volta da estrada sinuosa, o panorama se modifica esplendorosamente. Os serviços admiraveis da engenharia se succedem, tuneis, viaductos, aterros, como se um panno de theatro subisse, deixando ver as acenographias faustosas e arrogantes do engenho humano.

E ao olhar para todas aquellas multiplas e radiosas paisagens, pontilhadas a longos intervallos pelos mucambos dos lavradores, admiro o desconforto em que elles fruem a independencia, acostumados, sem horror, ás intempéries das estações.

Que vasto campo para o trabalho honesto e compensador!

Como é grandioza a natureza e quantos recursos fornece ella prodigiosamente ao homem !

Revedo na imaginação aquellas plantações que avistára estrada afóra, os cannaviaes, o fumo, o mlho, o feijão, a mandioca, a batata, os bananeiraes, que o vento emballava amorosamente, as laranjeiras, carregadas de bellos fructos dourados, sentia-me voltado contra a vagabundagem impenitente e criminosa, que infama e embrutece e que, á esquina das ruas, surpreende o viandante incauto, para arrancar-lhe o resultado do seu esforço, os reducidos recursos de sua manutenção,

E ligeiramente reavivando essa escala de degradação do character, de corrupção dos sentimentos, de fereza dos costumes, eu compuz em meu espirito a recente tragedia da rua Aurora, em que pagou com a vida a bravura, com que defendeu os seus haveres, esse mal-afortunado estrangeiro, com quem tantas vezes troquei amistosa palestra nos vários accidentes da vida.

E senti, mais do que nunca, que não houvesse sido ainda descoberto o miseravel protogonista do horrendo attentado. A principio, logo no dia

seguinte ao do crime, a justiça rejubilára com a noticia da prisão do criminoso.

A fatalidade ou o prodigio de u'a abusão levára o desgraçado a entregar-se. No momento em que a policia puzera de bruços o pobre morto, deitandolhe a língua u'a moeda de prata, o mysterio do sortilegio attraira o assassino.

Era irresistivel a verdade do facto.

A incredulidade moderna, mixto de melancolia e de arrogancia, que a sciencia e a civilização crearam nesta época do radio, dos raios X, do telegrapho sem fios, dos phonographos, dos balões dirigiveis, dos automoveis, dos submarinos, da microbiologia, da eletricidade, puzera-se a rir.

Entretanto, o catimbó pruzira resultado estupendo de hypnotismo !

A bruxaria tivera effeito pasmoso e eu me sentia vencido.

Hoje, porém, verifico que a illusão que bruxoleiava me desaparece ; o mytho daquellas evocações é, pelo menos, uma inutilidade !

Ninguem arrancou ainda de Anizio a confissão de hediondo golpe, prova alguma contra elle foi feita completa !

E nas trevas da sua urdidura, nos meandros de uma cumplicidade cautelosa, jaz o crime da rua da Aurora !

Debruçado á janella do vagão da *Great Western*, que serpenteava, fumarente, pelos torcicolos da estrada, onde figuravam á vista, raros embora, os devotados obreiros da terra, eu comparava a tranquilla existencia desses lavradores, que aspiravam a largos haustos a liberdade e o goso, com as crobresaltos, as ciladas, as surpresas da malandrica das ruas do Recife, vivendo a vida das arrellas e ds roubos, corrompendo a consciência das tramas do crime e da desonra.

E, cegos que elles são ! Não vêem como lhes abre o braço o trabalho que ennobrece e dignifica o homem !

A. A.²⁹

Mesmo as medicinas alternativas buscavam institucionalizar-se nos meios officiais, como a homeopatia, que foi associada aos círculos espiritistas (Diário de Pernambuco, 29 de outubro de 1908, anno 84, n 247). Pulularam depoimentos de cidadãos célebres, como bispos, e cidadãos comuns, dos usos de medicinas alternativas e sua eficácia no tratamento de doenças que atormentavam o imaginário da opinião pública.

Mais duas importantes curas realizadas pelos efficazes Especificos da Nova Medicina do Visconde de Souza Soares ! Leiam a declaração que fez espontaneamente o ilm. sr. Antonio Correia da Silva, acreditado commerciante na estação S. Sebastião (Rio Grande do Sul) : “Declaro que ha cerca de cinco annos, faço uso dos Especificos da Nova Medicina do Visconde de Souza Soares, tendo obtido sempre os mais lisongeiros

²⁹ “De domingo a domingo”, 4 de agosto de 1907, anno 83, n 175.

resultados em pessoas de minha família, sobre-saindo dois casos de dyspepoia, em mim em minha mãe, nos quaes os efeitos dos referidos medicamentos foram supreendentes, tendo conseguido a cura radical destas molestias. Convencido, portanto, de que os efeitos curativo dos Especificos da Nova Medicina são garantidos-firmei espontaneamente o presente attestado, para que aproveite áquelles que necessitarem de uma medicina simples, economica e efficaz”. Antonio Correia da Silva.-S. Sebastião (Rio Grande do Sul).³⁰

As casas de culto ao catimbó e seus conhecimentos de cura permaneceram associadas ao charlatanismo e à produção da delinquência. Importante mencionar que a insistente prática de “beberagens” não deixou de ser foco de controle social na casa de detenção de Recife. Segundo o seu regulamento, Capítulo 2º Da escripturação, art. 118 “Todo aquelle que ministrar aos presos bebidas espirituosas, armas ou instrumentos de qualquer qualidade sem prévio consentimento do administrador, será a requisição deste retido no Corpo da guarda a ordem do Chefe de Polícia, a quem mesmo administrador dará parte immediatamente” (1885).

A veiculação criminal do Catimbó nos periódicos citados, Pequeno Jornal, e Jornal do Recife, na sua duração de pelo menos 17 anos de campanha policial solicitada por leitores, sugere, nas colunas dedicadas às solicitações às providências de delegados e subdelegados quanto às casas de catimbó, pistas da “delinquência” nas suas vizinhanças³¹. Vemos entrelaçados o cotidiano, o Estado representado por seus agentes e a “propaganda” criminal dos periódicos. Mudaram os regimes jurídicos, efetuou-se a passagem do Império à República, mas o cotidiano permaneceu agredindo as casas de culto à planta e seus praticantes.

³⁰ “A nova medicina do Visconde de Souza Soares”, 30 de outubro de 1908, anno 84, n 248.

³¹ Importante lembrar, mais uma vez, que a vizinhança é foco de produção das denúncias de feitiçaria já no século XVI na Europa (K.Thomas, 1991). No Brasil, encontramos nas Posturas Municipaes (1849) ditadas pela coroa portuguesa a determinação dos horários de açoites de escravos para que não incomodassem a vizinhança: “TITULO X. Art. 4. Não será permitido açoitar escravos nas casas particulares de modo que os seus gritos ou estrepitos das chicotadas incomodem a vizinhança, ou os que transitam pelas ruas ; tambem não será o castigo de palmatoadas ou pancadas dadas tão a miudo ou em tão grande numero que incomodem a vizinhança : os infractores serão multados em 4.000 rs., e na reincidencia no duplo da multa”, Diário de Pernambuco, ano XXV, n. 171, 1849.

Considerações finais

Esta dissertação teve seu ensejo quando, ao longo dos anos de 2009 e 2010 eu frequentei dois terreiros de Umbanda cruzada com Jurema, situados na cidade de João Pessoa. O Ilê Axé Xangô Agodô, no bairro de Mangabeira, e o Ilê Axé Oxum Opará, no bairro do Cristo. Aquele era o momento em que a Federação Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema (Federação UMCANJU/PB) estava comemorando o processo histórico de tombamento do Sítio do Acais, no município de Alhandra, litoral sul da Paraíba. A controvérsia se espraiava para além dos órgãos institucionais e governamentais, como o Conselho de Proteção dos Bens Históricos Culturais (CONPEC) ou o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (IPHAEP). Havia, também, uma controvérsia que punha em disputa as religiões de matriz afroindígena e as religiosidades tidas por evangélicas, uma vez que estas últimas não concordavam com o tombamento e com a alcunha da cidade de Alhandra como sendo a “cidade da Jurema”. Houve acusações de que muitos pés de jurema foram cortados em Alhandra por sujeitos ligados à comunidade evangélica e este foi um dos pontos que me levaram a compreender o lugar que a Jurema tinha na cosmologia do culto à jurema e que seria o fio condutor para uma pesquisa da perseguição da Jurema no interior das investidas policiais sobre as casas de catimbó no Recife da virada do século XIX para o XX.

Para tanto era preciso compreender o contexto histórico em que essas investidas policiais estavam enredadas. O que nos levou à uma incursão sobre a política de terras e a legislação indigenista do século XIX. Acompanhamos Cunha (1992) que associa a política de terras com uma política de trabalho. A expropriação de terras indígenas estaria intimamente associada à presença de indígenas em contextos urbanos. Ainda, que o século XIX tenha sido marcado pelos debates em torno da questão das terras, tendo se orientado principalmente pelo esforço em se restringir o acesso de populações marginais ao acesso fundiário. Mesmo que diversos componentes sociais deste quadro social sejam citados, como índios, pobres, libertos, brancos e negros, é aos índios que caberia, uma posição singular, por terem que ser “legalmente, senão legitimamente, despossuídos de uma terra que sempre lhes foi, por direito, reconhecida” (Cunha, 1992: 15). Adiante no capítulo, nos aportamos em Wadsworth para pensar a dispersão da Jurema no Nordeste. No que se refere à questão da dispersão da jurema em finais do século XVIII, Wadsworth (2006) sugere uma abordagem centrada nos limites da própria Inquisição em efetivar a eliminação de práticas não-cristãs. Foi neste sentido que o culto da *jurema* receberia a atenção de intelectuais preocupados em compreender as ações e os limites da Inquisição na América portuguesa. De modo que, James E. Wadsworth (2006)

parte dos estudos em torno da *jurema* e do *batuque* para compreender os limites de atuação e a flexibilidade da Inquisição no Nordeste brasileiro, onde segundo Wadsworth (2006, p.140), em ambos os casos “a Inquisição e as autoridades coloniais fracassaram em alcançar seus objetivos”, expressamente, a de perseguir práticas religiosas consideradas pagãs. E, apesar da atenção que a *jurema* despertou nos Inquisidores, estes enfrentaram as dificuldades de policiamento do vasto território, a resistência indígena, bem como disputas jurisdicionais. É a partir deste fracasso que Wadsworth (2006) argumenta ser possível compreendermos a permanência da *jurema* no interior de tradições religiosas indígenas e afro-brasileiras.

No segundo capítulo nos dedicamos especificamente ao culto da Jurema em si, as propriedades químicas desta planta, implicações etnobotânicas e seu amálgama com as demais expressões religiosas afro-brasileiras, o que nos levou à uma breve incursão sobre problematizações que têm que ver com o tráfico negreiro, de modo a compreender as componentes que permitiram a articulação de um culto como o Catimbó. Para tanto, acompanhamos Souza (2016), no intuito de destacarmos os elementos que constituem o Catimbó, tal qual formulados nas obras de Mário de Andrade, Roger Bastide e Câmara Cascudo.

No terceiro Capítulo, seguimos as fontes que consistem em ocorrências criminais relacionadas ao corpo policial do Recife como constam na Biblioteca Nacional Digital Brasil, Hemeroteca Digital Brasileira, a partir da digitação do verbete “Catimbó”. A Plataforma sugere certo número de jornais onde podem ser observadas as ocorrências das ações policiais sobre as casas e terreiros onde se praticavam Catimbós no Recife. Selecionamos os três primeiros jornais, com maior número de ocorrências, o Pequeno Jornal (246 ocorrências), *Jornal do Recife* (151 ocorrências), e *A Província: Órgão do Partido Liberal* (60 ocorrências). No interior das ocorrências distribuídas ao longo destes periódicos nos dedicamos a inventariar os objetos relacionados à prática do catimbó, assim como as apreensões em que puderam ser localizadas citações à jurema ou plantas correlatas como o jucá, para um período compreendido entre os anos de 1890 e 1920, evidenciando assim que, a jurema, destacada por nós no interior dos demais utensílios apreendidos, era um alvo dos cercos policiais.

Com a publicação do novo Código Penal de 1890, agora no período republicano, as práticas referentes a outras religiões, que não a oficial de Estado, constituem o Capítulo III Dos Crimes Contra a Saúde Pública. O Catimbó transitou, entretanto, do polo religioso ao polo da saúde pública nos códigos penais de 1830 e 1890. Neste contexto, as perseguições

policiais a terreiros e casas de culto à planta Jurema, sofreram uma mudança substancial na sua orientação penal e judicial. Como a tabela procurou demonstrar, os códigos penais pretenderam efetuar essa transição dos crimes à religião católica aos crimes à saúde pública, as apreensões policiais de objetos rituais em casas de culto à planta acusam um lugar informado por uma dupla penalização, religião reprimida por agentes do estado e denunciada como prática de *curandeirismo*. Sementes, angico, folhagens, “medicamento”, jucá, manjerição, alfazema e jurema, conforme indicados na tabela que destacamos, remetem o acervo policial à medicina popular e ilegal. De modo que, nesse contexto, a medicina moderna incidiu na produção da ordem pública, e, portanto, as práticas médicas consideradas ilegais se configurariam entre os “crimes contra a higiene pública”.

Diante do levantamento bibliográfico que efetuamos não encontramos o período a que nos dedicamos em seu interior, de modo que isso configuraria uma contribuição deste trabalho ao universo destas pesquisas. De modo que, se considerarmos que a Jurema vinha sendo perseguida desde o período inquisitorial, passando pelo período a que nos dedicamos, atingindo o Estado Novo e ainda é tema de controvérsias com o neopentecostalismo, presente na cidade na cidade de Alhandra, para não dizer no conjunto da sociedade brasileira, há aí algo como uma estrutura de *longa duração* no que tange à sua presença nas práticas religiosas de indígenas e não indígenas, visto que sua atuação em contexto urbano é evidente e as questões pertinentes à intolerância religiosa, são uma pauta profundamente contemporânea em nossas sociedades.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, D. S. L; VERSIANI, F. R; VERGOLINO, J. R.O. “Financiamento e Organização do Tráfico de Escravos para Pernambuco no Século XIX”. *Texto para Discussão*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: Rio de Janeiro, 2012.

ANCONA LOPEZ, T. P. Viagens etnográficas e Mário de Andrade. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

ANDRADE, Mário de. Música de feitiçaria no Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte;FREIRE,Gláucia de Souza; DINIZ,Muriel Oliveira. “Denúncias e Visitaçõesao território mítico da Jurema: relações de poder e violência entre representantes inquisitoriais e líderes religiosos Tarairiú na Parahyba setecentista”. *Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais*, Salvador, agosto 2011. Disponível em: <http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2012/01/Juciene-Apolin%C3%A1rio.pdf>. Acessado em: 04/08/2015.

ARAGÃO, Maria do Socorro. S de. *et all.Linguagem Religiosa Afro-indígena na Grande João Pessoa*. Paraíba: Fundação Casa José Américo, 1987.

BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia*. Rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. “Catimbó”. In: *Encantaria brasileira*, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004

BENJAMIN, Walter. “Sobre o Conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.

BRASIL. Capítulo III Dos Crimes Contra a Saúde Pública. Código Penal. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> Acesso em: 21/07/2017

BRASIL. Código criminal do Império do Brazil de 16 de dezembro de 1830. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm Acesso em: 21/07/2017

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. “A polícia no Estado Novo combatendo o Catimbó”. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano I, n. 3, Jan. 2009.

CARNEIRO, Henrique. “As plantas sagradas na história da América”. *Vária História*, n. 32. 2004.

CASCUDO, Luís da Câmara. Meleagro, depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil. Rio de Janeiro, Agir, 1951.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Legislação Indigenista no Século XIX: Uma Compilação, 1808 – 1889. Manuela Carneiro da Cunha (org.); colaboração de Mara Manzoni Luz, Beatriz Perrone-

Moisés. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. In: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DANTAS, Beatriz Góis; DALLARI, Dalmo de Abreu. Terra dos Índios Xocó. Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1980.

DANTAS, Beatriz G; SAMPAIO, J. A. L., CARVALHO, M. R. de. “Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro”. In: *História dos Índios no Brasil*. 2a. ed. Companhia das Letras, 1992.

DUCKE, A. “As leguminosas de Pernambuco e Paraíba”. *Memória do Instituto Oswaldo Cruz*, Rio de Janeiro, v. 51, p.417-461, 1953.

DOMINGUES, P. “*Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos*”. *Tempo*, Rio de Janeiro, nº 23, 2007.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes; OLIVEIRA, Rosalira dos S. Identidade, tradição e legitimidade nas religiões afro-brasileiras. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*. v. 1, n. 1 (2011), p. 131-38. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/theo/article/view/9>. Acessado em 05/05/2012.

GRÜNEWALD, Rodrigo A. Jurema e Juremahuasca: processos sociais, macro-ecumenismo e obstáculos espírita-culturais. In: CD-ROM do XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas em América Latina: Religiones/Culturas. Buenos Aires, 2007.

GRÜNEWALD, Rodrigo A. “Jurema e Novas Religiosidades Metropolitanas”. In: *Índios do Nordeste: etnia, política e história*. Luiz Sávio Almeida e Armando H. L. da Silva [Organizadores]. Maceió, Edufal, 2008.

GRUZINSKI, S. 1993. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México: FCE.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Tradução. Rio de Janeiro, São Paulo, Fortaleza: ABC Editora, 2003.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP, EDUSC, 2002.

LÖWY, Michael. “Apresentação à edição brasileira”. In: *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MEDEIROS, Ricardo P. de. *Entre Guerras, Currais e Missões: Povos Indígenas nos Sertões da Antiga Capitania da Paraíba*. Anais do XXII Simpósio Nacional de História –ANPUH -. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Agosto de 2003.

ROCHA, Solange Pereira. “Travessias atlânticas”: Rotas do tráfico e a presença africana na Paraíba colonial. *Portuguese Studies Review*, 14 (1). Ontário: 2006 –2007.

SALLES, Sandro Guimarães de. *À Sombra da Jurema Encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

PIMENTEL, F. L. *Experiências de resistências política e cultural de religiosidades de matriz africana e indígena na Paraíba*. Monografia. Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas Letras e Artes. 2010.

Porto Alegre, Maria Sylvia. Cultura e História: Sobre o desaparecimento dos povos indígenas. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, V. XXIII/XXIV, N"" (1/2): 213-225, 1992/1993.

PRANDI, Reginaldo. “Os espíritos caboclos na religião dos Orixás”. In: PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REGULAMENTO para a casa d’ Detenção da cidade do Recife]. Pernambuco [Recife, PE]: [s.n.], [18--]. 29 p. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/cmc_ms618_21_79/cmc_ms618_21_79.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2017.

SALLES, Sandro Guimarães de. *À Sombra da Jurema Encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

_____. Catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e de hoje. In: *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicampi*. Recife: FASA, 2008.

SANTIAGO, Idalina M. F. L. A Trajetória Religiosa da “Umbanda Cruzada com Jurema”. In: WHITAKWE, Dulce C. A.; VELOSO, Thelma M. G. (orgs.). *Oralidade e subjetividade: os meandros infinitos da memória*. Campina Grande: EDUEPB, 2005.

SANTIAGO, Idalina M. F. L. “A Jurema Sagrada da Paraíba”. In: *Qualit@s, Revista Eletrônica*. V7. n. 1. Campina Grande, 2008.

SCHWARCZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, Bauru, Edusc, 2009.

SOUZA, André Luís Nascimento de. *A mística do Catimbó-Jurema representada na palavra, no tempo e no espaço*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas Letras e Artes. 2016.

THOMAS, Keith. *Religião e declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VANDEZANDE, René. *Catimbó*. Dissertação apresentada ao PIMES do IFCH da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 1975.

VENTURA, Roberto. “Um Brasil mestiço: raça e cultura na passagem da monarquia à república”. In: MOTA, C. G. (Org.). *Viagem incompleta: A Experiência brasileira (1500-2000)*. Formação: histórias. São Paulo: Editora SENAC, 2000.

VIANA, Iamara da Silva. “Charlatanismo no Discurso Médico: questões políticas e culturais na primeira metade do Oitocentos”. XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social. Natal – RN. 22 a 26 de julho de 2013.

WADSWORTH, James, A. “Jurema and Batuques: Indians, Africans, and Inquisition in Colonial Northeastern Brazil”. *History of Religions*, vol. 46, n. 2 (november 2006), p. 140 –162.

ZENHA, Celeste. “As práticas de justiça no cotidiano da pobreza”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo. V.5 n. 10. 1985. *História*. São Paulo. V.5 n. 10. 1985

Anexos

Imagem 1.

FREIRE, José Joaquim. [**Acacia**]. [S.l.: s.n.], 1785. 1 desenho, aquarela, col, imagem 26,5 x 17,0 cm em f. 34,5 x 24,5 cm. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1255474/mss1255474_48.jpg>. Acesso em: 19 jul. 2017.

Imagem 2.

FREIRE, José Joaquim. [**Mimosa**]. [S.l.: s.n.], [17--]. 1 desenho, aquarela, col, imagem 26,5x17,0cm em f.34,5x24,0. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1255463/mss1255463_32.jpg>. Acesso em: 19 jul. 2017.

Imagem 3

Biblioteca Digital Luso Brasileira. Título: Casa de Detenção, Recife. Autor/Colaborador: Schlappritz, Luis. Data: 1863 – 68. Descrição: 28 x 36,5cm.
<https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/16662>