
JUREMEIRAS E BRUXAS:

AS DONAS DE

UMA CIÊNCIA ‘ILEGÍTIMA’

LAILA ROSA**

Resumo: *o presente artigo aborda a jurema enquanto um complexo polissêmico considerado pelo povo-de-santo como “ciência” que abrange diversas práticas e preceitos manipulados em grande parte por mulheres. Estas, no entanto, por várias razões, como pelo fato de serem mulheres em sua maioria negra ou afro-indígena, passam a representar as donas de uma ciência que é considerada “ilegítima”.*

Palavras-chave: *jurema, bruxaria, mulheres, etnomusicologia, religião*

A CIÊNCIA DA JUREMA

Afastados de outras casas, no meio de sítios ou cercados, em arrabaldes de grande densidade de população pobre, eram apontados os Xangôs no Recife como centro de bruxaria. Dessas casas modestas de taipa dos negros a imaginação dos moradores mais próximos fazia séde de práticas demoníacas (FERNANDES, 1937, p. 6).

No terreiro Xambá (Olinda, PE) e demais casas de jurema lideradas por mulheres filhas-de-santo que estão ligadas ao mesmo, o termo jurema é concebido como sinônimo de “ciência”. Jurema, portanto, é um termo polissêmico que designa um complexo que contempla desde a árvore, a bebida mágico-sagrada feita com partes de sua casca e entrecasca, a entidade cabocla de nome homônimo

e, por fim, o próprio culto religioso como um todo: o culto da jurema. Esta “ciência” engloba uma série de práticas terapêuticas e religiosas que utilizam ervas, defumações, banhos, rezas, cantos, etc. que trazem benefícios no campo tanto espiritual como físico. A “ciência da jurema” pode também ser fixada materialmente no corpo da pessoa e no próprio território sagrado onde se cultuam as entidades, de forma que fortaleça o “axé”, ou seja, os fundamentos espirituais da religião. Logo, o termo “ciência” tem diversos significados, podendo corresponder desde o conhecimento do culto, da música, da manipulação das ervas, da própria jurema, até os objetos sagrados relacionados ao culto como tambores, cantos, rezas, *axés*, *curas* no corpo, semente da jurema, etc.



Figura 1: Preta-velha em reverência ao *salé*¹

No quadro 1 estão algumas falas sobre a jurema enquanto ciência nos diversos aspectos do culto. Estas falas foram extraídas tanto de depoimentos do povo-de-santo, como de trechos dos pontos cantados das entidades espirituais e ilustram a multiplicidade do conceito de “ciência” no universo religioso e musical do culto da jurema:

1. Sobre as entidades religiosas:

1. Ponto de Comadre Florzinha (entidade indígena):

“Oi siu, siu, siu, siu

A Comadre Florzinha chegou.

Oi siu, siu, siu, siu

A **ciência** da mata chegou.”

Comadre Florzinha - “Ela é a **ciência** da mata.” (Pedro –juremeiro).

“Caboclo, tem uma força que grita na mata a sua força, sua **ciência**. Mas é uma entidade calma. Preto-velho também.” (Joaquim, juremeiro)

“Mestres eram pessoas que tinham determinadas atividades, levavam vida boêmia, ‘errada’, que deviam ter conhecimento da jurema, desta ‘**ciência**’. Voltam pra evoluir daquela vida ‘errada’ para trabalhar, evoluir, fazer caridade até não precisar voltar mais.” (José, padrinho de jurema)

“Algumas (entidades) não tinham a **ciência** da jurema em vida, mas passaram a fazer, para fazer a ‘purgação’.” (José, padrinho de jurema)

2. Sobre a música sagrada – Os pontos cantados:

“Eu acho que significa que a gente cantando aproxima as entidades. Eles sabem que a gente está louvando eles. Como que a gente esteja numa igreja cantando pra um santo e ali a gente sabe que está aproximando ele. Mesmo que ele não venha em terra é um prazer da gente cantar e saber que está ali cantando e louvando a ele. Essa é a **ciência** dos cantos. Eu mesmo me empolgo muito. Parece que eu não vejo ninguém.” (Maria, madrinha de jurema)

“Eu descobri que aquilo ali não é só um *bombo*, ou um *ilú*, na

jurema propriamente dita, no Xambá, ingomos (*ingomes*), nos outros, atabaques, mas aquilo ali é uma **ciência**. Uma **ciência** que através do toques, dos sons, é que chama as entidades pra que elas mostrem e desçam os rituais de danças, propriamente ditos.” (João, *ogã* do terreiro Xambá e da casa de jurema da madrinha Maria).

“Existe uma regra que em muitos terreiros se impõe, por que o lado espiritual da mulher, por que tem um mês que ela não pode tá dentro nem da jurema, nem do orixá. Por causa da menstruação dela. E como o *ilú* é uma **ciência**, o *gã* é uma **ciência**. Isso vem daí.” (João, *ogã* do terreiro Xambá e da casa de jurema da madrinha Maria).

3. Sobre a materialidade (corpo e território sagrado)

“A *curiação* é uma **ciência** que planta dentro de você.” (Dalva, madrinha de jurema)

“O *salé* foi feito pras minhas entidades nascerem ali. Todos os segredos da **ciência** da jurema foram plantados ali. Não foi em mim.” (ela não tem *curas* no corpo por que no terreiro Xambá não se faz *curiação*). (Dalva, madrinha de jurema)

“Minhas entidades são da terra. Andam de pé no chão. Ali (no *salé*) foi plantado as primeiras obrigações que eles receberam. Foi os *axés* e outras **ciências**, como ervas que eu tomei banho, teve *amassi*.” (Dalva, madrinha de jurema)

A idéia de “ciência ilegítima” é decorrente da marginalização e portanto, suposta “ilegitimidade” que é conferida aos conhecimentos dominados pelas comunidades afro-descendentes, indígenas, pessoas de origem rural ou que se encontram na base da pirâmide econômica em geral. Embora seja considerado como um conhecimento ou “ciência” marginal e muitas vezes criminosa, esta é baseada na oralidade e num conjunto de práticas e crenças que estabelecem métodos de

cura, lidando com questões existenciais (GOMES ZORDAN, 2005). Esta condição marginal se agrava ainda mais quando estes conhecimentos são manipulados por mulheres, como foi durante muito tempo com as mulheres acusadas de bruxaria, e como acontece hoje com as juremeiras cuja atuação ainda é por vezes estigmatizada². Um bom exemplo deste ‘estigma’ é a nomenclatura e significados atribuídos à jurema, também chamada de *catimbó*, termo êmico mas que se tornou comumente popularizado pela literatura clássica como “baixo espiritismo”.³

Nos tópicos a seguir, discutirei quatro dos aspectos percebidos com a experiência etnográfica que estão relacionados à idéia de “ciência ilegítima”, enquanto conjunto de práticas e saberes que estão fora dos cânones de conhecimento e de ciência.



Figura 2: Maracas utilizadas pelas entidades caboclas

A Identidade Nacional Difusa: *a ilegitimidade híbrida*

A “ilegitimidade” muitas vezes atribuída à “ciência da jurema” também pode ser avaliada a partir dos parâmetros de pureza que são incompatíveis com muitos dos aspectos ontológicos híbridos estruturantes no culto, tais como práticas, entidades, repertórios e instrumentos musicais, além da presença da bebida alcoólica e da fumaça e por

fim, da própria identidade nacional que o culto carrega, a começar pelo emprego da comunicação direta das entidades em língua vernácula. Em sua ontologia religiosa ‘híbrida’ o culto da jurema reúne práticas, entidades espirituais e músicas de diferentes contextos. Desde concepções de evolução e de pureza kardecistas a entidades da umbanda como pretos-velhos e pretas-velhas ou caboclos e caboclas e também as pombagiras; às entidades indígenas e à própria bebida sagrada que tem sua origem indígena, e também aos seus exus que são entidades iorubás, do culto aos orixás. Também se fazem rezas e preces católicas, e se canta e se toca pontos da umbanda, além daqueles que são trazidos pelas próprias entidades que muitas vezes são configurados como música popular da época em que estas viviam na ‘matéria’, como o *coco*, o ‘brega’ dos cabarés, ou até mesmo o pagode atual. São diversos elementos que compõem uma atmosfera religiosa com forte discurso de cunho nacionalista e híbrido:

O catimbó é um proceso de ‘feitiçaria branca’, com o cachimbo ‘negro’ e o fumo ‘indígena’. Certo? É uma reunião de elementos que vivem noutros ambientes de ‘bruxaria’. O cachimbo seria a característica se não configurasse também na Pajelança amazônica. E se não estivesse firme nos lábios do pajé curador, desde o séc. XVI. (CASCUDO, 1978, p. 26, grifo nosso).

Na mesma linha de identidade nacional híbrida ALVARENGA (1949, p. 9) afirma que:

O Catimbó é um culto religioso popular de formação nacional, freqüente no Nordeste e Norte Brasileiros. Com a Pajelança (Amazônia, Maranhão e Norte do Piauí) e o candomblé de caboclo (Bahia), o Catimbó forma um grupo de religiões populares intimamente aparentadas, em que se ‘fundem’ elementos tomados à ‘feitiçaria’ afro-brasileira, ao ‘catolicismo’, ao ‘espiritismo’ e, principalmente, as reminiscências de costumes ‘ameríndios’, que constituem a sua parte principal e caracterizadora. (ALVARENGA, 1949, p. 9, grifo nosso).

Alvarenga (1949, p. 10) afirma ainda que a defumação e a “fitolatria” relacionadas que estão presentes no culto da jurema representam dois

dos principais aspectos de origem indígena. No Xambá, qualquer obrigação, sessão de mesa branca ou gira de jurema é iniciada pela defumação, que acontece entoando o seguinte ponto cantado:

Defuma com as ervas da jurema.
Defuma com arruda e guiné.
Alecrim, bejuri e alfazema.
Vamos defumar, filhos de fé.⁴

Embora haja a questão do hibridismo, o elemento indígena fortalece o discurso de pureza e de elevação espiritual no culto da jurema. Este está representado através da presença das entidades caboclas e indígenas (mais raras), sendo as primeiras entidades híbridas em sua ontogênese.

Não pretendo afirmar que a idéia de pureza esteja ausente no culto da jurema. Pelo contrário, além do discurso de pureza espiritual que diferencia direita (lado espiritual governado pelos orixás) de esquerda (lado espiritual governado pelas entidades da jurema), também há um discurso de pureza em relação à tradição, sobretudo no terreiro de nação Xambá onde o discurso da manutenção da tradição é muito forte em falas como “eu sigo os preceitos da religião”, ou “eu faço exatamente como aprendi com a minha Mãe Biu” ou “eu sigo a tradição desde os tempos antigos de Mãe Biu e da finada Roseira”.⁵ Embora o próprio terreiro Xambá não publicize o culto da jurema, como o faz em relação ao culto do xangô ou orixás, não deixa de reforçar o discurso e a preocupação em realizar as cerimônias da mesma forma como estas lhes foram transmitidas oralmente através das gerações.

Com um discurso que prima pela tradição, o culto da jurema representa também uma ligação com a ancestralidade, onde as figuras das caboclas e dos caboclos, das pretas-velhas e dos pretos-velhos representam uma ancestralidade pura, da ‘direita’, da corrente mais ‘evoluída’.⁶ Por outro lado, a idéia de pureza se esvai em relação às próprias entidades, no contato desde caboclas(os) ou mesmo índias(os), representações de indígenas totalmente urbanizadas, das entidades pretas-velhas, representações urbanas e contemporâneas de africanos escravizados que viveram na Bahia, das entidades estrangeiras ciganas (orientais) ou das entidades ‘mundanas’ da ‘esquerda’ como

são consideradas as entidades mestras, exus e pombagiras. A pureza (ou não-pureza) também se estende ao campo da sexualidade, que no caso das entidades da jurema vão desde a ‘pureza’ supostamente assexuada das caboclas infantis à hipersexualização das mestras materializadas através das *performances* com a incorporação.

Sobre gênero e sexualidade no universo das religiões afro-brasileiras Birman (2005) discute como historicamente vários pesquisadores procuraram defender um pensamento “politicamente correto” que legitimasse as comunidades afro-descendentes, e cujas qualidades ‘morais’ fossem similares às dos brancos e de suas próprias famílias. Estes estabeleceram um extenso trabalho de classificação (e de purificação) que produziu um modelo de ortodoxia valorizado em muitas casas de candomblé e muitas pesquisas sobre as mesmas:⁷

O horizonte moral imposto por essas premissas na descrição dos cultos afro-brasileiros orientava seus estudiosos a valorizarem a face reprodutiva das identidades femininas, o que a princípio os levava a excluir ou, pelo menos, minorar os aspectos desviantes apontados por Ruth Landes. O ideal da maternidade e sua perfeita adequação às relações de gênero fazia das mulheres dessas *comunidades terreiros* seres um tanto assexuados, dedicados ao trabalho doméstico e subordinados às normas da vida em família e a sua hierarquia patriarcal (BIRMAN, 2005, p. 406).

A presença de elementos que se oponham a idéias de pureza (religiosa e moral), traduzidos por seu ‘hibridismo’ ou eventual erotismo pareceu não ter despertado tanto interesse acadêmico pelo culto da jurema por muitos anos. Pode-se considerar o fato de que não existem muitas pesquisas sobre o culto da jurema como um forte indicativo de sua marginalização e seu status diferenciado e “ilegítimo” em relação ao culto aos orixás, onde o discurso sobre pureza africana muitas vezes também baseados em preceitos morais de sexualidade que privilegiam ideais de maternidade.

Na dissertação de mestrado discuti como o candomblé na Bahia, tido como grande referencial da ‘pureza africana’ foi muito mais pesquisado em relação ao culto aos orixás em Pernambuco (ROSA, 2005). Em relação ao candomblé baiano, o xangô pernambucano foi na prática, julgado como “ilegítimo, marginal e menos mere-

cedor de prestígio” (SEGATO, 1995).⁸ Por fim, se o xangô por muito tempo não teve grande status, quando comparado ao candomblé baiano, a jurema alcançou um status ainda menor.⁹



Figura 3: Mesa de oferendas às entidades mestras

1. Jurema, Bebida Alcoólica e Fumaça: *A Ilegitimidade da “Impureza”*

A beberagem da jurema é um dos momentos mais sagrados do culto. Além de ser alucinógena (possui o mesmo princípio ativo presente na ahuasca, o DMT- demitriptamina) a jurema enquanto bebida pode conter no seu preparo a inclusão de bebida alcoólica, e a presença da bebida alcoólica se deve também ao fato das entidades beberem (cachaça, cerveja, vinho e champanhe – cidra). A fumaça produzida por charutos, cachimbos, cigarros e cigarrilhas é considerada xamâmica ou terapêutica. Juntas (bebida e fumaça) correspondem a fatores que podem ferir ideais de pureza até mesmo dos orixás. Se por um lado a presença de ambos integra o universo indígena da jurema (defumação e “fitolatria” citadas

anteriormente), por outro esta é concebida também como uma ponte entre religião e laicidade.

A questão da bebida alcóolica é divisora de águas entre cultos como xangô e jurema, considerados ‘direita’ e ‘esquerda’, respectivamente. Diferente do culto do xangô no terreiro do Xambá, em que não há a presença nem de bebida alcóolica, nem de fumaça, o culto da jurema por vezes propicia um ambiente onde as pessoas cultuam as entidades religiosas, e ao mesmo tempo, podem também beber e se divertir. Contudo, essa divisão é muito clara dentro do próprio contexto religioso da jurema da seguinte forma:

- entidades da ‘direita’, consideradas ‘puras’ e ‘evoluídas’ não ‘bebem’ e fumam somente em alguns casos (entidades pretas-velhas e caboclos mais velhos);
- entidades da ‘esquerda’, consideradas menos ‘evoluídas’ bebem cachaça, cerveja, e se forem mais ‘finas’ (sofisticadas) bebem champagne (cidra) e vinho.

Estas são consideradas menos ‘evoluídas’ em relação àquelas da direita, por serem da festa, do bar, do cabaré, da rua, do cemitério, e também por terem uma sexualidade extremamente em evidência até pela questão geracional, pois estas são entidades jovens, em sua maioria. Levando em conta a questão de gênero, esta sexualidade evidenciada pelas entidades femininas fatalmente está ligada à prostituição.

As entidades também estão relacionadas à morte e à violência, questões do mundo mais real e cotidiano das pessoas que moram nas cidades grandes, diferentemente daquelas entidades que habitam territórios míticos distantes da cidade como florestas e matas (entidades indígenas), as sete cidades da jurema (entidades mestras), ou mesmo as matas da Bahia (entidades pretas-velhas). Todas estas entidades representam as várias categorias comportamentais da sociedade nas mais diversas esferas que são representadas de forma específica ao gênero, por exemplo, os mestres e alguns tipos de exus, estão ligados a uma violência urbana relacionada à polícia, jogo e bebida, enquanto muitas mestras e pombagiras à violência sexual.

No discurso êmico a presença da bebida alcóolica e da fumaça é reforçada como uma das principais razões para a não publicização do

culto. As pessoas ‘de fora’ da religião normalmente julgam a presença da bebida alcoólica e do cigarro como incompatível a uma prática religiosa ‘séria’ e espiritualmente ‘pura’. Sob esta perspectiva, as pessoas não ‘receberiam’ as entidades através do transe, mas estariam embriagadas, ou mesmo fingindo. Neste sentido, a presença da bebida e da fumaça pode ser uma ameaça que eventualmente ‘manche’ a idéia de ‘pureza’, de seriedade e de integridade religiosas. Por esta razão, certos terreiros realizam suas cerimônias de jurema de portas fechadas, apenas para as pessoas que são da religião.¹⁰

A questão que quero levantar aqui é que o discurso de pureza é também um discurso ênico. Contudo, a idéia de pureza está elaborada a partir de experiências de compartilhamentos. Pesquisadores, no entanto, ao buscar afirmar a pureza como o único aspecto a ser reverenciado nas religiões de matrizes africanas, marginalizou cultos como a jurema e suas(seus) praticantes que, conseqüentemente, passaram também a adotar tal discurso de uma forma mais antagonica, e mantendo uma lógica que invisibilize o culto.



Figura 4: Pombagira

Assim como foram as mulheres acusadas de bruxaria, as juremeiras representam tanto figuras de poder, como figuras socialmente marginalizadas. Pensando nesta analogia, é importante considerar alguns conceitos que estão presentes na maioria das definições de jurema e juremeiro/a (FERREIRA, 1999):

- “*juremeiro*” - é uma pessoa que “usa o transe provocado pela jurema em práticas de **bruxaria**”;
- “*bruxa*” - “mulher que faz **bruxarias**; **feiticeira**, maga, **mágica**.”
- “*benzedeira*” - significa “mulher que pretende curar doenças e anular **feitiços** por meio de benzeduras. **Bruxa**, **feiticeira**.”
- “*feiticeira*” - “mulher que faz feitiços; **bruxa**, carocha, estrige, maga, **mágica**.”
- “*catimbo*” - “magia, **bruxaria**” (grifos meus). O termo seria uma variação de *catimbau*, palavra de origem africana que está relacionada a possessão e significa: “Culto e rito onde se mesclam elementos da **pajelança**, do candomblé angola-congo, da **feiticeira** e do **baixo espiritismo**.”¹¹
- *bruxaria* - “suposto exercício de poderes **sobrenaturais**.”

Além destes termos serem por vezes empregados pelas próprias pessoas da religião, estando também presentes nas letras das cantigas das entidades, foram amplamente empregados por diversos autores na literatura especializada sobre o assunto,¹² assim como também o termo *Feitiçaria*.¹³

Em seu estudo clássico sobre os Azande da África Central Evans-Pritchard (1978) mostra como a bruxaria integra o cotidiano, inclusive como instrumento de proteção, defesa e ação dos momentos de tensão social. Contudo, nesta sociedade existe a distinção entre bruxaria e feitiçaria. Bruxas(os) agiriam de forma considerada maléfica e a bruxaria pode ser herdada através das gerações, tendo a sua ação enquanto ato psíquico. Feitiçaria já partiria pra ação mágica e ritual, pois feiticeiras(os) podem fazer adoecer através destes ritos mágicos. Para combater a ambos é necessário recorrer a adivinhos, oráculos e drogas mágicas. Na jurema de um lado a *bruxaria* é considerada como feitiço maléfico e é utilizada como sinônimo de *catimbo*, como ilustra o ponto cantado de Preta-Velha da Bahia:

Preta-Velha da Bahia
Uma preta-velha da Bahia
Pra que mandou me chamar?
É pra desmanchar *catimbó*,
É pra desmanchar *bruxaria*.

Por outro lado, *catimbó* e *feitizaria* podem ser também território e ações sagradas de executadas pelas entidades femininas como mostram os pontos cantados de mestra e de pombagira:

Mestra Maria Caicó
Sou Maria Caicó
Sou Maria Caicó.

Oi dentro de Maceió
Eu sustento o bendengó.

Oi dentro de Maceió
Onde fica os *catimbó*.

Arreda que aí vem mulher
Arreda, arreda que aí vem mulher

Pombagira feiticeira
Rainha do candomblé
Se você não há conhece
Venha ver quem ela é.

Macumba, por sua vez, está muito presente no vocabulário das pretas-velhas “africanas”. Este termo pode ser utilizado empregado como sinônimo de *bruxaria* e *feitizaria* a ser combatidos e desmanchados, como mostra o ponto cantado abaixo:

Eu sou da Bahia
Eu sou preta-velha
Eu sou da Bahia
Macumba feita eu desmancho de dia
Eu sou preta-velha

Eu sou de urucu
Macumba feita eu desmancho pra tu

Eu sou preta-velha
eu sou da Guiné (eu sou Canindé)
Bate com a mão
eu desmancho com o pé.

Por outro lado, muito pontos falam da preta-velha poderosa e macumbeira que ensina a macumbar, como é o caso a seguir:

Chegou a velha da macumba
Chegou a velha da macumba ê ê
Da macumba real

Sou filha de Maria Inês
Sou neta do abongá
Vamos pra Bahia
Apanhar dendê
Pra fazer seu canjerê.
Maria Conga me ensinou a macumbar
Foi com as almas
Foi com as almas que eu aprendi macumba.
Foi com as almas que eu aprendi macumba
Maria Conga (Meu preto-velho/minha preta-velha)
me ensinou a macumbar.

É importante ressaltar que os termos ‘bruxaria’ e ‘bruxa’, no entanto, não são amplamente empregados no cotidiano do universo religioso da jurema. É possível encontrar tais termos nos pontos que são cantados, como foi mostrado anteriormente. No entanto, acho válida a relação entre jurema e bruxaria no sentido epistemológico, pois, assim como as juremeiras, as bruxas foram em sua maioria do sexo feminino e detinham conhecimentos sobre cura, lidando com questões existenciais e cotidianas diversas.¹⁴ Estes representavam um complexo de saberes não reconhecidos enquanto status de conhecimento, durante muito tempo perseguidos institucionalmente:

Mulheres como sujeitos históricos também sugerem uma luta para o poder na qual mulheres não eram passivas ou desempoderadas. Enquanto mulheres tinham menos poder que os homens, existia durante esse período uma possibilidade real de igualdade. O julgamento das bruxas deve ser entendido como parte da luta para redefinir o lugar da mulher na sociedade¹⁵ (BERGER, 1983, p. 146).

Outro aspecto importante a ser levantado diz respeito ao fato desta marginalização poder ser entendida também a partir do conflito entre a medicina popular, de aspectos prático e mágico, cujas praticantes eram em grande parte mulheres, e a medicina oficial, por tanto tempo monopolizada pelos homens (TOSÍ, 1998).

No senso comum, até hoje a figura da bruxa é pensada de forma pejorativa, como referente a mulheres velhas, assustadoras ou escatológicas, ou como jovens, poderosas, mas vulgares e insubordinadas. Em ambos os casos as bruxas representam figuras ameaçadoras que, se de um lado são necessárias, de outro merecem ser banidas, por serem 'perigosas'. FIRESTONE (1976) já havia destacado que diante da situação de extrema violência vivenciada pelas mulheres que resultou num número exorbitante de julgamentos, torturas e assassinatos pela inquisição contra as mesmas na Idade Média, a bruxaria pode ser compreendida historicamente como uma prática de enfrentamento político das mulheres ao sistema patriarcal da época.

A perseguição policial às religiões de matriz africanas e afro-indígenas como o culto da jurema, além do racismo institucional, ilustrou também a perseguição ao feminino, visto que as mulheres sempre foram e continuam sendo maioria nestas religiões, desde sacerdotisas a praticantes. Durante a perseguição policial aos cultos afro-brasileiros, objetos sagrados foram apreendidos e líderes espirituais eram internadas em hospitais psiquiátricos como loucas ou histéricas (maioria de mulheres). O que nos leva a crer que, além de racista, esta também consistia numa perseguição e controle das mulheres consideradas insubordinadas.

Nos quadros 2, 3 e 4, retomo algumas notas de jornais de Recife sobre a repressão aos cultos durante o período do Estado Novo Vargasista, que foram pesquisadas num outro momento (ROSA, 2000):

Quadro 2: Jornal do Commercio (1938)

13/02/38 – p. 4	<p>"Fechadas pela policia várias casas de xangô e catimbó"</p> <p>"Nomes e residências dos gajos responsáveis por aqueles antros de feitiçaria" entre vários nomes está a Travessa da Universo 68, Casa Amarela – Guida F. Mulatinho – Santa Bárbara.</p>
20/02/38 – p. 8	<p>"Prosegue a policia, na campanha de repressão à baixa magia".</p> <p>Nota sobre a prisão da mãe de santo Josepha da Silva do chamado "Centro Africano".</p>
13/03/38 – p. 7	<p>Na policia e nas ruas – crônica da cidade</p> <p>"Contra o catimbó"</p> <p>(Nota sobre a atuação da policia para extinguir a "magia negra", citando a prisão da babalorixá Severino Miguel de Barros e Maria Gomes, esta última residindo no Alto do Mandu – Casa Amarela)</p>

Quadro 3: Jornal de Pernambuco(1938)

19/03/38 p.6	<p>Seção Desportos, parte policial</p> <p>Na Polícia e nas Ruas - "Bem freqüentado o "Xangô" de Joaquina. Uma visita da policia e as explicações da velha africana".</p> <p>Artigo sobre a apreensão de objetos de Xangô na casa da mãe de santo (Joaquina Francisco dos Santos), que residia em Afogados.</p>
31/03/38 –p.7	<p>"Na policia e nas Ruas""Repressão à baixa magia"</p> <p>(Artigo sobre officio do diretor da Assistência a psicopatas à delegacia de Investigações sobre o envio do material apreendido dos Xangôs para o primeiro.</p>
12/03/38 – p. 12	<p>"Praticavam baixa magia"</p> <p>Sobre a apreensão de materiais de culto em diversos locais (texto quase ilegível) dentre as casas de culto fechadas estava a de Amália Maria Gomes no Alto de Nandu, 46 em Casa Amarela.</p>
29/03/38 – p. 9	<p>"Presa a catimbozeira" Sobre a prisão da mãe-de-santo Ambrosina da Silva, na Ilha do Leite, lista do material apreendido.</p>
31/03/38 – p.12	<p>"A catimbozeira estava manifestada"</p> <p>(Nota sobre a detenção da mãe-de-santo Maria Francisca encontrada na Ponte do Hemetério por um investigador alegando que a acusada estava fora de si, falando coisas desconexas, etc.).</p>

Quadro 4: Diário da Manhã (1938)

06/02/38 – p.2	"A policia por dentro e por fora": "No "centro três reis magos" e no "círculo ateuista adoradores dos astros", a seção de Investigações tem êxito." (Nota sobre prisão da " baiana " Cactana , pela seção de investigações e capturas que a encontrou " manifestada " e fazendo " adivinhações ". Em seguida foi a vez do "preto José Amaro", em Beberibe, que fugiu, porém foram presos alguns adeptos.)
20/02/38 – p.2	"Mais uma macumbeira ". (Nota sobre a prisão da mãe-de-santo Josefa da Silva , residente à Rua da Criança, 103, Água Fria.)
22/02/38 – p. 2	"As diligências da policia sobre o fechamento de coisas de "Xangô" e " Catimbó ". (Sobre a detenção de M^{te} da Conceição , a "Simã" Anunciada Gomes Hibelto Pinto, na Macaxeira e este última de Jiquiá.)

As notas dos jornais acima mostram duas questões importantes:

- O tratamento discriminatório policial e psiquiátrico legitimado pelo racismo institucional praticado à época que conferia o status de "baixa magia", "feitiçaria", "magia negra", etc às religiões afro-brasileiras (xangô) e afro-indígenas (catimbó)¹ e a suas(eus) praticantes;
- O maior número de mulheres presas por serem "macumbeiras", "catimbozeiras", fazerem "adivinhações" e estarem "manifestadas". Essas são negras, chamadas de "baianas" ou "africanas". Esta constatação reforça o fato de que este empreendimento político e de saúde pública se não consistiu exclusivamente, findou por resultar também na perseguição específica e penalização de mulheres negras.

Collins (2000, p. 184) destaca a igual importância da definição de questões políticas e epistemológicas em relação a mulheres negras:

O significado potencial do pensamento feminista negro vai muito além de demonstrar que mulheres negras podem produzir conhecimento independente, especializado. Este pensamento pode encorajar

identidade coletiva oferecendo a mulheres negras uma visão diferente de si mesmas e de seu mundo que o que é oferecido pela ordem social estabelecida.²

Crenshaw Williams (1994) destaca a importância de reconhecer identidades políticas de forma social e sistêmica (mulheres negras, lésbicas, latinas, imigrantes, homens *gays*, etc.) como um caminho para o fortalecimento destas identidades enquanto comunidades, seu desenvolvimento intelectual e por fim, na busca por estratégias específicas para suas situações específicas de tripla subordinação e violência (gênero, raça e classe) que, ainda representa uma realidade contemporânea, como podemos constatar nos dados apresentados.³

O discurso contra a bruxaria precisou ser reelaborado através da história, até por que bruxaria medieval européia e religiões de matrizes africanas são contextos muito distintos. Contudo, de algum modo ambos os contextos apresentam similaridades em algumas de suas práticas, assim como, na perseguição violenta que sofreu:

Mulheres não eram mais acusadas de bruxaria. No lugar, mulheres eram classificadas como melancólicas. Os cétricos foram os primeiros a ver as bruxas como mentalmente doentes. Quando as bruxas eram classificadas como melancólicas elas não eram mais vistas como ameaça para a comunidade. A igreja tentava eliminar o demônio no mundo através do extermínio das bruxas. Melancólicas, por outro lado, eram estudadas e controladas pela ciência médica (BERGER, 1983, p. 189).⁴

Como um exemplo ilustrativo do controle da ciência médica autorizado pela família, cito a história de vida de uma das madrinhas de jurema do terreiro Xambá que passou pela situação de ser internada em clínica psiquiátrica, quando na realidade tinha problemas espirituais que eram ignorados por seus familiares e pela instituição que a recebeu. Isso ocorreu em período relativamente recente em relação ao Estado Novo (nos anos 60). Desde criança o seu mestre incorporava e as pessoas acreditavam que ela estava louca:

Eu fui evangélica já adulta. Eu não queria assumir (a entidade espiritual), eu fiquei com medo, meu pai dizia muita coisa, eu ia sofrendo... aí eu joguei tudo pra trás e fui ser crente. Mas aí eu fiquei louca depois de seis anos que eu tava na casa (?) Aí foi quando

meu mestre disse ‘diga a ela que se ela tem fé no Deus vivo e ela confia no que ela tem, ela só vai ficar boa e sair dali no dia que ela realmente dobrar os joelhos dela e pedir ao Pai perdão pelo que ela fez’. Aí realmente, eu saí da casa que eu tava internada, na Tamarineira⁵, fui internada na Luiz Inácio, fui internada três vezes. Aí voltei ao normal e disse: ‘A partir de agora eu vou trabalhar nem que seja na rua, se não puder voltar, mas eu trabalho. Fazendo caridade eu trabalho. E daí eu continuei a minha vida.’ (Maria, madrinha de jurema).

Todas estas questões que envolvem jurema e juremeiras e suas possíveis similaridades com a perseguição às bruxas ilustram o seu status de “ciência” feminina e afro-indígena “ilegítima” que, portanto, deve ser banida da sociedade nos seus diversos mecanismos que foram sendo atualizados com o passar dos séculos, desde a inquisição.



Figura 5: Transsexual incorporado pela sua mestra

A Jurema *Queer: A Ilegitimidade das Sexualidades Marginais*⁶

A questão da sexualidade também está fortemente presente, sobretudo em relação às juremeiras que trabalham com as mestras e pombagiras,

entidades femininas que estão muito associadas à sexualidade e ao erotismo. A homossexualidade tem também grande visibilidade no culto da jurema, mais até que na parte do orixá praticada pelo terreiro Xambá, visto que as *performances* com o transe mudam radicalmente do lado dos orixás ao lado da jurema.

Assim como as figuras das bruxas, muitas vezes as juremeiras são também estigmatizadas por representarem mulheres livres e autônomas tanto no exercício religioso, como no exercício de sua sexualidade (heterossexual ou lésbica), assim como do feminino vivenciado e evidenciado pelos homens gays através da incorporação das entidades femininas e considerada exuberância nas performances de suas entidades espirituais.

Normalmente as idéias de *bruxaria* e de *feitiço* estão também relacionadas a uma atmosfera de erotismo, como já destacou MOTTA (1995) ao abordar “o imaginário do sexo nos cultos afro-brasileiros”. Este “imaginário” certamente foi e continua sendo um dos fatores de marginalização destes cultos que assustaram a preceitos morais que os julgavam como ‘moralmente indignos’, sobretudo, até os anos 70. As mudanças deste ‘olhar’ conservador começaram a ocorrer somente no pós-68, com o desenvolvimento dos estudos de gênero, o estatuto das mulheres e homossexuais na vida social (BIRMAN, 2005, p. 406):

Como compreender, em suma, esses aspectos sexuais e de gênero, permanentemente associados à transgressão e que continuam, de certo modo, a perturbar os pesquisadores que se aventuram no campo, sempre um pouco exótico e excitante, dos terreiros de macumba?

Na jurema, mesmo que a maioria das casas filiadas ao terreiro Xambá não permita o travestismo, esse pode ser insinuado a partir da utilização dos adereços das entidades de sexo oposto a quem está incorporada(o), além da própria *performance* da entidade em sua corporalidade e vocalidade. No discurso êmico o feminino representado pelas mulheres heterossexuais e o *queer* (lésbica, gay e transsexual) são fatores que reforçam o seu lugar ‘menor’ na escala de seriedade na hierarquia em relação à parte dedicada ao orixá no terreiro Xambá. Por outro lado, na prática, o *queer* (representado,

sobretudo pelas *bichas*) muitas vezes atrai a curiosidade e o fascínio alheios enquanto elementos de exuberância'.⁷

Enquanto representantes de um modelo fora do padrão heteronormativo os homens gays são discriminados em relação às mulheres heterossexuais. Esta discriminação não se dá de forma particular, mas pode ser considerada como um reflexo do preconceito que existe na sociedade em geral e que é em parte, reproduzido no contexto religioso, partindo do princípio de que vida social e religiosa estão intimamente relacionadas. No terreiro Xambá, geralmente para ser considerada uma casa 'séria', o homem adepto que for gay deve ser muito discreto em relação à sua sexualidade. Paradoxalmente a inversão de gênero não somente é aceita como é, de certo modo, incentivada na medida em que se torna "um evento" seja pra falar bem ou mal. Por outro lado, por serem do sexo masculino estes praticantes podem transitar nas diversas esferas do culto, do sacrificial ao musical, onde, muitas vezes, as mulheres não podem por serem do sexo feminino.

CONCLUSÃO:

As "Ciências" da "Ciência", as *Mulheres da Jurema*

Neste artigo tentei mostrar o caráter polissêmico do conceito de ciência no culto da jurema, assim como é o próprio termo jurema na perspectiva êmica e também em relação a categorizações teóricas de alguns pesquisadores que findaram por diminuir o status religioso do culto enquanto "catimbó", "baixa magia", etc.

Busquei também discutir sobre as negociações e enftretamentos elaborados pelas mulheres juremeiras que, enquanto representantes de um status socialmente diminuído na categoria de mulheres, maioria negra, empobrecida e semi-alfabetizada são donas de uma ciência considerada "ilegítima" pela sociedade branca patriarcal que simplesmente ignora seus preceitos, embora, na prática, muitas vezes também recorra a eles. Neste sentido, procurei relacionar a ciência da jurema à bruxaria enquanto enftretamento político de mulheres que se afirmam em práticas religiosas marginalizadas desde a Idade Média até os dias de hoje, incluindo a complexa agenda da sexualidade, ou melhor, das sexualidades marginais (lésbicas, gays e transsexuais) que estão presentes no culto que as acolhe.

Por fim, é importante ressaltar que na perspectiva êmica, muitas vezes este status ‘menor’ que está sendo discutido aqui de forma geral é reforçado apenas pelo campo discursivo. Os dados etnográficos e depoimentos do povo-de-santo do terreiro Xambá demonstram como a prática da jurema ocupa muitas vezes um espaço fundamental na vida das pessoas, seja como religião mais poderosa que o próprio culto aos orixás, como seu complementar de forma igualmente importante, ou mesmo enquanto uma prática menos importante, mas que, no entanto, enquanto “ciência” não deve jamais ser ignorada.

Notas

- ¹ Todas as fotos são de minha autoria. Fotos tiradas durante a pesquisa de campo no terreiro Xambá e demais casas de jurema relacionadas ao mesmo. O *salé* é o lugar sagrado (de azulejo vermelho e branco) onde está depositada a “ciência” da jurema materializada através de objetos, ervas e outros segredos.
- ² A participação feminina na jurema no universo do Xambá é significativa. CASCUDO (1978, p. 57), no entanto, destaca a participação masculina no *catimbó*, diferenciando a atuação feminina de *rezadeira* e *feiticeira*, ao invés de catimbozeira. Atualmente no culto da jurema é possível encontrar mulheres rezadeiras, assim como, aquelas (e aqueles também) consideradas(os) feiticeiras(os).
- ³ Os ritos do Catimbó, em larga parte ligados às práticas do baixo-espiritismo, têm essencialmente funções mágico-curativas (ALVARENGA, 1949, p. 10).
- ⁴ Este ponto de defumação é cantado enquanto o defumador com ervas é passado em todas as pessoas presentes. Quando a entidade ‘chega’, se ela fuma, ela vai também ‘defumar’ as pessoas presentes. Mesmo que esta defumação seja realizada com um cigarro este procedimento é considerado como purificador. Este ponto é seguido por rezas (Pai Nosso e Ave Maria) e falas católicas responsórias como: “Ninguém pode mais do que Deus – ninguém.”
- ⁵ A questão da tradição é uma constante na legitimação do culto e da nação Xambá especificamente, podendo ser entendida como importante estratégia política desde o contexto de perseguição aos cultos afro-brasileiros. Este desejo também corresponde a uma afirmação de identidade supostamente ‘pura’ enquanto nação de candomblé ou xangô, ou seja, a pura tradição Xambá, diante das demais nações consideradas tradicionais como as Ketu, Jeje e Angola que muitas vezes não reconhecem a nação Xambá como uma nação de candomblé.
- ⁶ Dentro do culto da jurema há uma subdivisão espiritual de direita e esquerda

onde se situam as diferentes entidades espirituais.

- ⁷ Bauman e Briggs (2003, p. 43) mostram também como o projeto científico moderno desenvolveu práticas de purificação lingüística. Estas foram fundamentais na formação de ideologias de alteridade e, conseqüentemente, de desigualdades em relação a concepções de cultura *versus* escrita, e em sua contraposição, a noções de tradição e oralidade.
- ⁸ O Psiquiatra e antropólogo René Ribeiro (1970), que realizou pesquisa pioneira nos anos 50 sobre o culto do xangô em Pernambuco atribuiu ao fato do xangô pernambucano não ter alcançado o mesmo status que o candomblé alcançou na Bahia por este ter sido realizado de forma muito mais ‘reservada’, em razão da perseguição policial aos cultos afro-brasileiros nas primeiras décadas do século passado. Contudo, creio que fatores ideológicos de pureza *versus* hibridismo também foram definidores destes status diferenciados entre ambos os universos (BA e PE).
- ⁹ O *candomblé* baiano também sofreu uma violenta perseguição policial. Posteriormente muitas pesquisas foram realizadas sobre este culto o que ajudou a lhes dar uma visibilidade no sentido mais positivo tanto social como politicamente (BRAGA, 1995; LUHNING, 1996). Também com o fato da relação que muitas pessoas oriundas do meio intelectual de classe média e alta brancas passaram a ter com a religião contribuiu muito para uma visão positiva do culto e, obviamente, toda a luta do movimento negro e das pessoas da própria religião foi fundamental para que isso finalmente ocorresse, ainda que hoje em Salvador haja a grande luta contra a intolerância religiosa, sobretudo das pessoas adeptas a Igreja Universal do Reino de Deus.
- ¹⁰ Sobre rituais de pureza e impureza Douglas (1970, p. 2) afirma que de forma geral, a idéia de “sujeira” representa essencialmente a desordem. Esta ‘desordem’ decorrente da sujeira pode ocorrer tanto no campo físico, da sujeira como contraposição da limpeza em termos de higiene (que acontece com a menstruação em diversas religiões, por exemplo); seja no campo do simbólico, como é o caso da presença da bebida e da fumaça que são fatores de purificação espiritual da jurema, mas que é considerada como fator de impureza no candomblé, pois os orixás não gostam nem de bebida, nem de fumaça.
- ¹¹ Segundo FERREIRA (1999) também serve como designativo para cachimbo que é utilizado no ritual.
- ¹² Ver MOTTA (1997); BASTIDE (1945 e 2001); VANDEZANDE (1975)
- ¹³ Ver ANDRADE (1963) e ALVARENGA (1950)
- ¹⁴ O documento *Malleus Maleficarum* ou *Martelo das bruxas*, escrito em 1486, por dois monges dominicanos foi o primeiro documento que sugeriu que o crime de

bruxaria era peculiar às mulheres. Este confirma a idéia de bruxaria enquanto irmandade feminina que desafiava o seu *status quo* (BERGER, 1983, p. 14-63). Este mesmo documento indicava que acreditava-se que eram bruxas aquelas que se utilizavam de encantos, misturas ‘mágicas’ com ‘ervas’ e movimentos ‘ritualísticos’ (idem, p. 75, grifo nosso).

¹⁵ "Women as historical subjects also suggests a struggle for power in which women were not passive or powerless. While women had less power than men, there was during this period a real possibility of equality. The witch trials must be understood as part of the struggle to redefine women's place within society" (BERGER, 1983, p. 146).

¹⁶ Embora a distinção entre ambos os cultos muitas vezes não seja tão clara.

¹⁷ Black feminist thought's potential significance goes far beyond demonstrating that Black women can produce independent, specialized knowledge. Such thought can encourage collective identity by offering black women a different view of themselves and their world than that offered by the established social order (COLLINS, 2000, p. 186). (Tradução minha).

¹⁸ This process of recognizing as social and systemic what was formerly perceived as isolated and individual has also characterized the identity politics of people of color and gays and lesbians, among others. For all these groups, identity-based politics has been a source of strength, community, and intellectual development (CRENSHAW WILLIAMS, 1994, p. 94). (Tradução minha).

¹⁹ Women were no longer being accused of witchcraft. Instead these women were classified as melancholics. The skeptics were the first to see the witches as mentally ill. One the witches were classified as melancholics they were no longer viewed as a threat to the community. The church attempted to eliminate evil in the world through the extermination of witches. Melancholics, on the other hand, were to be studied and controlled by medical science (BERGER, 1983, p. 189).

²⁰ Um dos maiores hospitais psiquiátricos de Recife, PE, famoso por ter tido como pacientes muitas(os) líderes espirituais, inclusive famosas, internadas em tempos de perseguição religiosa desde o Estado Novo Vargasista (1937-1945).

²¹ Opto por utilizar o termo *queer* no sentido de localizar as sexualidades marginais (lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros e transsexuais – LGBTTT) vivenciadas pelos sujeitos considerados “abjetos” pela sociedade (BUTLER, 1999).

²² Importante ressaltar que nem todo homem gay é considerado *bicha*. Esta última categoria está relacionada a uma identidade de gênero feminina. Do lado oposto estão as *sapatões* ou *entendidas*, como é o caso de algumas das mulheres que tocam, que são consideradas masculinizadas. Assim como as *monokó* da narrativa de BIRMAN (2005, p. 126), em termos rituais e numa perspectiva de ‘desvio’de

gênero, a *performance* masculinizadas das *sapatões* não desfruta do valor simbólico atribuído à *performance* das entidades femininas das *bichas*. SEGATO (1995) abordou a questão da invisibilidade lésbica no candomblé de forma pioneira.

Referências

- ALVARENGA, Oneyda. *Catimbó*. Rio de Janeiro: Globo, 1949.
- _____. *Música popular brasileira*. Rio de Janeiro: Globo, 1950.
- ANDRADE, Mário. *Música de feitiçaria no Brasil*. Organização, introdução e notas de Oneyda Alvarenga. São Paulo: M. Fontes, 1963.
- BASTIDE, Roger. Catimbó. In: _____. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. PRANDI, Reginaldo (Org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p.146-159.
- _____. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles L. *Voices of Modernity: language, ideologies and the politics of inequality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BERGER, Helen A. *Witchcraft and the domination of women: the English witch trials reconsidered*. Tese (Doutorado em Sociologia) – New York University, New York, 1983.
- BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: v. 13, n. 2, (maio/ago.). p. 403-414, 2005.
- BRAGA, Júlio. *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Ed. Da UFBA, 1995.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado, pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 153-172. Tradução do capítulo introdutório de *Bodies that Matter*.
- CASCUDO, Luís Câmara. *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1951.
- CRENSHAW WILLIAMS, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In: Fineman M. A.; Rixanne Mykitiuk R. (Eds.). *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge, 1994. p. 93-118.

DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. New York: Praeger Publishers, 1970.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxarias, Oráculos e Magia entre os Azande*. RJ: Zahar, 1978.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste: Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da Língua Portuguesa*. 3ª ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FIRESTONE, Shulamith. *A dialética do Sexo: um manifesto da Revolução Feminista*. Tradução de Vera Regina Rebello Terra. Coleção de bolso. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976. Publicado originalmente em New York, por Bartam, 1970.

GOMES ZORDAN, Paola Basso Menna. Bruxas: figuras de poder. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.13, n.2, p.331-341, 2005.

HILL, Patricia Collins. Distinguishing Features of Black Feminist Thought. In: *BLACK Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowrment*. 2 ed. New York: Routledge, 2000. p. 21-43.

LÜHNING, Angela. Acabe com este santo, Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP* v.28, p.195-220, dez./fev. 1996.

MOTTA, Roberto. Religiões Afro-recifenses: ensaio de classificação. *Revista Antropológicas* III, n., p.11-34, 1997.

_____. Sexo e o candomblé: repressão e simbolização. In: PITTA, Danielle Perin Rocha; MELLO, Rita Maria Costa. *Vertentes do imaginário*. Recife: Ed. da UFPE, 1995. p. 173-191

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros de Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1970.

ROSA, Laila Andresa C. As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE): músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada. Tese (Doutorado em etnomusicologia). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

_____. *Epabei Iansã! Música e resistência na nação Xambá: uma história de mulheres*. Dissertação (Mestrado em etnomusicologia). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

_____. *A missão de pesquisas folclóricas de 1938 em Pernambuco*. Relatório final de bolsista PIBIC. Recife: PIBIC/FACEPE, 2000.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Ed. da UnB, 1995.

TOSI, Lucía. Mulher e ciência, a caça às bruxas e a ciência moderna. *Cadernos Pagu*, v. 10, p. 369-397, 1998.

VANDEZANDE, René. *Catimbó: forma nordestina de religião mediúcnica*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Recife: UFPE, 1975.

Abstract: *This article discusses Jurema as a polissemic term and a religious complex regarded as a science by the practitioners (povo-de-santo). It includes several practices and theological principles manipulated by women that are the majority. In spite of the fact they are women, african descendant or afro-indigenous, those women represent the owners of a knowledge that lacks "legitimacy".*

Keywords: *Jurema cult, Witchcraft, Women, Ethnomusicology, Religion*

Recebido em 12 de junho de 2010.

Aprovado em 30 de junho de 2010.

* Este artigo corresponde a uma adaptação da primeira parte do capítulo 6 - Música como narrativa do divino da minha tese de doutorado sobre gênero e música no culto da jurema (ROSA, 2009).

** Etnomusicóloga (PhD). Pesquisadora da Fundação Pierre Verger. Email: lailarosamusica@yahoo.com.br ou pesquisa2@pierreverger.org.