

**De Padrinho a juremeiro:
breve percurso histórico da Jurema Sagrada em Caruaru**

Hugo Wesley Oliveira Silva

Doutorando em Antropologia – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE),
Recife, Pernambuco
Bolsista – IBPG pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia de Pernambuco
 <https://orcid.org/0000-0001-5238-186X>
E-mail: hugo.wesley2@gmail.com

Resumo: A presente pesquisa é um fragmento do Trabalho de Conclusão de Curso em Ciência Sociais apresentado por mim (SILVA, 2023). O presente artigo busca sintetizar a história dos terreiros de Jurema de Caruaru, para tanto lanço mão dos argumentos apresentados por meus interlocutores em conversas e entrevistas realizadas entre os anos de 2017 a 2022, junto ao Grupo de Estudos Memória, Identidade e Cultura (GEMIC). Apresento aqui um esboço das memórias dos padrinhos, madrinhas, pais e mães de santo de Caruaru sobre o processo de formação e institucionalização da Jurema. Propondo, então, apresentar uma breve síntese dos processos de institucionalização das religiões afro-brasileiras da cidade e como questões como violência, isolamento geográfico e investimento acadêmico/cultural mudaram o cenário religioso da cidade.

Palavras-chave: Antropologia; Jurema Sagrada; Caruaru; Religiões afro-brasileiras.

From Padrinho to Juremeiro: brief historical route of Jurema Sagrada in Caruaru

Abstract: The present research is a fragment of the Completion of Course in Social Sciences Treatise presented by me (SILVA, 2023). In this article, I sought to synthesize the history of the jurema de Caruaru terreiros, for which I made use of the arguments presented by my interlocutors in conversations and interviews carried out between the years 2017 and 2022, together with the Grupo de Estudos Memória, Identidade e Cultura (GEMIC). Here I present an outline of the memoirs of the godfathers, godmothers, fathers and mothers of the saint of Caruaru about the process of formation and institutionalization of jurema. I propose, therefore, to present a brief synthesis of the processes of institutionalization of the Afro-Brazilian religions in the city, and how issues such as violence, geographic isolation and academic/cultural investment have changed the religious scenario of the city.

Keywords: Anthropology; Jurema Sagrada; Caruaru; Afro-Brazilian religions.

Texto recebido em: 07/02/2023

Texto aprovado em: 10/05/2023

Introdução

Não há uma causalidade única que nos leve aos fins aqui apresentados. É inegável que as religiões afro-ameríndias de Caruaru sofreram mudanças

estruturais influenciadas por movimentos externos aos terreiros, não há como apontar com precisão quais fatores levaram a quais consequências, não há como apontar um “inimigo comum” aos processos sincréticos regionais. O esforço analítico aqui exposto é fruto do cruzamento entre as informações coletadas em conversas realizadas junto a meu grupo de estudos - o Grupo de Estudos Memória, Identidade e Cultura (GEMIC)-, e lideranças afro-ameríndias da cidade. Nesse processo foram ouvidas pouco mais de dez lideranças, todos já em idade avançadas, em um diálogo sem estruturação que buscou, à época, compreender o processo de africanização das religiões afro-ameríndias na cidade; aqui, meu esforço será compreender apenas o processo histórico de formação da Jurema Sagrada, sem adentrar nos ritos, credo e manifestações descritivas. Objetivo, com isso, compreender como os “padrinhos” se tornaram “pais” de santo.

Como chave metodológica para a construção da narrativa aqui apresentada, lanço mão de uma antropologia interpretativa baseada no depoimento oral coletado junto a meus interlocutores. Lembro, ainda, que a escrita antropológica não é uma arte objetiva, mas, uma arte de subjetivação e de construção de saberes que se baseia na experiência, na conversa com os interlocutores, naquilo que foi vivido (WAGNER,2010), e, portanto, os dados aqui qualificados se encontram dentro daquilo que Strathern (2014) chama de “ficção persuasiva”. Busco, através de meus esforços, dar sentido aos depoimentos de nossos interlocutores e estabelecer entre eles uma linha própria para que se possa explicar como se deu o processo de institucionalização da Jurema Sagrada em Caruaru.¹ Porém, reitero, que o ensaio aqui apresentado se trata de uma hipótese, de uma versão da história, de uma organização dos saberes apreendidos em campo, trata-se de uma, dentre muitas formas, de abordar o objeto.

Muitos foram os eventos que levaram a jurema a apresentar-se como se vê hoje, mas, dentre os eventos sócio-históricos sentidos a nível regional parece-me que o processo de africanização teorizado por autores como Pinto (1995), Guimarães De Salles (2010), Rodrigues (2014), Muniz (2016) e Silva (2023) ganha destaque. Sentidas desde uma mudança estética dos rituais (com roupas, patuás e colares de contas), até os ritos e suas estruturas; aqui discutirei esse processo de percepção das mudanças, como meus interlocutores perceberam as mudanças, de como as casas dos padrinhos se tornaram os terreiros dos pais de santo. Com isso, me parece apropriado afirmar que o processo de introdução das questões afro-

religiosas foi um elemento de ressignificação de uma série de dinâmicas sócio-políticas para a comunidade de povos tradicionais. Busco, com isso, compreender o que torna possível a existência da Jurema Sagrada tal como ela é hoje.

A formação das casas e dos padrinhos

Data de 1741 o primeiro registro de religiões ameríndias que fizeram o uso da bebida extraída da jurema (*Mimosa tenuiflora*), quando, em carta à D. João V., Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, Governador da Capitania de Pernambuco, informa que “índios feiticeiros” usavam “uma bebida chamada jurema com que perdendo o sentido são lhes apresentadas várias visões” (GUIMARÃES DE SALLES, 2010, p. 54). Todavia, esses relatos são escassos e fragmentados, uma vez que os costumes dos povos negros e ameríndios nordestinos dessa época tendem a ser retratados pelo viés do exotismo e folclore, poucos são os relatos que abordam a jurema ou manifestações religiosas enquanto tal.

Em Caruaru vemos algo similar na obra de Barbalho (1980, 1992), quando o autor descreve as práticas de povos escravizados, enquanto a cidade ainda era uma vila. Em seu relato, Barbalho (1980, p. 62) aborda os “estrondos” (pequenos abalos sísmicos provocados por uma falha geológica sobre a qual a cidade se encontra) que aconteciam no então vilarejo de Caruru. Em uma ocasião, quando a terra tremeu, “os pretos escravos, africanos ou seus descendentes direto, supersticiosos mais do que todos, largavam de mão o trabalho e punham-se a cantar preces estranhíssimas, a dançar a noite inteira, a tocar furiosamente seu instrumental rude”, afirma o pesquisador; esses “instrumental rude” era composto por atabaques caseiros, pandeiros, berimbaus e pífanos de tabocas colhidas nos campos do Caruru, “tais lamentações duravam dias e acabavam impressionando, contagiando, influenciando a população livre do lugar”. (BARBALHO, 1980, p. 62). Em seu exotismo, Barbalho nos oferece a confirmação de que a presença de povos escravizados acaba “impressionando, contagiando, influenciando” os costumes regionais. Ressalto aqui que não há como afirmar que apenas povos negros eram escravizados na cidade; como afirma Guimarães De Salles (2010), a categoria “pretos” e “escravos” se estenderam para povos ameríndios capturados e traficados. Assim, por exercício interpretativo, estendo o presente relato apresentado por Barbalho como uma

manifestação oriunda não apenas dos costumes de povos vindos da África, como também daqueles pertencentes às terras pindorâmicas (BISPO, 2015).

Durante as pesquisas documentais que fiz não encontrei relatos sobre uma possível origem da jurema na cidade (SILVA, 2017). Mas, em seus relatos, meus interlocutores remetem ao ano 1903 como o ano de fundação do primeiro barracão de Jurema em Caruaru. A primeira casa de jurema foi construída por Padrinho Joaquim, sendo feita a partir do barro extraído do Rio Ipojuca, que, à época, cortava o centro da cidade. Os ritos que aconteciam em segredo na casa de Padrinho Joaquim eram resultados de práticas sincréticas centradas na cura física e espiritual. A concepção do que era tido como “jurema” dizia respeito tanto ao vinho de jurema (tal vinho é uma bebida fermentada feito a partir das raízes do arbusto jurema, *Mimosa tenuiflora*, nativo da caatinga), quanto a uma “cultura” própria, que se estendia desde a estruturação do rito até diferentes compreensões de natureza humana e corporalidades. A esse respeito Rodrigues (2014, p. 86), realiza uma brilhante e sutil análise quanto a uma “natureza” da Jurema:

A Jurema não é apenas uma religião e tampouco uma cultura, pelo menos na forma como o academicismo tende a classificar, ela faz parte da constituição dos sujeitos, é o regime juremeiro instaurado pelo sangue. A Jurema é o dado e não o construído, por isso nossa noção de cultura não é a mesma. Para ‘nós’ a cultura é aquilo que nomeamos como o socialmente construído, o que nos levaria a acreditar na Jurema como algo oriundo apenas das relações sociais, enquanto que a Jurema é uma cultura inata, portanto expressa pela ordem da natureza, o que não a impede de existir culturalmente.

A Jurema de Caruaru pode ser compreendida como uma existência ontológica. Existência essa que não se pode ser acessada sem que concebamos as práticas de Jurema não como uma construção, “mas como convenção naturalizada, o inato que, juntamente com a natureza, formula e diferencia a identidade do corpo juremeiro, *locus* de seu conhecimento e de sua politicidade para a compreensão e a atuação no mundo.” (RODRIGUES, 2014, p. 93).

Todavia, a fim de evitar perseguições e constrangimentos, as lideranças religiosas da época priorizavam uma imagem pública de suas atividades enquanto “rezadores” e “benzedeiros”. Versados em um catolicismo popular. Instalado longe das áreas mais populosas da cidade, a casa de Padrinho Joaquim e de outras lideranças que surgiram mais tarde, tinham suas práticas voltadas para a cura e o trabalho com a mediunidade. Esse isolamento foi provocado graças à relação destes

com seus vizinhos. Muito desse afastamento físico e geográfico justifica-se quando levamos em consideração que até o começo do século passado era permitido que forças policiais e militares entrassem nos terreiros, interrompendo os ritos, apreendendo objetos sagrados e levando pessoas presas sob as mais diversas alegações, dentre as quais bruxaria, charlatanismo, insanidade, dentre outros.²

A localização dos terreiros da cidade não se deu por meio de escolha casual, mas por alinhamento com cosmologias espirituais e religiosas, associada à relação com a comunidade. Isto é, os terreiros se instalavam longe das áreas povoadas, mas, precisavam seguir preceitos religiosos para seus assentamentos. Soma-se a isso condições financeiras e questões raciais, “o que parece ser uma mera escolha do dono do terreiro, ou uma consequência de sua condição financeira, parece estar, em alguns casos, ligado a uma maior ou menor aceitação da comunidade em relação a essas casas.” (GUIMARÃES DE SALLES, 2010, p. 116).

Em Caruaru foram os vizinhos dos terreiros, e não necessariamente a polícia, quem afastaram os terreiros dos bairros periféricos, instaurando-se cada vez mais afastados de áreas urbanizadas. Os casos de rivalidade entre os vizinhos foram frequentemente relatados pelas lideranças, e a violência se desdobrava desde denúncias (que quase sempre levavam à apreensão de objetos sagrados e prisões de lideranças), até depredação das casas, agressões físicas, apedrejamento e agressões verbais. Muito embora nossos interlocutores deixassem parecer que em Caruaru a polícia não fosse espontaneamente invadir um terreiro, foi comum perceber em seus relatos que a vizinhança cristã, incomodada com a presença dos “catimbozeiros” e “bruxos”, realizassem denúncias na delegacia de polícia local, sob a alegação que nos terreiros existiam: aliciadores de menores de 18 anos, porte de armas de fogo e cortantes, uso de drogas ilícitas, libertinagem sexuais e insanidade.

Diante deste cenário, o uso de materialidades do sagrado era desencorajado, apesar de não serem proibidos. E a necessidade de uma não visibilização de elementos afro-ameríndios se dava movido, sobretudo, pela preservação da integridade física e mental dos juremeiros da cidade. Mãe Lourdes de Iemanjá lembra que seu terreiro, Terreiro T'Aziry Ladé, já foi alvo de depredação e ela mesma foi alvo de violência policial e racismo religioso. Diante disso, Guimarães de Salles (2010) conclui que “a localização do terreiro, portanto, não é uma escolha meramente casual, podendo nos dizer algo sobre a relação dessas casas com a comunidade” (GUIMARÃES DE SALLES, 2010, p. 116). Esse fenômeno denuncia

quais religiões poderiam, ou não, ser públicas e publicizáveis; pois, se elementos afro-ameríndios eram proibitivos, elementos católicos pareciam ser incentivados; o uso de terços e imagens de santos católicos eram tanto permitidos quanto incentivados. Não quero com isso dar a entender que o catolicismo era uma fachada para as religiões afro-ameríndias, muito pelo contrário, ele foi e ainda hoje é, parte vital para o culto de Jurema, o que quero defender aqui é que a possibilidade de uma existência em espaço público de religiões afro-ameríndias era mediada pelo catolicismo popular. “A vida social, em Caruaru, se desenvolve e se normaliza em torno dos valores, normas e regras de comportamento e de entendimento orientados pelo discurso católico, patriarcal e escravocrata” (MUNIZ, 2017, p. 11).

Ainda nesse primeiro momento, o Salgado, São Francisco e Centenário foram os bairros que concentram o maior número de terreiros, mesmo afastados das áreas mais populosas. As edificações das casas dos padrinhos tendiam a seguir uma estrutura similar entre si: um amplo terreno dividido em quatro partes. No início dos terrenos foram construídas pequenas capelas dedicadas aos santos católicos, os quais tinham suas imagens depositadas à vista de todos; após a pequena capela havia um terreiro de terra batida, que por sua vez possibilita o acesso à casa de morada dos Padrinhos e Madrinhas, além de ocupar boa parte da área disponível; o espaço doméstico de morada dos Padrinhos e Madrinhas, por sua vez, era pouco menor que o terreiro; nos fundos da casa, o quintal era dividido entre duas áreas, uma delas era o espaço em que estavam as imagens dos mestres, caboclos, exus, boiadeiros, instrumentos musicais, patuás, mesa e demais objetos religiosos; e o outro espaço era no qual o rezador/padrinho, dono da propriedade, atendia. Estrutura similar a esta é apresentada por Guimarães de Salles (2010) em sua etnografia. A casa era construída pensando na fachada e na boa convivência com os vizinhos, apesar destes estarem distantes, a sua presença era uma constante ameaça aos terreiros. Quem passasse na frente da casa veria uma asseada capela, com imagens de santos católicos e velas. Nesses locais os rezadores atendiam pessoas aflitas que demandavam atenção. Há aqui uma ambiguidade quanto à “natureza” da coisa, isto porque nem todo rezador era juremeiro, mas todo juremeiro era rezador.

Nesse primeiro momento, início do século XX, a Jurema não existia enquanto uma religião em separado de outras. Pai Mário, lembra que havia um certo “fluxo” que não demandava uma demarcação do que viriam a ser conhecidas como

Jurema, Umbanda, Espiritismo e Catimbó; tal prática só aconteceu após os anos 1960, com a chegada dos primeiros filhos de Santo vindos do Sítio de Pai Adão (Recife), até então, praticavam-se formas de religiões fluidas e pouco definidas. Nas casas dos padrinhos, eles tinham liberdade para criar seus próprios ritos, seus próprios cultos, à sua maneira, a fim de atender demandas dos seus santos. Nos ritos de Jurema haviam as mesas, médiuns e incorporações; maracás, Ilús, vinho de jurema e cachimbos, assim como também havia oferta de comida e assentamentos, sem que uma prática eliminasse a outra. Compreendo com isso que, nesse primeiro momento, a experiência vivida era o sentido dado a experiência para com as sacralidades. Havia uma valorização da experiência sobre as estruturas ritualísticas. Havia, uma “união sincrética” que começa a perder forças a partir da africanização das religiões e na busca por uma pureza do culto (PINTO, 1995; GUIMARÃES DE SALLES, 2010; RODRIGUES, 2014; MUNIZ, 2016).

Da casa dos padrinhos, aos terreiros do pai

Os Padrinhos e Madrinhas são, então, "filhos" desse contexto histórico, em que a não delimitação dos ritos e das questões institucionais criaram um “sincretismo” a partir da experiência religiosa vivida e apreendida.³ Os padrinhos e madrinhas foram, em sua maioria, médiuns munidos dos conhecimentos desenvolvidos juntos aos santos, eles proferiram rezas de cura e proteção que aprendiam com seus guias espirituais, além de receitar unguentos e receitas feitas a partir de plantas medicinais encontradas na flora local. Eram eles também quem realizavam intercessões junto aos santos e encantados, e caso o consultante apresentasse necessidades que estivessem além do poder de uma reza, eles apresentavam a possibilidade da cura "pelo Santo". Parte das curas propostas pelos padrinhos se estendiam em ações integrativas que aconteciam nos fundos de suas casas, durante as madrugadas, ocasião em que eram feitas consultas espirituais/mediúnicas guiadas pelos espíritos dos caboclos, boiadeiros e exus que acompanhavam tanto os padrinhos, quanto os consultantes.⁴

Algo particular desse contexto histórico diz respeito a uma noção de natureza do Sagrado. Como abordado por Rodrigues (2014), a jurema não é somente uma religião, ela é um regime ontológico. Em depoimento, os

interlocutores deixaram claro que não se torna um juremeiro por meio da conversão, mas, se nasce um juremeiro por herdar genética e espiritualmente essa carga sagrada. Essa herança espiritual e genética pode aflorar de diversas maneiras, desde doenças espirituais a uma mediunidade afluada. Então, o “ser” juremeiro diz respeito a uma natureza em potência. Assim, a jurema é tanto uma ontologia quanto um traço hereditário biológico.

Os Padrinhos eram os mediadores dos sagrados, após devotarem suas vidas aos santos e atingirem a velhice eles assumiram a posição de responsáveis pela manutenção da casa, por guiar os ritos, por ministrar curas, pela mediação com o sagrado e pelo cuidado com os santos. Mas, há uma singularidade nesse contexto, uma vez que os padrinhos não tinham por obrigação, ou função, ensinar nada aos mais jovens, essa obrigação era do santo, não do padrinho. Foi comum ouvir que um bom juremeiro não aprende com seu padrinho, mas sim com os próprios santos. Ao padrinho cabia o apadrinhamento (acolhimento) em suas casas e a promoção de um desenvolvimento espiritual do médium iniciante com a realizações de encontros mediúnicos e festas.

Relembro aqui que até o século passado casos de mediunidade e transe espirituais, próprios das religiões afro-ameríndias, eram vistos como casos de loucura e degeneração mental, patologias biológicas transmitidas pela mistura das raças, e interpretadas pelo médico Nina Rodrigues (1862-1906) como uma degeneração hereditária própria dos mestiços (GUIMARÃES DE SALLES, 2010). Em Pernambuco, graças ao movimento culturalista protagonizado pelos estudos de Gilberto Freyre e o trabalho do Serviço de Higiene Mental (SHM), mestiços e negros passaram a ser vistos dentro de uma perspectiva culturalista, diferentemente da abordagem racialista e biologizante de Nina Rodrigues. Foi Ulysses Pernambucano, então chefe do SHM, um dos primeiros a tomar para si a responsabilidade de investigação das práticas religiosas de transe, questão que até então diziam respeito à medicina social e à segurança pública.

Sob clara influência do culturalismo freyreano, Ulysses Pernambucano se tornou o contraposto do entendimento médico de Nina Rodrigues sobre a relação dos africanos no Brasil. O embate entre as teorias do médico maranhense e o médico pernambucano representa a mudança do conceito de raça biológica em termos evolutivos e degenerativos para o entendimento sobre raça a partir de leis de hereditariedade. Daí a possibilidade de uma psiquiatria preventiva que investe em projetos de cunho culturalista, ainda que fortemente marcado por ações de controle. Em termo políticos, o

culturalismo na área medica psiquiátrica dava contorno mais forte ao projeto regionalista de exaltação dos negros, e por consequência do Nordeste. (RODRIGUES, 2013, p. 10)

Sob a gestão de Pernambucano, o SHM começa a realizar sistemáticas pesquisas sobre as religiosidades afro-ameríndias em Recife. Após os anos 1930, com a investida do SHM em pesquisas e análises dos rituais afro-religiosos e seus frequentadores, formaram-se outras abordagens para com a questão do mestiço e das religiosidades “sincréticas”. Influenciado pelo pensamento freyreano, o SHM passa a abordar a cultura e religião negra como uma manifestação notável de produção cultural e elemento chave na composição da sociedade pernambucana. Assim, o que era considerado como “baixo espiritismo” (um tipo de “degeneração mental”, algo que deveria ser levado até autoridades responsáveis, seja a polícia, seja hospitais psiquiátricos) passa a ser visto e compreendido como uma manifestação expoente da cultura e do povo negro recifense, e, “o que antes era magia e feitiçaria começa a ser distinguido na busca de uma pureza africana em terras brasileiras” (RODRIGUES, 2014, p. 49).

Com isso, começa-se, neste momento, a haver uma predileção nas práticas afro-religiosas de nação, vistas como “aceitáveis”, se comparadas às afro-americanas. Em seus relatos, os interlocutores deixaram claro que a invasão policial aos terreiros era um incômodo, assim como a agressividade da vizinhança, e o reconhecimento dos xangôs de Recife como legítimos portadores da cultura e da religião negra trouxe uma outra possibilidade de existência para essas comunidades marginalizadas, uma possibilidade de defesa em que eles não deveriam ser perseguidos e criminalizados. Essa mudança, que partiu do ambiente acadêmico/hospitalar, fez com que Caruaru, a pouco mais de 100 km de distância da capital, espelhasse suas práticas nas afro-religiosidades de Recife, cada vez mais “negras”.

Rodrigues (2014) nos lembra que a jurema, enquanto forma religiosa institucional estruturada, começa a surgir já dentro daquilo que se entende por *Epistemologia Política*. Isto é, após uma série de processos sociopolíticos e intelectuais, a jurema passa a existir separadamente do catimbó, dos xangôs e das nações, essa divisão se estrutura sobre uma interpretação acadêmico-científica de que existe saberes privilegiados em prol de questões raciais. Com isso, o processo de institucionalização e purificação das culturas e religiões afro-ameríndias desemborca naquilo que Muniz (2016) chama de africanização.⁵ E, como se sabe, os

terreiros de Caruaru foram, em seu início, marcados pela sincretização e uma indefinição de seus ritos. As práticas de transe e cura em Caruaru eram, e ainda hoje são, um de seus pilares. A mediunidade aflorada junto a uma vida dedicada às atividades religiosas foi durante muito tempo o elemento que diferenciava aqueles que eram capazes de ouvir e interpretar os santos, daqueles que demandam cura. Entende-se com isso, que enquanto em Recife se começava a desenhar um paulatino favorecimento da cultura e religiosidade negra, em Caruaru ainda havia uma maior flexibilidade religiosa.

Segundo a etnografia realizada por Pinto (1995), na região metropolitana de Recife, os ritos de jurema costumam se dividir em dois momentos. No primeiro momento não há incorporações, são realizadas apenas rezas (como “pai nosso” e “ave marias”) e partilha de comida, não há o uso de bebidas alcoólicas ou cachimbos. E, em um segundo momento, há um ritual de maior efervescência emocional, musicalidades, cantos, uso de bebidas e cachimbos são incentivados. Em Caruaru, essa segunda parte do rito acontecia ao som dos ilús e maracás, com músicas/cânticos em português. Durante os rituais haviam momentos de danças ligadas a cada entidade espiritual, os médiuns treinados por seus padrinhos e por seus santos incorporaram seus caboclos, boiadeiros e exus, bebiam vinho de jurema, fumavam seus cachimbos de fumo de rolo e realizavam suas curas, além de dar conselhos aos necessitados e todos que participaram da mesa. Todavia, o cenário local começa a mudar com a chegada dos terreiros de candomblé recifenses à cidade, nos anos 1960. Com o crescimento da população urbana, os terreiros foram cercados por casas e edificações habitacionais. Os padrinhos se tornaram parte referencial das comunidades instauradas ao seu entorno, comunidade essa formada, em sua maioria, por outros juremeiros que foram em algum momento acolhidos pelos Padrinhos e seus terreiros. Muito embora as denúncias e batidas policiais ainda existissem, essas eram menos frequentes e menos violentas.

Muniz (2016) defende que antes da década de 1960 não havia indícios da existência de candomblé de nação em Caruaru, apenas mesas de jurema. “Neste período a nação nagô foi a pioneira e a partir dos primeiros pais e mães de santo a nação se expande e torna-se hegemônica” (MUNIZ, 2016, p. 14), nesse período a nação nagô, tida pelos interlocutores como uma “mistura” do candomblé com o catolicismo popular se faz presente, ela começa a aglutinar as casas dos padrinhos, transformando-os em pais de santo e enegrecendo suas práticas religiosas. Cenário

que se consolida mais tarde com a chegada da nação ketu, que chega à cidade pelas mãos de Severina Guereguedê, nos anos 1980. Com o início das atividades de nação/candomblé na cidade há um processo de africanização das religiões tidas como “sincréticas”. Esse processo incide diretamente na institucionalização dos ritos da jurema, sua delimitação e segregação de outras práticas afro-ameríndias e afro-religiosas, diferenciação essa que se estabelece sob uma interpretação de “linhas de pureza”.

Marcam ainda desse período o início da diversificação e classificação das linhas, como a “Jurema Umbandizada”, “Jurema Sagrada” e “Jurema Traçada no Nagô”, assim como a divisão do que é jurema, catimbó, candomblé, umbanda, espiritismo e xangô, sendo os padrinhos desencorajados a praticar celebrações que unissem os rituais em sincretismo. De acordo com Rodrigues (2014, p. 67) essa separação foi influenciada pelo projeto intelectual desenvolvido por Pernambucano e Freyre, e implementado pelo Estado sob a chancela do SHM.

Após toda essa exposição concluo que sobre a jurema operou um processo contra o inverso da teoria da miscigenação. Vítima de um projeto político e intelectual, essa religiosidade – além de sofrer uma invisibilidade por causas internas, como a disputa entre religiosos que envolvia um processo de utilização das categorias de magia e charlatanismo – foi obscurecida pela influência externa exercida por meio dos escritos de Gilberto Freyre em searas nordestinas, principalmente entre os pesquisadores ligados ao Serviço de Higiene Mental, e no campo das ciências sociais. No regionalismo freyreano não havia lugar para o índio, era o africano a primeira força de trabalho que construiu a nação brasileira e é de sua herança negra que nossos mestiços mais preciosos se originaram. Mestiços, que em sua época, estavam à frente do desenvolvimento do Brasil moderno, compondo sua massa de trabalhadores. Da tradição africana que nosso país deveria se orgulhar, do negro que a nação brasileira nasceu (RODRIGUES, 2014, p. 67).

O marco temporal que assinala o reforço das ontologias africanistas em legitimar-se se dá junto ao lançamento, em 29 de julho de 1983, da II Conferência Mundial de Tradição Orixá e Cultura, na Bahia. A conferência nacional simboliza um ponto de virada sociocultural para as religiões afro-brasileiras, “o manifesto defendia a afirmação do candomblé como religião e não como animismo, folclore e nem religião primitiva, recusava o sincretismo e via neste processo uma tomada de consciência contra a dominação católica e a escravidão” (MUNIZ, 2016, p. 14). Buscou-se com isso, ter no candomblé um processo de afirmação e de

(re)construção da identidade nacional negra, soma-se a isso os movimentos negros nacionais que fizeram mudanças por todo o país.

De acordo com Muniz (2016, p. 15), dentro do movimento africanista “houve um projeto de recuperação de origens, que remetia muito diretamente à Bahia, pois se tinha na experiência baiana o referencial de tradição, de pureza”. O africanismo, que ganhou forças dentre os intelectuais baianos, resultou, então, em um movimento politicamente organizado que tinham por ponto central de suas questões uma busca pela legitimidade do povo negro (GUIMARÃES SALLES, 2010; RODRIGUES, 2014; MUNANGA 2016). O que criou, conseqüentemente, uma noção de “pureza” da cultura e religião negra, em relação à mestiçagem e sincretismos. Esse movimento ganhou forças em Caruaru junto à chegada das nações, dos candomblés e dos xangôs, tanto que, como lembra Mãe Lourdes, foi comum no fim dos anos 1980 mandar pais e mães de santo para a Bahia, para que lá eles aprendessem os ritos de candomblé de nação e pudessem incorporá-los à moda caruaruense.

Quanto à participação de SHM nesse processo de “africanização” dos sincretismos pernambucanos, Matos e Campos (2017), nos lembram que autores como Gonçalves Fernandes e Waldemar Valente, apesar de estarem fortemente influenciados pelo culturalismo de Freyre e Pernambucano, partem de premissa diferentes; para esses autores e pesquisadores do SHM, o sincretismo religioso não é um campo de sobreposição, quietude ou contemplação, e sim de disputas, e é do resultado desse conflito que formas coesas de religiões ganham sentidos. Todavia, diante dos depoimentos de nossos interlocutores é possível compreender que a existência institucionalizada da jurema é resultado de um processo de busca por legitimação social não desta, mas sim, do candomblé enquanto uma religião legítima e livre de perseguição.

“Acreditamos que esse processo [de africanização] tenha tido repercussões nos demais terreiros, e cenários tão longínquos, como é o caso dos terreiros de Caruaru” (MUNIZ, 2016, p. 13). Foi somente após os anos 1960, com a chegada do candomblé de nação nagô praticado nos terreiros de jurema, e nos anos 1980, nos terreiros de ketu de Mãe Severina Guereguedê e Pai Rogério (filhos de Pai Adão), e disseminados na cidade pelos meus interlocutores (sobretudo, Pai Mário e Mãe Lourdes) como o mais “moderno” e “puro” dos cultos que vemos a jurema

institucionalizar-se nos moldes que conhecemos hoje. Ainda segundo Muniz (2016, p. 10), em 2011, em Caruaru:

Conseguimos encontrar terreiros representantes de quatro diferentes nações: Ketu, Nagô, Djeje e Umbanda/nagô. Dentre essas nações, predomina a nação Ketu com 65,21%, seguida da nação Djeje e Umbanda/nagô, ambas com 13,05% e por último a Nagô com 8,69%. Mas nem sempre foi assim, em conversas com sacerdotes/isas, a nação Nagô e a Djeje eram as que se destacavam, 31,25% e 43,75% respectivamente, em número e na hegemonia com relação à liturgia desses templos.

Todavia, as práticas *modernas* eram um tanto quanto mal vistas pelos membros mais velhos da comunidade. A membresia, nos lembra Manuel Baixinho e Mãe Edileusa, dos membros mais velhos e habituados aos costumes da Jurema Sagrada, optaram por dar continuidade a suas tradições, mesmo que isso significasse que os membros mais jovens iriam preferir o culto aos orixás e as práticas “purificadas” dos candomblés de nação. Durante as nossas conversas ficou claro que essa separação geracional era critério de demarcação de tempo e de práticas, sendo esses períodos chamados de gerações. Nomes como Mário, Rogério, Zé Ildo, Jesús e Lourdes se tornaram os primeiros pais e mães de santo da cidade, jovens que à época saíram das casas dos padrinhos e se juntaram à mãe de santo Severina Guereguedê, e, mais tarde, fundaram seus próprios terreiros dedicados ao candomblé de nação Jeje e ketu. Manuel Baixinho, Bil Soldado, Bil Pequeno, Joaquim, Cór e Josias se tornaram os padrinhos que “resistiram” a “evolução” de suas religiões e continuaram as práticas de jurema e umbanda, muito embora em seus terreiros já apresentassem dias específicos para o culto de cada corrente religiosa, elas continuam presentes, de forma reestruturada.

É diante do choque geracional que podemos perceber que o processo de “mudança” da jurema para o candomblé, em Caruaru, não cooptou todos os juremeiros da cidade. Esse processo contou com a participação dos padrinhos, mas também demarcou um confronto geracional, em que alguns desses padrinhos e madrinhas apresentaram resistência ao candomblé, enquanto outros se converteram. Com isso, podemos concluir que a passagem de padrinho para pai não foi necessariamente pacífica, mas, está inserida em uma demanda local por legitimação e não-agressão dos praticantes religiões afro-ameríndias da cidade. Assim, valendo-se de demandas acadêmicas, sociais e políticas, lideranças religiosas afro-ameríndias da cidade passaram a se converter e cultuar os orixás do

candomblé. Houve um resgate das noções de pureza, o que provocou uma maior disseminação e legitimação pública dos ritos afro-religiosos na cidade (MUNIZ, 2016).

Com isso, as casas dos padrinhos abriram espaços que possibilitaram a existência dos terreiros de candomblé e jurema, os padrinhos puderam passar a, paulatinamente, tomar o candomblé como elemento enunciador de suas presenças, tornando-a pública; não eram mais as capelas que ocupavam a fachada das casas, mas os elementos da mítica dos orixás e dos santos que enunciaram os terreiros que passaram a existir. Hoje os padrinhos não mais existem, eles deixaram espaços e possibilidades para a Jurema Sagrada e as nações de candomblé. Parece-me que os padrinhos paulatinamente puderam se tornar juremeiros e com isso passaram a demandar outras questões, que não necessariamente a vida e a esfera pública.

Em sua fala, Pai Mário, um dos responsáveis pela instauração do candomblé na cidade, lembra que sem a jurema os terreiros de candomblé não existiriam, seja porque as pessoas não iriam abandonar suas tradições de uma hora pra outra, seja porque os santos dão “lapadas” (lapadas são castigos que os santos afligem aos humanos que os desobedecem). Diante disto, faz-se possível defender que foi a chegada das nações e dos candomblés à cidade que marcaram uma mudança no cenário religioso local, munidos dos movimentos de africanização e pureza, foi no contraste e na busca por legitimidade que nasceu a jurema tal qual conhecemos hoje, e, assim, os padrinhos puderam assumir um papel político publicamente.

(in)Conclusões

Diante desse breve levantamento, aponta-se que não há uma única fonte causal para a formação da Jurema Sagrada em Caruaru. Tampouco ela foi substituída pelo candomblé. O candomblé, como espero que tenha ficado claro, é um mais um, dentre outros movimentos religiosos na cidade, ele tem um importante papel na definição do que é a jurema, mas, ele não representou o fim desta. Com isso, acredito que seja possível concluir que mais que um choque geracional, ou uma tentativa de tornar pública a jurema, essa mudança, de padrinho à pai de santo representa também um esforço local para legitimar a cultura e religiosidade afro-americana enquanto resistência.

Desde a perseguição realizada pela vizinhança com o suporte do Estado, à influência do culturalismo freyreano vindo de Recife, a chegada dos primeiros terreiros de candomblé nos anos 1960, o movimento de pureza africanistas vindos da Bahia e toda uma seara de elementos externos contribuíram para a configuração da jurema tal qual conhecemos hoje. Foi graças a chegada desse agente externo, o candomblé, que os ritos sincréticos se institucionalizaram em torno de práticas que tipificam e se idealizam, os ritos se diferenciam entre si, os padrinhos juremeiros se tornaram pais de santo adeptos e praticantes da jurema, suas práticas foram reconhecidas como patrimônio cultural e pertencente, sobretudo, a uma cultura afro-ameríndia. O rito de jurema mostra-se como o resultado das hibridizações e intervenções que acompanharam as mudanças dessa comunidade, ele é fruto de um processo político por (re)existência. O que apresento aqui não passa de uma provocação e uma interpretação de realidades complexas, as quais possivelmente nem mesmo uma tese de doutoramento poderia responder totalmente.

Espero, através desse breve relato, que tenha ficado claro que a ideia de um tipo ideal e puro do que é jurema, modelo analítico próprio de uma sociologia weberiana, é pouco compreensivo para as práticas religiosas de Caruaru. Este município manifesta uma estrutura religiosa complexa que ainda hoje vem passando por diversas mudanças desde as primeiras documentações até o presente momento. A jurema foi institucionalizada e o candomblé não apenas se instaurou, como criou raízes, e as raízes se nutrem de suas antecessoras. Diante disso, surgem novas questões, como: como se deu o processo de conversão dos padrinhos? O que faz da jurema, Jurema Sagrada? Quais as particularidades de nossa africanização à caruaruense?

Portanto, o que apresento aqui é uma complicada, incompleta e insatisfatória introdução ao tema. Apresentação essa que parece ser controversa, porque de fato ela é, o processo de institucionalização é ainda um marco recente na cidade e desperta, em mim, mais perguntas que respostas.

NOTAS

- ¹. Defendo a institucionalização da jurema seguindo as noções Durkheimianas (1996, 2019), para o autor compreende que “as instituições sociais são potências capazes de negociar o sentido de pertencimento e existência, servindo como base moral, ética e afetiva para os agentes envolvidos nessa negociação (...). As instituições de maior poder e força sociais

são aquelas dadas como certas pelos indivíduos que, acolhidos em seu seio, tornam suas práticas parte de sua subjetividade. As instituições servem como lentes por onde os sujeitos devem enxergar o mundo.” (SILVA, 2022, p. 43). Assim, o processo de institucionalização, diz respeito ao processo de formação dos sentidos de pertencimento, moral, ética e afetividades de uma comunidade.

2. Uma característica particular se cria na cidade. Já nessa época os terreiros da cidade formaram uma associação, cuja principal finalidade era a autogestão dos ritos, essa associação, mais tarde chamada de “Associação de Terreiros de Caruaru”, era a responsável por: proibir que menores de 18 anos entrassem nos terreiros em dia de rito, cadastrar os membros dos terreiros e coletar verbas para o pagamento de propina à polícia, para que estes fizessem vista grossa aos terreiros. Fundada em meados do fim dos anos de 1960 pelo padrinho Juremeiro Pai Pequeno (cujo nome soube apenas que era Joaquim, o Bil Pequeno), a associação era uma sucursal da Associação Pernambucana de Terreiros sediada na região metropolitana do grande Recife.
3. O “sincretismo” é o “evento ou ‘coisa’ que resolve uma incompatibilidade (ou aparente incompatibilidade) de formas de vida, ou de crença - reais à sua maneira - em um devir histórico e geográfico específico, com os elementos que estão à disposição das pessoas” (GERMANO, 2017, p. 312), o sincretismo é a arte do deixar viver e adaptar-se sem impor ou violentar as partes. Não se nega, no entanto, que houveram circunstâncias de violência para com as religiosidades afro-ameríndias, mas, se é sabido que houveram também resistências a elas e o sincretismo não é um apagamento de uma em prol da outra, mas sim a síntese da experiência vivida enquanto um valor de verdade. Assim, defendendo aqui o sincretismo como fruto de uma interação interpessoal, grupal, não se tratando de uma aculturação, mas sim de uma acomodação e assimilação de culturas. Para os juremeiros de Caruaru, a jurema não é só cultura ou religião, mas sim, herança consanguínea/espiritual e uma realidade distinta.
4. E, assim como defende Motta (1998) sobre os Xangôs de Recife, a Jurema de Caruaru também tendia a necessidade de sacrifício e filiação aos terreiros a fim de promover a cura. O consultante afligido por espíritos obsessores ou demandas maiores precisava ficar recluso dentro das casas dos rezadores/padrinhos, além de fazer sacrifício de animais ou plantas. Relatos como a de Mãe Edileusa, são significativos para a reconstrução desse cenário: após ser atormentada por espíritos obsessores, Edileusa precisou ficar reclusa no terreiro e começar a trabalhar sua mediunidade para só então livrar-se daqueles que a atormentavam. Livramento esse não afastando-se daqueles que a atormentaram, mas, aprendendo com os santos como lidar com suas quizilas. Edileusa e seu esposo tornaram-se anos mais tarde os principais nomes da umbanda e jurema da cidade.
5. Sobre o movimento de (re)africanização Prandi (1999) defende que “o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá (p. 105).

REFERÊNCIAS

BARBALHO, Nelson. *Caruaru nomes e cognomes*. Caruaru: Vanguarda, 1992.

BARBALHO, Nelson. *Caruaru, de vila a cidade*. Recife. Editora UFPE, 1980

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos, modos e significados*. INCTI. 2015.

GERMANO, Pedro. Waldemar Valente e o sincretismo afro-pernambucano. In: CAMPOS, Roberta B. Carneiro; PEREIRA, Fabiana M. Gama; MATOS, Silvana Sobreira de (org.). *A nova escola de antropologia do Recife: ideais, personagens e instituições*. Recife: Editora UFPE. 2017.

GUIMARÃES DE SALLES, Sandro. *Religião, espaço e transitividade: jurema na mata norte de PE e litoral sul da PB*. 2010. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2010.

MATOS, Silvana Sobreira de; CAMPOS, Roberta Bivar C. Para além de “Xangôs do Nordeste”: a importância da obra de Gonçalves Fernandes para o estudo da religião. In: CAMPOS, Roberta B. Carneiro; PEREIRA, Fabiana M. Gama; MATOS, Silvana Sobreira de (org.). *A nova escola de antropologia do Recife: ideais, personagens e instituições*. Recife: Editora UFPE. 2017.

MUNANGA, Kabengele. Entrevista: Kabengele Munanga. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana.*, n. 1, 2008.

MUNIZ, Aristóteles Veloso da S. Africanização dos candomblés em Caruaru: a interface entre identidade e política. *Anais dos Simpósios da ABHR*, n. 2, 2016. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/1229>.

PINTO, Clécia Moreira. *Saravá Jurema sagrada: as várias faces de um culto mediúnico*. Recife, 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco.

PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das religiões afro-brasileiras sincretismo, branqueamento, africanização. In: BACELAR Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Salvador: Pallas, 1999, p. 93-112.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife. *Afro-Ásia*, n. 47, p. 269-291. 2013.

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

SILVA, H. W. Oliveira. Calundunzes, terreiros e a rua: da colonização à formação dos terreiros de caruaru. In: CARDOSO, Fernando da Silva (org.). SEMINÁRIO DE DIREITOS HUMANOS E CONGRESSO REGIONAL DE DIREITOS HUMANOS. 3., 2., Pernambuco. 2017. *Anais...* Caruaru: Centro Universitário do Vale do Ipojuca, 2017. Disponível em: https://dd8487b1-2c6f-4902-8a8b-0ccfe8b9868c.filesusr.com/ugd/617060_e993ccae13d5493fa7d4cbe02a60831b.pdf.

SILVA, Hugo Wesley Oliveira. *Os dez mandamentos da IURD: negociações e usos de elementos religiosos no entretenimento produzido pela Igreja Universal do Reino de Deus*. Recife, 2022. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Pernambuco.

SILVA, Hugo Wesley Oliveira. *Os santos e o público: etnografia visual da roda de preto velho de Caruaru, Pernambuco*. Recife, 2023. Trabalho de Conclusão de Curso – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Hugo Wesley Oliveira Silva é Doutorando em Antropologia, Mestre em Comunicação e Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Especialista em Semiótica da Comunicação pelo Centro Universitário Faveni (UNIFAVENI). Bacharel em Jornalismo pelo Centro Universitário Favip Wuden (UNIFAVIP). Bolsista IBPG pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia de Pernambuco.

Como citar:

SILVA, Hugo Wesley Oliveira. De Padrinho a juremeiro: breve percurso histórico da Jurema Sagrada em Caruaru. *Patrimônio e Memória*, Assis, SP, v. 19, n. 1, p. 65-82, jan./jun. 2023. Disponível em: pem.assis.unesp.br.