

CATIMBÓ E JUREMA:
UMA RECUPERAÇÃO E UMA ANÁLISE
DOS OLHARES PIONEIROS¹

*Dilaine Soares Sampaio*²

*A mimosa é sagrada
Sua raiz é secular
É acácia encantada
Do povo tupinambá*³

Resumo: A Jurema e o Catimbó, religiões inicialmente presentes no norte e nordeste brasileiro, embora atualmente já se mostrem transnacionalizadas, não receberam a mesma atenção dos autores pioneiros mais conhecidos do campo de estudos afro-brasileiros, como Nina Rodrigues (1906, 1933), Artur Ramos (1934, 1935), Edison Carneiro (1937, 1948) e Roger Bastide (1945). Devido à concentração dos estudos na tradição jeje-nagô, o interesse pelo Catimbó/Jurema se mostrou ainda mais tardio se comparado às demais religiões afro-brasileiras, pois os primeiros estudos apareceram somente nos anos 30, com autores que se encontravam fora da linhagem denominada de “estudos africanistas”, como Mario de Andrade (1933), um dos grandes nomes do Modernismo brasileiro. A partir

¹ As ideias preliminares que constituem este texto foram apresentadas em forma de comunicação no XIV Simpósio da ABHR, realizado entre os dias 15 e 17 de abril de 2015 em Juiz de Fora – MG, no GT 38: Orixás, entidades e espíritos: Trânsitos, tensões e conflitos sob o olhar da História e da Antropologia, coordenado pelos professores Roberto Motta, Ivaldo Marciano de França Lima e por Dilaine Soares Sampaio.

² Doutora em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professora Adjunta do Departamento de Ciências das Religiões (DCR) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: dicaufpb@gmail.com.

³ Parte da letra de uma das músicas da banda Cabruêra, muito conhecida e popular no nordeste, embora já tenha ganhado o mundo com seus shows. Esta música chama-se “Jurema”, e pode demonstrar a força da religião no imaginário nordestino.

do exposto, este trabalho tem como objetivo recuperar, fazer um mapeamento, e analisar os olhares dos autores pioneiros sobre a Jurema e o Catimbó, com intuito de contribuir no preenchimento de uma das lacunas deste campo de estudos.

Palavras-chave: Jurema; Catimbó; Autores Pioneiros.

Abstract: The Jurema and the Catimbó, religions initially present in the north and northeast Brazilian, although currently already show transnationalization religious, not received the same attention of pioneers authors more known in the field of Afro-Brazilian Studies, as Nina Rodrigues (1900, 1932), Artur Ramos (1934, 1935), Edison Carneiro (1937, 1948) and Roger Bastide (1945). Due to the concentration of studies on jeje-nagô tradition, the interest by Catimbó/Jurema proved even more delayed if compared to other afro-brazilian religions, because the first studies only appeared in the 1930s, with authors who were outside the lineage called "African studies", as Mario de Andrade (1933), one of the great names of Brazilian Modernism. From the foregoing, this paper has as objective to recover, make a mapping, and analyze the looks of pioneers authors on the Jurema and Catimbó, with intention to contribute to the filling one of the gaps in this field of study.

Palavras-chave: Jurema; Catimbó; Pioneers Authors.

PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES

A Jurema e o Catimbó⁴, inicialmente presentes no norte e nordeste brasileiro, embora já tenham ganhado outras regiões no Brasil e no mundo,

⁴ O Catimbó e a Jurema podem ser compreendidos como práticas religiosas que possuem concepções e representações em torno da planta também denominada de jurema, que é tida como sagrada. Pode-se dizer que toda a cosmovisão dessas religiões parte do que se denomina como a "ciência da jurema". Conforme José Flávio Pessoa de Barros Mimosa tenuiflora é o nome científico da planta mais comumente conhecida como jurema-preta. Sinonímia botânica e espécies afins: *Acacia jurema*. O autor lembra que Verger cita em Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá, seis espécies do gênero *Acacia* com diversos

estando, portanto, transnacionalizadas⁵, não receberam a mesma atenção dos autores pioneiros do campo de estudos afro-brasileiros, pois devido à concentração dos estudos na tradição jeje-nagô, o interesse pelo Catimbó/Jurema se mostrou ainda mais tardio se comparado às demais religiões afro-brasileiras, pois estudos mais detidos apareceram somente nos anos 30.

Ao revisitarmos os autores pioneiros, tanto aqueles mais conhecidos no campo de estudos afro-brasileiros como Nina Rodrigues (1906, 1933), Artur Ramos (1934, 1935), Edison Carneiro (1937, 1948, 1963), Roger Bastide (1945, 1960), quanto aqueles um pouco menos comentados, como

nomes iorubás (Barros, J. F. 2011, p.144), o que pode ser conferido no glossário ao final da obra (Verger, 1995, p. 625-626). Embora haja inúmeras controvérsias, os dados levantados permitem afirmar que a denominação Catimbó era a mais utilizada para as práticas mágico-religiosas presentes especialmente entre os indígenas do nordeste brasileiro ou ainda na região amazônica como apontam alguns autores. Essas práticas mágico-religiosas, com grande foco na cura dos males da alma e do corpo, herdada dos indígenas, irão mesclar-se com o Catolicismo popular, com o Espiritismo, a Umbanda e o Candomblé, configurando-se no que se passará a denominar mais frequentemente, especialmente a partir dos anos 60, 70, de Jurema, ou ainda atualmente, Jurema Sagrada, termo que podemos compreender como fruto de um processo de legitimação. Vale ressaltar que a palavra “jurema” é polissêmica. Presente nas “mesas de Catimbó”, tratava-se da bebida ritual, feita a partir da tronqueira da árvore chamada jurema. Desde então denomina, além da bebida e da árvore, uma religião – a Jurema ou a Jurema Sagrada; o rito a ser realizado – Jurema de chão, Jurema batida, Jurema na mata, etc.; uma cidade encantada, o “reino dos mestres” que seria a dimensão espiritual; uma entidade, no caso a Cabocla Jurema, dentre outras significações. Para mais detalhes sobre a denominação Catimbó, seus usos e significações, especialmente no contexto paraibano ver: Gonçalves, Antonio Giovanni Boaes. Do catimbó ao candomblé: circularidades nas religiões afro-brasileiras em João Pessoa. In: Conferencia Internacional Antropología 2014, Habana. Memórias: Conferência Internacional Antropologia 2010, 2012, 2014. Habana: Instituto Cubano de Antropología, 2014. v. 1. p. 3-7.

⁵ Utilizamos o sentido de transnacionalização dado por Alejandro Frigerio (2013, p. 18-20; 51-53). O trabalho de Arnaldo Burgos (2012), organizado por Ismael Pordeus Jr., mostra o processo de transnacionalização da Jurema Sagrada para Portugal, como mais recente que a Umbanda e o Candomblé, que ocorre desde a década de 70.

Pedro Cavalcanti (1935), Manoel Querino (1928), Gonçalves Fernandes (1938), Jacques Raymundo (1936) dentre outros, percebemos que o interesse maior pela Jurema e pelo Catimbó se deu justamente entre um dos pioneiros menos comentados na literatura antropológica, que foi Gonçalves Fernandes, primeiro da linhagem que podemos chamar de *africanista*⁶ que se interessou pelo Catimbó. No entanto, o pioneirismo em relação aos estudos da Jurema/Catimbó se deu fora da linhagem de estudos africanistas, com Mario de Andrade (1933), um dos grandes nomes do Modernismo brasileiro, que fez um estudo do Catimbó no início da década de 30. Justamente por ser um dos expoentes do Modernismo, tinha um viés distinto dos clássicos pioneiros do campo de estudos afro-brasileiros. Não estava em “busca da África” no Brasil, mas sim de buscar no Brasil o que havia de peculiar, que pudesse representar de alguma forma a identidade nacional.

Outro nome fundamental, quando se trata de recuperar a história da Jurema e do Catimbó, é o de Câmara Cascudo (1951, 1954), que se insere normalmente na denominação de *folclorista*, que por sinal é cheia de imprecisões como veremos mais adiante. Em mais de um de seus livros irá tratar da Jurema e do Catimbó, fornecendo inclusive definições mais precisas em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1954). Roger Bastide (1945) chegou a escrever também sobre o Catimbó, nos anos 40 e 50, entretanto, como se sabe, não era este o foco de seu trabalho.

A partir do exposto, este trabalho tem como objetivo recuperar historicamente, mapear e analisar os olhares desses autores pioneiros sobre a Jurema e o Catimbó, considerando que essas religiões não receberam a mesma atenção que o Candomblé ou a Umbanda na academia. Ao nos debruçarmos em

⁶ Esta denominação, que pode parecer inicialmente estranha, já foi usada por outros autores como, por exemplo, Sandro Guimarães (2010, p. 25), buscando expressar o grupo de autores que ao se debruçar sobre as religiões afro-brasileiras, estavam mais interessados na busca de uma suposta “pureza africana”, ou seja, se importavam mais com o “afro” do que com o “brasileiro” (Guimarães, 2010, p.20). Inúmeros trabalhos já problematizaram esta questão como Mintz; Price (2003); Dantas (1982; 1988); Capone (2009), dentre outros.

busca de um mapeamento mais preciso acerca dos estudos sobre a Jurema e o Catimbó, percebemos que há quatro momentos que devem ser destacados: os primeiros trabalhos feitos nos anos 30, com destaque para Mario de Andrade (1933) e Gonçalves Fernandes (1938); um segundo momento, a partir de meados dos anos 40, e anos 50, com Câmara Cascudo (1951, 1954) e Roger Bastide (1945); um terceiro momento, que pode ser considerado como o alavancar dos estudos mais acadêmicos, em que o Catimbó e a Jurema se tornam de fato objeto de pesquisa, já nos anos 70, com os trabalhos de Roberto Motta (1977; 1975) e René Vandezande (1975); e, finalmente, um quarto momento, de maior profusão de trabalhos na academia, que seriam os estudos mais recentes a partir dos anos 90, com Luiz Assunção (1991), Clélia Moreira Pinto (1995), Sandro Guimarães Salles (2005), dentre outros.

Nosso texto será então dividido da seguinte forma. Na primeira parte, buscando o difícil recorte cronológico e já temendo seus riscos, nos deteremos aos registros e às menções encontrados, feitos a Jurema e ao Catimbó, entre os anos 30 até os anos 60, sem ainda nos determos nos estudos mais focados. Posteriormente, voltaremos nossas atenções aos dois autores que primeiro publicaram livros acerca do Catimbó: Mário de Andrade e Câmara Cascudo. Na quarta parte, buscaremos fazer algumas observações acerca das relações entre o folclore, os folcloristas, a construção da identidade nordestina e a relação desses processos com os estudos sobre o Catimbó. Também, como um pano de fundo, questionaremos a própria construção da literatura antropológica no campo de estudos afro-brasileiros, ou dos estudos etnográficos afro-brasileiros, que em seu primeiro momento é feito fora do campo antropológico. Faremos apontamentos nesse sentido, reflexões acerca dos modos de constituição deste campo e as implicações para os olhares construídos.

Esperamos ao final ter fornecido um mapeamento mais claro dos estudos feitos acerca do Catimbó e da Jurema e, especialmente, uma análise mais detida dos olhares construídos acerca dessas religiões, que se dará em meio a literatura e os estudos dos denominados folcloristas, principalmente. Deixaremos para uma outra oportunidade os estudos posteriores aos anos

70, por entendermos que a partir desse período temos uma mudança de perspectiva completa nos estudos sobre o Catimbó e a Jurema. Nosso intuito, como indicado desde o título, é focar na recuperação dos autores que podem ser considerados pioneiros.

Vale ainda frisar que este esforço de sistematização soma-se a outros esforços que vêm sendo feitos e está inserido no âmbito de uma pesquisa maior, que é o estudo da Jurema na capital paraibana, vinculado ao *Raízes: Grupo de pesquisa sobre religiões mediúnicas e suas interlocuções*⁷, certificado pelo CNPq e ligado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR-UFPB) que envolve particularmente seu aspecto mítico e simbólico.

1. JUNTANDO OS PRIMEIROS REGISTROS: DOS ANOS 30 AOS ANOS 60

Ao que parece, os primeiros registros acerca do Catimbó para um público maior, remete ao fim dos anos 20, particularmente em 1927, quando o poeta pernambucano Ascenso Ferreira publica um livro de poesias intitulado *Catimbó*. No mesmo ano, Andrade escreve no *Diário Nacional* sobre a obra, mostrando-se animado e contente com Ferreira, que segundo ele trazia novidade a poética modernista, um “ritmo novo”, dada a forte marca da oralidade e da musicalidade. Embora Catimbó seja o título do livro, nem todos os poemas tratam do assunto. Todavia, elementos importantes do Catimbó aparecem em sua poesia, como as entidades mestres, a jurema enquanto bebida e a referência ao signo de Salomão que até hoje se faz presente nas toadas. Do principal poema, que possui o mesmo nome do livro e o abre, vale transcrever uma parte: “Mestre Carlos, rei dos mestres, /aprendeu sem

⁷ O grupo Raízes, que este ano completa 5 anos de existência, liderado pelos professores Dilaine Sampaio e Fabrício Possebon, possui uma linha de pesquisa dedicada aos estudos afro-brasileiros, intitulada Religiões afro-brasileiras: aspectos míticos, rituais e simbólicos; história, discursividades e sincretismos, conduzida pela autora deste artigo.

se ensinar.../-Ele reina no fogo!/ -Ele reina na água! / -Ele reina no ar! (...)” (FERREIRA, 2008, p. 13). Mestre Carlos é até hoje uma entidade muito popular nos rituais de Jurema, sendo um mestre de grande prestígio.

Um segundo registro que escolhemos rememorar está na tão conhecida obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, que teve sua primeira edição publicada em 1933. Em um dos capítulos que trata do escravo negro, na parte em que discute feitiçaria, magia e sexualidade faz menções ao “catimbozeiro”, como sinônimo de “mandingueiro ou macumbeiro”. Ao mostrar os vários trabalhos mágicos, especificamente no âmbito do que denominou “magia sexual afro-brasileira”, faz referências a existência, naquela época, de “catimbozeiros que confeccionam bonecos de cera ou de pano” (FREYRE, 2000, p. 381-382), entendendo este como um dos “feitios mais higiênicos do pontos de vista do enfeitiçado”. Em seguida faz uma menção genérica aos “mestres-carlos”, como operadores desses “calungas”. O sociólogo pernambucano conhecia as tradições religiosas afro-brasileiras, o que fica evidenciado em diversas passagens não só em *Casa Grande e Senzala* como em *Sobrados e Mocambos*. Sua obra demonstra que foi leitor de Nina Rodrigues, Artur Ramos⁸, Edison Carneiro, Manoel Querino, Pedro Cavalcanti, Gonçalves Fernandes⁹, entre outros, e acerca de alguns deles teceu até mesmo

⁸ A crítica de Gilberto Freyre a Artur Ramos é bastante conhecida no campo de estudos afro-brasileiros e por ele comentada em uma de suas obras (FREYRE, 1962, p.183-184). Contudo, não significa que Freyre não tivesse apreço e respeito ao trabalho de Ramos, como fica demonstrado em *Casa Grande e Senzala*, por exemplo.

⁹ Gonçalves Fernandes e Pedro Cavalcanti pertenciam ao grupo da Escola Psiquiátrica do Recife, por vezes denominada “Escola do Recife”. A fundação da escola se deu pela união de Gilberto Freyre e Ulisses Pernambucano, que eram primos e parceiros de trabalho, de modo que se tem aí uma grande troca entre as Ciências Sociais da época, através de Gilberto Freyre e a Psiquiatria. Fernandes, que se considerava um aluno de Freyre, prefaciou a 2ª edição de um de seus livros e nos dá vários detalhes sobre isso no Prefácio de *Problemas brasileiros de Antropologia* (Cf. FREYRE, 1962, p. XIX-XXIV). A escola e os trabalhos que dela saíram são fundamentais para a compreensão das religiões afro-brasileiras em Pernambuco, incluindo neste bojo o Catimbó.

suas críticas. Também fica claro que Freyre conhecia de perto os terreiros do Recife: “Em nossas observações de práticas e ritos de seitas africanas em Pernambuco temos várias vezes notado o fato dos devotos tirarem as botinas ou os chinelos antes de participarem das cerimônias” (FREYRE, 2000, p. 368). Na verdade ele mostra ter ido não só em terreiros no Recife mas também no Rio de Janeiro (FREYRE, 2000, p. 368). Assim a menção genérica “mestres-carlos” parece estar relacionada aos mestres do Catimbó¹⁰, sendo mestre Carlos um dos mais conhecidos.

Em relação as religiões afro-brasileiras, num sentido mais amplo, particularmente no estado de Pernambuco, Gilberto Freyre é um nome importante, pois ele foi o idealizador do 1º Congresso Afro-Brasileiro em 1934¹¹ na cidade do Recife, juntamente com Ulysses Pernambucano. Contudo, como bem lembrou Vagner Gonçalves da Silva, embora Gilberto Freyre não tenha tomado as religiões afro-brasileiras como foco de suas pesquisas (SILVA, 2002, p. 92), entendemos que os estudos que realizou acerca das populações africanas e afrodescendentes bem como sua influência no grupo de estudiosos pernambucanos que se dedicaram aos estudos afro-brasileiros faz com que suas breves menções ao Catimbó não possam deixar de ser mencionadas.

Pedro Cavalcanti, médico, aluno de Ulysses Pernambucano, em seu trabalho intitulado *As seitas africanas do Recife*, apresentado no já mencionado 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado em 1934, remete ao Catimbó como um dos termos utilizados para fazer menção às várias “seitas africanas” na capital pernambucana. Segundo Cavalcanti, eram conhecidas como

¹⁰ E, ao que tudo indica, as entidades denominadas mestres, no Catimbó e na Jurema Sagrada.

¹¹ Vale lembrar que o congresso da Bahia se deu anos mais tarde, em 1937. Este congresso envolveu diversos intelectuais e contou também com a presença de babalorixás. Dentre os intelectuais que estiveram presentes, vale destacar: Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Luís da Câmara Cascudo, Mário de Andrade, Melville J. Herskovits. Várias temáticas em relação ao negro, a cultura e às religiões afro-brasileiras foram discutidas no 1º Congresso. Para mais detalhes ver Apresentação de José Antônio Gonsalves de Mello e prefácio de Roquete Pinto (FREYRE, Gilberto, 1934, s/p.).

“xangôs”, “catimbó”, “maracatu” e, raramente, observava a utilização do termo “macumba” ou candomblé”. Aparece também em seu texto o termo catimbó como semelhante a “despacho”, num sentido maléfico, quando o autor relata as muitas reclamações dos “paes de santo às direitas” acerca dos outros que usavam a religião como fonte de exploração, que possuíam “seita pra explorar o bolso alheio” (CAVALCANTI, 1988, p. 245).

Outro nome, este bem mais conhecido, merece nossa atenção nesta recuperação histórica a que nos propomos. Referimo-nos a Artur Ramos, pois em *O negro brasileiro*, que teve sua primeira edição também publicada em 1934, menciona a Jurema e o Catimbó, mas de modo indireto logo que a referência se dá através de uma reportagem de Pedro Paulo de Almeida¹², extraída do Jornal de Alagoas, no mesmo ano. Essas referências aparecem no capítulo dedicado ao sincretismo religioso, quando o autor afirma que “no Brasil, a obra do sincretismo continuou e hoje já é difícil reconhecer os elementos puros de origem. Os *candomblés*, *macumbas* e *catimbós* com esse sincretismo pululam em vários pontos do Brasil, e a imprensa de quando em vez abre uma reportagem que é inesgotável” (RAMOS, 2001, p. 114, grifo do autor). A afirmação de Ramos demonstra tanto a sua preocupação com a temática do sincretismo religioso que aparece em sua obra de modo inovador naquele contexto (MOTTA, 2013, p. 26), quanto a sua percepção da necessidade de tratar deste sincretismo, ele que ao menos nesta obra, demonstra uma percepção clara da não pureza dos cultos negros: “Os próprios cultos negros não nos chegaram puros da África” (RAMOS, 2001, p. 114). Mais à frente, quando se refere ao já apresentado nos capítulos anteriores de *O negro brasileiro*, pondera: “Já vimos como a mítica ioruba

¹² Desde o início do século XX a imprensa trazia este tipo de matéria. O estilo “reportagem” ou ainda “jornalismo investigativo” surge em fins do XIX, início do século XX, sendo João do Rio um dos expoentes mais conhecidos desse estilo de matéria. Em outra oportunidade já tratamos disso, quando encontramos um conjunto de reportagens sobre os canjerês em Minas Gerais, datado de 1906. Para mais detalhes ver SAMPAIO, Dilaine S. Nas manchetes dos jornais: o olhar jornalístico sobre os canjerês na primeira década do século XX. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.5, n.1, p. 23-52, 2008.

absorveu, no Brasil, todas as outras espécies religiosas. Estas por sua vez, vieram modificadas da África” (RAMOS, 2001, p. 114).

Após uma brevíssima mas importante introdução sobre a questão do sincretismo religioso, Ramos passa a se dedicar “a título de documentação”, como ele próprio coloca, à transcrição das várias reportagens que apareciam na imprensa, utilizando jornais baianos e alagoanos. O primeiro conjunto de três reportagens retiradas de jornais baianos exemplificavam, segundo ele, “práticas do fetichismo” já “fusionadas com o chamado ‘baixo espiritismo’”. O segundo grupo, com duas matérias jornalísticas, a primeira do jornal baiano *A Tarde* e a segunda, do *Jornal de Alagoas*, demonstravam para o autor a existência de um “sincretismo mais vasto, com a intromissão do elemento ameríndio (candomblés de *caboclo*)” (RAMOS, 2001, p. 118) (grifo do autor). Neste segundo grupo de reportagens é que temos as referências a jurema, em um de seus sentidos possíveis, tratando-se aqui da árvore e da bebida feita a partir de sua tronqueira, bem como ao catimbó, trazendo a matéria uma descrição das cerimônias rituais.

Na própria chamada da já citada reportagem de Pedro Almeida, que ocupa mais de três páginas de transcrição no livro de Ramos, temos a menção a jurema: “Nos domínios da bruxaria – As cantilenas ‘salvadoras’ – Uma reencarnação no pé de jurema! – A função – A invocação dos mestres (...)”. O texto fala do Catimbó no litoral alagoano e paraibano, descreve como se davam as sessões, traz trechos de toadas que eram cantadas e menciona inclusive a formação de caravanas que partiam de Maceió com destino ao sítio do Acaís, na Paraíba, como se pode ver abaixo:

O catimbó, em nosso litoral, apesar da ação moralizadora dos poderes competentes sempre exerceu, em todos os tempos, uma influência preponderante, meio a crendice popular (...).

Os *mestres de mesa*, são ouvidos atentamente e os seus conselhos têm o condão de impressionar os espíritos menos precavidos e até mesmo, pessoas de mediana ilustração (...).

Se os catimbozeiros contam com muitos “adoradores”, têm entretanto, contra si a ojeriza da polícia e a observação dos que traindo a expectativa *do mestre ou da mestra*, de volta aos penates, pegam da pena e levam para as colunas dos jornais, as suas exóticas diabruras.

(...) Já vai para longos meses que desta cidade, partiam, com destino ao *Acaís*, *uma luzida caravana de moços*, que, a convite de um colega, iam presenciar, a extirpação, por meio de rezas, de um ‘bolo’ que este trazia no estômago, e que, segundo a credence do doente, era um sapo que uma dessas Circes baratas, por questões de ciúme e a ‘força’ da conhecida Chaica Tanajura, de Barreiras, lhe dera a engulir, quando se achava aferrado em profundo sono. (...) Feita a sessão foi posta uma mesa no centro da sala, vendo-se, sobre esta, simetricamente dispostos, inúmeros punhados de areia da praia, tendo ainda, no vértice, um caroço de milho espetado num alfinete, símbolo do galo romanisco, ardente, também, nos ângulos móveis, quatro velas descomunais.

No tamborete, foi sentado o ‘cliente’ que, de mãos sobre os joelhos, ficara numa imobilidade de estátua. Fazia pena vê-lo, assim cabisbaixo, acreditando nos efeitos daquele embuste de encenação diabólica.

Correm a jurema. Um copo passou de boca em boca e começou a sessão, o alarido.

Baforadas de cachimbos miasmáticos, fendiam o ar. Danças selvagens foram revividas naquele ambiente infernal. Gritos, imprecações para depois caírem em profundo silêncio, esperando — diziam eles — pelo resultado dos rogos aos mestres desaparecidos: Esperidião, João Mumbemba, Joaquim Barbosa, Pé de Chita, e outras entidades, além do índio Manoel Domingos, da Bahia da Traição — no sentido de fazer com que o moço expelisse o “bolo” que dizia trazer no estômago.

Tal porém não aconteceu.

Os catimbozeiros sisudos com o insucesso conjecturavam a meia voz, quase imperceptivelmente, quando uma moçoila de cabelos desgrenhados, exaltada, obtemperou:

— *“Minha madrinha, o moço não botou o imbruíto, devido àquele sujeito que está sentado em riba do mestre”.*

E, apontou o Graciliano, companheiro de viagem do doente, que não tendo dado a maior importância aos macumbeiros e à sua sessão, *foi descansar da penosa viagem, sobre os primeiros galhos de frondoso pé de jurema* que, de grossos que eram, já haviam desaparecido os espinhos, apesar de planta leguminosa, cujas virentes raízes fincavam-se no quintal da casa da *endemoniada feiticeira*.

Esta, indignada, correu ao quintal, sempre acompanhada de um proselitismo torpe e desenfreado e, acercando-se do Graciliano disse-lhe em tom intempestivo:

— "Meu sinhô, pru seu caso, não pude curar o meu "afiado". — Continuou:
— "*Saia de riba do mestre*".

— Qual mestre, minha senhora? — retorquiu o Graciliano.

— "*Do mestre Isperidião, que morreu mas ficou "encarnado" nesse pé de Jurema*"! (...)
(RAMOS, 2001, p. 119-121, grifo nosso)

A longa transcrição aqui feita da reportagem do jornalista alagoano se justifica pelas informações preciosas nela contidas sobre os primórdios do Catimbó/Jurema. Deixa claro o processo persecutório vivido pelos praticantes nos anos 30, o que não é uma novidade, e demonstra a força “preponderante” do Catimbó nos meios populares. Menciona os mestres, entidades principais do Catimbó, e o que é mais interessante, as mestras, entidades até hoje tão pouco tratadas na Jurema. Traz ainda uma importante informação para a Jurema, na Paraíba, particularmente para Alhandra¹³, tomada por grande

¹³ Desde o início do século XX a imprensa trazia este tipo de matéria. O estilo “reportagem” ou ainda “jornalismo investigativo” surge em fins do XIX, início do século XX, sendo João do Rio um dos expoentes mais conhecidos desse estilo de matéria. Em outra oportunidade já tratamos disso, quando encontramos um conjunto de reportagens sobre os canjerês em Minas Gerais, datado de 1906. Para mais detalhes ver SAMPAIO, Dilaine S. Nas manchetes dos jornais: o olhar jornalístico sobre os canjerês na primeira década do século XX. *Sacrilegens, Juiz de Fora*, v. 5, n.1, p. 23-52, 2008.

parte dos juremeiros como o “berço da Jurema”¹⁴. Menciona a organização de várias “caravanas de moços” com destino ao Acais, conhecido hoje como sítio do Acais, local tido como sagrado para a Jurema, tendo sido inclusive tombado pelo Instituto de Patrimônio Histórico da Paraíba¹⁵. Percebe-se por este registro que no Acais havia pessoas capazes de “extirpar, por meio de rezas” algum tipo de magia maléfica, “forte”, feita por uma mulher supostamente conhecida nas terras alagoanas. Descreve em detalhes uma sessão de catimbó, realizada em Alhandra, no Acais, como se pode depreender. Na verdade trata-se de uma sessão de cura, que era um dos aspectos privilegiados dos ritos de catimbó, como já mostraram outros autores como Assunção

¹⁴ Sabemos o quão complexa é a questão das origens no que se refere às religiões, como bem já discutiu Maria Laura Cavalcanti (1986) em um de seus textos relativos a Umbanda. Assim, não sem controvérsias, especialmente em relação aos estados vizinhos com forte tradição juremeira como Pernambuco, por exemplo, a Paraíba e, particularmente, Alhandra, é tomada pela maior parte dos juremeiros paraibanos como o “berço da Jurema”, conforme também já detectaram outros autores (SANTIAGO, 2013, p. 5). Contudo, como bem já ponderou Giovanni Boaes Gonçalves, essa questão de tomar Alhandra como o local de origem da Jurema parece mais uma construção posterior, um “mito”, um mito fundante, diríamos, que parece ter surgido a partir do estabelecimento da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (FECAEP) em meados dos anos 60, tendo à frente Carlos Leal (GONÇALVES, 2014, p. 17), um nome imprescindível para a compreensão das religiões afro-brasileiras na Paraíba e, especialmente, para o que podemos denominar, a partir de fins dos anos 50, início dos anos 60, de “campo” religioso afro-paraibano.

¹⁵ No dia 30 de setembro de 2009, depois de um longo processo de disputas que envolveu a luta de muitos anos da população juremeira da Paraíba, ocorreu o tombamento do Sítio do Acais. Em reunião na sede do IPHAEP em João Pessoa, por decisão unânime do Conselho daquela entidade, foi tombado o Sítio do Acais, o memorial de Zezinho do Acais, a capela de São João Batista e o túmulo do Mestre Flósculo (Notícia postada por FCP-UMCANJU, 06/02/2010. Disponível em: < <http://fcpumcanju.blogspot.com.br/search?updated-min=2010-01-01T00:00:00-08:00&updatedmax=2011-01-01T00:00:00-08:00&max-results=4> >. Acesso em 24 out. 2013. O tombamento desse espaço traz uma profunda significação simbólica para as comunidades juremeiras da Paraíba. Sobre o tombamento do Acais ver GUIMARÃES, 2012, p. 208-209.

(2010) e Salles (2010). O que chama a atenção é o caráter de sacralidade imputado a árvore sagrada, a “jurema sagrada”, pois a razão do insucesso da cura é atribuída ao fato do acompanhante do doente ter se acomodado abaixo do “frondoso pé de jurema”, onde estava Mestre Isperidião. Conforme já colocou Salles, de modo accidental, Ramos termina fazendo o primeiro registro das “cidades da jurema”¹⁶ (SALLES, 2010, p. 25), como a de Mestre Isperidião, dentre outras que temos no Acaís. Tudo indica que a “endemoniada feiticeira” a que se refere o repórter Pedro Almeida é a famosa Maria do Acaís¹⁷, a grande referência da Jurema de Alhandra até hoje. Artur Ramos,

¹⁶ Com relação as cidades da jurema, uma primeira observação importante é que elas também não possuem um sentido unívoco. Podem significar cidades físicas, onde se encontram as juremas plantadas dos mestres, uma vez que cada mestre possui sua cidade, ou as cidades míticas, local onde moram os mestres da jurema, que seriam as cidades encantadas, termo inclusive mais apropriado. Entre os juremeiros é muito comum a afirmação de que as “sete cidades” – este é o número de cidades – encantadas da Jurema estão na Paraíba, ou no mínimo duas, “sob” Alhandra e “sob” Tambaba, uma das famosas praias do município do Conde, localizada no litoral sul, uma região turística e bastante conhecida no estado. Câmara Cascudo que irá, ainda nos anos 50, descrever essas cidades no âmbito dos “reinos”, como mostraremos mais adiante. Não há consenso, desde o tempo do estudioso potiguar, das nomenclaturas das cidades.

¹⁷ Maria do Acaís é um nome central e fundamental para a memória afro-brasileira na Paraíba, especialmente do Catimbó e da Jurema. Por tudo que já foi coletado, sabe-se que não existe uma única Maria do Acaís, de modo que entre os juremeiros, até hoje, se menciona “a primeira”, a “segunda” e até uma terceira. Sua fama ultrapassava a Paraíba, como temos notícias nestes registros “involuntários” de Artur Ramos, passando por Gonçalves Fernandes, como veremos mais a frente, dentre outros autores que remetem a ela. Como demonstra a reportagem transcrita por Artur Ramos, o que também será ratificado por Gonçalves Fernandes, vinham pessoas de vários estados para consultar com ela. Tinha fama de curar toda sorte de doenças mentais e físicas bem como fazer trabalhos de amor e negócios (FERNANDES, 1938, p. 85). Fernandes a descreve como uma “feiticeira notável, enriquecida, de modos de grande senhora” (Fernandes, 1938, p.86). Sandro Guimarães, que teve como locus de sua pesquisa a cidade de Alhandra explica de modo detalhado a sucessão de Marias e a relação delas com a propriedade do Acaís, que vou sintetizar aqui. A “primeira Maria do Acaís” seria Maria Gonçalves de

não faz exatamente uma análise das fontes que recolheu, pois a razão do uso daquelas fontes estava em mostrar que o “fetichismo afro-brasileiro” havia sofrido influência do catolicismo, do espiritismo, da mitologia ameríndia, que se faziam presentes nas “macumbas e nos candomblés”.

Outro autor que merece ser resgatado aqui é Jacques Raymundo, integrante da Academia Carioca de Letras, preocupado com questões filológicas e etnológicas, apresenta uma definição de Catimbó em *O negro brasileiro*, escrito em 1936. A obra é na verdade uma coletânea de textos vários publicados pelo autor em distintos lugares. Nesta obra inclui, como “errata” partes de *O elemento afronegro na língua portuguesa*, livro publicado anteriormente, em 1933 e premiado pela Academia Brasileira. É justamente nesta parte que traz sua definição de Catimbó no grupo das palavras “guinéu-sudanesas”:

prática de feitiçaria ou espiritismo grosseiro; bruxedo, sortilégio; o mesmo lugar em que se fazem as práticas. O emprego do vocábulo justificará uma origem iorubana, de *ohkàn-tí-igbó*, o espírito ou génio que preside no terreiro, dominando-o ou fechando-o (*ohkàn*, espírito; *tí*, dominar, fechar; *igbó*, terreiro): *ocantibó>catimbó* (RAIMUNDO, 1936, p. 151, grifo do autor).

Como se pode notar, atribui ao termo catimbó uma origem iorubana, que remete o termo catimbó tanto para a “prática de feitiçaria” quanto para o lugar onde essas práticas seriam feitas. O esperado tom pejorativo aparece, associando o Catimbó à feitiçaria ou a um “baixo espiritismo”, aqui colocado como “espiritismo grosseiro”, que é na verdade uma análise típica do pensamento da época em relação ao negro. Vale ressaltar que não há nenhuma associação do Catimbó aos indígenas. Na abertura do livro

Barros, proprietária do Acaís, que doou sua propriedade para a sobrinha Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, a conhecida como “segunda Maria do Acaís”. A primeira Maria faleceu no início do século XX. Assim como a tia, a herdeira ficou também conhecida como “Maria do Acaís” (GUIMARÃES, 2010, p. 63-64), e é a ela que fazem referência Artur Ramos (1934), como já vimos, Gonçalves Fernandes (1938) e Roger Bastide (1945), como veremos adiante.

presta homenagem a vários contemporâneos, com destaque para Gilberto Freire, a quem denomina como “filósofo, o cimentador magistral da sociologia brasileira” e Artur Ramos, como aquele que “sobreleva-se no interesse inteligente e honesto de revelar a genuína alma do negro”.

Dentre os autores pioneiros mais conhecidos na bibliografia afro-brasileira, não podemos deixar de trazer Edison Carneiro, posto que em *Religiões Negras*, que teve sua primeira edição também no ano de 1936, ao tratar da “magia fetichista”, particularmente do feitiço, mencionando a classificação de Nina Rodrigues, separando o “feitiço material e direto” do “feitiço indireto ou simbólico”, faz uma menção a jurema:

o feitiço direto, hoje praticamente abolido, não nos interessa particularmente aqui. Apenas há a notar, entre as espécies vegetais utilizadas pelos negros a *existência da jurema* (*accacia jurema*, Martius), ainda hoje frequentemente nos candomblés de caboclo, como prova o seguinte cântico, bastante conhecido na Bahia: Eu sou caboclinho. Eu só visto pena. Eu só vim em terra pra beber jurema... (CARNEIRO, 1981, p. 84-85, grifo nosso).

Posteriormente, recorre ao trabalho de Artur Ramos que ao examinar algumas “garrafadas” provenientes dos candomblés, não identificou nada tóxico, concluindo que os efeitos produzidos naqueles que bebiam eram do álcool e não da planta. Aparece ainda nos cânticos de despedida colhidos por Carneiro, nos Candomblés de Caboclo, o termo “Juremeia”, como um espaço, uma “cidade”, uma “aldeia” para onde retornariam os caboclos após sua descida na terra (CARNEIRO, 1981, p. 238).

Ainda nos anos 30, já no final da década, temos outro “médico antropólogo”, já citado, que deve ser destacado nos estudos acerca do Catimbó e da Jurema. Referimo-nos a Gonçalves Fernandes, pois em *Folclore Mágico do Nordeste* dedica-se bastante ao Catimbó, embora o foco de sua obra tenha sido os Xangôs de Recife. Traz informações importantíssimas, muitas delas inclusive reaparecerão em Bastide, pelo fato do segundo ter lido o primeiro. Apresenta definições de Catimbó, descreve os rituais, as famosas “mesas

de catimbó”; nos fala das entidades mestres, citando muitos que ainda hoje podemos ver incorporados nos terreiros; transcreve toadas, registra a repressão policial e traz nomes fundamentais na história do Catimbó na Paraíba, como o de Maria do Acais, aqui já mencionada e o de Joana Pé de Chita, dentre outros.

Para Fernandes os primórdios do Catimbó na Paraíba remetem ao século XVIII, mais precisamente a uma ordem régia de 1740, endereçada ao governador da capitania, onde o rei mandava informar acerca de feiticeiros e índios presos e mortos na vila de Mamanguape “por práticas mágicas condenadas pelos poderes espirituais da época” (FERNANDES, 1938, p. 7). Com relação às suas definições de Catimbó: “Catimbó (catimbó tanto é o próprio feitiço – o *ebó*, como o ato mágico, o ofício, a casa do catimbozeiro)” (FERNANDES, 1938, p. 9). Mais adiante afirma:

o complexo religioso do catimbó, associando elementos de cultos primitivos ao cristianismo, realizou (sic) essa degradação religiosa registrada por Artur Ramos, citando Ch. Letorneau: “o cristianismo degradou-se com a incorporação de todas as grosseiras manifestações das religiões primitivas: os fetiches, os ídolos, o culto aos antepassados, o dos genios, etc (FERNANDES, 1938, p. 91)

Gonçalves Fernandes, assim como Artur Ramos, também percebia o Catimbó como degradação e em mais de um momento em sua obra afirma que o negro não obteve sua continuidade religiosa na Paraíba, restando a ele apenas o “ebó”:

Castigado durante largo tempo de incompreensão e privações contínuas, pouco refeito pleos de sua raça, o negro perdeu a continuidade religiosa na Paraíba. De toda a sua riqueza simbólica, ficou a prática do *ebó*, hipertrofiado como reação única para efeitos mágicos imediatos, tomando tão necessário era sentido, todo o campo que restava duma organização mística. Não houve fuga para o culto dos orixás (FERNANDES, 1938, p. 8).

Posteriormente, denomina como “eclectismo negro-ameríndio” o encontro das práticas religiosas indígenas e africanas, mostrando que este “eclectismo” é o responsável pela formação de uma “larga feitiçaria” na Paraíba, unindo-se posteriormente a “práticas e superstições” dos povos latinos e ao catolicismo. Talvez em virtude de seu olhar enquanto médico, deu grande atenção ao aspecto mágico-curativo do Catimbó, buscando trabalhar “o conceito da ação mágico-curativa e da enfermidade no primitivo” (FERNANDES, 1938, p. 169). Ao tratar dos processos mágicos-curativos, nos mostra o uso da jurema como um “alucinógeno” e entende os elementos vistos nos rituais como comuns ao pensamento mágico que para ele se assemelhavam ao do esquizofrênico e ao da criança (FERNANDES, 1938, p. 173). Consideramos este aspecto da obra de Fernandes um dos mais interessantes, pela riqueza da coleta de dados que faz, envolvendo: as “orações curativas e preventivas” (Cf. FERNANDES, 1938, p. 35-54), as denominações populares das doenças e de seus processos terapêuticos; dos chás e garrafadas; a listagem de tudo aquilo que era tido como “faz mal” (Cf. FERNANDES, 1938, p. 75-84), além de suas reflexões sobre as próprias definições de enfermidade no âmbito do Catimbó. Uma de suas conclusões era a de que o “espiritismo curador” de seu tempo não passava uma “pálida sobrevivência” das “práticas de magia-médica primitivas” (FERNANDES, 1938, p. 170). Conhecia bem as teorias de magia nas ciências sociais da época, fazendo referências a Frazer e Tylor com “a teoria associacionista da magia” e a Levy-Bruhl, como um autor que superou os anteriores com o conceito de mentalidade pré-lógica (FERNANDES, 1938, p. 176).

Entre os anos 40 e 50, destacamos Roger Bastide e o pouco que escreveu sobre o Catimbó e a Jurema. Em mais de uma obra do autor podemos encontrar menções, descrições e análise dessas religiões, embora sua dedicação maior tenha sido ao Candomblé. São elas: *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, de 1945; *Brasil: terra de contrastes*, que teve sua primeira edição publicada em francês em 1957 e *As religiões africanas no Brasil* que teve sua primeira edição publicada nos anos 60. O sociólogo francês esteve na Paraíba e em João Pessoa, chegando inclusive a fornecer números da

época, falando na existência de “400 catimbós dispersos ao redor de João Pessoa” (BASTIDE, 2004, p. 150), o que consideramos talvez um pouco exagerado, dada configuração atual do campo afro-paraibano. Porém, sua passagem não foi longa, de modo que a maioria dos dados que traz são frutos de sua leitura de Gonçalves Fernandes e Câmara Cascudo.

Em *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* na parte intitulada “Catimbó”, logo de saída o autor afirma que “o catimbó é de origem índia” (BASTIDE, 2004, p. 146) e mais adiante afirma que “o uso da jurema também é de origem índia” (BASTIDE, 2004, p. 147). Traz a descrição de uma “festa de jurema” realizada entre os indígenas, feita por Carlos Estevão de Oliveira, que na verdade é retirada da obra de Cascudo, para concluir que “o catimbó não passa da antiga festa da jurema, que se modificou em contato com o catolicismo, mas que, assim transformada, continuou a se manter nas populações mais ou menos caboclas, nas camadas inferiores da população do Nordeste” (BASTIDE, 2004, p. 148). Em *Brasil: terra de contrastes*, mostra a influência do espiritismo no culto da jurema: “o culto da jurema, todavia, misturou-se na população cabocla e do interior com o cultos dos santos e até com o espiritismo, originando o catimbó” (BASTIDE, s/d, p. 71).

Entre as reflexões de Bastide sobre o Catimbó destaca-se a preocupação dele em compreender qual a reação do negro escravizado diante de uma religião já organizada, no caso, pelos indígenas. Para o autor, o culto da jurema, mesmo que o negro a tenha adotado, como crente ou sacerdote, nada tem de africano (BASTIDE, [s. d.], p. 71) e a aceitação do negro ocorreu porque encontrou no Catimbó “a mesma estrutura mística existente em sua religião, a mesma resposta às mesmas tendências” (BASTIDE, 2004, p. 149). Todavia, considerava a mitologia do catimbó como “pobre e incipiente” diante da “rica e complexa” mitologia do candomblé. A razão da aparente “pobreza” mitológica do Catimbó, segundo Bastide, estava relacionada ou a “desintegração das tribos primitivas” no processo de colonização ou porque o Catimbó foi pensado “mais como magia do que como religião propriamente dita”. Admitia apenas a presença de “um esboço de mitologia” no

Catimbó (BASTIDE, 2004, p. 149). O que na verdade se percebe no olhar de Bastide para o Catimbó é um misto de temor, desânimo ou até mesmo decepção, pois embora olhasse para o Catimbó só o enxergava através ou em comparação com o candomblé. Ele chega a mostrar-se assustado, com medo das “catimbozeiras temíveis” do Recife. Praticamente lamenta o fato do Catimbó não possuir o “aspecto festivo do candomblé” nem “sua riqueza litúrgica, nem seu clima de alegria” bem como o fato de não encontrar “aquela decoração deslumbrante do barracão e dos pejis” (BASTIDE, 2004, p. 152). Num exercício imaginário, penso que Bastide mudaria seu olhar se pudesse ver o que são os ritos de Jurema atualmente, afinal a “espetacularização” do candomblé está também presente em muitos rituais de Jurema, que atualmente possui iniciação, quando se “faz a jurema” e recebe-se o “tombo da jurema”, bem como vários outros rituais de passagem que são feitos ao longo da vida de um juremeiro. Sentir-se-ia animado numa festa de pomba-gira na Jurema, em que o barracão é cuidadosamente decorado e a entidade é recebida por homens de terno e com champanhe em taças servidos na bandeja! A Jurema Sagrada, que traz elementos daquele Catimbó, mas de modo nenhum se restringe a ele, mostra-se completamente reinventada e podemos dizer que por um lado ela se “candomblecizou”, embora enfrente duras críticas dos babolorixás que trabalham somente com o candomblé, não possuindo casas mistas, onde há “o Orixá” e a “Jurema”, como se diz popularmente na Paraíba.

Muitos elementos importantes acerca do Catimbó aparecem em *Imagens do Nordeste místico*, com relação a entidades, a nomes importantes do campo afro-religioso paraibano, como de Maria do Acais, que aparece em uma das toadas que recolhe (BASTIDE, 2004, p. 154) e ainda alguma descrição acerca da feitura da bebida jurema, uma bebida “escura” que produzia “uma embriaguez particular, caracterizada por visões alucinatórias” (BASTIDE, [s. d.], p. 71). Mostra também a presença de uma corrente africana, a qual lamentou não poder ver do que se tratava exatamente, quando esteve em

João Pessoa¹⁸, embora traga uma toada de Pai Joaquim, uma entidade preto velho, a partir de Gonçalves Fernandes (BASTIDE, 2004 [1945], p. 158).

Na primeira metade da década de 50, não podemos deixar de mencionar René Ribeiro, com a publicação de *Cultos Afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*, obra fruto de seu trabalho de mestrado concluído ainda em fins dos anos 40 na Northwestern University. O seu foco, assim como ocorreu com Gonçalves Fernandes eram os Xangôs pernambucanos, contudo, faz também suas menções ao Catimbó, não somente nesta obra mas em outras obras. Ao tratar das práticas religiosas dos negros em Pernambuco, particularmente no Recife, mostra o que entendia como Catimbó:

Localizavam-se os individualistas mágicos por toda parte, preferindo a obscuridade por fora do caráter reprovável, para negros e brancos, de suas práticas. Sob essa forma parecem ter resistido as atividades religiosas do negro no Interior, quando muito estabelecendo-se ali centros modestos de influência sincrética chamados catimbó (RIBEIRO, 2014, p. 39).

Posteriormente, afirma que eram nos “centros de catimbó e de caboclos onde o sincretismo religioso” parecia ter se desenvolvido mais, fruto da transformação das antigas “casas de Angola”, mostrando que o processo em Recife era um tanto distinto do que no Rio de Janeiro denominariam “macumba”. Para Ribeiro, o Catimbó tratava-se da “fusão e reinterpretação dos elementos das religiões africanas, ameríndia e europeia”. Uma das distinções que aponta em relação às casas de Xangô, que para ele tratavam-se de “grupos de culto” mais estruturados, com “hierarquia”, “fiéis”, “rituais de iniciação” e “calendário religioso”, é que o Catimbó possuía uma “afiliação flutuante polarizada apenas em torno da figura de um sacerdote mágico-advinho” (RIBEIRO, 2014, p. 40).

¹⁸ Como já bem apurou Maristela Andrade, o roteiro de Roger Bastide no nordeste, nos anos 40, é praticamente o feito por Mário de Andrade, quase 20 anos antes, de modo que perpassou as capitais dos estados nordestinos e também algumas cidades do interior, essas em menor número (Andrade, 2009, p.17).

Nos anos 60 o termo catimbó continuou aparecendo nos manuais de folclore, caminho iniciado, ao que parece, por Câmara Cascudo, que está entre aqueles considerados “folcloristas”. Renato Almeida em *Manual de Coleta Folclórica*, de 1965, define também o termo catimbó. Sua definição é repetida por outro folclorista, Hernani de Carvalho em *No mundo maravilhoso do folclore*:

Catimbó, também chamado de *catimbau*, é uma prática de feitiçaria no Nordeste, consistindo num rito presidido por um mestre, cujo trabalho para curar, ajudar ou atrapalhar se chama *fumaça*, quando é para o bem se diz para as direitas e quando para o mal se diz para as esquerdas. O ritual é variável e a base é a possessão. Mestres invisíveis, almas de mestres falecidos, se acostam no mestre da mesa (mesa é a sessão do Catimbó) ou em outro qualquer crente, como baixam os espíritos. E se conhece o mestre que se acostou pela *linha*, que é o seu canto. Cada mestre tem a sua linha. O catimbòzeiro (sic) ou mestre inicia o canto, mas quando mestre, dono da linha, se acosta, então é ele quem prossegue na cantoria algumas linhas de grande beleza. Pode haver também mestras, mas é preferível que só sejam depois da menopausa, porque o mestruo lhes tira a força. Acostado um mestre ele dá receitas e faz prescrição seja para curar, seja para resolver situações, seja para prejudicar inimigos do suplicante. O mestre fuma sempre um cachimbo, no qual usa fumo com incenso ou substância aromática, talvez estupefaciente, fumando-o ao contrário, isto é, pondo na boca o fumilho e expelindo a fumaça pelo cabo. Com a fumaça defuma os assistentes. Uma das principais funções do Catimbó é fechar o corpo de um indivíduo, isto é, torná-lo imune a qualquer mal, seja bala, facada, seja dentada de bicho venenoso, seja correnteza, seja mau olhado, o que é feito mediante um cerimonial interessante (ALMEIDA, 1965, p. 71, apud CARVALHO, 1966, p. 75).

Essa passagem é muito rica, pois traz não somente uma definição de Catimbó, como descreve a prática ritual, com elementos que podemos presenciar até hoje nos rituais de Jurema. Os trabalhos de fumaça, as entidades mestres e mestras, o reconhecimento delas pelo canto, a questão da cura, do uso do cachimbo e o modo de fumá-lo ao contrário, o processo de

defumação e o fechamento de corpo. Bastante interessante é a observação em relação à questão de gênero que faz o autor, mostrando a menstruação como interdito, como fonte de fraqueza.

2. MARIO DE ANDRADE: UM MODERNISTA NO MEIO DOS CATIMBÓS

Mario Raul de Moraes Andrade (1893-1945) é um intelectual que dificilmente caberá numa caracterização fechada. Foi um homem de múltiplas faces, polissêmico, como bem colocou em sua auto-definição: “Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cincoenta” (BOTELHO, 2012, p. 9; FONSECA, 2013, p. 14). Diferente de muitos de seus colegas intelectuais, como Oswald de Andrade, por exemplo, Mario de Andrade era proveniente de uma família humilde, não herdou um patrimônio significativo nem fez o tradicional curso de direito, como os “bem-nascidos” faziam em seu tempo. Diplomou-se pelo Conservatório Dramático e Musical de São Paulo, onde permaneceu dando aulas até o fim de sua vida, dentre as várias outras atividades intelectuais as quais se dedicou. Seu autodidatismo o levou a uma atuação plural: como literário, atuando em vários estilos como poesia, romance, contos e crônicas; como músico, colecionador de arte erudita e popular¹⁹; como estudioso do que se denominava “folclore”; como etnógrafo e historiador (BOTELHO, 2012, p. 11-12; 28). Assim, sua presença em meio aos catimbós nordestinos é parte desta multifacetada trajetória intelectual de Mario de Andrade.

A obra de Mario de Andrade que interessa aos fins deste trabalho é *Música de Feitiçaria no Brasil*. Oneyda Alvarenga, que ficou com a atribuição de preparar a obra após a morte de Andrade, em sua introdução, nos traz informações importantes sobre seu contexto e constituição. *Música de Feitiçaria no Brasil*, fruto de viagens feitas entre dezembro de 1928 e março

¹⁹ A coleção de Mario de Andrade se encontra no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP) e juntamente de sua biblioteca e arquivo foi declarada patrimônio nacional pelo IPHAN em 1995 (BOTELHO, 2012, p. 29).

de 1929 ao nordeste brasileiro²⁰, é na verdade o título de uma conferência do autor, escrita para a Associação Brasileira de Música, lida publicamente por duas vezes. A primeira vez em outubro de 1933, na Escola Nacional de Música do Rio de Janeiro e posteriormente no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. Embora o trabalho não apareça inicialmente no conjunto das “Obras Completas” organizado pelo nosso modernista, apesar de Alvarenga aventar a possibilidade de sua inclusão em seus “misteriosos ‘Estudos sobre o Negro’”²¹, pondera que certamente Andrade não tinha intenções de abandoná-lo²². Era objetivo do autor, como demonstra Oneyda Alvarenga, aprofundar o estudo sobre a música de feitiçaria no Brasil no ano de 1945. Deixou inclusive o “projeto de monografia” com suas etapas sumariamente descritas, o que infelizmente não teve tempo de fazer. Todo o material coletado sobre o assunto conduziu Mario de Andrade a outro projeto,

²⁰ Tais viagens se deram no âmbito da famosa Missão de Pesquisas Folclóricas, projeto encabeçado por Mário de Andrade quando esteve à frente do Departamento Municipal de Cultura do Estado de São Paulo. A Missão foi chefiada por Luiz Saia e tinha como objetivo coletar um grande material etnográfico relacionado ao folclore musical. Este material chegou até nós graças a organização e sistematização de Oneyda Alvarenga, que entre os anos de 1945 e 1956, dedicou-se a esta atividade, iniciando sua publicação (CARLINI, 1993, p. 7). Atualmente grande parte do acervo da Missão está disponível em: <http://ww2.sescsp.org.br/sesc/hotsites/missao/>. A obra de Álvaro Carlini, *Cachimbo e Maracá: o catimbó da missão* (1938) é outra referência importante para os interessados no acervo da Missão.

²¹ A edição com a qual trabalhamos, a 2ª edição, corresponde ao volume XIII das “Obras Completas”, que veio substituir o *Aspectos do Folclore Brasileiro*, inicialmente programado por Mário de Andrade. A sugestão desta substituição veio de Oneyda Alvarenga, musicóloga a quem Andrade atribuiu a guarda e o estudo de sua documentação folclórica.

²² Sua conclusão é baseada em notas do próprio autor datadas de 1944, quando iria submeter-se a uma cirurgia e mostrou-se chateado pelo que ainda restava fazer em seus inéditos. Quanto a *Música de Feitiçaria no Brasil*, afirmou que poderia ser publicada do modo que estava, mas como “conferência literária” uma vez que o trabalho finalizado seria muito mais “sério e científico” (ALVARENGA, 1983, p. 11).

intitulado “O Dioscurismo no Brasil²³”, o qual se dividiria em três partes, apresentadas em forma de tópicos. Na última trataria do “Dioscurismo na Feitiçaria Negra”, de modo que São Cosme e São Damião aparecem entre parênteses e em seguida, aparece a referência ao nome de Nina Rodrigues, Artur Ramos e Nóbrega da Cunha. Também nesta última parte²⁴ trataria do “Dioscurismo no Catimbó”, aparecendo entre parênteses “3 Meninas do Rio Verde” (ALVARENGA, 1983, p. 12-13). Tal projeto demonstra o interesse alargado de Mario de Andrade com relação à religião, não exatamente em seus moldes mais institucionalizados, mas em seu aspecto mítico, como é evidente em suas intenções no estudo do “dioscurismo”, bem como nesta relação que o fascinava, entre a música e a religião. Na verdade o modernista chegou a magia em virtude da música pois considerava-a “parceira instintiva, imediata e necessária, tanto das práticas da alta magia das civilizações espirituais, como da baixa feitiçaria das civilizações naturais” (ANDRADE, 1983, p. 23).

No que se refere à constituição da obra *Música de Feitiçaria no Brasil* vale também alguns esclarecimentos, dados de modo cuidadoso por Oneyda Alvarenga em sua introdução. O livro possui 5 capítulos. O primeiro é a

²³ Termo relativo à Dioscorus, deuses gêmeos do panteão grego. Assim “Dioscurismo” seria o estudo dos deuses gêmeos e no caso de Mário de Andrade, o estudo de deuses ou divindades gêmeas nas várias manifestações religiosas brasileiras.

²⁴ Cada parte do projeto estava subdividida em duas outras. Vale mencionarmos as duas primeiras partes: na primeira, a partir de Haggerty Krappe, haveria a “exposição sintética do Dioscurismo” e trataria do “dioscurismo ameríndio”, fazendo neste momento menção a Macunaíma. Na segunda parte trataria dos “aspectos especiais do Dioscurismo” e do “Dioscurismo luso-brasileiro”, quando faz menção a Santo Antônio (ALVARENGA, 1983, p. 12-13). Na parte final do livro, dedicada a “Notas e referências bibliográficas para estudo da feitiçaria brasileira” explica que o seu interesse pela questão dos deuses gêmeos se dá a partir do obra de Krappe, que a ele interessa em seu aspecto realista “que põe como base da criação do mito dos deuses gêmeos o espanto, e a recusa do real de uma mentalidade primitiva diante do fato de uma mulher dar à luz dois sêres ou três em vês de um” (ANDRADE, 1983, p. 129).

conferência propriamente dita. O segundo é dedicado à transcrição das “melodias de Catimbó”, que são separadas em dois grupos. O primeiro grupo, com trinta melodias coletadas em Natal, no Rio Grande do Norte. O segundo, com quatorze melodias, coletadas nos estados da Paraíba e Pernambuco. Vale frisar que todas as músicas estão acompanhadas de sua partitura. O terceiro capítulo traz as melodias avulsas relativas a Pajelança e a Macumba, bem menor, com apenas 5 músicas. O capítulo quatro é a parte “documental”. Uma das mais interessantes da obra, traz praticamente uma pequena biografia das entidades mestras e mestres do catimbó, algumas informações gerais valiosas sobre os catimbós de Natal e ainda orações diversas. Finalmente, o último capítulo contém as “notas e referências bibliográficas para o estudo da feitiçaria brasileira” de título homônimo. Embora sejam notas e por isso possuem um caráter ligeiramente dispersivo que nos traz certa sensação de incompletude, estão até bem ordenadas e trazem informações importantíssimas e algumas até bastante consistentes.

Mario de Andrade não apenas coletou dados acerca do folclore nordestino, fez muito mais do que isso. Fez trabalho de campo, observação participante ou “participação observante”, enfim, fez uma verdadeira etnografia dos Catimbós. Ele experienciou o Catimbó ou, em outras palavras, podemos dizer que teve uma “experiência religiosa”, afinal teve seu corpo fechado por dois catimbozeiros de Natal, o que pode ser confirmado tanto em seus escritos (ANDRADE, 1983, p. 32;) como nos de Câmara Cascudo, que hospedava Andrade em terras potiguares (CASCUDO, 1978, p. 15). O modernista, admitindo a impossibilidade de descrever todo o processo que passou, adjetivou tal experiência de muitas formas: “cerimônia disparatada, mescla de sinceridade e charlatanice, ridícula, religiosa, cômica, dramática, enervante, repugnante, comoventíssima, tudo misturado”. Mas logo em seguida resume tudo isso num curtíssimo período: “É poética”. E, embora tenha sido “repugnante” um dos adjetivos, afirmou: “o repugnante não insiste em minha recordação, me sinto apenas tomado de lirismo ante aqueles cantos e mais cantos incessantes ouvidos do natural” (ANDRADE, 1983, p. 32-33). Poética também vai ser em muitos momentos a leitura

de Mário de Andrade sobre os Catimbós, especialmente em relação ao seu aspecto musical, que era o foco de seu olhar:

A música nas feitiçarias e atos mágicos não é apenas empregada como processo de agradar a divindade: é usada como um elemento do homem entrar em contato com a divindade (...). E mais do que isso, é considerada como uma entidade generosa, litúrgica, que tem a função eucarística de pôr o indivíduo em êxtasis (sic), comungando o deus. Ora se a gente consegue raciocinar, não com a nossa mentalidade, mas com a mentalidade primitiva tal como concebeu Lévy-Bruhl, repara que essa concepção primária da música é perfeitamente conseqüente (sic), coerente. A música é um força oculta, incompreensível por si mesma. Ela não toca de forma alguma a nossa compreensão intelectual, como fazem o gesto, a linha, a palavra e o volume das outras artes (ANDRADE, 1983, p. 44).

O olhar de Mário de Andrade para o Catimbó nordestino era o de alguém pronto a compreender o “desafio brasileiro”. Para ele o Catimbó era uma das expressões de nossa nacionalidade, sendo a “influência negra” vista como “diminuta” (ANDRADE, 1983, p. 52). Distinguiu claramente o Candomblé, Macumba, Xangô como cultos de “direta origem africana” e o Catimbó como “nordestino”. Nos primeiros era possível “recolher música orinalíssima [originalíssima] como caráter, que, sem ser legitimamente africana, foge bastante das nossas constâncias melódicas populares”. Considerava que o Catimbó nordestino oferecia “numerosos cantos” de “notável originalidade de caráter”, sem que fosse “possível atribuir a qualquer tradição ameríndia, base de inspiração desse culto, essa originalidade musical” (ANDRADE, 1980, p. 192). Embora seu foco fosse a dimensão musical, buscou contornos para definir o Catimbó no âmbito das demais religiões afro-brasileiras, que para ele tratava-se de “feitiçaria”. Para Andrade, o que unificava a “pajelança, a linha de mesa, o candomblé de caboclo, e o catimbó”, eram “as práticas de baixo espiritismo, usadas por todas essas feitiçarias”. Considerava que não eram provenientes todas elas de uma “tradição mais profunda e antiga, como o candomblé do culto iorubano, muito embora conservem traços

fortes de tradição ameríndia, haviam necessariamente de sofrer a influência europeia (...). O Catimbó, que conhecia “mais intimamente”, definiu assim:

ainda não é um culto definitivado (sic) no seu organismo, e dificilmente agora poderá ser, com todas as perseguições e influência que sofre. Não é idólatra, no que se distingue profundamente da feitiçaria afro-brasileira que tem seus ídolos de barro ou de pau e abusa do fetiche. A própria “princesa”, um simples prato-fundo de pó-de-pedra nos catimbós mais pobres, parece mais ter a função de ara, de soco vazio onde possa descer o deus ignoto, pois que jamais os catimbozeiros sabem qual o deus que descera dos reinos encantados do espaço. (...) Por outro lado, ele se distingue bastante da religiosidade ameríndia por ser francamente politeísta, quando mais provavelmente a crença guaraníca era monoteísta (...) (ANDRADE, 1983, p. 31).

Esta passagem é interessante por registrar objetos rituais, como a “princesa”, até hoje presente na Jurema, por trazer a questão que foi tão discutida na bibliografia afro-brasileira desde Nina Rodrigues, que é a do politeísmo versus monoteísmo, no âmbito do Catimbó e por mostrar uma percepção que parece ser comum entre os autores pioneiros que é a da não estruturação do Catimbó como culto “definitivado”, nas palavras de Andrade.

Embora nosso modernista não tenha conseguido escapar das marcas de seu tempo – tendo recebido influências evidentes de Nina Rodrigues e Artur Ramos – e tenha apresentado em diversos momentos do seu texto aqueles tons pejorativos, desqualificadores não só do Catimbó mas das outras religiões afro-brasileiras, que mais aparecem homogeneizadas sob o termo “feitiçaria”, sua obra é de um valor histórico fundamental para a compreensão do Catimbó/Jurema no nordeste brasileiro, pelas descrições rituais que faz, pelo material que recolhe, pelo registro daquilo que era tido por muitos outros intelectuais de seu tempo como não digno de ser registrado.

3. O FOLCLORISTA POTIGUAR E O CATIMBÓ/JUREMA: UMA ANÁLISE NO ÂMBITO DA OBRA DE CÂMARA CASCUDO

Luís da Câmara Cascudo (1898-1986), é um dos grandes nomes dos estudos acerca da cultura e da religiosidade popular brasileira, em especial a nordestina. Sem entrar na polêmica questão dos rótulos de modernista ou regionalista-tradicionalista²⁵ que acompanharam a trajetória do intelectual potiguar, entendemos, acompanhando Roberto Motta, que “Cascudo é, em primeiro lugar, etnógrafo, isto é, observador de grande exatidão. Emprega o método da *observação participante*, indo a sessões e tomando parte na circulação da aguardente” (MOTTA, 2006, p. 182). Constrói um “saber de experiência feito”, vai muito além da presença em algumas cerimônias”. Para Motta, “além de etnógrafo, é antropólogo no sentido profundo da palavra, implicando a superação da simples verificação pela construção ou adoção de uma teoria que explique e generalize” (MOTTA, 2006, p. 182).

Dentre as suas dezenas de livros, para o estudo do Catimbó interessam particularmente dois: o *Dicionário sobre o folclore brasileiro*, onde apresenta verbetes importantes que se relacionam ao Catimbó e a Jurema e *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*.

Em seu *Dicionário*, que tem a primeira edição publicada em 1954, apresenta uma longa definição para o verbete catimbó, que como declara ao final, é fruto de observação pessoal realizada durante vinte anos para a escrita de *Meleagro*. Pelo valor histórico de suas definições vale transcrever as partes principais:

²⁵ Um excelente trabalho que discute a questão é o de Francisco Firmino Sales Neto, intitulado Palavras que silenciam: Câmara Cascudo e o regionalismo-tradicionalista nordestino. Nele o autor mostra o rótulo de modernista como uma construção ao passo que o de regionalista ficou silenciado. O mais interessante também é a demonstração de que os movimentos modernista e regional-tradicionalista conviveram concomitantemente em Natal, sem “muitos desacordos e/ou enfrentamentos” (SALES NETO, 2008, p. 24).

Feitiço, coisa-feita, bruxedo, muamba, canjerê e também o conjunto de regras e cerimônias a que se obedece durante a feitura do encanto. Reunião de pessoas, presidida pelo “mestre”, procedendo à prática do catimbó, baixo-espiritismo, medicamentoso, conselhos de bem viver, uso de amuletos, orações, remédios, dietas e feitiços para afastar forças inimigas ou provocar a correspondência amorosa ou simplesmente sexual. Catimbó quer dizer cachimbo, usado pelo mestre. O catimbó não é religião. Não tem ritos maiores, como o candomblé baiano, o xangô pernambucano, sergipano ou alagoano, ou a macumba carioca. Com breve liturgia o mestre defuma os assistentes com o fumo do seu cachimbo e recebe o espírito de um mestre defunto, mestre Carlos, Xaramundi, Pinavaruçu, Faustina, Anabar, indígenas, negros feiticeiros como Pai Joaquim, bons e maus. Todos *acostam*, receitam e aconselham. Cada um deles é precedido pelo canto da *linha*, melodia privativa que anuncia a vinda do *mestre* ou da *mestra*. (...) Há naturalmente, a presença de elementos negros e ameríndios, nomes de tuxauas e de orixás, rezas católicas, num sincretismo inevitável e lógico. O catimbó é prestigioso nos arredores das grandes cidades, consultório infalível para pobres e ricos, embora sem a espetacularidade sonora do candomblé, da macumba e dos nagôs nordestinos. O catimbó aproxima-se velozmente do baixo-espiritismo, perdendo a ciência dos remédios vegetais e a técnica de São Cipriano e da bruxa de Évora. Representa, como nenhuma outra entidade, o elemento da bruxaria europeia, da magia branca, clássica, vinda da Europa, herdeira dos bruxos que o Santo Ofício queimou e sacudiu as cinzas do mar. O mestre é uma sobrevivência do feiticeiro europeu e não um colega do babalorixá, babalaô ou pai-de-terreiro banto ou sudanês. Catimbó não é sinônimo de candomblé, macumba, xangô, grupo de Umbanda, casa de mina, tambor de crioulo, etc. É uma presença da velha feitiçaria, deturpada, diluída, misturada, bastarda, mas reconhecível e perfeitamente identificável (...). (CASCUDO, 1988, p. 206, grifo do autor).

Diferente de Mario de Andrade, Cascudo é mais taxativo com relação a origem do Catimbó, pois embora admita a presença de elementos africanos e indígenas, em virtude de um “sincretismo inevitável”, considera o Catimbó como fruto da “magia branca, clássica, vinda da Europa”. O tom é ácido e também pejorativo, com a ideia de deturpação, degeneração, tão

comum aos olhares pioneiros para as coisas nossas, seja no âmbito da religião ou da cultura. O Catimbó seria assim a “presença da velha feitiçaria, deturpada, diluída, misturada, bastarda” mas que mesmo assim era possível reconhecer. O estatuto de religião não é dado ao Catimbó, considerado sem “ritos maiores”, como o candomblé de outras regiões do nordeste ou ainda a macumba carioca, o que surpreende, pois outros autores pioneiros como Nina Rodrigues e Artur Ramos, por exemplo, não colocavam num mesmo patamar de “complexidade” ritual o candomblé baiano e a macumba carioca. A presença de “pobres e ricos” é destacada devido à presença forte da dimensão da cura no Catimbó, servindo de “consultório infalível. Essa é outra questão que aparece desde Nina Rodrigues, e antes de Nina nos clássicos da literatura brasileira como Manuel Antônio de Almeida, Joaquim Manuel Macedo e ainda Machado de Assis em fins do século XIX, conforme já lembrado por Maggie (2006, p. 17). Embora as religiões afro-brasileiras sempre tenham sofrido com o estigma de marginalidade e do atraso, seus trabalhos de “socorro” dos males da alma e do corpo nunca foram exclusivos para as baixas camadas da população. As classes mais abastadas tomavam refúgio nos terreiros, de forma velada e escondida.

A definição que apresenta de jurema é mais sucinta, embora de grande importância na medida em que deixa claro o amplo uso da jurema nas diferentes religiões afro-brasileiras e não só no Catimbó, o que pode ser corroborado pela menção da jurema como planta ou bebida em meio aos “candomblés” dito assim genérico, ou “candomblés negros” ou de “caboclos” também nos trabalhos de Rodrigues (2008, p. 224) e Ramos (2001, p. 165):

Arvores da família das leguminosas (*Acacia jurema*, Mart), a comum ou jurema-branca, e (*Mimosa nigra*, Hub), a jurema-preta. Os pajés, sacerdotes tupis, faziam uma bebida da jurema-branca, que passava por dar sonhos afrodisíacos. Era bebida sagrada, servida em reuniões especiais (...). Das raízes e raspas dos galhos, os feiticeiros, babalorixás pernambucanos, os mestres do catimbó, os pais-de-terreiro dos candomblés de caboclo da Bahia fazem uso abundante. Até o séc. XIX, *beber jurema* era sinônimo de feitiçaria ou prática

de magia. A reunião se dizia nos documentos oficiais, *adjunto da jurema*. (...). (CASCUDO, 1988, p. 419).

Traz ainda na sequência deste mesmo verbete o relato do óbito de um índio, registrado em Natal, ainda em 1758, que se encontrava aprisionado pelo o que havia feito contra os índios de Mopibu que por sua vez fizeram “Adjunto de Jurema”, tido como supersticioso. Apresenta ainda no dicionário a definição de Juremal, junto ao verbete reino, onde descreve as cidades e os reinos do Catimbó, que coloca como o “mundo do além” nos catimbós do Nordeste” (CASCUDO, 1988, p. 668). Outros verbetes relacionados são apresentados como feitiçaria, medicina popular, mestre, umbanda (verbetes este que por sinal ocupa mais de duas páginas), candomblé, que diferentemente, não ocupa meia coluna, dentre outros verbetes importantes.

Já a obra *Meleagro* (1978) pode ser considerada o primeiro estudo mais completo acerca do Catimbó, na medida em que trata-se de um livro e não de breves menções ou capítulo e, além disso, o primeiro de caráter mais geral, buscando uma caracterização ampla do Catimbó, diferente de Andrade, por exemplo, que estava focado no aspecto da música. No prefácio feito para a edição dos anos 70, Cascudo nos revela que suas pesquisas eram fruto de mais de vinte anos de trabalho de campo, daí a sua “familiaridade com os “Mestres”. Pelo longo tempo de pesquisa, o autor pôde oferecer um estudo mais detalhado do Catimbó, trazendo uma discussão acerca da definição, do nome e da “função” do Catimbó. Traz várias informações sobre os instrumentos e as músicas. Traz o aspecto ritual mostrando como eram as “mesas”, as “sessões” e uma descrição interessantíssima sobre o transe e a possessão, afirmando, por exemplo, que “no Catimbó não se diz que um ‘mestre do Além’ se materializou ou se incorporou. Diz-se ‘acostou’ e ‘desacostou’ (CASCUDO, 1978, p. 47). Utiliza o termo “atuação” até hoje presente também na Jurema Sagrada para definir o “acostamento” do mestre. Nos conta ainda que nunca assistiu “no Catimbó às manifestações do ‘acostamento’ com a dramaticidade dos Candomblés baianos ou das Macumbas do Rio de Janeiro” (CASCUDO, 1978, p. 48). Como em sua

leitura o Catimbó não era religião, era “um consultório tendendo, cada vez mais para a simplificação ritual” (CASCUDO, 1978, p. 87), deu bastante atenção ao que denominou “flora medicinal do Catimbó”, trazendo os banhos, os remédios usados, as “fumigações”, fornecendo inclusive um “catálogo dos ervanários” contendo mais de 40 plantas e ervas que eram objeto das conhecidas garrafadas, até hoje usadas (Cf. CASCUDO, 1978, p. 93-118). Mostra o papel da saliva, do hálito, dos sopros, do ar, do sangue, das defumações na produção dos remédios, nos processos de cura e defesa do “mau olhado”. Não ficaram de fora as “orações fortes”, pois segundo Cascudo não havia Catimbó sem “oração forte” (CASCUDO, 1978, p. 147). Transcreve quatorze orações, seguidas de comentários sobre e já ao fim do livro nos fornece algumas biografias dos principais mestres.

Esta obra de Cascudo é fundamental para a compreensão do Catimbó, embora não se revele como um trabalho que possua uma perspectiva teórica clara que o conduza. É um trabalho de certa maneira autônomo, embora traga inúmeras referências nacionais e internacionais sobre as religiões afro-brasileiras, sobre magia, uma vez que nosso “antropólogo-folclorista” era um grande erudito. Trata-se de um trabalho vivo, em alguns aspectos detalhado, que traz o sabor de alguém que de fato estava imerso no campo. Por outro lado, assim como muitos dos autores já analisados, traz um olhar típico de seu “espírito de época”, sendo muitas das vezes preconceituoso, hierarquizando a dimensão mágica e a dimensão religiosa, tratando seus sujeitos de pesquisa em tons pejorativos e seguindo o caminho também tão comum ao período, que é tomar o Catimbó em relação ou a partir do Candomblé e das demais religiões afro-brasileiras, o que no caso de Cascudo, como vimos, há nuances e diferenças em relação a outros autores pioneiros.

4. FOLCLORE, FOLCLORISTAS E O CATIMBÓ: ALGUMAS OBSERVAÇÕES

Os estudos sobre o folclore e os modos de sua presença na constituição das ciências sociais brasileiras são inúmeros. Dentre eles, destacamos Durval Muniz, que possui vários trabalhos (Cf. MUNIZ, 2011, 2008a, 2008b) buscando demonstrar como se deu a “fabricação do folclore” (Cf. MUNIZ, 2013), da cultura popular e particularmente da cultura nordestina. As reflexões sobre o folclore são importantes aqui na medida em que muitos registros e um dos primeiros estudos mais consistentes sobre o Catimbó se deram por “folcloristas”. Assim vale fazermos algumas considerações que podem contribuir na elucidação do interesse dos folcloristas pelo Catimbó.

Segundo Muniz de Albuquerque, a ideia de uma “região Nordeste” surgiu a partir das elites intelectuais e políticas ligadas por laços econômicos, culturais, políticos e até mesmo familiares, à cidade de Recife. Nesse contexto destacam-se aquelas provenientes da Paraíba, do Rio Grande do Norte, do Ceará e, em menores proporções, as de Alagoas. Para o autor, Sergipe, Bahia, Piauí e Maranhão aderem tardiamente a esta identidade regional nordestina, apesar de nesses estados encontrarem-se desde o princípio os “simpatizantes da causa regionalista nordestina” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 124). Neste contexto da construção da identidade nordestina, o estudo do folclore possui um papel fundamental.

Agora, é importante ressaltarmos que se esta afirmação é mais fácil de ser feita, ou seja, da relação direta e inegável entre a construção de uma “cultura nordestina” e o folclore nordestino, o mesmo não ocorre com a definição de folclore ou mesmo do que venha a ser um folclorista. Como bem observou Albuquerque Jr. “falta clareza sobre o que vem a ser um folclorista, quem pode ser assim denominado” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 152). Faz esta observação a partir de um bom exemplo que é o *Dicionário de folcloristas brasileiros*, de Mario Souto Maior, onde as biografias ali reunidas demonstram grande diversidade de atividades e trajetórias. Temos incluídos nele cronistas do período colonial, viajantes do século XIX, diversos autores

de obras literárias, teatrais, acadêmicas e musicais, médicos, poetas, sociólogos, etc. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 153).

Assim, Durval Muniz deixa claro através de suas pesquisas que, embora não haja uma definição clara do estatuto do “folclorista”, é possível, no caso “nordestino”, identificar certo perfil e lugar sociais que apresentam, um conjunto de semelhanças que unem esses estudiosos interessados no folclore, ou, como passou a ser chamado a posteriori, na cultura popular, e particularmente, na cultura nordestina. Em seu ensaio prosopográfico, elenca quatro nomes que considera os principais no processo de construção, ou melhor, de “invenção” do folclore e da cultura nordestina. Esses autores, que considera pioneiros sobre a temática do folclore nordestino, são reconhecidos por todas as gerações de autores posteriores. Seriam: Gustavo Barroso, Leonardo Mota, José Rodrigues de Carvalho e Luís da Câmara Cascudo. Além destes, identifica quatro outros nomes interessados no “popular”, que são por eles utilizados e tomados como precursores do estudo do que nomearam como folclore nordestino: Juvenal Galeano, Celso de Magalhães, Silvio Romero e Pereira da Costa e menciona por fim quatro outros autores que estiveram envolvidos em reafirmar e reatualizar o conceito de cultura nordestina, a partir deste último grupo: Ademar Vidal, Théo Brandão, Veríssimo de Melo e Mário Souto Maior (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p.123).

Este conjunto de letrados por ele estudado tem em comum: um lugar privilegiado no que tange ao ponto de vista social e educacional e a utilização do “capital cultural” e das relações políticas das quais integravam ou herdavam para obter sucesso em seus respectivos trabalhos (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 161). Para o autor, o estudo do folclore, daquilo que será tido como próprio ao povo, traz consigo um processo de demarcação de fronteiras, que gera a própria identidade dos folcloristas, como letrados, diferentes daqueles não letrados, daqueles que estudam, o povo:

No discurso em que folclorizam essa população e suas matérias e formas de expressão escavam a própria distinção, a própria identidade e estabelecem hierarquias entre o modo como vivem, pensam e produzem cultura e o modo

como vivem, pensam e produzem expressões culturais aqueles nomeados de populares (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 174).

Esse desejo de conhecer o outro oposto, que seria no caso o popular, pode ser considerado um dos fatores que aproximou Câmara Cascudo e os demais folcloristas que trouxeram em suas obras registros sobre o Catimbó, embora não esgote a questão. Contudo, essas reflexões que fizemos sobre a relação do folclore com a construção da cultura nordestina, teve como objetivo elucidar o contexto no qual estava inserido um dos principais pioneiros dos estudos sobre o Catimbó. Podemos então entender que o *Meleagro* e as demais menções e registros que Cascudo faz acerca do Catimbó e da Jurema estão inseridos num contexto de construção da própria identidade nordestina, da qual as religiões afro-indígenas são parte inegável e fundamental.

Diferente, mas relacionada a ela, é a motivação de Mário de Andrade, que ao se aproximar do Catimbó parecia estar interessado em buscar as peculiaridades do nacional, de perceber o que possuía o Brasil de específico. Como já mencionamos anteriormente, diferente dos grupos de autores normalmente identificados numa “linhagem africanista”, como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edson Carneiro e Bastide, Andrade se coloca em outra posição no campo de estudos das religiões afro-brasileiras. Assim, percebe-se que o estudo do Catimbó e da Jurema conecta-se ao problema das identidades, das identificações, tanto ao nível nacional quanto ao nível regional. Vincula-se assim ao processo que forja a “identidade nacional brasileira”.

CONSIDERAÇÃO FINAIS

Sem a pretensão de ter esgotado a recuperação dos olhares pioneiros acerca do Catimbó e da Jurema, buscamos oferecer um mapeamento deles, inicialmente buscando até arriscado recorte cronológico. De um modo geral, o que se percebe nos olhares pioneiros acerca do Catimbó/Jurema é que não houve a mesma disposição compreensiva, se assim se pode dizer, ou a mesma empatia, como a que se pode observar em relação ao candomblé

jeje-nagô. Em virtude disso, os olhares tendiam a reduzir o Catimbó a uma suposta simplicidade, há uma não complexidade, há algo grosseiro, “puramente mágico”, associando-o à magia, tida sempre como algo menor e distinto das religiões, trazendo aquela velha separação entre magia e religião presentes nos primórdios das Ciências Sociais e da Antropologia. Sob este olhar, o Catimbó/Jurema foram vistos como não dotados de mitologia, de cosmovisão, ainda que os dados recolhidos contrariassem as análises da época. Percebemos ainda que as análises do termo ou as definições de Catimbó variaram num gradiente entre a maior ou menor valorização das influências africanas, indígenas e europeias. Os olhares pioneiros deixam claro que a presença da jurema, enquanto planta e bebida, era utilizada não só no Catimbó ou no Candomblé de Caboclo, como normalmente é mais enfatizado, mas nas outras modalidades de religiões afro-brasileiras.

Outro ponto interessante diz respeito a própria constituição da bibliografia afro-brasileira, campo de estudos que é inicialmente construído fora do campo antropológico, por “médicos antropólogos”, os denominados “folcloristas”, e no caso do Catimbó/Jurema, formada também por autores do campo da Literatura, como Mario de Andrade. Dificilmente poderemos afirmar que esses pesquisadores não fizeram “etnografia”, se considerarmos que é um conceito controverso e que num sentido amplo, como já bem discutiu Mariza Peirano, não é um método, mas sim um modo de refletir e se colocar diante do concreto, que gera o “estranhamento”, “a dúvida antropológica” – como bem recorda a autora, no sentido levi-straussiano (PEIRANO, 2014, p. 379) – ou gera ainda uma vontade de compreensão, diríamos, a partir do concreto, ou do empírico, como se pode também denominar, embora prefiramos o primeiro termo que tem menos vícios que o segundo. Ora, como dizer que um Câmara Cascudo ou um Mário de Andrade não fizeram “trabalho de campo”, sendo que até por esta linguagem já estavam impregnados: “Creio que antes de 1928 estaria ‘dando campo’ ao Catimbó em Natal, contagiado pelas reportagens de João do Rio (...) (grifo nosso)” (CASCUDO, 1978, p. 15). Como dizer que não fizeram “observação participante”? Embora se utilizassem de práticas próximas

aos métodos antropológicos, não possuíam o “olhar antropológico” e vale dizer que com tal afirmação não temos o intuito de mensurar se isso é bom ou ruim, obviamente, pois não é esta a questão. Mas desejamos chamar atenção que suas experiências vividas se deram a partir de outros lugares do conhecimento o que interferiu, em nossa perspectiva, diretamente em suas produções e nos olhares construídos acerca da Jurema e do Catimbó. Desse modo temos nos olhares pioneiros a presença forte das emoções (não que na Antropologia pioneira as emoções não apareçam!) reveladas por uma linguagem não “treinada” pelos métodos antropológicos, por um olhar não “treinado” pela Antropologia, no sentido já colocado por Roberto Cardoso de Oliveira (2006). Eram olhares impregnados por aquele “espírito de época”, que pelo percurso que fizemos, recebe influência do modernismo, do evolucionismo e do positivismo. De alguma maneira também estavam seduzidos pelo Candomblé jeje-nagô ou pelos Xangôs pernambucanos presentes nos trabalhos de Ramos, Rodrigues, Gonçalves Fernandes, Roger Bastide, dos quais Andrade e Cascudo e outros autores aqui selecionados foram leitores, embora o “folclorista” potiguar tenha tido contato com autores que Andrade não teve. Isso explica o fato do Catimbó/Jurema terem sido lidos por esses autores pioneiros mais pelo que não possuía em relação a outras modalidades de religiões afro-brasileiras mais prestigiadas do que pelo que detinha de peculiar, distinto. Apesar disso, os trabalhos pioneiros, e aqui destacamos Andrade e Cascudo, tornam-se fontes fundamentais para a compreensão da Jurema Sagrada que se reinventa atualmente, pelo registro que fizeram dos ritos, das músicas, dos símbolos e pela dimensão da memória neles presente.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular (nordeste 1920-1950)*. São Paulo: Intermeios, 2013.

_____. *A invenção do nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez; Recife: Massangana, 2011.

_____. *Nos destinos de fronteira: história, espaços e identidade regional*. Recife: Bagao, 2008a.

_____. “Receitas Regionais: a noção de região como um ingrediente da historiografia brasileira ou o regionalismo como um odo de preparo historiográfico”. *Anais do XIII Encontro Estadual da ANPUH-RJ – Identidades*, Rio de Janeiro, 2008b.

ALVARENGA, Oneyda. Introdução. In: ANDRADE, Mario de. *Música de feitiçaria no Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983, p. 11-21.

ANDRADE, Mario de [1933]. *Música de feitiçaria no Brasil*. 2ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

_____. [1942]. *Pequena história da música*. São Paulo: Martins Editora, 1980.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. Percursos de Reconhecimento: memória da antropologia brasileira através dos diários de campo e de viagem. *Política & Trabalho*, v. 27-30, 2009. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6815>>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2016.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *O Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2010.

_____. Os mestres da jurema. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2011. p. 182-215.

BASTIDE, Roger [1945]. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2011. p. 146-159.

_____. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1945.

_____. *Brasil: terra de contrastes*. São Paulo: Difusão europeia do livro, 5ª. ed., [s. d.]

_____. [1960]. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das Interpretações de Civilizações*. v. 1. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. [1960]. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das Interpretações de Civilizações*. v. 2. São Paulo: Pioneira, 1971.

BURGOS, Arnaldo Beltrão. *Jurema Sagrada: do Nordeste Brasileiro à Península Ibérica*. Textos: Arnaldo Beltrão Burgos; coordenação dos textos, apresentação e entrevista: Ismael de Andrade Pordeus Jr. Fortaleza: Expressão Gráfica Ed.; Laboratório de Estudos da Oralidade, 2012.

CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé*. Paris, Éditions Karthala, 1999.

CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão (1938)*. São Paulo: CCSP, 1993.

CARNEIRO, Edison [1963,1937]. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL,1981.

_____. [1948] *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CARVALHO, Hernani de. *No mundo maravilhoso do folclore*. Rio de Janeiro: Tipografia Batista de Souza, 1966.

CASCUDO, Luiz da Câmara [1951]. *Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

_____. [1954]. *Dicionário sobre o folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda. *Religião e Sociedade*, 13/2, julho de 1986, p. 84-101.

CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. In: FREYRE, Gilberto (Org). *Estudos afro-brasileiros*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988. Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, 1935.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Repensando a pureza nagô. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 8, 1982.

FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

FERREIRA, Ascenso [1927,1968]. *Catimbó, Cana caiana, Xenhenhém*. Introdução, organização e fixação de texto de Valéria Torres da Costa e Silva. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

FONSECA, Maria Augusta. *Por que ler Mário de Andrade*. São Paulo: Globo, 2013.

FREYRE, Gilberto [1933]. *Casa Grande e Senzala*. 39. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Ediotra Record, 2000.

_____. (Org.). *Estudos afro-brasileiros: Trabalhos apresentados no 1º Congresso Afro-Brasileiro*. Apresentação de José Antônio Gonsalves de Mello; prefácio de Roquette Pinto. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988. Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, Editora LTDA, 1935.

_____. [1942]. *Problemas brasileiros de Antropologia*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962.

FRIGERIO, Alejandro. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 15-57, jan./jun. 2013.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes. Do catimbó ao candomblé: circularidades nas religiões afro-brasileiras em João Pessoa. In: *Conferencia Internacional Antropología* 2014, Habana. Memórias: Conferência Internacional Antropologia 2010, 2012, 2014. Habana: Instituto Cubano de Antropologia, 2014. v. 1. p. 1-20.

MAGGIE, Yvonne. Apresentação. In: RODRIGUES, Nina [1906]. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Editora UFRJ, 2006.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas; Universidade Cândido Mendes, 2003.

MOTTA, Roberto. Prefácio: O homem e a época. In: BARROS, Luitgarde O. C. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*. Maceió: EDUFAL, 2013.

_____. As Variedades do Espiritismo Popular na Área do Recife: Ensaio de Classificação. *Boletim da Cidade do Recife*, Recife, n. 2, p. 97-114, 1977.

_____. Bandeira de Alairá: A Festa de São João-Xangô e os Problemas do Sincretismo Afro-Brasileiro. *Ciência e Trópico*, Recife, v. 3, n. 2, 1975.

_____. *Meleagro*, 2ª versão. In: SILVA, Marcos. *Dicionário crítico Câmara Cascudo*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 180-185.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

QUERINO, Manuel. *A arte culinária na Bahia*. Salvador: P 555 Edições, 2006.

NUCCI, Priscila. *Roger Bastide: recriações da sociedade, raça e religião no Brasil*. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2013.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 1º volume: etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

_____. *O folclore negro do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

RAYMUNDO, Jacques. *O negro brasileiro e outros escritos*. Rio de Janeiro: Record, 1936.

RIBEIRO, René. *René Ribeiro e antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros*. Organizadora: Celina Ribeiro Hutzler, 2014.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

_____. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

SALES NETO, Francisco Firmino. *Palavras que silenciam: Câmara Cascudo e o regionalismo-tradicionalista nordestino*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2008.

SALLES, Sandro Guimarães. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. In: *Revista Antropológicas*, ano 8, v. 15, 2004, p. 99-122.

_____. *À sombra da jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife: Ed. Universitária de PE, 2010.

_____. Rediscutindo o catimbó nordestino. *Anais da IX Reunião de Antropologia do Mercosul*, Curitiba, 2011. p. 2-18.

_____. O Clã do Acais. In: *Da minha folha: múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Arché Editora, 2012.

SAMPAIO[FRANÇA], Dilaine S. Nas manchetes dos jornais: o olhar jornalístico sobre os canjerês na primeira década do século XX. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.5, n.1, p. 23-52, 2008.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A jurema sagrada da Paraíba. *Qualitas Revista Eletrônica*. ISSN 1677-4280 V7.n.1. Ano 2008. Disponível em: < <http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/viewFile/122/98>>. Acesso em 20 mai. 2013, p.5.

SILVA, Marcos. *Dicionário crítico Câmara Cascudo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves. Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber 1900-1960. *Revista USP*, São Paulo, n. 55, p. 82-111, setembro-novembro, 2002.

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

Recebido em: 27/03/2016

Aprovado em: 11/04/2016