



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

CARLA MARIA DE ALMEIDA

**ENTRE O CACHIMBO E A FUMAÇA: UM ESTUDO DAS MEMÓRIAS
NA CULTURA MATERIAL DA JUREMA NO TERREIRO DE UMBANDA
OGUM BEIRA MAR**



JOÃO PESSOA, PB
2021

CARLA MARIA DE ALMEIDA

**ENTRE O CACHIMBO E A FUMAÇA: UM ESTUDO DAS MEMÓRIAS
NA CULTURA MATERIAL DA JUREMA NO TERREIRO DE UMBANDA
OGUM BEIRA MAR**

Trabalho apresentado à banca examinadora para aquisição do título de doutora em Ciência da Informação pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal da Paraíba.

Linha de pesquisa: Memória, Sociedade e Informação

Orientador: Professor Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto

JOÃO PESSOA, PARAÍBA
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

ATA DE DEFESA DE TESE

Defesa nº 56

Ata da Sessão Pública de Defesa de Tese da Doutoranda **CARLA MARIA DE ALMEIDA** como requisito para obtenção do grau de Doutora em Ciência da Informação, Área de Concentração em Informação, Conhecimento e Sociedade e com Linha de Pesquisa em Informação, Memória e Sociedade.

Aos trinta dias do mês de novembro de dois mil e vinte e um (30/11/2021), às nove horas e trinta minutos com término às treze horas e trinta minutos, na sala virtual do Google Meet, conectaram-se via videoconferência a banca examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação para avaliar a candidata ao Grau de Doutora em Ciência da Informação na Área de Concentração Informação, Conhecimento e Sociedade, a doutoranda **CARLA MARIA DE ALMEIDA**. Devido à pandemia do novo Coronavírus (COVID-19), considerando as estratégias de distanciamento social para contenção pandêmica e a Portaria N° 1.179, de 17 de novembro de 2021, a videoconferência da defesa ocorreu com acesso por meio do link: meet.google.com/dpv-ujmk-mby. A banca examinadora foi composta pelos (as) professores(as): Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto – PPGCI/UFPB (Presidente/Orientador); Dra. Gisele Rocha Cortes – PPGCI/UFPB (Examinadora Interna); Dr. José Mauro Matheus Loureiro – PPGCI/UFPB (Examinador Interno); Dra. Maria Lúcia de Niemeyer Loureiro – UFRJ (Examinadora Externa); Dra. Dilaine Soares Sampaio – UFPB (Examinadora Externa); Dra. Izabel Franca de Lima – PPGCI/UFPB (Suplente Interna) e Dra. Ana Cláudia Cruz Córdula – UFPB (Suplente Externa). Dando início aos trabalhos, o Professor Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto, Presidente da Banca Examinadora, explicou aos presentes a finalidade da sessão e passou a palavra à discente para que fizesse oralmente a apresentação do trabalho de tese intitulado: **“ENTRE O CACHIMBO E A FUMAÇA: UM ESTUDO DAS MEMÓRIAS NA CULTURA MATERIAL DA JUREMA NO TERREIRO DE UMBANDA OGUM**

BEIRA MAR". Após a apresentação, a candidata foi arguida na forma regimental pelos examinadores. Respondidas todas as arguições, o Professor Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto, Presidente da Banca Examinadora, acatou todas as observações da banca e procedeu para o julgamento do trabalho, concluindo por atribuir-lhe o conceito:

(X) Aprovado () Indeterminado () Reprovado. Com recomendação de publicação pela banca

Proclamados os resultados e encerrados os trabalhos, eu, o Professor Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto, Presidente da Banca Examinadora, lavrei a presente ata que segue assinada por mim, como representante dos participantes da banca, juntamente com os pareceres de avaliação da TESE e da defesa de tese da doutoranda, devidamente assinados por seus respectivos avaliadores e em formato digital.

João Pessoa, 30 de novembro de 2021.



Prof. Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto
Presidente da Banca/Orientador – PPGCI/UFPB

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A447e Almeida, Carla Maria de.

Entre o cachimbo e a fumaça : um estudo das memórias na cultura material da Jurema no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar / Carla Maria de Almeida. - João Pessoa, 2021.

361 f. : il.

Orientação: Carlos Xavier de Azevedo Netto.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCSA.

1. Ciência da informação. 2. Cultura material. 3. Memória social. 4. Jurema. 5. Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar. I. Azevedo Netto, Carlos Xavier de. II. Título.

UFPB/BC

CDU 007(043)

Esta tese é dedicada a todas as pessoas que resistem a esses tempos sombrios.

A informação, como alimento, é um bem. Do mesmo modo que a carência de alimento provoca a fome, a carência da informação provoca a ausência do conhecimento.

(KOBASHI; TÁLAMO, 2003, p. 09)

Cambia lo superficial
Cambia también lo profundo
Cambia el modo de pensar
Cambia todo en este mundo

Todo Cambia
(Mercedes Sosa/Composição: Julio Numhauser)

Pedra lançada
Na terra das cercas de arame
Sua dor é também dor do mundo
Semente brilhante no ar

Pra Cima Deles Passarinho (ou Semente Brilhante)
Cordel Do Fogo Encantado

RESUMO

A Jurema compreende em uma religião afro-ameríndia, amplamente praticada no Nordeste, especialmente na Paraíba, mas também em outras regiões do Brasil e já alcançou outros países, como o continente Europeu. Tal como as demais religiões e manifestações culturais, ela possui uma gama de objetos, entre adornos, instrumentos musicais e demais coisas sagradas que compõem o cenário religioso, que, além de serem utilizadas na realização do rito, possuem valores histórico e memorial. Diante disso, busco compreender as memórias construídas sobre a Jurema por meio das informações constantes na cultura material e nas narrativas das/dos fiéis mais experientes no contexto religioso. A cultura material é compreendida enquanto documento, cujas informações contidas possibilitam evocar memórias sobre a Jurema. Para tanto, executei a observação participante, com ênfase na abordagem etnográfica, compreendendo a religião enquanto uma malha de significados que devem ser analisados, aqui, à luz da semiótica. Para a elaboração da pesquisa, foi observado o Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, situado em João Pessoa, capital do estado da Paraíba. O terreiro foi selecionado conforme sua relevância para religião, constituindo em referências de lugar de memória e de templo cuja liderança mais velha obteve um singular papel na tradição religiosa do estado. A partir da cultura material religiosa, busquei compreender a diversidade sógnica no seio da Jurema, as informações produzidas, seus aspectos simbólicos, históricos e memoriais. Dito isso, o estudo propõe, a partir de sua inserção na seara da Ciência da Informação, refletir o objeto a partir do entrecruzamento de informações, das dissonâncias e constâncias em relação à informação e à memória da Jurema na Paraíba. As culturas materiais refletidas são de uso coletivo e individual, sua reflexão aponta a forma com que as juremeiras e juremeiros concebem os objetos sagrados, como detentores de memória e ciência, que indicam aspectos característicos dos saberes que envolvem a religião. A análise contrapôs os estudos clássicos sobre os objetos, derrubando a visão colonizadora como religiosidade dotada de cultura material pobre. A cultura material, somada às memórias narradas, configuram-se em relevantes fontes, uma vez que, por sua singularidade, elas não apenas subsidiam novas pesquisas, mas expandem horizontes nos estudos de memória e cultura no campo da Ciência da Informação.

Palavras-chaves: Cultura Material. Memória social. Jurema. Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

ABSTRACT

Jurema comprises an Afro-Amerindian religion, widely practiced in the Northeast, especially in Paraíba, but also in other regions of Brazil and has already reached other countries, like the European continent. Like other religions and cultural manifestations, it has a range of objects, including ornaments, musical instruments and other sacred things that make up the religious scene, which, in addition to being used in the performance of the rite, have historical and memorial values. Therefore, I seek to understand the memories built about Jurema through the constant information in the material culture and in the narratives of the most experienced faithful in the religious context. Material culture is understood as a document, whose contained information makes it possible to evoke memories about Jurema. Therefore, I performed participant observation, with emphasis on the ethnographic approach, understanding religion as a mesh of meanings that must be analyzed here in the light of semiotics. For the elaboration of the research, the Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, located in João Pessoa, capital of the state of Paraíba, was observed. The terreiro was selected according to its relevance to religion, constituting references to a place of memory and a temple whose senior leadership had a unique role in the state's religious tradition. From the material religious culture, I sought to understand the sign diversity within Jurema, the information produced, its symbolic, historical and memorial aspects. Having said that, the study proposes, based on its insertion in the field of Information Science, to reflect on the object from the intersection of information, dissonances and constancies in relation to the information and memory of Jurema in Paraíba. The material cultures reflected are for collective and individual use, their reflection points to the way in which juremeiras and juremeiros conceive sacred objects, as holders of memory and science, which indicate characteristic aspects of knowledge involving religion. The analysis opposed classical studies on objects, overturning the colonizing view as a religiosity endowed with poor material culture. Material culture, added to narrated memories, constitute relevant sources, since, due to their uniqueness, they not only subsidize new research, but expand horizons in memory and culture studies in the field of Information Science.

Keywords: Material Culture. Social memory. Jurema. Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

RÉSUMEN

Jurema comprend une religion afro-amérindienne, largement pratiquée dans le Nord-Est, notamment à Paraíba, mais aussi dans d'autres régions du Brésil et a déjà atteint d'autres pays, comme le continent européen. Comme d'autres religions et manifestations culturelles, elle possède une gamme d'objets, notamment des ornements, des instruments de musique et d'autres objets sacrés qui composent la scène religieuse, qui, en plus d'être utilisés dans l'accomplissement du rite, ont des valeurs historiques et mémorielles. Par conséquent, je cherche à comprendre les mémoires construites sur Jurema à travers l'information constante dans la culture matérielle et dans les récits des fidèles les plus expérimentés dans le contexte religieux. La culture matérielle est comprise comme un document, dont les informations contenues permettent d'évoquer des souvenirs sur Jurema. J'ai donc réalisé une observation participante, en mettant l'accent sur l'approche ethnographique, appréhendant la religion comme un maillage de sens qu'il faut ici analyser à la lumière de la sémiotique. Pour l'élaboration de la recherche, le Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, situé à João Pessoa, capitale de l'État de Paraíba, a été observé. Le terreiro a été choisi en fonction de sa pertinence avec la religion, constituant des références à un lieu de mémoire et à un temple dont les hauts dirigeants jouaient un rôle unique dans la tradition religieuse de l'État. À partir de la culture religieuse matérielle, j'ai cherché à comprendre la diversité des signes au sein de Jurema, l'information produite, ses aspects symboliques, historiques et mémoriels. Cela dit, l'étude propose, sur la base de son insertion dans le domaine des sciences de l'information, de réfléchir sur l'objet à partir de l'intersection de l'information, des dissonances et des constances en relation avec l'information et la mémoire de Jurema à Paraíba. Les cultures matérielles reflétées sont à usage collectif et individuel, leur réflexion indique la manière dont les juremeiras et les juremeiros conçoivent les objets sacrés, en tant que détenteurs de la mémoire et de la science, qui indiquent des aspects caractéristiques de la connaissance impliquant la religion. L'analyse s'est opposée aux études classiques sur les objets, renversant la vision colonisatrice comme une religiosité dotée d'une pauvre culture matérielle. La culture matérielle, ajoutée aux souvenirs racontés, constitue des sources pertinentes, car, en raison de leur unicité, non seulement elles subventionnent de nouvelles recherches, mais élargissent les horizons des études sur la mémoire et la culture dans le domaine des sciences de l'information.

Mots-clés: Culture matérielle. Mémoire sociale. Jurema. Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

AGRADECIMENTOS

Por que reconhecemos apenas nossas fontes textuais, mas não o chão em que pisamos, os céus em constante mudança, montanhas e rios, rochas e árvores, as casas nas quais habitamos e as ferramentas que usamos, para não mencionar os inúmeros companheiros, tanto animais não humanos quanto outros seres humanos, com os quais e com quem compartilhamos nossas vidas? Eles estão constantemente nos inspirando, nos desafiando, nos dizendo coisas (INGOLD, 2015).

Assim como Ingold (2015), acredito que o labor acadêmico só é possível de ser realizado não apenas pelo amadurecimento intelectual proporcionado pelas referências que nos dão fundamentos teóricos e metodológicos para a execução da pesquisa, mas também, e principalmente, pelo cenário, pelas pessoas, animais e demais coisas que nos dão suporte, que nos acompanham, orientam e auxiliam a trabalhar “em um ambiente acadêmico profundamente hostil à tarefa de estar vivo” (INGOLD, 2015, p. 13).

Meus agradecimentos iniciais se estendem àquelas e àqueles que participaram de minha formação ainda no curso de Licenciatura Plena em História (UFPB), representadas/os aqui pelo nome de minha orientadora de TCC, Dra. Solange Pereira da Rocha. Foi nessa graduação que os estudos germinaram em mim “flor, flor e fruto”, como cantou Milton Nascimento, foram muitas alegrias e sonhos espalhados pelos caminhos e me motivaram a seguir na academia. Também, aquelas e aqueles que trabalharam comigo no Instituto de Desenvolvimento Municipal e Estadual - IDEME/PB, especialmente ao meu grande mestre, professor Carlos Gonçalves, quem oportunizou para que eu aprendesse e amadurecesse enquanto pesquisadora e gente.

Agradeço ao meu orientador Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto, cuja paciência e parceria atendeu meus chamados e “aperreios”. Com ele aprendi em sala de aula, reunião de grupo de pesquisa, corredores e *Whatsapp*, em uma relação antecedente e, espero, pósteros dos quatro anos e meio de doutoramento.

Agradeço à banca, que se disponibilizou em ler o trabalho e contribuir desde a qualificação, sou grata pelas críticas e contribuições, professoras Dra. Gisele Rocha

Côrtes, que me acompanha desde a banca de mestrado, e Dra. Maria Lúcia Niemayer Loureiro. Também, professor Dr. José Mauro Matheus Loureiro, cujas discussões e aperiros em sala de aula me instigaram à pesquisa; e Dra. Dilaine Soares Sampaio, professora com quem muito aprendi sobre a Jurema, na ocasião de minha participação no seu grupo de pesquisa, Raízes, durante minha graduação. Meus agradecimentos se estendem à suplente interna professora Dra. Izabel França de Lima, e a suplente externa, professora Dra. Ana Cláudia de Cruz Córdula.

Agradeço às professoras e aos professores do PPGCI/UFPB, especialmente Dr. Edvaldo Alves Carvalho e Dr. Edvânio Duarte de Souza, cujos debates em sala de aula (e fora dela) ampliaram meus conhecimentos. Agradeço à professora Dra. Bernardina Juvenal Freire de Oliveira, que foi minha orientadora durante o mestrado, líder e mentora do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Cultura, Informação, Memória e Patrimônio- GECIMP, e contribuiu para minha imersão nos estudos sobre memória e cultura no campo da Ciência da Informação. Estendo os agradecimentos às demais professoras e aos professores do Departamento de Ciência da Informação da UFPB, quem tive a oportunidade de trabalhar durante quase dois anos como professora substituta, com destaque a Dra. Ana Cláudia Cruz Córdula, com quem estabeleci uma grandiosa parceria de trabalho e de amizade. Também, às funcionárias e aos funcionários do PPGCI/UFPB, representadas/os na pessoa de Franklin Kobayashi quem, muito prestativamente, sempre atendeu as necessidades das/dos discentes do Programa.

Agradeço às amigas e aos amigos que Ciência da Informação me apresentou, para além dos muros da universidade, cultivamos parcerias e compartilhamos muitas alegrias regadas à cerveja e café, Edcleyton Bruno, Fernanda Costa, Laelson Felipe, Ana Tavares, Valdir Lima, Claudialyne Araújo, Danielle Alves, Rayan Aramís e Josemar Jr.. Um especial à Marcela Muccillo, a quem eu lhe apresentei a Ciência da Informação, e nela nos tornamos grandes amigas, mulher quem tenho grande admiração e torço para conquistar cada vez mais espaço na área que nos aventuramos.

Estendo esse agradecimento às minhas alunas e aos meus alunos dos cursos de Arquivologia e Biblioteconomia, enquanto fui professora substituta vinculada ao

Departamento de Ciência da Informação da UFPB, apesar do excesso de trabalho e do cansaço, a partilha com elas/es reforçava em mim o sentimento de que eu estava no caminho certo.

Agradeço à Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba – FAPESQ e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior – CAPES, que me concederam, por meio de um convênio, quatro anos e meio de bolsa de estudos, cujo apoio possibilitou a execução da pesquisa.

Agradeço às juremeiras e aos juremeiros do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, pelo acolhimento e presteza na contribuição para a tese. Em destaque a mãe Marinalva, pelo aprendizado durante minhas visitas, especialmente durante nossas prozas de horas seguidas, como também, no acolhimento às pessoas conhecidas, amigas e familiares, que de seus serviços e encantos foram agraciadas. Agradeço enormemente à Karina Ceci que sempre esteve disponível, fornecendo informações imprescindíveis para a elaboração desta tese, assim como as demais pessoas que compartilharam suas experiências e saberes sobre a Jurema, como pai Damião, e também, a partilha durante os aprendizados, como, mais recentemente, Tatiane Santos - que devido ao andor, logo se fez Leonor.

À minha família, que me proporcionou todas as ferramentas para construir meu caminho. Minha mainha, Olívia Vicente, quem me deu a caneta e que quis, antes de tudo, que fosse gente. Como fala Milton Nascimento sobre a música Lília, dedicada à sua mãe, não há palavras no mundo que descreva a beleza desta mulher, por isso a música instrumental. Ao meu painho, Carlos Roberto, o porto que nos segura, que sempre me mostrou o estudo como a primeira opção alternativa ao casamento, estimulando suas/seus quatro filhas/os à construção e à realização profissional, em especial as mulheres, eu e Olívia Maria, como um melhor caminho para a autonomia.

À minha irmã, Olívia Maria, que muito além do vínculo familiar é uma grande parceira, uma mulher quem tenho profunda admiração. A Júnior pelas transcrições e Lucas pelas recomendações tecnológicas. Agradeço à Maria José e Maria Luiza, por ser família, e ao mais novo gostosinho, Davi Lucas, por encher

nossos corações de alegria e provocar em nós o sentimento de esperança em dias melhores.

Às minhas tias Fátima, Edna e tio Assis, pessoas que tenho um enorme carinho e quem sempre me motivam, torcem e acreditam em mim. Lembro sempre das falas de tio Assis perguntando como andam “os estudos” e que “Deus me abençoe em minha caminhada”. À minha prima “amigan” Débora Assis, quem compartilho minhas vivências acadêmicas e quem me inspira enquanto mulher, professora e mãe. À minha voinha, dona Tonha, matriarca sertaneja e mulher forte, cujas histórias contadas (e recontadas) rememoram e reforçam as raízes da família.

Agradeço à minha comunidade, ao nosso castelo, pessoas com quem conto de olhos fechados, amizade e parceria que Zygmunt Bauman se admiraria de tamanha fortaleza nesse mundo líquido. Primeiramente àquelas e àqueles com quem partilhei moradia: nossa bandeira multicolor, Luíz Burity, quem, depois de meu orientador, mais dialoguei sobre a tese: a Jurema num constante diálogo com José Américo de Almeida. Janyne Barbosa grande amiga que a História me deu, juntas cultivamos a parceria e nos apoiamos, iniciamos e encerramos ciclos de mãos dadas; Danielle Alvarenga, nossa diretora, com quem a vivência fortaleceu nossos laços coloridos de amizade. Meu gato, Biscoito, cujo abuso e denego felino enche de alegria, preocupação e pelos o nosso castelo, seu olhar nos abraça sem pieguice ou apego, parafraseando Chacal. Às marias, companheiras de vida, especialmente à minha irmã ancestral, Gabriela Carreiro, com quem caminho antes mesmo de conhecer, nossa amizade é como um pé de manga velho, que não importa se a fruta é doce na estação, pois as raízes são tão profundas que não tem “estiagem” que abale, com extensão a Danilo Wilson e pacote de tia, Ceci Carreiro. À Caroline Leal parceira de muito “estradar”, de aprendizados, trocas e saudades, assim como Isabella Maria e Bianka Emiliano.

Agradeço às amigas e aos amigos que a História me apresentou Dayanne Deyse, Thayná Peixoto, João Paulo, Chico Chaves, Thiago Brandão, Diego Souza, Vânia Cristina. Às minhas tantas pessoas amigas, que compartilharam alegrias, angústias e torcidas, de perto e de longe, Landson, Vitor Hugo, Carlos Edmário,

Danielly Tavares, Ianara, Lara Torrezan, Virgínia Duan, Juliana Fonseca, Roma Júlia, Cássio Raniere, Josiran Rodrigues, Pedro Felipe, Andres Bernal e Pedro Jorge.

Por fim, agradeço às mestras, aos mestres, às pretas velhas, aos pretos velhos, a Malunguinho, às caboclas, aos caboclos, às Pombas giras e todas as demais entidades da Jurema, que abriram meus caminhos, redirecionaram meu campo e minha vida. Salve a Jurema Sagrada!

Em tempos difíceis, onde a correria e os entraves da vida nos engolem, manter-se com a mente sã é imprescindível e estar, mais do que nunca, agregada às pessoas que nos amam é necessário. Esses agradecimentos são de profunda sinceridade, sem vocês, não teria chegado até aqui. Nesses tempos nebulosos, evoco, numa esperança de horizonte multicolor-mulher-preto-ameríndio-cigano-esquerdo, “Noite de Cristal” de Caetano Veloso, “E vejo e peço, dias de outras cores, alegrias para mim, para o meu amor e meus amores”.

Eu sou porque somos e nos inspiramos!

Gratidão e axé!

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Reportagem “A macumba em Paulista” do jornal Diário da Manhã, de 01 de novembro de 1935.	66
Figura 2: Reportagem “Xangô no Arruda” do jornal Diário da Manhã, de 03 de março de 1938.	67
Figura 3: Reportagem “Preso mais um catimbozeiro” na sessão Factos do Dia na capital, do jornal Diário da Manhã, de 07 de novembro de 1940.	67
Figura 4: Reportagem “Pela delegacia de vigilância geral e costumes, descoberto nesta capital, mais um ‘antro’ de Catimbó – O material apreendido” na sessão Factos do Dia na capital, do jornal Diário da Manhã, de 15 de fevereiro de 1940.	67
Figura 5: Capa do Jornal de Umbanda, edição 55-56, ano VII, junho-julho de 1955. ..	73
Figura 6: Detalhe da reportagem sobre a Paraíba na capa do Jornal de Umbanda, edição 55-56, ano VII, junho-julho de 1955.	74
Figura 7: Reportagem sobre Maria do Acais no Jornal Umbanda no Lar, ano I, n.1, nov. de 1977.	81
Figura 8: Mãe Marinalva com a mão sobreposta na cabeça do governador da Paraíba, João Agripino, em evento comemorativo da promulgação da Lei 3.443/1966, na Casa de Mãe Cleonice, Cruz das Armas (JP/PB)	86
Figura 9: Detalhe do jornal O Norte com imagem do evento que promulgou a Lei 3.443/1966, à esquerda Mãe Marinalva com a mão sobre a cabeça do governador João Agripino.	87
Figura 10: Mina.	95
Figura 11: Desenho de mesa de Catimbó.	96
Figura 12: Manuscrito com descrição de objetos Mesa Branca.	97
Figura 13: Manuscrito com descrição de objetos Mesa Branca.	97
Figura 14: Manuscrito com descrição de objetos Mesa Branca.	97
Figura 15: Uso da vela com mulher em transe.	99
Figura 16: Caboclo Pena Branca com charuto	99
Figura 17: Manuscrito com nome científico de plantas.	100

Figura 18: Manuscrito com descrição de plantas.....	100
Figura 19: Quadro dado pelas/os filhas/os de santo e discípulas/os à mãe Marinalva, em homenagem aos 50 anos de abertura do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.....	154
Figura 20: Quadro dado pela Cruzada Federativa de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros da Paraíba em homenagem aos 50 anos de abertura do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.....	154
Figura 21: Frente do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.	157
Figura 22: Letreiro do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.....	158
Figura 23: Mapa do Bairro Castelo Branco (JP/PB) com destaque dos templos religiosos.	159
Figura 24: Planta do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, bairro Castelo Branco-JP/PB.	162
Figura 25: Parte superior do <i>congá</i> , com ossos de cabeças de animais e santas/os...	166
Figura 26: Desenho de cenário da Jurema Arreada no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar (01/02/2020)	193
Figura 27: Juremeiras e juremeiros ajoelhadas/os perante a mina, início do ritual Jurema de Toque (Toque para as/os mestres/as - 17/10/2021).....	200
Figura 28: Mestre riscando seu ponto no chão na entrada do terreiro (Toque para as/os mestras/es - 17/10/2021).	203
Figura 29: Jurema preta (<i>Mimosa tenuiflora Willd Poir</i>) em frente ao Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.....	224
Figura 30: Detalhe de jurema branca (<i>Mimosa verrucosa</i>) no quintal do Templo Espírita de Jurema Mestra Jardecilha (Alhandra/PB)	225
Figura 31: Mãe Marinalva segurando o pinhão da planta Palmeira Leque, a planta consta no altar.	236
Figura 32: Entrada do terreiro com as quartinhas de Exu e velas.	240
Figura 33: Cachaça, quartinha de Exu e vela na entrada do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.	241
Figura 34: Detalhe de quartinhas de louça em cima do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.....	245

Figura 35: Congá no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.	252
Figura 36: Paredes com os santos Cosme, Damião e Doum e Santo Expedito em escultura e pintura de anjo da guarda na parede.	253
Figura 37: Detalhe de teto do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.	254
Figura 38: Estátua do preto velho Pai Jerônimo.	255
Figura 39: <i>Ilú</i> amarrado com lenço de cetim rosa.	258
Figura 40: Objetos ritualísticos e oferta aos pés da planta jurema (Alhandra/PB). ..	260
Figura 41: Objetos ritualísticos e oferta aos pés da planta jurema, vista de cima (Alhandra/PB).	260
Figura 42: Cachimbos em cabaças de Coité (<i>Crescentia cujete L</i>).	265
Figura 43: Mestre com seu chapéu de palha durante o ritual de Jurema de Toque (Toque para as/os mestres/as - 17/10/2021).	272
Figura 44: Alguidar com cachimbos.	274
Figura 45: Sementes de rosário de Maria (<i>Coix lacryma-jobi</i>).	286
Figura 46: Juremeiras com suas roupas e guias cruzadas de Exu e Pomba gira.	287
Figura 47: Detalhe de guias de três fios, guia cruzada de Exu e Pomba gira.	287
Figura 48: Mãe Marinalva sentada ao lado do congá vestida com saia de xita, blusa florida e torço. Sobre a cadeira, a capa de seu Exu de cor preta, com seu ponto riscado em lantejoulas prata e sua cartola em com preta com fita em vermelho.	297
Figura 49: Triângulo com divisão do signo.	310

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Divisão dos signos	130
Quadro 2: Calendário de rituais abertos no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.....	168
Quadro 3: Plantas e suas atribuições dentro do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar	218
Quadro 4: Fio de contas (guias) e seus aspectos	290
Quadro 5: Cultura material da Jurema como signo e suas divisões	314

SUMÁRIO

1 DEIXAR DE SER UMA PARA SER MUITAS: (RE)ENCONTRO COM A JUREMA.....	21
2 OS CAMINHOS DA JUREMA: CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS	48
2.1 OS SONS DAS MATAS: O CATIMBÓ E A JUREMA SE MANIFESTAM	50
2.2 COSMO INTERNO DENTRO DE UM ESPAÇO FECHADO: A PERSEGUIÇÃO ESTATAL E REFORMULAÇÃO DO ESPAÇO DE CULTO	60
2.3 A LIBERDADE DE CULTO E O CRUZAMENTO COM OUTRAS SANTAS E OUTROS SANTOS	83
2.4 ARQUIVO JOSÉ SIMEÃO LEAL: BAÚ DE MEMÓRIAS DA JUREMA NA PARAÍBA	93
3 CULTURA MATERIAL: INFORMAÇÃO NÃO TEXTUAL, ESPAÇO DE MEMÓRIA.....	102
3.1 INFORMAÇÃO NÃO TEXTUAL.....	103
3.2 CULTURA MATERIAL: FONTE DE INFORMAÇÃO, ESPAÇO DE MEMÓRIA	109
3.3 CULTURA MATERIAL COMO SIGNO: REPRESENTAÇÕES, SIGNIFICADOS E INTERPRETAÇÕES	127
4 ESTAR VIVA PARA O MUNDO: ATENÇÃO PARA O CAMPO	136
4.1 "60 ANOS QUE BATI MEUS TAMBORES": MÃE MARINALVA E SUA TRAJETÓRIA RELIGIOSA	144
4.1.1 TERREIRO DE UMBANDA OGUM BEIRA MAR E SEUS ESPAÇOS.....	155
4.1.2 AS JUREMEIRAS E OS JUREMEIROS DO TERREIRO DE UMBANDA OGUM BEIRA MAR.....	171
4.2 "POIS EU SÓ TRABALHO BEBENDO, FUMANDO, CANTANDO, TOCANDO O MEU MARACÁ": RITUAIS DE JUREMA NO TERREIRO DE UMBANDA OGUM BEIRA MAR.....	177
4.2.1 "CADA UM COM SEU BANQUINHO, CADA UM COM SEU CHARUTO": JUREMA ARREADA OU DE CHÃO	190
4.2.2 "CORRE-CORRE MALUNGUINHO, A GIRA DESSE TERREIRO": JUREMA BATIDA OU JUREMA DE TOQUE.....	197
4.2.3 "EU TAVA SENTADA NA MESA DA JUREMA, EU TAVA SENTADA BALANCEI MEU MARACÁ": MESA BRANCA OU JUREMA DE MESA.....	204
5 "A CONEXÃO COM O INVISÍVEL": A MEMÓRIA DA JUREMA ATRAVÉS DA INFORMAÇÃO NA CULTURA MATERIAL	209
5.1 "BALANÇA O GALHO DA JUREMA, BALANÇA GALHO POR GALHO" : ERVAS CHEIOSAS E OS TRABALHOS	212
5.2 "NÃO VOU DEIXAR MEUS SANTOS NO ESCURO": AS VELAS	238

5.3 ALGUIDAR E QUARTINHA: MORADA DOS ENCANTOS	242
5.4 A PRINCESA E O PRÍNCIPE: AS CIDADES DA JUREMA	247
5.5 ESCULTURAS E DEMAIS REPRESENTAÇÕES IMAGÉTICAS: SANTAS, SANTOS, ENTIDADES E DIVINDADES.....	249
5.6 O CHAMADO DAS ENTIDADES: INSTRUMENTOS PERCUSSIVOS.....	256
5.7 “MEU FILHO (A), TRAZ MEU BANQUINHO QUE VOVÓ QUER TRABALHAR”: O BANQUINHO.....	260
5.8 CABAÇAS E QUENGAS.....	263
6 “CADÊ MEU CHAPÉU, CADÊ MEU CHICOTE, CADÊ MEU CHARUTO?”: JUREMEIRAS/OS E SUAS COISAS	266
6.1 “E EU DEFUMO MINHA CASA, PARA O MAL SAIR E A FELICIDADE ENTRAR”: O CACHIMBO, O CIGARRO, O CHARUTO E O INCENSO	273
6.2 AS GUIAS.....	283
6.3 AS ROUPAS.....	294
6.4 “EU SOU O FLECHADOR (A)” :ARCO E FLECHA.....	304
7 PARA NÃO SE JOGAR AO VENTO: CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	306
REFERÊNCIAS	320
APÊNDICES	345
A - GLOSSÁRIO DE JUREMA.....	345
B - ROTEIRO DE ENTREVISTA.....	352
C - MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	354
ANEXOS.....	356
A - PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA.....	356
B - LEI ESTADUAL Nº3.443, DE 6 DE NOVEMBRO DE 1966.....	359
C - LEI ESTADUAL 4.242, DE 08 DE JUNHO DE 1981.	361



1 DEIXAR DE SER UMA PARA SER MUITAS: (RE)ENCONTRO COM A JUREMA

As inúmeras formas de organização social, simbólica, religiosa, expressões ideológicas e estéticas, estão dispersas pelo globo, assumindo, a seu tempo e espaço, contornos específicos e lógica constitutiva própria. Todas essas expressões da vida do homem (e da mulher) são passíveis de materialização espacial e de perpetuação temporal, quer na forma de instrumentos e artefatos, quer na forma de pinturas ou gravuras, ou mesmo pela permanência da tradição. (AZEVEDO NETTO, 2013, p. 25)

Após o ataque ao terreiro de Candomblé em Nova Iguaçu, localizada na Baixada Fluminense da região Metropolitana da cidade do Rio de Janeiro, uma religiosa vinculada ao lugar narrou ao jornalista do G1:

Quebraram tudo, não ficou nada, nada em pé. Assentamentos, imagens, tudo o que eles puderam quebrar, eles quebram. Portas, vidros, tudo, tudo, tudo. E ainda teve um problema, depois que eles fizeram tudo isso nós não pudemos fazer nenhum tipo de culto mais no nosso terreiro. Nem branco, nós pudemos usar¹.

Em 2017, Nova Iguaçu tornou-se cenário de constantes ataques aos terreiros de religiões de matrizes afro-ameríndias, até a data da reportagem, que tem como título “Polícia do RJ investiga ataques a terreiros de Umbanda e Candomblé”, de 08 de setembro de 2017, sete terreiros haviam sido depredados.

A ação, que ocorreu na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, serviu de inspiração e estímulo para ataques de intolerância religiosa de mesma ordem em outros estados do país. Em Pernambuco, terreiros localizados em Olinda, Jaboatão dos Guararapes e Recife sofreram ataques de homens armados, que além de ameaçarem as religiosas e os religiosos dos recintos, destruíram os objetos ali presentes. Uma liderança religiosa conta ao jornalista do Diário de Pernambuco, "Os ladrões disseram: - Vamos acabar com essa macumba! Começaram a quebrar os jarros. Tinha muita criança, idoso e todos

¹ Entrevista presente na reportagem, disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/policia-do-rj-investiga-ataques-a-terreiros-de-umbanda-e-candomble.ghtml> Acesso em: 18 de mar. de 2019.



ficaram desesperados. Foi um terror"². Em ambos casos, as narrativas das violências sofridas referem-se à quebra dos objetos religiosos.

O discurso de ódio e de intolerância religiosa é acompanhado pela ação de destruição dos objetos. Destruir as coisas utilizadas nos rituais parece provocar nos sujeitos da ação violenta, e mesmo entre as/os praticantes, a sensação de eliminar aquela prática, não à toa que, após a destruição, as/os fiéis ficaram impossibilitadas/dos de realizarem seu culto, de, inclusive, vestir-se de branco, cor que caracteriza as vestes das pessoas adeptas das religiões de matrizes afro-ameríndias³.

A prática violenta, concretizada pela destruição dos objetos, das coisas rituais, direciona à percepção de como os objetos e as coisas são peças fundamentais no contexto religioso, de modo que o ápice da violência é alcançado por sua destruição. No entanto, a destruição dos objetos, ou, uma intenção de manipular a memória produzida por eles, pode produzir efeito inverso, a reação à tentativa violenta de promover o apagamento ou esquecimento dessa prática, pode impulsionar outros mecanismos de defesa e de estratégias de preservação da memória (CANDAU, 2019).

Esses mecanismos têm sido utilizados por essas religiosas e religiosos que foram, desde o período colonial, obrigadas/os a resistirem às constantes violências impostas pela colonização europeia, o que reverbera, ainda nos dias atuais, uma vez que as raízes dos preconceitos, o religioso e o racismo, tem origem nessa mácula histórica, a escravidão das/dos nativas/os e africanas e afrodescendentes.

Os objetos utilizados nos rituais de Umbanda e de Candomblé, cultura material dessas manifestações, contribuem para a realização da prática exercida, compreende no produto da religião, ao tempo em que também parece constituí-la, além de representá-la. Conforme relata Amaral (2000), a posição peculiar dos objetos nas religiões de matrizes africanas e ameríndias conforma, muitas vezes, não apenas na identidade do grupo, mas na própria identidade dos sujeitos⁴.

² Entrevista presente na reportagem, disponível em:

http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2017/09/25/interna_vidaurbana,723892/ladros-invadem-e-profanam-terreiro.shtml Acesso em: 18 de mar. de 2019.

³ É comum o uso de vestes de cor branca durante rituais e nas sextas-feiras, dia relacionado à Oxalá.

⁴ A relação entre os objetos e o sujeito é tão intrínseca que, quando uma pessoa religiosa falece, seus objetos e coisas devem desaparecer com ele, procedimento realizado por meio de um ritual.



Tal constatação confluiu com a percepção sobre a cultura material da Jurema, religião também de matriz afro-ameríndia, a partir da pesquisa desenvolvida durante o mestrado. Por meio dos documentos analisados durante a dissertação de mestrado⁵, foi identificado um papel de destaque da cultura material no contexto religioso registrado. As coisas, ou objetos, eram apresentados em sua diversidade e organização, promovendo a reflexão sobre o papel e os significados daqueles objetos no contexto em questão.

Estudo sobre a Jurema desde a graduação. No mestrado, debruicei-me sobre o Arquivo José Simeão Leal. Intelectual paraibano, José Simeão Leal dedicou uma parte significativa de sua vida à pesquisa sobre a cultura de seu estado natal. Nessa envoltura, pesquisou sobre a Jurema nas décadas de 1940 e 1950, realizando registros imagéticos e textuais, que resultaram em 41 fotografias, um desenho e 81 documentos textuais, entre manuscritos e datilografados.

A inserção no arquivo pessoal de José Simeão Leal, especialmente nos documentos referentes à Jurema, me aproximou desta, direcionando meu olhar às representações construídas por ele sobre a religião. Os cenários ritualísticos representados, transbordavam elementos, entre signos icônicos, indiciários e simbólicos, percebi as variedades de coisas e objetos que apareciam no fenômeno religioso. Essa percepção direcionou ao tema da presente tese, que versa sobre a cultura material da Jurema.

A escolha de continuar a pesquisa sobre a representação da informação na Jurema é justificada pela importância em refletir e discutir sobre esses temas na academia. Tendo em vista que a ação de violência dos casos acima citados corrobora com o discurso de ódio e intolerância contra as religiosidades de matrizes africana, afro-brasileira e ameríndia sofridas desde o período colonial, com a perseguição da Igreja Católica e do Estado, acredito na necessidade de ampliar as discussões sobre essas religiões, com vistas a sanar os equívocos cristalizados sobre esses grupos.

⁵ ALMEIDA, Carla Maria de. **Abram as portas da ciência para os mestres e as mestras passarem: a ressignificação da Jurema no Acervo José Simeão Leal**. 189fl. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.



É importante salientar que a tese está sendo escrita em quatro anos e seis meses que parecem ter durado 21 anos⁶, em um contexto de pós-golpe político-midiático-jurídico. Nesse cenário, representantes religiosas/os participam dos segmentos políticos por meio de duas frentes: na posição e oposição (resistência). A primeira, remete às religiões cristãs, especialmente neopentecostais. No ensaio “Deus acima de todos”, Almeida (2019) mostra como as/os evangélicas/os foram fundamentais para a eleição do atual presidente da república do Brasil, Jair Messias Bolsonaro que, além de constituir em uma vitória fundamentada em *fake news*, foi mobilizada pelo compartilhamento de pautas morais⁷.

Para além disso, é válido destacar que esse contexto, que também é de pandemia provocada pela COVID-19, é de perda de direitos e de infrações à Constituição Nacional, de desvalorização da pesquisa, bem como, das constantes ameaças de cortes de bolsas, de modo que são esses os fatores que tangenciam o processo de escrita desta tese.

Tempos fraturados e fraturantes, como diz Haraway (1995), seriam atribuições coerentes para a atualidade, que, além do conservadorismo nacional, observo um avanço a nível mundial de ideologias de caráter conservador e fundamentalista promovidas pelos governos de direita e extrema direita.

Em meio a esse “passado que não passou”⁸, torna-se necessário manter latente na universidade (e fora dela) discussões sobre a diversidade, de modo a contribuir para o avanço do respeito e fortalecimento do pensamento crítico e regime democrático.

Dito isso, o estudo propõe, a partir de sua inserção na seara da Ciência da Informação, refletir o objeto a partir do entrecruzamento de informações, das dissonâncias e constâncias em relação à informação e à memória da Jurema na Paraíba. A cultura material, somada às memórias narradas, configuram-se relevantes fontes, uma vez que, por sua singularidade, elas não apenas subsidiam novas

⁶ Alusão ao documentário “O dia que durou 21 anos” (2012), dirigido por Camilo Galli Tavares, que trata sobre a ditadura do Brasil, especialmente a participação Norte-americana estadunidense no golpe militar.

⁷ As/os adeptas/os às religiões neopentecostais, que tem sua base teológica originada nos EUA, chega ao Brasil no final da década de 1970 e se alastra ao longo dos anos em todo o país (MARIANO, 2005).

⁸ Referência ao texto de Starling (2019).



pesquisas, mas expandem horizontes nos estudos de memória e cultura no campo da Ciência da Informação.

As informações produzidas e constantes no contexto religioso revelam aspectos sobre a memória, religião, cultura, contexto histórico-social do grupo estudado. Em um cenário de intolerância religiosa, proponho ampliar as discussões sobre a Jurema, religiosidade historicamente excluída e pouco estudada no campo científico⁹, de modo a evocar as memórias dessa tradição religiosa, buscando romper com as informações estereotipadas produzidas e transmitidas a seu respeito.

O estudo também possibilitará a construção de conhecimentos em uma perspectiva epistemológica da memória social, sublinhando a importância dos saberes e das práticas locais em torno das concepções de cultura material, memória e informação para a compreensão da identidade religiosa.

A Jurema compreende em uma religião afro-ameríndia, que tem como mito de origem a cidade paraibana de Alhandra. Seus ritos envolvem a relação com entidades, como mestras e mestres, caboclas e caboclos, pretas velhas e pretos velhos, entre outras¹⁰ (ASSUNÇÃO, 2010). Ao longo de seu processo histórico, a Jurema foi incorporando elementos das religiões africanas/afro-brasileira e católicas, constituindo, na atualidade, em uma manifestação híbrida (CANCLINI, 2013). Esse hibridismo é visto nas rezas, toadas, esculturas sagradas e demais objetos. De acordo com Canclini (2013), hibridização ou hibridismo perpassa pelo contato entre segmentos culturais, em que seus aspectos transitam, combinando de diferentes formas e, gerando assim, outras estruturas. Essas estruturas resultam de distintas vertentes culturais, com interações entre as/os sujeitas/os e os elementos nelas contidas. Assim, a Jurema pode ser considerada uma outra estrutura gerada a partir

⁹ Nos últimos anos, os estudos sobre a Jurema têm se intensificado, todavia, se observarmos as produções sobre as demais religiões, ainda é quantitativamente menor. No campo da Ciência da Informação, esse número ainda é exíguo. Na plataforma da Base de dados de periódicos da Ciência da Informação - Brapci, foram encontrados sete artigos que tem em seu título, resumo ou palavras-chave o termo "Jurema", quatro são de minha autoria em co-autoria com orientadores. No entanto, por motivo desconhecido, dois artigos elaborados por Nilza Barbosa e Bernardina Freire não estão presentes, eles foram apresentados no Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação - ENANCIB, nas edições de 2015 e 2016.

¹⁰ L'Odò (2017, p.156-157) elenca o panteão da Jurema em ordem hierárquica: Deus/Tupã e Nossa Senhora da Conceição, Jurema Sagrada; reis; índias e índios, caboclas e caboclos e guias; mestras e mestres; ciganas e ciganos, pretas-velhas e pretos-velhos; e por fim, trunqueiros (Exus) e trunqueiras (pombo-giras).



da dinamização ocorrida entre culturas distintas, africana/afro-brasileira, ameríndia e europeia, que se encontraram, desenvolvendo-a ao longo do tempo. E não se estabelece como estrutura fechada.

Nesse processo de cruzamento com outras religiões, a Jurema foi sendo constituída de forma diversa nos lugares que se apresenta. Em algumas localidades, especialmente as mais urbanas, a Jurema passou por um processo de umbandização mais intenso, diferente de algumas Juremas praticadas em contextos menos urbanizados, como nas comunidades ameríndias (GRUNEWALD, 2020)¹¹. Observo no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar as influências desse cruzamento. Apesar de a distinção na prática do culto, como a diferenciação ritual, é notável a influência de uma religião sobre a outra, tanto da Jurema na Umbanda¹², quando da Umbanda na Jurema, a exemplo do acréscimo de instrumentos, como o atabaque, e retirada de outros, como o maracá.

Tal como todas as religiões e manifestações culturais, a Jurema retém uma gama de objetos, entre adornos, instrumentos musicais e demais coisas sagradas que compõem o cenário¹³ religioso, que, além de serem utilizados na realização do rito, os objetos detêm um valor histórico e memorial tanto para as/os fiéis dos terreiros que a custodiam, como para a própria religião.

Diante da potencialidade informativa da cultura material, compreendo não apenas os terreiros como lugares de memória (NORA, 1993), mas vislumbro na cultura material espaços de recordação, *médiuns* (ASSMANN, 2011) de memória da

¹¹ No entanto, há de se destacar que no caso de Alhandra (Paraíba), a influência da Umbanda, registrada ainda na década de 1970, conforme os registros de Vandezande (1975), ocorre mesmo a cidade ainda sendo predominantemente de zona rural (SALES, 2010; GRÜNEWALD, 2020).

¹² A Umbanda compreende em uma religião tipicamente brasileira, desenvolvida no final do século XIX e início do XX, em meio as influências cristãs, ameríndias, afro-brasileiras. Nas diversas narrativas que envolvem sua constituição, desde sua disseminação impulsionada pela industrialização da região sudeste, ao personagem Zélio de Moraes ou mesmo suas manifestações em outras regiões do Brasil, um ponto em comum refere-se à formação a partir de um descontentamento com o Kardecismo e a intencionalidade na distinção das “macumbas” (GIUMBELLI, 2002). O culto é realizado ao som de atabaques e músicas cantadas em português para as entidades orixás (que são sincreticamente vinculados às/aos santas/os cristãs/ãos), Pombas giras, exus, pretas velhas e pretos velhos. Sua crença e liturgia envolvem o manuseio com plantas, a conexão com as entidades e a realização de oferendas e sacrifícios.

¹³ Miller (2013), ao falar da presença enfática, porém imperceptível, dos objetos em nossas vidas os considera sua composição como um cenário apropriado.



Jurema. Assim, a cultura material é vista como objetos infocomunicacionais, que possibilitou evocar as memórias dessa religião e do grupo que a constitui.

Para Ingold (2015), não há hierarquia entre as coisas do mundo, em outras palavras, as pessoas e as demais coisas, como os objetos, estão no mundo em um mesmo patamar de relação e em interação constante. Todavia, no contexto cultural, especificamente religioso, a dinâmica da relação entre pessoas e demais coisas promove diferentes relações. Existe, no contexto da Jurema uma hierarquia no tratar com os objetos? Há uma hierarquia estabelecida na dinâmica social? São questionamentos que incitam a mergulhar nos cenários da Jurema.

Diante disso, tomo como problema: Qual o papel da cultura material, suporte informacional, dentro das referências memoriais da comunidade juremeira no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar?

O objetivo geral da pesquisa consiste em discutir como as informações constantes na cultura material da Jurema do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar (João Pessoa/PB) fornecem elementos para a construção e significação da memória sobre a Jurema na Paraíba. A partir deste, defino como objetivos específicos:

1 - Investigar o processo histórico da Jurema, identificando nele a representação da cultura material.

2 - Compreender a cultura material como signo, enfatizando suas relações e sua potencialidade informativa na construção da memória e da identidade.

3 - Especificar o Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, sua localização, as pessoas que dele integram e os rituais que nele ocorrem.

4 - Analisar o potencial de informações memorial e identitária que carregam as culturas materiais, seus usos, suas práticas e seus significados na Jurema do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

Os objetivos corroboraram para a construção do argumento de tese. A partir da concepção de signo peirciana, compreendo a cultura material como signo que informa sobre memória e a identidade da Jurema. As informações constantes na cultura material da Jurema evidenciam o universo cultural e religioso mediado pela memória e identidade. A informação representada na cultura material possui relação direta à malha simbólica religiosa.



Meu argumento de tese parte da noção de que os artefatos, culturas materiais constantes no universo da Jurema tem ações memoriais e identitárias. A Jurema tem entre seus objetos e coisas, a materialidade que representa a identidade tanto religiosa, como dos grupos sociais que a originou, expressos em uma perspectiva histórica, além do recorte temporal do presente. De modo, mesmo com as transformações ocorridas na religiosidade ao longo de seu processo histórico, a reafirmação na tradição, qual seja o culto que permeia a planta jurema, a conexão com as/os mestras/es e demais entidades da Jurema, o lidar com os objetos sagrados, se mantém, de modo a preservar a memória e identidade religiosa. Sendo assim, a cultura material consiste em um repositório visível e material da tradição, os objetos sagrados expressam a identidade coletiva, anunciam o grupo, sua religião, sua prática, sua crença.

Essa proposta contrapõe a construção signífica sobre a cultura material da Jurema, pautada em uma narrativa colonialista eurocêntrica preestabelecida como modelo, descrita tanto pelos primeiros estudos sobre religiões afro-ameríndias, quanto pelas produções jornalísticas e demais representações sobre a Jurema que expressaram, de forma deturpada, os sentidos e significados próprios da religião, reforçando o estigma de grupos historicamente subalternizados. A simplicidade pejorativamente atribuída ao longo dos anos aos objetos da religião, demonstram mais o olhar enviesado dos pesquisadores que os sentidos e significados do complexo da Jurema (MOTA; BARROS, 2002).

Para trilhar esse caminho, realizei uma pesquisa de natureza qualitativa, em que busquei, por meio das fontes informacionais consultadas, refletir e compreender qualitativamente a memória produzida do grupo social. Proponho identificar informações referentes à memória da religião, visando interpretar a dinâmica das relações sociais que permeiam o terreiro, aspectos culturais e identitários singulares da Jurema, bem como seu processo histórico e social. Como característica da pesquisa qualitativa, é nossa preocupação descrever, compreender e explicar os objetos que envolvem o fenômeno estudado. Com esse viés, o presente estudo se configura em pesquisa qualitativa descritiva.



Diante disso, busquei compreender as memórias construídas sobre a Jurema, a partir das informações constantes na cultura material observadas e referenciadas nas narrativas das/dos fiéis mais experientes no contexto religioso. Para tanto, como procedimentos de coleta, executei a observação participante, com ênfase na abordagem etnográfica, compreendendo a religião enquanto uma malha com significados e dinamicidade compartilhadas pelas pessoas que dela participam, cujas narrativas e sentidos busquei apresentar no presente trabalho, analisados à luz da semiótica (PEIRCE, 1977) (SANTAELLA; NÖTH, 1997) (SANTAELLA, 2012; 2008; 1995; 1992).

O campo foi delimitado a partir das leituras sobre a história e o desenvolvimento da Jurema no estado, dos relatos e das vivências compartilhadas no contexto juremeiro por parte da pesquisadora. Inicialmente, o campo de pesquisa compreendia em três terreiros de Jurema situados na região metropolitana da capital paraibana, localizados nas cidades de João Pessoa, Santa Rita e Alhandra. No entanto, a partir da experiência da pesquisadora, de sua imersão estabelecida no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar (João Pessoa), optei pelo direcionamento do foco da pesquisa neste terreiro, decisão que foi definida após o início da pandemia COVID-19, em março de 2020.

O contato com o terreiro, promovido pelas motivações de pesquisa, tiveram encontro às aproximações provocadas pela religiosidade em si, de modo que posso afirmar que o campo envolveu e direcionou a pesquisa. Silva (2015a) menciona que não é raro pesquisadoras/es sobre as religiões afro-ameríndias se inserirem na religiosidade, como exemplos famosos, temos Roger Bastide e Pierre Verger, além de várias/os antropólogas/os. As motivações de inserção são diversas, desde a intenção de se aproximar das/dos informantes e compreender melhor a dinâmica religiosa, à “chamada do santo”, atribuição para quando a entidade solicita a inserção da pessoa dentro da prática religiosa.

Em meio ao processo de pesquisa, me deparei com o entrave no lidar com o fenômeno que deixava de ser apenas um tema de pesquisa. O envolvimento provocado pelas entidades/divindades redirecionou minha percepção sobre o



campo, e a forma de “estar em campo”. Da imagem de professora¹⁴, fui me tornando uma pessoa próxima, que se refere à líder do lugar como “mãe”, que compartilha saberes e questões que envolve o terreiro e as pessoas. Essa aproximação viabilizou a imersão no campo de pesquisa de forma mais efetiva, acessando saberes e compreendendo questões invisíveis para um olhar mais externo.

Diante desse redirecionamento, trilhas teóricas respaldam a viabilidade de execução da pesquisa. Perspectivas decoloniais¹⁵ têm suscitado a ideia do corpo como questionador e criativo, como uma fonte de problematizações a serem levantadas na construção do conhecimento. Estar aberta para o campo é permitir-se vivenciar a experiência. Nesse sentido, o corpo não é negado, tal como preconiza o conhecimento científico moderno, mas ele compreende em ferramenta de vivência e aquisição de conhecimento em campo, como aponta Maldonado-Torres (2020, p. 48), “O corpo aberto é um corpo questionador, bem como criativo”.

Para Maldonado-Torres (2020, p. 48), a abertura do corpo consiste em uma atitude decolonial, uma ferramenta de estar no mundo.

Viver de uma maneira que afirme a abertura do corpo faz parte da atitude decolonial que não somente permite a possibilidade do questionamento crítico, mas também a emergência de visões do eu, dos outros e do mundo que desafiam os conceitos de modernidade/colonialidade.

Recorrer à noção de “corpo aberto” de Maldonado-Torres (2020), que, por sua vez, dialoga com Simas e Rufino (2018), no que tange a compreensão de que conhecimento se constrói não tão somente pelo acúmulo de informação, mas pela experiência, me respalda para justificar a viabilidade de pesquisa por meio de minha experiência em campo. O fator “participante”, da observação participante proporcionou o que Favret-Saada (2005) denominou de “ser afetada”. Nesse sentido,

¹⁴ À época era professora substituta do Departamento de Ciência da Informação – DCI da Universidade Federal da Paraíba - UFPB.

¹⁵ Perspectivas decoloniais são compreendidas como conjunto heterogêneos de estudos críticos que tem como ponto comum a problematização da colonialidade/modernidade em seus vários aspectos. Aspectos consagrados e canonizados, após o colonialismo, nos segmentos sociais e culturais, pautados na exploração, dominação e subalternização “da/do outra/o”. Alguns estudos partem das categorias: colonialidade do ser, colonialidade do saber, colonialidade da natureza, colonialidade do gênero, colonialidade do poder. (QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZALDE, 2019)



impressões construídas ao longo de minha trajetória, experiência de terreiro em uma perspectiva ampla (SIMAS; RUFINO, 2018), que envolveram em eventos de Jurema, como *Kipupa* Malunguinho¹⁶, Encontro de Juremeiros em Alhandra, alguns de caráter mais lúdico, como o Coco de Mãe Biu, Festa das Lavadeiras, Noite do Dendê¹⁷, corroboraram para minha experiência em campo, podendo, por vezes, ser também aqui evocados, com fins de contribuir para a reflexão da religião e de sua cultura material. Além de visitas a rituais abertos realizados em terreiros de cidades dos estados da Paraíba, de Pernambuco, da Bahia e do Rio Grande do Sul.

Ser afetada possibilita a ampliação das linguagens durante a comunicação, que pode ocorrer além do meio verbal, através de imagens, sensações, gestos, cheiros ou mesmo sabores. Assim, observei que deixar-se ser afetada possibilitou o acesso às informações antes restritas.

Ora, entre pessoas igualmente afetadas por estarem ocupando tais lugares, acontecem coisas às quais jamais é dado a um etnógrafo assistir, fala-se de coisas que os etnógrafos não falam, ou então as pessoas se calam, mas trata-se também de comunicação. Experimentando as intensidades ligadas a tal lugar, descobre-se, aliás, que cada um apresenta uma espécie particular de objetividade: ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo. (FAVRET-SAADRA, 2005, p. 160)

Deixar-se afetar, como destaca Velho (2007, p. 249), implica não apenas na necessidade de participar, mas também, nos possíveis resultados do trabalho, “sujeitos a um juízo crítico cada vez mais amplo e cuja salvaguarda possível talvez seja somente o modo pelo qual este é concebido e realizado”, o que implica, necessariamente, um “além-do-diálogo” que recusa os “enquadramentos prévios” da suposta objetividade da ciência. O aspecto participante da observação de uma manifestação religiosa, assim, “recupera a sua intensidade, seu escopo, seu pleno sentido e seu potencial de revelação” (VELHO, 2003, p.13).

¹⁶ *Kipupa* Malunguinho é um evento que acontece em Abreu e Lima, Pernambuco. Termo de língua Kibundo, *Kipupa* significa união, agregação de pessoas com um objetivo comum. O *Kipupa* Malunguinho é uma festa e união de juremeiras e juremeiros em homenagem à entidade Malunguinho, líder do quilombo Catucá. Participo do evento desde o ano 2013.

¹⁷ Eventos que são realizados em Olinda e Recife, organizados pela comunidade de religiões afro-ameríndias, Jurema, Umbanda, Candomblé e Xangô.



Dito isso, ainda assim é válido destacar que minhas considerações elucidadas a partir da vivência em campo não se âncora na intenção de detentora do saber, mas sim, na fundamentação exposta, na validação do conhecimento elaborado por meio da experiência para o campo de estudo.

O terreiro em questão foi *a priori* deliberado pela relevância e atuação de sua liderança no cenário religioso afro-ameríndio no estado, na qual envolve a luta pela liberação dos cultos afro-ameríndios no ano de 1966, por meio da Lei 3.443/66, e a implantação da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba. Somado a isso, a liderança da casa, Marinalva Amélia Silva, mãe Marinalva, com então 86 anos, completa, no ano de 2021, 61 anos de casa de santo¹⁸ aberta.

A observação participante realizada consiste aqui em um modelo de trabalho, conforme destaca Ingold (2019, p. 13), em estudo *com* as pessoas, e não *sobre* as pessoas, "é uma forma de estudar *com* as pessoas. Não se trata de descrever outras vidas, mas de unir-se a elas na tarefa comum de encontrar formas de viver", prossegue, ainda, reforçando sua postura enquanto pesquisador,

"Não nos importamos com os outros, tratando-os como objetos de investigação, atribuindo-lhes categorias e contextos, ou explicando-os. Nós nos importamos ao torná-los presentes, para que eles possam dialogar conosco e nós possamos aprender com eles. Essa é a maneira de construir um mundo onde haja lugar para todos. Nós só podemos construir juntos" (INGOLD, 2019, p. 72).

Para o levantamento de informações, foram utilizados como instrumentos e técnicas de coleta: caderneta de campo (registro escrito)¹⁹, celular para registro imagético²⁰ e aplicativo de gravador e a plataforma virtual *Google Meet* (registro oral, entrevista semi- estruturada).

Compreendendo a cultura material como signo, a semiótica peirciana fornece fundamentos para percepção (primeiridade, secundidade e terceiridade) e

¹⁸ Casa de santo, também chamada de terreiro, barracão ou roça.

¹⁹ A caderneta de campo, conforme Silva (2015a), constitui em uma forma de registro que depende menos da objetividade dos eventos observados e mais da possibilidade dos atravessamentos dos escritos como dados etnográficos. As observações anotadas no diário esboçam a percepção e forma de como a pesquisadora foi afetada pelo que observa.

²⁰ Em campo, o registro imagético tem assumido o caráter de prova do evento observado. Também, seu uso auxiliará na composição de representação imagética que aqui será apresentada, além que, contribuirá para a análise mais detalhada do cenário e coisas observadas em campo.



interpretação desses signos, identificando os elementos icônicos, indiciários e simbólicos. À luz da semiótica, a presente tese constitui, então, uma “experiência lateral”, uma via de acesso às memórias da Jurema, de modo que este trabalho se configura em um signo construído sobre os diferentes signos (cultura material) observados e refletidos durante a pesquisa.

Executei uma observação participante, “realizada *in vivo* e não *in vitro*, ela se confronta com situações sociais reais onde múltiplas circunstâncias e ‘efeitos de contexto’ se cruzam e se influenciam” (CHAUVIN; JOUNIN, 2015, p. 124), com abordagem etnográfica, compreendendo a manifestação religiosa cultural enquanto uma malha (INGOLD, 2015), com significados e dinamicidade próprias, mas que, se cruza e se adapta a partir de sua manifestação e convivência com o ambiente. A abordagem etnográfica nos conduziu a compreender a interpretação que as pessoas constroem sobre si e seu contexto, os significados que elas possuem sobre a malha cultural do qual participam, de modo que compreenderemos suas interpretações sobre sua própria cultura/religião. Deixando evidente que, nesta perspectiva semiótica, em uma atuação etnográfica, a figura do interpretante que norteará a construção dos significados será das/dos “nativas/os” da Jurema, já que delas e deles que partem as construções memoriais e identitárias. Todavia, percepções oriundas da pesquisadora, resultante não apenas dos processos racionais, mas das percepções e sensações corpóreas, levantadas a partir da vivência e da experiência no seio do fenômeno religioso, constarão na tese.

Triviños (1987), ao abordar sobre métodos em pesquisa qualitativa, elenca a técnica de entrevista semi-estruturada. Para a elaboração do direcionamento da entrevista, o autor informa que não é estruturado apenas a partir da teoria utilizada pela pesquisadora, mas também, das informações colhidas ao longo do processo de estruturação do trabalho. O autor também indica que para um melhor resultado na coleta de dados, a variedade nas/nos sujeitas/os pesquisados torna mais proveitosa. Apesar de Triviños (1987) direcionar sua pesquisa para a área da Educação, sua contribuição para o campo das Ciências Sociais, especificamente em questões metodológicas, é relevante.



Sobre essa técnica numa situação de cunho antropológico, Silva (2015a, p. 41) alerta sobre as peculiaridades em lidar com diferentes grupos sociais:

A entrevista é um momento privilegiado para a troca de informações e de percepções entre as pessoas que dela participam. Estabelecer uma relação de confiança, favorável à sua realização, é muitas vezes, um processo complicado, exaustivo e que exige um conhecimento mínimo de certas etiquetas de códigos de grupo.

Além da percepção aos códigos do grupo, o cuidado com a postura e forma de contato, a entrevista terá como preocupação a delimitação do que é questionado, tendo em vista que,

Na 'lógica' das religiões afro-brasileiras, a palavra falada é considerada uma importante fonte de axé (força vital) e veículo do poder sagrado. Falar é um ato mágico que impregna por contaminação simbólica o sujeito da fala e seu ouvinte. (SILVA, 2015a, p. 44)

Assim, não busco desvendar os segredos que envolvem a religião²¹, ou exceder os questionamentos sobre o que não quer ou não pode ser dito. Minha proposta é de evocar as memórias que possam ser aqui representadas e delineadas. As narrativas colhidas nessa pesquisa, permitiu apreender os aspectos de dinamicidade dos processos de significância, as memórias que aqui serão organizadas, retrataram não os fatos tal como ocorreram, mas, de como as pessoas organizam suas experiências vividas enquanto sujeito e coletivo através do fluxo de tempo corrente, de acordo com que estão dispostas, ou não, a dizer, possibilitando uma porta de entrada para entendermos a Jurema e sua cultura material. As narrativas colhidas estão transcritas²² e apresentadas no corpo do texto com destaque em itálico, entre aspas ou recuada à direita.

No que concerne às questões éticas, informamos que de acordo com a Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde - CNS, a pesquisa ofereceu riscos mínimos ou imprevisíveis e foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba - CEP/CCS (Anexo

²¹ Antes de iniciar as entrevistas, expliquei a pesquisa e alertei sobre os cuidados em não expor os segredos ou aspectos de cunho mais pessoal para cada informante.

²² Buscando o compromisso com o que me foi dito, a transcrição se comprometeu em descrever a fala tal como foi dita, incluindo possíveis erros gramaticais da linguagem formal.



A). As/os informantes estão cientes da proposta da pesquisa, de modo que, após a finalização da entrevista, cada informante assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido elaborado pela pesquisadora.

Aqui constam relatos de pessoas que possuem e possuíram vínculo com o terreiro. Foram entrevistadas Mãe Marinalva, Pai Damião e Karina Ceci. As/Os correspondentes concederam em fornecer informações que resultam dos saberes adquiridos na experiência religiosa, das memórias construídas ao longo das vivências em comunidade religiosa e relação com o sagrado. Assim, as juremeiras e juremeiros ouvidos atuam como como signos interpretantes da religião que vivencia e pratica, é sob a perspectiva delas e deles que compreendemos o fenômeno religioso e a atuação de sua cultura material.

As entrevistas foram realizadas seguindo o roteiro pré-estruturado (Apêndice B), realizadas entre os anos de 2019 e 2021, no salão do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar e por meio da plataforma virtual *Google Meet*. As/Os correspondentes foram entrevistadas/o individualmente, à exceção de uma ocasião, em que dialoguei simultaneamente com mãe Marinalva e pai Damião. Todas as entrevistas foram gravadas e transcritas. Elas estão armazenadas na nuvem e HD individual da pesquisadora, em formato Áudio MPEG-4. Optei por não disponibilizar a entrevista na íntegra por respeito às pessoas entrevistadas, que, estabelecendo a confiança com a pesquisadora, relatou informações sigilosas.

Destaco que o principal obstáculo vivenciado para a realização da pesquisa foi imposto pela pandemia COVID-19, que interrompeu o calendário planejado do terreiro e, conseqüentemente, impossibilitou a observação de rituais. Também, destaco a inviabilidade proporcionada pelo distanciamento físico social, que dificultou a realização de entrevistas e levantamento de registros imagéticos. Apesar das impossibilidades restritivas pelo distanciamento social e pela própria religiosidade, constam aqui alguns registros levantados em campo.

As memórias aqui evocadas ultrapassam a comunidade do terreiro e as gerações formadas a partir da matriarca líder do terreiro, portanto, vai além do que



Jan Assmann (2016) chamou de memória comunicativa²³. A partir do que as narrativas revelam, alcançamos níveis de uma memória cultural, aspectos remetentes à história, à memória e à tradição da Jurema, saberes que são transmitidas por meio de especialistas, como a própria líder e demais integrantes, por meio de narrativas, canções, danças, rituais e demais símbolos²⁴.

A análise segue os procedimentos propostos da semiótica peirciana (SANTAELLA, 2012; 2008; 1995; 1992) em que, a partir da descrição dos aspectos da Jurema, evidenciando aqui a cultura material e as narrativas, realizei a análise a fim de evidenciar os aspectos icônicos, indiciários e simbólicos, destrinchando, assim, os significados singulares da religião. Busquei captar o interpretante, ou o efeito que os signos produzem nas juremeiras e nos juremeiros.

Consultei referências bibliográficas que tem como tema a Ciência da Informação, memória, identidade, cultura material, Jurema, semiótica, etnografia e observação participante a fim de aproximar e fundamentar sobre os posicionamentos e apontamentos escritos sobre esses temas. Como fonte primária, consultei documentos dos gêneros iconográfico, como fotografias e a cultura material da Jurema, e textual, como as leis, livro de memórias e textos jornalísticos. Dentre os textos jornalísticos, destaco Umbanda no Lar (João Pessoa/PB) e Jornal de Umbanda (Rio de Janeiro/Rio de Janeiro) como meios de comunicação com circulação no seio das comunidades de santo, publicizavam informações referentes a atuação das federações, dos terreiros e também, denunciavam as ações truculentas policiais; numa intenção oposta, o Diário da Manhã (Recife/PE), com publicações que davam coro às ações repressivas. Também, constam os jornais O Norte e A Imprensa, do estado da Paraíba. No entanto, não é minha intenção se aprofundar nesse tipo de fonte histórica.

²³ “A memória comunicativa não é institucional; não é mantida por nenhuma instituição que vise ensinar, transmitir ou interpretar; não é cultivada por especialistas e não é convocada ou celebrada em ocasiões especiais; não é formalizada ou estabilizada por nenhuma forma de simbolização material” (ASSMANN, 2016, p.119)

²⁴ Sobre a memória cultural, Assmann (2016) entende que ela possui como conteúdo uma história mítica, eventos do passado (“*in illo tempore*”), transmitidas por meio diversos (narrativas, dança, rituais, escrito, ícones, símbolos) por pessoas ou instituições que possuem especialização na memória com hierarquias estruturadas perante a comunidade ou sociedade.



A diferenciação dos discursos dos jornais remete aos cuidados em lidar com esse tipo de fonte, pois, além de captarem os fatos, as circunstâncias de interesse, ideologia, compromissos e paixões delimitam a perspectiva e posicionamento do jornal perante os fenômenos sociais descritos, podendo provocar assim, publicações distorcidas da realidade (LUCA, 2008).

Destaco a consulta aos documentos sobre a Jurema constantes no Arquivo José Simeão Leal, produzidos durante as décadas de 1940 e 1950, que configuram em importantes fontes de informação sobre o tema na Paraíba. No arquivo, a documentação está classificada de forma equivocada, com a série denominada de Candomblé²⁵.

Considerando o protagonismo da liderança do terreiro nas atividades deste, o livro de memórias de mãe Marinalva, “Umbanda missão do bem: minha história, minha vida”, se constituiu em importante fonte de informação a respeito da trajetória religiosa da líder do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar. O livro trata das memórias de mãe Marinalva, com foco, como o próprio nome indica, em sua trajetória religiosa. Foi organizado pelo professor vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, Giovanni Boaes com o auxílio de alunas e alunos do curso de Ciências Sociais. Trechos da obra são aqui apresentados como citação com destaque em *itálico*, entre aspas ou recuada à direita, devido à compreensão de que, apesar da editoração exigida para a publicação da obra, os trechos citados correspondem à fala da correspondente.

Um livro de memória, diferente da elaboração de um diário, trata da evocação, reflexão e organização do passado contínuo, que não se encerra com o término do dia. Lejeune (2014), ao discorrer sobre a autobiografia, aponta o pacto existente entre a/o autobiografada/do com a produção de memória, resultando em um pacto com sua verdade sobre sua vida. Diferente da ficção, que não tem compromisso com a verdade, a autobiografia assume compromisso com a verdade sobre os fatos e as ações que ocorreram. Essa verdade, contudo, é constituída a partir dos sentidos que a/o autor/a protagonista atribui ao seu passado e à sua trajetória (BOURDIEU, 2006). A ilusão biográfica (BOURDIEU, 2006) remete à ilusão quanto à

²⁵ Sobre a documentação desse acervo, ver Almeida (2017).



linearidade e fabricação retrospectiva de sua vida, confrontando com as fragmentações de suas vivências e incompletudes de suas narrativas, expressando assim, sua verdade em sentido diacrônico e sincrônico.

Essa narrativa revela o sujeito único, porém, múltiplo através do tempo, que apresenta sua trajetória na intenção de expressar coerência à sua identidade, como explica Gomes (2004, p. 12-13), “uma singularidade que se traduz pela multiplicidade e fragmentação do próprio indivíduo e de suas memórias através do tempo, sem que a dinâmica torne falso (muito pelo contrário) o desejo de uma ‘unidade do eu’, de uma identidade”.

Há de se destacar a relevância da obra a partir da narrativa da líder sendo esta uma pessoa representativa da Jurema na Paraíba, especializada no conhecimento sobre os fenômenos religiosos, portadora do que de memória cultural (ASSMANN, (2016), cujo conhecimento e sabedoria especializada corroboram para a manutenção da memória da Jurema na Paraíba.

Com isso, o livro de memórias compreende em singular fonte que respalda não apenas como fonte documental, mas também bibliográfica dentro do estudo em questão. Tendo em vista a variedade de fontes de informação, a pesquisa se configura, assim, como de campo, documental e bibliográfica.

A Jurema, outrora chamado de Catimbó, está predominantemente presente nos terreiros da Paraíba, conforme observei empiricamente e segundo as referências aqui consultadas. Tal constatação é igualmente compartilhada por Pinto (1995) e Motta (2020; 2005)²⁶ na cidade de Recife. Lá, a Jurema está presente mesmo que de forma “disfarçada”, como apontam Brandão e Rios (2011, p. 178),

Mesmo nos terreiros de Xangô²⁷ tradicionais do Recife, alguns dos quais sem nenhum espaço ritualmente constituído para cultuar os espíritos da Jurema, estes reaparecem nas residências dos filhos-de-

²⁶ Motta (2021) em uma amostra com 150.000 pessoas em Recife (PE), identificou que 60% integram a Jurema, enquanto que 30% o Xangô e 10% a Umbanda.

²⁷ Xangôs era o termo utilizado para se referir aos terreiros de Candomblé em Pernambuco, suas/seus adeptas/os eram pejorativamente chamadas/dos de xangozeiras/os. Brandão e Rios (2011) destacam que a Jurema e a Umbanda eram vistas como sincréticas, chamadas também de Xangô-umbandizado. Essas categorias foram amplamente difundidas entres os primeiros pesquisadores das religiosidades afro-ameríndias, em união com as/os próprias/os religiosas/os, que buscavam consagrar o ideal de pureza do Candomblé.



santo ou em terreiros afiliados (para os filhos que alcançaram a senioridade e abriram casas) recebendo culto de diversas formas.

A Jurema foi inicialmente observada e registrada de forma sistemática com a Missão de Pesquisa Folclórica, no ano de 1938, quando a equipe liderada por Mário de Andrade registrou os Catimbós paraibanos²⁸.

No mesmo ano, Gonçalves Fernandes escreveu sobre a Jurema praticada em Alhandra, pertencente do grupo da chamada “nova escola de Antropologia do Recife”, pesquisadores psiquiatras seguiram os passos de Nina Rodrigues e debruçaram nos estudos sobre as manifestações afro-ameríndias de cidades dos estados de Pernambuco e da Paraíba. Além destes, folcloristas²⁹ como Artur Ramos, Jacques Raymundo e Edison Carneiro pontuaram brevemente sobre a Jurema em seus estudos sobre as culturas e religiões afro-brasileiras, relacionando-a à feitiçaria ou mencionando o uso da planta em rituais ameríndios e de Candomblé de Caboclo.

Buscando seguir com a proposta do projeto da Missão de Pesquisa Folclórica, José Simeão Leal, intelectual paraibano, registrou, ao longo das décadas de 1940 e 1950, a Jurema por meio de fotografias, desenho e manuscritos, levantando informações sobre os aspectos rituais, musicais, cosmológicos e memoriais que permeiam essa prática na Paraíba, brevemente apresentado no tópico 4 do capítulo 2.

Os registros realizados por José Simeão Leal subsidiaram a pesquisa de Roger Bastide, juntos com as contribuições de Câmara Cascudo e Gonçalves Fernandes, qual resultou no texto “Catimbó”, presente na obra “Imagens do Nordeste místico em preto e branco”, publicado em 1945, conforme concluiu Almeida (2017), a partir da análise das correspondências do famoso sociólogo presentes no arquivo pessoal de José Simeão Leal. Diferente do paraibano, Roger Bastide produziu sua obra com um olhar enviesado à uma perspectiva evolucionista sobre as religiões afro-ameríndias, atribuindo uma hierarquia e posicionando o

²⁸ Para acessar os registros, ver Cerqueira (2010).

²⁹ Vale destacar que a categoria “folclorista” envolve intelectuais de várias áreas do conhecimento. Sampaio (2016) discorre sobre esses intelectuais que pesquisaram sobre a Jurema, são jornalistas, médicos, juristas, antropólogos dentre outras formações. Albuquerque Júnior (2013), especialmente no quarto capítulo, que tem como título “Os inventores: um ensaio de prosopografia”, faz um apanhado sobre os intelectuais que trataram sobre a cultura popular e o folclore no Nordeste.



Catimbó-Jurema em uma escala inferior diante das demais religiões de matrizes africanas e ameríndias, como o Candomblé.

Em 1951, Câmara Cascudo escreveu seu clássico “Meleagro” sobre o Catimbó. Apesar de a obra desaffricanizar ou branquear a religião, medida também presente em suas demais obras sobre a cultura popular, Meleagro ainda se mantém uma referência nos estudos sobre a Jurema, visto o conglomerado de detalhes informativos.

Na década de 1970, René Vandezande escreveu sua dissertação que trata da Jurema em Alhandra e das influências e transformações promovidas pela presença da Umbanda. Sua obra é, ainda hoje, importante referência nos estudos sobre a Jurema no estado.

Vinte anos mais tarde, em 1995, Clélia Moreira Pinto defendeu sua dissertação sobre a Jurema nos terreiros de Xangô e Umbanda de Recife e entre o grupo ameríndio Atikum. Um ano antes, em 1994, Marco Nascimento se debruçou sobre a Jurema no contexto ameríndio contemporâneo do grupo Kiriri. Em 1999, Luiz Assunção publicizou sua tese sobre a Jurema no contexto umbandista nos sertões nordestino.

Na primeira metade dos anos 2000, Rosa (2009), na área da etnomusicologia, defendeu sua tese sobre a música, a performance e o feminino na Jurema. Em 2002, Mota e Barros lançaram um importante livro que reuniu textos de vários pesquisadores sobre a Jurema, dentre eles, Edwin Reesink e Rodrigo Grünewald, além do texto de Mota e Barros (2002), que refletiu sobre a noção de “complexo da Jurema”, como uma importante concepção para se pensar sobre as representações, contextos e significados da Jurema em distintos cenários, como a Jurema afro-urbana. Sandro Salles defendeu sua dissertação sobre a tradição da Jurema na Umbanda de Alhandra, e em 2010, defendeu sua tese sobre a prática da Jurema na religião entre o litoral sul da Paraíba e a zona norte de Pernambuco; o juremeiro L’Odò (2017) defendeu sua dissertação sobre a “juremologia”, terminologia desenvolvida pelo autor para se referir à cosmologia da Jurema.

Sobre a Jurema no contexto ameríndio, entre o toré e as práticas religiosas e medicinais da Jurema, Grünewald (2020; 2005) e Palitot e Grünewald (2021)



discorreram sobre os Atikun e Mota (2005), sobre os Xocó e Kariri Xocó. Sobre a prática da Jurema e usos da jurema (planta) em territórios e práticas diversas, do Brasil à Península Ibérica, Pordeus Júnior (2014) e Grunewald (2020; 2009; 2008) têm promovido essas discussões.

Na Paraíba, dentre os estudos sobre as religiões de matriz afro-ameríndia, destacamos as pesquisas de Albuquerque (2002), Santiago (2008; 2003), Barros (2011), Fonseca (2011), Silva Júnior (2011), Sampaio (2018; 2015), Segundo (2015), Grunewald (2020; 2018; 2009; 2008; 2005), Justino (2017) e Lima (2020). A partir dos anos 2011, observamos uma ampliação dos estudos sobre a Jurema cujas teses e dissertações serão citadas ao longo deste trabalho.

A tese pretende contribuir para os estudos sobre a Jurema no âmbito acadêmico, reforçando a necessidade de ampliar as discussões sobre essa religião. A Jurema é tema de estudos desenvolvidos especialmente nas áreas da Antropologia e Ciências das Religiões. Na Ciência da Informação, temos a Jurema pesquisada em distintos aspectos, quanto aos seus registros iconográficos e textuais, a partir de um arquivo pessoal, há a dissertação de mestrado, já citada, de Almeida (2017); sobre a comida religiosa, há a dissertação de Valente (2019), além do trabalho de Rosa e Oliveira (2015), que versa sobre a tradição e a memória. Recentemente, no Programa de Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Cavalcanti (2021) defendeu sua tese, que discorre sobre a contribuição dos sistemas epistemológicos das medicinas da Jurema Sagrada para o ensino das Terapias Integrativas e Tradicionais em Saúde.

A Jurema³⁰ é religião, é planta, é entidade, ela é múltipla, polissêmica, tal como a informação e a memória. Mota e Barros (2002) a concebem como “complexo da Jurema”, tendo em vista que compreende em um conjunto de representações em torno de uma planta e das concepções que sobre elas recaem e delas partem: religiosidades em suas várias facetas, bem como consumo/uso em distintos cenários. Aqui, busquei evidenciar as facetas e significações que envolvem sua cultura material

³⁰ Bairrão (2003) identifica 13 significados para jurema, ela pode ser: árvore, bebida, cerimônia religiosa, entidade, local de culto e oração, “mundo espiritual”, “plano espiritual”, índia metafísica, linha, objeto, cidade, mata e tronco. Ao nos referirmos à religião, utilizaremos a palavra com letra maiúscula (Jurema); aos demais significados, utilizaremos a palavra iniciada com a letra minúscula (jurema).



na Jurema praticada no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, refletir as informações que as coisas (cultura material) nos revelam, de modo a representar, nesta tese, a interpretação construída a partir da pesquisa científica, fazendo com que possamos compreender os signos aqui estudados. Todavia, ressalto a representação como resultado do processo perceptivo, tendo ciência da impossibilidade da totalidade perceptiva sobre esses signos, como afirma Santaella (2012, p. 139-140),

Por mais que a situação perceptiva seja explorada em seus detalhes mínimos, há sempre algo a mais, algo que escapa, que se oculta, que não cabe no ato perceptivo. O mundo é sempre mais vasto e enigmático do que nossas vãs fantasias de abraçá-lo por inteiro.

A pesquisa em questão se coloca como uma pesquisa posicionada, na qual busco abordar a construção do conhecimento a partir de uma prática situada em uma posição definida. Tendo em vista que o processo de construção de conhecimento se dá a partir de alguma conexão, uma prática intra-relacional, ou seja, tanto as pessoas que conhecem, como aquilo que é conhecido, são decorrências da intra-relacionalidade, de modo que meu olhar assume uma posição engajada, a partir de minha conexão com a cultura e religião afro-ameríndia, bem como, com as pessoas que dela fazem parte.

Haraway (1995), ao escrever sobre a produção do conhecimento humano, critica a pretensa objetividade a ser alcançada pela ciência. Considerando a tradição científica, as influências de correntes tendencialmente masculinizadas, como o positivismo, a busca pela objetividade torna-se um instrumento de poder adotado para a exclusão de perspectivas não hegemônicas dentro do campo. Nas palavras da autora,

Assim, de modo não muito perverso, a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. (HARAWAY, 1995, p. 21)

Desse modo, assim que “todo conhecimento é um nódulo condensado num campo de poder agonístico” (HARAWAY, 1995, p. 10), posiciono-me, na medida do



possível, com a intensão de romper com o poder parcial, expressando-me a partir de um ponto e posição definida, que ancora-se, por sua vez, numa política de posicionamento.

Assim, apresento a pesquisa sobre a Jurema na seara da Ciência da Informação, sem pretensão de ultrapassar os limites dos recortes aqui delimitados. Evidencio a cultura material como objeto desse estudo, dirijo a pesquisa em um sentido crítico aos primeiros que pesquisaram sobre a Jurema, especificamente a Roger Bastide, renomado sociólogo europeu nos estudos das religiões afro-brasileiras, que se referiu ao meio da Jurema como de “pobreza geral” devido à quantidade de coisas que compunham o cenário ritual. Comparando a Jurema com o Candomblé, Bastide julgou que as coisas do Candomblé implicavam em uma riqueza material que refletia em uma complexidade religiosa, diferente da Jurema. Seus escritos estavam fundamentados na perspectiva evolucionista colonialista ainda predominante entre os pesquisadores da primeira metade do século XX, uma visão sob a égide eurocêntrica hierárquica sobre as demais culturas não europeias, compartilhadas por outros autores, contribuíram por hierarquizar as culturas e religiões. Seus escritos, engessaram e dominaram os sentidos construídos sobre a Jurema, deslocando a interpretações de seus signos numa perspectiva colonialista.

Antes dele, Mário de Andrade, em suas andanças pelo Norte e Nordeste, visitou, especialmente no Rio Grande do Norte, na companhia de Câmara Cascudo, catimbozeiras/os e seus rituais. Apesar de se referir à musicalidade do culto como “poética”, o modernista compartilhou das impressões de Roger Bastide ao observar os objetos religiosos, concluindo também, em não se tratar de uma religião.

Ainda não é um culto definitivo no seu organismo, e dificilmente agora poderá ser, com todas as perseguições e influência que sofre. Não é idólatra, no que se distingue profundamente da feitiçaria afro-brasileira que tem seus ídolos de barro ou de pau e abusa do fetiche. A própria “princesa”, um simples prato-fundo de pó-de-pedra nos catimbós mais pobres, parece mais ter a função de ara, de soco vazio onde possa descer o deus ignoto, pois que jamais os catimbozeiros sabem qual o deus que descerá dos reinos encantados do espaço. (ANDRADE, 1983, p. 31)



Mário de Andrade, ao longo de sua vida, observou (e também acumulou) um elevado número de exemplares, objetos e coisas sobre a cultura popular e, nesse meio, objetos referentes às religiões, “objetos de feitiçaria”, como ele mesmo destaca em seu livro/diário “O turista aprendiz”³¹. Sua visão, assim, como a de Roger Bastide, Câmara Cascudo, Gonçalves Fernandes reforçam a ideia fixa de pobreza e simplicidade, de modo a hierarquizar, compreendendo-a não em uma dimensão religiosa, mas mágica, em estágio primitivo, própria de uma visão colonialista sobre essas práticas³² (WIRTH, 2013).

Essa corrente sustentou, a partir das várias representações criadas por meio dos estudos, articulados aos recortes de jornais, ações policiais e, principalmente, ancorada na legislação vigente, resultando em representações, no sentido conceitual e prática³³. Essa representação contribuiu para a estereotipagem, desqualificação dos bens simbólicos e da cultura, ou seja, reduz a imagem do outro a alguns fundamentos fixos, características que são simplificadas e essencializadas³⁴.

³¹ No dia 15 de fevereiro, narra o escritor: “Amanheço em Maceió. Pelas 8 horas me aparecem a bordo Jorge de Lima, Lins do Rego e no trapiche já o dezenove anos Aluísio Branco. Visita à Associação Comercial móde ver os **objetos de feitiçaria** das macumbas. Interessantes.” (ANDRADE, 2015, p.244, grifo nosso)

³² Wirth (2013, p. 134) destaca que os estudos sobre religião, produzidos no final do século XIX e XX, tinham como características principais 4 aspectos: a) a ideia de uma relação hierárquica entre colonizador e colonizado, fundamentado na suposta superioridade racial do colonizador; b) a vinculação entre esta noção de hierarquia racialmente fundamentada e o controle das mais diversas formas de produção material e simbólica nas regiões colonizadas; c) a repressão às formas de produção do conhecimento dos povos colonizados, com seus universos simbólicos e seus referenciais de sentido; d) a imposição parcial da cultura dos dominadores, na medida em que isto era necessário ao controle e instrumentalização das culturas locais de acordo com a lógica do novo padrão de poder.”

³³ A representação como conceito e prática é amplamente discutido em Hall (2016). Pautado nas discussões sobre sentido e significado na semiótica, somado à formação discursiva e regimes de verdade em Michel Foucault, o autor delinea as construções representativas constituídas sobre a dimensão étnico-racial. A partir das análises de diversos produtos culturais, fotografias, recortes de jornais e filmes, Hall (2016) incita a pensar nos caminhos construídos sobre as várias representações das pessoas negras e de suas culturas como ação colonialista. A representação constitui, assim, como uma prática de produção de significados, que, apesar de não ser estanque, é ainda respaldada na herança escravocrata e colonialista.

³⁴ “Consideramos os efeitos essencializadores, reducionistas e naturalizadores da estereotipagem, que reduz as pessoas a algumas poucas características simples e essenciais, que são representadas como fixas por natureza [...] tudo sobre ela é *reduzido* a esses traços que são, depois, *exagerados* e *simplificados* [...] a estereotipagem implanta uma estratégia de ‘*cisão*’, que divide o normal e aceitável do anormal e inaceitável [...] O terceiro ponto é que a estereotipagem tende a ocorrer onde existem enormes desigualdades de poder [...] é o *etnocentrismo*” (HALL, 2016, p.190-192, grifo do autor).



A tentativa de romper com a concepção evolucionista e colonialista no campo da pesquisa parte de estudos que abrangem a diversidade religiosa e se ampliam de modo a propagar a multiplicidade cultural neste segmento. Religiões até então pouco conhecidas como Tambor de Mina, Quibanda, União do Vegetal, Vale do Amanhecer e Santo Daime vem sendo pesquisadas. Em sendo assim, esse trabalho se situa nessa esteira que reconhece o merecimento de estudo dessas religiosidades marginalizadas, de modo que ressalto a importância em estudar sobre a cultura material da Jurema, religião amplamente praticada no Nordeste, especialmente no estado da Paraíba.

Como bem expressou Mota (2005), a Jurema saiu do esconderijo das matas, das cidades interioranas e dos bairros populares para alcançar os textos acadêmicos e produções científicas. Com este trabalho, busco reforçar a necessidade em se pesquisar e discutir sobre os diferentes grupos sociais, evidenciar as diferentes culturas e religiosidades, de modo que se façam presentes dentro da academia e contemple a diversidade no interior da universidade, para que esse conhecimento ultrapasse os muros desta, contribuindo para a desconstrução das informações preconcebidas sobre essa religião e esses grupos sociais.

O trabalho é dividido em sete capítulos, sendo o primeiro a introdução e o sétimo as considerações finais. Compreender a Jurema na contemporaneidade requer um retorno às suas raízes, seu processo de formação, desenvolvimento, expansão e envolvimento com outras expressões religiosas. Diante disso, o segundo capítulo, intitulado “Os caminhos da Jurema: considerações históricas”, dividido em quatro subtópicos, propõe de modo breve, visto que não é objetivo do trabalho, apresentar o processo histórico da Jurema, enfatizando os aspectos que mais marcaram o desenvolvimento da religião no Brasil, de como esses costumes foram abordados ainda no período colonial, de como foi legalmente reprimido durante o Império e a República, bem como foi conquistando espaço por meio das lutas e resistências das comunidades religiosas, através de suas organizações, federações, ações coletivas e individuais. Também, é parte desse capítulo apresentar como o intelectual José Simeão Leal produziu informações sobre a Jurema durante as décadas de 1940 e 1950, apresentando fragmentos de seus registros.



O terceiro capítulo, que tem como título “Cultura material: informação não textual, espaço de memória”, constitui o capítulo que apresenta a discussão de cunho teórico, em que os conceitos como informação, cultura material, memória, identidade, semiótica e signo são refletidos em diálogo, com fins de embasar teoricamente a tese.

“Estar viva para o mundo: atenção para o campo”, quarto capítulo do trabalho, busquei apresentar o campo, o Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, as juremeiras e juremeiros que dele fazem parte, Mãe Marinalva, suas filhas e seus filhos de santo e discípulas/os da Jurema³⁵, os tipos rituais que ocorrem no terreiro, a Jurema de chão, Jurema batida e Jurema de mesa.

O quinto capítulo, intitulado “A conexão com o invisível: a memória da Jurema através da informação na cultura material” apresentará as informações coletadas sobre as culturas materiais de uso coletivo da Jurema no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar. Já o sexto capítulo, “‘Cadê meu chapéu, cadê meu chicote, cadê meu charuto?’: juremeiras/os e suas coisas” discorro sobre as coisas das/dos juremeiras/os e de suas entidades.

Além dos capítulos, constam no trabalho o apêndice e o anexo. No apêndice A, apresento um glossário, construído a partir de referências bibliográficas e narrativas recolhidas nas entrevistas, com a proposta de auxiliar e aproximar as leitoras e os leitores dos termos comuns no contexto da Jurema. Tendo em vista que a língua compreende no principal meio de contato e comunicação entre pesquisadora e pesquisadas/dos, saber o significado dos termos constitui em condição de realização de pesquisa, visto que, conforme Silva (2015a, p. 48), é “através de seu uso, os religiosos traçam fronteiras entre si, constroem identidade, reforçam pontos de vista e principalmente ‘confundem’ ou ‘iludem’ seus ouvintes, inclusive o pesquisador, quando acham conveniente”.

O apêndice B inclui o roteiro para a realização das entrevistas. Destaco que as questões atuam como um guia, com intenção de orientar o diálogo, não o limitar ou

³⁵ Em sendo um terreiro de Umbanda e Jurema, chama-se na Umbanda por filha/o de santo e na Jurema, discípula/o. Todavia, devido à relação intrínseca das práticas no local, é mais comum ouvir filha ou filho de santo.



restringi-lo. E o terceiro apêndice, o C, consta o modelo do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Entre os anexos, incluí o parecer favorável do Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba - CEP/CCS (anexo A), a Lei n. 3.443/1966 (anexo B) e a Lei 4.242/1981 (anexo C), sendo elas importantes marcos no que tange às religiões afro-ameríndias no estado da Paraíba.



2 OS CAMINHOS DA JUREMA: CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS

A história é o privilégio (tantara) que é necessário recordar para não esquecer-se a si próprio. Ela situa o povo no centro dele mesmo, entendendo-o de um passado a um futuro (CERTEAU, 2011, p. XVIII).

Na passagem acima, Certeau (2011) reporta à história como conhecimento necessário para o autoconhecimento da sociedade. A história, nessa esteira, corrobora para a compreensão do presente a partir do processo histórico vivido, ela se configura em um elemento constituinte, assim como a memória, para a construção identitária, uma vez que o autoconhecimento implica em sua autodefinição. Com isso, compreender o processo histórico de uma sociedade ou mesmo de um fenômeno religioso, corrobora para a significação de sua memória e afirmação de sua identidade.

O processo histórico da Jurema é compreendido aqui por um diálogo entre as fontes de informação consultadas, dos vestígios documentais, fontes historiográficas e memórias evocadas pelas pessoas que a compõe. Também, informações interpretadas a partir das ausências, do silenciamento intencional como elemento delineador da construção da memória.

Para isso, recuemos alguns séculos. Alcides Bezerra, ao escrever sobre antigos cultos e superstições populares presentes na Paraíba no ano de 1910, apesar de mencionar as influências ameríndia e africana, afirma que a contribuição dos cultos lusitanos é predominante no estado.

Há de ter notado o leitor em vista do que fica exposto que a maior parte, sinão a totalidade das superstições parahybanas são de origem lusitana; bem poucas há de origem indígena e as de precedência afro já nos foram transmitidas pelos portugueses (BEZERRA, 1910, p. 40).

É evidente a resistência do autor em não considerar a influência das culturas e religiosidades afro-ameríndias, posicionamento característico da época, em que os intelectuais, principalmente ligados aos Institutos Históricos, narraram a história do



país com tendência à predominância da contribuição branca para a sociedade brasileira, desconsiderando, portanto, as populações ameríndias, africanas e afrodescendentes como grupos integrantes e protagonistas no processo histórico.

Apesar disso, a resistência dos grupos marginalizados³⁶ forçou a mudança das narrativas, as histórias dos povos ameríndios, africanos e afrodescendentes passaram a ser contadas, e suas manifestações culturais e religiosas, sobressaem da invisibilidade. A Jurema constitui em uma dessas religiões, nascida e desenvolvida no seio dos grupos nativos, forçosamente marginalizados desde o período colonial, é marcada, desde seu primeiro registro, em 1739 (MEDEIROS, 2006), pela repressão e violência.

No sentido de planta, conforme Sangirardi Jr. (1989), o termo “jurema” deriva do tupi “*Yú-r-ema*”, tem como significado espinheiro suculento. Por outro lado, Medeiros (2006), remete à origem terminológica aos povos do tronco linguístico Macro-Jê, chamados historicamente de tapuias pelos colonizadores portugueses³⁷.

Para compreender a prática da Jurema na contemporaneidade, se faz necessário conhecer a sua história. Com bases históricas desde antes do processo colonizador no nordeste brasileiro, a Jurema configura-se em manifestação que surgiu no seio das práticas culturais das nativas e dos nativos do que hoje chamamos Brasil.

Com isso, é preocupação deste capítulo, a partir dos vestígios levantados, contextualizar brevemente a Jurema, com vistas a perceber o desenvolvimento dessa religião ao longo de seu percurso histórico, suas formas de existência e resistências,

³⁶ Spivak (2010, p.12), define as/os sujeitas/os subalternas/os como “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”. Em uma visão pós-colonialista, a autora indiana discute sobre como essas pessoas se articulam para serem ouvidas, e de como os silêncios significam e tem implicações na vida das/dos sujeitas/os. Em se tratando do grupo religioso em questão, a subalternização está estritamente vinculada ao processo colonizador.

³⁷ A dicotomia tupi/tapuia surgiu no contexto colonial para se referir aos grupos ameríndios presentes no Brasil. A partir das descrições do viajante e escritor português Gabriel Soares de Sousa, Monteiro (2001) conclui que os tapuias eram caracterizados a partir dos informantes tupis, descritos com termos negativos, eram a antítese da sociedade tupinambá. A dicotomia também foi utilizada como norte para distinção territorial e política, os povos tupis estavam sob a ordenação da lei e do governo no povoado colonial; enquanto que os tapuias, localizados no sertão, eram livres, “*sem fé, nem lei, nem rei*” (MONTEIRO, 2001, p. 19).



observando suas permanências e transformações, bem como, sua relação com a sociedade e com o Estado.

2.1 OS SONS DAS MATAS: O CATIMBÓ E A JUREMA SE MANIFESTAM

Durante o processo colonizador não apenas do Brasil, mas, especialmente da América Latina e América Central, a Igreja compreendeu em um dos poderes que garantiu o colonialismo. Nesse processo, as manifestações religiosas tornaram-se instrumento de parâmetro para evidenciar a “inferioridade” dos povos colonizados, cujas práticas de grupos ameríndios e afro-diaspóricos são vistas como “idolátricas, a desqualificação de seus universos simbólicos como supersticiosos, irracionais e primitivos, cumpre assim uma função na imposição do novo padrão de poder” (WIRTH, 2013, p. 135), sendo, portanto, necessário sua extirpação.

Medeiros (2006), ao escrever sobre o uso ritual da Jurema no Nordeste durante o século XVIII, apresenta os primeiros documentos que fizeram referências nominais ao uso da planta, dos anos de 1739 e 1741³⁸. O primeiro, produzido no contexto de uma reunião da Junta das Missões de Pernambuco, exprimia a preocupação dos representantes eclesiásticos e estatais em deliberar um meio eficaz para “reprimir e extirpar aquela prática que então estava ocorrendo no âmbito das aldeias missionárias da Paraíba” (MEDEIROS, 2006, p. 124), e ainda, considerada como “‘diabólica’ e ‘deturpadora’ dos ‘verdadeiros princípios’ expostos pelo Catolicismo” (MEDEIROS, 2006, p. 124).

Freire (2013), ao apresentar um documento datado de 1742, nos informa que as práticas ditas de feitiçaria³⁹ envolviam não apenas ameríndias/os, mas também os missionários que estavam no aldeamento de Boa Vista, em Mamanguape (PB).

³⁸ Com isso, os registros mais longínquos acessados datam de uma temporalidade pós invasão portuguesa.

³⁹ Joan Nieuhof, viajante e funcionário da Companhia das Índias Ocidentais, esteve em aldeias localizadas em Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, entre os anos de 1640 e 1649, durante esse tempo, Nieuhof descreveu sobre hábitos e costumes das nativas e dos nativos. Sobre os feiticeiros, descreve que são “uma espécie de sacerdote, cuja função é sacrificar e predizer o futuro. Esses indivíduos são consultados principalmente antes de ser empreendida qualquer viagem ou guerra”



Parese Senhor, que antevi pronosticando o Successo que com menos motivo foi cauza de dar esta Conta, por que na mesma junta das Missoens, donde Sedispos Com iregullaridade impossivel a união das Aldeyas, que Senão Conseguiria Sem huma grande efuzão de Sangue, Sedispòs tão bem prenderse aos feiticeiros Indios que uzão de huma bebida de huma rais que chamão Jurema; que transportando-os do seu Sintido ficão como mortos, e quando entrão em Si da bebedeira, *Contão as vizoens que o diabo lhes Repezenta, Senão he que em Spirito os Leva* as partes de que dão noticia, e Supposto que o fim foi Sancto, e que era necessario prender todos os Indios, por que o que não pecca nesta feitiçaria, pecca na outra e não sei Se Sedevia proceder contra todos os estados; por que *clerigos, Frades, Secullares, Sevallem de feiticeiros para as Suas curas, e os que menos peccão neste particullar uzão de pallaoras de panos, e de outras superstiçoenz de que Sevalle toda esta gente,* e a dita prizão em Commendou o Excellentissimo Bispo a hum vigario que mandou vizitar a Cappitania de Mamangoape, da jurisdição desta Cappitania.⁴⁰

Essas denúncias se tornaram frequentes ao ponto de chamar a atenção do Santo Ofício, a Inquisição. Apolinário, Freire e Diniz (2011), ao refletir sobre a presença inquisitorial da então Parahyba⁴¹ durante o século XVIII, destacam a violência e repressão dos representantes inquisitoriais sobre as lideranças religiosas de grupos ameríndios de etnias Canindé e Xukuru. Essas lideranças foram denunciadas pelo governador de Pernambuco, que, estimulado também por intenção de dominação política⁴² convoca a Junta das Missões, na pessoa de Félix Machado Freire, para averiguar se as índias e os índios bebiam a jurema, vista como uma prática contra a fé católica, e se caso fosse, devia denunciar ao Tribunal do Santo Ofício, além também, de condenar ao castigo ou ao aprisionamento as lideranças de tal prática para servir de exemplo (APOLINÁRIO; FREIRE; DINIZ, 2011).

Os Canindé e Xukuru, deslocados do sertão⁴³, se encontravam no aldeamento Boa Vista, região de Mamanguape, sob a tutela dos missionários da ordem do

(NIEUHOF, 1942, p. 315), prossegue ainda, “há entre eles sacerdotes, ou antes, feiticeiros que têm a pretensão de predizer os acontecimentos e invocar espíritos que, segundo afirmam, lhes vêm em forma de moscas ou outros insetos” (NIEUHOF, 1942, p.321).

⁴⁰ Carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V. 1742, setembro, 22, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966.

⁴¹ Parahyba era o nome da capitania na região onde hoje é o estado da Paraíba.

⁴² A disputa pelo poder entre as capitânicas de Pernambuco e Parahyba seriam acirradas em 1755, com a anexação da Parahyba à Pernambuco. A anexação se manteve até 1799 (OLIVEIRA, 2007).

⁴³ Sertão entendido como não litoral.



Carmo⁴⁴. À sombra da cruz da igreja do aldeamento, em um contexto catequético, as divindades ameríndias eram cultuadas entre as/os aldeadas/dos de Boa Vista. Tal ação compreendeu em um verdadeiro insulto às intenções do bispado, que visava transformar as terras “primitivas” em solos férteis para a prática cristã Católica.

Mott (1999), ao escrever sobre a presença do Santo Ofício da Inquisição na Paraíba entre os séculos XVI e XVIII, apresentou casos de crime de feitiçaria. No século XVIII, na região onde se encontrava a aldeia Jacoca (local onde hoje é o município do Conde), negras, negros, índias e índios foram acusadas/dos de feitiçaria por exercerem suas práticas religiosas, que, pela descrição, tratava-se da Jurema,

Seus feitiços revelam nítidos sintomas de sincretismo [...] Em 1779, na ex aldeia de Jacoca os denunciados usavam uma “cruz de fumo” para fazer seus rituais e curas, chamando Deus e Nossa Senhora⁴⁵, enquanto tocam maracás para acompanhar suas cantorias e danças, ocasião que tomam e dão aos que julgar estar enfeitiçados, uma certa bebida. (MOTT, 1999, p. 91).

Em 1758, na cidade de Natal (RN), um sujeito é preso pelo uso da jurema, conforme apresenta Cascudo (1978, p. 28):

Aos dois de julho de Mil Sete Centos e Sincoenta e Oito anos faleceu da vida presente Antônio, índio preso na Cadea desta cidade por razão do sumario, que se fez contra os Indios da Aldea de Mepibú, os quais *fizeram adjunto de jurema que se diz supersticioso*; de idade de vinte e dois anos, ao julgar, e pouco mais, ou menos; faleceu confeçado e sacramentado: foi sepultado no adro desta Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da Cidade de Natal do Rio Grande do Norte (...) (ARQUIVO DA SÉ DA CIDADE DE NATAL, LIVRO M DO OBTUÁRIO, fls.24, apud, CASCUDO, 1978, p. 28)

Percebemos, conforme as documentações do século XVIII, que a beberagem da jurema era notada pelos representantes estatais e religiosos, e que, sua prática, era vista enquanto feitiçaria associada ao demônio ou às entidades malignas.

⁴⁴ Conforme Pinto (1977), em meados do século XVIII, os aldeamentos na capitania da Parahyba eram administrados pelos beneditinos, carmelitas, capuchinhos e jesuítas. Na região de Mamanguape, destacam-se três aldeamentos comandados por carmelitas, que são Baía da Traição, Preguiça e Boa Vista.

⁴⁵ Destaco a evocação a Deus e Nossa Senhora como parte integrante às manifestações de culto à Jurema ainda no século XVIII.



Em um levantamento documental dos séculos XVII e XIX, além dos documentos já citados nos estados da Paraíba e Pernambuco, Palitot e Grünewald (2021) identificaram referências às práticas e rituais que envolviam o uso da jurema entre as comunidades ameríndias no Ceará, Alagoas, Bahia, Maranhã, Rio Grande do Norte e Piauí. No entanto, há de se destacar, que essas referências são produzidas do olhar colonizador, como ressaltam os autores:

As referências ao uso da bebida da jurema raramente aparecem nas vozes indígenas. E mesmo quando aparecem, vêm traduzidas e filtradas pelos produtores dos textos escritos. Na maioria dos casos são descrições lacônicas, curtas, pequenas listas de práticas e objetos⁴⁶. Atas de reuniões da Junta da Missões, relatórios de governadores, registros burocráticos, itens do Diretório dos Índios e recomendações práticas aos vigários das vilas de índios são as fontes mais corriqueiras. (PALITOT; GRÜNEWALD, 2021, p. 7)

Nesse processo colonizador, a figura do pajé que outrora detinha o papel complexo de organizar as estruturas das aldeias, teve sua atuação limitada às atividades mágico-curativas, detendo os conhecimentos fitoterápicos e ritualísticos, ligados ao sagrado. Chamados de feiticeiros, curandeiros ou mestres, os conhecedores do complexo tabaco-jurema multiplicavam-se principalmente como agentes terapêuticos pelas vilas e povoados carentes de outros recursos médicos (MIRANDA, 2018).

As Juremas⁴⁷ praticadas hoje resultam de um longo processo que envolve contatos entre grupos sociais diversos, com práticas culturais e religiosas distintas que se encontraram aqui, no Brasil, especialmente no Nordeste. A Jurema resultou em uma prática hibridizada, hibridismo esse que vem se delineando desde o período da colonização, com os aldeamentos, seguidos de novas configurações de espaços, que promoveram o contato e interações com outras culturas, como europeia com o

⁴⁶ Apesar de não ter tido acesso a esses documentos, pela descrição dos autores, acredito que a menção aos objetos se assemelha às descrições encontradas nos recortes de jornais e estudos realizados séculos mais tarde, calcada no olhar enviesado da moral cristã e da ideia de civilidade colonialista.

⁴⁷ Referir à prática no plural se dá às diferentes práticas de Jurema. É comum os terreiros seguirem tradições correspondente às das casas ancestrais, também, aspectos geográficos como áreas mais urbanizadas ou não, influências de outras religiosidades, como Católica, Umbanda e Candomblé também contribuem para configurações da prática da Jurema.



catolicismo e religiões pagãs e as de matrizes africanas, como a Umbanda e o Candomblé.

No seio do sistema escravocrata, a convivência entre negras/os e ameríndias/os era constante, desde a coabitação nas áreas de trabalho, como nas fugas para as matas, os quilombos. Segundo Roger Bastide (2011, p. 149), as negras e negros raptadas/dos para a Paraíba foram obrigadas/dos a aceitar a religiosidade já estabelecida, e que tal aceitação deve-se à semelhança entre as culturas africanas e ameríndias, “se o negro pode aceitar o catimbó com tanta facilidade é porque encontrou nele a mesma estrutura mística existente em sua religião, a mesma resposta às mesmas tendências”. Essa influência é percebida no culto às entidades negras, como Malunguinho⁴⁸, pretas-velhas e pretos-velhos⁴⁹.

A Igreja Católica, além de perseguir as religiões nativas, também contribuiu para a formação da Jurema, essa influência é visível nos rituais, com a presença dos santos e das rezas católicas. A influência cristã justifica a espiritualidade da planta jurema, conforme vemos nas anotações registradas por José Simeão Leal:

De sua origem sagrada contam a seguinte lenda: No tempo de Herodes, dizia uma profecia que tinha nascido o Rei dos Judeus. Mas podendo saber quem era aquele que a tomar o seu reinado, Herodes mandou matar todas as crianças. Ia Nossa Senhora fugindo para salvar o seu filho quando foi seguida pelos soldados, avistou uma folha Jurema, que de tão seca a mirada parecia morda. Mas ao aproximar ela se transformou numa grande e poderosa arvore e entre suas raízes fez-se uma abertura onde Nossa Senhora escondeu o menino Deus. Quando os soldados passaram [?] e a Jurema voltou a ser como era. Tempos depois andando Jesus pelo mundo a fazer milagres, passou novamente pela velha Jurema, que repente ficou linda. Conheceu a arvore que lhe salvara a vida, perguntou o que ela queria. Ela lhe respondeu: Queria ter A força de dar a vida e a morte. Jesus então disse: Terás este poder, mas todo aquele a quem deres a

⁴⁸ Malunguinho é a titulação dada aos líderes do Quilombo Catucá, onde hoje é a cidade de Abreu e Lima (Pernambuco). De acordo com Carvalho (1998), a última liderança do quilombo Catucá foi o negro João Batista, assassinado em uma emboscada nas proximidades do Quilombo. (CARVALHO, 1998). No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, foi levantada a toada em sua homenagem: *Malunguinho, meu neguinho, tire o chapéu da cabeça/Quem tiver bom, bote/Quem não tiver não se atreva*.

⁴⁹ Lima (1946), ao pesquisar sobre o vinho da jurema, também chamado pelo grupo de Ajucá, consumido entre o grupo Pankararu de Brejo dos Padres, em Itaparipa (Pernambuco), relaciona a presença de elementos negros entre as/os ameríndios a partir relação entre esses grupos: “Nesta melopeia aparecem elementos negros, tais como “Senhor Mestre” e “Senhor de Senzala”, o que se justifica perfeitamente, sabendo-se que o “Brejo-dos-Padres” foi um núcleo de aldeamento de tribos sertanejas a que se juntaram naturalmente escravos fugidos da região costeira”.



vida ou a morte não irá para o reino de Maria. Por isto a Jurema ficou sendo a única árvore no mundo que pode fazer o bem e o mal.⁵⁰

Essa narrativa é também registrada em toadas, como apresentada Assunção (2010, p. 80),

A jurema é pau santo
Onde Jesus descanso
Sô mestre em toda linha,
Sô mestre curado.
Quando Deus andô no mundo
Na jurema descanso
O segredo da jurema
Quem me deu foi o Sinhô.
Os galhinho da jurema
Sua sombrinha formô.
Que cobriu a Jesus Cristo
Que era nosso Sinhô

De acordo com o registro de José Simeão Leal e a toada registrada no interior nordestino por Assunção (2010), o contato entre a planta e Jesus a dotou de uma força espiritual, transformando-a em planta sagrada. Dentre as toadas registradas durante a observação dos rituais no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, observei a influência Católica em vários aspectos simbólicos religiosos. Na toada que segue, fala sobre a necessidade de “oração”, porque “Jesus também orou”, demonstrando a relevância em dar continuidade às ações realizadas por Jesus Cristo, ou, observando neste personagem como exemplo.

*Vamos orar meus irmãos vamos orar
Que Jesus também orou
No jardim das Oliveiras
Com seu Pai se comunicou*

*Nas matas ouvi um gemido
Eu vi a mata se abrir
E vi sentado em uma pedra
Era o caboclo Guaraní*

⁵⁰ Fac-símiles 17 e 18, série Candomblé, Arquivo José Simeão Leal.



O termo “orar”, apesar de ser amplamente utilizado entre pessoas cristãs de vertentes protestantes, enquanto que na religião Católica é comum o uso do termo “reza”, possui o significado de “dizer”, “falar”. Originado do latim, “oro” e “orare”, significa falar a prece de forma livre, em diálogo. Enquanto que a reza, de origem latina “*recito*”, significa recitar ou ler em voz alta⁵¹. De modo que ambas palavras são mencionadas para se referir à prece feita de forma individual ou coletiva. No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, a referência a essa ação é utilizada o termo reza, como observei nas falas concedidas. Essa ação é realizada tanto em forma de canto, as toadas são rezas para se comunicar com as entidades/divindades, como destaca Karina Ceci, “*são as nossas músicas, as nossas rezas*”⁵², e também em forma de fala, sem canto, em discursos realizados pela líder da casa em momentos no ritual, durante a realização de trabalhos ou momentos de concentração em ações corriqueiras de um terreiro, como ascender as velas ou fumar cachimbo.

Não apenas o personagem Jesus Cristo, santas/os ou as variações de Maria⁵³, mas Deus, também é evocado em toadas:

*Quem vem, quem vem lá de tão longe
São nossos guias que vem trabalhar*⁵⁴
*Oh! Daí-me forças pelo amor de Deus, meu Pai
Oh! Daí-me forças nos trabalhos meus*

Também presente na toada de despedida da entidade⁵⁵, ouvida em campo:

*Troncos verdes da jurema
Aonde o pai Oxóssi mora
Aonde Jesus passou e disse amém
Nossos caciques vão embora*

⁵¹ Informação disponível em: <https://biblia.com.br/perguntas-biblicas/orar-ou-rezar-existe-diferenca/>. Acesso em: 20 de mai. De 2021.

⁵² Melo (2011), em sua pesquisa, em referência à fala de um líder religioso residente na cidade de João Pessoa (PB), informou que em sendo as toadas suas formas de orações, elas devem ser cantadas com concentração e fé.

⁵³ No catolicismo, as Nossas Senhoras são tidas como variações, formas como Maria se apresentou às/aos fiéis.

⁵⁴ Trabalhar é uma palavra muito utilizada na Jurema, significa dizer que as entidades vêm para ajudar que delas procuram.

⁵⁵ A despedida da entidade dá-se o nome de subida, canta-se para entidades baixarem e trabalhar, e depois canta-se para elas subirem, voltarem para o plano espiritual, chamado de reino da Jurema ou mundo dos encantos.



Por outro lado, a influência cristã também é observada nas referências às entidades compreendidas como “demoníacas” nas religiões cristãs, apesar de não se ter a crença no demônio. Ocorre a associação de exus com nomes extraídos da bíblia, como Exu Belzebu e Exu Lúcifer. Devido às características de Exu orixá, a expressividade do falo e da sexualidade, a construção imagética consta elementos análogos às entidades demoníacas cristãs⁵⁶. Na Jurema, são cultuados os exus entidades, que possuem variações, como Tiriri, Tranca Rua, entre outros. Apesar dessa referência, os exus e as pombas giras são entidades muito respeitadas na Jurema, entidades vistas como “dono das porteiras”, “guardiões”, “mensageiros”, são as/os “quem abre os caminhos”, são saudadas/os no início de todo ritual, com oferta (água numa quartinha) jogada na rua, como um agrado para a abertura da Jurema e tem, no mês de agosto, os dias dedicados em suas homenagens, conforme pode-se observar no Quadro 2 (página 168), o calendário do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

Sendo assim, a Jurema é originada a partir das crenças religiosas ameríndias, e, devido ao processo colonizador cruzou suas influências com as religiosidades europeias e negras, como afirma Câmara Cascudo (1978, p. 21),

O catimbó é o melhor, é o mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco-ameríndia. As três águas em sua corrida para o mar.

Essas influências caracterizam a ontologia híbrida da Jurema, seu culto reúne práticas, entidades, elementos e músicas de diferentes religiosidades e se expressam em diferentes aspectos culturais, conforme ressalta Rosa (2009b, p. 180),

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 pombas giras; 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

⁵⁶ Sobre isso, Silva (2015b) tem se dedicado a discutir sobre a demonização de Exu e exuização do demônio cristão.



pagode atual. São diversos elementos que compõem uma atmosfera religiosa com forte discurso de cunho nacionalista e híbrido.

Por ontologia híbrida compreendo a estrutura cultural resultante do contato entre distintos segmentos culturais, em que seus aspectos transitaram, de modo a combinar diferentes formas e criar uma nova estrutura (CANCLINI, 2013). Assim é a Jurema, cuja dinamização histórica entre as culturas africana/afro-brasileira, ameríndia e europeia, se encontraram e desenvolveu uma nova estrutura religiosa.

Esse caráter híbrido, resultante de um processo histórico marcado pela imposição colonizadora, configura em uma forma de resistência, modo que os grupos nativos, africanos e afrodescendentes encontraram de esquivar-se, eles lograram em mesclar as culturas e religiões, tanto que, “no final, a mistura cultural e religiosa resultante no Brasil pode ser entendida como uma síntese ocorrida na encruzilhada de estratégias de sobrevivência transnacionais e translacionais”⁵⁷ (ROMÃO, 2018, p. 378).

Medeiros (2009), ao descrever as trajetórias dos trânsitos e aldeamentos compulsórios de ameríndias/os na capitania da Parahyba, informa que Alhandra foi a primeira vila criada na Paraíba, com sede na aldeia Aratagui, com ameríndias/os potiguaras, no ano de 1758, mas instalada apenas em 1765.

Surgida a partir do aldeamento Aratagui, Alhandra tem sua história marcada pelas políticas indigenistas. A antiga Aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Aratagui, nome dado pelos padres oratorianos⁵⁸, foi habitada pelas/os ameríndias/os Tabajara, que ali tiveram de conviver com as/os ameríndias/os Paiacu, transferidas/dos para lá em 1704, durante a Guerra dos Bárbaros (SALLES, 2012). Foi com a elevação à condição de vila, como parte das mudanças implementadas pela administração pombalina, que as políticas indigenistas e

⁵⁷ Além da presença dos elementos cristãos na dinâmica religiosa da Jurema e da Umbanda, observamos essa influência no reconhecimento identitário religioso. Em seu livro de memória, mãe Marinalva se identifica como: “Mãe de santo, umbandista e juremeira. Filha de Ogum com Iansã, também católica.” (SILVA, 2013, p. 18) Ao falar sobre sua mãe adotiva e de santo, Maria Salomé, ela descreve: “Como boa brasileira, era também muito católica. Ia à missa, casou-se na igreja, tinha dois filhos já velhos, também casados, batizados e crismados.” (SILVA, 2013, p. 29).

⁵⁸ A ordem dos padres oratorianos registrou o nome de Aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Aratagui a partir da união dos nomes dados pelos antigos padres responsáveis pela administração e catequese das aldeias, os franciscanos e jesuítas (SALLES, 2010a).



catequizadoras impostas pelos missionários deram espaço para às medidas integracionistas e seculares inspiradas na filosofia ilustrada (PINTO, 1977). Com a proposta de integrar e submeter a população ameríndia à Coroa Portuguesa, “recomendações” foram impostas a fim de que prevalecesse o modelo branco civilizado e fortemente cristão católico. Nesse contexto, também foram regulamentados⁵⁹ os lotes das famílias ameríndias.

Em 1865, conforme consta na “Carta Topográfica da Sesmaria dos índios de Alhandra” (apud SALLES, 2010a), foram regulamentadas 111 posses às famílias ameríndias, medindo, a maioria, 62.500 braças quadradas, à exceção do Acais, que possuía o tamanho superior, com 125.000 braças quadradas de terra. A regulamentação foi feita a João Baptista Acais, na sequência, os proprietários foram José Paulo de Medeiros e Maria do Espírito Santo, depois, conforme Salles (2012; 2010a), o Acais teve como proprietária Maria Gonçalves de Barros, que doaria, mais tarde, à sua sobrinha, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, conhecida como a Segunda Maria do Acais. Dentre essas propriedades, o ameríndio Inácio Gonçalves de Barros ficou com a posse da propriedade Estiva.

Em decorrência da imposição política, os aldeamentos dão lugar aos loteamentos e propriedades, nesse contexto, as práticas exercidas nas matas ou no entorno de uma comunidade, passam a ser praticadas no interior das propriedades. Em Alhandra, Estiva e Acais e suas/seus proprietárias/os tornaram-se referências de prática do culto da Jurema.

A partir das documentações produzidas ainda no período colonial, as referências ao culto que envolvia a planta jurema apontam à prática religiosa com o uso de plantas, não é observado, tanto nos documentos, quanto nas referências bibliográficas, referências a outro tipo de elemento utilizado em rituais. Por outro lado, nas primeiras décadas do século XX, a cultura material religiosa é expressamente enfatizada, os discursos e o que se propagava sobre as religiões afro-ameríndias eram carregados de intolerância e tinham nos signos religiosos, os objetos

⁵⁹ Salles (2010a, 2010b) utiliza o termo doação, conforme indica a documentação, a doação da Coroa Portuguesa às famílias ameríndias presentes na região. Todavia, partindo do pressuposto que esse termo implica em uma passividade por parte dos ameríndios e que essas famílias já se encontravam no território, optamos pelo termo regulamentação, entendendo como uma estratégia no processo colonizador.



e demais coisas, informações deturpadas para respaldar seus discursos. Assim, a perseguição tinha respaldo não apenas no âmbito legal, mas também apoio nos meios de comunicação.

2.2 COSMO INTERNO DENTRO DE UM ESPAÇO FECHADO: A PERSEGUIÇÃO ESTATAL E REFORMULAÇÃO DO ESPAÇO DE CULTO

Além da Igreja, os mecanismos legais também atuaram em prol da criminalização das religiosidades afro-ameríndias. No Código Criminal do Império de 1830, no que diz respeito à terceira parte, que remete aos crimes particulares (crimes quanto à liberdade individual), consta no artigo 191, “Perseguir por motivo de religião ao que respeitar a do Estado, e não offender a moral publica”, sob pena de “prisão por um a tres mezes, além das mais, em que possa incorrer” (BRASIL, 1830), de modo que a perseguição às pessoas que tinha como outra religião que não a oficial, era legitimada.

Os crimes que envolviam a religião continuam na quarta parte, que diz respeito aos crimes policiais quanto às ofensas à religião, à moral e aos bons costumes. O artigo 276, estabelece como crime: “Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fôrma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado”, sob a pena de “serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da forma exterior; e de multa de dous a doze mil réis, que pagará cada um”. No artigo 280, resume que é constituído um crime “praticar qualquer acção, que na opinião publica seja considerada como evidentemente offensiva da moral, e bons costumes; sendo em lugar publico” (BRASIL, 1830).

Os artigos que envolvem a religião no Código Criminal do Império de 1830, evidenciam a preocupação quanto à moral e aos valores ditados pela religião dominante, de modo que atua como uma proteção a ela, demonstrando o poderio religioso e sua influência no âmbito político.

A proteção e o privilégio dado à religião oficial se davam em detrimento da intolerância às demais. As religiões ameríndias, africanas e afro-brasileiras eram,



desde o período colonial, vistas como manifestações de barbárie e primitivas, incompatíveis com o projeto de civilização eurocêntrico que se pretendia tornar o Brasil.

Conforme Miranda (2018), que detalhou o percurso legal que envolvia a religião no Brasil, apesar da declaração de país laico, afirmada com decreto nº 119 – A, de 7 de janeiro de 1890, já na Primeira República, que proíbe a intervenção da autoridade federal e dos estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos e extingue o padroado e estabelece outras providências, ainda assim, as religiões afro-ameríndias sofriam perseguições e se tornavam ilegais devido à sua atribuição de feitiçaria, sortilégio, magia e curandeirismo, práticas condenadas pelo Código Penal de 1890, promulgado pelo decreto nº 847/1890⁶⁰, como crime contra a saúde pública. A liberdade religiosa era dada a partir da normatividade imposta pela Igreja Católica, que decidia o que era religião, um dos instrumentos do colonialismo (WIRTH, 2013).

Com isso, apesar do Código Penal proibir perseguições por fatores de religião, o mesmo código, pautado na cultura etnocêntrica, deslegitimava as manifestações religiosas afro-ameríndias e as enquadrava como crime. A atribuição de feitiçaria passa a ser denominada de curandeirismo, este, por sua vez, não atendia o projeto civilizador do Brasil republicano (MIRANDA, 2018).

A perseguição às religiões afro-ameríndias passa a ser justificada não pela ótica cristã, mas pelos saberes médicos e científicos, instrumentalizada pela forma jurídica, os mecanismos do Estado se calcaram na instância legal para promover a repressão (MIRANDA, 2018).

A perseguição às/aos religiosas/os e aos terreiros era legitimada pelo vigor do Código Penal de 1890, vigente até 1942, que proibia sob a pena de “prisão celular

⁶⁰ “Título III – Dos Crimes Contra a Tranquilidade Pública / Capítulo III – Dos crimes contra a saúde pública:

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos (...) sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.

Art. 158. Ministrara, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeiro.” (BRASIL, 1890).



por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000”, a prática de “espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias” (BRASIL, 1890), de acordo com seu artigo 157, com a justificativa de preservação à saúde pública. Nesse cenário, proibiam também, as práticas de cura e manuseio com artigos medicinais sem o título acadêmico, além de charlatanismo e ilusionismo, todos vistos como tipos de fraudes e aproveitamentos.

Em 1917, foi criado o órgão Inspeção de Exercício da Medicina e Farmácia, que na década de 1920, atuou, em conjunto com a polícia, em ataques contra centros espíritas, vistos como locais de práticas prejudiciais à saúde pública. Apesar do Estado, em especial a polícia ser o responsável pela repressão, o acusamento frequentemente se dava por parte de algum vizinho, cliente ou inimigo⁶¹ (RAFAEL; MAGGIE, 2013).

Mas não apenas em áreas urbanas a perseguição ameaça as pessoas adeptas dessa prática. Lima (1946, p. 68), ao visitar, nos anos 1940 uma aldeia em Baía da Traição (Paraíba), o fantasma das perseguições colonizadoras ainda assustava a comunidade, como destaca,

Os “Cabôclos juremeiros” foram sempre perseguidos do modo mais cruel, resultando dessa conduta dos colonizadores, conservarem até hoje, suas práticas em absoluto segredo. O temor que conservam é ainda tão nítido que, no início de nossa palestra, o índio Pedro Ciríaco, sexagenário, negou conhecer o próprio nome “Jurema”⁶².

Sobreviventes às perseguições cristãs, os cultos africanos e afro-ameríndios passariam agora a resistir à perseguição estatal. Essa ação promoveu uma caracterização a esses cultos, antes realizados em espaços abertos como as matas. Nesse momento passam a ser praticados em um espaço fechado, fenômenos chamados por L’Odó (2015) de “alvenarização”, que é, “colocar parede de alvenaria e

⁶¹ Em entrevista, mãe Marinalva afirmou que em batida policial ao seu terreiro, a denúncia foi feita por um vizinho.

⁶² Em frase que antecede o trecho citado, Lima (1946, p. 68) disse: “Custou-nos obter informação sobre o emprego da Jurema, assunto sobre o qual pareciam temer informar. Sómente depois de longa palestra, convencendo-se todos do caráter amistoso de nossa visita, resolveram falar”. Essa fala assemelha com as anotações registradas por Luís Saia, durante a Missão de Pesquisa Folclórica, em 1938, observado em Carlini (1993).



criar um cosmo interno dentro de um espaço privado”⁶³. Nessa reestruturação ritual, os elementos da natureza são transpostos e representados no interior de um terreiro,

Todo o cosmo da Jurema que anteriormente era externo, de matas, ruas, cachoeiras, rios, mares, árvores sagradas, hoje está condensada nos símbolos que são os assentamentos da Jurema Sagrada. [...] São símbolos representados por água. Copos e taças com água, chamados de príncipes e princesas, [...] representam a densidade cósmica do que é a Jurema⁶⁴.

Sobre esse processo, L'Odó (2017, p. 148) reconhece a prática religiosa como Jurema Urbana, onde o espaço do terreiro, dentro de área urbana, recria as referências sagradas da natureza por meio da constituição de um cenário que tem, na cultura material, elemento constituinte⁶⁵.

Há de se destacar que a natureza aqui é compreendida a partir da noção concebida entre as juremeiras e os juremeiros. A natureza é “*tudo aquilo que Deus criou*”, porém, nesse caso, desconsidera as pessoas e suas produções. Em uma interpretação à luz dessa noção, pude perceber que o que se denomina de “natureza” refere-se às coisas nascidas e desenvolvidas organicamente, animais não humanos e demais seres vivos e os quatro elementos: ar, fogo, água e terra.

Como tentativa de manter esse vínculo com a natureza, Mãe Marinalva conta como, no começo de sua prática religiosa, os terreiros eram de chão batido, com a areia retirada das matas ou de rio, e formava um tapete para o ritual.

... Portanto, pra leis, a gente não era pra ser cerâmica, era pra ser terra. Na minha mãe era terra. Era tijolo, barro... quando era toque ela botava areia, porque doía nos pés da gente. Botava areia, direto em cima dele. Botava areia, folha... Ficava bonito que só. Mas não era cimento, não era cimento nem nada disso. Porque o cimento é contra axé. É contra axé. Perde o efeito. A gente bota cimento, mas que é errado é. Que tem que botar, que senão ninguém aguenta. Entendeu?! Mas não pode, não. Pra lei, pra religião mesmo, quando eu comecei, não existia um terreiro que tivesse cerâmica, mas não fosse cimentado, era tudo no barro. Tudo no barro. As vezes ia tirar esses barros, abria um buraco dentro da mata, pra tirar o barro lá de dentro, pra botar no terreiro, batia, bem batido, agora fica bem lisinho, não sabe? Batia bem batido, depois passava água, ajeitava tudinho, ficava... mas quando era

⁶³ 1:01:00-1:01:30, L'Odó, informação verbal, 2015.

⁶⁴ 1:01:49-1:03:55, L'Odó, informação verbal, 2015.

⁶⁵ A exemplo disso, observei a forte relação da cultura material religiosa relacionada aos elementos da natureza, na tronqueira, príncipe e princesa, alguidar, entre outros.



um toque, aí pegava areia do rio, rio doce... pegava muita areia, pra gente ficar pisando em cima da areia, depois varria a areia... Aí hoje é tudo de cerâmica, as coisas é tudo... mas o reforço mesmo, pras leis era pra ser assim, mas o tempo vai passando... Você vê hoje, a diferença de hoje...

Há de se destacar que apesar da intenção do vínculo com a natureza, o material utilizado remete, também, à precariedade de acesso a materiais para assentar o piso. Apesar de compreender o cimento como “contra axé”, que seria algo que rompe com o axé, algo negativo, a temporalidade mencionada, anos 1940 e 1950, e as condições financeiras seriam também fatores que serviam de empecilho para a cerâmica no lugar.

Todavia, mesmo com uma prática interna, as religiosas e os religiosos estavam à mercê da violência impositora dos mecanismos do Estado. Gonçalves Fernandes (1938, s/p, grifo do autor) apresenta a fotografia produzida pelo Instituto de Identificação e Médico Legal da Paraíba sobre o aprisionamento do juremeiro João Inocencio da Costa, da juremeira Joana Amorim e seus clientes, em seguida apresenta a nota jornalística de “A imprensa”, da capital paraibana, que relatou o ocorrido no dia 29 de setembro de 1937:

[...]Acompanhado dos soldados Francisco Catarino, João Felício e Francisco Caldino, o comandante do destacamento surpreendeu João Inocencio da Costa e Joana Amorim cercados de mais de quarenta pessoas fazendo “macumba”. Lá estavam em volta de uma pequena mesa onde velas ardiam e se encontravam uma garrafa de aguardente, tres cachimbos, um sapo seco com a boca costurada, um novelo de linha enfiado num couro de cobra, uma mochila cheia de terra de cemitério e um grande galho de jurema. A presença da policia ocasionou grande panico, tendo sido possível prender somente dez pêssoas. A policia prossegue nas diligencias para apanhar outros núcleos de feitiço. (A IMPRENSA apud FERNANDES, 1938, p. 89).

A reportagem compartilhada por Fernandes (1938) menciona os objetos utilizados no ritual no momento em que a polícia surpreendeu as/os catimbozeiras/os. Apesar do detalhamento descritivo do que foi apreendido junto às pessoas, há de se notar, medida comum à época, o exagero e deturpação tanto das práticas, quanto das evidências encontradas. Todavia, os objetos descritos encontrados com João Inocencio da Costa e Joana Amorim sendo eles relacionados às



práticas dessas manifestações religiosas, serviram de comprovação da prática da Jurema. Constituiu, então, em indícios que serviram de provas contra as/os fiéis, justificando o aprisionamento.

É importante frisar que, diferente dos demais jornais que serão aqui citados, “A Imprensa” foi um periódico criado como uma ferramenta de comunicação e estratégia de romanização da diocese paraibana (COSTA, 2011). Ele surge em meio ao processo de tentativa de ampliação do Episcopado Brasileiro, qual ampliou a Diocese no estado da Paraíba e, com isso, as estratégias de controle e propagação dos valores da Igreja Católica sendo, o jornal, portanto, nas palavras de Ferreira (2016, p. 180), “um veículo doutrinário e noticioso”. Logo, além de se tratar de um periódico de bases cristãs católicas, cuja célula *mater* eram a Diocese e Arquidiocese de Paraíba, compreende em um periódico que intencionava subjugar, por meio de seu discurso, os valores e dogmas cristãos católicos, numa intenção ferrenha de “doutrinar o povo e ‘defender’ a religião católica das religiões e ideologias anticlericais” (FERREIRA, 2016, p. 181), ação que, historicamente, implicava na intolerância às religiosidades afro-ameríndias⁶⁶.

Cascudo (1978) apresenta a reportagem constante no Diário de Natal, de 15 de outubro de 1947, o aprisionamento do casal Manuel Pereira da Silva e Francisca Pereira de Lima em Natal (Rio Grande do Norte). Conforme cita, o casal foi obrigado a realizar uma sessão de Catimbó no edifício da Delegacia de Ordem Social, perante o delegado e os soldados. Na ocasião, em situação de incorporação, o mestre responde aos questionamentos e explica as funções dos objetos, destacados como elementos “a serviço do bem”:

Mestre Pereira pede então ao “visitante” que declare aos assistentes se ele, Mestre Pereira, costuma usar daquelas bugigangas para o mal. Responde o espírito pela negativa. Mestre Pereira aí, enquanto o “menino”⁶⁷ continua cantando, vai apresentando um por um os objetos que estão no chão, pedindo ao “visitante” que vá explicando as virtudes de cada um dos utensílios. O “visitante” não se faz de

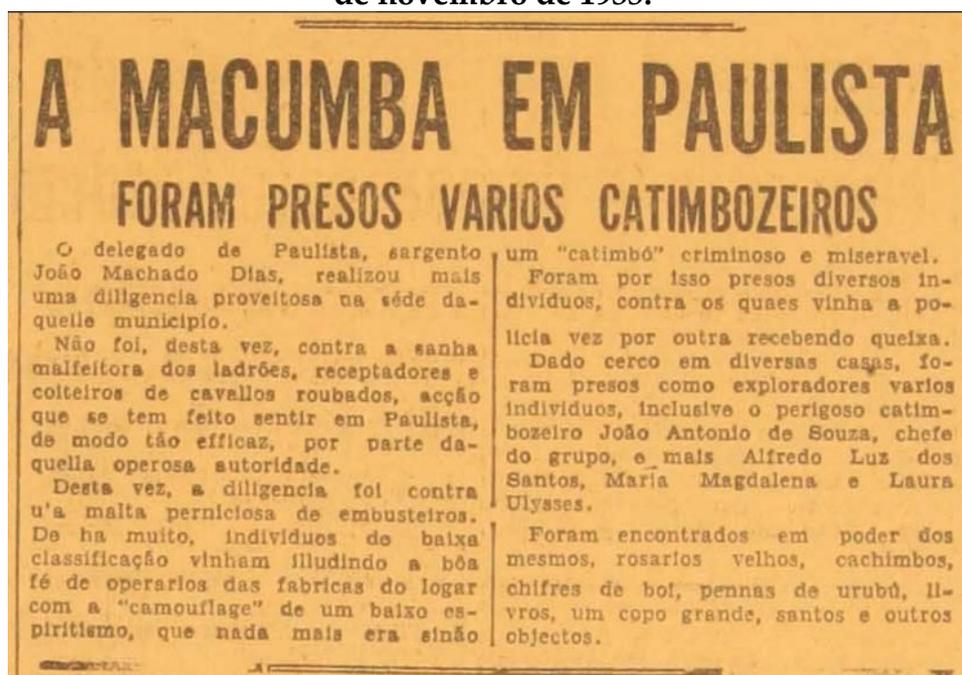
⁶⁶ As ações estratégicas da Igreja Católica para ampliar, unificar e uniformizar as várias práticas católicas, chamadas de romanização, teve no estado da Paraíba destaque devido à plena implementação com o auxílio do poder político, Ferreira (2016) discorre sobre esse processo, apresentando as singularidades de atuação no estado.

⁶⁷ Espírito, visitante e menino são os termos utilizado para se referir à entidade.

rogado naquele ambiente hostil, de tantos assistentes incrêus⁶⁸. Vêm saindo as explicações. A fumaça do incenso, por exemplo, que costuma subir em rolos para o ar, o “menino” diz que serve para limpar os espíritos. A lâminas de metal simplesmente para brinquedo dos “visitantes”. A vela negra americana tem virtudes mais amplas, faz as vezes de bola de cristal, é o mensageiro de amigos e parentes ausentes. Se após a combustão total da vela não houver borra, é morta a pessoa de quem se quer saber notícias. Do contrário, ainda é viva. Nas fazendas do interior as velas negras poderão servir para responder sobre animais extraviados ou furtados (CASCUDO, 1978, p. 204).

Em Recife e região metropolitana, o jornal Diário da Manhã⁶⁹ apresentou nos anos 1935, 1938 e 1940, notícias de aprisionamento de “catimbozeiros” e de seus objetos, ação explicitada já no título da reportagem, conforme é possível observar nas Figuras 1, 2, 3 e 4.

Figura 1: Reportagem “A macumba em Paulista” do jornal Diário da Manhã, de 01 de novembro de 1935.



Fonte: Acervo CEPE digital.

⁶⁸ Os assistentes incrêus são os delegados e policiais.

⁶⁹ Lançado em Recife (PE) em 16 de abril de 1927, pela empresa Lima Cavalcanti e Cia. de propriedade dos usineiros Artur de Siqueira Cavalcanti, Caio de Lima Cavalcanti, Carlos de Lima Cavalcanti, Fernando de Lima Cavalcanti e Rui de Lima Cavalcanti. Encerrou temporariamente suas atividades em 1950, reabrindo em 1964. O jornal foi um importante veículo impresso para região do Nordeste, sobre ele, ver: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/diario-da-manha> Acesso em: 02 de jun. de 2021.



Figura 2: Reportagem “Xangô no Arruda” do jornal Diário da Manhã, de 03 de março de 1938.

“Xangô” no Arruda
BUSIOS, FITAS E PENNAS DE URUBU’
 Como se verificou a prisão dos Catimbozeiros

Ha mezes, a Delegacia de Investigações e Capturas, de ordem do sr. secretario da Segurança Publica, iniciou uma campanha contra os adeptos da secca “xangô” e do cangaço, que se haviam instalado nesta cidade e nos subúrbios, sob o rotulo de espiritas.

De cumeo, varias casas de macumba foram cercadas e presos os seus responsáveis, sendo apprehendido todo o material científico encontrado.

A policia julgou achar-se, de um certo modo, extinto o perigo da superstição africana. Hontem, porém, cerca de 12 horas, o commissario Idelfonso Vasconcellos, chefe da secção de Costumes e Repressão a Jogos, recebeu denuncia de que a rua de Santo Antonio, 447, no Arruda, funcionava uma sessão “xangô”.

OS APETRECHOS
 Determinou, então, que os investigadores 22, 63 e 26, se dirigissem ao referido local e tomassem providencias a respeito.

Al chegar, os tres policias constatarão que existia uma reunião de Xangô, dirigida por Antonio João Nepomuceno de Sampaio, de accordo com o dono da casa, o sr. Pedro Pereira da Silva, servente da classe D, da Delegacia Fiscal de Pernambuco.

PROFANAÇÃO
 Não somente o que acima se descreve constituia o indispensavel da sessão caprita. Imagens e quadros de santos, inclusive do Coração de Jesus, eram utilizados como signal de obediencia divina, verdadeira profanação aos sentimentos religiosos do nosso povo.

NA SECÇÃO DE COSTUMES
 Feito o transporte do material apprehendido para a Secção de Costumes, o commissario Idelfonso Vasconcellos affectou o caso ao delegado João Roma, sendo instaurado inquerito a respeito.

— O individuo Antonio Nepomuceno de Sampaio é apresentado da Pernambuco Trambique e mantém relações scientificas com Pedro da Silva e Severina Ramos do Nascimento, moradora em Sítio Novo, proximo do subúrbio de Campo Grande.

— A sessão de xangô tinha começado ás 9 horas, por ser sexta-feira, dia considerado proprio no culto da macumba.

— Em vista do proposito que revelam alguns catimbozeiros de continuar com os seus trabalhos de “ciencia occulta”, as autoridades policiaes vão intensificar nova campanha contra os infractores, processando-os na forma da lei.

Imediatamente, os investigadores effectuaram a prisão de Nepomuceno, apprehendendo tudo que servia para melhor desempenho dos trabalhos de sciencia occulta.

Um pennacho (bandeirante de xangô), rodeado de busios, com setas e fitas; 1 chiffre de cabra; 1 cajado branco; uma cruz de “Maza”; duas quartilhas; cinco setas; penas de urubu; uma bandeja com busios; 1 capinho de “Banda”; uma hacha para comida da seita africana; duas preciosas de valor; um santuario-igreja, e um prato com arroz cozinhado sem sal (despacho de Exum, das 7 em crueldades), preparo de Antonio João Nepomuceno de Sampaio e de Pedro Pereira da Silva.

Machos e fêmeas — de mais de 4 dentes.
 Secção de autos e capturas

Diário da Manhã
200 REIS

Exposição de Pecuaria de Limoeiro
 A sua inauguração no proximo dia 7

Yem causando interesse nos circuitos pernambucanos e Estadenses vizinhos a inauguração

Fonte: Acervo CEPE digital.

Figura 3: Reportagem “Preso mais um catimbozeiro” na sessão Factos do Dia na capital, do jornal Diário da Manhã, de 07 de novembro de 1940.

Preso mais um catimbozeiro

Os guardas civis ns. 18 e 203, do serviço de patrulha da Delegacia de Vigilancia Geral e Costumes, prenderam, hontem, na Baixa do Mogeiro nº 96, em Mangabeira de Dentro, o catimbozeiro e curandeiro Amaro Vicente Santanna, vulgo Amaro Algo.

Foram apprehendidos em seu poder objectos de baixa magia, frascos com poções desconhecidas, etc.

Amaro Algo depois de identificado foi recolhido ao xadrez.

Fonte: Acervo CEPE digital.

Figura 4: Reportagem “Pela delegacia de vigilância geral e costumes, descoberto nesta capital, mais um ‘antro’ de Catimbó - O material apprehendido” na sessão Factos do Dia na capital, do jornal Diário da Manhã, de 15 de fevereiro de 1940.

Factos do Dia
Na Capital
PELA DELEGACIA DE VIGILANCIA GERAL E COSTUMES
Descoberto nesta capital, mais um “antro” de Catimbó —
O “material” apprehendido

Mais uma importante diligencia vem de ser realizada pela Delegacia de Investigações e Capturas, com a descoberta hontem, em Casa Amarella, de um antro de catimbó.

O dr. José Francisco, destacou ultimamente para este serviço, os investigadores 162 e 260.

Orientados pelo commissario Idelfonso de Vasconcellos, conseguiram estes policias prender naquelle arrabalde o individuo Antonio José do Nascimento, em cuja residencia eram realizadas “sessões” diarias.

A julgar pelo grande numero de cartas solicitando os seus serviços, possuia o catimbozeiro uma numerosa clientela.

Espalhados por toda a casa, foram encontrados objectos em quantidade, relativos ao “culte”.

Podemos citar: um busto de Santo Antonio e outro de São José, ambos sem cabeça e collados dentro de uma garrafa; uma boneca preta, um rabo de teju, um chocalho de cobra cascavel, frascos com poções, ervas, velas, castiças, uma coruja empalhada etc.

Entre outras orações, foi encontrada a da Cabra preta, com varias copias.

O catimbozeiro Antonio José do Nascimento, foi levado a presença do delegado dr. José Francisco, e em seguida trancafiado.

me Julio, de uma faca de ponta, mergulhando-a afiada lamina por duas vezes no peito de seu desafortado, para em seguida se foragir.

A victima foi encontrada no local por alguns trabalhadores e levada ao posto de Hygiene de Garanhuns, em estado de comá.

O criminoso foi preso no dia seguinte por uma escolta policial e recolhido ao xadrez a espera do processo.

EM S. BENTO

Espancou barbaramente á acetate uma cri-nça de 4 annos

Seguiu, ante-hontem, para julho, o inquerito instaurado na delegacia de policia de São Bento, contra o individuo Pedro Leandro da Silva, accusado de haver espancado barbaramente á acetate o menor José Fidelis da Silva de 4 annos de idade, facto este oc-

Fonte: Acervo CEPE digital.



Na Figura 1, as palavras utilizadas para descrever o grupo religioso aprisionado não pouparam xingamentos e expressões de ódio, “malta perniciososa de embusteiros”, “indivíduos de baixa classificação”, “baixo espiritismo”, “catimbó criminoso e miserável”. Na reportagem da Figura 2, o termo de “sciência occultta” é utilizado para se referir à religião, enquanto que na da Figura 4, refere-se ao local (terreiro) como “antro de catimbó”. Também indicam a detenção das pessoas, ou, nos termos da reportagem da Figura 4, após a apresentação frente ao delegado responsável, as pessoas catimbozeiras são “trancafiadas”.

No corpo das reportagens, pode-se observar referências às legislações que criminalizam as práticas religiosas, descritas como ação de ilusão sobre as pessoas, comparando ao charlatanismo. Em uma reportagem datada de 13 de fevereiro de 1938, do mesmo jornal, o delegado afirma ao jornalista que não terá descanso enquanto não extinguir as casas de “xangô, macumba e catimbozeiro”, ainda na reportagem, é criticado ferozmente a presença de esculturas e referências cristãs, afirmando ser “verdadeira profanação aos sentimentos catholicos do nosso povo”⁷⁰. Para o jornal e os agentes policiais, o uso das referências cristãs é visto como profanação ao cristianismo, como deturpação dos valores e referências cristãs, no entanto, o confisco dos objetos religiosos não era considerando como uma profanação e ato de violência sobre a fé alheia.

As reportagens, apesar de utilizar o termo “catimbó” ou “catimbozeiro”, o texto também cita em uma mesma frase referência ao Xangô e Macumba, colocando as categorias como semelhantes. Essa visão, pautada no desconhecimento das especificidades de cada prática, funda-se em uma visão colonialista sobre a cultura e religião “do outro”, generalizando-a (WIRTH, 2013). Apesar das referências citadas, não é possível identificar de qual religião se trata, tendo em vista que as culturas materiais e as referências aos animais são indicadas sem qualquer descrição ou explicação de sua disposição e sentido.

Assim como nas reportagens indicadas por Cascudo (1978) e Fernandes (1938), o jornal pernambucano, indica a presença de partes de animais, como chifre

⁷⁰ Diário da Manhã, 13 de fevereiro de 1938, páginas 8 e 9 (Classificação: DM_19380213). Disponível em: <http://200.238.101.22/docreader/DocReader.aspx?bib=DM1938&PagFis=1&Pesq=> Acesso: 04 de jun. de 2021.



de boi, pena de urubu e rabo de teju, como elementos utilizados em rituais religiosos, além de cachimbos, rosários, copos com água, e frascos com conteúdo desconhecido.

Consta também, a presença de referências cristãs, como as imagens de santos e santas e o rosário. Nas reportagens das Figura 1, 2 e 3, o texto expressa indignação pela presença desses objetos em meio aos demais, assim como a edição de 13 de fevereiro de 1938, como se as/os religiosas/os aprisionados estivesse cometendo um pecado, ou, além de crime pela prática, um desrespeito com as entidades/divindades cristãs.

O jornal *Diário da Manhã* não foi o único a noticiar sobre o aprisionamento de religiosas/os e seus materiais rituais, outros como o *Folha da Manhã* também se dedicaram a publicitar os aprisionamentos com o discurso violento contra as religiões afro-ameríndias. Em suas pesquisas, Campos (2009) discorreu sobre os discursos midiáticos como uma ferramenta de combate às religiosidades afro-ameríndias na cidade de Recife, entre as décadas de 1930 e 1940.

Na Paraíba, Santos (2016) ao realizar uma análise sobre as religiões afro-ameríndias nos pleitos eleitorais, levantou um elevado número de reportagens produzidas nas décadas de 1960. Dentre os jornais da Paraíba, ela destaca reportagens publicadas pelo *O Norte e Correio da Paraíba*, como as ações de repressão do governo de Pedro Gondim foram registradas, especialmente durante as atuações da chama “operação Xangô”, cujas ações resultavam em apreensões de materiais e retenção das pessoas; por outro lado, apresenta também, a mudança de discurso, como as publicações foram redirecionadas com a ascensão do governador João Agripino, e, a partir de 1966, com destaque para sanção da lei e demais ações festivas realizadas pelas religiosas e religiosos junto ao governo.

Notícias desse caráter não se restringia à região nordeste, na então capital federal, os objetos e os rituais afro-brasileiros também eram destacados pela imprensa. Valle (2017), ao analisar a série de reportagens⁷¹ do jornalista João Paulo Emílio Cristovão dos Santos Coelho Barreto (codinome João do Rio) na publicação “*Gazeta de Notícias*”, do Rio de Janeiro, no ano de 1904, observa com destaque as

⁷¹ A série, denominada “No mundo dos feitiços”, foi publicada em março de 1904, com os títulos: Os feiticeiros; As “Yauô”; O feitiço; A casa das almas; Os novos feitiços do Sanin (VALLE, 2017).



informações produzidas sobre a cultura material das religiões afro-brasileiras. A série ganhou tamanho corpo e popularidade que deu origem ao livro “A religiões no Rio”. João do Rio apresenta, a partir de uma intensa pesquisa de campo, as coisas e rituais religiosos. Ao tempo que aparentava impressionado com os dados levantados, não disfarçava seu olhar carregado de preconceito, como no extrato: “Diante dos meus olhos de civilizado, passaram negros vestidos de Sango [sic], com calças de côr, saio encarnado enfeitado de búzios e lantejoulas, avental, babadouro e gorro” (RIO, 1904c, col.4, apud VALLE, 2017, p. 69).

O jornal impresso foi, por muito tempo, o principal meio de comunicação no Brasil. Sua função social é informar seu público leitor. A ação informadora, segue uma série de medidas que orientam a perspectiva do jornal, de cunho cultural, ideológico, político, estético, de modo que, na intenção de orientar suas e seus leitoras/es, por meio da atualização das notícias, expressa uma visão e induz seu público a compartilhá-la. Dito isso, os recortes de jornais aqui expressos, revelam uma perspectiva compartilhada pela sociedade em questão, ao tempo que estimulam a prorrogação da noção estereotipada sobre as culturas e religiosidades não enquadradas no padrão da sociedade, mesmo que essa seja de governança laica.

De acordo com as reportagens destacadas, os objetos e as coisas, culturas materiais da religião, vão ganhando destaque no que se é escrito sobre a religião, constitui em signos que a identificam. No entanto, esses signos são descritos e interpretados à ótica de quem apreende, observa e escreve. O olhar para as pessoas religiosas carrega estereótipos enraizados na percepção demonizadora construída historicamente pela colonização. Para o delegado e policiais, aquelas “bugigangas” constituem em documentos de comprovação da prática de crime; para os jornalistas trata-se de materiais exóticos de uma prática deturpada que, com efeitos sensacionalistas, promove o interesse e curiosidade da leitora e do leitor. Enquanto que para as religiosas e os religiosos, compreendem em elementos que possuem significados e funções na relação com o sagrado.

O discurso predominante nos jornais citados atua como um *modus operandi* de uma estrutura social racista qual, apesar de, por vezes, não incidir sobre a cor



dérmica, recai na desqualificação dos bens simbólicos e da cultura da produção afro-ameríndia.

Em estados como Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco e Alagoas, os objetos aprisionados foram guardados e preservados pela instituição policial. Rafael e Maggie (2013) apresentam duas coleções de objetos apreendidos nos terreiros de cultos afro-brasileiros, a Coleção de Magia Negra no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro e a Coleção Perseverança, em Maceió, Alagoas.

A Coleção de Magia Negra do Museu da Polícia do Rio de Janeiro detém objetos de cultos confiscados dos terreiros na cidade do Rio de Janeiro. Os objetos foram apreendidos durante a época em que esses templos eram duramente perseguidos pela polícia. Após a apreensão, os policiais o levaram para o Museu de Magia Negra, posteriormente, encaminhado ao Museu da Polícia do Rio de Janeiro, onde situou até o dia 21 de setembro de 2021, quando foi transferido para o Museu da República, no Rio de Janeiro. Durante a década de 1960, os objetos foram organizados pelo então diretor no Museu da polícia, seguindo uma lógica da própria disposição espacial de um terreiro. O referido acervo foi tombado no ano de 1938⁷² pelo então Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-SPHAN, atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN, constituindo o primeiro tombamento etnográfico do país inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, ainda sob o prisma de acervo de apreensão policial, portanto, marcado pela criminalização dessas práticas, aspectos que foram ressignificados a partir das discursões sobre a constituição da Coleção.

⁷² O povo-de-santo, ativistas sociais, intelectuais e artistas se mobilizaram e criaram, em 2017, uma campanha “Liberte nosso sagrado” pela remoção do acervo da custódia da instituição policial. Tal exigência compreendeu em uma tentativa de reparação histórica e a libertação do acervo sacro afro-religioso, conquistada em 2021. A proposta, ainda, é de criar um Museu das Religiões de Matriz Africana que exalte a história, a liturgia, as práticas, os objetos das religiões afro-brasileiras, e também, aborde a intolerância e o racismo religioso na história do Brasil. Sobre isso, também foi produzido, no ano de 2017, um documentário, intitulado “Nosso Sagrado”, cuja direção, roteiro e argumento são de Fernando Sousa, Gabriel Barbosa e Jorge Santana. Sobre isso, ver:

<https://www.revistamuseu.com.br/site/br/noticias/nacionais/11604-19-06-2021-acervo-de-pecas-de-religio-es-de-matriz-afro-brasileira-recebe-termo-de-cessao-definitiva-para-integrar-o-museu-da-republica.html> Acesso: 10 de dez. de 2021 e <https://www.nationalgeographicbrasil.com/historia/2020/11/pecas-sagradas-de-religioes-afro-brasileiras-deixam-guarda-da-policia-apos-75-anos> Acesso: 10 de dez. de 2021.



A segunda coleção analisada por Rafael e Maggie (2013), se refere à Coleção Perseverança, situada, desde a década de 1950, no Instituto Histórico de Alagoas, em Maceió. A Coleção é formada pelos objetos apreendidos que resistiram aos ataques de 1 de fevereiro de 1912, também conhecido como “A quebra do Xangô”, em que a Liga dos Republicanos Combatentes e vários cidadãos/os revoltosos com poderio do governador Euclides Malta, que estava no cargo há 12 anos, atacaram os terreiros da cidade de Maceió. A justificativa atribuída é devido ao fato de o governador ser conhecido por manter relações com mães-de-santo, e de acordo com os opositores, a feitiçaria mantinha o poder do governador. Estimulados pelo ódio, os opositores ao governo atacaram os terreiros, destruindo vários objetos sagrados, principalmente os que relacionavam às figuras de Exu, agrediram as sacerdotisas e os sacerdotes. Parte dos objetos foram preservados, principalmente àqueles que representavam imagens de orixás como Oxalá, Iemanjá, Oxum, entre outros. Além destes, podem ser encontrados objetos de apreensão nos Museu do Estado de Pernambuco, com a Coleção Afro do Xangô de Pernambuco e Museu Afro-brasileiro da Universidade Federal da Bahia⁷³, entre outras instituições, como apontam os trabalhos de Lins (2019) e Sansi (2013).

A perseguição da Igreja deu espaço à perseguição do Estado, a Jurema deixa de ser heresia para ser prática de barbárie (FONSECA, 2011) (PINTO, 1995). Por outro lado, os meios de comunicação tornam-se, também, espaços, ainda que restritos, comparados aos de grande circulação já apresentados, para a reação desses grupos marginalizados. O Jornal de Umbanda⁷⁴, do Rio de Janeiro, publica em 1955, uma reportagem na capa relatando um caso de repressão a um terreiro na capital paraibana, conforme mostra as imagens a seguir:

⁷³ O Museu Afro-brasileiro da Universidade Federal da Bahia custodia a coleção que pertenceu ao Museu Estácio de Lima, que é o Museu de Medicina Legal, cuja coleção é resultado de apreensões policiais a terreiros de Umbanda e Candomblé na cidade de Salvador.

⁷⁴ Criado pela Federação Espírita de Umbanda no ano de 1949, o Jornal de Umbanda teve suas atividades encerradas em 1969. O periódico era publicado mensalmente, contendo artigos sobre a história da Umbanda e seus princípios filosóficos, aspectos referentes às práticas rituais, normas de conduta e postura de adeptas/os (SOUZA, 2017), além de apresentar calendários com as programações de atividades e rituais de terreiros vinculados à Federação, notícias sobre os terreiros e propagandas de casas de comércio de vendas de objetos religiosos.



Figura 6: Detalhe da reportagem sobre a Paraíba na capa do Jornal de Umbanda, edição 55-56, ano VII, junho-julho de 1955.

A Paraíba ainda é Brasil

Chegou a nosso conhecimento que o Dr. Carmelo Santos Coelho, chefe de Polícia da cidade de João Pessoa, embora aceite o espiritismo é contrário ao funcionamento de Tendas de Umbanda na capital do Estado da Paraíba porque classifica a Religião de Umbanda de Magia Negra, no que é apoiado pelo Sr. José Augusto Romero, Diretor da Federação Espirita da Paraíba.

Ficamos estarelecidos. A Paraíba sempre liderou os movimentos democráticos e a sua capital tem o nome de um mártir da liberal-democracia.

O caso apresenta dois aspectos, cada qual mais lamentável. Um o da intransigência religiosa e o outro o do desrespeito à Carta Magna que passaria a letra morta se não tivesse força para se impor ao respeito de todos os brasileiros.

Analiseemos por partes:

Se é prova de fanatismo e de intransigência a campanha que a Igreja católica move contra as demais religiões, ceitas ou doutrinas, o que dizer de idêntica atitude por parte dos nossos irmãos espíritas com relação à Religião de Umbanda.

Nunca procuramos fazer prosélitos para a Umbanda, pois achamos que cada um tem a sua hora, a sua oportunidade e que não devemos forçar ninguém a seguir ou a mudar de religião.

Um espírita deve saber que Umbanda é sinônimo de Magia Branca no sentido objetivo de suas práticas como Quimbanda da mesma forma significa a Magia Negra.

Para tanto não precisa frequentar Tendas de Umbanda, pois os órgãos dirigentes do Espiritismo, mesmos os mais intransigentes assim o consideram e o próprio mestre Emanuel, por intermédio de Francisco Cândido Xavier, já se manifestou nesse sentido.

Já muito tem sido escrito num jornal de Umbanda esclarecendo esses pontos e as dúvidas levantadas por adversários da Religião de Umbanda pelo que nos excusamos a maiores comentários sobre as diferenças entre Umbanda e Quimbanda, entre Magia Branca e Magia Negra, entre Espiritismo e Umbanda sobre o significado de Umbanda, de Magia através os tempos e as mais diversas religiões.

Nessas condições interpelamos aqueles nossos irmãos da Paraíba. Por que não tentam impedir o culto das outras religiões, sejam católicas, protestantes, judaicas, muçulmanas, etc.?

Por que esse aqodamento, justamente, contra a Religião de Umbanda, que tem em seus postulados os princípios da mediunidade, da reencarnação, da lei de causa e efeito e do espiritismo de modo geral?

Essas perguntas não admitem respostas precisas senão em tom de fanatismo e facciosismo religioso.

No campo jurídico, as autoridades de João Pessoa estão desrespeitando flagrantemente a Constituição Federal.

De um lado temos a afirmativa de que todos são iguais perante a lei que não há discriminações, nem diferenças de tratamento, nem cultos, nem privilégios.

De outro lado temos a garantia de que é livre o culto de todas as religiões o que não admite sofismas nem subterfúgios.

Os regimes democráticos encontram seu ópio, justamente, no seu sentido liberal e baqueiam ou sofrem colapsos quando passaram a agir fora do respeito à liberdade de ação e pensamento.

Enquanto isso os regimes ditatoriais de esquerda ou de direita agem coercitivamente numa tentativa vã de arrolhar a opinião humana. E' o que se constata na Rússia e nos países seus satélites que com garras de aço tentam dominar o pensamento humano numa louca esperança de impedir a marcha do progresso e da inteligência, visando, naturalmente, o domínio autocrático do homem transformado em escravo.

Temos, logicamente, de nos insurgir contra esses sistemas, inda mais que o Brasil é um dos signatários do código de direitos do homem.

E com muito mais veemência reagimos ao ter notícia de que na terra de João Pessoa, a sentinela avançada das conquistas democráticas, a frequência grande Paraíba, se faria letrada ao direito do homem ser livre, precisar e agir dentro de sua consciência, de sua sensibilidade, em suma de ter uma religião de acordo com o seu modo de conceber a Deus e de lhe prestar o seu culto.

Ainda confiamos nos homens de nossa Pátria, ainda cremos que nesse deserto de consciências se encontre uma fonte de água fresca à margem de um Oásis que dá forças às videntes para vencer as areias da falsidade, da indignidade, da prepotência ou do fanatismo.

Por isso, destas colunas faremos um apelo aos que são responsáveis no grande Estado nordestino pela liberdade e pela democracia no sentido de agirem com isenção e resguardarem o seu solo da iniquidade que possa redundar num recuo da democracia.

Finalmente aos nossos confrades paraibanos enviamos nossa palavra de fé, de conforto e de perseverança, assegurando-lhes a nossa solidariedade e a certeza de que o cristo, nosso Pai Oxalá, está velando por todos aqueles que, sinceramente, lutam para levar a todos os cantos seu amor, sua luz e as suas promessas que nunca faltaram aos verdadeiros filhos de fé.

Avante Umbandistas.

O "JORNAL DE UMBANDA" não se responsabiliza pelos conceitos emitidos em artigos assinados

Fonte: Pasta 1955, Série Edição 055-056, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional Digital.

Em 1955, Flávio Coutinho estava como governador e tinha, como vice-governador, Pedro Gondim que, três anos mais tarde, seria eleito governador. O governo de Pedro Gondim (1958-1960, 1961-1966) é marcado como um dos mais violentos às religiões afro-ameríndias. Soares (2009), no trabalho intitulado "Anos da Chibata': perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações", reflete sobre esses anos de violência e perseguição intensa, como relata uma mãe de santo ao pesquisador, que, à época, tinha apenas 11 anos,



O governo de Pedro Gondim foi o pior que teve para o povo de terreiro aqui na Paraíba, porque era a época da chibata mesmo. Ele mandava quebrar no pau os macumbeiros, catimbozeiros. Podia levar pra dentro do mato e quebrar no pau... [fulana] foi presa com o santo na cabeça (incorporada por uma entidade, grifo nosso), ela apanhou muito. (SOARES, 2009, p. 139-140).

Em 23 de novembro de 1962 é proposto pelo poder legislativo junto ao executivo, o Decreto nº 825, que em cinco artigos, dispunha sobre a regulamentação da Federação de Terreiros de Umbanda e demais cultos anexos do Estado da Paraíba. Apesar de a proposta demonstrar um avanço nas discussões sobre a liberdade de culto em meio ao cenário, o veto ao Decreto, imposto pelo governador Pedro Gondim no dia 12 de dezembro do mesmo ano, menos de um mês depois da proposta, ratifica o contexto de intolerância por parte do governo. Os argumentos ao veto, apesar de mencionar a liberdade religiosa num país laico, concebe as práticas religiosas afro-ameríndias como feitiçaria e charlatanismo e, portanto, contrária ao interesse público (SANTOS, 2016).

Mãe Marinalva em entrevista concedida a Gonçalves (2012, p. 971), enfatiza a violência sofrida durante o governo de Pedro Gondim “Vivia-se o governo de Pedro Gondim, ‘severo perseguidor do povo de santo’. Ele havia dado ordem para prender ‘macumbeiros’ sem exceção, “Alertou que a coisa agora era diferente, pois o governador Pedro Gondim havia dado ordem para botar catimbozeiro na cadeia” (SILVA, 2013, p. 48).

Também relata Mãe Penha,

Por que na época mesmo, quando eu comecei, ainda era proibido, né, era muito perseguido pela polícia e a jurema mais...a mais proveitosa, com ciência, porque, porque lá já estava nas matas, já era natureza, era vendo a raiz. Hoje não, hoje a gente busca a raiz aqui pra dentro, quer dizer que ela já chega aqui morta e lá não, lá a raiz tá viva. Ela tá viva. Uma folhinha que você mascasse você ficava boa, você podia tá morrendo e você ficava boa de saúde⁷⁵

Devido à repressão policial, muitas/os adeptas/os realizavam seus cultos no interior de um terreiro, mesmo assim, a Jurema de toque era prática rara nas décadas que antecederam a legalização de culto (1966), conforme afirma Lima (2020, p. 86),

⁷⁵ 9:34-10:09, Mãe Penha em entrevista a Mendonça e Pena (2007), durante a produção do documentário “A ciência dos Encantados”.



Entre as décadas de 1940 a 1960, existiam diversos centros espíritas na Grande João Pessoa, e mesmo no interior da Paraíba, todos funcionando como mesa branca, desenvolvendo trabalhos de consultas espirituais e, eventualmente, cultos de Jurema Batida (com instrumentos percussivos) nas matas. Em raríssimos casos, as juremeiras e juremeiros “batiam *ilús*” em suas casas, contando com a observação de alguns filhos e filhas, que avisavam quando da chegada da polícia.

Apesar dessa restrição, observamos que algumas lideranças rompiam com o silêncio e exerciam a prática de sua fé com o uso dos *ilús*, como se pode ver nos rituais fotografados por José Simeão Leal (ALMEIDA, 2017). Também, na prática de mãe Marinalva, que iniciou seu culto com uso de tambores em 1960. Ao ser abordada por um policial, no advento de seu terreiro na Enseada (atual Cabo Branco), ela responde

Seu Silvio, se eu fosse macumbeira eu tenho certeza de que o senhor tinha me encontrado trabalhando, pois hoje é segunda-feira, o dia bom pra se fazer macumba. Venha que eu vou lhe mostrar que não sou macumbeira e nem catimbozeira como dizem por aí. (SILVA, 2013, p. 4)

A negação aos termos macumbeira ou catimbozeira se dá pela imagem negativa atribuída a esses termos, à época, ainda mais forte que nos dias atuais⁷⁶. A informação de que a segunda-feira é o dia apropriado para a realização “de macumba” tem como justificativa por esse dia ser considerado “dia das almas”, dia resguardado a não ser praticado atividades espirituais. Ao afirmar isso, a líder assume o tom pejorativo atribuído, se colocando em uma posição oposta.

Apesar da introjeção estereotipada dos termos “macumba” e “catimbó”, compreendo que, na ocasião, sua postura ocorre como uma forma de driblar a situação de ameaça. O receio contra os policiais demonstra em como ela sabia que o que eles consideravam por macumba e catimbó, uma atribuição intolerante à sua prática religiosa. Tanto que, utilizou de artimanhas para sobressair da situação:

⁷⁶ Albuquerque (2002, p. 79), ao discorrer sobre a Jurema no Nordeste, apresenta a fala de uma mãe de santo, juremeira e brincante de maracatu rural que corrobora com a mesma visão equivocada sobre o termo Catimbó e catimbozeira: “eu sou filho de jurema, mas não sou catimbozeira. Amo meus Orixás, minha jurema. Catimbozeiro faz mal pras pessoas. Cada qual trabalhe pra si, pro bem”



Contei a minha história e ao terminar, puxei a cortina e mostrei as imagens dos santos pregadas na parede. Nessa hora eu fiquei nervosa, porque bem no cantinho, escondido por baixo de uma tábua havia um exu, um molequinho pretinho e curvado chamado Malunguinho, era o meu exu mirim. Nas costas dele, ocultado pela quartinha, estava a faca que eu usava para fazer os trabalhos. Silvio não prestou atenção, mas Antônio Soldado, muito enxerido, perguntou para que servia aquela faca escondida atrás do neguinho. Disse-lhe que era uma faca de uso diário. Ele não engoliu a conversa: - O neguinho não vai não, mas a faca eu vou levar. (SILVA, 2013, p. 47)

Destaco a apropriação das referências cristãs como uma ferramenta de resistência à intolerância religiosa. O argumento dos santos e das santas cristãs adornando as paredes do terreiro serviriam para sensibilizar às autoridades policiais, demonstrando que ali se tinha uma prática cristã.

Em movimento oposto, outra forma de resistir e exercer a prática religiosa se dava na fuga para outras localidades, o interior das matas,

Quando a coisa apertava mesmo, eu botava os filhos dentro da sopa⁷⁷ de Miranda e rumávamos para as matas de Bayeux e lá fazíamos os toques e os trabalhos escondidos da polícia. Ou então, a gente descia a ladeira de Miramar, atravessava o Rio Jaguaribe por cima de uma ponte velha de madeira e se metia no mato. Naquela época não existia o bairro do Castelo Branco, era tudo muito fechado; depois do rio, de importante mesmo só tinha o colégio dos padres e das freiras, para onde iam aos poucos carros que conseguiam passar a ponte. Quase não existiam casas e não havia universidade e nem o hospital universitário. A gente entrava no mato às seis horas da tarde e saía às seis da manhã do outro dia. (SILVA, 2013, p. 53)

Além dos relatos de perseguição, a líder informa que, nos anos seguintes, já de Miramar também sofreu perseguição,

Fazia pouco tempo que eu tinha mudado para o Miramar quando cabo Nivaldo, que morava perto, apareceu lá em casa. Bateu palmas e eu mal disse bom dia e ele já foi dizendo que o trator estava pronto para passar por cima da minha casa com o filho e tudo. Sargento Arnunfo – o delegado do bairro – já tinha dado a ordem. (SILVA, 2013, p. 53)

Ainda,

Graças a Deus tinha mato para gente se esconder da polícia. Mas para piorar as coisas, Antônio Soldado se mudou para minha rua, quatro casas depois do terreiro. Todo dia ele passava fazendo barulho com as botas no chão – toc, toc – procurando me intimidar, olhando-me com cara feia. (SILVA, 2013, p. 53)

⁷⁷ "Sopa" é nome dado à caminhonete de um de seus filhos de santo, Miranda.



Ou mesmo quando ouviu de um coronel da polícia:

“-Eu já vou lhe dizendo que catimbozeiro não tem vez dentro do Estado da Paraíba [...] como é que a senhora, uma mulher jovem, me desculpe, com todo respeito, uma mulher bonita, alva, se vê que é uma mulher de família, se passa para uma coisa dessas? Isso é coisa de gente pequena” (SILVA, 2013, p. 57)⁷⁸.

Em sua fala, é notório que a intolerância religiosa, está calcada nos gargalos sociais de herança colonizadora, o racismo e o machismo. Como resposta ao coronel policial, ela disse: *“Deus quando quer dar o dom à pessoa, dá ao negro, dá ao branco, dá ao senhor que nem ao menos sabe que tem o dom” (SILVA, 2013, p. 57).*

Mesmo com a perseguição, ela insistia em ser autorizada a exercer sua prática religiosa, como expressa:

Não esquecia a humilhação que era ser umbandista naquela época, uma vida de louco. Ninguém tinha o direito de me dizer qual religião seguir. Resolvi que não ia me acomodar e voltei várias vezes à delegacia para reivindicar o meu direito de trabalhar e dar toque. A resposta era sempre a mesma: “não”. Mas isso não me intimidou, com ou sem autorização deles, continuei com as atividades do terreiro. E assim o tempo foi passando. (SILVA, 2013, p. 49)

A insistência surtia efeitos, a fama de seus trabalhos atraía pessoas para suas consultas, inclusive policiais que antes a perseguiam, tornarem-se seus protetores, como ela relata, *“Seu Antônio se tornou meu amigo e o melhor vizinho que tive no Miramar. Inclusive me levou pra ser madrinha de um de seus filhos. Se alguém mexesse comigo, ele era o primeiro a tomar as dores.” (SILVA, 2013, p. 57)*

Em 1965, cansada das constantes perseguições, Mãe Marinalva se mobiliza para conseguir um certificado que viabilizasse a realização das atividades no terreiro e minimizasse as perseguições, para adquirir esse documento, optou por registrar o

⁷⁸ Em entrevista no dia primeiro de novembro de 2019, mãe Marinalva ratificou a intolerância sofrida: *“Eu dizia assim: só se passar por cima de mim, porque dos meus filhos não passa não, nem de Deus. Briguei, briguei muito. [...] Eu chegava na secretaria, em 60 (1960), de manhã me deixava esperando, era uma humilhação. Quando era 11 e tanto, ele veio e disse: -O que houve dessa vez, dona Marinalva. Pegaram a senhora fazendo macumba de novo? Na minha cara! Eu disse:: -Doutor, eu não faço macumba, o senhor acha que quem reza e tem santo na sua casa faz macumba? Eu não faço macumba, eu defendo minha religião! Vim aqui pro senhor permitir que o fiscal... ninguém tinha, somente eu, passar o papel com uma ordem pra gente trabalhar. Podia bater não. Queria que o senhor assinasse essa licença pra fazer as coisas direito. Ele olhou pra mim e disse: -Dona Marinalva, a senhora uma mulher bonita, com todo respeito, uma mulher bonita, de respeito, a senhora se passar por uma baixaria dessa, mesmo assim! Olhei pra ele, baixei a cabeça e disse: -Doutor, [...] antes de Jesus me levar eu tenho fé que minha religião vai ser liberada.*



terreiro sob o nome de Centro Espírita São Jorge, denominação que possibilitava a interpretação ambígua quanto à vertente religiosa do lugar,

Aconselhada por um advogado, resolvi registrar o meu terreiro no cartório. Ele foi a Recife buscar informação junto a Federação de lá, porque em João Pessoa ninguém sabia como fazer. Depois fomos ao cartório Heraldo Monteiro que funcionava no prédio da Associação Comercial e registrei o terreiro com o nome de Centro Espírita São Jorge. O advogado preparou o estatuto e providenciou a publicação no Diário Oficial em 1965. (SILVA, 2013, p. 58)

No entanto, mesmo com a documentação, a insegurança ainda era recorrente, *“Mesmo com o registro no Cartório e autorização para funcionar, eu ainda não estava completamente satisfeita, a humilhação ainda era grande”*. (SILVA, 2013, p. 59)

Os casos de intolerância aqui apresentados tanto pelos recortes de jornais, quanto pelas falas de pessoas religiosas constitui em restritos exemplos do que a sociedade brasileira impôs aos grupos marginalizados. Esse cenário de intolerância parte do contexto colonizador ainda mais amplo, resquícios de medidas colonizadoras que impôs a hegemonia branca e Católica no Brasil, qual desenvolve seus tentáculos não apenas no segmento religioso estrito, mas, impõe aspectos de tudo que envolve o colonialismo europeu sobre as demais culturas e grupos que aqui estiveram⁷⁹.

Paralela à violência registrada pelos jornais nas capitais e regiões metropolitanas, em Alhandra, as propriedades de Estiva e Acais tornam-se lugares de referência da prática da Jurema, cujas famas das juremeiras e dos juremeiros ultrapassavam as fronteiras do município e resistiam à ilegalidade da prática,

Alhandra, conhecida regionalmente como a “terra do catimbó” ou a “terra da Jurema” face à memória dos juremeiros que ali estabeleceram esse patrimônio religioso, guarda muitas memórias que, como já vimos vão desde a origem indígena do catimbó, passando pela perseguição policial e o processo de umbandização (GRÜNEWALD, 2020, p. 169).

⁷⁹ A colonização vai além do recorte histórico temporal, ela alcança vários segmentos sociais delineados a partir do que Quijano (1992) denomina de “colonialidade de poder”, resultante desse processo histórico e implica na colonização de padrões culturais, valores, subjetividades, instituições, quaisquer aspectos que compõe a sociedade, *“la formación de un orden mundial que culmina, 500 años despues, en un poder global que articula todo el planeta”* (QUIJANO, 1992, p. 11).



Pela atuação nessas propriedades, a memória da tradição de Alhandra remete ao último regente dos índios, Inácio Gonçalves de Barros e à sua irmã, Maria Gonçalves de Barros, conhecida como a primeira Maria do Acais, cujas propriedades, Acais e Estiva, tornaram-se referências da Jurema, como destaca Vandezande (1975, p. 177),

O mestre mais antigo que morava em “Estiva” era o famoso “Inácio”, regente dos índios de Alhandra. Como consta na parte histórica deste trabalho, repousa esta tradição sobre fatos históricos: o mestre Inácio foi realmente o último regente dos índios de Alhandra, inconformado com a perda do seu título, e que guardou da antiga sesmária dos índios de Jocola (1614), e que se estende desde o rio Gramame até o rio Abiaí, somente a propriedade “Estiva”. Esta propriedade também foi vendida e dos novos proprietários, Major do Dias, Isabel, Adão, originou-se uma nova dinastia de mestres, enquanto a família descendente de Inácio se fixou mais perto da antiga estrada Recife, Goiana, João Pessoa, no lugar Acais, junto a um pé de jurema vetusto. A esta família de mestre Inácio pertencem a célebre mestre Maria do Acais, já mencionada por Roger Bastide e Fernando Gonçalves, as mestras Maroca, Mariquinha, Cassimira; os mestres Zezinho do Acais e Flósculo, este último enterrado atrás da capelinha familiar no Acais.

Inácio Gonçalves de Barros foi pai do mestre Castiliano Gonçalves e da mestra Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, a segunda Maria do Acais, uma mestra juremeira de renome do começo do século XX, como destaca Fernandes (1938, p. 85-86),

Maria-do-Acais, recentemente falecida no chalet à beira da estrada João Pessoa-Recife, confronte a sua capela cheia de santos bonitos, no seu sítio imenso, gosou dum prestígio considerável que impunha sua reputação de grande catimbozeira. De Pernambuco ao Estado da Paraíba, chegava ali gente de toda espécie para pagar um bom dinheiro o “serviço” desejado [...] Maria-do-Acais era uma feiticeira notável, enriquecida, de modos de grande senhora.

A edição primeira do *Jornal Umbanda no Lar*⁸⁰ destaca uma nota em homenagem a juremeira, conforme observamos na Figura 7.

⁸⁰ *Jornal Umbanda no Lar* foi idealizado e criado pelo então presidente da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, Carlos Leal Rodrigues, no ano de 1977. Na capa da primeira edição, constam as seções e notícias: “Aos leitores”, “Enciclopédia britânica divulga Rainha do Mar”, “Ministro Agripino visitou a Federação dos Cultos Africanos”, “Dia de Iemanjá”, “Nossa Gratidão” e “A mensagem do Presidente da Federação”. Pelo conteúdo, o *Jornal* buscou apresentar notícias referentes às temáticas religiosas, desde acontecimentos no estado da Paraíba, como a reportagem

Figura 7: Reportagem sobre Maria do Acais no Jornal Umbanda no Lar, ano I, n.1, nov. de 1977.



Fonte: Arquivo Pessoal Karina Ceci.

Das filhas e dos filhos da segunda Maria do Acais, que chegou a falecer em 1937, apenas Flósculo, conhecido como Mestre Flósculo deu continuidade aos trabalhos da mãe, casado com a também renomada juremeira Damiana Guimarães da Silva, mestre Flósculo manteve a tradição da família na administração do sítio e na manutenção religiosa, falecendo no ano de 1959 (SALLES, 2010b).

Em 1975, conforme escrito por Vandezande (p. 177), a família do Acais já era vista como referência de uma prática juremeira de tempos passados, no entanto, pessoas de outras localizações reconheciam a tradição familiar e seguiam para a Alhandra em busca dos “remanescentes dessa família” para a “solução mágica”,

sobre o “Dia de Iemanjá”, além das publicações sobre Mestra Jardecilha e sobre Mestra Maria do Acais, quanto informações que envolviam as religiosidades, como a referência à “Rainha do Mar” (Iemanjá) na Enciclopédia Britânica e também, em outra página, a informação de que o culto da Jurema tornaria tema de livro a ser publicado. É válido destacar que na edição, a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, por meio de seu presidente, mantém um diálogo com as/os leitoras/es, por meio dos textos referentes aos títulos: “Aos leitores” e “Nossa Gratidão”.



A tradicional família do Acais, diz a tradição, era importante nos tempos passados, e “no Acais se organizava sempre o Toré para caboclos”. Os remanescentes dessa família têm ainda uma certa autoridade na região, sobretudo sobre os caboclos mais antigos que trabalham na agricultura. No meio de cultos mediúnicos é grande a sua autoridade e há sempre carros de João Pessoa, Goiana e Recife que trazem casos problemáticos a procura de solução mágica.

Alhandra, conhecida como berço da Jurema, atribuição popular que fora trazida para academia por Vandezande (1975), constitui, ainda, em lugar de referência de memória desta religião, como aponta Miranda (2018, p. 146),

A consolidação de Alhandra como um lugar mítico, origem e fundamento da cosmologia da Jurema Sagrada não se deve apenas as pesquisas acadêmicas em torno de Alhandra. A mobilização de pessoas em torno do Acais, a reivindicação para si daquele sagrado e, em torno desse sagrado comum, essas pessoas criaram uma identidade. Portanto, adquire relevância atualmente o resgate da memória do Acais, além da preservação das outras cidades da Jurema ainda existentes na região, como origem e símbolos sagrados capazes de demarcar uma identidade.⁸¹

Paralelo ao discurso de Alhandra como cidade da Jurema, há também um conflito intenso na cidade com o segmento protestante e católico. Silva Júnior (2011), em sua dissertação, discorreu sobre as disputas pela legitimação identitária religiosa na cidade⁸².

Apesar da referência à Alhandra, a Jurema constitui a religião amplamente cultuada em todo o estado. A partir da década de 1960, ocorre o fortalecimento com outras práticas de matrizes afro-ameríndias, especialmente a Umbanda, seguida do Candomblé, resultou em promoção de mecanismos legais, com a criação da

⁸¹ Em Alhandra, a área referente ao Sítio do Acais, Igreja de São João Batista (que envolve a cidade de mestre Flósculo – que também é seu túmulo) e o Memorial de Zezinho do Acais são tombados pelo Instituto de Patrimônio Histórico Artístico do estado da Paraíba (LIMA, 2014). No entanto, as propriedades Estiva e Acais foram demolidas e o estado de conservação das demais áreas é precário (ALMEIDA; AZEVEDO NETTO, 2019).

⁸² No ano de 2019, durante uma visita ao Templo de Mestre Jardecilha, o juremeiro responsável pelo Templo teve de deixar de realizar uma Jurema de Chão devido ao barulho intenso promovido por um culto realizado no centro da cidade de Alhandra. O culto, promovido por um pastor local e proprietário de parte dos supermercados da cidade, integra uma sequência de eventos desse caráter que tem sido promovido na cidade. Diante do adiantar da hora e do barulho estridente, o mestre juremeiro realizou o ritual de Jurema de Toque, no interior do templo. A Jurema de Chão é realizada no meio do quintal do lugar, arrodado de pés de Jurema, cidades consagradas pela Mestre Jardecilha.



Federação dos Cultos Africanos da Paraíba (FECAP) e da promulgação da Lei 3.443/66. Conforme veremos no tópico seguinte, a Jurema esteve e mantém-se presente, de modo que sua prática adquire influência ou, como foi denominado, cruzamento com estas (ASSUNÇÃO, 2010).

2.3 A LIBERDADE DE CULTO E O CRUZAMENTO COM OUTRAS SANTAS E OUTROS SANTOS

Apesar dos conflitos, as federações religiosas constituíram, no processo histórico das religiões afro-ameríndias, um importante mecanismo de resistência e legalização. Na Paraíba, foi criado no ano de 1966 a Federação dos Cultos Africanos da Paraíba - FECAP, teve como primeiro presidente o pai de santo Carlos Rodrigues Leal.

Até essa época predominava na Paraíba a prática do Catimbó, tratado como caso de polícia. Os catimbozeiros ou juremeiros desejosos de se libertarem da pressão policial aceitaram se engajar na estrutura da nascente Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, encampadora da doutrina umbandista. Contudo, a forte influência da jurema se fez presente na reorganização sincrética dos elementos religiosos da umbanda paraibana. (SANTIAGO, 2008, s/p)

De acordo com Lima (2020), a Federação impôs-se como uma ferramenta de representatividade religiosa que tinha a intenção de catalogar os terreiros do estado. Existente em outros estados, as federações objetivavam:

[...] fornecer assistência jurídica aos seus filiados contra perseguição policial, patrocinar cerimônias religiosas coletivas, organizar eventos da religião e, na medida do possível, impor alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias através da administração de cursos e da fiscalização das atividades dos terreiros (SILVA, 2005, p. 115).⁸³

Na Paraíba, as religiões de matrizes afro-ameríndias conquistaram a liberdade de culto no ano de 1966, com a promulgação da Lei 3.443 (Anexo B), que dispõe sobre o exercício dos cultos africanos no estado da Paraíba. O então

⁸³ À época, Mãe Marinalva participou ativamente das atividades da FECAP, chegando a cortar, conforme conta, a faixa de inauguração do edifício.



governador João Agripino, estabeleceu diálogos com lideranças religiosas da época e arrefeceu a perseguição praticada durante o governo de Pedro Gondim (SOARES, 2009).

Mãe Marinalva, ao narrar sua trajetória das primeiras décadas de vivência da capital paraibana, qual é permeada pelas dificuldades impostas pela intolerância dos mecanismos do Estado, expressa também, o receio em relação às “facilidades” de hoje

[...] hoje todos estavam com o pratinho pronto, mas ninguém tinha plantado e esperado crescer para colher, como eu fiz. Todos têm liberdade para dar o toque a qualquer hora e terreiro é o que mais existe em João Pessoa [...] Mas o povo novo desconhece a história, não sabe da minha luta para conseguir respeito. (SILVA, 2013, p. 112)

A facilidade mencionada por mãe Marinalva remete ao atual cenário de liberdade religiosa, no que tange ao aspecto legal. No entanto, deixa de dimensionar o prisma sociocultural, cujo preconceito, como explicitado em vários momentos desta tese, é recorrente.

O caminho que resultou na promulgação da lei que garantia a liberdade de culto foi árdua, uma luta coletiva das pessoas religiosas não apenas na Paraíba, mas no país como um todo. Nesse cenário, mãe Marinalva assumiu uma posição de destaque e relevância. Além dos embates constantes com a polícia, ela se mobilizou para o diálogo com políticos para que a questão religiosa fosse pautada no âmbito legal. Durante a campanha no ano de 1966, os candidatos Rui Carneiro e João Agripino disputaram a vaga a governador do estado da Paraíba. Tendo em vista que um parente era cabo eleitoral para o candidato Rui Carneiro⁸⁴, a juremeira e umbandista conseguiu o acesso ao candidato para tratar sobre o tema em questão, obteve como resposta:

- Como é que a senhora, uma mulher jovem, nora de Sebastião, uma mulher bonita, mulher de família se passa a viver numa baixaria dessa? E continuou: - Seu Sebastião, dê conselho a sua nora, uma menina bonita, cheia de vida, pra ela deixar disso. Isso lá é religião? Essa coisa é pra gentinha, pessoas de bem não se prestam a isso. (SILVA, 2013, p. 115)

⁸⁴ Com o segundo Ato Institucional, o AI-2, ficou extinto o pluripartidarismo no Brasil, resultando em dois partidos, o Movimento Democrático Brasileiro – MDB e o Aliança Renovadora Nacional – ARENA. Rui Carneiro era o candidato do MDB.



Indignada com a intolerância expressada nas palavras do candidato, se dispôs a abordar o candidato do partido oposto, João Agripino, do ARENA, em sua própria residência. O diálogo com o arenista tomou outro caminho, ele afirmou-lhe que, sendo eleito, “*liberaria a Umbanda e se não fosse iria trabalhar para conseguir a liberação*” (SILVA, 2013, p. 116), narra o encontro:

Doutor João, me chamo Marinalva Amélia da Silva, eu sou aquela mulher que vem combatendo a religião, porque a justiça não quer que a gente cultue a nossa religião e a única solução é o senhor. Aí ele olhou pra mim e disse: - Olhe, dona Marinalva, eu sou muito sincero, se eu ganhar essa eleição, eu libero a religião pra senhora. (Mãe Marinalva)

O diálogo proporcionou uma relação entre ambos, de modo que, ele finalizou dizendo que a partir daquele dia mãe Marinalva poderia considerá-lo como amigo e filho de santo. O que se confirmou quando, dias seguintes, João Agripino solicitou os serviços da religiosa para a uma mulher vinda de Patos,

E assim continuou, sempre que precisava recorria a mim, o que acabou criando um laço entre a gente. Esteve na minha casa umas três vezes para conversar, desabafar. Uma vez, depois de eleito, pediu-me que fizesse a Festa de Iemanjá em frente a sua casa no Cabo Branco. (SILVA, 2013, p. 117)

Eleito candidato em 1966, João Agripino⁸⁵ cumpriu sua promessa e promulgou, em 06 de novembro de 1966, a Lei 3.443 (Anexo B). A Lei foi assinada no terreiro de Cleonice, onde montaram um gabinete e celebrou o episódio que marcou o início de um processo de liberdade para a prática religiosa no estado da Paraíba.

Sobre o episódio, mãe Marinalva relata, explicando sua disposição na Figura 8:

A lei foi assinada no terreiro de Cleonice, no barracão coberto de palha, onde montaram o gabinete. João Agripino, ao sentar-se, queixou-se de uma forte dor de cabeça, pedindo a Dona Zefinha que me chamasse. Aproximei-me e percebi que ele estava pálido, os olhos estavam a ponto de saltar das órbitas. Por trás, estendi a mão sobre sua cabeça e lhe dei um passe. Ele, então, virou-se para agradecer chamando a atenção de todos para mim. Nesse momento,

⁸⁵ O governador João Agripino tornou uma importante referência política para as pessoas de religiões afro-ameríndias. No aniversário de 10 anos de criação da FECAP, o ex-governador foi convidado de honra para a celebração. Em suas falas, Mãe Marinalva destacou a aproximação do ex-governador e ex-ministro em atividades religiosas, como a festa de Iemanjá, realizada na praia de Cabo Branco na capital paraibana.



comadre Luna, madrinha de um dos meus filhos e que trabalhava numa das agências de fotografia mais antigas de João Pessoa, a Foto Condor, bateu uma foto. (SILVA, 2013, p. 120)

Figura 8: Mãe Marinalva com a mão sobreposta na cabeça do governador da Paraíba, João Agripino, em evento comemorativo da promulgação da Lei 3.443/1966, na Casa de Mãe Cleonice, Cruz das Armas (JP/PB)



Fonte: Acervo pessoal de Mãe Marinalva.

A imagem foi exposta na edição do jornal O Norte, do dia 08 de novembro de 1966, conforme observamos na Figura 9:



Figura 9: Detalhe do jornal O Norte com imagem do evento que promulgou a Lei 3.443/1966, à esquerda Mãe Marinalva com a mão sobre a cabeça do governador João Agripino.



Fonte: Jornal O Norte, 08 de novembro de 1966, Hemeroteca Fundação Casa José Américo.

A liberdade de culto era garantida pela Lei 3.443/66 desde que o terreiro tivesse autorização prévia da Secretaria da Segurança Pública do Estado da Paraíba, que era solicitada por meio da FECAP. A Federação representava legalmente os



terreiros filiados a ela, também, fiscalizava e controlava, no sentido de unificar as práticas (Jurema, Umbanda...) à uma umbandização, ou seja, “a polícia deixa de ‘caçar’ as pessoas religiosas dos ‘cultos africanos’ e as submete ao controle burocrático das autoridades policiais, médicas e da federação a partir do ano de 1966” (FONSECA, 2011). Sobre esse controle, nos relata mãe Marinalva das dificuldades ainda enfrentadas,

Hoje todo mundo sabe da história da liberação, mas desconhecem as pessoas, que como eu, mesmo depois de assinada a lei, ainda eram obrigadas a pedir licença à polícia para poder dar toque. Mas eu não me calava, procurei tudo que foi autoridade para ter meu direito reconhecido. Por uns era bem recebida, por outros era maltratada, discriminada e humilhada. (SILVA, 2013, p. 114)

A atuação da FECAP intensificou a influência da Umbanda nas práticas de Jurema, de modo que esta passou por um processo de alterações, incorporando seus elementos,

O processo de reelaboração e criação de uma nova prática religiosa do culto da jurema está inserido no contexto das transformações da sociedade, vivido no caso específico do fenômeno religioso por meio do processo de umbandização dos cultos populares, reelaborando-as ao mesmo tempo em que ela também é reelaborada, construindo um fazer religioso que procura legitimar e tornar hegemônica a prática umbandista. (ASSUNÇÃO, 2010, p. 23).

Assim, como apontam Grünewald (2018) e Assunção (2010), o contato com a Umbanda foi um meio da Jurema se legitimar enquanto religião no cenário político, social e territorial, visto que, a “Umbanda é uma religião caracteristicamente urbana e, nesses espaços, a Jurema conquistou seu lugar.” (GRÜNEWALD, 2018, p. 123). Cruzamento visto não apenas na Paraíba, mas em outros estados do Nordeste, onde a Umbanda se propagou.

A adesão dos juremeiros à umbanda só teria se dado com o avanço da umbanda no Nordeste, quando os catimbozeiros (“imaginados como feiticeiros”) se beneficiariam da legalidade da umbanda para, dentro dela, continuarem praticando seus ritos. Contudo, como em todos os outros lugares desde o Rio Grande do Norte a Alagoas, o catimbó incorporou os elementos da umbanda, sem, no entanto, deixar de praticar uma tradição de jurema, que ganharia lugar entre



os *orixás* e demais *entidades* da umbanda. (GRÜNEWALD, 2020, p. 165)

Vandezande (1975) destaca as alterações das práticas da Jurema em Alhandra com a chegada da Umbanda. Conforme o autor, a religião vinda do Sudeste contribuiu para agregar as religiosas e os religiosos, uma vez que as sessões de Catimbó eram realizadas no seio do núcleo familiar, ou entre a vizinhança, os rituais de Umbanda eram realizados nos centros, agregando mais pessoas.

O entrecruzamento dessas tradições se tornou tão próximo que é perceptível, nos dias atuais, a influência de ambas práticas, de modo que, em um terreiro que se identifica como de Umbanda e Jurema, apesar de seus cultos exercerem os rituais em dias distintos, "dia de orixá" e "dia de mestre", algumas práticas são realizadas em ambas tradições. Tal fato contribuiu para o redirecionamento da pesquisa de Barros (2011), que optou por ampliar seu objeto de pesquisa de tese às múltiplas correntes e tradições encontradas nos terreiros urbanos, percebendo como elas se relacionam e dialogam na composição da religiosidade de Campina Grande (PB).

Contrapondo às informações levantadas em campo com a literatura produzida ainda nas primeiras décadas do século XX, observamos a influência da Umbanda tanto no que corresponde à inclusão de entidades no panteão juremeiro, como os exus e pombas giras, como nas práticas, e, com isso, acréscimo e retirada de objetos: como a inclusão do *ilú* e atabaque; e o maracá, que, no caso do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, tornou-se um instrumento opcional, não estando dentre os objetos imprescindíveis para o culto de Jurema. No entanto, em práticas juremeiras de outros templos, observei a presença do maracá, e, portanto, destaquei no sexto tópico do capítulo quinto.

O entrecruzamento com a Umbanda resulta das articulações que a Jurema estabeleceu com esta religião, desenvolvendo variações no seio religioso conforme as pessoas que dela compõem operam sua criatividade e tradição, sem, no entanto, perder seus elementos diacríticos, que a identifica e distingue das demais religiões afro-ameríndias. Com isso, observo a Jurema como uma religião dinâmica, absorvendo em níveis diferentes influências de outras religiosidades a partir de sua tradição e local onde se desenvolve.



A Jurema, em sendo uma religiosidade resultante de um processo de cruzamento com outras tradições, demonstra como a experiência religiosa, como destaca Steil (2001), diante do diálogo entre tradições seculares e modernidades, vai além de uma reflexão binária, que promove a produção de sentidos e recomposições.

Nesse cenário de cruzamentos e diálogos inter-religioso, a FECAP, instituída enquanto uma organização com a intenção de representar e fortalecer as religiosas e religiosos de matrizes afro-ameríndias na Paraíba enquanto coletivo, mobilizou alguns instrumentos de atuação para efetivação de sua atuação. A rádio funcionou como um importante instrumento comunicacional e de sociabilização. As pessoas religiosas dos cultos afro-ameríndias da Paraíba, apesar da repressão ainda sofrida, sentiram-se representadas ao ouvir seus pares comunicar-lhes informações sobre a FECAP.

Um movimento socializante de particular interesse para a umbanda é a sua emissão semanal numa estação de rádio de João Pessoa. Além das instruções da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, se dá também notícias pessoais e mesmo nominais. Esta emissão radiofônica é escutada por todos os juremeiros mestres, por todos os donos de centros, e para o resto, por todos que tem possibilidade de ouvir rádio. Afirmamos que todos os mestres ouvem também a emissão, porque habilmente a direção da Federação manda recados aos mestres nominalmente, o que nos possibilitou verificar a frequência de assistência destes aos programas. A Umbanda, representada pela Federação de Cultos Africanos do Estado da Paraíba, constitui para os catimbozeiros, geralmente, a única organização de que fazem parte. É a primeira e única vez que eles se sabem enquadrados em organização ou conjunto maior que sua família. É a primeira vez que ouvem falar em seu nome no rádio, no nome de seus vizinhos, no nome dos seus sítios, no nome de seus mestres. Isso lhes dá a primeira sensação de participação social maior que a família ou o estreito círculo local (VANDEZANDE, 1975, p. 202).

Em 1981, o governador da Paraíba Tarcísio de Miranda Burity sancionou a Lei Estadual 4.242 (Anexo C), que concedeu a liberdade de culto sem a necessidade de registro ou autorização por parte da Federação ou autoridades policiais, de modo que isentou a participação da polícia militar na fiscalização e repressão aos cultos afro-ameríndio-paraibanos.



Outra reivindicação das religiosas e dos religiosos conquistada no ano de 1986, por meio do ofício 184/86, foi a autorização de que as crianças e adolescentes participassem dos rituais e festas das religiões afro-ameríndias. Com a Constituição de 1988, através do Artigo 5º, ficou assegurado em todo território da federação a liberdade de consciência e de crença, seu livre exercício e garantia de proteção aos locais de culto e suas liturgias (SOARES, 2009).

Apesar das conquistas garantidas pelas leis acima citadas e pela Constituição brasileira, a prática religiosa afro-ameríndia ainda é constantemente alvo de violências. Karina Ceci relata o preconceito sofrido antes mesmo de exercer sua fé, mas por carregar em seu nome a referência da cultura e religião ameríndia (Ceci), “na época foi resistência porque o padre não queria fazer o batismo porque não aceitava o nome”. Ela também relata de como a imposição social condiciona a própria pessoa rejeitar a crença,

Nos meu 25 (vinte e cinco) para 26 (vinte e seis) anos, por aí, foi 24 (vinte e quatro)... não lembro bem a idade. Fui fazer uma visita no terreiro de vó, eu sempre ia em Marinalva. Então, numa saída de santo não passei bem. Fui embora, -não é isso que eu quero pra mim! [...] [...] Por parte da sociedade e por minha parte também. [...] E o convívio com os amigos, no colégio que é mais católico, na minha época era mais católico, então você escutava muita coisa, e como eu não queria de jeito nenhum.

O preconceito religioso a fez temer não apenas em sua infância e juventude. Ao se deparar com pessoas externas à comunidade religiosa, a afirmação identitária religiosa foi um tabu, como relata quando conheceu seu companheiro,

Quando eu conheci o atual marido eu resisti em convidá-lo lá pra conhecer por causa de preconceito, -O que é que ele vai achar, o que é que isso, o que é que aquilo. A família dele é de várias religiões, tem de ateu ao evangélico. Então eu achava que o casamento não ia dar porque era uma religião que eu não sabia se ele iria aceitar ou não. E quando ele entrou ele disse: -Aqui a gente fica! (Karina Ceci)

A atuação da FECAP contribuiu para a disseminação da prática da Umbanda no estado. Mesmo nas décadas seguintes, com a redução de associados à FECAP e às demais federações que foram sendo criadas no estado, a prática da Jurema, especialmente nos territórios urbanos, manteve-se associada à da Umbanda e, posteriormente, também ao Candomblé. Todavia, apesar desse cruzamento, a Jurema



tem suas distinções e características próprias, com seus ritos realizados de forma separada.

O culto da Jurema é predominante no estado da Paraíba dentre as religiões de matrizes afro-ameríndia. Conforme Bastos (2011) e Santiago (2008), não há, na Paraíba, terreiro que não se cultue a Jurema, mesmo aqueles que se classificam enquanto candomblecistas, tem em algum espaço da casa um local destinado à alguma entidade juremeira. Essa percepção é compartilhada por Assunção (2010) e Salles (2010), quando desenvolveram os estudos nas cidades do interior paraibano como Patos e Sousa, além de Alhandra, Bayeux e Sapé. Na Região Metropolitana de Recife (Pernambuco), dos 1.261 terreiros identificados pela pesquisa desenvolvida pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, ano de 2011, 896 constituem em casas de Jurema, e 2.113 casas informaram praticar o culto junto às demais práticas⁸⁶.

Dedicar-se às duas religiosidades, à Jurema e às/aos Orixás (Candomblé/Umbanda) em um mesmo terreiro é entendido como complementar, isso, pois, a Jurema “trabalha de uma forma” diferente da/do Orixá, uma lida com fumaça, outra não; uma atua em conexão com a terra, é o alicerce, como me narrou pai Damião, filho de santo e biológico de mãe Marinalva: *“Bote que Jurema é terra, é chão. Tronqueira é terra, é chão. O orixá você tem que mudar de vez em quando, fazer. A Jurema já é terra, tronqueira é terra é chão onde você pisa. Orixá é sua cabeça, a Jurema é a perna.”* A cabeça não anda sem as pernas, de modo que, a Jurema é o fundamento para outras práticas.

Atualmente, a Jurema expandiu os limites, sua cosmogonia e liturgia se aproximou de outras vertentes religiosas, como a União do Vegetal (UDV), Santo Daime, dentre outras. Desenvolveu a partir de especificidades geográficas e culturais, há um leque de religiosidades juremeiras na contemporaneidade, a exemplo da Jurema do Terreiro Ogum Beira Mar, que tem especificidades próprias ao que Grünewald (2020) chama de Jurema Urbana. A planta jurema, consumida em forma de vinho, além de constar no seio de segmentos religiosos, está presente em

⁸⁶ Os dados foram levantados a partir das respostas das seguintes perguntas: “qual a religião do seu terreiro/casa?” E “Que outras formas religiosas praticam-se neste terreiro/casa?” (BRASIL, 2011, p.137).



práticas cujos usos são relativos a um psiconautismo religioso⁸⁷ (GRÜNEWALD, 2020; 2018; 2009; GRÜNEWALD; SAVOLDI, 2020).

A diversidade religiosa observada hoje, não era vista em décadas passadas, com registros enviesados sobre as religiões afro-ameríndias. Diante das limitações impostas pelo contexto de ilegalidade às religiões, José Simeão Leal realizou uma extensa pesquisa sobre a cultura no estado da Paraíba, levantando, nesse meio, uma vasta documentação sobre a Jurema no estado, que, ao invés de tratá-los como elementos pobres ou demoníacos, como nos discursos jornalísticos e na literatura da época aqui apresentada, destaca suas especificidades, buscando descrever os significados produzidos no contexto qual pertence, e por isso, é válido ressaltar no presente trabalho.

2.4 ARQUIVO JOSÉ SIMEÃO LEAL: BAÚ DE MEMÓRIAS DA JUREMA NA PARAÍBA

Os primeiros estudos sobre a Jurema datam do final da década de 1930, com Gonçalves Fernandes, seguido de Roger Bastide e Câmara Cascudo. As pesquisas realizadas por eles, partem de uma perspectiva evolucionista sobre as religiosidades afro-ameríndias, resultaram em livros que até hoje são referências nos estudos sobre a Jurema.

Ainda na década de 1930, Mário de Andrade com a equipe liderada por Luís Saia, no projeto Missão de Pesquisa Folclórica também registrou sobre a Jurema, à época chamado de Catimbó ou Catimbó- Jurema, na Paraíba. A pesquisa resultou em um rico acervo, com documento imagéticos, escritos e sonoros, que, no entanto, imprimem também, a perspectiva compartilhada pelos pesquisadores já mencionados⁸⁸.

⁸⁷ Psiconautismo é compreendido por Grünwald (2018) como substâncias psicóticas, consideradas enteógenas, que promovem a manifestação do divino na pessoa.

⁸⁸ Os registros levantados pela Missão de Pesquisa Folclórica sobre o Catimbó podem ser visualizados Cerqueira (2010) e Carlini (1993).



Na contramão dessa visão, o intelectual paraibano da cidade de Areia, José Simeão Leal⁸⁹, buscou dar continuidade aos estudos Missão de Pesquisa Folclórica. Sua perspectiva, oposta aos seus antecedentes, não tinha a intenção de hierarquizar as manifestações pesquisadas, ao contrário, seus registros, detalham a prática religiosa apresentando diversidade de elementos que a compunha, demonstrando seu esforço em descrevê-las a partir do que experienciava.

O levantamento realizado por José Simeão Leal, durante as décadas de 1940 e 1950, resultou em um acervo com documentos de vários gêneros: iconográfico, contando com 41 fotografias impressas em preto e branco, que expressam elementos característicos da religiosidade, o lugar, as ações e as coisas que compõe o cenário; um desenho de uma Jurema de mesa, constando objetos utilizados no ritual e disposição das pessoas (mestres e discípulos); do gênero textual, encontram-se 81 folhas de manuscritos e datilografias, que revelam informações referentes às plantas, vocabulário com palavras do contexto juremeiro, anotações do processo ritual, da pesquisa de campo e partituras das toadas. Todos os documentos manuscritos estão ordenados e subsequente à uma folha como capa com o nome: Catimbó João Pessoa; Há, também, em sua biblioteca, exemplares de livros que tratam da temática, como Roger Bastide, Câmara Cascudo, Oneyda Alvarenga Edson Carneiro e Arthur Ramos

É importante destacar que os registros realizados por José Simeão Leal adquiriram relevância por sua singularidade, tanto pela escassez de documentos comprobatórios acerca desse ritual e dos locais de sua realização na Paraíba durante as décadas de 1940-1950, quanto pelo detalhamento dos registros, com destaque para a apresentação da cultura material utilizada durante os rituais.

Atento aos detalhes, o intelectual demonstrou conhecimento do que registrava, a captação indicava aspectos íntimos do seio religioso. Um elemento de

⁸⁹ José Simeão Leal nasceu no brejo paraibano, na cidade de Areia em 1908, e faleceu no ano de 1996. Apesar de ser formado em medicina, ao longo de sua vida se dedicou à pesquisa e ao fomento no campo da cultura. Em 1940, ao assumir o cargo o Departamento Administrativo de Serviço Público - DASP do estado da Paraíba, o intelectual paraibano se debruçou em pesquisar e registrar as manifestações de cultura popular de seu estado. Nesse meio, se dedicou ao Catimbó- Jurema, resultando em um acervo cuja relevância promoveu o *status* de patrimônio do estado. Por meio do decreto 25.155, de 06 de julho de 2004, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba - IPHAEP tombou o referido arquivo, sendo o primeiro arquivo do estado a adquirir esse *status*.



relevância no espaço do terreiro é a mina, também chamada de *salé* (Figura 10). A mina corresponde ao local de consagração do terreiro, localizado ao centro do salão, a preparação da mina é a primeira atividade realizada quando um espaço se torna terreiro. A mina registrada por José Simeão Leal é firmada com a representação do Sino-Salomão (estrela de seis pontas) e o ponto riscado do povo das matas.

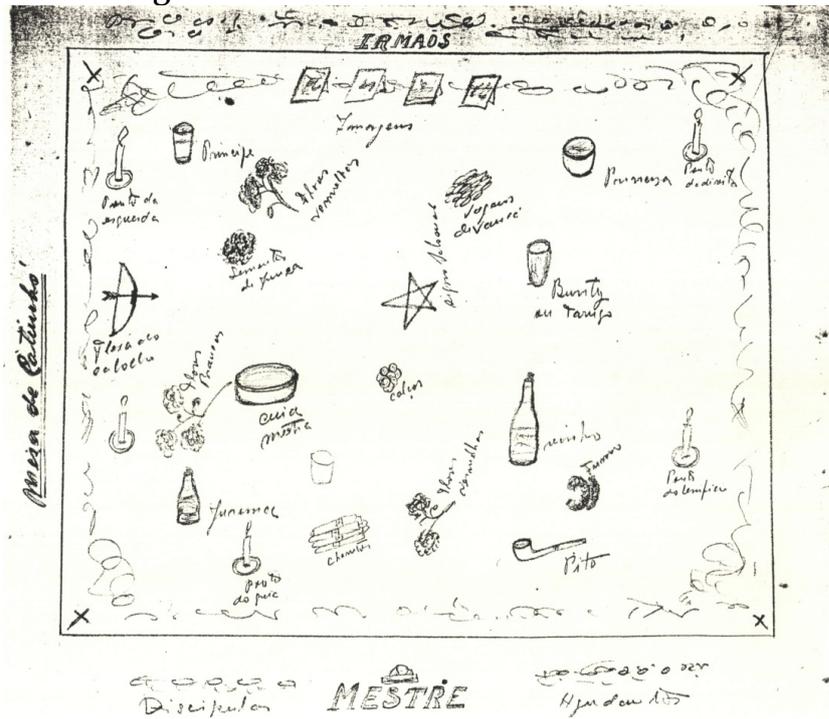
Figura 10: Mina.



Fonte: Arquivo José Simeão Leal



Figura 11: Desenho de mesa de Catimbó.



Fonte: Arquivo José Simeão Leal.

Em um desenho (Figura 11), é apresentado o cenário de uma Jurema de mesa, com a disposição das “coisas” em sua organização e lógica. O mestre se encontra no centro inferior, entre os discípulos e ajudantes; no lado oposto, encontram-se as pessoas visitantes, chamadas por ele de irmãos; quanto às coisas, a mesa possui: imagens (provavelmente de santos e santas católicas); cinco velas em cada ponta da mesa, que são os pontos da esquerda, direita e dos guias, de modo que os demais objetos situam no interior da conexão dos pontos.; três elementos de fumar/defumar, o pito (cachimbo), charuto e fumo, situados na margem inferior, próximo ao mestre, de modo que quando este estiver incorporado possa acessar esses elementos com maior facilidade; rosas vermelhas e brancas; flecha de caboclo; calços (moedas) estão ao centro, como oferta; cuiá mestra; as bebidas jurema e vinho; a princesa e o príncipe; o signo de Salomão; vagens de vancá; burity ou tarugo e sementes de jucá se encontram na margem superior, próximos às imagens de santos.

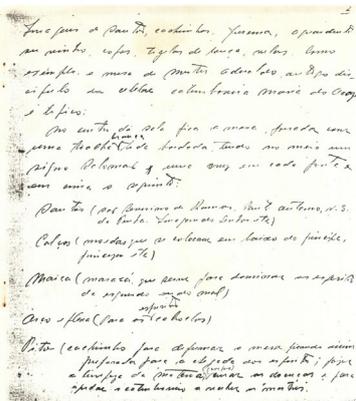
Acompanhado o desenho, um documento manuscrito apresenta todos os objetos e usos destes no ritual, descrito em seu início:



Para se formar uma mesa de Catimbó não há limite de objetos simbólicos, pois cada um põe o que lhe vem a cabeça, de acordo com as varias influencias (que incorporando) que tenha sofrido. Existem, porém mais elementos cantantes que nenhum catimbozeiro dispensa e que são os seguintes:

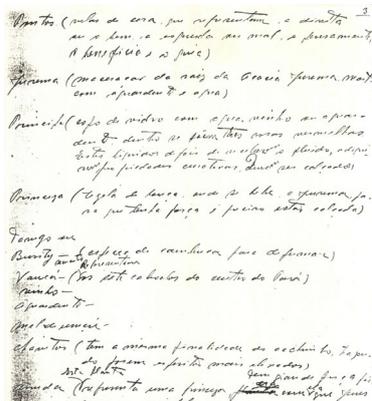
E descreve cada objeto, seu uso e significados, conforme é possível ver nas figuras 12, 13 e 14, e, em seguida e na respectiva sequência, suas transcrições:

Figura 12: Manuscrito com descrição de objetos Mesa Branca



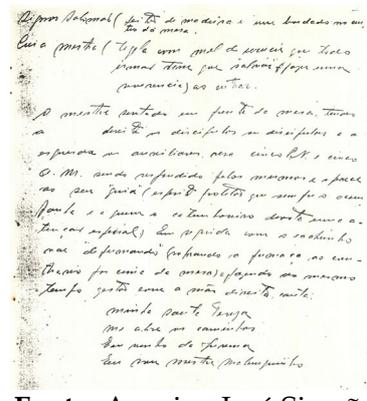
Fonte: Arquivo José Simeão Leal.

Figura 13: Manuscrito com descrição de objetos Mesa Branca



Fonte: Arquivo José Simeão Leal.

Figura 14: Manuscrito com descrição de objetos Mesa Branca



Fonte: Arquivo José Simeão Leal.

Imagens de santos, cachimbos, Jurema, aguardente Ou vinho, copos, tigelas de louça, velas. Como Exemplo, a mesa de mestre Aderaldo, antigo dis-

Cipulo da celebre catimbozeira Maria do Acaz É típico: No centro da sala fica a mesa, forrada com Uma toalha branca toda bordada, tendo no meio um signo Salomão, uma cruz em cada parte e em cima o seguinte:

Santo (são Severino dos Ramos), Santo Antonio, N. S. Da Penha. Imagem do senhor, etc) Calços (moedas que se colocam em baixo do príncipe, Princesa, etc)

[Maica?] (manacá, que serve para dominar os espíritos De esquerda ou do mal)

Arco e flexa (Para os espíritos caboclos)

Pito (cachimbo para defumar a mesa, ficando assim preparada para a chegada dos espíritos; fazer

A limpeza da "materia" (corpo); curar as doenças e para

Ajudar o catimbozeiro a receber os "mestres".



Pontos (velas de cera, que representam, a direita 3
Ser o bem, a esquerda ser mal, o [juramento?],
O benefício e o guia)
Jurema (maceração da raiz da *Acacia* Jurema, (?)
Com aguardente e agua
Príncipe (copo de vidro com agua, vinho ou aguar-
Dente, dentro se põem três rosas vermelhas
Estes líquidos depois de receberem o fluido, o difu-
Sor propriedades curativas. Devem ser calçados)
Princeza (tijela de louça, onde se bebe a jurema, pa-
Ra que tenha força é preciso estar calçada)
Tarugo ou
Burity - (espécie de cambuca para defumar
[Vancá?] - (Sementes representam as sete caboclas do centro do Pará)
vinho -
Aguardente -
Mel de [uruçú?] -
Charutos (tem a mesma finalidade do cachimbo, trazen-
Do (?) espíritos mais elevados)
Arruda (esta planta representa uma princesa, tem grande força, foi com ela que Jesus curava
os infelizes)

4

Signos Salomão (feito de madeira e um bordado no cen-
Tro da mesa.
Cuia mestra (tigela com mel de [uruçú?] que todo
Irmão tem que “salvar” p fazer uma
Reverencia) ao entrar.
O mestre sentado em frete da mesa, tendo
A direita os discipulos ou discipulas e a
esquerda os auxiliares, reza cinco P.N. E cinco
A.M. sendo respondido pelo mesmo e oferece
Ao seu “guia” (espírito protetor que sempre o acom-
Panha e a quem o catimbozeiro devoto uma a-
Tenção especial) Em seguida com o cachimbo
Vai “defumando” (soprando a fumaça ao con-
Trário por cima da mesa) e fazendo do mesmo
tempo gestos com a mão direita, canta
Minha santa Tereza
Me abre os caminhos
Eu venho a Jurema
Eu sou mestre Malunguinho



Parte desses objetos são também registrados em rituais de Toré de Jurema, ou Jurema de Toque, como observamos nas fotografias que seguem, a presença do charuto e da vela (Figuras 15 e 16).

Figura 15: Uso da vela com mulher em transe



Fonte: Arquivo José Simeão Leal.

Figura 16: Caboclo Pena Branca com charuto



Fonte: Arquivo José Simeão Leal.

Sobre a vela, ele destaca como elemento que auxilia o espírito com a luz:

O mestre toma Jurema para limpar a “matéria” (corpo) e facilitar sua entrada no reinado das Setes cidades. Acontece que as vezes fica inconsciente, sendo preciso colocar uma vela acesa na cabeça e ventre, nos pés, porque seu espírito estando viajando, entra espírito contrário, podem se acercar da “matéria” não permitindo que ele volte, sendo “passado” (morto). As vezes torna-se necessário que o seu “guia” e o anjo da guarda saiam a procura do seu espírito para trazê-lo⁹⁰.

Sobre o cachimbo, descreveu: “Pito (cachimbo para defumar a mesa, ficando assim preparada para a chegada dos espíritos; fazer a limpeza da ‘materia’ (corpo); curar as doenças e para ajudar o catimbozeiro a receber os

⁹⁰ Fac-símiles 19 e 20, série Candomblé, Arquivo José Simeão Leal.

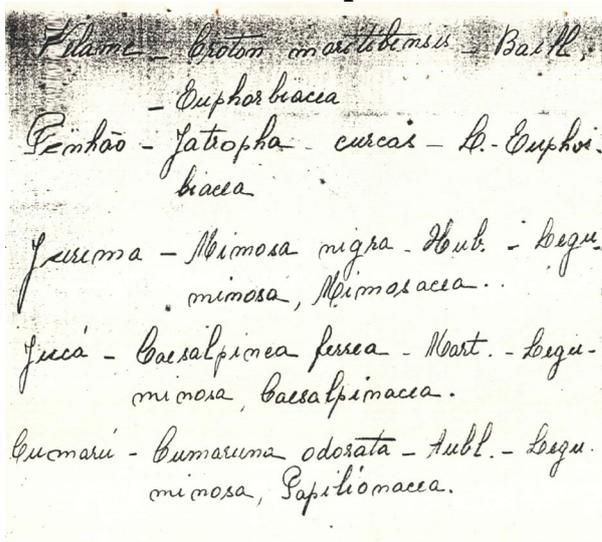


‘mestres’”.⁹¹ Essa descrição vai de encontro as informações levantadas sobre esse objeto na prática contemporânea, de modo que os usos e significados sobre essa cultura material se mantêm.

Ainda com foco nos objetos, José Simeão Leal revelou também informações sobre as vestimentas e uso de guias. A variedade de roupas e adornos, a roupa da entidade, o caboclo cobra coral, com suas penas; as saias e blusas acompanhadas pelas guias, conforme consta nas Figuras 15 e 16.

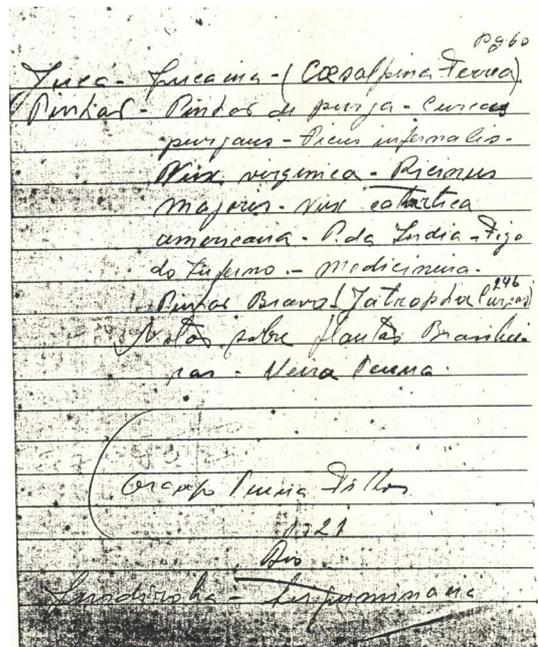
Além dos objetos, José Simeão Leal levantou uma extensa lista de usos e significados das plantas.

Figura 17: Manuscrito com nome científico de plantas.



Fonte: Arquivo José Simeão Leal.

Figura 18: Manuscrito com descrição de plantas.



Fonte: Arquivo José Simeão Leal.

As plantas também são descritas em uso ritual, em momento iniciatório. O uso é feito para banhos e defumador, conforme observamos em sua descrição:

Cada dia ele passa duas horas fumando pro “guia” indicado pelo mestre e tomando os banhos seguintes:

Primeiro dia banho de infusão de folha de [?]

Segundo “ “ “ “ “ “ “ Oliveira

Terceiro “ “ “ “ “ “ “ Malva Branca

Quarto “ “ “ “ “ “ “ Café

⁹¹ Fac-símile 3, série Candomblé, Arquivo José Simeão Leal.



Quinto	“	“	“	“	“	“	“	Malva Rosa
								Arruda, Alecrim
Sexto	“	“	“	“	“	“	“	Cravo Branco
Sétimo	“	“	“	“	“	“	“	Catucá
Oitavo	“	“	“	“	“	“	“	Herva Doce
Nono	“	“	“	“	“	“	“	Manacá

Os banhos servem para a limpeza da “matéria”. Por isso não se deve enxugar o corpo, mudando de roupa a cada dia. No decimo juntam-se as folhas; faz-se um defumador.⁹²

Os documentos produzidos por José Simeão Leal revelam traços e elementos constituintes da Jurema. É válido evocar sua pesquisa para demonstrar registros sobre a cultura material dessa prática ainda nas décadas de 1940 e 1950, observar, a partir do presente estudo, as nuances que permeiam os registros do passado e do presente, os elementos que permanecem na prática religiosa e os que não são mais observados.

Contextualizar a Jurema permite observar sua manifestação ao longo dos anos, seu percurso histórico evidencia as transformações e permanências da prática religiosa. Nesse processo, as coisas que a envolvem possuem atuação e significados, como veremos no próximo capítulo, que discorre sobre os aspectos teóricos que envolvem a cultura material e a representação da informação nela, considerando-a enquanto signo.

⁹² Fac-símile 13, série Candomblé, Arquivo José Simeão Leal.



3 CULTURA MATERIAL: INFORMAÇÃO NÃO TEXTUAL, ESPAÇO DE MEMÓRIA

A palavra cultura nos diz que as sociedades elaboram o que são e o que fazem de muitas maneiras pelo parentesco, pelo ritual e também pelos objetos (MILLER, 2013, p. 75).

Miller (2013) situa os objetos, a cultura material, como elemento resultante do labor social, configurada por sua cultura, uma expressão pela qual é possível identificar seus aspectos simbólicos, bem como, sua identidade. Miller (2013) também trata da cultura como algo a ser elaborado, entendo assim, construído por meio das pessoas e de suas relações com as demais coisas.

Refletir sobre a cultura material da Jurema induz a discorrer não apenas sobre a religião, mas sobre os pressupostos teóricos que respaldam a feitura da pesquisa dentro do campo da Ciência da Informação. Para tanto, este capítulo, de caráter teórico, busca, a partir da reflexão das autoras e dos autores, apresentar os conceitos e perspectivas adotadas sobre informação e cultura material como signo e sua relação com a memória e identidade.

Kobashi e Tálamo (2003, p. 9-10), ao refletir sobre a informação como objeto de estudo na sociedade contemporânea, a considera como um bem, que seu acesso deve ser um direito elementar, tal como devemos ter o direito à cidadania. No entanto,

Ao contrário do bem material, a informação é um bem simbólico, porque se elabora, organiza e circula no interior da linguagem. Ainda ao contrário do bem material, o uso da informação não a esgota. Mas tanto o bem material como o simbólico necessitam de um elemento de troca. Para se ter a informação, como para se ter o alimento, é preciso uma moeda de conversão sem a qual a informação não se transforma em conhecimento e o alimento não se transforma em energia que aplaca a fome. No primeiro caso o elemento de troca é a cognição e o capital cultural e, no segundo, a moeda propriamente dita.



Assim, apesar de se constituir em um direito, sua aquisição exige uma moeda de troca que, para além da cognição apontada pelas autoras, requer uma série de necessidades de ordem social.

Demo (2000), ao discorrer sobre a informação na dita “sociedade da informação”, chama a atenção para sua importância no processo emancipatório, no entanto, o autor alerta em como essa informação, ainda, não é - ou não tem sido utilizada, como uma ferramenta para descolonização, isso porque,

O processo atual de globalização aponta para esta direção de modo ostensivo: o que mais se globaliza são formas globalizantes de discriminação. Longe de as chances estarem mais bem distribuídas, concentram-se em clivagens tanto mais drásticas. (DEMO, 2000, p. 37)

O autor propõe o termo “desinformação” como ação dialógica, porém, inversa ao processo de informar, “Desinformar faz parte da informação, assim como a sombra faz parte da luz. Trata-se do mesmo fenômeno, apenas com sinais inversos” (DEMO, 2000, p. 39). Essa discussão é exemplificada nos jornais apresentados no capítulo 2, onde é possível perceber a persistência dos efeitos colonizadores nos meios de comunicação. Apesar da intenção em informar, promover a comunicação das notícias ao público, o caráter do discurso corrobora para o estigma desses grupos, desinformando sobre essas práticas religiosas.

Com isso, discutir sobre a informação e suas especificidades é necessário, refletindo aqui, com destaque a informação não textual, a que se encontra em suportes variados, captada pela percepção a partir de minha interação com o campo.

3.1 INFORMAÇÃO NÃO TEXTUAL

Considerando que a cultura material é vista, aqui, como fonte de informação, é proposta desse tópico refletir sobre o que compreendo por esse fenômeno social, a informação. Constituindo em um conceito polissêmico, ou seja, dotado de várias definições e sentidos, o termo é discutido e referenciado em distintas áreas do saber. Yuexiao (1988) apresentou centenas de definições de informação, compreendendo-a desde em aspecto tecnológico, como *bits*, à uma perspectiva mais social.



A Ciência da Informação foi epistemologicamente dividida por Capurro (2003) em três paradigmas. Esses, não constituem em uma representação de um avanço histórico da área, mas, em predominâncias teóricas, que, por vezes, se entrecruzam. Os paradigmas: físico, cognitivo e social direcionam e delimitam a compreensão do conceito de informação abordado nas respectivas esferas. No presente trabalho, parto do paradigma social, qual concebe o fenômeno informação dentro da esfera social e cultural.

Buckland (1991) apresenta três significados associados à informação: como processo, como conhecimento e como coisa. Como processo, está voltado para a ação ou comunicação, “o ato de informar”. Informação-como-conhecimento remete àquilo que é percebido na informação-como-processo, paira na intangibilidade, inerente à mente e à subjetividade. Por fim, informação como coisa, atribuído para coisas informativas.

A associação ao termo “coisa” atua como instrumento para distinção e definição do que Buckland (1991) compreende como informação⁹³. Distanciando do conhecimento, a informação tem como principal característica a materialidade, de modo que, a tangibilidade é condição necessária para sua existência, “qualquer expressão, descrição ou representação seria ‘informação-como-coisa’⁹⁴. Nesse ponto, destaco a relação da informação como “coisa” de Buckland (1991) com o conceito de “coisa” discutido em Ingold (2015), observando a materialidade como elemento imprescindível para existência das coisas. A origem das coisas está em seus materiais, nas palavras do autor, “Meu argumento, ao defender um retorno a este mundo, é simplesmente o que devemos, mais uma vez, *levar os materiais a sério*, pois é a partir deles que tudo é feito” (INGOLD, 2015, p. 67).

Sobre a relação entre informação e conhecimento, Buckland (1991, p. 3) tece uma analogia,

Conhecimento, entretanto, pode ser representado, simplesmente como um evento que pode ser filmado. Entretanto, a representação

⁹³ “But language is as it is used and we can hardly dismiss ‘information-as-thing’ so long as it is a commonly used meaning of the term ‘information’” (BUCKLAND, 1991, p.352)

⁹⁴ “Any such expression., description, or representation would be ‘information-as-thing’”(BUCKLAND, 1991, p.351)



nada mais é que conhecimento assim como o filme é o evento. Qualquer outra representação é necessária em sua forma tangível (código, sinal, dados, texto, filme, etc.) e somente representações do conhecimento (e de eventos) são necessariamente “informação-como-coisa.

Ao discorrer sobre a Informação na Ciência da Informação, Silva e Gomes (2015) apresentam 21 (vinte uma) manifestações conceituais que expressam não o número de definições na área, mas as principais de cunho conteudístico e semântico.

A diversidade conceitual apresentada por Silva e Gomes (2015) reflete a complexidade do termo. A partir das definições explanadas, concluíram que a informação não pode ser admitida de forma isolada, ela requer uma reflexão relacional com os outros termos, que são: documento (contextualização física), dado (histórico-cognitiva), mensagem (interacionista), comunicação (caráter humano) e conhecimento (sócio-cognitivo), de modo que o conceito de Informação é relacional, ela se consolida na relação com outros termos, além do fundamento sócio-cognitivista (SILVA; GOMES, 2015).

Em detrimento de seu caráter, Silva e Gomes (2015) afirmam que a informação possui alguns aspectos que lhe são intrínsecos, como a origem, temporalidade, normatividade, intencionalidade, dinamicidade, originalidade e efetividade. Sobre originalidade, devemos compreender que todo o processo informacional possui uma origem, histórica e/ou simbólica, que remete ao presente do/da sujeito/a da informação, mas que impõe o pensamento sobre a relação entre passado e presente dessa/e sujeita/o. Essa relação entre passado e presente direciona ao segundo aspecto, a temporalidade. A temporalidade busca sintonizar essa relação diáde, fazendo com que a/o sujeita/o de informação perceba não apenas as colaborações do passado no presente, mas realize também, o movimento contrário, de perceber, a partir de uma ação seletiva com as lentes do presente, a história.

O terceiro aspecto da Informação refere-se à normatividade, que são os princípios que norteiam as condições históricas e sociais das/dos sujeitas/os de informação. Conforme a autora e o autor, são dois os princípios: moral e formal. O primeiro reporta-se às questões morais, do que pode ser praticado ou não; o segundo diz respeito ao que é permitido pelas leis e regras sociais. Constituindo em um



complemento da normatividade, a intencionalidade indica a forma como as/os sujeitas/os da informação foram e/ou serão orientadas/dos para definir suas ações e tomadas de decisão, de modo que a intencionalidade compreende no quarto aspecto apontado por Silva e Gomes (2015).

O quinto apontamento, a dinamicidade, reporta-se ao desenvolvimento dos mecanismos de interação social das/dos sujeitas/os da informação, evidenciando as estratégias cognitivas, intelectivas, individuais e coletivas, em outras palavras, é a forma de expor e discernir os elementos constantes no processo de construção da informação, a “dinamicidade é o momento de selecionar os elementos necessários para uso, apreensão e apropriação da informação” (SILVA; GOMES, 2015, p. 153). A originalidade, diz respeito ao que é selecionado do processo de dinamicidade, o que é singular para às/aos sujeitas/os da informação; também, remete às contribuições ímpares da/do sujeita/o autora/o para a/o sujeita/o/usuária/o, e vice-versa, “a originalidade é um resultado (nem sempre exitoso das interações entre sujeitos da informação) que preconiza descobertas e novos olhares sobre a realidade dos sujeitos da informação” (SILVA; GOMES, 2015, p. 153).

O último aspecto, a efetividade, parte do efeito produzido pela dinamicidade e originalidade, ou seja, é o alcance da eficiência e eficácia da compreensão informacional, nas palavras da autora e do autor: “concretizar a eficiência e eficácia na compreensividade informacional que se dá através das estruturações sociais e mentais concebidas pelos sujeitos da informação para construção do conhecimento.” (SILVA; GOMES, 2015, p. 154).

Os seis apontamentos elencados por Silva e Gomes (2015) fornecem bases que permitem compreender os efeitos e significados da informação no campo da Ciência da Informação, sendo esta pertencente à uma realidade social e material. De modo que, as/os sujeitas/os de informação, são contempladas/dos em seus aspectos singulares, coletivos, mentais, sociais, cognitivos, técnicos, morais, formais, conscientes, inconscientes e históricos, o que leva a considerar essa multiplicidade para concepção da formação semântica de informação. Ou seja, os apontamentos elencados pela autora e pelo autor,



Justificam a informação como processo de fundamentação histórica (origem e temporalidade) que devem situar os sujeitos da informação nas ações de informação, institucional (normatividade) concernente às regras que possibilitam as ações de informação dos sujeitos, ideológico/crenças (intencionalidade) que revelam os indícios e pretensões prévias dos sujeitos para construção da informação, contextualização social (dinamicidade e originalidade) que atestam o caráter da informação pautado em interações de respeito às diferenças, com características coletivas e plurais ou interações de dominação e arbitrariedade entre sujeitos e teleológica (efetividade), referente aos resultados dos processos anteriores, permitindo uma concentração informacional ou partilha a depender de como os sujeitos se apropriam dos processos anteriores para produzir informação. (SILVA; GOMES, 2015, p. 155).

Constituindo em um produto da ação humana, a informação é vista por Pacheco (1995) enquanto artefato. Podendo ser materializada em diferentes formas e formatos, a informação pode estar contida nos variados tipos de suporte, seja imagético, sonoro, textual ou tátil. Conforme a autora, a narração, de exclusividade oral, utiliza a tradição como suporte informacional, ou, a narração monumentaliza a tradição, tornando-a artefato. Não considerar, recai no mesmo problema histórico confrontado pelos *annales* sobre a definição de fontes e documentos, “Negar à narração sua materialidade histórica seria o mesmo que negar aos artefatos pré-históricos sua imaterialidade cognitiva” (PACHECO, 1995, p. 23).

E o que seria, então, artefato? Por artefato, entende a autora como “registro de vários conteúdos, e incorpora diferentes registros. Ele é fruto e formador de contextos. Sendo a informação um artefato, com ela não se dá processo diferente” (PACHECO, 1995, p. 23).

Marteleto (1995) reforça essa noção ao observar a informação como forma e dinâmica cultural. A autora se apoia em Cornelius Castoriadis para observar os artefatos como culturais, criados por significações imaginárias sociais e instituídos, ou seja, compreende em construções com significações criadas e instituídas (formalizada, convencionada).

Logo, entender a informação enquanto artefato implica em observá-la em um espaço, tempo e morfologia contextualizada, contexto esse fruto de um processo histórico, social e cultural.



Considerar esses elementos implica em perceber uma relação de significados que envolvem o que é considerado informação. Concordo com Azevedo Netto (2007) ao concluir que o artefato se torna informação quando ele é percebido enquanto tal, fazendo surgir, desse modo, uma relação de significação e produção de significados socialmente aceitos,

Assim, a informação aqui considerada é aquela que diz respeito a uma produção de significados socialmente aceitos. É aquele fenômeno em que há não só a produção de um bem simbólico, mas também sua disseminação e consumo, que implica na sua própria reprodução, já que a dimensão espacial é extremamente dinâmica, dentro da sua recontextualização. (AZEVEDO NETTO, 2007, p.6).

Essa posição dialoga com Meyriat (2016), que qualifica a informação a partir do uso que dela é feito. O autor classifica a informação a partir de sua função: “ser útil” ou “explicitamente ou prazer, diversão, enriquecimento (utilidade difusa)”, quanto ao seu tempo de duração, o autor classifica como “instantânea”, podendo ser «informação utilitária ou de orientação» (*information de renseignement*) ou informação nova e, “durável ou definitiva”, nas possibilidades de informação especializada (científica, técnica...) ou informação cultural (aculturante).

Com isso, se constituindo em artefato e partindo de um contexto, a informação para ser concebida enquanto tal, precisa ser percebida como portadora de significados e sentidos, e que estes sejam passíveis de serem interpretados, de modo que a compreensão de seu contexto e cultura é imprescindível para seu entendimento. Como reforça Marteleto (2007, p. 15), “Informação é artefato material e simbólico de produção de sentidos, fenômeno da ordem do conhecimento e da cultura.” No campo da Ciência da Informação, constitui em:

um fato cultural e político, e não técnico. Sem deixar de lado ou rejeitar o caráter material e funcional do objeto informacional, as perguntas desse campo orientam-se pelos caminhos dos sentidos e das ações humanas, daí a centralidade da cultura em seu território disciplinar, conceitual, epistemológico, social e político. (MARTELETO, 2007, p. 25)

A concepção de informação adotada, inserida em uma perspectiva social, parte de sua compreensão enquanto coisa, com Buckland (1991) e Ingold (2015), no



diálogo com Pacheco (1995), percebendo-a enquanto artefato, e, portanto, fruto da ação humana, materializada em qualquer suporte, que aqui, está circunscrita a partir de sua representação na cultura material da Jurema, de modo que, seus aspectos singulares, coletivos, mentais, sociais, cognitivos, técnicos, morais, formais, conscientes, inconscientes e históricos (SILVA; GOMES, 2015) devam ser enfatizados.

Assim, reconhecendo a potencialidade informativa dos objetos, reflito, no próximo tópico, sobre a cultura material, evidenciando as perspectivas teóricas que delineiam e corroboram para este trabalho.

3.2 CULTURA MATERIAL: FONTE DE INFORMAÇÃO, ESPAÇO DE MEMÓRIA

O processo de ocupação nos diversos lugares do planeta Terra pela espécie humana foi eficiente devido às possibilidades adaptativas dos seres humanos em lidar com as coisas. Elas constituem em instrumentos que atuam como prorrogação do corpo humano,

Aquilo que falta ao homem ele investe no objeto. Aquilo que o homem é incapaz de ser, ele procura nos elementos externos a **sua** própria realidade imediata, para garantir a invulnerabilidade, a permanência, a legitimação da **sua** ação. O objeto (que para essa função é eficiente), vai, em lugar dele, preencher esses vazios. Daí o fascínio, já mencionado. (MENESES, 1980, p. 12, grifo do autor)

Ao ser percebida em sua diversidade, a cultura material passou a ser explorada e estudada, especialmente na Antropologia. Ao longo da história deste campo, a cultura material foi tratada de formas distintas, sendo vista conforme as correntes teóricas predominantes da época. Conforme Castro (2016), ao discorrer sobre as correntes teóricas da Antropologia, explicita que, de uma perspectiva evolucionista dos séculos XIX e início do XX, os “objetos etnográficos” eram colecionados, classificados, refletidos e exibidos em museus ocidentais e demais espaços institucionais para ilustrar as etapas da evolução sócio-cultural da humanidade; à percepção de cultura material entendida como objeto que tem uma função e significado na cultura em que está inserido (Franz Boas, Bronislaw



Malinowski); seguida de um pensamento da cultura material como um sistema de comunicação e meio simbólico, que informam sobre o *status* e posição do sujeito na sociedade (Edmund Leach); alcançando a concepção da Antropologia simbólica, especialmente com Clifford Geertz, que, como aponta Gonçalves (2007, p. 21),

Os objetos não apenas demarcam ou expressam tais posições e identidades, mas que na verdade, enquanto parte de um sistema de símbolos que é condição da vida social, organizam ou constituem o modo pelo qual os indivíduos e os grupos sociais experimentam subjetivamente suas identidades e *status*.

Na Antropologia simbólica geertziana, a cultura material compõe o sistema cultural simbólico, sua posição produz significado e sentido no contexto que ocupa. Com isso, a perspectiva sobre a cultura material adquiriu novos olhares, ampliando sua possibilidade de abordagem. A cultura material deixa de ser vista apenas por sua função prática, tendo em vista que, “Se nossos costumes sociais e culturais, de qualquer maneira, estivessem ligados a funções, isso teria produzido uma humanidade relativamente homogênea, cuja variação seria correlata às diferenças nos ambientes” (MILLER, 2013, p. 71)

No entanto, apesar do olhar sobre a questão simbólica, Geertz (2008; 1997) não se preocupa em atentar para as questões conflituosas que envolve esse “sistema”, como as relações de poder e seu aspecto dinâmico e aberto. Em se tratando da Jurema, religiosidade cujo processo histórico é marcado pela repressão em um país de herança colonial, sua cultura material, cujos significados foram socialmente construídos no seio religioso, é definido, também (e fortemente), a partir das implicações e conflitos da relação de poder em que esteve situada na posição de não hegemônica e, portanto, na de resistência e adaptações. Por isso, concordo com Simas e Rufino (2018, p. 68) quando se remetem às religiosidades afro-ameríndias que tem as/os santas/os católicos em seu panteão mítico:

O que se percebe no pluriversalismo das manifestações codificadas nas bandas de cá que se apropriaram da simbologia do santo católico é um amplo repertório de práticas cosmopolitas, híbridas, ambivalentes e inacabadas. Essas inúmeras reinvenções pincelam



referenciais culturais distintos para produzir outra coisa não é possível de ser totalizada em um único termo.⁹⁵

Em meio a essa construção cultural, a tradição se constitui não estritamente na permanência das coisas, mas no reconhecimento da continuidade destas (JARMAN, 1998). De acordo com o autor, apesar das transformações ocorridas em manifestações culturais promovidas por fatores internos e externos ao longo do tempo, a consciência da permanência de símbolos, mantém a tradição reforçando o vínculo entre a memória e a identidade.

Assim como o artefato arqueológico, que não informa apenas sobre o passado, mas sobre as pessoas e as coisas do presente, conforme ressalta Bezerra (2015), são as demais culturas materiais, cujas informações retidas revelam aspectos de sua história e que no presente, por meio da socialização, corroboram para manutenção da memória e das relações pessoais no contexto em que está inserida.

Os artefatos não informam apenas sobre o passado, mas sobre as relações presentes. Eles constroem, moldam, reorientam a informação e o contexto. Eles permitem contar o tempo, demarcar espaços – territoriais e/ou simbólicos – reafirmar identidades e consolidar relações no presente [...] Essas reflexões apontaram que o artefato/informação, ao ser imediatamente dissolvido no contexto alvo, dá lugar a outro artefato cuja matéria substantiva serve como suporte para a criação de uma rede de significados que informa/forma o novo artefato que, por sua vez, informa não sobre o passado, mas sobre as relações entre as pessoas e as coisas no presente (BEZERRA, 2015, p. 125-126).

Na cultura material arqueológica, Azevedo Netto (2015) compreende que esta, possuindo uma relação intrínseca com seus produtores, é considerada fonte de informação da dinâmica e do comportamento do grupo qual está vinculada, tanto que:

Cada atributo observado nos artefatos equivale a uma expressão fóssil de uma ação ou conjunto de ações, que acaba por expor determinada forma de comportamento, o que leva a considerar um sistema cultural em que há a transferência da informação de

⁹⁵ Essa perspectiva, por sua vez, complementa com a compreensão de cultura dos autores, como “um conjunto de práticas e dimensões simbólicas de invenção constante da vida, o espaço de possibilidade de transgressão do padrão normativo” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 75).



condutas, crenças, valores e modos de fazer (AZEVEDO NETTO, 2015, p. 154).

Considerar a cultura material como fonte de informação aproximou a Arqueologia da Ciência da Informação e, nesse gancho, esta última à História, à Antropologia e à Sociologia, de modo que os frutos dessas relações podem indicar novas contribuições para a área⁹⁶.

A potencialidade informativa dos objetos nos remete à sua condição de documento, considerando-o um registro da ação humana,

Há um reconhecimento crescente que os objetos não são reflexões passivas da sociedade, eles constituem-se em elementos ativos nas práticas sociais que constituem as identidades culturais, sociais e, mesmo individuais, estabelecendo fronteiras entre o “eu” e o “outro” (AZEVEDO NETTO, 2010, p.241).

Sendo assim, visto enquanto documento, conforme Azevedo Netto (2010), esses materiais da cultura humana retêm dados potenciais para elementos informativos referentes aos aspectos culturais, memorialísticos e identitários do indivíduo, grupo ou sociedade. Não se limitando a uma postura passiva, eles se inserem na posição de agente social, informando e também, constituindo o ser o humano (AZEVEDO NETTO, LOUREIRO; LOUREIRO, 2013) (MILLER, 2013).

Buckland (1997) também atribui à cultura material a noção de documento. Como reforçam Souza e Crippa (2010, p.2), ao discorrerem sobre o autor, para ele,

A cultura material e até mesmo performances podem ser consideradas documentos e, portanto, devem ser incluídas entre os objetos de estudo da Ciência da Informação. Para ele, se um documento pode (ou não) ser armazenado é um interesse técnico e processual, mas não é isso que define um documento. [...] é algo que nos ensina ou informa sobre alguma coisa.

Referenciando Paul Otlet, Buckland (1997) estende a compreensão de documento para os vestígios humanos não destinados à comunicação, como os

⁹⁶ Azevedo Netto, Loureiro e Loureiro, afirmaram em 2013 que os objetos eram, ainda, pouco explorados no campo da Ciência da Informação. Essa afirmativa pode ser compartilhada ainda nesses anos seguintes que, apesar do aumento do número de trabalhos voltados para a cultura material na área, ainda é incipiente.



encontrados em descobertas arqueológicas. Todavia, Paul Otlet restringe os documentos que são orientados para fins de educação e ciência, preservados em lugares de guarda, como museus e arquivos, desconsiderando assim, os objetos presentes em espaços não institucionalizados, como destaca,

Coleções de objetos reunidos para fins de preservação, ciência e educação têm caráter essencialmente documental (museus e gabinetes, coleções de modelos, espécimes e amostras). Essas coleções são criadas a partir de itens que ocorrem na natureza em vez de serem delineadas ou descritas em palavras; são documentos tridimensionais. (OTLET, 1990, p.197, apud BUCKLAND, 1997, p.807, tradução nossa).⁹⁷

Buckland (1997, p.806) inferiu quatro apontamentos para compreender a transformação de objeto em documento a partir da concepção de Briet (2016), que são,

1. Existe materialidade: apenas objetos físicos e sinais físicos;
2. Existe intencionalidade: Pretende-se que o objeto seja tratado como evidência;
3. Os objetos devem ser processados: eles devem ser transformados em documentos; e pensamos
4. Existe uma posição fenomenológica: o objeto é percebido como um documento.⁹⁸

Conforme indica Buckland (1997), Briet (2016) compreende o objeto enquanto documento a partir de quatro atribuições, que versam sobre sua materialidade, tendo em vista que constitui em condição necessária para sua percepção; a intencionalidade, que é a intenção de enxergar o objeto enquanto evidência, podendo assim, distanciar de suas funções primárias; esse distanciamento configura em um processo de transformação, da percepção de objeto para percepção de objeto enquanto documento. Ou seja, nas palavras de Meyriat (2016, p. 243), "A vontade de

⁹⁷ *Collections of objects brought together for purposes of preservation, science and education are essentially documentary in character (Museums and Cabinets, collections of models, specimens and samples). These collections are created from items occurring in nature rather than being delineated or described in words; they are three dimensional documents (OTLET, 1990, apud BUCKLAND, 1997, p. 807).*

⁹⁸ 1. *There is materiality: Physical objects and physical signs only;*
2. *There is intentionality: It is intended that the object be treated as evidence;*
3. *The objects have to be processed: They have to be made into documents; and, we think,*
4. *There is a phenomenological position: The object is perceived to be a document (BUCKLAND, 1997, p. 806).*



obter uma informação é, por isso, um elemento necessário para que um objeto seja considerado documento, apesar da vontade de seu criador ter sido outra”.

Os objetos presentes nos terreiros e observados durante a pesquisa não se distanciaram de suas funções primárias nem de seu contexto de origem. Todavia, a concepção de documento aqui é atribuída a partir da relação de interrogação feita a ele, configurando-o em documento que informa sobre o grupo religioso em questão.

Buckland (1997) expande a noção de documento para a cultura material, tendo em vista que ela constitui em evidência para a interpretação das experiências culturais, especialmente quando se reporta aos vestígios arqueológicos e objetos antropológicos, que configura em fonte de informação para a interpretação da experiência do grupo qual corresponde.

Essa proposta remete a Meyriat (2016, p. 243), que afirma que um objeto é considerado documento por aquele que busca a informação e identifica nele um significado, ou seja, tanto a pessoa que emite, quanto a que recebe estão autorizadas a atribuir sentidos, de modo que, o documento “não surge como tal, *a priori*, mas como o produto de uma vontade, aquela de informar ou se informar – a segunda ao menos sendo sempre necessária.”

Esse ampliamiento das noções de documento orientou Castro, Castro e Gasparian (1985) a elencarem categorias de documentos em duas: a primeira em sentido restrito, que consiste no documento convencional (em gênero textual); a segunda em sentido amplo, que recebe essa atribuição independente de sua forma, mas por sua relação social (um bem cultural) e representação informacional, sendo esta definição a que nos interessa,

Documento é algo corpóreo, em que já foi fixada ou gravada uma noção, ideia ou mensagem; é o suporte da informação [...] Documento em sentido amplo, é todo e qualquer suporte da informação. Assim, além do documento convencional, podemos admitir que um bem cultural como um monumento, um sítio paisagístico, possa ser também, documento. (CASTRO; CASTRO; GASPARIAN, 1985, p. 19).

Castro, Castro e Gasparian (1985) destacam para a necessidade da corporeidade do documento, o que direciona a pensar na materialidade das coisas. A materialidade, conforme reforça Miller (2013), é o princípio básico na relação entre as



coisas e as pessoas. À luz do documento, a informação, como condição de existência, é material, como também, o documento, para ser percebido, precisa estar materializado. A forma dessa materialidade não implica em seu *status* de documento, mas na forma de representar a informação.

Ingold (2015) realizou uma discussão mais ampla sobre a materialidade. Partindo da crítica ao antropocentrismo científico, qual tende a observar a realidade a partir da espécie humana, Ingold (2015, p. 59) refletiu sobre a vitalidade das coisas e a composição destas. Para ele, os materiais,

Não se apresentam como símbolos de alguma essência comum – materialidade – que dota cada entidade mundana com a sua inerente ‘objetividade’, ao contrário, eles participam dos processos mesmo de geração e regeneração contínua do mundo, do qual coisas como manuscritos ou fachadas são subprodutos impermanentes.

O que Ingold (2015) critica é que tendemos a observar o produto, não por sua composição ou processo, ao ponto que, “os materiais parecem desaparecer, engolidos pelos objetos mesmos aos quais deram à luz. [...] Vemos o prédio e não o reboco das paredes; as palavras e não a tinta com a qual foram escritas” (INGOLD, 2015, p. 60).

Essa materialidade, assim como as coisas, existe antes da percepção das pessoas sobre elas, de modo que a vitalidade das coisas independe da agência das pessoas sobre elas. Ou seja, a vida das coisas não humanas não pressupõe sua relação com a coisa pessoa⁹⁹.

As coisas estão vivas e ativas, não porque estão possuídas de espírito – seja *na* ou *da* matéria – mas porque as substâncias de que são compostas continuam a ser varridas em circulações dos meios circundantes que alternadamente anunciam a sua dissolução ou – caracteristicamente com seres animados – garantem sua regeneração [...] Despojados do verniz de materialidade eles se revelam não como objetos quiescentes, mas como colmeias de atividade, pulsando com os fluxos de materiais que os mantêm vivos. (INGOLD, 2015, p. 63)

Dito isso, a agência ou o princípio animador sobre as coisas não humanas seriam um adicional ao objeto material, não condição de sua vitalidade.

⁹⁹ Para Ingold (2015) as pessoas também constituem em coisas, inexistindo uma hierarquia entre coisa pessoa e coisa cultura material.



Apesar de reconhecer a vitalidade das coisas independente de sua relação com as coisas humanas, não é foco desta tese se deter sobre isso. Tendo em vista que o objeto de estudo está inserido em um contexto religioso, portanto cultural e social, minha preocupação volta-se para as coisas na sua relação com as pessoas nos contextos observados. Enquanto cultura material, as coisas aqui são vistas “apanhadas na vida dos seres humanos, e lhe são conferidas forma e significância através da sua incorporação nos contextos histórico e social destas vidas” (INGOLD, 2015, p. 66).

No entanto, essa relação não implica em hierarquização dessa relação. Os saberes que permeiam a Jurema, bem como, as demais religiosidades das/dos encantadas/os, que corroboram e edificam as construções memoriais aqui evocadas, pressupõe uma relação ecológica com as coisas,

Os saberes assentes nas macumbas propõem-se a pensar uma relação ecológica entre essas diferenças, pautando uma não hierarquização, uma interdependência e a presença credível de caracteres cruzados dessas existências. Nos saberes assentados nas macumbas brasileiras, ser bicho, gente, leito de rio, pedreira ou variadas coisas ao mesmo tempo é uma questão de perspectiva. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 30)

A materialidade, por sua vez, é aqui observada perante sua condição de efeito dentro desse contexto, tendo em vista que ela pode ser determinante sobre a cultura material. A produção de alguns objetos que compõe a cultura material religiosa da Jurema tem entre seus pré-requisitos a exigência da composição e condições que envolve a materialidade, a exemplo da confecção de cachimbos, produzidos a partir de determinado tipo de planta cuja madeira é extraída em determinada fase lunar, conforme levantei em campo.

Por outro lado, concordo com o autor ao perceber a fluidez e dinamicidade das propriedades dos materiais:

As propriedades dos materiais, consideradas como constituintes de um ambiente, não podem ser identificadas como atributos fixos de coisas, mas são, ao contrário, processuais e relacionais. Elas não são nem objetivamente determinadas nem subjetivamente imaginadas, mas praticamente experimentadas. Nesse sentido, toda propriedade é uma estória condensada. Descrever as propriedades dos materiais é



contar as histórias do que acontece com eles enquanto fluem, se misturam e se modificam. (INGOLD, 2015, p. 65)

Retornando à cultura material como documento, Meneses (1980, p. 3) a classifica como documentos involuntários, que seriam aqueles que não tivessem como ação primária registrar e conservar informação, mas que, apesar disso, poderiam convenientemente também fornecer uma certa carga de informação, ou seja, o propósito inicial da produção da cultura material não está voltado à ação de informar, porém, vista enquanto signo em um contexto cultural, essa cultura adquire *status* de documento por informar. Esse *status* parte da perspectiva de quem vê. O sentido de documento é adquirido a partir da intenção do olhar de quem acessa a informação representada no documento, como ressalta Meneses (1980, p. 4),

Poderemos ter objetos que só serão documentos, em última análise, fora do seu “sistema” próprio. Isto é, somente na perspectiva do observador externo é que ele ganha o seu sentido documental e que um objeto se transforma em documento ou deixa de ser simples objeto e passa a pertencer a uma categoria específica de objetos: os documentais.

A concepção de Meneses (1980) é fruto das discussões promovidas pelos historiadores da *École des Annales*¹⁰⁰, cuja noção de documento ampliou-se, bem como a sua crítica. Bloch (2001), historiador da primeira geração da *École des Annales*, em “Apologia a História ou o ofício do historiador”, problematiza sobre os caminhos metodológicos de uma pesquisa no campo da História, questionando o fazer do historiador (e da historiadora) e suas fontes. Essa discussão direcionou a pesquisa histórica, preocupada agora com a/o sujeita/o coletiva/o, promovendo a reflexão sobre os distintos aspectos sociais que envolvem e que informam sobre as sociedades, passando a considerar outros gêneros de suporte como documento, como enfatiza o autor:

¹⁰⁰ A Escola dos *Annales* constituiu em um movimento historiográfico com as publicações iniciadas no final da década de 1920 no periódico *Annales d'histoire économique et sociale*. O movimento marcado por três gerações, incorporou métodos das Ciências Sociais à História, ampliou a concepção de fonte documental, redirecionou o foco da escrita histórica para uma perspectiva coletiva, dentre outras transformações no campo historiográfico, o que proporcionou o desenvolvimento de outras abordagens como a história das mentalidades, história serial, história cultural e microhistória (BURKE, 2010)



Seria uma grande ilusão imaginar que a cada problema histórico corresponde um tipo único de documentos, específico para tal emprego. Quanto mais a pesquisa, ao contrário, se esforça por atingir os fatos profundos, menos lhe é permitido esperar a luz a não ser dos raios convergentes de testemunhos muito diversos em sua natureza. (BLOCH, 2001, p. 80)

Bloch (2001, p. 80) prossegue, ainda, com uma questão que especialmente nos interessa:

Que historiador das religiões se contentaria em compilar tratados de teologia ou coletâneas de hinos? Ele sabe muito bem que as imagens pintadas ou esculpidas nas paredes dos santuários, a disposição e os mobiliários dos túmulos têm tanto a lhe dizer sobre as crenças e as sensibilidades mortas quanto muitos escritos.

Em se tratando aqui, especificamente, de uma religiosidade de tradição oral, as narrativas orais e as diversidades de coisas elaboradas e utilizadas em seu contexto religioso informam sobre a religião. A cultura material dessa religiosidade compreende em documentos produzidos no contexto da religião, vista aqui enquanto documento, suporte informacional (MEYRIAT, 2016).

Por esta razão a noção de “documento” é muito mais ampla do que aquela de “escrito”. Os documentos escritos são um caso privilegiado, porque a escrita é a forma mais comumente utilizada para comunicar uma mensagem. No entanto, é necessário observar que se pode escrever sobre muitos objetos diferentes: pedras, cerâmica, conchas, pergaminho, papel, filme... Também se pode escrever utilizando diferentes sistemas de signos: alfabético, fonético, ideográfico... (MEYRIAT, 2016, p. 241)

Observando o objeto enquanto documento, Braz, Holanda e Ferreira (2012, s/p) o apontam como meio de disseminação da memória,

o indiscutível papel dos documentos como meios de disseminar a memória, não necessariamente através da escrita, mas sob a forma de objetos que contam a história da humanidade e nos situam em um patamar que nos permite compreender muito do que somos hoje. [...] Outro ponto importante trata da memória como produto das ações, fatos, crenças, tradições, sendo a própria identidade de uma sociedade, e a capacidade de resistir ao tempo, sendo repassada para as gerações subsequentes.



A memória a ser evocada no objeto não é estática. Essa afirmativa se dá tanto pela característica própria da memória, quanto do objeto enquanto coisa presente no mundo (INGOLD, 2015). Pearce (1994), ao refletir sobre a jaqueta do tenente Henry Anderson do século XIX, tomando como fundamento teórico a semiologia saussuriana¹⁰¹ concluiu que as possibilidades de significações do objeto são inesgotáveis. Apesar da autora partir de uma perspectiva dual-semiológica, concordo com sua concepção sobre o objeto como uma forma de narrar o passado com possibilidades de significações em relação ao seu processo histórico - sua história interfere nas memórias a serem construídas, atribuídas e significadas aos/dos objetos. A realidade objetiva do objeto, ou o contexto por ele produzido, ganha atributos diversos pelas subjetividades das pessoas que com ele se relacionam e constroem significados e discursos sobre ele.

Gondar (2016; 2005) reflete sobre a memória social a partir de suas características. A primeira consideração aqui exposta remete ao caráter transdisciplinar e polissêmico, característica também compartilhada pelo objeto de pesquisa da Ciência da Informação, a informação. Sendo a memória um conceito abordado em diversas áreas do conhecimento, sua definição atravessa fronteiras, entrecruza a reflexão entre as disciplinas para se alcançar uma definição de memória, também, seu conceito parte de uma construção processual, assumindo distintos sentidos (GONDAR, 2016) e usos (ASSMANN, 2011). Quanto à polissemia, o conceito possibilita variadas significações e sistemas de signos que possam servir para a construção da memória.

Na Ciência da Informação, a memória é estudada enquanto objeto potencial que carrega em suas entrelinhas “traços informacionais”. Cabendo assim, à/ao cientista da informação, mensurar a potencialidade informacional do passado a partir dos referenciais de memória, ou seja, fazer emergir as informações potenciais existentes nos traços de memória (SILVA; OLIVEIRA, 2014).

¹⁰¹ A semiologia desenvolvida por Ferdinand de Saussure (1857-1913) teoriza sobre o signo, entendido como a associação mais importante na comunicação humana, a partir de uma base linguística. Sua teoria parte da concepção diádica, qual o signo é formado pelo significante e significado. (COELHO NETTO, 1980).



Ou seja, uma vez que a memória no campo da Ciência da Informação se preocupa em decifrar o caráter singular que é representado no ato informacional, seja de um indivíduo ou um grupo, ela não depende de uma ligação com a temporalidade espacial e cronológica da história. A cultura material presente nos terreiros, confrontadas com as narrativas, trazem elementos informacionais que permitem o acesso à memória da religião, bem como, dos/das religiosos/as.

Gondar (2016; 2005) destaca o aspecto ético e político. Esse caráter, implica na noção de seleção da memória, o que quer ser preservado, e sua intenção de preservação ou esquecimento. A memória expressa uma perspectiva ou vontade do que deliberamos e conservamos, o que ela “grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização” (POLLACK, 1992, p. 204). Assim, seu paradoxo, o esquecimento, integra em um elemento essencial para sua constituição, configurando em uma relação complementar.

A memória, por sua vez, possui uma estreita relação com a identidade, porém não se reduz a ela (GONDAR, 2005; 2016). Para Candau (2005, p. 144), uma se fundamentando na outra, de modo que o peso da memória é refletido na consolidação da identidade, “às memórias fortes correspondem as identidades sólidas, às identidades fragmentadas as memórias estilhaçadas”, assim, a memória pode consolidar ou desfazer o sentimento identitário, isso devido à “Uma memória forte é uma memória organizadora no sentido de que é uma dimensão importante da estruturação de um grupo e, por exemplo, da representação que ele vai ter de sua própria identidade” (CANDAUI, 2019, p. 44).¹⁰²

Dito isso, a identidade se forma a partir de uma construção que requer um esforço na seleção do que se quer preservar e do que se quer recalcar.

A identidade e a diferença¹⁰³ têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no

¹⁰² Enquanto que por memória fraca, define Candau (2019, p. 44-45): “Denomino memória fraca uma memória sem contornos bem definidos, difusa e superficial, que é dificilmente compartilhada por um conjunto de indivíduos cuja identidade coletiva é, por esse mesmo fato, relativamente inatingível. Uma memória fraca pode ser desorganizadora no sentido de que pode contribuir para a desestruturação de um grupo”.

¹⁰³ Sobre diferença, Silva (2014) define como aquilo como oposição à identidade, ou seja, é aquilo que não somos, e sim é o que o/a outro/a é. Todavia, ambas resultam de um processo de construção.



contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são relações sociais e culturais (SILVA, 2014, p.76)

Tanto a identidade, quanto a diferença, só possui sentido na cadeia simbólica qual pertence, e que não possui significados fixos. O processo de construção identitária não ocorre de forma desinteressada, Silva (2014, p.81) afirma “a identidade e a diferença não são, nunca, inocentes”. Nessa relação de poder, a “disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade”. Logo, o vínculo entre a identidade e as condições sociais e materiais são marcadas na inclusão/exclusão social e na privação ou no acesso material (WOODWARD, 2014, p.14).

Sobre esse vínculo, destaco sua evidência na historiografia sobre a Jurema, cujas condições materiais que integravam a religião são categorizadas na diferença e na exclusão. Bastide (2011), ao se referir à cultura material do Catimbó como de “pobreza geral”, corroborou para estereotipação da religião. A partir de sua rede de significados, calcada no etnocentrismo e evolucionismo social, ele diferenciou as/os juremeiras/os, promovendo ainda mais a exclusão social a partir de sua privação de objetos.

A exclusão/inclusão promovidos pela vinculação à identificação do grupo nos direciona a perceber que a questão identitária ultrapassa os limites de classe social. Além deste elemento, os fatores interseccionais devem ser destacados como marcadores sociais que implicam na construção da identidade (e identificação), como raça¹⁰⁴, identidade de gênero¹⁰⁵, orientação sexual (BRAH, 2005), categorias acionadas nos relatos e documentos aqui presentes.

¹⁰⁴ Kabengele Munanga na palestra “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia” (2003), problematiza sobre a complexidade do termo “raça” e das possíveis “retaliações” com a troca de termo, como o uso da expressão “étnia”. Todavia, o autor destaca que a atenção nos usos do termo remete mais à consciência do conteúdo político, em detrimento do caráter biologizante.

¹⁰⁵ Gomes (2018) sustenta que as categorias raça, sexo e gênero devem ser examinadas em conjunto, visto que elas são produzidas e experienciadas em conjunto pelas pessoas, analisada à luz de uma perspectiva decolonial: “mais do que falar de interseccionalidade de raça, classe e gênero, de analisar como essas categorias de opressão funcionam criando experiências diferentes, trata-se de analisar como essas categorias juntas, trabalhando em redes, são ao mesmo tempo causa e efeito d(n)a criação dos conceitos umas das outras.” (GOMES, 2018, p. 71)



Mesmo com as transformações sofridas ao longo do tempo, os aspectos identitários da Jurema são conferidos a partir da permanência de elementos que a caracterizam. Em um contexto ritual, esses elementos consolidam seu caráter tradicional, como destaca Jarman (1998), “Mais uma vez o papel de ritual, com sua ênfase (tácita) na continuidade e nas ligações imutáveis com o passado, serve para reforçar silenciosamente o *status* e importância do artefato tradicional”¹⁰⁶.

Assim, “a cultura material passa a ser vista como uma entidade que, de forma inconsciente, exprime relações sociais e culturais de populações, bem como todo um sistema ideológico e de poder, dentro de um tecido social” (AZEVEDO NETTO, 2010, p.244), o que incluiria além dos artefatos, os próprios espaços apropriados pelo humano. Por outro lado, apesar de referenciar à identidade e à memória, a cultura material não foi previamente constituída com essa intencionalidade, como ratifica Azevedo Netto (2010, p. 250):

Embora sendo uma das facetas que delimitam e definem a identidade, juntamente com outras, a cultura material tem a peculiaridade de ser um produto que está fora da esfera da intenção, ou seja, é um produto da atividade humana que não foi previamente constituído como um elemento de identidade.

Apesar de sua não intencionalidade, ela pode apontar informações referentes ao grupo. Para compreender a cultura material, é necessário o entendimento do contexto em que ela foi produzida, visto que ela está vinculada à organização social em que está inserida, com isso, o fato de

pesquisar “a informação” contida na morfologia e decoração dos artefatos como manifestação estática e simbólica de eventos e comportamentos que identificam o indivíduo como pessoa e como etnia. Ou seja, estudar a cultura material como uma iconografia étnica (RIBEIRO, 1986, p. 15).

Vislumbram nos objetos, aspectos que podem apresentar, à medida que são acessados e problematizados, informações referentes ao indivíduo, ao grupo ou à

¹⁰⁶ *Again the role of ritual, with its (unspoken) emphasis on continuity and the unchanging links with the past, serves to silently enforce the status and significance of the traditional artefact* (JARMAN, 1998, p. 122, tradução livre).



sociedade. Diante disso, busquei evocar informações referentes à cultura material da Jurema constantes no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

Com ressalvas, dialogo com a perspectiva de Geertz (2008), no aspecto em que enxerga a cultura como uma articulação simbólica. Todavia, ao invés da noção de rede simbólica, adoto aqui a concepção de malha, proposta por Ingold (2015), isso porque, a noção de cultura não pode ser pensada em uma perspectiva de teia cultural estática. Os signos que a compõe, estão situados na esteira da tradição; por sua vez, a tradição, como também a cultura, se encontra no tempo e no espaço, logo, é influenciada por eles. Tal aspecto configura a tradição e a cultura como dinâmicas no processo histórico, imbricada em malhas que se cruzam com outras, não à toa, observo a singularidade dos terreiros, de como os cruzamentos vivenciados pela comunidade implicam na construção das memórias religiosas constantes no cenário religioso,

O mundo, para mim, não é um conjunto de pedaços, mas um emaranhado de fios e caminhos. Vamos chamá-lo de malha, de modo a distingui-lo de sua *rede*. Meu argumento, portanto, afirma que a ação não é o resultado de uma agência que seja disseminada pela rede, mas sim que emerge da interação de forças que são conduzidas ao longo das linhas da malha. (INGOLD, 2015, p.148, grifo do autor)

A tradição é possível devido a articulação das coisas que interagem na esteira social, a cultura material é reconhecida em seus significados, a partir da relação que ela mantém com as demais coisas: o espaço, as entidades, as pessoas, os rituais, todas estão imbricadas, e para a se manter “viva”, ou significar nesse contexto religioso, se relacionam, tal como o peixe e a borboleta, exemplos trazidos pelo Ingold (2015, p.149)

Trata-se simplesmente de reconhecer que para que as coisas interajam elas devem estar imersas em uma espécie de campo de força criado pelas correntes do meio que as cerca. Separadas destas correntes – ou seja, reduzidas a objetos – elas estariam *mortas*. Tendo amortecido a malha cortando suas linhas de força, quebrando-a, assim, em mil pedaços, você não pode fingir trazê-la de volta à vida aspergindo um pó mágico “agência” em torno de fragmentos. Se quiser viver, então a borboleta deve ser devolvida ao ar e o peixe a água.



Assim, os significados e sentidos culturais são construídos no interior de uma sociedade, transmitidos por meio da tradição. No entanto, essa sociedade não se encerra enquanto estrutura fechada, e seus símbolos são ressignificados e construídos ao longo do processo, com interferências e cruzamentos com outras “coisas”, nas quais, também, fatores das relações de poder que estão imbricados.

Ingold (2015) discorre ainda, com a noção de coisa, na qual entendo a cultura material, no sentido de perceber sua vitalidade. Sendo uma composição da realidade, a cultura material desempenha ações e reações entre si e com as/os sujeitos do contexto em que está inserida, logo, ela não está alheia ou exclusiva do exterior, e sim, tal como uma malha, ela se entrelaça com e “ao longo de” as coisas do ambiente¹⁰⁷.

Entrelaçada ao longo das coisas do ambiente, ela possui a potência de reação sobre elas, ou seja, essa relação pode provocar algum efeito, não sendo, assim, uma relação inapetente. Entrelaçada ao longo das coisas, a cultura material pode estender sua potência de efeito/reação nas pessoas que se encontram no ambiente. Não sendo apenas fruto de uma ação premeditada humana, a cultura material mantém uma relação com as pessoas e suas culturas, que são influenciadas pelo “mundo da vida” (INGOLD, 2015, p.213), ou tempo e espaço.

Miller (2013) ao refletir sobre a cultura material, especificamente sobre as indumentárias, percebe que os objetos não apenas representam a cultura do grupo ou sociedade, mas eles também contribuem para sua transformação e seu desenvolvimento. Numa postura crítica à semiologia saussuriana que, conforme o autor, limita a análise sobre o objeto, o transformando em “meros servos, cuja tarefa é o representar [...] o sujeito humano” (MILLER, 2013, p. 22), os objetos não apenas representam os humanos, mas os constitui.

¹⁰⁷ “[...] O que formam, como já vimos, não é uma rede de conexões ponto a ponto, mas uma malha emaranhada de fios entrelaçados e complexamente atados. Cada fio é um modo de vida, e cada nó um lugar. Na verdade, a malha é algo semelhante a uma rede em seu sentido original de um tecido de fios entrelaçados ou atados. Mas, através de sua extensão metafórica aos reinos do transporte e comunicações modernos, e especialmente da tecnologia da informação, os significados da ‘rede’ mudou. Estamos agora mais inclinados a pensarmos nela como um complexo de pontos interconectados do que de linhas entrelaçadas. [...] A chave para essa distinção é o reconhecimento de que as linhas da malha não são conectoras. Elas são o caminho *ao longo* dos quais a vida é vivida. E é na ligação de linhas, não na conexão de pontos, que a malha é construída. (INGOLD, 2015, p. 224)



Em sua primeira teoria sobre cultura material, Miller (2013, p. 79) afirma que a constituição da coisa sobre os seres humanos é dada de forma invisível e inconsciente: “grande parte do que nos torna o que somos existe não por meio da nossa consciência ou do nosso corpo, mas como um ambiente exterior que nos habitua e incita”. E é essa invisibilidade e inconsciência dos objetos que os tornam determinantes na constituição das pessoas, suas ações e comportamentos.

A conclusão surpreendente é que os objetos são importantes não porque sejam evidentes e fisicamente restrinjam ou habilitem, mas justo o contrário. Muitas vezes, é precisamente porque nós não os vemos. Quanto menos tivermos consciência deles, mais conseguimos determinar nossas expectativas, estabelecendo o cenário e assegurando o comportamento apropriado, sem se submeter a questionamentos. Eles determinam o que ocorre à medida que estamos inconscientes da capacidade que têm de fazê-lo (MILLER, 2013, p. 78-79).

O raciocínio de Miller (2013, p. 83) segue a noção de que os “trecos, troços e coisas” não gritam ou jogam giz como seu professor, mas “ajudam docilmente a aprender como agir de forma apropriada”. Os objetos são o cenário que a cultura se manifesta e um dos meios pelo qual ela é transmitida.

Desta forma, coloco-me em campo na intenção de observar o objeto estudado e, pautada na etnografia, fazer com que ele, enquanto signo, provoque efeitos (interpretante) que possibilite revelar informações sobre os aspectos do contexto em que se encontra, de modo que possamos compreender aspectos identitários e memoriais referente às pessoas, ao lugar e à religião.

Do latim, *informatio*, tem como sinônimo de *typos*, *idea* e *morphe*, cujo significado é “dar forma a algo” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2011, p. 29), em uma atribuição moderna volta-se para a noção de representação. A representação da informação pode ser vinculada à sua materialização nos suportes, identificados e localizados, no tempo e no espaço, conforme sua manifestação se apresenta para a/o receptor/a que vai acessá-la. Dito isso, considero a cultura material como fonte potencial da representação da informação, visto que, pela cultura material, é possível entender como conjunto de artefatos produzidos e consumidos pelos grupos humanos, detém não apenas uma funcionalidade, mas, uma dimensão simbólica-



estética (AZEVEDO NETTO, 2010), com significados e significações no contexto em que está inserida.

Pacheco (1995, p. 23) afirmou que “a informação vem alienando o cérebro e, conseqüentemente, a memória”, no entanto, a proposta aqui é usar a informação a serviço da memória, capaz de, a partir de suas articulações, produzir conhecimento sobre a religiosidade em seus distintos aspectos. Obviamente, o que Pacheco (1995) quis dizer assemelha-se à crítica de Platão sobre a escrita, quando o discípulo de Sócrates critica a escrita como um suporte auxiliar à memória, tendo em vista que, ao se conformar com o registro da escrita, as pessoas não exercitariam sua capacidade autônoma de memorizar (ASSMANN, 2011).

De todo modo, a partir das informações representadas na cultura material, busco evocar informações memoriais sobre a Jurema, discutindo suas singularidades, semelhanças e distinções nos espaços em que observei.

A cultura material, nesse sentido, é percebida enquanto *médium* ou mídia de memória, uma vez que, a partir dela pode-se evocar a memória, seja ela coletiva ou individual, as mídias “fundamentam e flanqueiam a memória cultural como suportes materiais dela, e que interagem com a memória individual de cada um” (ASSMANN, 2011, p. 24). Em outras palavras, constituem em espaços dotados de informações que possibilitem a construção da memória. A partir desse entendimento, vislumbro a cultura material da Jurema como *médium* pelo qual a memória da Jurema pode ser evocada, construída e refletida.

Nessa esteira, Gomes (1996) afirma que a memória é um trabalho. Como tal, ela requer um investimento para que se possa obter resultados. O investimento parte do presente, das provocações que ela suscita para conseguir alcançar o passado. As razões motivadas para a evocação memorial se dão pelas necessidades do trabalho de tese, no entanto, as possibilidades rememoradas expandem as expectativas e limites impostos pelas questões ou objetivos deste trabalho. Essa negociação, que é o trabalho sobre a memória, o que se evoca remete à vivência, ao que se quer ser dito ou lembrado, é fruto da coesão de quem diz, aqui, na intensão de evocar as memórias do grupo e da religião.



A memória é um trabalho. Como atividade, ela refaz o passado segundo os imperativos do presente de quem rememora, resignificando as noções de tempo e espaço e selecionando o que vai e o que não vai ser “dito”, bem longe, naturalmente, de um cálculo apenas consciente e utilitário. Quem aceita fazer o trabalho da memória, o faz por alguma ordem de razões importantes, dentre as quais estão a busca de novos conhecimentos, a realização de encontros com outros e consigo mesmo, de forma a que os resultados sejam enriquecedores sob o ponto de vista individual e coletivo. A rememoração pode ser um difícil processo de negociação entre o individual e o social, pelo qual identidades estejam permanentemente sendo construídas e reconstruídas, garantindo-se uma certa coesão à personalidade e ao grupo, concomitantemente. (GOMES, 1996, p. 6)

Assim, a construção da memória parte também, de uma negociação, entre a pesquisadora e as pessoas entrevistadas, e uma habilidade e aproximação da experiência em campo, na intenção de trazer à tona as significações construídas pelas pessoas e pelos cenários próprios da religiosidade.

Além de evocar a memória, a cultura material constitui em signo, qual suas múltiplas possibilidades de comunicar seus conteúdos se relacionam desde sua produção e composição, ao contexto qual está inserida. Dito isso, busco, no tópico seguinte, compreender como um signo se comporta.

3.3 CULTURA MATERIAL COMO SIGNO: REPRESENTAÇÕES, SIGNIFICADOS E INTERPRETAÇÕES

A análise das informações contidas na cultura material tem como orientação o estudo dos signos, seus processos significativos (semioses) e a interpretação dos significados, de modo que se apoia na área de investigação denominada Semiótica.

A Semiótica moderna, conforme aponta Nöth (1995), apesar de ter Charles Peirce como principal sistematizador e teórico, ela tem em seus fundamentos, influências das investigações sobre a natureza dos signos que se desenvolveram desde Platão e Aristóteles, chamados por Nöth (1995) de *avant la lettre*.

Em Platão, o modelo de signo tem uma estrutura triádica, assim como para Aristóteles e para os Estóicos. No período conhecido por medieval, os estudos dos signos se desenvolveram no âmbito da teologia e das artes liberais (gramática, retórica e dialética). Entre os séculos XVII e XVIII, a Semiótica percorreu em meio às



correntes filosóficas racionalista, empirista e ilustrada. Do racionalismo, a contribuição se deu no desenvolvimento de um modelo semiótico diádico, que serviria de bases para o modelo de Ferdinand Saussure; entre os empiristas, destacamos Thomas Hobbes, que, apesar de propor uma definição diádica de signo, atribuiu à trama mental a noção do processo de semiose. Tal concepção contribuiu para o que mais tarde Peirce vai denominar de “semiose ilimitada”. Na sequência desse percurso, o século XVIII foi cenário da Semiótica articular-se à epistemologia, à hermenêutica e à estética.

Apesar desse longo percurso histórico, são dois os nomes comumente referenciados nos estudos sobre Semiótica: Ferdinand Saussure e Charles Sanders Peirce.

A concepção de signo que adoto parte da perspectiva peirciana da Semiótica. Diferente da Semiologia de Ferdinand Saussure, que orientou o estudo dos signos a partir dos elementos díades - o significante e o significado, que delimitam a condição de existência do signo. A Semiologia se distingue da Semiótica¹⁰⁸ na medida em que, a primeira se refere à teoria dos signos humanos (culturais), especialmente os textuais, enquanto que a segunda, amplia para uma noção de ciência geral dos signos, incluindo os signos oriundos da natureza e dos animais (NÖTH, 1995). Santaella (1995, p. 118) resume: “A semiótica peirciana é, antes de tudo, uma teoria sígnica do conhecimento, que desenha, num diagrama lógico, a planta de uma nova fundação para repensar as eternas e imemoriais interrogações acerca da realidade e da verdade”.

Charles Peirce parte de uma concepção tríade fenomenológica, que é a lógica, a ética e a estética. Sua teoria foi construída pensando em relações triádicas, denominadas por ele de primeiridade, secundidade e terceiridade, essas, por sua vez, estabelecem a relação do signo a ele mesmo, ao seu objeto e ao seu interpretante.

Antes de compreender o processo triádico do signo, é necessário conhecer os elementos que participam desse processo, que são: o objeto, o interpretante e o

¹⁰⁸ Todavia, durante o evento da Associação Internacional de Semiótica, em 1969, a dicotomia dos dois termos deu lugar a adoção do termo Semiótica para se referir a ambos (NÖTH, 1995).



representamen. O objeto¹⁰⁹ é a realidade que é representada pelo signo, que subdivide em imediato e dinâmico. O imediato é o objeto que está interno ao signo; enquanto que a categoria de objeto dinâmico está fora e determina o signo. O signo só representa o objeto dinâmico porque carrega algo que possibilite essa representação, ou seja, há alguma relação entre o signo e o objeto dinâmico. Assim, Peirce estabelece que o objeto imediato faz a mediação entre o objeto dinâmico e o signo.

O objeto dinâmico, em seus aspectos, remete à coisa de Ingold (2015). A coisa, de caráter fluído, constitui, conforme o autor, o lugar do acontecer. Ela, por sua vez, está entrelaçada às outras coisas existentes no ambiente. Em uma crítica à teoria da rede de Bruno Latour, Ingold (2015) descreve a relação entre as pessoas e demais coisas¹¹⁰, em que a agência está distribuída em todos os elementos que estão interligados pelo campo de ação ou rede, sendo, essa interligação ou conectividade o principal aspecto da teoria. A concepção de malha possibilita a compreensão dos vários fios da vida que se entrelaçam. Os fios ou linhas consistem em relações, mas não relações entre elas, e sim ao longo de. Elas são dinâmicas e se interligam com outras coisas. Tais atributos relacionam com o objeto dinâmico, visto que ele se insere na realidade (mundo externo) e as possibilidades de sua representação é dinâmica, mediada pelo objeto imediato.

O interpretante dinâmico consiste no efeito que o signo produz na mente de quem interpreta. Esse efeito possui três níveis: primeiro, ele é emocional; segundo, ele requer um esforço (energético); terceiro, ele é lógico. O terceiro elemento é o *representamen*, que compreende no corpo do signo, é como o signo se apresenta em sua referência ao objeto.

O signo em relação a ele mesmo, tem a classificação: *quali-signo* (primeiridade), *sin-signo* (secundidade) e *legi-signo* (terceiridade). O *quali-signo* remete ao sentido, diz respeito aos aspectos mais sensíveis, às qualidades primeiras do signo que nos fazem perceber sua forma, cor, som, proporção, gosto, enfim, características

¹⁰⁹ Na Semiótica peirciana, coisa e objeto são distintos, a primeira seria algo desprovido de sentido, logo, algo não representável.

¹¹⁰ Ingold (2015) opta pelo uso do termo coisa, distinguindo-o de objeto.



mais evidentes, ou, os aspectos da aparência. As coisas em seu estado de qualidade já estão habilitadas para funcionar como signo.

O *sin-signo* pressupõe a existência. A dimensão de existência nos remete ao universo qual o signo faz parte, à sua existência inserida em um tempo e espaço determinado. A soma das qualidades implica na percepção da singularidade do signo, por isso Peirce atribui *sin-signos*.

Quanto ao *legi-signo*, tem-se o caráter de lei, é a propriedade de lei que faz com que o signo funcione como tal, “não é uma coisa ou evento singular, determinada, mas uma convenção ou lei estabelecida pelos homens. Ex: as palavras” (COELHO NETTO, 1980, p. 61).

Outra tríade de apresentação sígnica peirciana refere-se às formas de como o signo se apresenta, diz respeito ao signo em relação ao objeto, que são: ícone, índice e símbolo. O ícone é um tipo de signo que possui relação direta com a realidade, revelando assim, a semelhança com o objeto; quando o signo estabelece aproximação, contingência ou relação indireta com o objeto, temos índice, ele indica o referente; O signo se comporta como símbolo quando revela a dimensão simbólica do que é representado. Não possui relação direta com o objeto, a relação é construída social e culturalmente.

Em relação ao seu interpretante, o signo pode ser: rema (primeiridade), dicente (secundidade) e argumento (terceiridade). Como rema, vemos um signo de possibilidade (o que pode ser), é uma mera hipótese; dicente constitui na existência atualizada do signo, deixa de ser hipótese para ser um fato; como argumento, o signo já foi entendido. No Quadro 1, é possível visualizar melhor essa relação.

Quadro 1: Divisão dos signos

RELAÇÕES (do signo)	1ª TRÍADE (A ele mesmo)	2ª TRÍADE (Ao seu objeto)	3ª TRÍADE (Ao seu interpretante)
Primeiridade	<i>Quali-signo</i>	Ícone	Rema
Secundidade	<i>Sin-signo</i>	Índice	Dicente
Terceiridade	<i>Legi-signo</i>	Símbolo	Argumento

Fonte: Adaptação de Coelho Netto (1980).



Para compreender a semiótica e as relações sígnicas estabelecidas por Peirce, é indispensável conhecer o papel da percepção no seio da teoria sígnica, visto que ela corresponde, conforme aponta Santaella (2012), o lado ontológico e psíquico da semiótica, e, ambas se traduzem em processos de semiose.

A percepção, diretamente relacionada ao objeto, corresponde, conforme Santaella (2012; 1998), a faceta ontológica e psíquica da semiótica peirciana, ela é a responsável por conectar o mundo da linguagem (cérebro, consciência e mente) com o mundo externo. Todavia, essa percepção ocorre com o envolvimento de elementos inconsciente e até mesmo, com não cognitivos. A percepção é alcançada por nós quando o percepto (aquilo que se apresenta à percepção) é interpretado (SANTAELLA, 2012; 1998).

O percepto, o que está fora de nós, é apreendido por um ato de percepção, que, por sua vez, não se restringe ao objeto físico e, até certo ponto, independe da mente. O percepto funciona como objeto dinâmico, desempenhando um papel lógico.

Enquanto o *percipuum* corresponde ao lado mental do percepto, tal como ele (percepto) se apresenta no julgamento de percepção. Logicamente anterior ao percepto, ele funciona como objeto imediato. De modo que,

O percepto, em si, seria aquilo que, até certo ponto, independe de nossa mente. Corresponde ao elemento não racional, que se apresenta à apreensão de nossos sentidos. O *percepuum* já seria o percepto tal como ele se apresenta no julgamento de percepção. Seria o percepto, portanto, na sutil, mas marcante mudança de natureza por que passa ao ser incorporado à nossa mente, ao nosso processamento perceptivo (SANTAELLA, 2012, p. 93).

Os aspectos em que o objeto dinâmico está representado na percepção (primeiridade), as marcas que, de algum modo, o objeto imediato traz do objeto dinâmico (secundidade), assim como a generalização por que passa o percepto ao se transmutar em *percepuum*. Em nível de terceiridade, têm-se os julgamentos de percepção, que são as inferências lógicas que fazem com que o *percepuum* se organize em esquemas mentais e interpretativos.



O conceito de signo aqui, relaciona com o de informação, de modo que, o sinal está para o signo assim como o dado está para a informação. Para existir o signo, não é necessário que a receptora ou receptor compreenda o significado deste, mas sim que reconheça a possibilidade de significar, ou sua função sgnica. O mesmo ocorre com a informação, a potência de alteração das estruturas cognitivas da receptora e do receptor já configura como elemento distinto do dado. Tais definições direcionam à compreensão que estes constituem em elementos necessários para a construção do conhecimento (AZEVEDO NETTO, 2013). Signo, então, é definido como:

O signo é, portanto, mediação. [...] O signo é algo (qualquer coisa) determinado por alguma outra coisa qualquer que ele representa. Essa representação produz um efeito, que pode ser de qualquer tipo (sentimento, ação ou representação), numa mente atual ou potencial, sendo esse efeito chamado de interpretante. Para funcionar como signo, basta alguma coisa estar no lugar de outra, isto é, representando outra. Basta qualquer coisa, independente de seu tipo, encontrar uma mente, que algum efeito será produzido nessa mente. (SANTAELLA, 2012, p. 80-81)

Complementa apontando as limitações dessa representação,

Um signo é um signo porque representa algo que não é ele, que é diferente dele. Representa o objeto numa certa medida e dentro de uma certa capacidade, de uma determinada maneira e, portanto, com algumas limitações. Por isso o signo é sempre parcial, por natureza, incompleto.

O objeto determina, assim, o signo. No entanto, ele só pode ser percebido devido à mediação (ou quase mediação) do signo. De modo que,

A primazia lógica é do signo, mas a primazia real é do objeto. O objeto é determinante, mas só nos aparece pela mediação do signo. Somos seres mentais, o signo é um primeiro porque aquilo que a mente produz vem imediatamente na frente. Essa é a ideia de mediação (SANTAELLA, 2012, p. 84)

O efeito da mente, contudo, não é necessariamente racional, podendo ser de ordem física ou emocional. Também, o que é representado pelo signo corresponde a uma parte ou aspecto do objeto, de forma que o signo não é completo em relação ao objeto.



O signo, sob a perspectiva peirciana, constitui em um ente abstrato que, apesar de poder ter origem na natureza não-humana, se delimita a partir da interação humana, como destaca Azevedo Netto (2002, p. 2),

entidade que permeia toda a existência, de forma a estabelecer um elo comunicacional entre as coisas do mundo, saindo assim da esfera exclusiva da comunicação humana, passando a abordar outras formas de representação que o homem faz do seu universo. Mas para a definição de signo e suas classes, nota-se a sua delimitação a partir da participação do homem, já que o estudo dos fenômenos comunicacionais tem a sua essência e balizamento dentro da esfera da humanidade; o conceito de signo, em princípio, tende a partir da compreensão humana de comunicação.

Prossegue, ainda, que o

signo não é, portanto, uma entidade física e palpável, mas uma entidade abstrata, existente na consciência daqueles que compartilham uma mesma cultura, já que prescinde de uma característica relacional entre os transmissores e receptores destas entidades (AZEVEDO NETTO, 2002, p. 3).

Devido à sua natureza triádica, o signo pode ser analisado a partir de suas propriedades internas; seguindo de sua referência ao que indica ou sugere; e as possibilidades interpretativas construídas convencionalmente que ele desperta. Essa análise será aqui desenvolvida a partir das inferências e construções elaboradas pelas próprias pessoas que integram o contexto religioso, bem como de minha observação em campo, no contanto com elas.

O sentido que busco comunicar parte do cenário organizacional religioso, cujos códigos são construídos no compartilhamento e estabelecimento convencional do grupo, observado a partir da expressão representacional comunicada pelo campo, pois, “O principal ponto é que o sentido não é inerente às coisas, ao mundo. Ele é construído, produzido. É o resultado de uma prática significativa – uma prática que *produz* sentido, que *faz os objetos significarem*” (HALL, 2016, p. 46, grifo do autor)

Devido a isso, o sentido é elaborado e reelaborado, criado no presente atual e no devir. Essa dinâmica interfere na construção da memória, nas suas reconstruções, de suas formas atuais, como apontam Azevedo Netto, Silva e Rocha (2010, s/p)



A questão da memória está intimamente vinculada às questões de informação na medida em que os processos de sua construção perpassam por questões representacionais. [...] na própria dinâmica da cultura e sociedade, onde as construções e reconstruções memorialísticas demandam alguma forma de representação para sua efetivação. Essa referenciação é que possibilita, através do testemunho de outro tempo, a construção do passado e das atividades e condutas sócio-culturais da atualidade. Assim, a cultura material, enquanto suporte informacional seria composto de signos, que representam coisas oriundas de um tempo passado, com seu significado criado no presente, o que caracteriza as formas atuais de entendimento da memória.

Sendo a cultura material a expressão cultural e sígnica da religião, elas imprimem sua posição e revelam a identidade do grupo, e também, sua atuação sobre o grupo, indicam como organizam e constituem a forma que este exprime suas identidades.

O sentido é o que nos permite cultivar a noção de nossa própria identidade, de quem somos e a quem “pertencemos”[...] Os sentidos também regulam e organizam nossas práticas e condutas: auxiliam no estabelecimento de normas e convenções segundo as quais a vida em sociedade é ordenada e administrada [...] Em outras palavras, a questão do sentido relaciona-se a *todos* os diferentes momentos ou práticas em nosso ‘circuito cultural’ – na construção da identidade e na demarcação das diferenças, na produção e no consumo, bem como na regulação da conduta social. (HALL, 2016, p. 21-22).

Logo, é importante considerar que, além de expressar simbolicamente nossas identidades individuais e sociais, os objetos organizam a percepção que temos de nós enquanto sujeitos e enquanto grupo social.

Essa compreensão permite perceber uma relação dialética, de atuação da cultura e das pessoas sobre as coisas, e destas, por sua vez, interferindo na forma como nos expressamos e nos organizamos. Essa afirmativa corrobora com Preucel (2006, p. 5), quando diz que “A cultura material assim, não é um reflexo passivo do comportamento humano, mas sim, uma prática social ativa constitutiva da ordem social” (PREUCEL, 2006, p. 5, tradução nossa)¹¹¹.

A partir disso, a Semiótica fundamenta a construção metodológica para a análise da informação constante na cultura material, como insumo para evocação da

¹¹¹“Material culture is thus not a passive reflection of human behavior, but rather an active social practice constitutive of the social order” (PREUCEL, 2006, p.5).



memória, sua teoria fundamenta a análise tanto no âmbito da materialidade (signo objeto e signo veículo), como também, e, especialmente, na imaterialidade (signo interpretante).

As informações que permeiam o universo da Jurema foram identificadas e refletidas a partir da percepção e inferências construídas ao longo da observação participante e das entrevistas.



4 ESTAR VIVA PARA O MUNDO¹¹²: ATENÇÃO PARA O CAMPO

As sabenças ancestrais que dão vida ao que é praticado nos terreiros transbordam os limites de nossas experiências enquanto sujeitos e daquilo que julgamos apreender como conhecimento. Isso se dá porque o terreiro é lajeiro maior que o mundo, e nossas voltas nele rolam feito pedras miúdas. Como nos diria Vó Biu, mestra versada nos encantos da Jurema Sagrada: “Na ciência do encanto, a gente nasce, cresce, morre e nunca chega ao fim”¹¹³

A Jurema enquanto religião envolvem saberes e segredos que são compartilhados e apreendidos no dia-a-dia do terreiro e na prática religiosa. Isso envolve percepções que o campo da razão não alcança, experiências corpóreas e de fé, numa relação e manutenção com o sagrado. O acesso ao saber é adquirido conforme a evolução dentro do seio religioso, todavia, esse conhecimento nunca chega ao fim, é um aprendizado constante, e há segredos, próprios da ciência da jurema, como me conta Mãe Marinalva, que não é revelado, de modo que a busca pelo aprendizado nunca se esgota:

A Jurema Preta, ela tem uma raiz principal. Ela tem uma raiz, quando a gente planta ela, que a semente nasce, a primeira raiz dela é bem no meio da semente. Ela aprofunda tão rápido que se você arrancar o pé de Jurema pequeno, pra mudar, não pega, porque ela vai profundamente, a raiz principal, a raiz mestra, ela aprofunda pra segurar aquela árvore. Aí dali ela vem as raízes pequena, pra segurar de lado. Elas vão segurando, segurando, a raiz principal ... até... A coisa mais difícil é um pé de Jurema arrear. É difícil! Ela tromba, ela fica as galhas muito pesadas, mas ela não arreia. Porque o segredo da Jurema, é como diz uma toada que eu tenho... “O segredo da Jurema só Jesus pode saber. É como casa de abelha, trabalha sem ninguém ver”. É o segredo. Nem a gente que é feito, que é preparado, a gente não sabe o segredo, o segredo mesmo deles, e eles não dão pra gente. A gente tem o segredo da gente, mas o dela, principal, ela não dá pra ninguém na vida. Só aquele que sabe.

¹¹² Trecho inspirado em Ingold (2015, p.13, grifo do autor), em que ele diz: “Mover, conhecer e descrever, no entanto, demandam mais do que estar *em*, ou imersão. Demandam observação. Um ser que se move, conhece e descreve deve estar atento. Estar atento significa estar vivo *para* o mundo”.

¹¹³ Do texto “Miudeza da ancestralidade” de Luiz Rufino, presente em Simas, Rufino Haddock-Lobo, (2020, p. 181)



Em uma analogia interessante, evocando a cultura material, pai Damiano reflete sobre a sabedoria aprendida na tradição da Jurema, como a religião proporciona saberes perante um contexto de dificuldade: *“ você pegar um catoco¹¹⁴ de vela e saber ascender! Quanto mais você caminha no santo, você vai aprendendo, amiga!  estrada longa.”* Sua fala significa dizer que a Jurema oferece as ferramentas e proporciona o desenvolvimento de sua sabedoria para lidar com as dificuldades, todavia, esse conhecimento não se encerra, *“quanto mais você caminha ... mais você vai aprendendo”*.

Em campo, me coloco em exercio de alteridade, flexível às possibilidades de alargamento racional e rompimento de ideias cristalizadas, buscando conhecer as concepções de mundo ali existentes. Assim, o trabalho de campo detem um valor singular na pesquisa, seu percurso, como exemplifica Silva (2015a), assemelha-se a um túnel escuro, onde não sabemos onde vai dar, embora saibamos a forma, não conseguimos prever o que encontrar.

Posto isso, o olhar para o campo foi reconfigurado.  medida em que a vivência se expandiu, novas perspectivas foram reconstruídas. O redirecionamento ocorreu em detrimento de minha própria experiência espiritual, em que as entidades da Jurema me convocaram vivenciar a religiosidade, fator comum para quem tem o terreiro como campo de pesquisa, como já apontado por Silva (2015a).

Apesar de minha vivência com religiosidades afro-ameríndias ocorrer desde o início dos anos 2000, tempo em que, inclusive, já havia recebido o *“chamado”*¹¹⁵ das entidades, foi, no entanto, durante o desenvolvimento do campo de doutoramento que essa cobrança se deu de forma mais efetiva. Sem a necessidade de detalhar a experiência, o fato é que essa ocorrência redirecionou minha pesquisa, reconfigurando meu campo desde então.

De certa medida, com o redirecionamento para a observância de um único terreiro, minha experiência neste proporcionou uma imersão maior no campo, possibilitando o compartilhamento mais estreito das vivências no lugar e nas

¹¹⁴ Catoco, na linguagem coloquial significa um pedaço pequeno, curto, compreendido como inutilizável.

¹¹⁵ O chamado das entidades corresponde à sua cobrança para a vivência religiosa.



informações proporcionadas pelas pessoas que dele compunha. Imergir no campo, aberta para o que me afetaria, permitiu a partir da experiência, compartilhar, em certa medida, percepções sobre o que via e ouvia em campo.

Pois, minha filha, eu digo a você... Eu só sei que a Jurema é isso. Teve um dia desses umas meninas aqui que vieram fazer uma entrevista sobre raiz, negócio de raiz. As meninas do posto... Viram aqui umas duas vezes. Ficaram de voltar depois pra... Disse: "Venham um dia de Jurema pra gente..." que a pessoa pesquisa e assiste o ritual pra aprender melhor. Não é isso? Pra ficar... Pra estudar vendo no livro e não ver pessoalmente, não tem graça. Não é isso? Então você tem, como você, você estuda, você faz a pesquisa, mas você vem pra o centro, você vê o ritual, você faz o ritual de caboclo, pra você ver a reação de incorporação de uma Preta velha é de um jeito, de um Preto Velho é de outro, de uma Cabocla é de outro, de um mestre de outro. Você vê a modificação. Quando incorporar você vê logo que é a entidade. Você sente que é a entidade, você é espírita, você olha pra aquela pessoa e vê que ali tem um espírito naquela pessoa. Mas muita gente não conhece, não entende não. (Mãe Marinalva)

Para compreender a Jurema, é necessário romper as fronteiras propostas pela ciência acadêmica, ainda com vestígios positivistas e eurocêntricos, é preciso estar, de fato, *com* as pessoas, experienciar o fenômeno *com* elas, permitir que o corpo sinta e que ele informe sobre o que se passa no cenário religioso.

Com isso, autoras/es que partem de uma perspectiva que reconhecem a experiência e o saber construído a partir da vivência e do corpo, respaldaram, também, o presente trabalho (SIMAS; RUFINO, 2018; BERNARDINO-COSTA; MALDONATO-TORRES; GROSGOUEL, 2020; FAVRET-SAADA, 2005). A partir dessas/es autoras/es, pude ampliar as possibilidades metodológicas, observar as variedades de fontes informativas sobre o fenômeno religioso. Nesse ponto, o corpo é entendido como fonte de conhecimento, bem como, os saberes constituídos no terreiro, que são evocados como possibilidades de reflexão para a construção do conhecimento.

O pensamento moderno compactuou com esse efeito. A construção do cânone ocidental alçou a sua edificação em detrimento da subalternização de uma infinidade de outros conhecimentos assentados em outras lógicas e racionalidades. A pretensão de grandeza do cânone, na busca por ser o único modo de saber possível, provocou o desmantelamento cognitivo, o desarranjo das memórias, o trauma físico, simbólico e a perda da potência de



milhares de mulheres e homens que tiveram como única opção o enquadramento da norma. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 21)

Essa proposta atua na esteira crítica do que sintetizaram Quintero, Figuera e Elizalde (2019, p. 7) sobre a colonialidade do saber,

A colonialidade do saber estaria representada pelo caráter eurocêntrico do conhecimento moderno e sua articulação às formas de dominação colonial/imperial. Essa categoria conceitual refere -se especificamente às formas de controle do conhecimento associadas à geopolítica global traçada pela colonialidade do poder. Nesse sentido, o eurocentrismo funciona como um *locus* epistêmico de onde se constrói um modelo de conhecimento que, por um lado, universaliza a experiência local europeia como modelo normativo a seguir e, por outro, designa seus dispositivos de conhecimento como os únicos válidos.

Nesse sentido, Simas e Rufino (2018, p. 26) complementam o diálogo, no argumento de que é necessário a problematização sobre a construção do conhecimento, uma vez que os saberes da Jurema revelam, também, informações e memórias desse fenômeno religioso,

Reivindicar o reconhecimento/legitimidade de determinado campo de saber como possibilidade credível implica em assumir suas potências e inacabamentos teórico-metodológicos como fontes para repensar o próprio campo, e também como possibilidade de pensar e dialogar com outros. [...] Assim, não há saber socialmente tecido e compartilhado que não seja também um saber praticado. [...]

Nesse ponto, os autores corroboram para a validação da construção do conhecimento sobre a religião em questão incluindo também, as experiências vividas pela pesquisadora, uma vez que, essa experiência aprimorou a compreensão da linguagem característica do campo (SILVA, 2015a), contribuindo para respaldar a tessitura de minhas reflexões.

[...] todos os saberes compreendidos dentro do vasto repertório das macumbas só se tornam reconhecidos e credíveis assim, uma vez que foram ou serão praticados. É através desse aspecto que o rito emerge como elemento que define o caráter dessas práticas e de seus praticantes, deslocando a lógica que se centra no esgotamento das explicações a partir da razão. Assim, independentemente de qualquer coisa, há que se cumprir o rito. A complexa trama de práticas de



saber que compõe a amálgama macumba é fundamentada nas circulações de experiências que forjam uma espécie de gramática própria. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 26)

Entrar em campo, em especial o religioso, requer a imersão numa seara emaranhada por elementos simbólicos que significam a partir dos próprios saberes que envolvem a religião. Geertz (2008, p. 67) definiu religião como:

Um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Os símbolos, ou elementos simbólicos, compreendem em formulações tangíveis de noções e abstrações da experiência fixada de modo perceptível, ou seja, essas formulações possuem significados construídos no seio cultural, transmitidos, no caso religioso, pela tradição da crença. Esse sistema simbólico, conforme Geertz (2008), pode estabelecer as motivações (tendência) para a ação, sentimentos, formas de pensar. Tendo em vista que a religião pode ser entendida como um meio de conhecimento do mundo, seus símbolos contribuem não apenas para a compreensão deste, mas auxilia na precisão e definição dos sentimentos, servindo de conforto.

No entanto, a noção de sistema do autor foi, nos textos subsequentes que integram seu estudo (GEERTZ, 2008), declinada à noção de que as manifestações culturais atuam de forma mais flexível em seu processo comunicativo. De modo que, apesar de me debruçar sobre as questões simbólicas que envolve a religião, observei, pelo seu processo histórico, que não se trata de um sistema, cujo conjunto organizado se encontra fechado e encerrado, mas, de uma manifestação que, como aponta Ingold (2015), inserida na malha dos fluxos de seu processo social, sendo (re)construída e configurado conforme as pessoas e demais coisas a constitui e se relacionam na dinâmica social. Tendo isso em vista que Grünewald (2020) e Grünewald e Savoldi (2021) referem-se à Jurema como religiosidade, ao invés de religião, como se a primeira contemplasse de forma mais ampla as possibilidades comunicativas da prática religiosa.



Não sendo apenas uma indução da experiência religiosa, a crença implica na aceitação prévia de sua autoridade, de modo que o acreditar envolve a maneira de ver daqueles e daquelas que compartilham seu significado. As dimensões constitutivas da religião projetam uma visão de mundo e expressam os costumes constituindo no cenário do ritual, fazendo e refazendo as identidades coletivas.

Bufrem e Santos (2009), ao discutirem sobre a etnografia como recurso metodológico na Ciência da Informação, toma como base a relação entre informação e cultura discutida por Marteleto (2002), que, por sua vez, observa a etnografia como uma abordagem metodológica eficiente para o levantamento da informação, entendida como artefato cultural, e, portanto, seu contexto torna-se imprescindível para seu reconhecimento e significação. A fundamentação nas indicações metodológicas orientou o mergulho na seara da Jurema, em que possibilita evidenciar as informações representadas na cultura material por meio da observação do fenômeno religioso e veiculadas pelas pessoas informantes.

Inserir no campo, no caso, em um terreiro, é se deparar com um cenário amplo e diverso, mas que estão em conformidade, onde as cores, as formas as disposições estão articuladas para compor o cenário ritual e a acomodação daquelas/les que ali se encontram. Barros (2011, p. 89) descreve de forma admirada sobre o interior desses espaços, percepção também compartilhada por mim,

Sinais explícitos ou implícitos dão conta desses espaços. No entanto, é em seu interior que reside toda uma abundante riqueza de objetos e símbolos que falam de sua diversidade. Se a marca externa (nem sempre tão evidente) passa despercebida, os sinais internos de uma religiosidade plural e ao mesmo tempo singular nos saltam aos olhos.

Adentrar no terreiro é se deparar com uma diversidade de objetos, de tradições, de rituais e de interpretações. Em um mesmo terreiro é possível encontrar altar com santas e santos católicos, congá de orixá e *pejí* de Jurema. Em um único espaço, me deparo com essa diversidade e riqueza cultural-religiosa.

Também, é observar, além do espaço, as redes de relações que ali se estabelecem e são cultivadas. A organização social do terreiro é delimitada de acordo com as posições das pessoas que ali integram, conforme sua relação e grau de



inserção na religião, a senioridade iniciática, de modo que a inserção no espaço me orientou a quem observar e questionar.

A pesquisa teve início no final de 2018, à época, o campo se estendia a três terreiros de Jurema, que, em meio ao percurso, se restringiu a um. No entanto, informações levantadas sobre os terreiros visitados, localizados em Santa Rita e Alhandra, podem vir ocasionalmente à tona.

As visitas ao Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar ocorreram entre os anos de 2019 e 2021, com idas às festas nos dias de domingo e durante a semana, para realização de entrevistas e acompanhamento de consultas e trabalhos¹¹⁶. Também, devido ao isolamento físico-social imposto pela pandemia da Covid-19, realizei entrevistas via *GoogleMeet*.

Meu primeiro contato com o terreiro se deu por meio de Karina Ceci, quem me convidou para o toque dos mestres e das mestras, em um domingo, no dia 13 de outubro de 2019. Na ocasião, conheci a líder do local e demais integrantes, todos e todas apresentadas/dos por Karina Ceci, que foi gentil na mediação. Nesse domingo, agendei um encontro com a líder para a quarta-feira subsequente, à tarde. Como moro próximo ao local, fui de bicicleta, o que causou um certo espanto em mãe Marinalva: a professora foi de bicicleta para o encontro. O espanto em relação ao meu meio de mobilidade resulta de uma imagem construída sobre a academia e sobre a/o docente universitária/o, do *status* social atribuída a essa profissão nesse nível de escolaridade.

Rompido o possível distanciamento causado pelo papel da “professora”, minha visita à mãe Marinalva durou horas, nosso diálogo expandiu a proposta dos blocos e das perguntas (Apêndice B), direcionado pela própria entrevistada, a partir do desenvolvimento da conversa, que possuiu um caráter mais amistoso que uma relação de entrevistadora e entrevistada.

Diante dos argumentos já expostos, delimito o campo ao Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, que possui prática de Jurema e de Umbanda. O terreiro tem como regente mãe Marinalva, liderança que possui destaque no campo religioso,

¹¹⁶ Devido ao meu contato com o terreiro, acompanhei algumas pessoas para consultas e trabalhos, dentre pessoas conhecidas, amigas e familiares.



cuja trajetória levantada por mim e, também, em acordo com Lima (2020), é considerada com a pioneira na prática da Umbanda em João Pessoa, assumindo um papel de destaque no processo de garantias legais pela liberdade de culto na Paraíba.

É válido ressaltar que o papel da mulher cis em posto de líder de terreiros seja Jurema, Umbanda, Tambor de Mina ou Candomblé é percebido não apenas na Paraíba, mas em estados como Pernambuco, Bahia e Maranhão em trabalhos desenvolvidos sobre essas religiões nesses estados, como os estudos de Mundicarmo Ferretti sobre o Tambor de Mina, Maria do Rosário Santos no Candomblé, Laíla Rosa sobre a Jurema, dentre tantos outros. Também, em eventos acompanhados, como em edições do *Kipupa* Malunguinho e Encontro de juremeiros e juremeiras de Alhandra, o número de homenagens dedicadas às mestras juremeiras é substancialmente maior. Juremeiras e mães de santo assumem um papel de destaque na hierarquia de suas religiões, se comparado às demais religiosidades cujos cargos que as mulheres podem ocupar são restritos.

Apesar desse destaque atribuído à representatividade da mulher no campo religioso afro-ameríndio, é válido frisar que corresponde à uma parcela desta categoria, que é complexa, que limita à parcela de mulher cis.

Diante de sua trajetória, como veremos à frente, Mãe Marinalva pode ser observada, assim, como uma portadora da memória cultural da Jurema, uma especialista, nas palavras de Assmann (2016, p. 123),

A memória cultural sempre tem seus especialistas, tanto nas sociedades orais como nas letradas. [...] nomes para portadores especializados de memória. Em sociedades orais, o grau de especialização desses portadores depende da magnitude das demandas que são feitas de sua memória. [...] Aqui, a memória humana é usada como uma “base de dados”.

Ela é portadora da memória da Jurema, seus saberes corroboram tanto para a memória da comunidade veiculada ao seu terreiro, à família de santo e de Jurema, quanto para a própria religião, tendo em vista que a trajetória de mãe Marinalva está intrinsecamente relacionada à história das religiões afro-ameríndias do estado da Paraíba, sendo ela uma importante personagem nesse processo, por sua atuação nos anos dedicados à prática religiosa.



4.1 "60 ANOS QUE BATI MEUS TAMBORES"¹¹⁷: MÃE MARINALVA E SUA TRAJETÓRIA RELIGIOSA

Mãe de santo, umbandista e juremeira. Filha de Ogum com Iansã, também católica. Costureira, parteira leiga e mãe de sete filhos da própria carne, de cinco adotivos e de centenas nascidos na força do axé dos orixás e das entidades da Jurema Sagrada. Quero contar minha história por entender que não é só minha, é também da minha religião, compartilhada com outras pessoas, algumas vivas e outras desencarnadas. (SILVA, 2013, p. 18)

E minha estrada é longa. Porque, não é brincadeira, eu comecei com 5 anos. Eu fiz 86 agora. 81 anos de pé no chão. (Mãe Marinalva)

O primeiro trecho acima citado está descrito no livro de memórias narrado por Mãe Marinalva e organizado pelo professor Antônio Giovanni Boaes Gonçalves, "Umbanda, missão do bem: minha história, minha vida". Na citação, que inicia o relato autobiográfico, ela se identifica a partir de suas religiosidades, suas atividades profissionais e maternidade. Por sua trajetória, ela reconhece que sua história vai além de um percurso individual, mas que é também coletivo. Enquanto líder religiosa, sua vida foi vivida no compartilhamento com as filhas e os filhos de santo, relações construídas que vão além do contato restrito ao campo religioso¹¹⁸.

Destaco que a "vontade de contar" não se limitou à narrativa de seu livro. Durante a pesquisa, ao longo desses anos, mãe Marinalva sempre esteve disponível para contar e contribuir com quem se interessasse em conhecer sobre a Jurema e sobre a Umbanda. As tardes de conversa em seu terreiro, sentada na cadeira de balanço disponibilizada, foram sempre um compartilhamento de experiências e vivências tanto na religiosidade, mas também, no âmbito pessoal, saberes e aprendizados compartilhados, de modo que ela sempre se mostrou disponível a falar sua religião.

Marinalva Amélia da Silva, mestra juremeira¹¹⁹, conhecida por mãe Marinalva nasceu no dia 17 de junho de 1935, no interior do estado da Paraíba, em

¹¹⁷ Trecho da música feita em comemoração de aniversário de 50 (cinquenta anos) de abertura de terreiro de Mãe Marinalva. No atual ano, cantam-se a música com adaptação para o aniversário de 60 (sessenta anos) anos.

¹¹⁸ É comum, dentre as pessoas que integram o terreiro estabelecer uma vivência com as pessoas e o lugar além dos dias de compromisso religioso.

¹¹⁹ Atribuição a quem tem autoridade espiritual no seio religioso da Jurema (SAMPAIO, 2018).



Serra Branca. Filha biológica de Amélia Maria da Conceição e de Inácio Leovegídeo Guilherme. Consagrada para sua divindade desde seu nascimento, foi ainda no primeiro suspiro de vida que sofreu as primeiras colocações de intolerância religiosa, por parte de sua mãe biológica, mesmo sendo ela filha de rezadeira, conforme conta: “-Se for pra minha filha for desse negócio de espírito, eu quero que Jesus leve ela agora mesmo, eu vou ter o maior gosto de colocar ela no altar com tudo que tem direito, mas negócio de espírito não!”

E segue, “A minha mãe biológica era católica apostólica romana, eu não falava de espírito perto que ela não gostava. Ela era rezadeira, era tudo na vida, mas negócio de espírito ela acha que era coisa de outro mundo.”¹²⁰

Mudou-se aos quatro anos de idade para a cidade Tucano, interior da Bahia, após a morte de seu pai. Em pouco tempo, sua mãe faleceu, passando a ser criada pela mãe de santo e parteira, Maria Salomé, também chamada de Mãe Preta¹²¹. Foi iniciada na Jurema ainda na Bahia, aos sete anos de idade, no ano de 1942. A iniciação na Jurema foi a solução encontrada para as sequências de doenças e males que a acometeram quando criança, como dito, “doenças da Jurema”¹²². Sua iniciação na Jurema requereu a habilidade no lidar com o cachimbo, sendo esse o principal instrumento de trabalho na Jurema,

Aí comecei a desenvolver. Desenvolvia como? Ela tinha o quarto, cada um de nós tem um quarto que você tem os santos, dá-se o nome de pejí, santuário sagrado e roncó, as três palavras para... tanto na jurema como no orixá. [...]. Os santos dela eram umas talbinhas, bem pequenininha, cada qual seus santinhos da Jurema. Ela preparava o cachimbo de fumo, mandava eu me sentar pra fumar e pra fumaçar. Eu fumaçar, o sopro que dava eu ficava bêbada, o resto do dia passava no roncó. Eu sofri. Era pra ter conhecimento, aí era os ensinamentos. Tem que utilizar o cachimbo na Jurema. Eu comecei... sei que com 8 dias eu arrumava tudinho, com 8 dias eu arrumava

¹²⁰ Sobre a rezadeira/o, Cascudo (1978) discorre sobre como essa denominação constituiu em uma forma de aceitação social para a prática de cura por meio da ação de um/a médium. De acordo com o autor, essas pessoas seriam as/os antigas/os catimbozeiras/os.

¹²¹ De acordo com Mãe Marinalva, Maria Salomé era nascida em Tucano/BA, mas que viveu um tempo em Serra Branca, de modo que realizou os partos de sua mãe.

¹²² Ao longo dos anos em contato com comunidades de terreiro, observei que é comum pessoas se inserirem tanto na Jurema, quando nas demais religiões afro-ameríndias pela cobrança das entidades/divindades. A cobrança é feita de várias formas, por meio de doenças incuráveis ou de causas não identificadas, como pela incorporação em locais indesejados ou comunicação por parte de alguém do terreiro. A confirmação da cobrança é obtida pelo jogo de búzios, no caso da Umbanda e do Candomblé, ou pela própria comunicação da entidade, no caso da Jurema.



tudinho, ascendias as velas tudinho, fazia as orações, pegava o cachimbo, fumaçava, não sentia mais dor nenhuma. Até hoje! Hoje eu não fumo, só com o espírito. O espírito é quem fuma. Eu detesto fumo, olhe, bebida e fumo, eu nem fumo e não bebo, eu nunca fumei nem nunca bebi, a não ser com o espírito, o espírito é quem pede o fumo.

Por cobrança das entidades/divindades, mãe Marinalva teve sua iniciação na Jurema aos sete anos de idade. Realizando, durante sete anos seguidos, a sementação¹²³. Após sete anos, ela teve sua “jurema feita” ou “Jurema Completa”.

Com sete anos ela disse: vou começar sua Jurema. Foi como eu fiz com meus netos, com minhas netas, bisnetas.. Com sete anos eu já tinha entendimento. [...] 7 dias de recolhimento de Jurema. A minha Jurema foi feita, as curas. Não tem corte, o povo que faz a obrigação não tem corte? Isso materialmente eu sou contra. Tem que deixar disponível para o orixá dizer o que tem que fazer [...] ela fazia o corte, eu na jurema deitada, eu com sete anos, me deitava lá vinha passava a curiação...passava o bicho, o animal, né. Quem fez minhas coisas de Jurema não foi minha mãe, foi o caboclo: Japuitupinambá. Eu incorporei, a gente foi pra mata. Na mata a gente tinha que fazer aquele ritual na mata, arrear aquelas comidas, e ele deitava, na mata mesmo, debaixo de um pé de alecrim, de uma pedra, de uma coisa assim. Passava noite toda, a gente ouvia, cantava, como os caboclos.

Com a Jurema feita, sua mãe a introduziu na Umbanda. Sua iniciação ocorreu nos últimos dias de seus 14 anos, finalizando aos 15 anos, num ritual que durou 35 dias, contando o recolhimento e a festa de saída¹²⁴. Conta que após iniciada, resistiu a se dedicar ao culto dos orixás, preferindo apenas a Jurema. No entanto, devido ao “couro” sofrido, denominação atribuída à cobrança da divindade, quando algum mal acomete a pessoa que sofre, ela passou a se dedicar tanto a Jurema quanto à Umbanda, prática que permanece até hoje, com seus 86 anos de idade.

Foi com Mãe Preta que Mãe Marinalva se inseriu e aprendeu os saberes religiosos:

¹²³ Introdução da semente da jurema no corpo via cútis, ver apêndice A – Glossário de Jurema.

¹²⁴ O primeiro recolhimento durou 32 dias, no entanto, ao sair, em meio a festa, o orixá Oxalá exigiu que ela se recolhesse por mais três dias. Após os três dias recolhida, ela saiu do *peji* em uma cerimônia reservada, conforme descreve: “A gira transcorreu como previsto, mas em determinado momento ela (mãe Preta) a interrompeu para fazer o jogo de búzios, o que era de lei. Oxalá gritou, mandando me segurar por mais três dias no *peji*. Voltei para o quarto, recolhida para Oxalá. A festa continuou sem mim. Passados os três dias, fez-se uma cerimônia privada somente para Oxalá, todo mundo usando roupas brancas, e então, eu fui liberada”. (SILVA, 2013, p.26)



Com Mãe Preta aprendi tudo que sei hoje na religião. Ela foi uma grande professora, contava-me muitas histórias, muitas coisas boas. [...] mas eu sei que era dona de uma força poderosa, conhecedora de muitas rezas, e tudo o que aprendi com ela, nunca falhou. (SILVA, 2013, p. 21)

Os saberes adquiridos com mãe Preta se mantêm como fundamento da prática religiosa no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, conforme explicita mãe Marinalva: “na minha casa eu levo o mesmo ritual dela, não mudei nada. Tanto sobre os filhos, sobre as obrigações, as festas, os rituais. Todos os rituais são todos iguais ao dela, não mudei nada.”. A exigência em confirmar que sua prática é “o mesmo ritual dela”, expressa o rigor ao compromisso com a tradição de sua mestra e mãe de santo. Esse rigor, atende a necessidade de se manter a tradição, estabelecida como a diretriz para sua prática, indica o que é certo e o que é errado dentro de sua tradição.

O aprendizado em comunidade, especialmente entre as mulheres, de mãe Preta para mãe Marinalva, desta para Karina Ceci e às tantas outras filhas e juremeiras da casa, expressam não apenas o processo de transmissão de saber, mas como as mulheres veem nas mais velhas, a referência de sabedoria, reconhecendo a força e o respeito das antecedentes, motivo de reverência. De modo que, a história de mãe Marinalva, sua trajetória e atuação religiosa, em um processo ininterrupto, evidencia o protagonismo das mulheres no âmbito das religiões afro-ameríndias¹²⁵.

De acordo com a líder, desenvolver a Jurema requer paciência e estudo. A sabedoria necessária para praticar a Jurema é adquirida no contato com as entidades ao longo do tempo,

A mesma que eu pratico na minha casa é realmente o que aprendi com a minha mãe. Hoje cultuam muito diferente da minha. Tem muito que não tem responsabilidade, sabedoria... para abrir um terreiro tem que ter sabedoria. É como pegar um livro, um médico para estudar e além de estudar depois tem a prática. É como a nossa Jurema, a gente tem que estudar com as entidades, que são espíritas, passa para gente e a gente contribui com a ciência. Aí tem coisas que ele passa para gente que a gente não pode contar. Como a parte que eu fui preparada da Jurema, sete anos de preparada, tem a de doze (12), tem a de parte da Jurema, dessa fase que ela me explicou: “-Isso aqui minha filha, isso aqui você não pode passar para

¹²⁵ Não apenas no âmbito das religiosidades afro-ameríndias, mas de como o saber constituído e transmitido pelas/entre as mulheres foi, por muito tempo, motivo de perseguição às próprias, como refletiu Federici (2017), ao discorrer, por exemplo, sobre a perseguição às bruxas durante a modernidade europeia, que eram mulheres conhecedoras das ervas e demais plantas de cura.



ninguém, isso aqui é seu! Aí era separava o meu e o que podia passar para qualquer pessoa, os ensinamentos (Mãe Marinalva).

E segue,

A gente que é espírita, a gente não tem estudo como vocês têm na universidade, essas coisas. O estudo da gente é espiritualmente, é uma lição que o espírito dá, o invisível vem e diz é assim e assim que você deve fazer, aí a gente vai tomando aquelas lições e vai aprendendo. A mãe que sabe, também já teve suas lições antigas, de antiguidade e vai passando para gente o significado daquilo (Mãe Marinalva).

Por sua fala, é possível identificar que ela reforça que a Jurema é uma religião que exige paciência em seu aprendizado e inserção. Os espíritos, termo utilizado para se referir às entidades, como afirma a mãe, transmitem o conhecimento sobre o metafísico, contam sobre o que pode e o que não pode ser dito, como destaca, *“minha mãe me ensinou como batia o balé, minha mãe me ensinou como se ensinava um egum, tudo isso eu tive aula. Mas a maioria é minha ciência, é o meu povo que conversou comigo”*. Ela apreende com eles, e transmite às suas e seus descendentes na Jurema, numa tradição própria da casa¹²⁶:

Eu vou dar a meus filhos aquilo que eu aprendi. Eu não vou dar nada que eu não aprendi. O dom que Deus me deu! Eu vou dar pra meus filhos. Eu vou deixar ensinamento pra meus filhos, pra no dia que eu me for, eles dizer: "Não! Minha mãe se foi, mas ela deixou isso pra mim. Eu sei isso, sei aquilo... que ela me ensinou. Eu não devia fazer isso, eu não devia fazer aquilo..." Ensino é muito importante. Porque o médico, que é um médico, ele não estuda? Quantos anos ele não estuda pra médico? Mas ele não tem que ter a prática? Se ele não tiver a prática ele não opera. O povo não tem... Desse mesmo jeito é na religião. É como medicina. Não adianta você fazer uma obrigação com pai de santo, mãe de santo e não saber o significado. Não adianta.

O aprendizado religioso ocorre durante sua vivência no terreiro em contato com as/os demais religiosas/os, por meio da observação. Karina Ceci reforça essa noção de que esse aprendizado não é dito, ele é vivido,

Ela não senta pra dizer: -Azul é azul, branco é branco. Você chegar: -Azul é branco? -No seu dia-a-dia participe que você vai aprender! [...] Muitas vezes

¹²⁶ Apesar da estrutura religiosa ser única, cada terreiro tem suas peculiaridades. É comum, ao término de rituais, em situações que a líder fala para as/os visitantes e suas/seus filhos, ela falar *“em outras casas... mas aqui eu aprendi assim, cada pratica do jeito que aprendeu, não tem certo nem errado...”*.



ela senta e explica, mas ensinar é na tua vivência. Tu participa, no teu dia-a-dia tu vai aprendendo. "

Também, não é feito por meio de livros, como em outras religiões. Em sendo uma tradição oral, os saberes são transmitidos pela oralidade.

Portanto é importante a pessoa saber e continuar, assistir os cultos pra poder aprender. É como você como Kardecista. Kardecista você tem que aprender. Tem os livros pra você aprender, pra estudar, tem o estudo, tem tudo finalmente. Apesar da nossa religião, aliás, a minha... No tempo que eu aprendi não tinha esse negócio de livro, de aprender livro, não tinha nada, hoje tem tudo, mas nesse tempo era tudo dom da natureza mesmo, Deus quem dá. (Mãe Marinalva).

Pelas falas das juremeiras, observo que o aprendizado no seio religioso é algo caro, que requer “muito estudo”, cujas metodologias de aprendizado seguem uma dinâmica ancorada na observação e escuta, com respeito à tradição e à hierarquia. O “estudo” em questão, subverte à noção de estudo formal, de característica escolar ou acadêmico, no entanto, requer uma disciplina e dedicação constante, capaz de produzir conhecimentos e partilhar sabedorias para além dos muros do terreiro ou da fronteira religiosa, mas de perspectiva de vida¹²⁷.

O aprendizado requer cautela, estar habilitada/do para a feitura de trabalho ou para a cura, constitui em um longo processo, que exige dedicação e maturidade, mãe Marinalva alerta sobre a responsabilidade na dedicação à vida religiosa: “*Aí eu digo a você, são as coisas que tem que preparar, não é somente pegar o terreiro, abrir e fazer acontecer não! Tem que se preparar, fazer todas as preparações, é muita responsabilidade... e grande!*” E segue expressando o peso dessa responsabilidade: “*Nós espíritas, a gente tem uma responsabilidade com a espiritualidade tão grande no mundo, que é uma carga que a gente pega e não pode nunca baixar lombo pra deixar de carregar. Se for pro outro lado da vida, se reencarnar vai ter a mesma missão..*”

¹²⁷ Em suas falas, pai Damião constantemente se auto referenciava como “burra” ou “analfabeta”, por não ter dito acesso à educação escolar. Todavia, em todas as suas falas, por mais curta ou simples que expressasse, demonstrava uma riqueza de sabedoria referente tanto à Jurema, quanto à Umbanda e mesmo aos aspectos de experiência de vida. Apesar de reconhecer seu saber no seio religioso, ainda assim, por sua fala, destaco a introjeção da noção hierarquizante entre os conhecimentos (sabedoria dita popular *versus* conhecimento científico), que é equivocadamente compartilhada, no entanto, aqui fortemente declinada.



Aprender por meio da observação é uma prática que parece ter ocorrido entre as/os mestras/es durante sua vida. Como relata Mário de Andrade, durante a sua visita pelo Rio Grande do Norte, na década de 1920, onde recolheu narrativas sobre a vida de mestre Carlos, entidade muito referenciada na Jurema, ele aprendeu a ciência da Jurema sem lhe ensinarem, ou seja, as próprias entidades da Jurema que ensinaram ao mestre:

A história de Mestre Carlos é bonita. Desde muito cedo se mostrou um piá excepcional. Travesso como o Cão, andava no meio de mulheres-perdidas e de mais gente muito livre. O pai dele, Inácio de Oliveira, era catimbozeiro, tinha desgosto do filho e não o queria iniciar na feitiçaria. Porém Carlos “aprendeu sem se ensinar”. Um dia que o pai saiu de casa, Carlos, com doze anos apenas, penetrou no “Estado” (sala onde se realizam as sessões), tirou os objetos imprescindíveis de invocação e saiu com eles. Foi num mato de juremeiras e, iluminado por uma presciência maravilhosa, conseguiu abrir uma sessão sozinho e invocar um mestre. Logo “caiu no santo”, quem sabe lá o que fez com o santo no corpo e no fim, como em geral sucede, quando o mestre invocado se “desmaterializou” outra vez, caiu desacordado. (ANDRADE, 2015, p. 192)

Destaco na citação acima a presença e importância dos “objetos imprescindíveis” para a prática da Jurema. A citação remete aos objetos utilizados em momento de incorporação durante o ritual, foram também, utilizados em vida pelas mestras e pelos mestres, o que corrobora para a percepção de que os objetos de trabalho exigido pelas entidades, assemelham às coisas utilizadas pelas entidades em vida.

Ao retornar ao seu estado natal, ainda na década de 1950, mãe Marinalva encontrou seu primeiro esposo, José Aguinaldo da Silva. Para consolidar a relação, se batizou em uma igreja Católica. Instalou sua residência em Bayeux, lugar alugado, que se tornou, além de moradia, espaço que iniciou sua prática de mesa branca, agora de forma autônoma, longe da custódia de mãe Preta. Ainda em Bayeux, o terreiro sofreu intolerância religiosa, através de uma denúncia anônima, um juiz foi conferir pessoalmente a prática do lugar. A ocasião não perdurou, fazendo com que a prática seguisse por mais dois anos sem incômodo.



De Bayeux, mãe Marinalva se mudou para Enseada, onde hoje é o bairro Cabo Branco. À época, o lugar só havia “sítios, cajueiros e areia” (SILVA, 2013, p. 45), o lugar reservado fez com que a mudança proporcionasse a realização ritual sem ser surpreendida pelo incômodo da vizinhança, pelo menos era o que se esperava.

Eu saltava na principal, na Rui Carneiro... Epitácio Pessoa. Saltava na Epitácio Pessoa de ônibus ou de bonde, que era bonde daqueles de trilho, saltava e passava um sítio, passava uma mata, como daqui quase na universidade até chegar na minha casa, de pés. Nesse tempo eu fiz um curso de bordado de máquina, porque eu costuro, aí pegava no SESI, quando eu pegava e lá soltava em riba e meu marido me esperava lá na frente depois que passava o mato, era um mato grande.

De acordo com o relato, o acesso para sua localização era difícil. À época, Cabo Branco era um bairro pouco habitado, cenário distinto da atualidade, onde o bairro tornou-se referência de moradias de classe média alta e pontos turísticos. A casa era um pouco maior que a de Bayeux, com paredes de taipa e teto de palha. A sala de casa era dividida com um pano no salão do terreiro. A abertura da casa na Enseada foi marcada pelo início do ritual com uso de instrumentos percussivos,

Com esforço eu comprei um bombo de um rapaz chamado Arthur. Não era um ilú de macaíba, era um atabaque redondo e grande, dos que são usados em escola de samba. Naquele tempo não se encontrava ilú e nem atabaque fino para comprar. O problema era achar quem batesse. (SILVA, 2013, p. 46)

A inexistência de *ilú* fez com que o instrumento utilizado para o toque fosse um “bombo” comumente utilizado para outros fins musicais. A dificuldade de oferta de instrumentos indica a pouca produção desse instrumento aqui no Estado, onde a prática da Umbanda ainda era incipiente, bem como, o uso desse instrumento no seio da Jurema.

Da Enseada, mudou-se para o bairro Miramar, espaço conquistado com os 300 contos de réis dados por um cliente. Com a construção da Avenida José Américo de Almeida, iniciada em 1972, conhecida popularmente na capital paraibana como Avenida Beira-Rio, a prefeitura obrigou o deslocamento de várias pessoas moradoras dos bairros que cruzam a avenida, dentre os quais, Miramar.



Nós morávamos no bairro de Mandacaru porque a prefeitura, para construir a Avenida Beira-Rio [...] desapropriou-me, obrigando-me a sair do Miramar. Parece que foi de propósito, pois a minha casa e o terreiro foram os primeiros a saírem. Estavam localizados exatamente onde hoje estão as pontes do viaduto. A pista que vai do litoral para o centro passou onde era a casa e pegou uma parte do terreiro, cuja parte restante ficava onde é hoje o canteiro central. O lugar onde era a mina está bem no centro da pista por onde passam os carros. Pelo menos não construíram casa sobre o chão onde funcionou o terreiro. Dizem algumas pessoas que no momento em que os tratores começaram a trabalhar onde era a mina, tiveram problemas, enguiçaram várias vezes (SILVA, 2013, p. 109).

A construção da Avenida Beira-Rio, assim como tantos outros empreendimentos de viação urbana, parte de uma política de remoção de moradias de populações de classe pobre e vulnerável, nesse caso, para a viabilizar o acesso à praia da capital (PEREIRA, 2008).

Diante da imposição por parte da prefeitura, a destruição de seu terreiro foi um episódio que marcou negativamente mãe Marinalva, conforme expressa:

Queria muito voltar para o Miramar, procurei casa para comprar como se procura alfinete no palheiro, porque meu sonho era morar novamente onde tive o terreiro grande. Foi triste vê-lo ser destruído, sair dali, mas o que podia fazer. O rio Jaguaribe era limpo, nós bebíamos, tomávamos banho e até cozinhávamos com aquela água. Meus filhos, posso dizer, nasceram e se criaram no Miramar. Foi lá onde eu comecei, fiz a minha história, firmei-me, evolui. Comecei com uma casa de palha e aos poucos consegui construir uma casa boa, um terreiro grande e bonito. [...] A construção da avenida acabou com minha alegria. (SILVA, 2013, p. 110)

Com a indenização da prefeitura, a líder do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar comprou uma casa no bairro de Mandacaru. Lá, passou alguns anos até se mudar para Avenida Beira-Rio, onde o terreiro teve um local próprio, no bairro da Torre, e, em seguida, mudou-se para o bairro Costa e Silva, onde residência e terreiro voltaram a compartilhar o mesmo espaço, até chegar no bairro Castelo Branco, onde reside desde o ano de 2005.

Paralelo às atividades religiosa, a líder do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar formou-se como parteira leiga na Maternidade Cândida Vargas atuando nos hospitais de João Pessoa, até sua aposentadoria.

Em 2010, o Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar completou 50 anos de casa aberta, como se chama na comunidade de santo. Em comemoração, a própria



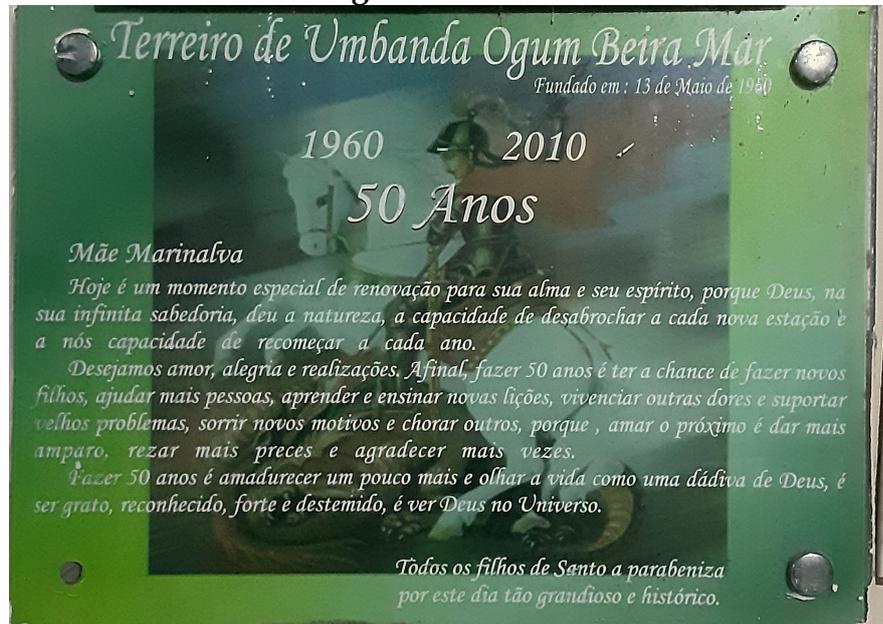
líder do terreiro compôs uma canção que é cantada desde então ao término dos rituais. Agora, ao invés de 50 anos, canta-se 60 anos. A composição narra a trajetória religiosa da líder, remetendo aos lugares que passou, por meio da referência ao toque do tambor, o marco de abertura de seu terreiro. Expressa sua vivência coletiva, os encontros e desencontros, os filhos e as filhas de santo e as/os inimigos. Se identifica como guerreira, tanto por sua própria história, como pela analogia à/ao suas/seus orixás: Iansã e Ogum. E finaliza agradecendo tanto aos/às orixás, quanto à Jurema Sagrada, como é possível observar:

*Cinquenta anos
que eu bati
meus tambores
da Enseada
ao Jardim Miramar
com meus filhos
que são meus amores
eu não morri
meu (s) inimigo (s)
não me enterrou
eu sou
uma velha guerreira
e fui
consagrada no nagô
ô ô ô, toca alvorada
agradeço
aos meus orixás
e a Jurema Sagrada!*

Além da canção, quadros presentes nas paredes do terreiro remetem à data comemorativa:

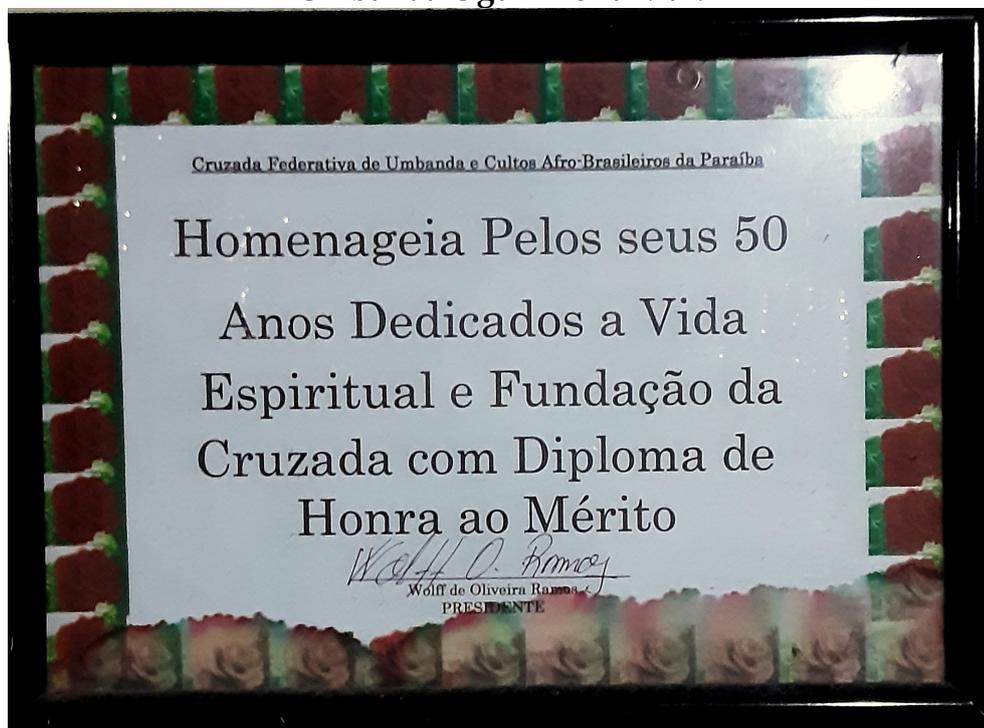


Figura 19: Quadro dado pelas/os filhas/os de santo e discípulas/os à mãe Marinalva, em homenagem aos 50 anos de abertura do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Figura 20: Quadro dado pela Cruzada Federativa de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros da Paraíba em homenagem aos 50 anos de abertura do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).



Ao chegar à Paraíba, mãe Marinalva encontrou um estado onde a prática da Jurema já era forte. Aqui, se estabeleceu e propagou, junto com outras lideranças, a prática da Umbanda:

Da minha época, daqueles que eu conheci, a maioria já não existe mais: Gilberto de Ogum, Beata, Dudu, Joana de Dudu, Severina, Sebastião Gama, Manoel Madeira, Emiliano, Mestre Carlos, Dona Amélia – uma juremeira que morava na Enseada. Fomos nós que iniciamos a Umbanda em João Pessoa, abrimos terreiros, fizemos os primeiros filhos de santo, iniciamos os festejos de Iemanjá nas praias, participamos das Mostras de Umbanda no Teatro Santa Roza, enfim, fizemos a história. (SILVA, 2013, p. 77-78)

Em seu discurso, assim como nos levantamentos feitos pela historiografia das religiões afro-ameríndias no estado da Paraíba, o papel das/dos que hoje são idosas/os, como mãe Marinalva, Mãe Rita¹²⁸, dentre tantas/os que já se foram, vivenciaram décadas marcantes na história dessas religiões, tempos que impactaram e delineararam o desenvolvimento da prática no estado.

Tendo isso em vista, evocar aqui a prática religiosa juremeira de uma anciã, portadora de saberes e memórias nos proporciona compreender os meandros que compõe essa religiosidade e sua cultura material no estado da Paraíba. Para tanto, conhecer o cenário dessa prática, tanto a alvenaria interna, mas também, os ambientes externos, como os rios e demais localidades situadas “na natureza” tornam-se relevantes para apreciação do fenômeno estudado.

4.1.1 TERREIRO DE UMBANDA OGUM BEIRA MAR E SEUS ESPAÇOS

O espaço religioso, por atender uma configuração de manifestação do sagrado, possui peculiaridades que estão vinculadas aos elementos simbólicos, pautados na experiência e leitura de mundo da religião e das pessoas que dela participam. As experiências corroboram para a construção da identidade religiosa envolvendo, nesse processo percepções e memórias de cada pessoa e do grupo. Assim, o lugar contempla tanto os elementos materiais, quanto os imateriais, frutos

¹²⁸ Rita Maria da Conceição, conhecida por Mãe Rita Preta é líder do templo de Umbanda Caboclo José de Andrade, localizado em Santa Rita/PB.



da relação das pessoas com o meio, com base na liturgia, saberes e necessidades da religião, produtora dos sentidos e significados ali produzidos.

Halbwachs (1990, p. 157) compreende que um espaço religioso não é somente um lugar das pessoas religiosas, há nele uma organização, ações e práticas realizadas que se dispõem conforme as normas tradicionais exigentes da religião, “a religião se expressa, portanto, sob formas simbólicas que se desenrolam e se aproximam no espaço: é sob essa condição somente que asseguramos que ela sobreviva”. O terreiro, sendo ele um lugar religioso, é dotado de coisas materiais e imateriais que oferece a percepção de permanência da tradição,

Porque os lugares participam da estabilidade das coisas materiais e é baseando-se neles, encerrando-se em seus limites e sujeitando nossa atitude à sua disposição, que o pensamento coletivo do grupo dos crentes tem maior oportunidade de se eternizar e de durar: esta é realmente a condição da memória (HALBWACHS, 1990, p. 159).

Como veremos, o terreiro desde sua disposição estrutural, à sua trajetória histórica, estando em diferentes imóveis e bairros, manteve sua identidade a partir da atribuição ao local, a ação das pessoas e das coisas sobre ele e que nele se relacionam. Independentemente de sua estrutura física, todos os lugares deliberados para ser a casa e terreiro de Mãe Marinalva, se transformaram no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

Por sua constituição, por ser cenário de passagem de muitas pessoas adeptas, o espaço do terreiro e todas as coisas que se inserem dentro dele retem informações valorativas para a memória da Jurema e das personagens envolvidas com a prática religiosa. Essa compreensão consiste em uma preocupação da juremeira Karina Ceci, que expressa sua vontade em transformar o local em um memorial, diante do potencial informacional do lugar:

Eu não sei, eu guardo o meu, de marido e do menino porque, para mim, é uma história. Porque para mim, o casarão da minha ex avó ou da minha atual avó não seriam desfeitos após a passagem delas. Por mais que não tivesse ninguém quem quisesse cultuar, tomar conta, mas eu transformaria em museu. É algo de visitação, é algo histórico.



O Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar completou, no ano de 2020, 60 anos de criação, tendo suas atividades iniciadas em 1960. O terreiro, auto identificado como de prática Umbanda Nagô com Jurema, está localizado na Rua Cônego João de Deus, no bairro Castelo Branco I, cidade de João Pessoa, Paraíba.

Figura 21: Frente do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).



Figura 22: Letreiro do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

O referido Terreiro compartilha, no bairro, o espaço com outros templos religiosos. Das vertentes afro-ameríndias, identifiquei um terreiro de Candomblé, o *Ilê Asè Omi Karelewa*¹²⁹, e o recém construído terreiro de Umbanda e Jurema de uma filha de santo de Pai Damião, na Avenida São Rafael¹³⁰; da vertente kardecista, encontra-se uma instituição Espírita Nosso Lar; instituições Católicas, têm sete: a Paróquia São Rafael, Capela São Francisco, o Seminário Arquidiocesano da Paraíba, Comunidade Católica Consolação Misericordiosa, Capela Santíssima Trindade, Capela Nossa Senhora da Conceição e Capela Santa Paula Franssinette; dentre as igrejas evangélicas, soma-se o número de nove igrejas, portanto, em maior quantidade, são elas: Igreja Assembleia de Deus – Castelo Branco, Igreja Batista

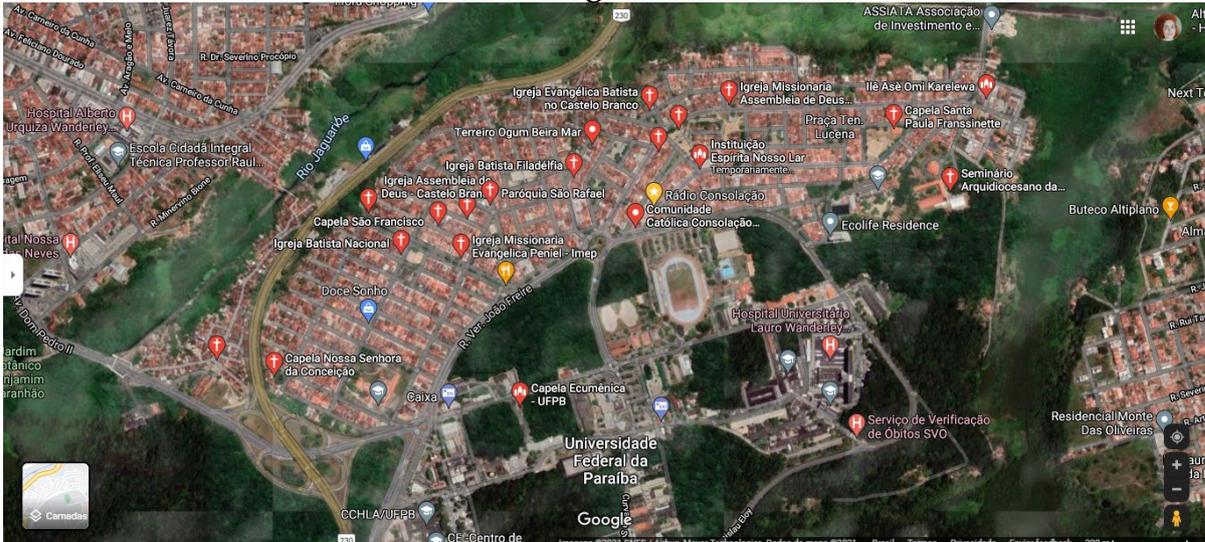
¹²⁹ Cujo pai de santo é iniciado na Umbanda e Jurema por mãe Marinalva. No entanto, sua prática religiosa atual é de Candomblé.

¹³⁰ Em conversa informal, mãe Marinalva me informou que haveria mais dois terreiros no bairro, no entanto, não foi identificado pelo *Google Maps*, nem sua localização física. Também, em diálogos informais, outras pesquisadoras me informaram sobre a existência de outro terreiro que não os três citados. Apesar disso, o contraste quantitativo das vertentes católica e evangélica e a kardecista e afro-ameríndia ainda é expressivo.



Nacional, Primeira Igreja Batista do Castelo Branco, Igreja Batista Filadélfia, Igreja Evangélica Batista no Castelo Branco, Igreja Evangélica Assembleia de Deus, Igreja Missionária Assembleia de Deus Palavra Viva, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Missionária Peniel.

Figura 23: Mapa do Bairro Castelo Branco (JP/PB) com destaque dos templos religiosos.



Fonte: <https://www.google.com.br/maps/search/templos+religiosos+castelo+branco/@-7.1332942,-34.8460303,1480m/data=!3m1!1e3!5m1!1e4> Elaborado em: 18 de ago. de 2021.

No universo de templos religiosos do bairro Castelo Branco (JP/PB) (20), é notável a diferença numérica das igrejas cristãs, quase a metade do total é de orientação Evangélica (nove) e sete Católicas, comparada aos reduzidos números de um centro espírita kardecista, um terreiro de Candomblé e dois de Jurema e Umbanda.

O Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar é cercado por templos religiosos de outras vertentes, de ordem cristã, especialmente evangélica. Em uma analogia simbólica, diria que a representação dos terreiros no bairro do Castelo Branco, expressam, em certa medida, o cenário mais amplo, em que, conforme observamos historicamente, essas vertentes religiosas foram e ainda continuam sendo “sufocadas”, em termos quantitativos e culturais, pelas demais religiosidades predominantes, numa proporção que expressa o conflito ainda fruto do processo colonizador.



Ao longo de seus 60 anos, o centro mudou de lugar algumas vezes, do bairro de Miramar, para Mandacaru, Costa e Silva, para enfim se instalar, em 2005, no Castelo Branco.

Apesar de atualmente o bairro de Miramar ser visto como área nobre, à época, o referido bairro atendia pessoas que não possuíam condições financeiras necessárias para se instalar em bairro mais abastecidos de serviços. A rua não era calçada, conforme relata, o bairro era ainda tomado por uma extensa faixa de mata, com poucas moradias ainda em condições precárias. A partir da experiência do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, bem como da disposição dos terreiros localizados tanto na capital paraibana¹³¹, quanto nas cidades pernambucanas, como Recife e Camaragibe, os terreiros estão situados em zonas periféricas, isso se justifica pelo processo histórico de perseguição e violência estatal, ao processo de higienização que expulsou comunidades negras dos centros das cidades para a constituição das periferias, realidade fortemente observada nas cidades Rio de Janeiro e São Paulo, e em de detrimentos à especulação imobiliária.

No caso do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, a deliberação do bairro se deu primeiro pelas condições viáveis, tanto financeira, quanto de execução da prática religiosa, bairros populares poucos habitados favorecia para que os tambores não fossem ouvidos pela vizinhança, como uma forma de sofrer denúncia e assim, batida da polícia. Mesmo localizado em um bairro pouco habitado e com vizinhas/os situados distantes, mãe Marinalva narrou uma batida policial que foi denunciada por uma vizinha.

A mudança do terreiro acompanha as novas moradias da líder, isso porque o terreiro situa no mesmo terreno da casa em que Mãe Marinalva mora, aspecto que não é raro. É comum, por motivos diversos, desde questões financeiras à um meio de

¹³¹ De acordo com o cadastramento dos terreiros da região metropolitana de João Pessoa, há uma predominância dos terreiros localizados nos bairros: Cristo Redentor, Mangabeira, Cordão Encarnado, Alto do Mateus. O cadastro se encontra no site (<https://cadterreiros.ccao.org/>), que é fruto do projeto desenvolvido em parceria pela Casa de Cultura Ilê Asé D'Osoguiã e a a Secretaria de Estado da Mulher e da Diversidade Humana (SEMDH), que fez o monitoramento do processo, por meio de um edital do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud), a pesquisa foi realizada pelo Instituto de Planejamento, Pesquisa, Comunicação, Estudos Sociais e Tecnológicos (IPPECET). Sobre o projeto, ver: <https://portalcorreio.com.br/grande-jp-tem-251-terreiros/> e <https://cadterreiros.ccao.org/> Acesso: 12 de jul.de 2021.



proteção¹³², as lideranças de terreiro tendem a morar na casa onde também realiza o culto, ou, transformam suas casas em casa de culto religioso. Esse aspecto é percebido em estudos passados não apenas sobre a Jurema, mas nas demais religiosidades, como identifica Negrão (1996), ao falar, ainda na década de 1990, sobre os terreiros de Umbanda em São Paulo.

A maioria dos casos os terreiros fazem parte do espaço doméstico, funcionando nas dependências da casa: na sala, em um quarto, na cozinha, no quintal e até na área de serviço [...]. Mesmo sendo espaço religioso específico, na maioria das vezes ele não deixa de ser domiciliado no próprio endereço residencial. São relativamente raros os terreiros que tem endereço próprio, funcionando de forma independente de residências. (NEGRÃO, 1996, p. 194-195)

Apesar de residência de moradia, o espaço é organizado para atender tanto as necessidades religiosas e como as necessidades pessoais, como é possível visualizar a planta baixa do Terreiro (Figura 24).

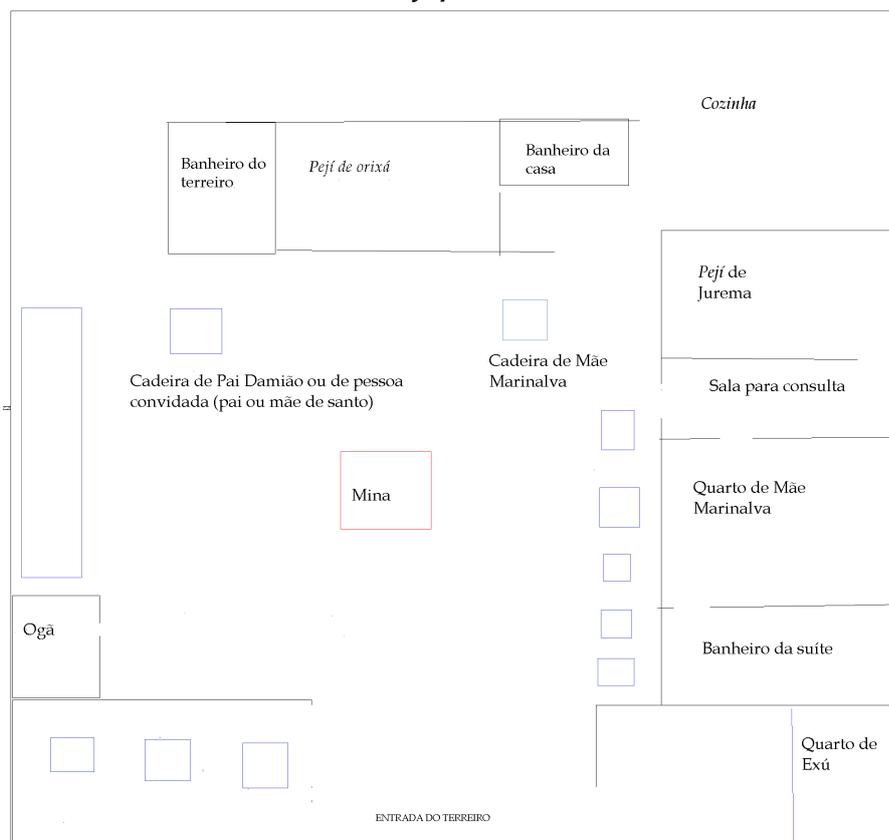
O local possui uma única entrada, a porta de frente, que é, também, a única via de circulação de ar do local¹³³, visto que, por ser uma casa conjugada com outras duas casas laterais, não possui janelas laterais nem fronteiras. Em detrimento disso, possui uma luminosidade restrita, viabilizada pelo portão de entrada, quando aberto, pelas luzes artificiais e das velas comumente acesas no congá. Ao entrar no local, logo se visualiza seu colorido, muitos enfeites de cores diversas se misturam com esculturas, plantas e quadros.

¹³² Souza (2016), ao pesquisar sobre os espaços místicos do culto da Jurema, coletou informações que justificavam a moradia das lideranças nos seus terreiros como uma forma de proteção, devido ao envolvimento em comunidade e familiar.

¹³³ Há um portão de correr de ferro e uma grade, durante o dia, é comum o portão ficar aberto, apenas com a grade fechada no cadeado.



Figura 24: Planta do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, bairro Castelo Branco-JP/PB.



Fonte: Elaboração da autora.

O terreiro torna-se apto para a manifestação do sagrado por meio de uma cerimônia denominada de “implantação da mina”, que consiste no ritual para que a casa seja considerada lugar de manifestação e recepção das entidades e divindades. Conforme Souza (2016), a implantação da mina configura no primeiro passo para se consagrar o terreiro às entidades/divindades que lá se manifestarão. A mina situa-se ao centro do terreiro, onde abre-se um buraco e são colocados o que se chama de “fundamentos”, que são as coisas que compõe sua implementação¹³⁴. Os objetos são colocados durante um processo ritualístico, envolvido por rezas e cantorias. Findado o ritual de implantação, coloca-se uma cerâmica ou pedra acimentada, de forma que se destaque do restante do piso do local.

Percebi que a área onde consta a mina é evitada de ser pisada. Apesar de ela constar no chão, observei que ela se assemelha a uma espécie de altar destinada à Jurema Sagrada e às/aos orixás, conforme é possível ver no momento em que as

¹³⁴ Ver Glossário (apêndice A).



discípulas e discípulos se ajoelham perante a mina como pré-requisito para iniciar o ritual (Figura 27).

A mina é construída tanto para o orixá, quanto para a Jurema. Sobre essa divisão, apresento o relato informado por mãe Marinalva sobre a mina assentada ainda no terreiro do bairro de Miramar,

Comecei os preparativos para a inauguração. A primeira coisa foi assentar a mina. Eu a fiz com três por três metros, no meio coloquei uma parede dividindo-a em duas: de um lado botei os fundamentos da Jurema, e do outro, os do Orixá. Em cima, compadre Joquinha desenhou com mosaico um sino Salomão, traçado com dois escudos e uma espada, formando um ponto de sete pernas. (SILVA, 2013, p. 105)

Detalha esse procedimento padrão, sem, no entanto, descrever os objetos utilizados, por constituírem em segredo religioso, todavia, ela informa que para a implantação da mina, não é utilizado nem a fumaça nem a cachaça, elementos essenciais nos ritos da Jurema, à exceção da Mesa Branca.

É porque, a mina é uma segurança da gente... Quando é pra inaugurar o terreiro. Termina tudinho, o primeiro que faz é isso aí. Não, pode... A mina pode ser dividida do meio, ficar um lado Jurema do outro Orixá. Não tem problema, não. Porque a gente não bota fumaça lá dentro, nem bota cachaça. Lá dentro é só as coisas que tem principal de botar. Aí vem a mina, mina é a segurança do que? A mina é a segurança do terreiro. É onde tá toda a segurança é aí. A segurança do terreiro. Portanto, eu digo a você, podem pisar por cima, até... Porque quando estão manifestadas até pisa tudinho. Tudinho vai no... Não tem nada. Tem nada a ver. Depende da pessoa chegar e... Se pisar com maldade também, vai quebrar a cara, porque também... O dom que Deus me deu que eu botei aí dentro, eu não tenho medo. Tá certo?! No dia, que Deus me livre, que eu me for, que vai chegar no dia de eu ir, aí, quem quiser continuar, continuar, ficar alguém, pode continuar a mina, se não quiser, tira e bota fora e acende pra outro mina se quiser. Não tem problema.

Ao se referir à mina como “segurança do terreiro”, a líder demonstra confiança na realização de seu trabalho para a proteção do lugar e de sua prática religiosa. Essa segurança é constituída tanto pelo tempo de sua dedicação à religião, mais de 60 anos, como pela seriedade de seus trabalhos, por sua fé e confiança com os objetos que lida, considerando um elemento para sua segurança.



Coloca dentro daquilo ali tudinho que os materiais que a gente tem que colocar e deixa lá dentro. Porque a mina, é o seguinte, a mina tem que levar muita coisa, entende!? Muita coisa. E coisa que os filhos, depende as vezes... [...] Eu digo: "Eu fiz sozinha". Ajeitei os materiais tudinho, fiz sozinha. É porque é um segredo que o que a gente bota ali dentro ninguém não pode saber. Que é a força do terreiro. A força dos terreiros dos filhos, né!? Né pé no chão?! É a segurança dos pés da gente. Do corpo.

Em relato, confirma o que foi já apresentado na passagem de seu livro de memórias, ela explica o problema que tiveram ao destruir o terreiro no local onde se encontrava a mina:

O assentamento do terreiro chama de mina, faz no meio do terreiro. Começa por ali. Aí quando o trator vinha, quando chegava mesmo do lado do terreiro, quebrava trator, estragava o trator. Tinha um vizinho meu, já faleceu, telefonava pra mim: -Mão Marinalva, pelo amor de Deus, tira esses bodes que estão berrando, tem um bocado de bode berrando aqui toda a noite. Os trator tão quebrando tudinho. [...] Eu tirei (as coisas), mas o espírito ficou revoltado, é claro né!

Para cada terreiro aberto, mãe Marinalva implantou uma mina com novos objetos. No entanto, por sua fala, podemos concluir que isso não é algo imprescindível, os objetos de uma mina podem ser transplantados para a mina do terreiro seguinte, visto que eles correspondem à implantação do terreiro enquanto templo, vinculado à crença, às entidades e divindades que regem a casa.

Foram levadas pra Mandacaru, onde eu tenho outro terreiro. De lá eu passei pra Mandacaru. Aliás, eu botei tudo novo. Tirei, peguei, fui pra mata, despachei e botei tudo novo. Porque cada uma mina a gente leva tudo novo, não sabe?! Aí, lá em Mandacaru eu botei uma mina nova, renovei tudinho. Botei os materiais que a gente bota, botei tudo novo, tudo virgem. E quando eu vim pra cá, saí de lá de Mandacaru pra cá, pra o Costa e Silva, levei, também, botei novo, e quando eu vim de lá pra cá também botei novo. Na brincadeira são... Já completou 7 minas, que eu assentei já.

O terreiro, enquanto lugar sagrado, necessita que sua força vital seja conservada e transmitida. Suas instalações estão permeadas pelo simbolismo religioso e são tidas como extensões da essência vital das entidades patronas do terreiro. O terreiro pode ser considerado como “ser vivo” e, portanto, torna-se necessário de tempos em tempos homenagear esses espaços e sacralizá-los com rituais e sacrifícios apropriados, chamados de “dar de comer” ou realizar rituais



específicos para manutenção de sua energia, como é o caso da realização de Jurema de Chão ou feitura de lavagem com ervas, fumaçadas ou posicionamento de plantas.

Seguindo a trajetória de sua mãe de santo, Mãe Marinalva pratica em seu terreiro os cultos da Umbanda e da Jurema. O salão é um só, no entanto, nos demais espaços do lugar, cada culto tem seu lugar destinado, como explica Karina Ceci:

O que tem lá (quarto de Exu) é o que tem no pejí é o que tem no quarto de Jurema, só que diferente, porque o Exu é separado deles. O quarto da Jurema é onde é feito os assentamentos, o do orixá também, que são separados, e o quarto de Exu também, onde fica os assentamentos dos filhos, as imagens, as bebidas e as oferendas que cada desejar fazer, vai lá e faz seu pedido, o que cada um quer [...] Quando você entra, tem o corredor, aí tem o orixá do lado esquerdo, e a Jurema do lado direito, que é onde fica o assentamento dos mestres, preto-velho, caboclo. [...]

Um lugar de destaque dentro dos espaços do terreiro é o *pejí* de Jurema, chamado pela líder de “santuário sagrado”. É no *pejí* onde são guardados partes da cultura material correspondente ao culto da Jurema, os assentamentos (tronqueiras), os cachimbos, guias, quartinhas, adereços como chapéus e bengala. O acesso ao *pejí* é restrito, apenas a líder e pessoas de extenso tempo dentro da prática no terreiro tem acesso. Diferente de outros locais já visitados, no terreiro em questão, o *pejí* está localizado na parte posterior ao *congá*, de modo que seu acesso se torna ainda mais restrito.

No *pejí* é comum constar uma espécie de altar em seu interior, construído em sete degraus, que representa o chão, a terra em direção à espiritualidade, num sentido de baixo para cima, como que dos pés para a cabeça, como fala Pai Damião:

É porque o povo antigo, como eu venho de uma tradição antiga... muitos não é degrau não, entendeu?! Muito é só ao redor assim. Mas como eu sou de uma tradição antiga e o pejí foi grande, eu botei uma escada com degrau, 7 degraus. Por que a Jurema tem que ser subindo, entendeu. Por que Orixá não, Orixá sempre é em cima da cabeça. A Jurema começa de baixo pra cima, é subindo. Que a Jurema né terra, né chão?! Quando você planta uma tronqueira pro mestre, ele num senta a tronqueira dele num prato de barro, o prato de barro significa terra! A tronqueira significa a ciência dele, o cipó ao redor significa o caminho dele, a pedra significa a força dele, o copo d'água significa a ciência, entendeu? Aí vai subindo, sempre a Jurema assim.

O *pejí* mencionado por pai Damião é o que se encontra no terreiro de Mata Redonda, que possui sete degraus. Já o localizado em João Pessoa, possui duas

bancadas, devido à disposição do espaço. No entanto, a organização dos assentamentos e disposição dos príncipes e princesas seguem a lógica de organização de acordo com o tempo de iniciação. Quando há os sete degraus, os assentamentos são dispostos dos mais recentes na base e os mais velhos ao topo, a medida em que o tempo passa e a pessoa alimenta suas entidades, seu assentamento sobe o degrau, como se estivesse avançando dentro da religião e chegando mais perto da ciência. No entanto, para subir, é preciso ter dedicação, respeito e cautela, subir um degrau por vez, *“um apartamento tem 10, 12 degraus, você vai botar o pé no segundo sem você alcançar? Tem que começar pelo primeiro...”* (Mãe Marinalva).

O salão comum, onde acontece os rituais abertos, as paredes são preenchidas por quadros e esculturas de santas/os, entidades e divindades, flores, carcaça de animais utilizadas em ritual, como o crânio de animais sacrificados em oferenda. Na Figura 25, é possível ver a carcaça do garrote sacrificado em 1978, e outro 2013, e de uma vaca em 2008, oferendas que foram de renovação para as entidades e divindades da casa, chama-se de *“cortar pra casa”*. A exposição das ossadas atua como uma espécie prêmio, o tamanho das estruturas indicam animais volumosos, de modo que o investimento nessa oferta foi alto, o que sugere o agradecimento e/ou agrado à entidades.

Figura 25:Parte superior do *congá*, com ossos de cabeças de animais e santas/os.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

O cenário é enfeitado com panos e adereços coloridos, no teto há uma colagem com referências cristãs, colado em um tecido de xita e cobertura com TNT e



cetim coloridos, que cobre todo o teto do salão. A composição foi elaborada pela líder com o auxílio de suas filhas e seus filhos de santo¹³⁵.

Há, também, penduradas nas paredes, certificados concedidos pelas federações e honrarias à líder da casa, fotografias emolduradas de momentos importante na história tanto da líder quanto do terreiro, como a fotografias de festas e de mãe Marinalva com João Agripino (Figura 8), registros de iniciação de parte de seus filhos, como a de pai Damião, dentre outros eventos, como o casamento de Karina Ceci, celebrado pela líder.

Em seu templo, o ritual aberto ocorre quinzenalmente, sendo uma sessão de toque para orixá (prática da Umbanda) e outra para os mestres e as mestras (prática da Jurema de toque ou arreada). Nesse entremeio, durante a semana realiza a Jurema de mesa. Em 2019, o calendário religioso encerrou no dia 15 de dezembro com toque de Jurema. O de orixá encerrou do dia 8 de dezembro, com a festa para Iemanjá, realizada tanto no terreiro como na praia, com a entrega das oferendas na praia de Cabedelo, cidade que integra a região metropolitana de João Pessoa/PB.

O calendário é pré-estabelecido de acordo com os dias e os meses do ano. Determinadas datas são consagradas como comemorativas para entidades e divindades. No que tange ao calendário da Jurema, os exus, pretos-velhos, pretas-velhas, mestres e mestras possuem seus dias de comemoração, e que por isso, os rituais em sua homenagem são realizados nos seus respectivos meses, conforme observa-se no Quadro 2. Apesar de algumas entidades possuírem datas específicas, como o 13 de maio dia das pretas-velhas e pretos-velhos, no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar sua festa é realizada no domingo mais próximo à data, como nos foi dito:

¹³⁵ Participei, em 2021, da manutenção estética do terreiro. A oportunidade, que foi também um momento de sociabilidade, proporcionou a proximidade com algumas integrantes. Enquanto elaborávamos os adornos, cortando e colando de fitas de TNT, mãe Marinalva narrava histórias sobre as entidades, sobre o poder das plantas e cantava algumas toadas; já pai Damião, contou-nos episódios conflituosos e cômicos com integrantes de uma igreja protestante, também, durante esse encontro, buscou, no próprio bairro, um galho de Manjerioba, que é "*muito bom pros ossos*", para uma juremeira da casa, que estava com o joelho machucado, na oportunidade, dedicou-se a falar sobre o benefício de algumas plantas e ervas. As poucas horas dedicadas para a manutenção do terreiro, foram, também, proveitosas para o aprendizado sobre as ervas, a relação com as entidades e perceber como, em meio a cenários conflituosos de intolerância, como as religiosas e os religiosos lidam.



Uma vez por mês mas sem data, ou o orixá vai ser primeiro, isso vai depender da data que vai cair o dia do orixá. Vamos supor, é a festa de Cosme e Damião agora é 27 de setembro, ela geralmente dá aos domingos, independente se vai ser antes do dia 27 ou depois, vai ser ao domingo, o mais próximo possível. Então antes disso ela já dá uma Jurema. O mês que vem é mestre, a Jurema é entre próximo dia 16 até o final do mês. (Karina Ceci)

Também ocorre na Umbanda, em que algumas divindades possuem datas comemorativas, como o dia de Iemanjá (8 de dezembro), comemorado no estado da Paraíba e em parte Brasil¹³⁶. Apesar dessa organização prévia, o calendário quinzenal é passível de alteração, reorganizado com fins de obedecer às datas comemorativas.

Quadro 2: Calendário de rituais abertos no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar

Prática	Mês	Entidade/Divindade cultuada	Tipo de ritual	Dia da semana
JUREMA	7 meses do ano	Mestres e mestras da Jurema	Arreada	Domingo
	Qualquer mês do ano	Entidades da Jurema/ guias espirituais	Mesa	Dia de semana
	Todos os meses do ano	Entidades da Jurema	Toque	Domingo
	Fevereiro	Pomba gira (Moça)	Toque	Domingo
	Maio	Preta-velha e Preto-velho	Toque	Domingo
	Agosto	Exu e Pomba gira (Moça)	Toque	Domingo
	Outubro	Mestras e Mestres	Toque	Domingo
UMBANDA	Todos os meses do ano	Divindades da Umbanda (orixás)	Toque	Domingo
	Janeiro	Obaluaê	Toque	Domingo
	Fevereiro	Oxum	Toque	Domingo
	Março	Odé	Toque	Domingo
	Abril	Ogum	Toque	Domingo
	Maio	Iemanjá	Toque	Domingo
	Junho	Xangô	Toque	Domingo
	Julho	Oxum e Nanã	Toque	Domingo
	Setembro	Cosme e Damião	Toque	Domingo
Novembro	Iansã Maior	Toque	Domingo	

¹³⁶ Na Paraíba, Iemanjá é cultuada no dia 8 de dezembro, em outros estados, Iemanjá é comemorada em 2 de fevereiro, como na Bahia.



	Dezembro	Iansã	Toque	Domingo
	Dezembro	Iemanjá	Toque e Oferenda na praia	Dia 8 de dezembro

Fonte: Elaboração da autora a partir das informações levantadas em campo.

O ritual, tanto de Jurema como de Umbanda, dura em média de 3 a 4 horas. Iniciam-se entre às 15hs e 16hs. Há algumas semelhanças em ambos toques, especialmente no que tange à abertura e encerramento. O ritual de gira é iniciado com a saudação “*mojubá*” para Exu, nesse momento, as mulheres ficam estáticas em uma circunferência e os homens iniciam a gira numa circunferência menor. Após o toque de Exu, toca-se para as Pombas giras, nesse as mulheres integram a gira junto aos homens. Encerrada as toadas para essas entidades, mãe Marinalva acende alguns incensos e com a mão defuma todos e todas ali presentes, primeiro as pessoas que participam da gira, depois as pessoas convidadas. Após a defumação, os incensos são colocados em um vaso na entrada do terreiro, de modo que sua fumaça permanece incensando o ambiente até seu término. No encerramento, as/os fiéis cantam o hino da Umbanda¹³⁷ e a música elaborada por mãe Marinalva de comemoração pelos 50 anos de líder de terreiro, agora adaptada para o aniversário de 60 (sessenta) anos.

O ano de 2020, devido à pandemia promovida pela COVID-19, o calendário do terreiro ficou suspenso. No entanto, alguns rituais foram realizados de forma reservada, de modo a zelar o compromisso entre a líder e as entidades. Em maio, data da festa dedicada às pretas-velhas e aos pretos-velhos, que também se comemora o aniversário de 60 anos de abertura de Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, mãe Marinalva prestou homenagem às entidades de forma distinta, no entanto, com a oferta de alimentos, com velas, flores e enfeites dedicados às entidades.

Festa de preto-velho no dia 13 de maio, data da fundação do centro, fiz 60 anos agora. Eu não fiz. Mas esse ano eu vou fazer. Vai fazer 61 anos de casa aberta. Aí passei 60 anos, mulher, eu passei aqui, sentada e ele aqui no meio. Eu ascendi umas velas, enfeitei, coloquei flores, tudinho.. arriei só uma

¹³⁷ Hino da Umbanda, autoria de João Manoel Alves: Refletiu a luz divina/Em todo seu esplendor/Vem do reino de Oxalá/Onde há paz e amor/Luz que refletiu na terra/Luz que refletiu no mar/Luz que veio d'Aruanda/Para tudo iluminar/A Umbanda é paz e amor/É um mundo cheio de luz/É força que nos dá vida/ E a grandeza nos conduz/Avante filhos de fé/Como a nossa lei não há/Levamos ao mundo inteiro/A bandeira de Oxalá.



besterinha, café amargo que ele gosta, rapadura, aquelas coisinha pouquinho coloquei na mesinha dele somente. Pra toda a corrente de preto-velho.

No mesmo diálogo, ela rememora a simbologia da data e a festa que o terreiro realiza durante esse dia. Os alimentos indicados como parte da oferenda compõem o cardápio gastronômico comum no Nordeste, alimentos originados da mandioca, como o beiju, da cana-de-açúcar como a rapadura e bolo pé-de-moleque, além de outros alimentos muito consumidos no Nordeste, especialmente na Paraíba, como o feijão verde.

O dia deles é na libertação dos escravos, aí eu faço o ritual muito bonito dele, dou a festa dele e dou tudo que ele tem direito. Menina eu faço uma mesa é rapadura, é bolo baeta, é aquele bolo que é assado na folha de bananeira, pé-de-moleque, né, que chama, eu gosto de pé-de-moleque mesmo, eu gosto que só daquele bolo, é, como se diz, rapadura, todo tipo de rapadura, feijão verde cozinhado só com coentro e cebola dentro, que eu faço, aí tiro o caldo, coloco numa turrina, coloco pimenta, que eles gostavam do feijão verde para comer com molho de pimenta, o caldo fazia com molho de pimenta, eles gostavam na vida deles, né. Aí as coisas que eles gostam eu coloco na mesa. Tudo que tem de direito que eles gostam, da cocada, do beiju, tudinho, o que você procurar em cima da mesa, tem. Aí quando termina tudinho, aí eu distribuo pro pessoal.

Para a realização das atividades religiosas, é necessária uma mobilização de pessoas que integram a comunidade para a limpeza do lugar, feitura da comida, compra de materiais. Quanto à compra de materiais, é comum a própria líder realizar junto com seu filho e também pai de santo na casa, pai Damião; a comida é feita por uma de suas filhas de sangue; a manutenção do salão é feita por demais integrantes, em campo, ouvi de algumas integrantes que realizavam a limpeza do salão todo final de semana, antes de sua iniciação, ela realizava a limpeza apenas do salão¹³⁸. Depois do processo iniciatório, a/o adepto tem acesso ao *pejí*.

Há de se destacar um ponto relevante, apesar da realização dos rituais no interior do terreiro, há, ainda rituais que são realizados fora dos limites do muro. As fronteiras do terreiro se expandem para os lugares “naturais”, são praias, cachoeiras, matas, rios e encruzilhadas. No caso do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, é comum a realização de cerimônias religiosas em praias, especialmente em Cabedelo,

¹³⁸ Essa frequência foi alterada durante a pandemia COVID-19, que se tornou mais restrita.



em homenagem a Iemanjá; nas matas, em João Pessoa e em Mata redonda, cidade onde a família tem um sítio com terreno contendo pés de jurema, onde realizam toques em homenagem aos mestres e às mestras da Jurema; nos rios, tanto para despachar trabalhos, quanto para a feitura de ritual em homenagem às entidades das águas, como Oxum, por exemplo. Apesar da alvenarização, o vínculo com a natureza é mantido não apenas pelo transporte e representação de elementos da natureza no interior do terreiro, mas, pela realização da ação religiosa nos lugares naturais e nas significações que esses lugares adquirem, como expressam Simas e Rufino (2018, p. 13),

Para nós, o Brasil que nos encanta é aquele que se compreende como terreiro. É aquele em que praias dão lugar a cidades encantadas onde rainhas, princesas e mestres transmutaram-se em pedras, árvores, braços de rios, peixes e pássaros. [...] A rua e o mercado são caminhos formativos onde se tecem aprendizagens nas múltiplas formas de troca. A mata é morada, por lá vivem ancestrais encarnados em mangueiras, cipós e gameleiras. Nos olhos d'água repousam jovens moças, nas conchas e grãos de areia vadiam meninos levados. Nas campinas e nos sertões correm homens valentes que tangem boiadas. [...] As encruzilhadas e suas esquinas são campos de possibilidade, lá a gargalhada debocha e reinventa a vida, o passo enviesado é a astúcia do corpo que dribla a vigilância do pecado. [...] O solo do terreiro do Brasil é assentamento, é o lugar onde está plantado o axé, chão que reverbera a vida.

Assim, a noção de terreiro expande os muros de alvenaria. As ações do terreiro, práticas de fé, são realizados, também, nos lugares da natureza, no contato com a energia desses locais, como se acredita.

O terreiro torna-se cenário de acolhimento para as pessoas que nele frequentam e integram, de modo que, além de um espaço religioso, é também um lugar de acolhimento e interação, em que as relações interpessoais são construídas e mantidas, tanto no seio da prática ritual, como fora da prática religiosa.

4.1.2 AS JUREMEIRAS E OS JUREMEIROS DO TERREIRO DE UMBANDA OGUM BEIRA MAR

Para realização das atividades do terreiro, é necessária uma organização coletiva da comunidade que o integra, que se une devido às afinidades culturais e de



fé, como um organismo, cujas alianças são construídas a partir da hierarquia iniciática, que estabelece vínculos de parentesco comunitários e ancestral entre as pessoas.

O compromisso das pessoas que participam dos rituais de Jurema no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar é concretizado na atuação com o terreiro. Iniciar-se na Jurema é um processo que requer o aprendizado não apenas das toadas e das mitologias, mas é, antes de tudo, um processo concreto e material. Iniciar na Jurema é aprender e se responsabilizar pela relação com a entidade, compreender suas exigências e buscar atendê-las. Para isso, é necessário apreender as técnicas e os saberes que envolve a tradição, de acordo com o tempo de vivência, em um aprendizado constante e processual.

Nesse processo, a iniciação atende não apenas às necessidades da entidade, mas corrobora também e, principalmente, para o desenvolvimento espiritual da pessoa, bem como, infere na sua construção social no espaço que ocupa dentro da comunidade de santo. Essa construção é constante, em perene formação. Suas etapas podem ser visualizadas a partir do uso de artefatos e coisas que se adquire ao longo de sua trajetória religiosa.

Também, o vínculo com a religião estabelece um compromisso com as entidades que requer uma intensa responsabilidade pela manutenção desse vínculo. Acredita-se que o comprometimento consiste em uma missão da pessoa juremeira. A missão compreende em trabalhar com as entidades e os saberes que envolve a religião, na intenção de homenageá-las e promover o bem e a cura¹³⁹. Por outro lado, a dedicação à religiosidade provoca efeitos de conflituosos, uma vez que as responsabilidades podem vir a ser um cargo pesado, como observado em falas de juremeiras e juremeiros que assumem responsabilidades, questão observada não apenas no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, mas em outros terreiros visitados ou conversas informais com religiosas/os.

Devido ao tempo de casa aberta, o terreiro formou muitas/os adeptas/os, desde a Enseada, pessoas de outros bairro frequentavam a casa, em Miramar, recebiam as/os já frequentadoras/es da Enseada, do Timbó, Mandacaru, Torre e

¹³⁹ Sobre a cura ver o tópico primeiro do capítulo quinto.



Expedicionários. Muitas pessoas mantêm sua fé através de visitas e trabalhos específicos no diálogo com mãe Marinalva, outras assumem o compromisso como filha/o da casa, com visitas semanais para organização do espaço, dedicação à realização das atividades, além da participação quinzenal, durante os domingos.

Nos anos de 2019 e 2020, o Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar contava com uma média de 15 integrantes que participavam de suas atividades (giras, mesas e obrigações da casa¹⁴⁰) de forma assídua, somados ainda, uma média de 10 pessoas que frequentam os rituais públicos, a maioria participa tanto dos rituais de Jurema, quanto de Umbanda. Há filhas e filhos de Jurema e de Umbanda da casa que não mantêm a frequência de seus rituais, por morarem em outras localidades ou por dificuldades pessoais, de modo que prestam assistência e cumprem seus compromissos com a casa em outros dias. O número de visitantes varia a depender do dia, houve ritual em que estiveram quase 60 pessoas, em ocasiões em que antigos filhos e filhas ou juremeiras e juremeiros participam do ritual.

Com a pandemia, o número de pessoas frequentando o lugar reduziu, o que provocou um desgosto na líder que, após a flexibilização do distanciamento social, parte de suas filhas e seus filhos *“não procuraram o terreiro para ver o que estava acontecendo, ver o que está faltando”*.

O perfil das juremeiras e dos juremeiros do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar é misto, não sendo possível concluir perfil homogêneo nas categorias classe, gênero, étnico-racial. No entanto, no que tange à dimensão étnico-racial, observei que a predominância de pessoas negras. Quanto à classe social, o maior número corresponde à classe média baixa. Também, é notável a inserção de pessoas jovens e estudantes universitárias.

Um ponto a destacar é que dentro da Jurema, não existe cargos, apenas as juremeiras e os juremeiros, que são as/os discípulas/os e o padrinho e a madrinha de jurema. No entanto, em casas onde a prática é compartilhada com culto da Umbanda e Candomblé, cargos como ogã (pessoa que toca), cambone (transportador e responsável pela proteção das matérias e entidades) e mesmo a noção de mãe ou

¹⁴⁰ As obrigações são tanto os rituais restritos ao público, como as demandas de manutenção do Terreiro.



pai de santo, é compartilhada, como é o caso do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar¹⁴¹. Todavia, apesar de essas pessoas assumirem as atribuições semelhantes em ambos os cultos, não ocorre, na linha da Jurema, uma preparação para tal, de modo que o cargo foi assumido e preparado dentro da Umbanda.

Pai Damião é filho biológico de mãe Marinalva e também pai de santo. Iniciado na Jurema e na Umbanda desde criança, com 9 anos de idade, possuía um terreiro localizado em Jacumã, litoral sul da Paraíba, cujas atividades foram encerradas por necessidade de seu retorno à casa de sua mãe, com quem compartilha residência. Atualmente, em parceria com uma filha de santo e também juremeira, desenvolve suas práticas em um terreiro recém construído no Castelo Branco, na avenida São Rafael. No entanto, mesmo com a organização deste, que tem realizado as atividades mensalmente aos sábados, ele também participa e realiza as atividades no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

Karina Ceci, neta biológica e filha de santo de mãe Marinalva¹⁴², participa do centro há 15 (quinze) anos. Sua mãe, seu filho e seu esposo também integram o terreiro. Sua avó paterna também era mãe de santo, de modo que desde criança ela está inserida na religião: *“Eu cresci na casa da minha bisavó por parte de pai. Então com um ano e três meses fui batizada, posso dizer assim, na Jurema, com um ano e três meses. Aos nove anos de convivência direto no terreiro.”* Mas foi na casa da avó materna que Karina Ceci assumiu compromissos com a religião, possuindo cargos de responsabilidade.

Dedé, cambone do terreiro, participa da casa de mãe Marinalva há pelo menos 15 anos. Seu vínculo com a líder é tão forte que, na ocasião de sua mudança de bairro, ele a acompanhou para o Castelo Branco, permanecendo seu vizinho. Ele é o cambone da casa, que constitui em um cargo de destaque dentro do terreiro. Suas responsabilidades envolvem os cuidados com as entidades e garantia da presença dos objetos durante os rituais. Devido à proximidade que é estabelecida entre a entidade e o cambone da casa, ele/a auxilia na comunicação entre a/o consulente e a entidade, interpretando sua mensagem caso necessário, pois a linguagem da

¹⁴¹ Inclusive, mesmo aquelas e aqueles que se dedicam apenas à Jurema, tendem a chamar “mãe Marinalva” e “pai Damião”, ao invés de madrinha e padrinho, respectivamente. Devido a isso, aqui são citados dessa forma.

¹⁴² Karina Ceci é neta e filha de santo de mãe Marinalva e tem como padrinho de Jurema seu tio, pai Damião.



entidade nem sempre é entendida. Por outro lado, essa aproximação permite à pessoa que ocupa essa posição fiscalizar o comportamento da entidade que, se por uma razão ou outra, fugir da normalidade, deve imediatamente avisar à liderança do terreiro.

Cabe a ele cuidar do material da entidade, dispor de seus objetos e prestar assistência de seu uso pelas entidades. Também, quem ocupa esse cargo, assume a responsabilidade de garantir a integridade física da/do médium.

Os motivos que direcionam uma pessoa a se inserir na religião são vários. Identificação cultural que veio a se tornar também religiosa, fé, há quem já nasceu no seio religioso e há quem “recebe o chamado”, motivo amplamente observado não apenas no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, mas ouvido por várias pessoas praticantes da Jurema, da Umbanda e do Candomblé.

Esse “chamado” pode ser feito de várias formas e intensidades. Uma entidade pode lhe anunciar por meio de uma incorporação imprevista, comunicação por meio de outra pessoa ou por meio de sonho¹⁴³, males pode acometer a pessoa, como doenças. Pelos relatos aqui registrados, bem como em conversas informais realizadas em eventos e contatos com pessoas religiosas, constatei que o acometimento de males são “os chamados” mais frequentes. Esse acometimento infere no que Justino (2017) levantou na concepção sobre doença e enfermidade no contexto da Jurema em um terreiro localizado na cidade de Campina Grande (PB), onde a noção de doença espiritual, dentre os motivos, encontra-se o de não desenvolvimento espiritual¹⁴⁴.

Para alguns, como expressa Pai Damião, o “chamado” vai além de uma exigência de prática religiosa, mas consiste em um “destino” para a juremeira e para o juremeiro. Ele acredita ser seu caso que, após cumprir com uma obrigação com as

¹⁴³ Além de ser um meio para o “chamado”, o sonho compreende em um importante meio de comunicação, nos relatos coletados com as correspondentes, ele aparece como meio de comunicação frequente.

¹⁴⁴ No aspecto espiritual, outra noção de doença está vinculada ao desequilíbrio espiritual, provocada por perturbações, chamado de “encosto” de egum (espíritos) conturbados, “mau olhado”, quebranto, inveja ou se manter com o “corpo sujo”. No sentido físico biológico, o autor levantou em campo a noção de que a doença está diretamente associada à falta de alimentação saudável, fatores socioambientais, agentes etiológicos (vírus, bactéria...) e dificuldade de acesso aos serviços básico, como de saúde e de lazer.



entidades e receber a graça da cura, ignorou “o chamado”, no entanto, foi cobrado novamente e, apesar de ser resistente, auto reconhece ter “um dom” e assumir o destino de seguir a tradição de sua mãe de sangue e de Jurema:

Vim cumprir essa missão de ficar no lugar dela. Que Deus a livre dela fechar os olhos, mas, por causa dela vou ter que cumprir uma missão, vou ter que cumprir. Ou na dor, ou em tudo. Porque vou ter que cumprir? Porque eu nasci com esse dom! Não é porque eu quero não! Porque se escolhesse para estar dentro, eu não tava não, vim cumprir o dom por causa dela [...] Eu vou ter que seguir minha missão! É um dom que eu tenho, não porque eu quero, entendeu?!' É um dom que tenho, eu não posso assim: '-Não, eu não vou querer isso!' Seu tenho esse dom, eu posso tirar de mim esse dom? É quem nem quem nasce aleijado, você vai tirar sua perna e botar outra boa? Você vai reclamar daqui que você nasceu assim?! É a minha missão, eu nasci com esse dom, entendeu? Mas é o destino, eu vinha pra seguir, é uma obra de religião, ditaram, eu tinha que seguir. (Pai Damião)

A juremeira e o juremeiro que passa por um processo iniciático assume o papel e posição correspondente ao compromisso no terreiro que está vinculada. Essa posição é reconhecida não apenas pela comunidade restrita de seu terreiro, mas pela comunidade religiosa local. A atuação da função dentro do terreiro, por vezes, ultrapassa os limites deste, se expande para a redes de sociabilidade e descendentes. É comum ver, por exemplo, a líder de uma casa participar e contribuir na feitura de trabalhos na casa de suas/seus filhas/os e mesmo netas/os.

Participar da iniciação de novas e novos juremeiras/os consiste em uma responsabilidade para com elas/eles, possibilita a propagação da religião, o crescimento da comunidade, e proporciona, nessa esteira, para a evolução espiritual de outra pessoa, como destaca pai Damião:

É de hierarquia para hierarquia. Vai chegar o dia em que vai entrar um sobrinho meu, e um sobrinho que vai tomar de conta no meu lugar. Ela fica e eu fico, é de hierarquia pra hierarquia. Vai chegar um dia de eu ter filho, de curiar, botar um filho de quarto, me sentar num canto, que vai chegar o dia de um sobrinho, eu sentar num canto e dizer: '-Olha meu sobrinho, de sangue, tirando um filho meu e eu sentado, porque? É crescimento, é hierarquia.

Em campo, tive a oportunidade de acompanhar a formação do terreiro de Jurema de uma filha de pai Damião, portanto, neta de Jurema de mãe Marinalva, em



meio a isso, pude observar as relações estabelecidas entre a matriarca espiritual, seu filho e sua neta, entre os filhos dela, como as/os recém ingressantes na prática ritual, filhas/os da líder da casa recém-aberta. Essa observação reforçou a percepção sobre o vínculo estabelecido entre a comunidade de terreiro, no papel e identidade em que assume dentro de sua comunidade, onde o respeito e influência da matriarca ultrapassam os limites de seu terreiro e perpassam sobre as novas gerações de juremeiras/os.

O crescimento da família de santo e de Jurema é construído na manutenção e propagação da tradição aprendida pela matriarca, que desenvolve, em seu terreiro, os rituais realizados a partir dos saberes compartilhados de sua madrinha de Jurema e mãe de santo, mãe Preta.

4.2 “POIS EU SÓ TRABALHO BEBENDO, FUMANDO, CANTANDO, TOCANDO O MEU MARACÁ”¹⁴⁵: RITUAIS DE JUREMA NO TERREIRO DE UMBANDA OGUM BEIRA MAR

Inserir na religião requer compromisso e responsabilidade com as entidades e divindades, com o terreiro e com a família de Jurema, especialmente a mãe de santo, mestra juremeira. A firmação do compromisso é efetivada aos poucos, seguindo um processo que requer pré-requisitos para seu desenvolvimento.

A primeira medida realizada com alguém que deseja se inserir no terreiro ou mesmo que recorre ajuda da líder contra algum mal é o “sacudimento de anjo da guarda e de misericórdia”. Esse ritual é realizado no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar para quem pretende seguir qualquer das duas linhas, como destaca mãe Marinalva,

O primeiro que é feito, tanto na Jurema como de Orixá, dentro da Jurema também, é "sacudimento de anjo de guarda e de misericórdia", que você já sabe, né?! Pronto, é isso, todos eles. Tanto quem vai continuar dentro do santo, quanto quem vai continuar dentro da Jurema. Esse é o primeiro que a gente faz pra continuar tanto nos Orixás, como na Jurema.

¹⁴⁵ Toada de mestre.



Ele consiste em um procedimento de limpeza e proteção, tanto prepara o corpo da/do médium para a religião, quanto atende às necessidades da/do cliente, depende da intenção de sua feitura *“aquilo dali é o primeiro de tudo. Aquilo ali é pra limpar você, suas correntes, abrir os caminhos para o trabalho, pra... tudo pra melhoria do médium. E o médium quando incorporar, não tombar”*, como destaca mãe Marinalva. O tombar dito pela líder significa se machucar em um momento de incorporação sem preparo prévio ou segurança proporcionada por esse ritual. O que é comprado e incluído no ritual, as frutas e verduras, *“as frutas que você está dando é pra conseguir mais do que aquilo”*, é a doação de algo para receber a graça das entidades, como informou pai Damião.

Durante a pesquisa, presenciei a realização de alguns sacudimentos, tendo eu mesma realizado o procedimento. Em todas as idas ao terreiro para o acompanhamento da realização do sacudimento, percebi que, antes de iniciar a realização do *“trabalho”*, a líder mantém um diálogo com a pessoa, que pode se estender a mais de 30 minutos. Ela conversa sobre atualidades, sobre o tempo, quaisquer assuntos corriqueiros que surja. O diálogo, além de viabilizar a aproximação entre as pessoas envolvidas, tranquiliza a pessoa que irá realizar o ritual que geralmente encontra-se em estado alterado, seja por realizar um ritual desconhecido, de modo a criar expectativas sobre ele, ou por se encontrar em situação conflituosa, com *“males espirituais”*.

Apesar de uma denominação única, o ritual possui variações, a depender da necessidade. Em meu caso, feito na intenção de proteção, limpeza e para que minha espiritualidade não se manifestasse em locais inconvenientes, foram utilizadas frutas diversas (em média sete tipos de frutas), incensos, velas (brancas e de número 8 e de 7 dias), alho roxo, 1 kg de arroz, pipoca, flores brancas, flores amarelas e ervas cheirosas, como macaça, alecrim e manjericão.

Após a compra do material, as frutas são retiradas da sacola e colocadas em bacias de alumínio, depois, prepara-se as ervas cheirosas na água, faz-se pipoca e ascende uma vela de 7 dias no congá. Os procedimentos do sacudimento são: 1- banho com a pipoca; 2 - quebra das velas de número 8 em cima da cabeça e depois jogadas sobre a mina; 3 - passada de todas as bacias com frutas e verduras na cabeça



da pessoa e depois colocadas na mina; 4 – banho com a água e ervas cheirosas, troca-se de roupa e recomenda-se a passar 24 horas sem lavar a cabeça. Todo o procedimento é feito com a líder recitando orações não compreendidas.

Todos esses materiais são colocados em grandes bacias de alumínio são aproximados da cabeça da pessoa, depois, colocados na mina, explica a líder esse processo: *“É porque o que a gente passa na pessoa, aqueles materiais que a gente passa na pessoa, é realmente tirando tudo...dando segurança, espiritualmente e segurando os anjos de guarda, os guias protetores...”*

Findado o ritual, depois de 24 horas, todo o material é levado para ser despachado na mata ou nas proximidades de um rio em João Pessoa/PB sobre um tapete de folhas recolhidas no local.

Em sacudimentos que intencionam a quebra de “trabalhos carregados”, como são ditos quando alguém fez algum trabalho ruim, envolve outros alimentos e objetos. Acompanhei três sacudimentos desse perfil, eles envolviam, além das frutas e flores, filés de carne de vaca, vela de 21 dias, cadeado, tabaco e um cadeado.

Demonstrado o interesse na religião, a pessoa passa a integrar o terreiro participando, primeiro, dos rituais abertos. Em seguida, as entidades/divindades são consultadas para a comprovação da necessidade em realizar o processo iniciatório, que tem o batismo, também chamado de lavagem de cabeça, amaci ou banho de cabeça, como primeiro passo. O ritual consiste na lavagem “da cabeça”¹⁴⁶ com ervas pré-selecionadas indicadas pelas entidades ou pela líder, que, no caso, utiliza-se macassá, alecrim e manjerição. Antes de “amaciar” a cabeça, primeiro banha-se do pescoço para baixo, como me explica mãe Marinalva: *“O amaci de cabeça é separado. Primeiramente toma o banho do pescoço pra baixo, depois toma o banho, aí é que vem de lá de dentro com a roupa limpa, é que eu amacio de cabeça, já é outras ervas”*. Em determinadas situações, no momento do banho é também comum a/o discípulo/a arrear alguma fruta e vela para sua entidade.

¹⁴⁶ A cabeça, parte superior do corpo de uma pessoa, representa o ponto de conexão entre a pessoa e seu corpo com a espiritualidade e entidades/divindades. É uma parte que requer cuidado. Simbolicamente, quando se diz que “fez a cabeça” ou “lavou a cabeça”, significa não apenas a parte física, biológica, mas a pessoa como um todo, seu corpo físico e espiritual.



Apesar da compreensão de que a “Jurema é chão”, com o sentido de terra, essa noção remete à natureza. Inserir-se na prática religiosa, constitui, também, uma inserção em uma nova concepção de mundo, de modo que, lavar a cabeça, amaciá-la, é prepara-la para o corpo se inserir na ciência da Jurema, como me disse pai Damião: “A cabeça anda sem os pés? Pra você plantar os pés, tem que fazer a cabeça, é ou não é?”.

O que foi ouvido em campo confirma com a descrição feita por Burgos e Pordeus Júnior (2012, p. 53)

a "lavagem de cabeça" sirva igualmente para fortalecer as mais variadas formas de comunicação do indivíduo com a espiritualidade. Por este motivo, além de simplesmente lavar a cabeça do fiel, também lhe são lavados com as mesmas ervas os olhos e ouvidos, acreditando que ele, desta forma, terá estes sentidos mais apurados com relação ao espiritual. Bem como, no caso de que sendo ou não médium de incorporação, lhe é recomendado uma série de banhos prévios ao batismo para que estes lhe ajudem na entrega de seu corpo as faculdades mediúnicas a que se propõe.

Observaremos, ao discutir sobre as coisas, que a cabeça constitui em uma parte do corpo que é vista como “proibida” ao toque alheio. Por ser compreendida como a “porta” de contato com a espiritualidade, como explica mãe Marinalva, é uma parte do corpo sensível à captação de energias, portanto, deve ser evitada de manuseio durante os rituais.

Quando a gente nasce, quem primeiro pega a vibração, quem primeiro pega o planeta, é isso aqui (apontando para a cabeça). Você ver que, é difícil ter um menino nascer de pés pra frente, até nasce, mas é difícil. Aí isso aqui, essa da cabeça aqui, quando a criança vem, primeira coisa que ela bota é o orí, a cabecinha. A muleira. A muleirazinha, isso aqui (apontando para a parte superior central).

O processo de aprendizado da/do discipula/lo é realizado tanto em acompanhamento com a/o juremeira/o mestra/e, comumente chamada/do de mãe de santo ou pai de santo, quanto com as/os mestras/es do além.

Seguido do batismo, tem o Assentamento. Essa terceira etapa indica o comprometimento dentro da religiosidade. É no assentamento onde se faz o calço ou calça as entidades, que significa “alimentá-las”, oferece-lhes as oferendas, estabelecendo, assim, o vínculo e o compromisso com as entidades da Jurema. No



assentamento são colocados objetos como vela, quartinha ou moringa, guias, príncipe, princesa, cipó, cachimbo, caso o mestre queira, a bengala, dentre outros objetos organizados dentro do alguidar.

No assentamento tem-se o que chama de “fundamentos” da entidade, que constitui os objetos e demais coisas que a/o mestra/e desejam que sejam inseridos no assentamento, esses elementos são as ferramentas de trabalho da entidade, que atuam por meio do corpo da pessoa que passa a cultuá-lo. Esse fundamento corresponde a uma exigência da entidade na relação com a pessoa, os materiais necessários pela entidade no trabalho com a matéria específica (pessoa juremeira), comumente aqui são inseridos a bengala e o cachimbo.

Por outro lado, o fundamento significa, também, o saber, ou os saberes que envolve a religião e seu objetos, rituais, entidades, segredos. Quem tem fundamento é quem se doa para a religião, como destaca Mãe Marinalva,

Fundamento é saber. É você saber. Se você sabe, se tem aquele dom de você saber e você gravar, aí é fundamento. Aí você realmente, você tá lembrado. Mesmo com o tempo, você lembra. Eu fiz isso, eu fiz isso... Então você tem fundamento. Porque se você der uma coisa e você não der com amor e carinho, você esquece, você não lembra.

Há de se destacar que, dentre o panteão das entidades juremeiras, algumas estabelecem a relação íntima com a/o médium, como se a entidade fosse uma espécie de mãe ou pai espiritual, ou mesmo guia espiritual, como é chamado especialmente na Jurema de mesa. Não é obrigatório que todas as/os médiuns possuam um vínculo com cada entidade (cabocla/o, mestra/e, Exu/Pomba gira, preta velha e preto velho), há casos de a/o médium possuir mais de uma mestra e não ter vínculo com as/os caboclas/os. Também, estabelecido o vínculo, não são todas as pessoas que incorporam, apenas as que possuem mediunidade, ou seja, sensibilidade para a incorporação. Essas informações são levantadas e/ou certificadas durante o processo iniciatório.

No Assentamento, são ofertadas às diversas entidades/divindades, seus guias e “entidades de defesa da corrente mediúnica para que uma maior parte das entidades estejam em sintonia com o médium nesta cerimônia” (BURGOS; PODERUS JÚNIOR, 2012, p. 57). As oferendas são adequadas para o tipo do ritual



iniciatório, no Assentamento, dentre os animais, são ofertados aves de pena, quanto que no ritual seguinte, demais animais, como destaca mãe Marinalva: “*é, quando é assentamento, é só ave de pena, mas quando é Jurema feita mesmo [...] essa levou tudo, levou de porco a guiné, a pato, pegou tudo. Foi tudinho pra mata...*”

Esse processo envolve o recolhimento da/do discípula/o, que geralmente entra no quarto de Jurema no sábado pela manhã e sai no domingo, resultando em dois dias de recolhimento dedicado à feitura de seu assentamento.

O recolhimento consiste nos dias em que a/o neófito/a fica “recolhida” no chamado quarto de santo, que consiste em um quarto onde a pessoa perpassa durante esse processo iniciatório privado. O que ocorre no quarto é sigiloso, de modo, inclusive, que um jargão comumente dito entre pessoas de religiões afro-ameríndias é “segredo de quarto”, que significa, é segredo, é sigiloso, não pode ser dito ou compartilhado.

A saída ocorre em uma Jurema de Toque, com a presença de juremeiras e juremeiros convidadas/os para prestigiar a/o mais novo integrante da comunidade de Jurema. É comum, também, o convite de pessoas próximas da/do discípula/o, amigas/os e parentes, que, mesmo não compartilhando de sua crença religiosa, prestigia a ocasião.

Feito o assentamento, a/o juremeira/o passa a ser visto como alguém pertencente e dotada/do de saberes no seio religioso, isso porque,

Esta serve, tal como um carimbo de certificado de qualidade para denotar aos demais que ele já se encontra em estágio mais avançado e, ainda mais, em pleno preparo para a terceira e última etapa de sua consagração espiritual, o Tombo de Jurema. (BURGOS; PODERUS JÚNIOR, 2012, p. 58),

O Tombo da Jurema, chamada de Jurema feita ou Jurema completa, terceira e última etapa do processo iniciatório na Jurema, é a etapa que confere à juremeira e ao juremeiro o *status* de “feita/o”, como é chamado, ou com iniciação completa na religião.

Devido à relevância dessa etapa, os cuidados e sacrifícios são mais acentuados. É necessário realizar por um tempo pré-determinado abstinências alcoólicas, sexuais e de outras vivências materiais, como festas, encontros em bares,



entre outros. Essa abstinência é necessária para a limpeza do corpo, como uma dissociação da vida material. A limpeza é concluída com o banho de ervas, o amaci, indicadas pelas entidades. Explica Burgos e Pordeus Júnior (2012, p. 59)

Depois da limpeza, o noviço submete-se a um banho de ervas, as mesmas que igualmente lavarão os utensílios religiosos que ele traz de seu antigo período, bem como todos os que foram acrescentados para a sua nova jornada. Depois de seu banho, se é evocada as suas entidades para que estas possam transmitir alguma última recomendação sobre a cerimônia ou dar a sua conformidade com relação ao que foi determinado até então.

Na sequência, são realizadas oferendas para as entidades, mestras e mestres da Jurema, caboclas e caboclos, pretas velhas e pretos velhos, a oferta inclui frutas, verduras e animais, velas e outros objetos não explicitados. Nesse processo, os objetos individuais são também “firmados”, ocorre a consagração deles junto de outros novos objetos que podem ser solicitados pelas entidades.

É no tombamento que aspectos da espiritualidade da pessoa juremeira é identificada, a confirmação de suas entidades e a identificações de outras que integram o círculo mediúnico e da cidade de trabalho da Jurema (reino), bem como o compromisso de vínculo e responsabilidade da entidade sobre a/o médium, e desta/e com a entidade. O processo se estende ao recolhimento da/do médium, que, é superior ao assentamento, sete dias. Oferendas e banhos são novamente realizados às entidades ditas de esquerda, como as pombas giras e exus. O processo se encerra com os votos de lealdade da/do médium à Jurema e com a celebração pública, que ocorre dias seguintes ao ritual privado de recolhimento, no domingo.

Durante a saída, a líder realiza um rito semelhante à saída na Umbanda, que é a saída de Ossanha, que é a orixá que representa as matas. Essa dedicação à orixá mesmo em ritual de Jurema é justificada pela representação dessa orixá: as matas, o verde, as plantas e também, o tempo. Significado que é relacionado à Jurema, como descreve mãe Marinalva:

Por que tem a saída de Ossanha, que é a mulher de Oxóssi. É a dona da mata, o casal, os principais da mata são eles dois. Que é Odé quem comanda, né. Então, a gente tem que tirar Ossanha em primeiro lugar, quando o filho passa de ronco por muito tempo, porque tem o tempo. Na Umbanda, tanto na



Umbanda quanto na Jurema. Tem o tempo, nós não temos o tempo, a vibração do tempo? Então, como é que a gente tira o filho lá de dentro, ele passa..[...] ele sai lá de dentro sem pegar o tempo?! A vibração do tempo, das nuvens, dos ares, sem isso o orixá fica prisioneiro, entendeu? Ele tem que receber, Ossanha é quem distribui o tempo e a força para o filho, cobre o filho com a força espiritual do ar. Quando é um homem, é calça branca, camisa estampada, ou se não eu boto um atacado cobrindo daqui até aqui (do peito à barriga), amarrando atrás e pinto. [...] Mulher faço uma blusa bem.. blusa normal, de alça, com isso aqui (o colo) de fora, daqui pra cima de fora, pra baixo coberta. Aí eu pego. [...] Prega folha na roupa todinha, todo tipo de folha, de erva. Todo tipo de folha.

Nos conhecimentos que envolve o “*mundo cruzado*”¹⁴⁷, a sabedoria que envolve a relação entre a/o religiosa/o e demais coisas dispostas natureza:

Porque tirar Ossanha?! O significado de tirar Ossanha. está tirando Ossanha no meio da rua porque, aonde você vai pegar as ervas, você tira as ervas de onde? É do tempo! Onde você vai pegar tudo? É dentro do tempo, quer dizer: você tira as ervas pra amaciar daquele filho, aí você vai entregar ao tempo as ervas que você deu banho nele, que deitou e que amaciou ele. Por que você dentro de casa, você está coberto! E no banho que você toma, de amaciar as ervas, que você toma, vai purificar o santo, que você tirou e botou dentro de sua casa, as raízes, aí você vai entregar ao tempo, aquela natureza. Aí vai sentir o ar da natureza lá fora. Vai pegar a energia da planta que você tirou, tomou lá dentro no banho e usou lá dentro. Lá dentro você tomou o banho, a erva tá viva, mas, tava escuro, e quando sair pra fora, é a energia da planta. Porque depois que você tirou a planta e ela tá morta, aí você vai puxar a energia das outras que estão vivas, pra reconhecer como é o mundo, a água, o ar, tudo que existe que você coloca no pé do peji, vai receber na hora que sair lá fora. (Pai Damião).

Tal como o Assentamento, a saída de um Tombo de Jurema também é prestigiada por pessoas externas à comunidade do terreiro. A ocasião, mostra como trata-se de um evento, também, de comemoração. O clima durante uma saída de quarto é de festejo. A presença das pessoas convidadas, vestidas com roupas à caráter, junto às discípulas e aos discípulos da casa proporciona o encontro e socialização entre pessoas, em um momento lúdico e de festa. Inclusive é comum, nessas situações, a entrega de um objeto como lembrança do festejo, que pode ser uma garrafa pequena com cachaça e um adesivo informativo, uma escultura pequena ou um cordão representando uma guia.

¹⁴⁷ “Mundo cruzado” foi o termo que pai Damião expressou durante uma de suas falas, ao se referir sobre a interferência do plano espiritual no plano físico, e de como o plano físico se relaciona com o plano espiritual, em um cruzo, como também atribuem Simas e Rufino (2018).



As quatro etapas brevemente descritas¹⁴⁸ correspondem ao processo iniciatório e de firmação da juremeira e do juremeiro, processo que toda/do discípula/o passa quando assumido o compromisso com a religião e com o terreiro. Antes e durante esse processo, a/o médium passa a vivenciar os rituais de Jurema realizados no terreiro. No entanto, essas etapas permitem à/aos iniciadas/os o conhecimento dos saberes que envolvem a Jurema, seus fundamentos e a ciência para se trabalhar com ela. A iniciação, como aponta mãe Marinalva, garante a “segurança” em se trabalhar dentro da Jurema. Essa segurança garante-lhe o fundamento, o conhecimento para se fazer:

Porque o Caboclo, ele morre na mata, nasce na mata, ali ele fica faz sua história na mata, e assim vem a segurança da Jurema, pra o filho ficar preparado dentro da Jurema e ter aquela segurança e poder fazer alguma coisa dentro da Jurema. Se ele não tiver aquela obrigação, ele não faz. Mesmo que uma entidade incorpore, pra ele fazer, a entidade sabe fazer, mas não tem a segurança como a pessoa preparada na Jurema, porque você tem as suas mãos pra se alimentar, se as suas mãos tiver entrevadas você não se alimenta, tem que outra pessoa alimentar. Então, muitas pessoas não entendem a Jurema porque a Jurema tem uma raiz... (Mãe Marinalva)

Com isso, a Jurema requer imersão e sabedoria para “saber trabalhar” com as entidades, visto que o lidar com o sagrado não ocorre apenas nas festividades e demais rituais públicos:

Porque não adianta você girar, trocar uma roupa, girar, dentro de uma gira e dizer é um toré de caboclo. Não adianta você saber, você tá girando, tá cantando, toca preto velho, preta velha... Você tem que saber o significado daquelas entidades que realmente incorporam, que vem, incorpora na matéria, pra trabalhar, pra cuidar do ser humano. (Mãe Marinalva)

Em todas as etapas, as oferendas são ofertadas na mata, “pra consagrar”, como diz mãe Marinalva¹⁴⁹.

A Jurema é diferente de tudo. Sempre é na mata. A Jurema não pode... Mesmo que seja uma mata que seja próximo ao mar, mas que seja na mata. Tem que ser mata fechada. Não pode mata que tenha muito movimento, não adianta a gente arriar as coisas, porque o pessoal entra, mexe, as vezes

¹⁴⁸ O não detalhamento do processo ritual é justificado pelas questões éticas, cujas informações correspondem aos segredos que envolvem a religião, não cabendo publicizá-las.

¹⁴⁹ A mata que as oferendas da casa são despachadas localiza-se na saída de João Pessoa em direção à Mamanguape, sentido noroeste, BR 101. Os trabalhos realizados nessa mata há mais de 40 anos.



mexe... Lá não. Onde eu boto, na Jurema, lá, eu já dei muito toque lá, dei festa lá dentro. Tiro obrigação, lá dentro é muito bonito. Lá só não tem um pé de Jurema, não tem. E eu não plantei quando eu conheci, porque eu não me toquei que era pra eu ter plantado um pé de Jurema no meio daquela mata. Mas não consegui plantar.

Lá, as “entidades das matas”, como são conhecidas as entidades cujo trabalho e falange se adequam ao local, são saudadas e solicitadas sua permissão para a realização da oferta, concessão que só é adquirida se os procedimentos tiverem sido realizados conforme deve ser, caso não, as entidades podem negar a autorização e o procedimento é adiado para após correção ou cumprimento das exigências da entidade, conforme relata:

Aí a gente vai até aquelas oferendas e entrega ao caboclo, ao índio, o primeiro que a gente faz pra Comadre Florzinha na mata. Pega o fumo, o mel, o cachimbo, bota no toquinho, bota aquilo ali que é pra ela, pra ela ajudar a gente, pra ela liberar. Porque também se a gente entrar na mata e não é pra ela liberar, é tudo negativo. Ela tem que liberar, porque a mata é dela. Porque ela é uma entidade, a Comadre Florzinha, ela é uma entidade, é uma cabocla que ela é como Oxóssi, na Jurema, entendeu?! É como Oxóssi. Porque são três pessoas que realmente segura bem a Jurema é realmente a Comadre, a gente chama “a Comadre”. Porque eu não gosto dos apelidos do nome dela. O Oxóssi e Ossanha. São três entidades que dentro da Jurema, pra gente botar as coisas lá, tem que pedir permissão pra entrar no ... tanto faz a gente arriar uma coisa com a Jurema quanto com o Orixá. Tem que entrar na mata, o que for encruzilhado a gente tem que pedir permissão, primeiramente pedir permissão. Se a gente ver que eles dá permissão, a gente entra, senão der a gente volta. Porque muitas vezes a coisa tá errada e eles não permitem.

O que é despachado, especialmente os animais, são compreendidos como oferta para a garantia de força que é retornada para a/o médium. Apesar do quantitativo de animais utilizados, partes deles é que são recolhidas para a oferta. Mãe Marinalva explica o processo,

E aqueles animais que a gente faz a oferenda, é pra resistência, pra segurança, pra tudo! Porque, se a gente pega um animal daquele, um galo, uma galinha, um bode, uma cabra, dentro da Jurema. A gente corta aquele animal, separa tudo direitinho. Arreia lá na Jurema o que tem, a parte deles a gente deixa arreada, com 24 horas vai botar na mata, é toda jogada na mata, todinha, a obrigação de Jurema. Na minha casa, que eu faço, quando eu termino de fazer as curiações, nós chama de curiações, tudinho. Aí eu tiro a parte todinha, aquela parte, que realmente, é pra arrear pra casa, o ajeum¹⁵⁰,

¹⁵⁰ *Ajeum* é uma palavra em iorubá que significa alimentar o corpo e o espírito. É o alimento de oferta à entidades/divindades. A palavra é própria dos segmentos do Orixá (Umbanda e Candomblé,



tá certo, mas o resto... é toda, vou pra mata, faço uma esteira de folha, quando eu levo uma esteira de casa, as vezes levo uma esteira de casa, boto no chão e boto folha em cima. E ali eu preparo todas as comidas, ascendo vela, tudinho... porque ali, é o seguinte, é uma coisa muito importante, porque, muita pessoa não entende. Porque, o Orixá, a Jurema, do jeito que o Orixá come, recebe, a Jurema também. Mas infelizmente, muitas pessoas não entendem o que é "ser Jurema". Porque, pra entender a Jurema tem que ter muito dom, porque se não, não entende não, que é mais complicado do que Orixá.

Esteira é um tipo de forro ou tapete, que ele pode ser de folhas, palha ou de lençol¹⁵¹. No caso do ritual iniciatório, quando fazem a obrigação¹⁵² na mata, a esteira de palha proporciona um maior conforto e proteção para a/o neófito/a que ficará sobre ela.

A comida no contexto da oferta, vai além de uma simples noção de alimentação. A intenção da oferta para as entidades se insere, também, numa noção de cadeia alimentar de consciência social e tom filantrópico. Como é o caso de como a líder chama a atenção em como a oferenda possibilita alimentar os animais da mata. Ao tempo em que alimenta as entidades das matas, alimenta os animais que nela moram, num ciclo:

E ali a gente... chega aquela comida, o galo, a galinha, o bode, a cabra... Coloca eles lá tudinho, bota em cima, faz um banquete. E em cima a gente coloca fruta. Todo tipo de fruta. É como um banquete, uma mesa... é como uma mesa. Ali a gente prepara ali... bate pra elas, chama... Realmente salva [...] Aí a gente faz, pega aquela cerimônia... Ali é o seguinte... vem... Uma formiga se alimenta, ali vem um sapo e se alimenta... Qualquer inseto, cobra, inseto... Eles procuram se alimentar. Então... pra gente é um reforço, pra vida da gente. Porque você alimentou um animal que ele não tinha o que comer [...] Aí você dá de comida... Você já pensou um banquete como eu faço assim... um banquete de frutas, verdura, de tudo que tem direito, numa mata... quantos animais não se alimentam!? [...] "Pois o significado é esse: Vem uma cobra come, se alimenta". Aí Deus não está lá em cima? Deus não protege o animal aqui na terra? Que eles não têm condições de trabalhar pra comer, eles comem o que vêm deixar. Repara que os animais uns comem os outros. Quando morre um tudinho os outros comem. Pra se alimentar. Então o animal morto, quando morre, é alimento dos outros. Eles fazem aquela festa pra se alimentar (Mãe Marinalva).

especialmente), devido ao cruzamento religioso, essas palavras transitam entre as ações das religiões dentro terreiro, visto que possuem o mesmo significado.

¹⁵¹ Como observado em outros locais, em terreiros cujos rituais são realizados no próprio limite do terreiro e não na mata, é comum o uso de lençol branco.

¹⁵² Pode ser entendida aqui como parte do ritual, a obrigação integra o todo.



A depender da obrigação feita, quando o quantitativo de animais ofertados é elevado, ela doa as partes comestíveis dos animais às instituições de caridade e hospitais:

E faço doação. Eu faço doação quando é muita coisa, eu faço doação pra o Padre Zé, pra o Laureano, ajudo a Casa do Câncer... Também contribuo... Quando eu faço obrigação, que tem obrigação grande... eu pego, e... aquela parte, quase toda, eu tiro o que tem que tirar, mando um carro pegar e deixar, mais no Padre Zé Coutinho ou senão no Amém, aqueles velhinhos do Amém eu gosto muito de ajudar. E portanto, isso aí a gente tá fazendo o que? A gente tá dando o que? Uma comida a uma pessoa que está doente, prostrada, em cima de uma cama, sem ter quem alimente, sem nada na vida, comendo aquelas comidas que vem quando o governo dá, que muitos se alimentam bem muitos se alimentam [...] Porque eu só mando comida sadia, quando é porco, essas cosias eu mando. Mando bode, galinha, já vai tratada. Corto o bode, assim, abro em quatro partes. Sabe?! Aí coloco tudo dentro das vasilhas. As galinhas também eu tiro tudo que tem de dentro, deixo tudo tratadinho, tudinho sem pena sem nada. Aí já vai.. Só é eles cortar e botar no fogo. Aquilo ali, a gente tá fazendo, gente... Aquilo ali, quanto mais a gente faz é porque a gente é feliz. Então na parte da Jurema a gente faz do mesmo jeito, pega a parte que tem que botar e o outro vai botar na mata, o que tem que botar na mata é na mata, e o que pertence a pessoa pra se alimentar, os hospitais a gente faz doação (Mãe Marinalva).

Por vezes, também, ela doa para alguém do próprio terreiro ou do bairro, que esteja passando por necessidades. Essa ação reflete a compreensão sobre a caridade,

Eu dou ao pessoal que ajuda, aí eu dou tudinho. Cada qual eu dou um... pego um pouco e dou. Porque é muita coisa. Aí eu pego... As vezes quando tem uma pessoa conhecido meu, que eu vejo que não tem condições, tem muita criança, muita coisa, aí eu mando Damião [...] Aí eu boto. Tome Damião. Vá dar a menina que tem lá embaixo. Dar a fulana isso aí. Diga a ela que é o almoço dela de amanhã. Isso daí, tudo que a gente faz... É por isso que eu tava dizendo assim, que eu fui muito feliz na vida, e Deus me livrou dessa doença porque eu digo assim... eu já fiz muito. E fiz e não tô arrependida e continuo fazendo (Mãe Marinalva).

A crença na lógica do “fazer o bem” que retorna e no compromisso religioso é tanta que, mesmo depois de 18 dias internada com COVID- 19, na semana em que mãe Marinalva chegou do hospital, ela realizou o assentamento de uma pessoa, cortando, para a feitura, mais de sessenta aves de pena, como relata:

Agora eu vou dizer... Se eu fosse... No dia que eu cheguei da Covid, que fiz a obrigação. Fui fazer a obrigação do menino. Se eu fosse pegar e ficar parada,



sem fazer nada... mas o que foi que eu fiz? Cortei tudinho, ajeitei tudinho, já mandei pra os hospitais, tudinho. Aquilo ali pra mim, eu mando com uma vibração tão grande, fico tão feliz, que é mesmo que estar botando um prato de comida e me alimentando [...] Porque... Pois é! Porque eu tenho certeza que Deus dá e ... Quando a gente dá, Deus dá em dobro. Minha mãe dizia: "Dar com a mão direita que a mão esquerda não veja". Isso é uma palavra muito importante (Mãe Marinalva).

Há de se destacar que essas etapas acontecem por solicitação da entidade, “a Jurema está cobrando, a Jurema está pedindo”, como afirma Karina Ceci. Há casos em que é preciso fazer apenas o Assentamento, em outras situações, é cobrada a necessidade de feitura da obrigação do Tombamento, sem passar pela etapa do Assentamento.

Barros (2011) identificou a prática da Jurema em Campina Grande em três tipos de rituais, esses são também identificados em todo o estado: a Jurema arriada ou de chão; e os toques de Jurema, também conhecido como giras ou torés¹⁵³; e a Jurema de mesa, ou mesa branca.

O Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar que completou, no ano de 2021, 61 anos de abertura e funcionamento, tem, em seu cronograma religioso, as práticas de rituais de Jurema de chão, Jurema de mesa e Jurema de toque, além do culto às/aos orixás, como explicita a líder:

Eu cultuo tudo, Jurema, Orixá e Mesa Branca e Jurema de Chão. É assim, quando é Mesa Branca, é difícil eu dar uma Mesa Branca, aí eu aviso pro povo. E quando é Jurema Batida, que é Toré de Caboclo, chama-se Toré de Caboclo aquilo ali que chama, aí fuma, bebe, fumaça, tem fumaça, tem tudo. No orixá não tem, a pessoa não pode fumar, não pode beber, [...] Não pode fumar, não pode fazer nada. Aí, tem o Toré de Caboclo que é batido. E tem a Jurema de Chão, a Jurema de Chão é assim, fica todo mundo no chão, no seu banquinho, e vai cantar pro mestre, pro preto-velho, para aquele povo, o mesmo que canta no Toré, canta pra eles. Eles incorporam, mas todo mundo sentado, sem dança. Somente fumo, vela.. (Mãe Marinalva)

¹⁵³ Nascimento (2012, p.111) apresenta três variedades rituais que tem a jurema como símbolo e as/os encantadas/dos como entidades cultuadas entre os grupos ameríndios do nordeste brasileiro, que são: torés, praiá e ouricuri. O toré é praticado entre os Potiguara (Baía da Traição - PB), Tuxá (N. Rodelas - BA), Truká (Cabrobó - PE), Kiriri (Banzaê - BA), Toré Atikum (Carnaubeira - PE), Kapinawá (Buique - PE), Xukuru (Pesqueira - PE), Xokó (Pão de Açúcar - SE), Karapotó (S. Sebastião - AL), Tingui-Botó (Feira Grande - AL). Conforme o autor, o toré é o ritual mais praticado, presente, inclusive, entre os grupos que praticam o praiá e ouricuri. Sobre o uso da jurema nesses rituais, ver também Reesink (2002) e Grünwald (2018).



Em campo, observei os três formatos, que possibilitou compreender as diferenças e as semelhanças de usos e atribuições das coisas.

4.2.1 “CADA UM COM SEU BANQUINHO, CADA UM COM SEU CHARUTO¹⁵⁴”: JUREMA ARREADA OU DE CHÃO

A Jurema arriada ou de chão é praticada com as pessoas sentadas em tamboretas ou no chão, caracteriza-se pela ausência de dança. Seus rituais ocorrem por solicitação das entidades da casa ou por seguir um calendário próprio. O ritual, tal como nos demais tipos, é iniciado com defumação de fumo picado e de outros ingredientes feita nos cachimbos ou incensários. Velas, flores, copo com água (princesa e príncipe), bebidas alcoólicas e oferendas, constituem em objetos que integram o rito. As entidades são convocadas por meio das toadas, cuja o número cantadas depende da intensão das entidades e da líder da casa¹⁵⁵.

Atualmente, no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, o maracá, instrumento percussivo, não integra como elemento musical nesse ritual. No entanto, acompanhando uma Jurema de Chão na casa da filha de santo e discípula de pai Damião, constatei que ele mantém o uso do maracá como instrumento para se “chamar” as entidades.

De acordo com o calendário da casa, ocorre 7 Juremas arreadas no terreiro, conforme destaca Karina Ceci: “Quando é Jurema de chão é, ela dá 7 juremas, durante o ano, 07 Juremas de chão, então ela encerra, se ela der a primeira em janeiro e a sétima for em maio, encerra e acabou, não tem mais, só próximo ano. Essa é a Jurema de chão.”

Os dias da Jurema de chão não são predeterminados, eles podem tanto ocorrer no primeiro semestre do ano, quanto ao longo do ano. Comumente, a primeira é dada no início do ano, entre os meses de janeiro e fevereiro, mas as demais ocorrem de acordo com a necessidade do terreiro, deliberado pela liderança da casa. De toda forma, a quantidade de rituais realizados não excede o número de 7 por ano:

¹⁵⁴ Depoimento de Karina Ceci concedido durante entrevista em 20/04/2020.

¹⁵⁵ Canta-se toadas genéricas, toadas para chamar entidades, toadas para despedir das entidades (pontos de retiradas), abrir a jurema e fechar a jurema (iniciar e finalizar o ritual).



Geralmente ela (mãe Marinalva), não tem data nem mês definido. Ela é quem determina 'olha, vamos dar uma Jurema de chão' ou vamos supor, a casa está precisando, vamos dar uma Jurema de chão, independente, pode ser uma seguida da outra como pode ser aleatória assim, 3 meses, aí vai depender. (Karina Ceci)

Ao ser questionada sobre os motivos que provocam a necessidade do terreiro para a realização desse ritual, Karina Ceci informa:

Vamos supor, eu estou passando por um problema, então ela vai e faz uma Jurema de chão para que todos os filhos possam juntos, passar por aquela energia, trabalhar, pedir força, entendeu? É mais nesse sentido. Ah, a casa está com a energia negativa, vamos botar as entidades para trabalhar, botar a Jurema para trabalhar pra ver se melhora. Então ela tem os recados dela, e a gente não é atrevido de perguntar, 'umbora que vai ter Jurema.', umbora. 'bota o pensamento aí pra isso e aquilo, vamos ajudar fulano que está no hospital, vamos ajudar fulano que ta precisando' então cada um com seu pensamento.

Assim, constato que a Jurema de chão é realizada na intenção de promover uma ação em prol de benefícios para pessoas tanto fazem parte da casa, seu desenvolvimento espiritual ou no auxílio a alguma demanda, como também, em benefício às/aos visitantes. O ritual, dito como “botar as entidades para trabalhar”, direciona a ação das entidades para a atenção aos pedidos e necessidades das pessoas, ou mesmo para o processo evolutivo das entidades, como apontam Burgos e Pordeus Júnior (2012, p. 61-62)

Esta classe de trabalho está geralmente relacionada ao desenvolvimento mediúnico dos membros da casa, bem como para melhorar o desempenho doutrinário daqueles desprovidos da capacidade de medianização. E outras situações se pode ver este ritual ser orientado para trabalhos de cura e/ou de resgate de entidades de baixo escalão.

Com isso, observo que esse ritual está voltado para o âmbito de crescimento espiritual, o conteúdo das mensagens e as ações voltam-se para o desenvolvimento do trabalho mediúnico, de modo que o rigor quanto ao interdito, qualquer assunto que desvirtue o trabalho para questões ditas mundanas, ou mesmo, falas consideradas de baixo escalão, são proibidas.

No dia 01 de fevereiro de 2020, ocorreu a primeira Jurema arreada do templo deste ano. O evento foi marcado para às 15hs, no entanto, iniciou-se às 16hs e teve,



em média, 3 horas de duração. Contou com a participação de seis discípulas/os, número menor se comparado aos demais rituais, além da liderança.

Uma religiosa da casa não participou por estar impedida. O impedimento de participação no ritual se dá pelo corpo estar “sujo”, que ocorreu, nesse caso, por ela estar menstruada, além disso, relação sexual e ingestão de bebida alcoólica são fatores que atribuem a “sujidade” corpórea. A religiosa me informou ainda que “por isso ela não tocou em nada”, como se seu toque fosse “sujar” os objetos e coisas. Esse entendimento se dá pela crença na energia das coisas, o ritual todo tem a noção da energia ou corrente que recebemos e transmitimos. Mãe Marinalva mencionou sobre a “sujidade” do corpo no ritual de mesa branca, que, conforme mencionado durante o ritual de Jurema Arreada, se aplica a todos os rituais:

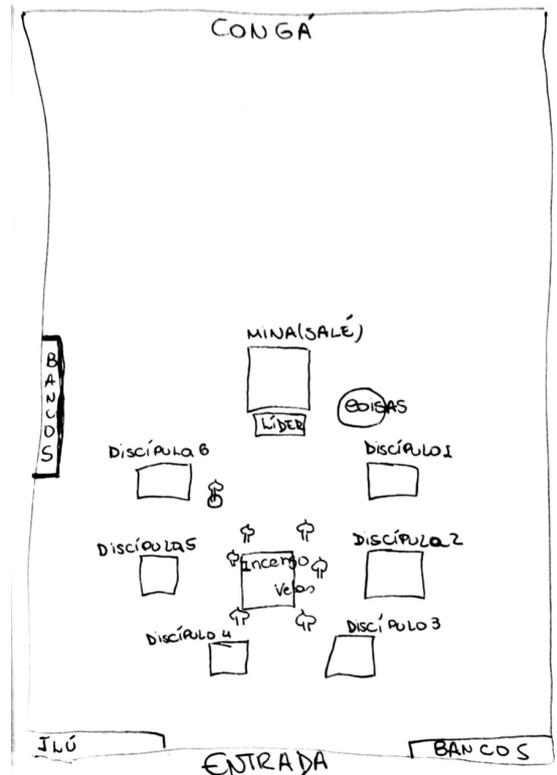
Menstruação e relação (sexual), bebida. Na mesa branca não pode, não pode beber, não pode fumar, não pode ter relação sexual na véspera. Depois que terminar a mesa branca não tem problema. Mas um dia antes tem que...tem que limpar a matéria. Por que se não, não recebe o guia. Por que o guia é muito complicado. Nosso guia é como nosso anjo de guarda.

O interdito da menstruação também foi observado durante a fala do mestre Zé Vaqueiro durante uma Jurema de chão, que, em sua manifestação, recomendou a líder que restringisse o trânsito de pessoas no *pejí* de Jurema, informando que por ali passou uma mulher “em dias proibidos”, indicando ser uma postura declinante, diante do caráter sagrado do local.

Na Figura 26, apresento o cenário do ritual, a disposição das pessoas e das coisas.



Figura 26: Desenho de cenário da Jurema Arreada no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar (01/02/2020)



Fonte: Elaboração da autora.

O cenário da Jurema arreada se apresenta com as/os discípulas/os dispostas/os em círculo, onde ao centro consta um tabuleiro com símbolo de sino Salomão riscado (estrela de cinco pontas), com sete incensos e uma vela de número 8 correspondente à cada discípula/lo. Ao tempo que as velas iam se apagando, a/o discípula/o correspondente acendia outra vela, fazendo com que sempre mantivesse uma vela para cada um.

O discípulo 1 corresponde ao cambone, sendo o mais velho e possuindo cargo de confiança, ele é responsável pelo auxílio e manuseio dos objetos e bebidas durante o ritual. Ele atende o que a entidade solicita ao tempo que lhe assiste, entregando seus objetos e oferecendo bebidas para às demais pessoas que compõe o círculo e para as que estão ali assistindo o ritual.

Observado a disposição das pessoas, chamo a atenção para as pessoas e as coisas que elas carregam. As roupas das mulheres são formadas por saias e blusas, algumas de chita, outras de tecido coloridos, todas estão com a cabeça coberta com



um pano. Algumas delas carregavam suas guias. Os homens estavam com calças e blusas de cor claras, alguns trazendo suas guias.

O ritual se inicia com a líder acendendo uma vela e o fogo é compartilhado com a vela do cambone que está a sua esquerda, que, por sua vez, compartilha com a discípula ao lado, e assim se repete até que todas/os estejam com suas velas acesas, nas palavras da mãe de santo, “*na corrente*”. Na sequência, ascendem os cachimbos. As/os discípulas/los assopram a fumaça em seu próprio corpo, como se fizessem o sinal da cruz, como relata a liderança, fumaça para “*os guias da esquerda, guia de direita, pro chão, que é pra segurança dos pés e para cima*”, essa ação consiste em “*consagração para segurança de quem está na corrente*”. Com os cachimbos acesos, o odor do local muda, o cheiro forte da fumaça, que tem uma mistura de tabaco com ervas, predomina o local, indicando que o ritual vai começar.

Na sequência, cantam-se as toadas de abertura, a primeira:

*Abre-te Jurema do rio Jordão
A barquinha de Noé com um sino Salomão
Abre-te Jurema do rio Jordão
A barquinha de Noé com dois sinos Salomão
Abre-te Jurema do rio Jordão
A barquinha de Noé com três sinos Salomão
Abre-te Jurema do rio Jordão
A barquinha de Noé com quatro sinos Salomão
Abre-te Jurema do rio Jordão
A barquinha de Noé com cinco sinos Salomão
Abre-te Jurema do rio Jordão
A barquinha de Noé com seis sinos Salomão
Abre-te Jurema do rio Jordão
A barquinha de Noé com sete sinos Salomão*

A toada de abertura é repleta de elementos cristãos. O Rio Jordão, referência bíblica como o local onde Jesus foi batizado (Livro de Mateus) foi também, o rio que o povo judeu atravessou para chegar à terra prometida. Quanto à “barquinha de Noé” a referência é visível à arca de Noé, presente no livro Gênesis do Antigo Testamento. Para Sampaio (2018, p. 274), a referência à narrativa mítica do dilúvio pode ser interpretada como uma forma de situar a Jurema à uma temporalidade longínqua, “uma forma de explicitar a antiguidade e a imemorialidade da Jurema”. Quanto ao sino Salomão, a referência é encontrada em várias religiosidades, desde à



representação da Ciência pitagórica da Cabala (CASCUDO, 1978) referências judaicas representada na estrela de Davi, com seis pontas. Na Jurema, as referências a Salomão constam como representação relacionada à ciência da Jurema e seu selo seria um amuleto de proteção, “Pode evocar proteção, poder, cura e, especialmente, operar como um símbolo mágico no universo do Catimbó-Jurema.” (SAMPAIO, 2018, p. 277)

A segunda e terceira toadas:

*Santo Antônio traz o pão para me alimentar
Traz a chave da Jurema porque nela quero entrar
Santo Antônio traz o vinho para eu me alimentar
Lá no tronco da Jurema tem axé para lhe dar*

*Vou abrir minha Jurema
Com licença de meu pai Ogum e meu pai
Orixalá*

A segunda e terceira toada referem-se às entidades cristãs (Santo Antônio) e aos orixás (Ogum e Orixalá) como entidades/divindades que integram o cenário mitológico da Jurema e que concedem a “permissão” para o início dos trabalhos (do ritual).

A quarta e última, expressam a relação entre a jurema preta e sua ciência e a pessoa juremeira. Para o desenvolvimento ritual, é necessário a devoção da juremeira e do juremeiro, de modo que a jurema preta é rainha, porém, a chave (a que abre a possibilidade do cultuar) é da juremeira:

*Jurema preta, senhora rainha
É dona da cidade
Mas a chave é minha
É de perereguê
É de perereguá
Salve o povo da Jurema
Salve o povo juremá*

Após as quatro toadas de abertura, cantam-se para a primeira entidade, o mestre da madrinha de Jurema da casa, mestre Zé Pelintra de Aguiar. Ao incorporar na liderança, o mestre pede logo um gole de jurema. A jurema solicitada, compreende na bebida feita da própria planta junto com outras ervas, chamadas pelo



discípulo 1 de “raízes de cura”, a bebida é também chamada de vinho de jurema. Ela é servida em uma quenga de coco, primeiro ao mestre, que lhe solicita que ele ofereça bebida às pessoas presentes no lugar. O discípulo oferece primeiramente às pessoas que estão participando do ritual, e, na sequência, às/aos visitantes. Ao aceitar beber, as pessoas pegam na quenga com as duas mãos, como uma forma de respeito à bebida preparada com a jurema, levam até a boca e bebem o gole oferecido. Aceitei a bebida, que tem um gosto pouco amargo, porém leve, o que me foi dito que esse vinho preparado é feito de forma mais suave, de modo que não provocou alteração corpórea. O vinho de jurema mais forte é feito e utilizado em preparos iniciatórios.

Enquanto o cambone oferecia a bebida numa mesma quenga de coco, à todas as pessoas presentes, a entidade conversava ao centro do círculo. Sentada em seu banco, falou sobre a Jurema e sua encanteria, reclamou de algumas ações “de sua matéria¹⁵⁶” e atribuiu uma bênção coletiva. O mestre cantou uma toada e “subiu”¹⁵⁷ para o mundo dos encantos.

Na sequência, cantou para as/os outras/os mestras/es, e, novamente, o mestre Mané Vaqueiro, se fez presente no corpo de mãe Marinalva. Ao chegar, foi logo perguntando “-*Cadê meu chapéu, cadê meu chicote, cadê meu charuto?*” e prontamente o cambone lhe entregou seu chapéu de palha, seu chicote, um charuto. Indicando o chicote, disse: “*Pra dar lapada em cabra ruim!*” e teceu uma fala sobre a pessoas que querem se aproveitar de situações, que agem de má fé. Pediu sua bebida, que é um licor de chocolate e reclamou que alguns de seus/suas filhos/as tinham-lhe prometido uma garrafa de seu licor como “um agrado” e não lhe deram. Disse para servir o licor para a pessoas presentes. Da mesma forma como Zé Pelintra de Aguiar, enquanto Dedé servia o licor, ele tecia algumas palavras sobre a bondade e ruindade das pessoas. Encerrada as toadas para as mestras e os mestres, cantou-se para as/os caboclas/os, seguida de pretas/os velhas/os. Com a toada de sua preta velha, Maria Conga, também referenciada como “vovó”, se manifestou e solicitou que o cambone adquirisse uns galhos de jurema para benzer todas as pessoas presentes, fez isso fumando seu cachimbo.

¹⁵⁶ A matéria é a juremeira que incorpora entidade, ver Glossário da Jurema no apêndice A.

¹⁵⁷ Quando diz que as entidades subiram, significa que elas retornaram para o plano espiritual.



O ritual foi interrompido sem, no entanto, ser encerrado. Isso ocorre por ter sido a primeira Jurema de sete Juremas de chão que deveria ter ocorrido¹⁵⁸ ao longo do ano, o encerramento só é dado, ou a curimba de encerramento só é cantada no sétimo ritual, como já dito.

Destaco aqui o número sete. O sete, de acordo com Mãe Marinalva, corresponde a um número importante dentro da religião,

Sete é uma legião muito importante. Dia sete é muito importante a gente resolver as coisas. Pra tudo no mundo o dia sete é o principal. É sete e 13, sete e 13. Tudo meu é no sete. Eu trabalho muito na linha do sete. Que é uma espiritualidade muito positiva, o dia sete. O dia 13 também é bom pra gente fazer as coisas. Eu tenho os meus dias que eu gosto de fazer minhas coisas, eu não faço todo dia. Na segunda, na segunda-feira é dia das almas eu não gosto de fazer sacudimento, não aconselho que ninguém tome um banho, porque é dia das almas, é dia que a gente trabalha só pras pessoas que já se foram. A gente tem aquele preceito, aí, espiritual não é bom fazer, banho, essas coisas...na segunda-feira. Mas nos outros dias, que são dos orixás todos dias, pode fazer qualquer coisa.

No decorrer da pesquisa, observei que são várias as ocasiões em que o sete é abordado: realizam-se sete Juremas de chão, usa-se sete velas em alguns rituais, são sete repetições da sementação, entre outros momentos, além da Jurema de chão.

4.2.2 “CORRE-CORRE MALUNGUINHO, A GIRA DESSE TERREIRO”¹⁵⁹: JUREMA BATIDA OU JUREMA DE TOQUE

Por seu caráter lúdico e festivo, a Jurema de toque consiste, em grande medida, no meio de primeiro contato com a Jurema, “é o ritual por excelência das ocasiões de festas e comemorações” (BARROS, 2011, p. 129), marcada pela dança ao som de instrumentos, no caso, os *ilús* e atabaques, batida de palmas e curimbas. Comumente, são realizadas fartas oferendas preparadas na cozinha do terreiro. No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, esse ritual acontece uma vez por mês.

¹⁵⁸ Devido à COVID-19, não foi possível realizar as sete Juremas de chão.

¹⁵⁹ Toada para Malunguinho: “Malunguinho estava sentado/Com setenta cangaceiros/Corre-corre Malunguinho/ A gira deste terreiro”.



A estrutura do ritual segue uma sequência de toques para as entidades, numa ordem previamente estabelecida. O Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar segue o que Santiago (2008, s/p) identificou nos terreiros paraibanos visitados,

As entidades louvadas durante as sessões rituais da jurema costumam ser agrupadas em três módulos: as das matas, referentes aos Caboclos e Índios; os Mestres, considerados os donos da ciência da jurema, e os Pretos-velhos. Exu e Pomba gira são entidades do panteão dos orixás, que foram reinterpretadas no culto da Jurema, atuantes no início das sessões.

A Jurema se inicia com toque para Exu, a gira se forma em duas circunferências: uma interna e outra externa. A interna é composta pelos homens, eles giram, dançam e cantam ao som das toadas cantadas, do instrumento percussivo e das batidas de palmas. Enquanto isso, na roda externa, as mulheres aguardam o toque paradas¹⁶⁰. Elas colocam as saias entre as pernas pois, conforme uma integrante, Exu não gosta de saia, então as mulheres prendem a saia pra ele não fazer gracejos com elas¹⁶¹. Apenas quando se inicia o toque para as Pombas giras é que as mulheres integram a gira, formando uma circunferência única, mas ainda com as mulheres próximas, dispostas em ordem iniciática (da mais velha para a mais nova) e os homens agrupados seguindo a mesma lógica¹⁶².

Os exus e pombas giras são entidades que requerem o despacho de água no sentido da rua, pelo cambone da casa, conforme afirma Mãe Marinalva “*Quando é na hora dos Exus tem que despachar as quartinhas com água, depois que termina de bater pra Exu e Pomba gira*”. Essas entidades, são compreendidas/os como guardiãs e guardiões das porteiras¹⁶³, o despacho é como um agrado à entidade, para que o

¹⁶⁰ O rigor em separar as mulheres e os homens foi observado por mim em outros terreiros de Jurema e Umbanda. Em um terreiro também datado da década de 1960, situado na cidade de João Pessoa, as mulheres que estiverem vestindo calça, ao entrar no recinto devem vestir-se com uma saia disponibilizada no local. Elas dirigem-se para se sentar à esquerda, enquanto que os homens sentam-se à direita.

¹⁶¹ Informação levantada em campo, a partir da fala de uma das integrantes do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

¹⁶² É comum, após um tempo de iniciada a gira, as pessoas se misturarem, quando isso ocorre, mãe Marinalva chama a atenção: “*Olha a roda gente, vamos ajeitar a roda!*”

¹⁶³ A noção de guardiãs e guardiões das porteiras significa o papel dessas entidades como aquelas que permitem o contato entre o mundo físico e o mundo sobrenatural, apesar de se tratar de Exu entidade, essa noção de guardião e dono das encruzilhadas conflui com Exu orixá. Há um mito em que Exu (orixá) passou 16 anos na casa de Oxalá para aprender seus ensinamentos apenas pela observação,



ritual ocorra conforme esperado e que elas protejam o terreiro. No momento do despacho, é cantada uma toada para que as entidades “subam”, ou voltem para as encruzilhadas e ruas, as pessoas se levantam e elevam as mãos passando pela cabeça, membros e a redirecionam em direção à porta¹⁶⁴, como se na despedida das entidades elas carregassem quaisquer energias negativas que estivessem vinculadas a elas, esse momento é chamado de “despacho de Exu”.

Durante as toadas para os exus e pombas giras, “os homi e as mulher”, como normalmente são referenciadas/os, a gira ocorre no sentido horário, em sendo entidades “donas das porteiras” e, portanto, “quem abre os caminhos”, sua gira projeta para o futuro, no sentido do ponteiro do relógio, avançando para o futuro, como o tempo. Por outro lado, nas toadas para as demais entidades, o sentido da gira é anti-horário, como uma forma de evocar o passado das entidades, de sua ciência, seus saberes e encantos para que venham no presente, trabalhar para e com as pessoas que dela participam.

Solicitada a abertura de ritual com o toque para as entidades guardiãs das porteiras e com seu agrado devidamente despachado (quartinhas com água), mãe Marinalva incensa com oito varetas as/os discípulas/os e depois as/os visitantes. Quando o incenso é passado por nós, giramos para que a fumaça alcance tanto a frente quanto as costas do corpo, ele serve para “*Dar segurança, força para subir*”, como explica mãe Marinalva às/aos presentes. Finalizado isso, os incensos são colocados em algum vaso na entrada, de forma que sua fumaça permaneça se espalhando pelo local¹⁶⁵.

“Oxalá disse a Exu para postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa. Exu permaneceu por lá, tomando conta para que todos que viessem até Oxalá não passassem sem destinar suas oferendas. [...] Oxalá decidiu recompensá-lo: qualquer um que viesse ou que voltasse de sua casa deveria pagar algo a Exu também. Exu trabalhou, prosperou e fez da encruzilhada a sua morada. Todos que cruzam e tudo que passa pela encruzilhada, desde então, precisam prestar os devidos cumprimentos a ele” (SIMAS; RUFINO, 2018, p.23)

¹⁶⁴ Nesse momento, assim como durante a gira, pede-se que as pessoas não fiquem na porta, na passagem do caminho de abertura e saída do terreiro, para não ser barreira ou recepção energética. É comum alguém que não tem o hábito das normas do local burlar ou mesmo esquecer durante o ritual, lembro de durante um toque, uma pessoa que estava ao meu lado se levantava constantemente para dançar em direção a porta, foi preciso que lhe informasse e repetisse algumas vezes que era interdito.

¹⁶⁵ O incenso utilizado é o mais comum encontrado em lojas não apenas de artigos religiosos, mas em feiras, lojas de artigos esotéricos, sua caixa consta 8 varetas, e custa uma faixa entre R\$2 a R\$3.



Depois, todas/os que integram a gira se ajoelham ao redor da mina por alguns minutos enquanto mãe Marinalva tece algumas palavras pedindo benesses e saúde para si, suas/seus filhas/os e todas as pessoas ali presentes e pede que todas as pessoas façam o mesmo, conforme vemos na Figura 27. Ela canta dois ou três pontos saudando a Jurema Sagrada, suas/seus discípulas/os vão lentamente se levantando e saúdam a mina, mãe Marinalva, pai Damião, o *ilú* e a pessoa quem nele toca, e algumas juremeiras mais velhas que integram a gira.

Figura 27: Juremeiras e juremeiros ajoelhadas/os perante a mina, início do ritual Jurema de Toque (Toque para as/os mestres/as - 17/10/2021).



Fonte: Arquivo Pessoal (2021).

A quantidade de toadas destinadas às entidades/divindades não é exata, para algumas se cantam mais, especialmente se elas se fizerem presentes e animarem o ritual, quem define é a líder, mas sua decisão é pautada no desenvolvimento da gira. Presenciei rodas em que se cantou em maior quantidade para algumas entidades, como as/os mestras/es que, devido ao avançar da hora, reduziu o tempo de toque para outras entidades, como para as/os pretas/os velhas/os, que são homenageadas/os nas toadas finais. Ao início de cada toque, todas e todos batem palmas para a entidade, em sua homenagem, é o momento em que a líder diz -



“Salve!” acompanhado da entidade que irá cantar¹⁶⁶. É comum após uma média de duas horas de ritual iniciado, após o toque para os mestres, mãe Marinalva anunciar um intervalo de 10 a 15 minutos, para as/os integrantes descansarem, beberem água, uns tomam café e se direcionam à calçada para fumar um cigarro ou cachimbo. Além dos exus, pomba giras, mestres e mestras, caboclas e caboclos, pretas velhas e pretos velhos, canta-se distintamente para as/os caboclas/os de pena, povo da Bahia e ciganos, esse último, “*que não é a Pomba gira, é o povo cigano*”.

As danças são reproduzidas com coreografias que expressam o comportamento gestual das entidades quando incorporadas, acompanhada pelo ritmo da toada que inferem no movimento da performance. Nas toadas para as/os caboclas/os, as/os juremeiras/os dançam fazendo gestos com o indicador e polegar, como se fosse um arco e flexa, para as pretas velhas, balançam suas saias ou calças com a coluna baixa em movimento lento, quanto que para os pretos velhos balançam levemente os braços com a coluna também rebaixada, como se fossem pessoas idosas.

Observar o toque de Jurema é provocada a sensação de festa. As toadas são ouvidas como músicas de celebração, a batida de palmas e a ênfase em algumas curimbas provocam a animação tanto para quem estar inserida/do na roda, que dança e canta com empolgação, como para quem assiste que é contagiada pelo que se ouve e ver o que se passa: as cores, as saias rodando, as danças e o som da cantoria.

Essa intensidade festiva reflete, também, na intensificação das chamadas “irradiações”¹⁶⁷ ou mesmo incorporações das pessoas visitantes. As irradiações são sentidas de formas diferentes, a depender da entidade, do corpo, da situação. Sensações de dormência, de lentidão ou imobilização são frequentes nos corpos que estão sendo irradiados pelas energias das entidades, podendo a pessoa ficar desacordada e sem o controle de sua mobilidade.

¹⁶⁶ Salve é um termo amplamente dito na Jurema: Salve a Jurema Sagrada! Salve o angico e o Vajucá! Salve os senhores mestres e as senhoras mestras! Salve as caboclas! Salve os caboclos!

¹⁶⁷ Irradiação compreende na vibração/energia/fôrça da entidade sobre a/o médium, como se preparasse o corpo para a incorporação, ou alertasse a/o médium, para atenção e conhecimento em sua relação com a entidade/divindade. Mello (2020, p.161) discorre sobre a irradiação não como um momento prévio à incorporação, mas como “potência intensiva do meio”, uma outra forma de transe de possessão.



O som dos atabaques segue não apenas os saberes objetivos que caracterizam a toada da entidade, mas a energia compartilhada pelas pessoas que compõe o ritual. A intensidade das incorporações, das danças, das cantorias, influencia, também, o ritmo da festa. Durante a pandemia COVID-19¹⁶⁸, o fluxo de pessoas participando dos rituais abertos no ano de 2021 ainda eram restritos. Durante a festa dedicada aos exus às pombas giras, no mês de agosto, apenas quatro pessoas participaram da gira, somando ainda, pai Damião, que estava tocando o atabaque, e Mãe Marinalva, que regeu a toada sentada em sua cadeira, se levantando apenas quando incorporada. Apesar do número reduzido, a festa para as entidades durou duas horas e meia, e com um ritmo semelhante à festa dedica às/aos mestras/es, em outubro, que contava com 12 pessoas na gira, além do *ogã*, pai Damião e mãe Marinalva.

Para quem é médium, após um tempo de ritual iniciado, tocada a toada de sua entidade, ela se manifesta. Nesse momento, é entendido que não é mais a/o juremeira/o quem dança, mas sim sua entidade, que passa a dançar no centro da gira, saindo do perímetro para cumprimentar o *ilú* e a pessoa que estiver tocando, seguida da madrinha e padrinho de Jurema, a entrada do terreiro, retorna para dançar ao centro da gira, podendo sair dela para se comunicar com outras pessoas que estejam fora da gira.

Ao saudar a entrada do terreiro, a depender da entidade, ela risca seu ponto no chão, conforme a Figura 28. Riscar o ponto significa demonstrar com a mão no chão, a grafia dos símbolos que a representa, são pontos cardeais, cruzes, estrelas, setas, arcos e outros desenhos geométricos. O ponto riscado é compreendido com a assinatura da entidade, sua identidade.

¹⁶⁸ Na semana em que ocorreu o ritual, apesar da necessidade de isolamento social, em João Pessoa (PB), a vacinação estava sendo aplica nas pessoas com faixa etária de 25+ anos de idade.

Figura 28: Mestre riscando seu ponto no chão na entrada do terreiro (Toque para as/os mestras/es - 17/10/2021).



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Após o toque, é servido comida para as/os presentes. A elaboração da comida é feita por uma filha de sangue e de santo, o cardápio depende da ocasião, das doações, bem como, das entidades cultuadas. Já presenciei a oferta de munguzá, canja de galinha, galinha com arroz e farofa, arrumadinho, entre outras, servida em pratos descartáveis junto com refrigerantes¹⁶⁹.

Apesar das horas quentes, o calor e o cansaço não parecem abalar as pessoas, que se dedicam a manter o ritmo do ritual. Destaco a força da líder da casa que, apesar de ter mais de 80 anos, é quem lidera as toadas, do começo ao final, por vezes compartilhando com algum/a filha/o de santo, como Pai Damião, Karina Ceci ou algum/a juremeira/o visitante, além de quando as entidades assumem o protagonismo no canto.

¹⁶⁹ Durante a festa das/dos mestras/es, oferece-se cerveja também, porém, de forma mais restrita.



4.2.3 "EU TAVA SENTADA NA MESA DA JUREMA, EU TAVA SENTADA BALANCEI MEU MARACÁ"¹⁷⁰: MESA BRANCA OU JUREMA DE MESA

A Jurema de mesa desenvolve seu ritual em torno de uma mesa coberta por uma toalha branca, ou, apenas por um pano branco sobre o chão, com incorporações das entidades que objetivam fazer consultas. Não ocorre o uso de bebidas alcoólicas, de dança e de sacrifícios de animais.

A Jurema de mesa observada em campo difere da ilustrada por José Simeão Leal, apresentada aqui na Figura 11. Elementos como a flecha de caboclo, moedas, cachimbo e bebidas não integram o culto realizado no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

Sobre a composição da mesa e sequência de ações para que ocorra o ritual, Mãe Marinalva diz que coloca:

Eu boto três mesas todas forradas de branco. Aí vem, cada um médium um copo na mesa com água. No meio da mesa acendo uma vela de 7 dias, que é pra clarear o anjo da guarda de todos, e flores brancas. Flores, manjerição, macacá, colônia. Depois os médiuns levam que é pra tomar banho, eles bebem e tomam banho, que é água fluída, chama água fluída, a água do copo é fluída.

Também descreve Karina Ceci:

Ela faz oração, na mesa tem flores, velas e água, copo com água, cada um tem o copo do príncipe, chama de príncipe, cada um tem o seu. Ela faz oração, ela vai de um e um filho, você vai recebendo a vibração da mesa branca e muitos, assim, recebem uma vibração de alguém perturbado, as vezes vem na pessoa, na matéria, chorando muito, então ela faz aquela oração, ela pergunta o nome da entidade, as vezes se diz ou não. Entendesse? Por que muita vem pra pedir ajudar. [...] Mais pra ajudar os espíritos, desenvolvimento espiritual... da matéria também...

Os objetos estão dispostos de forma ordenada e organizada, as flores, plantas e velas ao centro, de modo a ser compartilhado com todas as pessoas que estão ao redor da mesa. Enquanto que as princesas e os príncipes são colocados próximos a cada pessoa, visto que ao término, cada discípulo/o pode consumir a água correlata.

¹⁷⁰ Toada de Jurema.



A água tem a função de filtrar as energias negativas. Sua presença no ritual também promove sua ação de benéfica, acreditando se transformar em água fluida. Sobre esse elemento, discorreu Lima (1997, p. 99), “Para garantir o bom andamento (tranquilidade) dos trabalhos, coloca-se um copo com água no congá – mesmo nas mesas kardecistas isso é comum. Acredita-se que age como ímã das vibrações negativas.” Ao ser questionada sobre o papel da água, Karina Ceci afirmou: “*Purificação. Como se a água filtrasse, filtrasse e purificasse...limpasse. Por que tem aquela reza, tem aquela oração, a gente geralmente bebe, toma, depois que termina ou no decorrer da sessão*”. Complementa mãe Marinalva:

Na mesa branca cada um fica com seu copo com água. Quando termina, cada um toma sua água. Aí eu coloco uma garrafa com água, se alguém quiser levar água pra casa, pra tomar banho. Chama água fluída. A água que recebe aquele axé todinho. Aí eles levam e uma rosa. Branca, de verde só macacá, manjericão, colônia quando tem. Por que as vezes a pessoa quer tomar um banho, aí pega um galhinho daquele que tem na mesa, faz uma reza e vai tomar banho [...] E tem água fluída que a pessoa bebe depois pra alimentação do corpo, pra limpeza do corpo.

Como observamos, a água é um elemento utilizado em várias religiosidades, desde afro-ameríndias, como Jurema, Umbanda, mas também, de tradição kardecista e mesmo católica. A água fluida, semelhante significado, porém, com perspectiva distinta, da água benta. A água benta torna-se como tal a partir de uma consagração realizada por uma autoridade religiosa, tem a intenção de abençoar uma pessoa (objetos, animais..), afastar o mal. Ao integrar rituais, como o batismo, ela atua como símbolo de purificação, é citada comumente em livros da Bíblia, como João, Gálatas e alguns Salmos.¹⁷¹ A água, ao passar por procedimentos litúrgicos nas diferentes religiões, adquire o sentido espiritual, em que está concentrada de “vibração positiva”, associação ouvida em campo.

Sobre a cor das flores, Karina Ceci afirma ser de preferência branca, devido à relação com a divindade Oxalá, mas, no entanto, cores rosa e amarelo também são aceitas: “*Ela gosta muito de branco, porque representa o nosso Deus supremo, que é Oxalá. Mas se colocar amarela ou rosa, também não tem problema.*”

¹⁷¹ Sobre isso, ver: <https://formacao.cancaonova.com/liturgia/catequese-liturgica/agua-benta-e-seu-sentido-na-vida-crista/> Acesso: 03 de abr. de 2021.



E continua:

A toalha de mesa branca, as flores são brancas, se tiver uma de cor também não tem problema, mas geralmente prevalece a branca... e é até de mais fácil acesso, geralmente a gente encontra, né?! Ela também nunca gosta que seja mais da rua, gosta mais a de jardim. Flores que sejam mais de dentro. Que não seja muito exposta na rua.

Mãe Marinalva apresenta as características da mesa branca, incluindo o mestre que lhe orienta no ritual, “Quando eu termino, aí incorpora meu guia, Japuitupinambá. Aí ele vai atender aquele povo que fica na subcorrente, aí vai ser consulta. Depois ele cansa e passa pra minha cabocla”,

Japuitupinambá é o meu mestre de mesa branca. Nós temos a linha preta, negra, a vermelha e a branca, são quatro linhas, linhas espirituais, o modo de cultuar, como nós cultuamos essas quatro linhas. A mesa branca, o meu guia é Japuitupinambá. É realmente é uma mesa branca, todo o corpo mediúnico de branco, flores brancas na mesa, copo com água, água fluída. Tem a leitura do testamento, tem os ensinamentos [...] A gente faz o que na mesa branca?! A gente vai rezar, curimba¹⁷² pra chamar os guias [...]. Aí vem aquele corpo mediúnico, eles ficam tudo sentados, concentrados. Aí com o copo, como eu tenho vidência, aí eu vou ver a linha com o copo, encostada cada um com seu guia. Se naquela guia todinha tiver um com a matéria suja, eu vejo somente até aquele, depois daquele fica escuro. Já não pode participar.

A prática ritualística nas religiões afro-ameríndias ocorre de forma processual, à medida em que a pessoa religiosa desenvolve sua atuação na religiosidade, mais ela vai compartilhando saberes e acessando espaço dentro de seu grupo. Em cada ritual há uma especificidade de evolução, para cada rito, os saberes vão sendo adquiridos paulatinamente. Na mesa branca, essa evolução se dá por estágios, denominado de aura, e, de acordo com mãe Marinalva, possui sete estágios:

A mesa branca é pra contribuir da vida material pra vida espiritual. Você pode estar numa mesa branca e pode vir sua avó, sua bisavó, sua mãe, seu pai, se tiver passado muitos anos. Agora tem gente que chega numa mesa branca e recebe logo Exu e Pomba gira, não pode. Eu comecei na mesa, mesa com os meus guias protetores pra poder passar da primeira áurea para a segunda, da segunda pra terceira até chegar na sétima. Na sétima você está formada. Aura quer dizer...é uma base, como se diz, do mundo, que só tem ensinamentos, dos espíritos que já são doutrinadores. Os espíritos que já estão na sétima, doutrinas para os outros que estão na primeira. Você vai trabalhar com a cura, pra rezar, pra curar, é pra isso.

¹⁷² Também chamado de toada. Ver glossário “curimba”.



As auras possuem relação, também, com as entidades e espíritos que a/o médium se comunica. Conforme me foi dito, a mesa é realizada com o objetivo de contribuir com os guias, espíritos de pessoas próximas ou de entidades que desejam estabelecer contato. Pela descrição, observei a influência mais expressiva do espiritismo kardecista, em que a evolução da aura assemelha à uma espécie de escola sagrada, cujos docentes são os espíritos doutrinadores. Alcançar a sétima áurea é o que se chama o espírito de luz, ele atua para a cura.

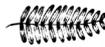
Nesse processo educativo, o espírito ou guia protetor que incorpora na/no médium, direciona àquele que está apegado à vida material à aura, lá, outros espíritos mais elevados o recebem e fazem ele aceitar e desapegar da vida material. Relata mãe Marinalva o processo de corporificação das entidades nesse formato ritualístico:

Nosso anjo de guarda vive aqui nas nossas costas, nessa parte aqui das costas. Desse lado daqui nós temos o guia protetor e desse lado daqui temos a corrente de proteção. Nós incorporamos o guia protetor para ele abrir a mesa, a mesa só continua quando ele abrir. Aí libera, aí prepara os médiuns tudinho pra poder receber. Aquele médium que tiver possibilidade de receber seu guia, recebe. Ai quando termina de receber eu saio dando passe. Aí eu vou fazer uma pesquisa, o nome dele, se ele está lembrado o que passou, a matéria dele, com quanto tempo ele se foi, se teve outra vida... muitos não dizem. Se aperreia, bate, judeia com o médium e não diz. Mas muitos dizem.

Assim como nos demais rituais, a Mesa Branca requer alguns cuidados e restrições. No entanto, por essa prática não ter a presença de fumaça, as exigências são mais criteriosas, com restrição, inclusive, da fumaça nas 24 horas de antecedência do ritual, conforme nos relata mãe Marinalva: “A mesa branca não pode beber, não pode fumar, um dia antes tem que limpar a matéria se não, não recebe o guia.” Além disso, não estar de “corpo limpo” compromete a água fluida presente no príncipe e na princesa.

Além dos preceitos corporais, a intenção em estar aberto para integrar o ritual requer, na Jurema de Mesa, a exigência de concentração maior, como destaca mãe Marinalva,

Quando eu começo a concentração, a gente reza, faz a reza, depois da reza, todo mundo sentado na mesa, com a mão em cima da mesa, concentrado.



Agora, a pessoa tem que esquecer que existe mundo, que existe pai, é fica com a mente só ali. Se não ficar não incorpora.

A concentração requerida é justificada pela inexistência de acompanhamento de elementos que contribuem para “chamar” as entidades, como o tambor, a fumaça do cachimbo, a dança e a bebida. Conforme a descrição, a intenção deste ritual, o diálogo com as entidades para promover a cura e evolução espiritual, exige um ambiente com maior concentração.

Comparado aos demais formatos rituais descritos, Jurema de Toque e Jurema Arreada, a Jurema de Mesa é mais econômica no que concerne à quantidade de coisas. A composição dos objetos foi interpretada de forma destoante por Bastide (2011, p. 157), que descreveu:

Os objetos da mesa são objetos domésticos, bacia, copos, garrafas esteticamente pobres, mas tornaram-se sagrados por terem sido utilizados no Catimbó; não podem servir para outra coisa, são tratados cuidadosamente, procura-se não quebrá-los, tornaram-se, apesar de sua banalidade, bens preciosos.

O autor se refere à princesa e ao príncipe. Ao descrever o que observou, o sociólogo, apesar de reconhecer o valor dos objetos mencionados para as juremeiras e juremeiros, “bens preciosos”, opta por interpretá-los como objetos banais, tendo em vista que se trata de “objetos domésticos... esteticamente pobres”. O trecho escrito por Roger Bastide é um exemplo de como os signos da Jurema, sua cultura material, foi observada pelos primeiros estudiosos à ótica de uma visão unilinear. O autor, percebendo apenas a faceta icônica, ou mesmo, interpretando o signo/símbolo a partir de sua própria convenção, resultando em uma observação rasa, se ateu à noção de categoria de objetos domésticos: um copo, uma bacia, uma garrafa, ao invés de, em sendo objetos ritualísticos, não se tratava de objetos domésticos, mas de coisas que possuíam significados para além daquele cenário, como veremos nos próximos capítulos.



5 “A CONEXÃO COM O INVISÍVEL”¹⁷³: A MEMÓRIA DA JUREMA ATRAVÉS DA INFORMAÇÃO NA CULTURA MATERIAL

Os “objetos povoam a memória”

(BOSI, 1994, p. 443)

Como já exposto, a cultura material da Jurema foi historicamente estereotipada como objetos pobres, que não possuíam complexidade em sua organização e simbologias. Apresento, aqui, as culturas materiais mais comumente utilizadas nos rituais de Jurema, a partir do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, cujos significados possuem sentidos no contexto religioso.

É proposta deste capítulo refletir sobre as memórias evocadas por meio das informações constantes da cultura material, compreendendo esta como objeto que conecta com o invisível. E como essa conexão (juremeira/o e sagrado), mediada pela cultura material, perpassa os sentidos produzidos a partir dos valores que envolvem as coisas, dos significados que o grupo religioso em questão concebe.

A Jurema é uma religião de prática ofertória, isto é, que realiza oferenda para as entidades como uma forma de estabelecer e manter um vínculo com elas. Para a realização das oferendas, é necessário o uso de uma variada gama de coisas manuseadas de acordo com a necessidade da situação e ritual, “A Jurema sagrada também está carregada de objetos ritualísticos, cujo valor para cada uma das cerimônias é insubstituível” (BURGOS; PORDEUS JUNIOR, 2012, p. 35)

A relação com entre as religiosidades afro-ameríndias e suas coisas é destacada por Vagner Gonçalves, no prefácio do livro de Lody (2001, p. 9), como um aspecto imprescindível para o desenvolvimento religioso,

[...] nas religiões afro-brasileiras as coisas deste mundo são elementos fundamentais para a manifestação do sagrado. Deuses e homens, embora estejam localizados em “universos” diferenciados, não constituem ordens dicotômicas dos tipos visível e invisível, forma e conteúdo, concreto e abstrato. O deus se deixa assentar no jarro

¹⁷³ Trecho de fala de Karina Ceci em entrevista concedida no dia 8 de setembro de 2020, via *GoogleMeet*, ao se referir sobre a relação com a cultura material utilizada em rituais.



votivo, ao mesmo tempo em que ganha mobilidade no corpo do devoto que se pinta, se veste, se adorna para celebrar, com dança, música, comida e êxtase, o encontro entre o humano e o divino.

A fala dialoga com a apresentada por L'Odò (2017, p. 193-194), que aborda especificamente a relevância das coisas na Jurema,

A Jurema é uma religião que tem nos objetos (coisas) materiais os símbolos e forças que podem aproximar os espíritos e divindades, ao exemplo da cachaça, que jogada na rua pode evocar os trunqueiros e mestres. Tudo está muito ligado aos objetos materiais.

Essa conexão com o invisível expressa o que se concebe como a força da Jurema, a força da ciência da Jurema. L'Odò (2017, p. 161), destaca relação da força com a materialidade:

Esta força está presente em tudo na Jurema. Desde as cidades, local que seria a fonte primordial desta força, e nas demais coisas materiais, como a fala, a fumaça dos cachimbo, o cachimbo, a forma de preparar o cachimbo, a forma de tocar o maracá, nas rezas, nos objetos sagrados em geral, nos instrumentos, na casa, nas plantas, nas obrigações e oferendas, nas árvores, na natureza como um todo, nas rezas, nos atos litúrgicos, nos animais, e enfim, nas pessoas; dentro delas, em suas trajetórias de vida, em suas formas de ser e estar, em suas formas de cantar e contar histórias.

A força da Jurema consta, de acordo com a fala de L'Odò (2017), presente em todas as coisas e estas em conexão com a pessoa. A intenção da juremeira e do juremeiro determina a realização de seu trabalho dentro da religião, de forma que o cenário religioso atua como uma larga malha cujas coisas envolvidas estão imbricadas para o desenvolvimento religioso.

Para atender as necessidades materiais exigidas nos rituais, além das coisas colhidas nas matas, praias e rios, lojas comerciais dedicadas à venda de "objetos religiosos" têm em seu estoque, materiais utilizados para a realização de rituais de diferentes correntes religiosas.

A ampliação de terreiros na cidade de João Pessoa e região metropolitana impulsionou a criação de lojas de comércio que suprisse as necessidades materiais da diversidade religiosa local. No caso do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, a líder da casa recomenda sempre a compra de materiais no aposento Casa Bahia,



localizado no centro de João Pessoa, ele é dos comércios de artefatos religiosos mais antigos. O proprietário, devido ao tempo de serviço comercial, possui uma estreita relação com mãe Marinalva, de modo que conhece a qualidade do material e marcas que ela tende a utilizar em seus trabalhos. Um exemplo é sobre a marca de vela, a exigência em ser “Santa Clara”, por considerar de uma qualidade melhor que as demais marcas. Em uma de minhas idas à loja, a ausência da marca fez o comerciante recomendar a compra em outro estabelecimento, ao invés de comprar a vela de outra marca. O que me fez perceber o compromisso que ele tinha com mãe Marinalva, ao ponto de deixar de vender seu produto para agradar as exigências da líder.

As demais coisas compradas para a feitura de trabalhos e rituais, como frutas, fumo, cadeado, flores etc. são compradas no Mercado Público Central da capital paraibana. Por acompanhar a realização de alguns trabalhos realizados para clientes que recorreram à mãe Marinalva seus “serviços”, acompanhei algumas vezes a líder, juntamente com seu filho pai Damião, na compra desses materiais. Assim como a preferência pela Casa Bahia, há também a preferência de uma banca de frutas no Mercado, onde *“a fruta é melhor e a menina já me conhece”*, como diz a líder.

Na barraca de frutas no Mercado Público, somos atendidas pela proprietária e por seu filho. Lá, somos acolhidas com muita simpatia, à mãe Marinalva é prontamente providenciada uma cadeira para que se sente. Antes de iniciarmos a compra das frutas, é oferecida frutas para que provemos, como laranja, morango, melancia. A degustação é feita durante conversas sobre fé, cotidiano, entre outros assuntos. O filho da proprietária se disponibiliza para pegar alguma fruta ou verdura em outras barracas. Também, é comum que, ao término das compras, a proprietária nos dê de presente alguma mercadoria, já recebi bandeja de morango e cachos de uva, como gentileza pela preferência.

Em uma de minhas idas, a proprietária pediu que lhe comprasse três rosas brancas, o que não foi possível de ser atendida no dia do pedido. Meses depois, acompanhando outra ida para a compra de materiais para a feitura de um “sacudimento de anjo da guarda e misericórdia”, fiz o que foi solicitado, o que a deixou contente, colocando as rosas em um jarro com água, em cima de um balcão. A



troca de gentilezas e conversas proporcionam a construção de redes vinculadas ao terreiro que, no entanto, está para além dele.

O que poderia ser uma manhã cansativa, visto que o tempo das compras duram em torno de duas a três horas em um mercado geralmente cheio e com o calor de uma manhã solar, torna-se, também, uma manhã agradável, de conversa, afetos e comida. O vínculo entre mãe Marinalva, pai Damião, a comerciante e seu filho perdura décadas, é fortalecido e ampliado cada vez que alguém retorna ou visita pela primeira vez sua barraca no mercado.

A aquisição da cultura material e demais coisas utilizadas para a feitura de trabalho ou desenvolvimento religioso é feita por diversas formas e locais, no mercado público, na Casa Bahia, doação, loja de tecidos, recolhimento em lugares públicos ou mesmo privados, como é o caso do sítio da família em Mata Redonda (PB).

Diante da relevância das coisas na constituição da religião, presentes em quaisquer atividades realizadas no seio religioso, neste capítulo, dedico a refletir sobre a cultura material da Jurema observada em campo, buscando identificar, quais informações e memórias povoam esses signos.

5.1 "BALANÇA O GALHO DA JUREMA, BALANÇA GALHO POR GALHO" : ERVAS CHEIROSAS¹⁷⁴ E OS TRABALHOS

As juremas, prediletas dos caboclos - o seu haxixe capitoso, fornecendo-lhes, grátis, inestimável beveragem, que os revigora depois das caminhadas longas, extinguindo-lhes as fadigas em momentos, feito um filtro mágico - derramam-se em sebes, impenetráveis tranqueiras disfarçadas em folhas diminutas; refrondam os marizeiros raros - misteriosas árvores que pressagiam a volta das chuvas e das épocas aneladas do "verde" e o termo da "magrém" - quando, em pleno flagelar da seca, lhes porejam na casca ressequida dos troncos algumas gotas d'água; reverdecem os angicos; lourejam os juás em moitas, e as baraúnas de flores em cachos, e os araticuns à ourela dos banhados... mas, destacando-se, esparsos pelas chapadas, ou no bolear dos cerros, os umbuzeiros, estrelando flores alvíssimas, abrolhando em folhas, que passam em fugitivos cambiantes de um verde pálido ao róseo vivo dos rebentos

¹⁷⁴ Ervas cheirosas é a forma como mãe Marinalva denomina as ervas que possuem cheiros, como manjerição, macaça, alecrim e demais ervas que possuem aroma.



novos, atraem melhor o olhar, são a nota mais feliz do cenário deslumbrante. (CUNHA, 2019, p. 43-44)

Euclides da Cunha, ao relatar sobre o conflito de Canudos (1896-1897), no livro “Os Sertões”, se dedica, nas primeiras páginas, apresentar suas impressões sobre o cenário do conflito no sertão baiano, destacando a flora, fauna e a geografia do lugar. No tópico “A jurema” que integra a parte “A terra”¹⁷⁵, admirado com a transformação vegetal durante a época das chuvas (verde) e das secas (magrém), destaca o aspecto mágico da jurema, cuja beberagem era utilizada pelos sertanejos observados pelo autor. Além da jurema, Euclides da Cunha relata outras plantas e flores que permeiam o sertão nordestino, enfatizando, mesmo que sem intenção, sua beleza e atribuições.

As plantas e ervas são conhecidas historicamente como elementos utilizados na arte de curar (CARMARGO, 2014b). A medicina popular possui diversas possibilidades de uso, são chás, garrafadas¹⁷⁶ e “boticas” que promovem, por meio da “terapêutica vegetal”, formas de curar os males.

As plantas integram o universo religioso e curativo das pessoas desde tempos antigos, Camargo (2014a) apresenta os variados usos em distintas sociedades, de como, em determinados contextos, as/os sábias/os no lidar com as plantas foram exaltadas/os e reconhecidas/os em suas comunidades, enquanto que em outros, foram amplamente perseguidas/os e criminalizadas, a exemplo das ditas bruxas, na Europa moderna, ou ameríndias/os no contexto do Brasil colonial.

Devido ao seu potencial de alteração de consciência, o contato com determinadas plantas psicotrópicas gerou, e ainda gera, conflitos de caráter moral com implicações sociais, como é o caso do uso da maconha, alguns cogumelos, liamba e a própria jurema¹⁷⁷.

¹⁷⁵ A parte “A Terra”, de “Os Sertões”, constam tópicos encontrados no arquivo pessoal de Euclides da Cunha, aproveitados apenas em algumas edições, são: O juazeiro, A tormenta, Ressurreição da flora, O umbuzeiro, A jurema, O sertão é um paraíso e Manhãs sertanejas. Aqui apresento a edição Obra completa de 2019.

¹⁷⁶ Sobre as garrafadas, ver Camargo (2011).

¹⁷⁷ No que tange ao uso dessas plantas no âmbito religioso, Fernandes (1938) destaca, ainda na década de 1930, como muitas juremeiras/os eram retidas/os em colônias manicomiais por uso de “maconhismo”. José Simeão Leal descreve em seus manuscritos a *Cannabis sativa* e a Liamba como



Compreendendo em práticas observadas nos cultos e manifestações de grupos sociais que possuem uma relação próxima com os elementos da natureza, observo o fumo e a fitolatria como influências ameríndias fortemente presentes na Jurema, aspecto observado em pesquisas de décadas passadas. Fernandes (1938, p. 55) elencou uma lista com 40 itens sobre “tratamento popular de algumas enfermidades”, coletados em várias cidades paraibanas¹⁷⁸. Cascudo (1978, p. 93) ampliou essa lista, o que resultou em mais de 40 espécies intitulada “flora medicinal do Catimbó”¹⁷⁹.

No seio das relações da comunidade de Jurema, pessoas que lidam com as plantas e elaboram miscelâneas, são vistas com respeito. Apesar de não lidar diretamente com a liturgia religiosa, atuam, por meio das plantas, em benefício para curar os males. Mãe Marinalva menciona um senhor que “não trabalhava com espíritos”, mas que era “um bruxo rezador” (SILVA, 2013, p. 68),

Tinha também Seu Mendes, muito conhecido, não como pai de santo, mas como raizeiro. Um preto velho que morava na Mata da Luz, na subida onde hoje fizeram o Jardim Botânico, ali mais ou menos depois da santinha. Sua especialidade era curar com garrafadas e ervas, não trabalhava com espíritos; se uma pessoa chegava a sua casa aperreada, atacada por qualquer coisa, ele fazia suas rezas, era um rezador, um bruxo rezador. Suas garrafadas serviam para toda espécie de doença.

A força sagrada e de cura das plantas está articulada ao manuseio da/do “curador/a” ou mestra/e que, além de dotar dos saberes que envolvem o manuseio das ervas, sua composição química, é revestida/do pela crença em poderes sobrenaturais,

plantas utilizadas na prática juremeira (ALMEIDA, 2017). Não observei referência as essas plantas em nenhum terreiro visitado.

¹⁷⁸ Além das plantas, Fernandes (1938) descreve areia de cemitério, estrumo de boi, entre outros elementos utilizados nos tratamentos.

¹⁷⁹ Estão inclusas na lista levanta por Cascudo (1978): Abacate, Agrião, **Alecrim**, **Alfazema**, **Alho**, **Angélica**, **Angico**, Arroz, **Arruda**, **Barbatimão**, Batata-de-purga, Batatatinha, Cabacinho, Cabeça-de-negro, Catingueira, Catuaba, **Cidreira**, Cumaru, **Dendê**, Fedegoso, **Fumo**, **Hortelã**, Ipecacuanha, Jalapa, **Jucá**, **Jurema**, Jurubeba, **Macela**, **Malva**, Mamão, **Manacá**, **Manjericão**, **Manjeron**, **Mastruz**, Mata-pasto, **Melão-de-são-caetano**, Mucunã, **Mulungu**, **Pega-pinto**, **Pinhão**, **Quebra-pedra**, **Sabugueiro**, Salsa, Tarumã, Vassourinha e **Velame** (as grifadas referem-se às plantas mencionadas durante a pesquisa de campo).



É a religiosidade que confere à medicina popular seu caráter sacral, condição que faz alimentar no homem e no grupo social ao qual pertence, a crença nos “poderes” sobrenaturais do curador de interpretar doenças, indicar terapias e de preparar remédios, aos quais se admite de eficácia garantida (CAMARGO, 2014b, p. 4).

Por meio da escuta e da sabedoria que envolve não apenas o manuseio das ervas, mas uma conexão “mágica”, a pessoa que cura descobre a causa do mal e determina os procedimentos a serem seguidos:

O curador ouve a queixa do doente atentamente e, usando dos recursos que julga os mais adequados, busca restituir ao indivíduo que sofre, o estado anterior à instalação do mal que o leva à consulta. O curador, com base em sua experiência, é capaz de perceber que o sofrer implica na interação de fatores físicos, mentais, sociais e espirituais, conjugados subjetivamente por aquele que sofre algum mal. Este mal pode ser traduzido em dor física localizada, possibilitando ao curador, depois de uma interpretação etiológica subjetivamente construída, determinar o órgão afetado ou a parte do corpo atingida e a terapia a ser aplicada (CAMARGO, 2014b, p. 4-5).

A instalação do mal, mencionada por Camargo (2014b) corresponde a uma falta de equilíbrio em vários níveis, físico, social e mental, sendo necessário o ajuste da pessoa doente no campo religioso, na relação com as entidades.

No contexto religioso, as plantas consideradas sagradas possuem a função de preparar e conduzir as pessoas ao sobrenatural, “através do uso de plantas psicoativas na esfera do sagrado, os indivíduos buscam distanciamento com relação ao seu cotidiano, visando o ingresso num estado de consciência capaz de permitir a concentração e a revelação” (ABREU, 1992, p. 17). Nas religiões mediúnicas, as plantas são utilizadas de diversas formas, com o sumo extraído para bebida, maceradas para banho ou trituradas para o fumo e a defumação. Na Jurema, as plantas e ervas são utilizadas conforme o ritual e o objetivo.

Os ‘mestres’ do Catimbó, ao contrário dos ‘médiuns’ espíritas¹⁸⁰, não receitam remédios homeopáticos. Preferem a ‘ciência do pajé’, recorrendo às sementes, cascas e raízes, folhas, raminhos, flores, preparadas por eles ou indicadas mediante conselhos técnicos para o preparo do cozimento, defumação, lambedor (xarope), chá, emplastro, fricção, banho, fumigação, etc. (CASCUDO, 1978, p. 102)

¹⁸⁰ Ele menciona médiuns espíritas para se referir às/aos espíritas kardecistas.



No processo de formação religiosa, dentre as influências de outras culturas, os saberes que envolvem as plantas têm um importante papel, como destaca Cascudo (1978), que evidencia como essa relação dos saberes que envolvem as plantas nas variadas culturas se agregaram aos saberes na Jurema, de modo que a vivência e experiência direcionaram a prática com um viés terapêutico e medicinal, cujas pessoas, quanto mais tempo de vivência e experiência, mais são dotadas de segredos e sabedoria.

Negros, indígenas, europeus fundiram-se no Catimbó. A concepção da magia, processos de encantamento, termos, orações, são da bruxaria ibérica, vinda e transmitida oralmente. A terapêutica vegetal é indígena pela abundância e proximidade além da tradição médica dos pajés. Na Europa a farmácia bruxa é sempre vegetal. Como todo tratamento primitivo, aproveitando a flora sugestiva, no empirismo dos simples e drogas. O bruxo europeu já trazia o hábito e encontrou no continente a fartura de raízes, vergôntes, folhas, frutos, cascas, flores e ainda uma consciência secular aborígine na mesma direção e horizonte. A convergência foi imediata. Com o negro africano houve o fenômeno idêntico. Apenas, quando arredado dos eitos da lavoura açucareira, velho, trêmulo e sempre amoroso, assumiu a percentagem mais decisiva como mestre orientador e dono de segredos. Pelo simples fato de viver muito, existe, espontaneamente, uma sugestão de sabedoria ao redor do macróbio. Quem muito vive, muito sabe (CASCUDO, 1978, p. 35).

No contexto religioso, como nos apresenta Camargo (2014a; 2014b; 2005-2006), as plantas medicinais desempenham duplo papel, o sacral, conforme a simbologia atribuída à planta; e o funcional, em que sobressai as explicações racionais, conforme sua composição química.

1ºPapel sacral de valor simbólico, subjetivamente construído no mito e legitimado no rito, fazendo impregnar todos os elementos presentes no conjunto ritual dos poderes curativos emanados de forças sobrenaturais, segundo ditam os sistemas de crença dos quais fazem parte o doente, o curador e seu grupo familiar e social.

2º Papel funcional - na apreensão dos elementos de que compõe o conjunto ritualístico, considerando-os separadamente, em seu valor intrínseco, passíveis de verificação empírica, a exemplo das plantas medicinais em seus componentes químicos, empregadas em diferentes situações dos rituais de cura. (CAMARGO, 2014a, p. 226).



Ou seja, “No papel sacral, percebe-se a prevalência do pensamento subjetivo de explicações passíveis de diferentes interpretações, enquanto, no papel funcional, prevalece o pensamento passível de verificação empírica” (CAMARGO, 2014a, p. 226). Ambos saberes são comuns em juremeiras/os, os conhecimentos sobre as plantas habilitam as pessoas religiosas no lidar com os males diversos.

Em campo, é comum ouvir recomendações de uso de plantas para fins medicinais, bem como para males espirituais. Observei que o conhecimento sobre as plantas é um fator de respeito no meio, sendo aquela/e que sabe, constantemente consultado para recomendações sobre o uso delas.

A inserção religiosa promove, também, a introdução nos conhecimentos sobre os aspectos funcionais da planta, ouvi em campo que, antes de se inserir na religião, algumas pessoas tinham pouco conhecimento sobre as ervas, a religião viabilizou o contato e consumo maior, como um meio alternativo aos fármacos.

Rivas Neto (2012, p. 233) ao discorrer sobre saúde, doença e cura no contexto das religiões afro-brasileiras, apresenta os aspectos que distinguem a lógica desses três elementos na religião e na medicina tradicional. Conforme o autor, esse tema é abordado no contexto religioso em três formas: “'medicinas' preditivas (oráculo); preventivas (rituais específicos ao indivíduo) e curativas (rituais de fundamento e o poder das ervas medicinais e rituais)”. Essas categorias foram observadas durante a pesquisa de campo e relatadas pelas pessoas entrevistadas, medidas que intencionam neutralizar energias negativa e de saúde (limpeza), preparação do corpo para a prática ritual (purificação e proteção), realizadas de forma individual e coletiva.

Justino (2017), ao centrar esse tema na Jurema, destaca o uso das plantas como um caminho prioritário a recorrer no tratamento de enfermidades. Além de prática comum desse grupo, há de se destacar o acesso às plantas, é comum ouvir em campo: “os antigos tratavam tudo com ervas”. O autor identificou três dinâmicas de processo de cura realizadas no âmbito da Jurema, também identificadas no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar,

A primeira refere-se as práticas desenvolvidas pelo enfermo em consonância com seus conhecimentos ou de terceiros. A segunda, refere-se à atuação direta das entidades, e a terceira refere-se ao



processo ritualístico desenvolvido no toque de Jurema. (JUSTINO, 2017, p. 105)

A primeira dinâmica diz respeito ao papel funcional, à atividade farmacológica proporcionada pelas plantas na cura do mal físico, por meio dos chás, garrafadas, banhos, entre outros. A segunda remete a ação direta das entidades, suas recomendações e ações na ocasião de uma consulta particular ou pública, como baforadas, rezas, toque, dentre outras atuações. O terceiro processo corresponde à vivência em ritual, a defumação, a baforada, a bebida ou mesmo o fator de “estar na corrente”¹⁸¹.

A lista de plantas e ervas é ampla, no Quadro 3 apresento as mais ouvidas durante a pesquisa.

Quadro 3: Plantas e ervas e suas atribuições.

PLANTAS	PAPEL FUNCIONAL	PAPEL SACRAL	Modo de uso
Alecrim (<i>Rosmarinus officinalis</i>)	Cardiotônico, estimulante, circulatório, age contra tosse, asma e febre.	Firma o anjo da guarda, afasta inimigo, quizila ¹⁸² , intriga e negatividade. Limpeza energética. Dar força espiritual.	Banho de infusão. Chá. Fumo e defumação. Folhas para tapete de Jurema.
Alfazema ou Lavanda (<i>Lavandula angustifolia</i>)	Calmante, ação cicatrizante, combate a depressão, alivia estresse e sintomas de resfriado, antiespasmódica, melhora o sistema digestivo, reduz a pressão arterial.	Limpeza energética e proteção. Dar força espiritual.	Banho de infusão. Chá. Defumação. Folhas para tapete de Jurema. Fumo e defumação.
Alho (<i>Allium sativum</i>)	Anti-inflamatório e antibiótico natural. Auxilia na imunidade.	Limpeza energética e proteção. Dar força espiritual.	Chá. Garrafada. Banho de infusão. Disposto de forma suspensa.

¹⁸¹ Por diversas vezes em campo, ouvi mãe Marinalva dizer “Vem, que pelo menos fica na corrente.” reportando-se a alguém que realizou algum trabalho ou que é acometida por algum mal, para informar que o fato dela estar presente nos rituais, ela recebe os benefícios energéticos das entidades.

¹⁸² O que faz mal, traz maus agouros, prejudica a saúde física, mental e força espiritual.



Angico (<i>Anadenanthera colubrina</i> ; <i>Anadenanthera macrocarpa</i> ; <i>Anadenanthera falcata</i>)	Anti-inflamatório, protege o fígado, auxilia no tratamento de problemas uterinos e respiratórios.	Limpeza energética e proteção. Dar força espiritual.	Chá. Banho de infusão. Folhas para tapete de Jurema. Tronqueira e cachimbo.
Anis-estrelado (<i>Llicium verum</i>)	Bactericida, analgésico, auxilia em problemas uterinos, processos digestivos, alivia sintomas de resfriado, bactericida, fungicida.	Limpeza energética e proteção.	Chá. Garrafada. Fumo e defumação.
Aroeira (<i>Schinus terebinthifolius</i>)	Bactericida, fungicida, anti-inflamatória, ação adstringente, cicatrizante.	Limpeza energética e proteção.	Chá. Garrafada. Banho de infusão. Folhas para tapete de Jurema.
Arruda (<i>Ruta graveolens</i>)	Possui propriedades analgésicas, calmantes, cicatrizante, anti-inflamatória, antirreumática e vermífuga.	Limpeza energética e proteção. Atrair coisas positivas. Proteção.	Banho de infusão. Galho para reza. Folhas para tapete de Jurema.
Bejoim (<i>Styrax benzoin</i>)	Expectorante, antisséptico, bactericida e fungicida. Relaxante.	Limpeza energética. Força espiritual. Dar força espiritual.	Defumação (incenso, resina). Galho para reza.
Cajazeira (<i>Spondias mombin</i> ou <i>Spondias lutea</i>)	Antioxidante. Anti-inflamatório, anti-hemorroidal, antiblenorrágico, antidiarreico, antileucorreico, antimicrobiano, antiviral, diurético, estomáquico, febrífugo.	Limpeza energética.	Chá. Banho. de infusão. Folhas para tapete de Jurema.
Camomila (<i>Matricaria recutita</i>)	Relaxante. alivia estresse e sintomas de resfriado, melhora o sistema digestivo, reduz a pressão arterial, cicatrizante.	Limpeza energética.	Banho de infusão. Chá. Fumo e Defumação.
Canela (<i>Cinnamoum cassia</i> ou	Bactericida, fungicida, antioxidante, anti-inflamatório, acelera o	Para atrair coisas boas. Limpeza energética. Dar	Banho de infusão. Garrafada. Chá.



<i>Cinnamoum verum</i>)	metabolismo.	força espiritual.	Vinho de Jurema. Fumo e defumação.
Colônia (<i>Alpinia zerumbet</i>)	Relaxante. alivia estresse e sintomas de resfriado, melhora o sistema digestivo, diurética.	Limpeza energética. Dar força espiritual.	Banho de infusão. Infusão. Galho para reza. Folhas para tapete de Jurema.
Comigo-ninguém-pode (<i>Dieffenbachia Amoena</i>)	--	Proteção.	--
Cravo-da-índia (<i>Syzygium aromaticus</i>)	Nutritivo, antioxidante, bactericida, afrodisíaco, antisséptico bucal, cicatrizante	Força. Dar força espiritual.	Chá. Garrafada. Banho de infusão. Vinho de Jurema.
Ervas-doce (<i>Pimpinella anisum</i>)	Relaxante. alivia estresse e sintomas de resfriado, melhora o sistema digestivo, reduz a pressão arterial.	Limpeza energética. Dar força espiritual.	Banho de infusão. Chá. Fumo e Defumação;
Espada de São Jorge (<i>Dracaena trifasciata</i>)	--	Proteção.	--
Eucalipto (<i>Eucalyptus</i>)	Relaxante, anti-inflamatório, antisséptico, alivia sintomas de resfriado, asma e sinusite.	Limpeza. Proteção. Dar força espiritual.	Chá. Fumo e defumação. Garrafada. Banho de infusão.
Gengibre (<i>Zingiber officinale</i>)	Cicatrizante, afrodisíaco, expectorante, estimula a imunidade	Utilizado na preparação do vinho.	Chá. Garrafada. Vinho de jurema.
Guiné (<i>Petiveria alliacea</i>)	Anti-inflamatório e analgésico.	Dar força espiritual. Atrai energia positiva. Proteção. Limpeza espiritual.	Chá. Galho para reza. Banho de infusão.
Ipê roxo (<i>Handroanthus impetiginosus</i>)	Anti-inflamatório, analgésico, estimula a imunidade, antibiótico natural, antioxidante, antifúngico, antiviral	Crescimento e amadurecimento espiritual.	Chá.
Jucá (<i>Caesalpinia</i>	Bactericida, fungicida,	Proteção.	Chá. Garrafada.



<i>férrea</i>)	antioxidante, anti-inflamatório, melhora o sistema digestivo.	Limpeza espiritual. Dar força espiritual.	Tronqueira e cachimbo.
Jurema Branca (<i>Mimosa verrucosa</i>)	Cicatrizante, antibiótico natural.	Contra quebranto (mal olhado), limpeza, proteção espiritual. Firmação de cidade de mestra/e. Dar força espiritual.	Vinho. Garrafada. Banho de infusão. Entroncamento. Folhas para tapete de Jurema. Chá.
Jurema preta (<i>Mimosa tenuiflora Willd poir</i>)	Antimicrobiana, anti-inflamatória, cicatrizante, antiespasmolítica.	Proteção espiritual. Dar força espiritual. Firmação com a entidade.	Vinho. Banho de infusão. Sementação. Tronqueira. Folhas para tapete de Jurema.
Lança de São Jorge (<i>Sansevieria cylindrica</i>)	--	Proteção.	--
Liamba (<i>Vitex agnus castus L.</i>)	Afrodisíaco, trato de desequilíbrio hormonal, infertilidade.	Abre os portais para os encantados. Dar força espiritual.	Fumo. Chá.
Louro (<i>Laurus nobilis</i>)	Anti-inflamatório, diurético, age contra dor de cabeça.	Limpeza espiritual.	Banho de infusão. Chá.
Macassá (<i>Aeollanthus suaveolens</i>)	Age contra febre, diarreia e vômito.	Proteção, contra quebranto (mal olhado). Dar força espiritual.	Banho de infusão. Chá. Galho para reza. Folhas para tapete de Jurema. Galho para reza.
Manacá (<i>Brunfelsia australis</i>)	Anti-inflamatório, cicatrizante, utilizado para dor de ouvido.	Limpeza energética. Proteção, contra quebranto (mal olhado).	Banho de infusão. Chá. Galho para reza. Folhas para tapete de Jurema. Vinho de Jurema.
Manjeriço (<i>Ocimum canum</i>)	Reforça o sistema imunológico, alivia	Limpeza energética.	Banho de infusão. Galho



	estresse e sintomas de resfriado, melhora o sistema digestivo.	Proteção, contra quebranto (mal olhado). Dar força espiritual.	para reza. Folhas para tapete de Jurema.
Manjerioba ou Café-negro (<i>Senna occidentalis</i> L.)	Cicatrizante. Anti-inflamatório. Anemia. Laxante.	Limpeza energética. Proteção, contra quebranto (mal olhado). Dar força espiritual.	Chá. Garrafada. Folhas para tapete de Jurema.
Oliveira (<i>Olea europaea</i> L.)	Melhora o sistema digestivo, auxilia na pressão arterial, gripe e resfriado, antioxidante.	Limpeza energética. Dar força espiritual.	Banho de infusão. Chá.
Pião Roxo (<i>Jatropha gossypifolia</i> L.)	Diabetes, diarreia, dores estomacais, hemorroidas, hidropisias, hipertensão, neoplasias, queimaduras, reumatismo e úlceras pépticas, antisséptica e cicatrizante.	Limpeza energética. Dar força espiritual.	Galho para reza.
Tabaco (<i>Nicotiana tabacum</i>)	---	Limpeza energética. Transmutação das energias das entidades. Dar força espiritual.	Fumo. Defumação.

Fonte: Elaboração da autora a partir das informações levantadas em campo e Camargo (2014a; 2014b)

Articulado à todas as possibilidades de realização ritual com as plantas, um ponto de destaque e imprescindível para a efetividade da ação curadora ou religiosa é o pensamento e a crença na ação. É necessário, conforme observado em campo, que tanto a mãe e o pai de santo se coloquem como ativador no processo, realizando a ação com a mente focada e vibração positiva, quanto à pessoa que recebe ou participa, deve compartilhar o pensamento na mesma vibração, seja também, ativadora na ação.



Mas não apenas atua no campo da cura, as ervas possuem forte papel no desenvolvimento espiritual, os rituais que envolvem as ervas, seja pelo banho¹⁸³, bebida ou fumaça, corroboram para a vinculação da/do discípula/o à casa (terreiro), a entrega da energia desta e deste às/aos suas/seus mentoras/es espirituais, fortalecendo seu vínculo com as entidades e divindades.

Todavia, é necessário o cuidado e conhecimento sobre as plantas para lidar com ela, pois, ao tempo em que cura, determinadas ervas também podem prejudicar para quem delas a consome, como me disse pai Damião, “*tem erva que tira egum. Tem erva que você não pode botar na cabeça que é quizila! Tem erva que tem de ser de cabeça pra baixo, se botar na cabeça, quizila você!*”. O colocar na cabeça aqui, pode ser compreendido de duas formas: a primeira no sentido literal, do consumo da erva por meio do banho ser do pescoço para baixo, como é recomendado para os banhos; ou no sentido de a pessoa não consumir a erva sob nenhuma hipótese, isso por determinadas plantas serem próprias de uso de rituais dedicados às/aos *eguns*, que são os espíritos de falecidos, ou por se constituir em plantas que as entidades rejeitam¹⁸⁴.

Como planta principal, tem-se a jurema, apresentada em duas formas, a jurema branca, de nome científico *Mimosa verrucosa*, e a jurema preta, de nome científico é *Mimosa tenuiflora (Willd) Poir*¹⁸⁵, ambas possuem, em sua composição química, a substância o alcaloide *N-dimetiltriptamina* (DMT), que, a depender de seu preparo e concentração, pode provocar alterações perceptivas e de consciência, uma vez que atua no sistema nervoso central. A jurema branca tem seu caule esbranquiçado e seus espinhos são maiores, enquanto que a jurema preta tem seu caule com casca protuberante e escura com espinhos menores¹⁸⁶. As folhas são semelhantes, e, a depender da idade, a jurema preta pode alcançar o tamanho de

¹⁸³ O banho deve ser sempre feito do pescoço para baixo. Conforme as narrativas ouvidas, a cabeça pertence às entidades/divindades, de modo que é necessário protegê-la e privá-la de qualquer acesso. Por isso, também, que é utilizado chapéus e torços. Banha-se a cabeça apenas durante o batismo/lavagem de cabeça.

¹⁸⁴ Tanto nos orixás quando nas entidades juremeiras, acredita-se que determinadas plantas fazem mal a pessoas que estão vinculadas a elas, são consideradas plantas proibidas. A proibição das plantas é singular para cada pessoa, o que faz mal para uma, não necessariamente fará para outra pessoa.

¹⁸⁵ Anteriormente classificada como *Mimosa hostilis Benth.*

¹⁸⁶ E por serem menores, o manuseio com a jurema preta requer cuidado maior para que a pessoa não se fure.



árvore de grande porte, a jurema branca não. À noite, suas folhas se fecham para metabolizar a energia acumulada com a fotossíntese. O consumo interno da planta pode ser tanto pela ingestão da bebida, com o vinho de jurema ou chá, pela inalação, com o fumo através do cachimbo, ou de sua inalação em pó, como rapé, além de banho (ARRUDA CAMARGO, 2014a).

Figura 29: Jurema preta (*Mimosa tenuiflora* Willd Poir) em frente ao Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Figura 30: Detalhe de jurema branca (*Mimosa verrucosa*) no quintal do Templo Espírita de Jurema Mestra Jardecilha (Alhandra/PB)



Fonte: Arquivo pessoal (2019).

A jurema integra a cosmogonia e delinea a cosmovisão das juremeiras e dos juremeiros. Sua atribuição sacral é concebida pela crença do poder sagrado da planta, utilizada entre os ameríndios em rituais e práticas de caráter religioso, bem como, como a planta que serviu de sombra durante a passagem de Jesus Cristo pelo Egito. Pelas narrativas que envolvem a planta, as várias partes que a compõem possuem significados entre as juremeiras e os juremeiros, de modo que até a sua sombra é entendida como ação de poder desta, tendo em vista que acolheu e protegeu o profeta cristão, envolto dela ele se encantou, acreditam.



Diante disso, todas as partes de sua estrutura são utilizadas em rituais, folhas, troncos, espinhos e sementes. A planta para uso de fins ritualísticos, pode ser preparada de várias formas, têm-se o vinho, a tronqueira, o chá, o tapete de folhas, o espinho que faz a cura, o banho, como destaca Mãe Marinalva:

A raiz é pra fazer o vinho, fazer o chá, que é medicinal, dá tanto a raiz quanto a casca. Ela toda. Ela toda serve. Ela em si. Até a folha ela serve. Ela é medicinal. Ela é medicinal toda. Exclusivamente a casca, com a entrecasca da Jurema ainda é mais medicinal do que qualquer antibiótico. Antibiótico ótimo.

Para elaboração do vinho da jurema, utiliza a entrecasca e raiz da jurema preta. Considerado uma bebida sagrada, há preceitos tanto para o recolhimento da matéria prima, é colhida de forma que não mate a planta, seguindo o dia, estágio da lua, as rezas, as toadas voltadas para esse tipo de atividade, quanto modos de elaboração, a fervura (ou não), dias de preparo, dias para a ingestão, quem pode manusear e ingerir e estado de corpo, como a necessidade de “estar de corpo limpo”, que envolve a abstinência alcoólica e sexual, e não estar menstruada, no caso das mulheres.

Lima (1946), ao realizar sua pesquisa sobre o “vinho de jurema” entre os Pancararu (Itaparica, Pernambuco) afirma que a bebia ritualística elaborada pelo grupo se assemelha à de outros grupos ameríndios sertanejos,

[...] a utilização da Jurema e das cascas das árvores acima mencionadas, parece ter sido prática geral entre as populações do sertão do Nordeste, Cariri e Gê, pois conseguimos obter de índios “Chucurú” da Serra Orobá, idênticas informações sobre preparação das bebidas. Utilizam eles a “Veuêka” que corresponde ao “Ajucá” dos Pancarú e ao “Cotcha-lhá” dos “Fulniô”, isto é, o “vinho da Jurema” a que se junta, por fim, o mel de abelha.

Apesar de observar a semelhança entre o preparo e ingredientes para a elaboração do vinho da jurema, Grünewald (2020) alerta sobre a saída da jurema de áreas ameríndias e reelaboração de seu preparo nas áreas litorâneas do Nordeste,



como a inclusão e exclusão de determinados elementos, como a cachaça, o mel e outras ervas, além da concentração¹⁸⁷.

Como parte imprescindível de vinculação entre a pessoa, a religiosidade e o terreiro, chamada de firmação e consagração, tem-se a tronqueira de Jurema. A tronqueira compreende em um galho ou tronco de jurema-preta onde os mestres¹⁸⁸ são assentados, localizadas na parte no *pejí* de Jurema, onde apenas a líder e as pessoas autorizadas podem acessar. Há também, tronqueira feita com troncos de outras árvores também vistas como sagradas, como angico e jucá.

Numa planta, o tronco corresponde a parte de um todo. A tronqueira em um assentamento, configura em um todo e adquire outros significados, “não mais as árvores, mas partes de seus troncos, as tronqueiras, são colocadas em espaços especiais, geralmente *pejís*, onde são consagradas como se fossem a planta viva”. (Grünewald, 2018, p. 123). No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, as tronqueiras são feitas a partir dos troncos de jurema do sítio da família, em Mata Redonda:

A tronqueira é um tronco de Jurema cortado, que eu... aliás, eu trago de lá, porque eu já tenho o tronco. Eu cortei um galho, só o galho deu 21 tronqueiras. Vinte e uma tronqueiras. Olha a grossura. Aí pronto. Aí quando chega uma pessoa pra fazer Jurema, aí eu já tenho as tronqueiras aí. Pronto! Essa Jurema é sua. Já é da Jurema que eu plantei. Aí, ainda, continua assim. (Mãe Marinalva)

O assentamento de mestre remete à ideia de sentar, aqui, de fixar a pessoa à entidade e a entidade ao terreiro. No caso, a iniciação de uma juremeira e de um juremeiro é confirmada e presentificadas permanentemente na cultura material.

É para esta árvore que se deve “envultar” os espíritos que trabalharão na casa. Envultar aqui significa dar ao espírito um lugar na casa, no altar. Espaço só dele, o espírito passa a coabitar no terreiro, passa a ter um lugar no espaço sagrado do altar. Cada tronco de jurema exposto no altar pertence a apenas um espírito e os pertences deste espírito, principalmente seu Obé, a faca ritual da entidade (ver adiante), ficam junto a este tronco. Foi a árvore jurema que protegeu

¹⁸⁷ De minhas experiências gustativas com o vinho de jurema, percebo a distinção entre os sabores, alguns com o gosto de álcool mais forte, outro com o sabor mais amargo ou mais doce, ou destaque para outras plantas incluídas, como o gengibre e a canela. A coloração tende a ser a mesma, tom amarronzado.

¹⁸⁸ Conforme me foi dito, a tronqueira em um assentamento é preparada em referência ao mestre, e não a mestra.



Cristo, é a jurema que abriga os espíritos protetores da casa.
(ALBUQUERQUE, 2002, p. 60)

O assentamento de mestre representa a iniciação, compromisso da pessoa com a entidade, de modo que ele não é apenas uma imagem, mas a morada das entidades, fixadas permanentemente durante a vida da pessoa iniciada. A força da tronqueira corresponde a força da entidade da tronqueira.

Os assentamentos são os elos diretos com as Cidades. Compostos por elementos extraídos da natureza como troncos de árvores, pedras, ferros, galhos, folhas, etc. Os assentamentos são uma espécie de representação física do cosmo da Jurema – das Cidades. (L'ODÒ, 2017, p. 194)

Também, o assentamento ao tempo que estabelece o vínculo da pessoa com a religião, implica em uma responsabilidade atribuída à líder, que é quem zela por ele, sendo esta uma responsabilidade permanente. Mesmo em filhas e filhos que deixaram de frequentar a casa, suas tronqueiras permanecem na casa, a líder segue cuidando do assentamento como uma forma de “cuidado à distância”. Em outros casos, como presenciei em uma situação, a pessoa que deixa de frequentar a casa solicita que seu assentamento seja despachado, na intenção de romper com a religião ou com a casa, de modo que ela possa desenvolver seu processo iniciatório em outro local ou apenas deixar o vínculo com a religião. No entanto, esse processo tende a ser conflituoso, visto a responsabilidade e importância da tronqueira para /o juremeira/o, essa solicitação implica em um rompimento extremo.

A responsabilidade na manutenção dos assentamentos espelha, também, o poder da líder, o quantitativo de assentamentos reflete o quantitativo de pessoas que se iniciaram ao longo de sua trajetória religiosa, de modo que o quantitativo de filhas/os somada aos mais de 60 anos de casa aberta, indicam mãe Marinalva como uma juremeira e umbandista dotada de sabedoria e respeito no seio religioso.

O assentamento é preparado com materiais e objetos litúrgicos, como a fumaça do cachimbo, uso de ervas, acompanhado pelas rezas e toadas. A depender do tipo de assentamento, no caso do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, diz-se “assentamento de mestre” como um primeiro, depois, a “Jurema completa” ou o



tombamento, *“Quem vai fazer apenas um assentamento de mestre geralmente entra numa sexta-feira e sai no domingo, que vai fazer uma completa entra numa sexta-feira de uma semana, no sábado tem o ritual, no domingo tem a entrada e sai no domingo seguinte.”* (Karina Ceci)

Os segredos que envolvem o assentamento, as camadas de ocultamento, dispostos em ordem hierárquica no *pejí*, ao centro é o da mãe de santo, seguido das/dos filhas/os mais velhas/os até as/os mais recentes. O assentamento é a presença constante da entidade no terreiro, silenciosa e escondida, mas que, no entanto, mantém o vínculo com o sagrado.

Cada terreiro tem seus entrocamentos destinados aos mestres e às mestras cultuados/as. O mestre e a mestra juremeiro/a planta e consagra a jurema preta ao mestre/a entidade com o/a qual trabalha. O entroncamento também simboliza as cidades da Jurema, que são as moradas dos/das mestres/as, cada mestre/a mora em uma cidade (SALLES, 2010).

As cidades da Jurema possuem uma conotação metafísica, com a existência das sete cidades, constituindo estas em um reino sagrado da Jurema, elas são: Jurema, Vajucá, Junça, Angico, Aroeira, Manacá e Catucá (ASSUNÇÃO, 2010; SALLES, 2010). Essas cidades correspondem a planos espirituais onde as mestras e os mestres da Jurema moram, quando são invocadas, elas/es se manifestam na terra, e quando realizados seus trabalhos, retornam para as cidades. Apesar das constantes referências às setes cidades, Souza (2016) e Mont’mor (2017) refletem sobre a complexidade dessa categoria dentro da religiosidade, apontando que não há delimitação numérica e de sentido consensual entre os terreiros.

Com outra denominação, Cascudo (1978, p. 54) observa que “o mundo do além” é dividido em reino ou reinados, que possui doze aldeias. A aldeia, sendo uma unidade, acolhe três mestres/as, logo, um reino possui 36 mestres e mestras. O autor aponta ter encontrado referência de sete e cinco reinos: Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Fundo do Mar e Josafá; e Vajucá, Juremal, Tanema, Urubá e Josafá, respectivamente. Por reino, define o autor: “dimensões, com topografia, população e cidades cuja forma e algarismo e disposição ainda não foram fixados pelos ‘mestres’ terrestres’”. Em seguida, complementa: “Os reinos mais conhecidos e povoados pelos



‘mestres do além’, poderosos curadores, são Vajucá e Juremal” (CASCUDO, 1978, p. 55). Por sua definição, concordamos que a atribuição de Cascudo (1978) é uma forma distinta para denominar as cidades da Jurema, visto que o que ele chama de reinos são também as moradas dos mestres e das mestras.

As cidades da Jurema compreendem em lugares sagrados para onde os mestres e as mestras se destinam após sua morte, num processo de transcendência qual é chamado de encantamento. Tendo em vista que após o falecimento os mestres e as mestras retornam para trabalharem na Jurema por meio da incorporação, as cidades são um elo entre o mundo dos vivos e dos ‘encantados’, simbolizando a dicotomia da morte do/da juremeiro/a e seu renascimento enquanto mestre/a entidade, ou seja, o mestre e a mestra morrem para renascer na cidade da Jurema (SALLES, 2010).

Todas as pessoas que tem o assentamento de Jurema, tem a Jurema completa e os dela, estão lá. Cada um (mestres) tem sua tronqueira. Cada entidade uma tronqueira. Prato de barro, a tronqueira a tronqueira é retirada do que se chama da nossa cidade da jurema. Nós temos a nossa também, que é em Mata Redonda. (Karina Ceci)

Além de cidade da Jurema, na fala sobre os significados de assentamento, Karina Ceci remete ao pé de jurema que alguns filhos e filhas da casa possuem no sítio da família em Mata Redonda, distrito de Alhandra. Os pés de Jurema foram plantados por alguns filhos e filhas, em momento ritualístico realizado no sítio da família. O terreno pertence à família de sangue de mãe Marinalva, onde cada filho e filha possui um pequeno lote, todos vizinhos. Ao centro, tem a casa da matriarca, com área exposta para realização de rituais e plantio de plantas sagradas.

A partir do significado da tronqueira de Jurema, percebemos nela um objeto litúrgico que retém informações sobre a mitologia religiosa, como também, um suporte mnemônico dos/das sujeitos/as que compuseram em vida a rede religiosa, vista no presente como um meio pelo qual os mestres são evocados e mantidos no universo religioso.

Sobre o tempo de vida da tronqueira, mencionou mãe Marinalva sobre a ciência da planta, compreendendo que quanto maior a idade da tronqueira, mais ciência possui:



Disse que quando a tronqueira envelhecesse, começaria a descascar e rachar, mas não precisava despachá-la, porque toda jurema racha quando está velha. Na mata, é nas juremas velhas e rachadas que se encontra muita ciência. Alguns pés de jurema são rachados em forma de flor pelos coriscos que descem pelo miolo com muita força chegando a se enterrar no chão a uma profundidade de sete metros, vindo a aflorar depois de sete anos [...] Mas nem todo mundo tem o poder de encontrá-la, ela escolhe a quem se entregar. (SILVA, 2013, p.33)

O tempo, elemento reverenciado e de destaque no processo iniciativo, conforme observado, qual tem a representação da divindade Ossanha como uma forma de exaltá-la. A velhice, portanto, em sendo o acúmulo de tempo vivido, significa maior sabedoria e ciência dentro da Jurema, a velhice da tronqueira, fortalece as bases para o desenvolvimento no campo espiritual, isso porque, como me disse pai Damião, “a tronqueira significa o alicerce”.

Todavia, “plantar a jurema” ou “assentar seu mestre”, modos de dizer para referenciar o assentamento ou tombamento de Jurema, requer responsabilidade com o manuseio do assentamento e “alimento” das entidades. Em outra analogia, pai Damião explica como “alimentar” as entidades é uma ação constante e necessária dentro da responsabilidade do compromisso com as entidades:

Você assenta um mestre, assenta um mestre seu. Aquela tronqueira, você está se batizando para aquele mestre tomar conta do que é dele. Pra vir chamar ele. Porque se botasse só um prato, o mestre vem? Esses copos é teu, você tem que todo dia botar cana pra seu mestre. Porque tu só botar lá, tu tem um prato, tu só come naquele prato?

Além do tronco, a semente da jurema também possui um papel de destaque no processo iniciatório da/do juremeira/o. Com a confirmação da conversão à religião, a religiosa e religioso passa por um processo conhecido por Juremação, que é quando a/o juremeira/o é “sementada/o”, ou seja, é introduzida uma semente da árvore da jurema preta sob a cútis. Como explica Karina Ceci,

Você primeiro gira, vamos ver se é isso mesmo, se você vai se adaptar ao ritual da casa e quando precisar você faz. Durante sete anos...depois de longos anos, durante sete anos seguidos ela faz a plantação de jurema. [...] Ela... insere, o ritual que a gente tem que...é com as sementes da jurema. Tem rituais que eu só posso com as sementes da jurema, com a sementes colhidas, colhida no pé, tem todo o processo, que nem todo mundo participa.



No caso do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, a sementação, é um ritual que tem a duração de sete anos. Por sete anos, a preta velha Maria Conga¹⁸⁹, por meio de Mãe Marinalva, em uma cerimônia restrita de Jurema, sementa sob a cútis cada filha/o de Jurema, que caminha em sua direção em uma fila indiana. Esse ritual só se encerra quando a pessoa completa sete anos, após sete sementes de jurema implantadas no corpo, como conta Karina Ceci: “Geralmente ela faz uma fila indiana, todos os filhos que desejam podem participar, mas aí o ritual, todo o processo é bem particular [...] então durante sete anos a gente faz esse ritual.” Mãe Marinalva descreve o ritual:

Eu tenho uma mestra quem faz isso, é a Maria Conga, todos eles fazem isso até completar sete anos. São sete anos seguidos que ela faz isso com os filhos. Repara! Ela incorpora, o filho vai falar com ela, ela fumaça, tudinho, descarrega tudinho. Depois ela vai, pega uma semente de jurema e planta na cabeça, sem ser o orí, isso aqui da gente é orí, o pessoal chama de moleira, isso aqui é o orí da gente, não pode colocar aqui que é fumaça. Ela coloca dentro do couro que você não vê. Ela coloca você não sente, você não vê. Quando é com uns tempos ela fica correndo no corpo. [...] Aí ela fica correndo, mas não prejudica nada... Chama sementação de Jurema. Feliz da pessoa que tem a sementação, que é um bom filho.

Em relato de seu livro de memórias, ela diz que Maria Preta fazia da mesma forma:

[...] apenas banhos e a sementação, ritual que Mãe Preta fazia da mesma forma que minha preta velha, Maria Conga, faz ainda hoje com os filhos. Cortam-se os bichos sem botar sangue na cabeça; sete sementes de jurema são colocadas num cálice, sobre elas se reza, dali retira-se sob a unha do dedo indicador da mão direita para implantar na cabeça do filho. O ritual se repete por sete anos. As sementes restantes são pisadas suavemente até virar pó, acrescenta-se mel, vinho, cachaça e dá-se para a pessoa beber. (SILVA, 2013, 31)

¹⁸⁹ Maria Conga, preta velha que mãe Marinalva trabalha, em momento de incorporação, narrou sobre sua história e contou que foi escravizada, “A Maria Conga, comecei a trabalhar com ela desde muito jovem. Ela foi uma criança criada na fazenda, como escrava. Quando os escravos tinham filhos, as vezes eram filho de patrão”(Mãe Marinalva). Uma de suas toadas levantas no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar foi: No terreiro de meu pai tem pamba/ No terreiro de meu pai tem conga/ Agora que eu quero ver/ A velha Maria Conga.



A juremação que mãe Preta fez com mãe Marinalva é a mesma que Maria Conga faz com as discípulas e os discípulos de mãe Marinalva, o saber que envolve o ritual pertence à entidade que, por meio do corpo da mestra juremeira, realiza nos filhos e filhas da casa, "*ela faz sozinha, é um segredo dela, é somente eu, ela incorporada e o filho. É segredo dela.*"

É uma firmação só de Jurema. É uma afirmação que ela faz na cabeça do filho, ela mesmo é quem faz, sabe, somente. Aí quando é com sete anos encerra. Aí pronto, aquele filho já fica... se precisar fazer uma obrigação grande de Jurema, a Jurema não pede mais uma obrigação grande. Já está ensemantada.

São sete anos, todo ano uma. Todavia, ao contrário do que Karina Ceci informou, dos filhos e filhas que desejam terem autorização em participar, ela nos disse que, "*e também não é todo mundo que ela faz, tem que jogar pra ver se a Jurema pede, se a Jurema não pedir não faz.*" Ao ser questionada sobre a data da realização do ritual, ela diz que não tem uma data específica, "*depende do ano que a pessoa fizer, qualquer dia, qualquer hora*".

O aprendizado da "ciência da Jurema" é revelado paulatinamente pelas entidades e pessoas mais velhas, num aprendizado permanente e contínuo. No colhimento das sementes para a juremação, assim como outros procedimentos ritualísticos não públicos, é restrito o número de pessoas que participam. Mesmo Karina Ceci, que integra o terreiro há mais de 15 anos, é vedada sua participação em determinados rituais. A frase "Quando a Jurema não pede", significa que a pessoa não tem compromisso com a religião, como nos disse mãe Marinalva:

Não tem competência para assumir a responsabilidade. Quando ela vê que o filho não leva a sério as coisas, ela não faz não. Porque não adianta fazer para depois dismantelar tudo, não querer nada. Ela só faz quando a pessoa tem responsabilidade, respeita e assume a responsabilidade. Se não respeitar aquele ritual, ela não faz, ela sabe o pensamento da pessoa, se a pessoa tem competência ou não. É um compromisso, com a casa e com ela. A matriarca da casa que é Maria Conga, que eu trabalho com ela.

Além dos usos e dos significados religiosos, as plantas acompanham também um imaginário de atuação benéfica em vários momentos do cotidiano das pessoas que zelam por essa crença. Mãe Marinalva expressa um dos papéis das plantas como



elemento de absorção de coisas negativas, isso é visto em rezas com uso de galho ou nos banhos. Mãe Marinalva menciona um episódio que registra uma prática muito comum, da reza com um galho de alguma planta:

Usei três galhos de pião roxo para rezar. Quando eu terminei, os galhos secaram de tal maneira que se quebraram. Mostrei para eles como a coisa era séria e que não eram os meus feitiços que estavam secando os galhos do pião. Joguei o que sobrou fora e disse que a reza deveria ser repetida mais seis vezes¹⁹⁰. No outro dia, a perna começou a murchar, foi melhorando até ficar completamente curada. (SILVA, 2013, p. 56-57)

Ela também narra que as plantas auxiliam no simples contato com uma planta: “Quando se tem sonhos ruins, deve-se procurar uma árvore grande, segurá-la com as duas mãos e contar-lhe o que se sonhou como se ela fosse uma pessoa, isso anula qualquer coisa ruim que o sonho possa trazer”¹⁹¹. (SILVA, 2013, p. 140).

A relação com as plantas é de cuidado e zelo. As plantas, na lógica juremeira, possuem poder e esse poder é mantido por sua manutenção e cuidado. Elas são vivas,

As plantas tem uma energia superior à nossa. A planta medicinal vem com um dom, ela já traz da terra, da área teral para vibrar pra cima. Por que? Porque o pé de planta, os nossos guias protetores nós temos que fazer o que? ascender vela pra eles, rezar, pedir, fazer as preces da gente, para um santo, quem tem seu santinho, que configura o seu guia protetor, de proteção. Eles ficam ali...dentro das plantas. Se você plantar aquela planta, colocar num canto, se você não aguar, se você não levar uma palavra de conforto, elas são vivas. Você tem que plantar, você tem que ajeitar, tem que botar água, botar um instrumozinho, quando a terra está bem socada você tem que fofar a terrinha. Você faz como se tivesse cuidando do seu filho. Aí aquela planta vai prosperar, vai ficar bonita, ela vai botar as flores mais lindas que você tem. Aquela flor ali, você vai pedir licença pra tirar pra tomar um banho... a força vem na fé. A força nossa são os pés, porque se não fosse os pés... A terra dá e ela mesmo recebe. Você nasce, mas depois, de volta... (Mãe Marinalva)

Essa fala é para explicar a relação de troca, a terra dar, mas ela também precisa receber. Ela oferece a proteção, mas precisa de cuidados, de zelo. O sagrado possui uma relação de troca de cuidados com a materialidade, em sendo as plantas

¹⁹⁰ Destaco o número sete de repetições ritualísticas.

¹⁹¹ Em campo, durante o acompanhamento de realização de feitura de trabalho, observei uma pessoa que estava obsedada tocar em um pé de macacá, que estava em seu estado opulento. No dia seguinte ao ocorrido, a planta não constava no lugar, quando questionei sobre ela, me foi dito que ela tinha morrido.



um ser vivo, a preservação de sua materialidade é imprescindível para a manutenção de seus poderes sagrados.

O caráter simbólico da planta jurema é observado em todas as partes da planta, que possuem poderes e significados no seio religioso, de modo que até sua sombra tem relevância. A planta é vista como personagem ativo, quem possui a ciência da Jurema, compreende seus fundamentos é visto como agraciada pelas benesses proporcionadas pelas entidades e pelo sagrado.

Eu ia lhe levar pra você ficar dentro do tronco da Jurema, pra você ver, se você ficar, se sentar, você se senta sozinha, concentrada, você reza a Ave Maria, Salve a Rainha, você vê mesmo aquela zoada bem... Uma fala estranha mas um português quase claro. É um português que muito mal você consegue ouvir a Ave Maria, não sabe? É um português que... O português de Jurema é muito... do tempo do interior... É você, e se cuide... É aquela coisa. Então, por tanto, você dentro da Jurema, quando eu olho, ela, quando der seis horas, eu fico olhando assim... Ela vai murchando todinha. Às seis horas dela é completamente diferente da da gente. A gente precisa ver no relógio, né? Eu lá no interior, eu me sento e vejo na Jurema. Eu digo: "Eita! Seis horas!" Aí eu acendo a vela. Aí aquelas florzinhas branquinhas. Tudo branquinhas. Só não murcha as florzinhas, mas ela se encolhe todinha. Você olha assim, parece que tá morta. Quando é no outro dia de 6 horas da manhã, abre todinha. Como é que se diz...? É como uma palavra que tem que... "No tronco da Jurema é onde Jesus descansou". Foi porque realmente a jurema sagrada teve direito quando Jesus andava pelo mundo. Ele descansava na jurema e nos pés de Oliveira. Ele repousava, né?! E é um pau sagrado. Como diz aquela toada... Como é que se diz...? "A Jurema é um pau sagrado onde Jesus descansou. Tanto cura os doentes como cura os curadô". Quer dizer que é uma ciência. Você pode pegar, às vezes, assim, eu pego lá, pego um ramo. Muita gente vai lá, quando vai lá, os meninos de São Paulo, eu pego aqueles galhos de Jurema bonitos, passo, sabe? Depois chego... (Mãe Marinalva)

Além do uso para a cura, algumas plantas possuem relação com as entidades, a exemplo da Palmeira Leque que é vinculada à entidade Pomba Gira Paulina.

Figura 31: Mãe Marinalva segurando o pinhão da planta Palmeira Leque, a planta consta no altar.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

O pinhão de Palmeira Leque está posto no altar, como uma referência à entidade que é, também, Pomba Gira da líder da casa. Além dessa, o terreiro tem, em suas partes, pés de plantas medicinais, temperos e demais ervas utilizadas no âmbito religioso, como alecrim, urucum, macaça e pimenta, alho¹⁹², algumas dispostas no chão à frente do local (Figura 21), outras, dentro do salão constam em vasos como espada de São Jorge, macaça, comigo-ninguém-pode e zamiculca. No entanto, é no sítio localizado em Mata Redonda¹⁹³ que se encontra uma variedade maior de plantas cultivadas pela líder, como os pés de Jurema das/dos demais integrantes da família vinculadas às suas mestras e aos seus mestres. Além disso, a depender das

¹⁹² Na entrada do terreiro, após a porta principal, há uma espécie de varal com sete cabeças de alho, colocado para a proteção do terreiro.

¹⁹³ É comum a locomoção de plantas do sítio para o terreiro.



necessidades, “O povo da gente traz ou eu compro. Jasmim, colônia, manjeriço, macaça. São as ervas consagradas.” (Mãe Marinalva).

As religiões afro-ameríndias são características por sua relação com as plantas e alimentos. A compreensão sobre a natureza é estritamente articulada aos saberes compartilhados no seio religioso. Uma fala de pai Damião, destaca a Jurema como ciência da natureza,

Eu tenho pra mim que toda erva de orixá, pode ser o santo que for, é passado pela Jurema. Tudo é da Jurema, tem a hierarquia, mas tudo que se planta é trazido a hierarquia da Jurema. A erva de Ogum, todos os orixás, porque?! Porque Jurema é terra, Jurema é chão! A Jurema você pisa, a Jurema você cultua e come e a terra! Eu penso assim, amiga, me desculpe, eu sou meia... não sei escrever, mas eu penso assim. Porque me diga só, a erva é de Ogum, mas sabendo que a erva é de Ogum, a erva é dele, mas veio da Jurema! Aquilo é um banho, descarrego, é uma força que vem pra gente, entendeu? É uma força! A Jurema tem fundamento, a Jurema é um caminho muito correto. O povo diz: '-A jurema tem espinho!' O significado da jurema de espinho? Porque a jurema fura? Ela não fura...ali é a defesa dela! "-Armaria, me fura, me cortou!' Porque? Toda erva que fura é a defesa dela! O fogo? É a defesa. Oyá é a dona do fogo! Porque?! A defesa... Oyá protege, mas a defesa é o fogo! É o que?! É a defesa dela! A água? A água na defesa é o que? Ela vem com a força e levar!

O juremeiro, que também é umbandista, atribui a Jurema como base para as práticas de “espiritismo”¹⁹⁴, sendo ela uma potência, ciência da natureza, compreende a Jurema como fundamento da natureza, “as pernas” para as demais práticas. Um ponto a destacar na fala de pai Damião é que, a natureza não é vista com manifestação apática, inerte na relação com as demais coisas, mas ela, estando viva, em potência, tem sua força e modos de agir e reagir, de proteger e se defender.

¹⁹⁴ Apesar das distinções religiosas, na concepção das pessoas entrevistadas, todas que lidam com “espíritos” ou entidades/divindades que se manifestam nos corpos, na “matéria”, são categorizadas como espírita ou espiritismo.



5.2 "NÃO VOU DEIXAR MEUS SANTOS NO ESCURO"¹⁹⁵: AS VELAS

A vela constitui em um objeto que é amplamente utilizado não apenas na Jurema, mas em várias manifestações religiosas tanto do ocidente quanto do oriente. De acordo com Lima (1997), a origem do uso de vela em contexto religioso remete à região mediterrânea. No Brasil, o uso da vela se deu por influência Católica. Na Umbanda, Lima (1997) percebe que a vela possui diferentes usos e significados, o que também foi constatado por mim no seio da Jurema, descreve o autor:

A vela tem diversas funções mágicas, dependendo do local e da intenção com que é acesa. Se acendem no congá, tem a função de firmá-lo; isso se compreende porque, sendo a chama uma presença do fogo, ela própria é também uma hierofania. Quando é riscado o ponto e se acendem as velas do congá, ali se mostra o divino, pela luz da chama. Essa firmeza deriva de uma intensificação do *mana*, do *aché* do congá. Essa intensificação é responsável pelo caráter sagrado com que se reveste o congá depois de riscado o ponto e acesas as velas. (LIMA, 1997, p. 96, grifo do autor)

Em rituais públicos, as velas comumente ascendidas são as de número 8 e de sete dias, que duram horas. Essa vela conta nos três formatos rituais: está presente na mesa durante a Jurema de mesa, está presente ao centro numa Jurema de chão e também, pode ser acendida nas quatro pontas do salão do terreiro, em um toque para os exus e pombas giras. Em todos os rituais, é ascendido duas velas próximas à porta de entrada, ao lado de cada quartinha, como já destacado anteriormente. Além disso, há pelo menos uma vela de sete dias permanentemente acesa no congá.

Também, é utilizada em situações individuais, direcionada a uma pessoa específica. Como é o caso de velas para firmar a entidade no *pejí*, como se reforçasse o vínculo entre a pessoa e a entidade. Acende-se uma vela para iluminar espiritualmente a entidade, essa modalidade é feita quando a pessoa responsável pelo terreiro identifica que alguma entidade tende a trabalhar em ações negativas ou

¹⁹⁵ Frase dita no dia 22/04/2020, durante uma ligação entre a pesquisadora e Mãe Marinalva. Ela remete às velas que a liderança ascendeu durante a época de quarentena da pandemia do COVID-19. Não deixar as/os santas/os no escuro é uma forma de dizer que a líder está cuidando de suas responsabilidades para com as divindades e entidades, de modo que à medida que uma vela apaga, ela prontamente já ascende outra.



não virtuosas, que prejudicam a pessoa, de modo que ascender uma vela em seu nome tem a intenção de iluminar seu caminho espiritual e que ela deixe de perturbar a pessoa.

No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, a líder da casa tem uma predileção pela marca “Santa Clara”. As velas são classificadas por número e duração, geralmente, os rituais exigem o uso de vela número 8 (com duração de horas), de vela 7 dias (com duração de sete dias), e vela de 21 (com duração de 21 dias). O material da vela é a parafina e pavio, e a cor é branca.

Ao descrever a disposição das coisas no ritual de Jurema de mesa, ela aponta o lugar da vela e de seu significado no campo religioso: *“No meio da mesa acendo uma vela de sete dias, que é pra clarear o anjo da guarda de todos, e flores brancas. Flores, manjerição, macacá, colônia”*. A frase já apresentada anteriormente, mas que repito aqui na intenção de destacar a presença da vela junto às plantas como objetos que atuam na conexão mais intimista com as/os guias na Jurema de mesa.

Ao responder sobre o papel da vela, Karina Ceci diz: luz.

A luz da vela é como se a gente tivesse no escuro. Geralmente uma vez por semana o certo, a gente, é ascender uma vela pro nosso orixá, nunca deixar ele no escuro. [...] Tem gente que diz: -Ah, mas é apenas um símbolo. Sim! Se eu acredito naquilo, e aquilo me dá força pra acreditar e ter fé, pra mim já basta, mais que um símbolo!

A vela compreende também em um objeto de vínculo e que promove uma conexão com a entidade, assim como o cachimbo, tem-se o que ela chama de “vibração”. Sempre que vai fazer um ritual acende duas velas “para abrir”, iluminar o desenvolvimento do ritual ou do que vai ser solicitado, dizem “abrir os caminhos”. As velas são ascendidas ao lado das quartinhas, próximas à entrada do lugar, como é possível ver na Figura 32.

A vela é um objeto amplamente utilizado nos rituais e no dia-a-dia do terreiro. Uma vez ascendida, não se deve mexer com ela, correndo o risco de sofrer consequências, como se desrespeitasse as entidades. Mãe Marinalva narra o episódio do neto que chamou um palavrão com a vela e sofreu um acidente como castigo do santo. Karina Ceci também relata um episódio semelhante, de um castigo sofrido pelo filho:



Aconteceu de meu filho, de quebrar uma vela com dois anos e meio, cair no meio da rua e levar sete pontos. Porque quebrou a vela de Exu, quebrou em três lugares e jogou fora no meio da rua. Em questão de segundos ele levou uma queda e levou sete pontos.

Mãe Marinalva afirma que “a vela é a segurança da porteira, não pode mexer com ela. Tem que deixar apagar sozinha”. Além de iluminar fisicamente, a vela, no sentido simbólico, ilumina espiritualmente e protege o espaço e as pessoas.

Dito isso, essa afirmativa corrobora com uma cena presenciada durante um ritual de Jurema de toque. Quando o mestre de mãe Marinalva incorporou, assim que ele chega, acende uma vela aos pés de um entroncamento de jurema que estava em cima na mina, no centro do salão. Em sendo a líder da casa, suas entidades são consideradas como zeladoras do lugar e das pessoas que dele frequentam. A ação do mestre significou a intenção de iluminar espiritualmente tanto o lugar, como as pessoas que estavam presentes, que parecem ter compreendido a intenção do trabalho da entidade.

Figura 32: Entrada do terreiro com as quartinhas de Exu e velas.



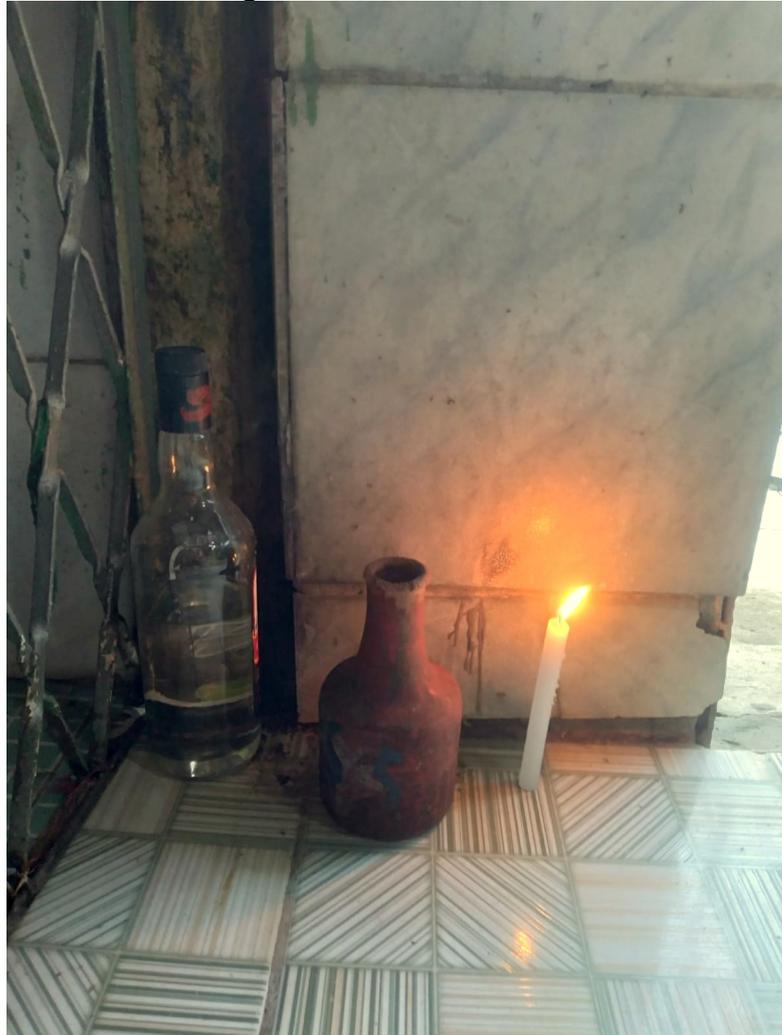
Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Em um dos lados, no ponto comum da entrada do terreiro e do *pejí* de Exu, além da quartinha com água e da vela, havia, também, uma garrafa de cachaça, que



geralmente é de marca Pitú ou Caranguejo¹⁹⁶, dedicada às entidades das encruzadas, conforme a Figura 33:

Figura 33: Cachaça, quartinha de Exu e vela na entrada do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Durante o Jurema de toque dedica aos exus e às pombas giras, no mês de agosto, o cambone acende uma vela em cada ponta do terreiro, de modo que para esse ritual são acendidas seis velas, quadro nas pontas e as duas da entrada do lugar. As duas da entrada foram acendidas antes do início do ritual, as quatro após o toque para as entidades homenageadas do mês.

Além dessas, na ocasião da Jurema de toque em agosto de 2021, havia no congá, duas velas de 7 dias acesas. Ali, há o cuidado constante de quando a vela se

¹⁹⁶ São marcas de cachacas amplamente consumidas por seu valor acessível.



apagar, outra prontamente deve ser ascendida no local, de modo a sempre ter uma vela acesa no local, mesmo durante os períodos em que não ocorre ritual, como a própria líder indicou: “*não vou deixar meus santos no escuro*”, numa demonstração de que manter as velas acesas é um sinal de cuidado com suas entidades, dispô-la no *congá*, significa que essa intenção seja estendida para sua relação com as entidades/divindades, o terreiro e sua comunidade, num sentido coletivo.

A vela é também utilizada no ritual de sacudimento de anjo da guarda e de misericórdia de várias formas. Primeiro, é acendida uma vela de 7 dias no congá, como uma forma de estabelecer iluminação para a feitura do trabalho, isso é feito pela líder. Seguida, são quebradas algumas velas de número 8, após o contato com a pessoa, as velas quebradas são jogadas na mina. Por fim, as velas são utilizadas durante o despacho, na mata ou nas proximidades do rio, também de número 8. A depender da situação da mata, a vela pode ser acendida fora dela, para que não haja risco de incêndio. A opção do tamanho número 8 e não vela de 7 ou 21 dias, é devido elas não se manterem acesas nesses locais ou mesmo, no risco de incêndio.

Sendo a Jurema possuidora de uma ciência que exprime as potências da natureza, suas coisas relacionam aos seus: o ar está presente na fumaça; o fogo, na vela, no fumo que queima; a água, na água fluída, na bebida, no banho; a terra, na tronqueira, no chão do terreiro, nas ervas. A Jurema é o ar, a água, o fogo e a terra, a natureza materializada nas coisas constantes em rituais e no cenário juremeiro. No próximo tópico, apresento os objetos que relacionam à terra, que por seu fundamento, alicerçam a religião, o alguidar e a quartinha.

5.3 ALGUIDAR E QUARTINHA: MORADA DOS ENCANTOS

O alguidar é uma vasilha de barro cozido, que pode ser de diferentes tamanhos (do 0000 ao 8) e tem a borda com o diâmetro maior que o do fundo. Além de ser um utensílio culinário, comumente visto no Nordeste, é amplamente utilizado nas religiões de matrizes afro-ameríndias. A palavra é de origem persa (*godar*) e árabe (*al-guidar*) (LODY, 2015).



O alguidar pode estar integrado em muito espaços dentro de um terreiro. Em rituais abertos, pode ser encontrado no centro do terreiro ou em momento de despacho. No congá, se encontra guardando alguma oferenda temporária ou no *pejí*, guardando os assentamentos e as tronqueira, como já exposto anteriormente (Tópico 5.1). Como dito por mãe Marinalva, o alguidar possui alguns usos, ele é o "*prato de barro pra guardar, pra acolher os assentamentos, de Jurema ou de orixá. A Jurema tem a tronqueira, o orixá só pedra*¹⁹⁷" (Mãe Marinalva).

Os alguidares normalmente são adquiridos em lojas de artefatos religiosos, no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, como já dito, a indicação da líder é de que as coisas utilizadas nos rituais sejam adquiridas na loja Casa Bahia, localizada no centro da cidade de João Pessoa (PB).

O alguidar é feito de barro, matéria orgânica natural, que guarda, mantém e preserva o assentamento da pessoa, a representação do elo desta com a religião, guardada no terreiro, ao tempo que vincula à natureza. Albuquerque (2002, p. 59) discorre uma reflexão interessante sobre o alguidar, sendo este um objeto construído pelas pessoas a partir do manuseio com o barro,

Também aqui o barro nos apresenta uma natureza modificada pelo homem, mas de forma sutil. Quando o barro vira o pote que carrega a jurema, ele permite que a natureza seja reconhecida por de trás daquele objeto. O homem aparece condicionando a natureza e sendo condicionado por ela. Este pote é uma forma humana, mas ainda também é a da natureza. Quando o pote de barro é o escolhido para carregar a Jurema e a Jurema é representada como vindo do barro, assim como a Umbanda e o Candomblé, temos uma metáfora, um símbolo da relação dos homens com a divindade e com a natureza. A jurema é a planta, a força, o lugar, o símbolo de uma espiritualidade ainda bastante humana, muito próxima aos desafios dos homens comuns. Mas é ela também já presente de Deus, sombra para Cristo, aquela que recebeu seu sangue. A Jurema é assim parte de uma natureza espiritual. Quando o homem revela a divindade, a natureza superior, ele se encontra com ela através da jurema.

Nas palavras do autor, "é a manobra cultura que utilizará a natureza para chegar à Natureza (ALBUQUERQUE, 2002, p. 59). Como afirmado pela fala de pai Damião já aqui transcrita: "[...] *Quando você planta uma tronqueira pro mestre, ele num*

¹⁹⁷ A pedra citada por Mãe Marinalva é chamada de *otá*, *otã* ou *itá*. No culto às/aos orixás, os assentamentos são feitos com ela.



senta a tronqueira dele num prato de barro, o prato de barro significa terra!”. Nesse entendimento, o alguidar representa o contato com a natureza, viabiliza fincar o vínculo ao chão, “assentar”.

No entanto, mãe Marinalva informa que em seu processo iniciatório, seu assentamento não foi colocado em um alguidar e sim direto no chão, em conexão direta com a terra.

Finalmente eu estava confirmada na Jurema. Meus assentamentos estavam firmados e minhas entidades bem alimentadas com o sangue¹⁹⁸ colocado diretamente no chão, pois Jurema é terra. Naquela época, no assentamento não havia alguidar, apenas a tronqueira e os otás, pedras sagradas e vivas que crescem, aumenta o tamanho com o tempo. A tronqueira – pedaço de tronco da jurema – foi escolhida por pai Jerônimo incorporado em Mãe Preta. (SILVA, 2013, p .32-33)

O alguidar pode ser categorizado em alguidar macho e alguidar fêmea, o “macho” é o que tem o formato do fundo mais cônico, enquanto que o dito “fêmea” é o que tem o fundo arredondado. Cada um serve para montar oferendas e constituir assentamentos para entidades e divindades masculinas e femininas, respectivamente (L’ODÒ, 2017). No entanto, conforme me foi dito, é difícil um assentamento ser para uma mestra, “sempre é um mestre”, me disse mãe Marinalva. Caso haja uma mestra, ela fica em segundo lugar, de modo que o assentamento é feito para o mestre¹⁹⁹.

A quartinha compreende em uma espécie de botija, uma garrafa cilíndrica com o gargalo mais fino feita de barro cozido ou louça. Ela pode ter uma tampa também feita de barro ou louça e alças, quando se trata de entidades/divindades femininas e sem alças quando referente às masculinas. Ela é utilizada para guardar líquidos, especificamente água junto com algum outro elemento que compõe o assentamento.

É comum os terreiros de Umbanda, Candomblé e também de Jurema terem quartinhas à frente em cima do muro, conforme na Figura 22, e com maior proximidade na Figura 34. Elas informam que ali trata-se de uma casa em que se

¹⁹⁸ O sangue corresponde ao sangue de animais sacrificados, a compreensão é de que o sangue corresponde à vida, o nascer na Jurema. E a carne dos animais, alimento para o corpo, por meio do banquete ofertado durante os rituais públicos.

¹⁹⁹ De modo que o alguidar categorizado como “fêmea” é mais recorrente em assentamentos de orixá, quando as/os filhas/os são vinculadas às *iabás* Oxum, Iansã, Nanã, Iemanjá ou outra.

cultua entidades e divindades, um local de ritual religioso afro-ameríndio. Também, são nas quartinhas dispostas à frente do terreiro que, assim como a mina, constam os fundamentos ou firmamentos para proteção do terreiro.

Figura 34: Detalhe de quartinhas de louça em cima do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Em rituais abertos, a quartinha comporta a água que vai ser despachada como oferenda para os exus e pombas giras, Figuras 32 e 33, como uma forma de agradar-lhes para que se tenha a autorização de realização do ritual e também, como uma forma de pedir-lhes que façam a guarda do terreiro, cuide da segurança. A água colocada antes do início do ritual, e despachada após a toada para as entidades das encruzilhadas, filtra as energias negativas ou mesmo afasta os espíritos ditos desvirtuosos que possam atrapalhar o ritual.

Devido a água ser uma condutora de energia, tanto física quanto na compreensão metafísica, estar disposta em uma quartinha, que, por sua vez consiste em objeto religioso, o cuidado no manuseio e troca de água é imprescindível para a garantia de segurança do terreiro, não à toa, em situações ritualísticas, apenas o cambone é autorizado e responsável para o despacho da água nas quartinhas. Já no assentamento, apenas a líder, a pessoa dona do assentamento ou alguém autorizada/o quem tem acesso ao manuseio da quartinha.

Também por esse motivo, como apontou Mãe Marinalva, “[...] quando morre um pai de santo, ou mesmo um filho do terreiro, a primeira coisa que se deve fazer é ir ao pejí e



emborcar todas as quartinhas. Isso impede que o egun entre se estabeleça no terreiro sem ser convidado” (SILVA, 2013, p. 95). Pela fala da líder, fica entendido que a quartinha se torna um meio em que o egum, ou seja, o espírito de uma pessoa morta, possa se apegar e manter-se ligado ao terreiro pela conexão com a água na quartinha.

Isso porque, como já dito, a água atua como um filtro e fio condutor. Ela tanto consiste em um elemento que garante “*a segurança do filho*”, como me disse pai Damião num sentido da relação deste/a com as entidades; quanto permite que *eguns* se apeguem à terra (plano físico), por isso que nesta situação, a quartinha deve ser emborcada; e na outra, a água despachada ao tocar para os exus e pombas giras.

Tudo tem que ter água. Água na tronqueira dos mestres, é uma energia, ele se foi, mas a água puxa, a água puxa. Até uma quartinha do santo tem que ser com água, não pode faltar água, porque a água é a segurança do filho. A água é que segura o filho. Você não bota água num pé de planta, num aguou. Se você tora uma tronqueira, bota num prato de barro e bota um copo d'água, significa a segurança sua, é o fundamento.

O sentido de a água puxar, também é observado na relação do metafísico com o sentido físico. Quando se coloca uma quartinha dedicada a alguma entidade no *pejí*, se ela estiver “*em cobrança*”, em pouco tempo a água evapora, como me disse mãe Marinalva: “*Você bota uma moringa cheia no pé do santo, quando santo tá cobrando, com 24 horas, você for ver, não tem um pingo! Você já sabe que o santo está em cobrança. A água puxa a energia. O fundamento é esse*”. Acredita-se que a entidade consome a água, tomando-lhe como oferenda.

Com isso, o alguidar, objeto que comporta os demais objetos que residem a morada dos encantos, o vínculo mais estreito entre a/o *juremeira/o* e as entidades, fincado no terreiro. A água, como elemento imprescindível para a manutenção dessa relação, se encontra presente tanto das quartinhas, quanto nas princesas e nos príncipes, que simbolizam as cidades da Jurema Sagrada, resultando num conjunto de objetos que expressam a relação com a religião, suas entidades e com o terreiro.



5.4 A PRINCESA E O PRÍNCIPE: AS CIDADES DA JUREMA

O príncipe e a princesa representam as cidades da Jurema e o guia espiritual. Os príncipes são colocados em sete copos de vidro com água, que representam as cidades da Jurema, as ouvidas em campo foram Jurema, Vajucá, Catucá, Juça, Angico, Aroeira e Manacá²⁰⁰, enquanto que a princesa, disposta em uma bacia ou taça com água, representa o guia ou mentor espiritual.

Souza (2016) chama a atenção para as terminologias “reino” e “cidade” compreenderem uma releitura de influência ibérica dos termos “aldeia” e “encanto”, tendo em vista a origem grega das palavras e de seus significados constituídos em território europeu.

As aldeias, ou cidades, sob uma concepção distinta do entendimento maniqueísta (céu e inferno), atuam como um plano espiritual, “um lugar sagrado” onde as mestras e mestres da Jurema “moram” após a morte, onde retornam sempre que se despedem da feitura dos trabalhos. Esses planos são imaginados em cenários de matas, cachoeiras, praias e rios (MONT’MOR, 2017).

Os copos, taças e bacias de vidro com água, adquiridos e utilizados exclusivamente com esse fim, compreendem em exemplo de cultura material introduzida na prática como uma forma de expressar o elemento da natureza água. Assim, água na Jurema, além de constituir como meio de condução de energia, é também compreendida como cidade da Jurema. Na Paraíba, praias ao sul são conhecidas por serem “cidades da Jurema”, como Tambaba e Marcelia. É comum ouvir relatos tanto de Mãe Marinalva, como por outras lideranças, dos trabalhos desenvolvidos nessas praias, entendidas como locais encantados²⁰¹.

No ritual de Jurema de mesa, esses objetos, ao tempo que captam e filtram a energia, expressam a força da Jurema, torna-se o meio condutor entre as pessoas presentes e as entidades: *“Aquele copinho também com água, a gente cultua porque é o príncipe e a princesa. Realmente pra segurar a corrente, a força da Jurema”* (Mãe

²⁰⁰ No entanto, como já dito, há referências a outras cidades (SOUZA, 2016; MONT’MOR, 2017).

²⁰¹ No documentário “Uma ciência encantada” (2010), Chico Sales registra falas de juremeiras e juremeiros da região sobre a cidade da Jurema, a praia de Tambaba. Na praia de Marcelia, há uma placa onde se diz: Praia de Marcelia: portal da Jurema Sagrada.



Marinalva). Essa força fica retida, de modo que, como já dito, as pessoas consomem a água na crença de que ela trará benefícios.

O príncipe e a princesa integram também, os objetos incluídos na feitura dos assentamentos, na intenção de representar as cidades da Jurema, como destaca Karina Ceci: “*Tem príncipe e princesa na Jurema. Quando a gente tem o assentamento da Jurema a gente tem os sete copos, que representa as sete cidades, e tem as taças, que é do príncipe e da princesa.*”

Eles ficam dispostos no *pejí*, e, por vezes, também no *congá*, requerendo cuidados físicos, como a troca da água. O zelo pelo príncipe e pela princesa à manutenção da relação entre a/o crente e o sagrado, tendo em vista que, “a cidade é a fonte de ciência e conhecimento mágico-religioso que são repassados aos discípulos por meio das ‘vidências’²⁰² e das vivências aprendidas e experimentadas no cotidiano religioso, algo que exige sensibilidade” (SOUZA, 2016, p. 96-97).

A importância destes recipientes está relacionada a função que desempenham na liturgia juremeira, através deles, acredita-se que seja possível a interpretação das mensagens ‘doutrinas’ dos mestres, por este motivo é que as ‘cidades de vidro’ recebem o nome de vidência’ (SOUZA, 2016, p. 93).

Souza (2016) destaca a materialidade do vidro e da água como componentes que possibilitam a vidência da juremeira e do juremeiro, o vidro transparente possibilita enxergar o que se encontra nas cidades (água), a energia que a água filtra, o “recado da entidade”.

A princesa, o príncipe, assim, como a quartinha, são as coisas que comportam água, elemento imprescindível para o desenvolvimento e manutenção da Jurema, religião que tem nos elementos da natureza a base para sua prática. Esses signos correspondem em símbolos construídos no universo juremeiro, não dotam de relação direta (ícone) ou indireta (índice) com o objeto. Diferentemente, tem-se as representações imagéticas, quadros, pinturas e esculturas que, por meio de demonstrações icônicas, indiciárias e também, simbólicas exprimem imageticamente as entidades cultuadas.

²⁰² Vidência entendida aqui como força e sabedoria da ciência das/dos mestras/es da Jurema às juremeiras e juremeiros.



5.5 ESCULTURAS E DEMAIS REPRESENTAÇÕES IMAGÉTICAS: SANTAS, SANTOS, ENTIDADES E DIVINDADES

A imagem de santo/a católico/a, presentes em quadros e esculturas, é amplamente difundida tanto no seio da Igreja Católica, como em espaços como terreiros de Jurema e Umbanda. No contexto religioso afro-ameríndio, a influência católica se deu ao longo do processo histórico, desde o período colonial à contemporaneidade, processo esse marcado por violência e opressão, como já discutido no capítulo 2.

Uma das formas de resistência ao cerceamento do sistema escravocrata, no qual a Igreja Católica era também uma instituição de dominação, as escravizadas e os escravizados cultuavam suas entidades através do disfarce numa analogia aos/às santos/as. Tal disfarce, é percebido nos dias atuais, em que os/as santos/as católicos/as e orixás são vistos/as de forma análoga, especialmente na Umbanda.

Para além dessa analogia, os elementos católicos se mostraram presentes no desenvolvimento da religião juremeira. No processo de sua formação, onde hoje é a cidade de Alhandra, os indígenas Tabajaras conviveram com jesuítas, de modo que desde a colonização o catolicismo impõe sua crença na formação da Jurema. Também, a mesma imposição Católica ocorre após o período colonial, com o apoio do Estado por meio da repressão policial, os/as religiosos/as resistiam de diversas formas, desde optar pela denominação de rezadeira ao invés de catimbozeira²⁰³, alterar o nome de seus templos por denominações espíritas kardecistas e católicas e estabelecer relações de favores com policiais e políticos (CASCUDO, 1978).

O influxo católico está presente não apenas nas imagens, outros símbolos materiais católicos são encontrados no contexto da Jurema,

O sincretismo religioso faz convergir objetos e atos católicos para o culto negro, de mistura com reminiscências indígenas. Nos Catimbós são vistos e empregados o Crucifixo; Cristo na posição da crucificação, mas sem a cruz; Santo Antônio; Santa Bárbara, incenso, velas acesas, persignações, orações populares como a magnífica

²⁰³ Vandezande (1975) e Bastide (2011) apontaram o Catimbó como parte de um processo de individualização da Jurema, em que o processo de urbanização contribuiu para a perda do referencial étnico, cujos aspectos voltados para fatores econômico, familiar, sentimental e de saúde individual tornaram-se preocupações prioritárias entre catimbozeiras/os/juremeiras/os.



“Magnificat”, Ofício de Nossa Senhora, Forças do Credo, Santo Amâncio, Santo Sepulcro, Pedra Cristalina, as invocações rituais a São José para abrir e fechar a *mesa*. (RIBEIRO, 1991, p. 20)

Percebemos a influência católica também nas toadas e rezas, “tudo no Catimbó se faz com a linha da licença, onde se fala, sisudamente: ‘com o poder de Jesus Cristo, vamos trabalhar’” (RIBEIRO, 1991, p. 4), informação verificada em campo, com as toadas “*A Jurema tem ciência, só Jesus pode saber. É como casa de abelha, trabalhar sem ninguém ver*” e “*A Jurema é minha madrinha, Jesus é o meu protetor, a Jurema é um pau sagrado, aonde Jesus descansou*”²⁰⁴.

Além da presença no momento ritualístico, a crença católica permeia o universo mitológico que envolve o sagrado da Jurema. De acordo com as pesquisas realizadas por Bastide (2011), a planta tornou-se sagrada quando a virgem Maria escondeu Jesus debaixo de um pé de jurema, durante sua fuga para o Egito, contra a perseguição de Herodes, fazendo com que os soldados romanos não o vissem. O contato da planta com Jesus a transformou em planta sagrada, sendo, esta, possuidora de uma força espiritual. Este mito é narrado até hoje nas toadas dos/das juremeiros/as durante os rituais, conforme citado na toada acima, com referência ao “pau sagrado onde Jesus descansou”.

Retornando à imagem de santos e santas católicos/as, sendo ela um importante instrumento na construção de uma identidade visual por parte da religião, servindo-se de diversas linguagens artísticas, a exemplo da escultura que, sendo desenvolvida em vários contextos, criou-se a representatividade de entidades, permitindo, assim, inferir que se constitua em um dos meios eficazes na formação da memória da Jurema, materializando e reforçando assim, a influência católica.

Essa influência, no entanto, não pode ser vista como um fenômeno de sentido único. O hibridismo transgride a lógica monocultural hegemônica na reinvenção religiosa. Simas e Rufino (2018) chamam a atenção que, apesar de fundamentado no racismo estrutural que nos pauta, o hibridismo resulta numa via que concebe a influência da cristandade, mas que, também, como “encantamento”,

²⁰⁴ Toadas registradas durante a observação de um ritual de Jurema de Chão no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, no dia 01 de fevereiro de 2020. Essa toada também é cantada em ritual de Jurema de Toque, acompanhada de atabaques e palmas.



potência inventiva, a constituição religiosa que é vista pelas próprias juremeiras e juremeiros não como uma diluição religiosa, mas como “acréscimo de força vital”, comum em fenômenos de fé.

Com isso, é válido destacar que mesmo a Igreja Católica tendo sido um mecanismo de opressão e intolerância para com as religiões afro-ameríndias, o catolicismo influenciou na formação da Jurema, tornando-se parte de seu universo mitológico e litúrgico. Por outro lado, as diversas manifestações presentes no Brasil influenciaram também no catolicismo, subtraindo e agregando aspectos, como aponta Xidieh (1967), ao se referir à religiosidade cristã como reajustada, devido aos impactos culturais sofridos. Não por acaso, o processo de romanização atuou fortemente no país, especialmente na Paraíba, como dito.

Encontram-se no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar quadros e esculturas de santas e santos católicos, conforme observamos no congá (Figura 35) e na pintura e escuras da Figura 36.

Ao topo do congá, encontra-se São Jorge, santo que, na relação sincrética corresponde a São Jorge, padroeiro da casa, ele compartilha a bancada com São Jerônimo e Nossa Senhora Aparecida. Embaixo, sentido da esquerda para a direita, tem-se São João Batista, Nossa Senhora da Conceição, Jesus Cristo, Santo Expedito e Nossa Senhora da Saúde. Na base, Santa Luzia, Cabocla Jurema, um cruzeiro de madeira²⁰⁵ e São Sebastião. Na parte baixa do *congá*, de visibilidade inacessível, além das colunas que servem de base para as esculturas acima, contém estátuas de orixás, observei Iansã e Ogum, caboclos e exus.

²⁰⁵ É comum encontrar em terreiros de Jurema ao menos um cruzeiro de madeira.

Figura 35: Congá no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Figura 36: Paredes com os santos Cosme, Damião e Doum e Santo Expedito em escultura e pintura de anjo da guarda na parede.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Há, também, na parte superior do terreiro, chamado de sub-céu, imagens de Jesus e outras/os santas/os, disposto semelhantes aos afrescos dos tetos de igrejas barrocas. O teto integra a ornamentação produzida pela líder com o auxílio de filhos e filhas da casa. Feito com TNT, panos de xita e cetim, fitas e colagens com as imagens. Ao ser questionada pela ornamentação, a líder respondeu: *“Porque eu gosto, eu gosto de enfeite”*. Para além do enfeite, a semelhança aos afrescos indica a influência não apenas quantos às entidades, mas na estética de igreja.

Figura 37: Detalhe de teto do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Além das referências cristãs, o Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar possui imagens e esculturas de entidades e divindades juremeiras e umbandistas. Todas compartilham o mesmo espaço: os *pejís*, espaços restritos, as paredes do terreiro e o *congá*.

Uma escultura de destaque é a do preto-velho Pai Jerônimo (Figura 38), a escultura de gesso, maior do terreiro. Observado durante as visitas, ela é a escultura que se desloca dentro do espaço, por vezes está disposta próximo à porta de entrada, outras, quando a época de sua festa, no mês de maio, no congá e ao centro.

Figura 38: Estátua do preto velho Pai Jerônimo.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Durante o mês de maio, mês dedicado às pretas velhas e aos pretos velhos, a estátua é locomovida para o centro do terreiro, e por lá fica durante todo o mês, em cima de uma mesa ou banco. Situada ao centro, ela fica em frente à porta de entrada, de modo que quem passa pela rua, consegue visualizar a estátua, visto que comumente o portão fica aberto São colocados enfeites ao seu redor, rosas e, como dito, “arreja umas coisinhas”, geralmente café, rapadura e tabaco. O toque em sua homenagem é realizado com escultura ao centro, canta-se para todas as entidades, com dedicação maior as homenageadas, que dançam e conversam com as/os presentes.

Dispor da estátua ao centro do terreiro, prepará-la e adorná-la com uma espécie de altar, demonstra que seu papel vai além de identificar a entidades, mas, mobiliza-se para tornar a construção temporária em referência do sagrado. Também, vale destacar que, essa posição informa, às pessoas externas ao terreiro, uma situação singular, a dedicação à homenagem à entidade. Também, demonstra a



disponibilidade para quem desejar contribuir com algum elemento a ser acrescentado no altar ou mesmo prestar-lhe homenagem, pois o local “anuncia” o culto direcionado à entidade.

A estátua, por sua dimensão, já impediu a invasão da casa, que, inclusive, foi o único episódio desse caráter que ocorreu no terreiro. Certo dia, como conta a líder, um homem invadiu o terreiro e ao olhar para a estátua no escuro, pensou ser um homem e saiu correndo, desistindo de invadir o templo. Devido à configuração do bairro, no dia seguinte descobriram quem foi o homem que invadiu a casa e ele próprio contou essa história na vizinhança. A líder narrou o episódio com gargalhadas.

O cenário imagético juremeiro informa as influências culturais adquiridas ao longo do processo constitutivo da religião. As imagens constantes no Terreiro, seja por meio de pinturas, quadros ou esculturas, possibilitam a construção imaginária das entidades, de modo que, de alguma forma, proporciona a sensação de aproximação com elas.

5.6 O CHAMADO DAS ENTIDADES: INSTRUMENTOS PERCUSSIVOS

São três os objetos comumente utilizados como instrumentos musicais para “chamar” as entidades, o *ilú*, o atabaque e o maracá. O *ilú* e o atabaque passaram a ser inseridos no ritual da Jurema por influência das religiosidades afro-brasileiras, como a Umbanda e o Candomblé, que, apesar de pesquisadores (VANDEZANDES, 1975) indicarem a influência apenas na década de 1960, observei, a partir dos registros de José Simeão Leal que, essas influências ocorreram nas décadas anteriores²⁰⁶, em 1940 (ALMEIDA, 2017). O maracá, por sua vez, consta na religiosidade desde seu princípio, sendo este um objeto de origem ameríndia, no entanto, ao longo do processo histórico, em terreiros cuja tradição recebeu influência umbandista, deixou de ser um objeto imprescindível no culto, como é o caso do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

²⁰⁶ Como é também, o caso de mãe Marinalva que, apesar de seu terreiro datar o ano de 1960, sua prática religiosa antecede, ainda na década de 1950.



No Brasil, dá-se o nome de tambor para referenciar à diversidade de instrumentos percussivos com cônicos abertos e de membrana simples. Os atabaques e *ilús* são comumente conhecidos como instrumentos musicais integrantes da cultura e religiosidades africana e afro-brasileira.

Por meio do som, os instrumentos possibilitam o contato com as entidades, a intensidade e o toque seguem de acordo com ritmo musical, que está diretamente relacionado à entidade cultuada.

No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, há um *ilú* e um atabaque, ambos feitos com madeira de macaíba e couro de animal, comprado há mais de 40 anos. O primeiro é utilizado regularmente, o segundo, é utilizado apenas em uma “saída grande”

Numa saída de Jurema, tento pode Jurema como do orixá, ela (mãe Marinalva) sai representando Ossanha, que é o orixá do tempo. Por que o filho fica recolhido esse tempo todo lá dentro e no dia da saída a primeira entidade que sai, tanto do orixá quanto da Jurema é Ossanha, ela vai pra rua, ela leva o filho, faz uma gira na rua, o ogã sai batendo [...] faz uma gira na rua, e recolhe o filho. (Karina Ceci)

Durante a pesquisa de campo realizada nos anos de 2019 e 2020, no terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, a pessoa quem tocava o instrumento²⁰⁷ era uma mulher que, infelizmente, faleceu em 2020. Atualmente, é comum o pai Damião assumir o toque ou algum filho mais velho²⁰⁸. O toque é sempre realizado com as mãos²⁰⁹.

²⁰⁷ No Candomblé, a pessoa que toca atabaque é um homem, que, além de tocar, assume outras responsabilidades dentro da casa, é chamado de *ogã*. A responsabilidade do toque de atabaque no Candomblé e boa parte de vertentes da Umbanda é destinada ao homem, no entanto, há segmentos da Umbanda que mulheres têm assumido essa função. Observei mulheres tocando atabaque em um terreiro de Umbanda e Jurema de Campina Grande (PB) e no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar. De acordo com mãe Marinalva, é permitido a mulher tocar atabaque se ela for filha de orixás masculinos, como Xangô, Ogum, Oxóssi, Oxalá. Caso a divindade “de cabeça”, como é chamada, seja uma *iabá*, ou seja, orixá mulher, não pode. Esse critério é próprio da Umbanda, que foi incorporado ao culto da Jurema no terreiro.

²⁰⁸ Após a morte da juremeira, não observei outra mulher tocando o instrumento.

²⁰⁹ É comum em rituais de Candomblé o toque dos *ilús* com *alguidavis*, que são baquetas feitas com galhos de árvores.

Figura 39: Ilú amarrado com lenço de cetim rosa.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

No início do ritual, as pessoas que participam saúdam o instrumento, como sinal de respeito por ele e por quem irá realizar o toque. Também, quando as entidades se fazem presentes, o primeiro cumprimento que realiza é ao atabaque e à quem nele toca, como sinal de respeito e reconhecimento pelo instrumento, que, somada às curimbas, chamaram as entidades para trabalharem.

Encerrando o toque, cobre o atabaque com um tecido de cetim vermelho ou rosa, como uma forma de encerrar sua atuação no momento ritual, aquele instrumento cumpriu sua função no ritual e agora ele deve ser recolhido, ter suas atividades encerradas temporariamente, além, também, de protegê-lo da poeira.

Valle (2017), ao se referir ao trabalho de Amaral (2000) sobre os atabaques, fala deles (*rum, rumpi, le*) como se possuíssem vida, e seu som ecoado chama as/os divindades.

Porque é aí onde tá, o ilú é onde tá a chama dos Orixás, tanto da Jurema quanto dos Orixás. É onde tá a chama. O chama é aí. Enquanto eles estão batendo, pelo atabaque, o ilú, que bate, quando bate, realmente as entidades



tem a vibração por causa da... Como é? Da madeira. A madeira não é tirada da mata? (Mae Marinalva)

O toque e a toada, juntos, provocam o chamado das entidades que, como destaca Sampaio (2018), ocorre em uma relação dialética: ao tempo em que se chama e as entidades do “mundo do encantado” se fazem presentes, elas encantam o canto:

Encantadas também porque através do canto há uma relação dialética que é estabelecida entre os sujeitos que cantam, que entoam, que chamam as entidades do mundo encantado para se fazerem presentes e, dessa forma, o canto se encanta também porque evoca a dimensão encantada. (SAMPAIO, 2018, p. 270)

A realização do toque requer dedicação e concentração. É comum quando as pessoas da gira estão dispersas ou as entidades “não baixam” responsabilizar quem toca por “não estar batendo direito”. Em mais de uma situação já presenciei repreendas de líderes com as pessoas que tocam, não apenas no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar. Isso se dá devido ao papel de destaque do instrumento em um ritual de Jurema de Toque, como o próprio nome explicita, a musicalidade instrumental é um fator protagonista no chamamento das entidades.

O maracá é elaborado a partir de cabaça com sementes em seu interior, e um pedaço de madeira em formato de cilindro, conforme observamos nas Figuras 39 e 40 circulados em vermelho, podendo existir em diversos tamanhos. No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, o maracá foi utilizado nos anos antecedentes, no entanto, atualmente não é utilizado nos rituais. Conforme ouvi em campo, as juremeiras e juremeiros quem dialoguei acreditam que o *ilú* ser o instrumento musical principal no chamamento das entidades, pela sua sonoridade.

Apesar de o maracá não ser mais utilizado como instrumento de “chamamento” no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, ele é fortemente presente na religião, sendo, assim, como o cachimbo um objeto que remete diretamente o fundamento ameríndio na religiosidade.

Figura 40: Objetos ritualísticos e oferta aos pés da planta jurema (Alhandra/PB).



Fonte: Acervo pessoal (2019).

Figura 41: Objetos ritualísticos e oferta aos pés da planta jurema, vista de cima (Alhandra/PB).



Fonte: Acervo pessoal (2019).

Os maracás destacados nas Figuras 39 e 40 compõe um conjunto de objetos e demais coisas aglomeradas dentro das matas localizada no território do Acais, em Alhandra. O registro foi realizado durante um evento de Jurema promovido por um juremeiro e pai de santo, que possui terreiro tanto em João Pessoa, quanto em Alhandra. Os objetos encontram-se como uma espécie de altar improvisado, com os objetos que foram utilizados no toque: o maracá para chamar as entidades, os cachimbos para o fumo e defumação, os chapéus dos mestres e as frutas foram ofertadas aos mestres da Jurema. Também, constam um sino, que remete ao sino da Igrejinha do Acais e ao sino Salomão, influência do caráter mágico. Pelas figuras é possível visualizar, também, o formato de como as oferendas, citadas nos tópicos referentes aos processos iniciatórios do culto, são colocadas nas matas: aglomeradas sobre um tapete de plantas.

5.7 “MEU FILHO (A), TRAZ MEU BANQUINHO QUE VOVÓ QUER TRABALHAR”²¹⁰: O BANQUINHO

O banco, chamado de banquinho, por seu tamanho pequeno, é utilizado em dois momentos em rituais no terreiro, pelo que pude observar. Primeiro no ritual de

²¹⁰ Toada para Preta Velha: “Meu filho trás meu banquinho/Que vovó quer trabalhar/ Mandai trazer minha figa/ Que eu deixei lá no congá/Minha pena de meu guiné/ Manda trazer também/Que vovó quer trabalhar/Pra ver netinho sentir-se bem/”



Jurema arreada, em que todas as pessoas que integram o ritual sentam-se em formato circular, conforme apresentado na Figura 26. Segundo, para assentar as pretas velhas e pretos velhos, e por vezes, as pessoas que se consultam com elas/eles.

Os bancos utilizados para essas ocasiões tendem a ser semelhantes, conforme observei em vários espaços religiosos, com medidas aproximadas de 36 cm de largura, 30 cm de altura e 23 cm de profundidades, pesando aproximadamente dois a três quilos.

Sua cor é marrom, de acordo com a madeira utilizada. A quantidade de bancos existente nos terreiros depende da quantidade de pessoas que participam e integram a casa. No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, os bancos são do próprio terreiro, no entanto, já vi situações de a discípula ou discípulo levar seu próprio banco. Nesse caso, o banco era pintado com a cor branco, de acordo com a cor da roupa da preta velha e preto velho, que são camisas, saias ou calças de cor branca.

É comum visualizar em lojas de artefatos religiosos, como a Casas Bahia ou mesmo em lojas virtuais, a venda de banquinhos como esse, com valores variados, de R\$30, 00 a valores mais elevados, devido à confecção com elementos estilizados, como grafias, gavetas, entre outros.

Para além de seu uso, o banquinho é visto no terreiro nas representações imagéticas e esculturais das pretas velhas e dos pretos velhos, conforme consta na Figura 38. Apesar das variações de representações sobre essas entidades, o banquinho e o cachimbo são artefatos que sempre as acompanham.

Observando a preta velha e o preto velho quando manifestadas/dos, trata-se de entidades de pessoas que eram idosas, fator que interfere na forma da entidade de mover, com a coluna curvada, segurando uma bengala andando de forma lenta. Essas entidades quando manifestadas expressam uma postura branda, calma na forma de falar, de se comunicar, de dançar.

Todavia, sentadas em seu banco, confortáveis para realizar seus trabalhos, fumando seus cachimbos, narram o lamento que passou durante a escravidão, como narra mãe Marinalva a história de pai Jerônimo, o preto velho que lhe rege:



[...] E o meu preto-velho. Trabalhei com um preto-velho e ele me contou a história dele, lá de Pernambuco, pro lado de Recife.[...] A história dele é que ele trabalhou numa fazenda, estava muito velhinho. Durante o dia, eles trabalhavam acorrentados. E de noite, tinha a senzala, à noite saíam tudinho e iam pra senzala, e na senzala fechavam as portas. Os patrões iam dormir e eles iam fazer os rituais deles lá dentro, trabalhar com as entidades [...] eles cultuavam com aquela raiva. Cultuavam com aquela raiva, porque eram escravizados demais, batia, amarrava no tronco, fazia o que achava que tinha direito. Pai Jerônimo, teve um dia que esmoreceu e não aguentou mais. Aí, o filho do patrão era louco por ele [...] O patrão foi e 'pegue esse velho e bote onde você quiser'. Foi buscar a carroça e deixar pai Jerônimo em qualquer canto, jogado, pra terminar de morrer. O filho dele viu, quando chegaram perto de uma cancela, dá-se o nome de porteira, nessa época era cancela, ali, na beira do rio, debaixo de um pé de árvore, deixou ele ali, já pra morrer. [...] Chegou lá acho que ele já tava no fim, ainda deu uns ensinamentos ao menino. -Patrãozinho, eu nunca vou esquecer o que o senhor fez por mim. Nesse minuto ele disse que sentou-se afastado [...] pegou alecrim, uma farpa de alecrim, ela é cheia de farpa, e cortou os pulsos. [...] A história de Pai Jerônimo.

A história narrada evoca vários pontos dos efeitos da escravidão, menciona não apenas a violência contra às pessoas escravizadas, mas de como a estrutura impulsionava em determinados casos, às medidas extremas, como o suicídio, como uma forma alternativa extrema de resistência à estrutura escravocrata.

Karasch (2001) ao discorrer sobre o suicídio entre a população escravizada no Rio de Janeiro, durante a primeira metade do século XIX, identifica que as principais motivações para os suicídios são a revolta contra a condição cativa e os maus-tratos, o sentimento nostálgico denominado de banzo, a melancolia perturbações mentais graves e desejo de retorno espiritual à terra natal no continente africano.

Essas entidades, espíritos de pessoas pretas, e suas histórias que expressam memórias da escravidão no Brasil, qual, por meio de suas narrativas e da feitura de seus trabalhos, é possível acessar. As memórias compartilhadas sobre as pretas velhas e os pretos velhos, seja a partir de suas toadas ou de suas próprias narrativas, evocam memórias que integram um período característico da história do país, indicam as formas de cura e sabedorias dessas/es personagens que foram submetidas/os à escravidão.

Mãe Marinalva fala que muitas entidades ainda sentem a revolta da época de quando foram escravizadas. No entanto, essa revolta, transformada em resistência, atua nos trabalhos desenvolvidos por essas entidades que auxiliam àquelas e àqueles



que sofrem no presente. De modo que a incorporação dessas entidades é um meio de utilizar a matéria (corpo) e coisas (cultura material religiosa) para trabalhar, *“Essa liberdade de vir espiritualmente e ajudar o próximo”* (mãe Marinalva).

Na Jurema de chão, o banquinho é utilizado por todas as pessoas que participam dos rituais, mesmo aquelas que não passaram pelo ritual de iniciação. Sendo a Jurema de chão um ritual dispensado de dança, o banco serve tanto para assentar as pessoas, quando, de alguma forma, mantê-las em posição para a prática sem dançar, uma vez que ao sentar no banquinho, por seu tamanho reduzido, a pessoa fica impossibilitada de dançar.

O uso do banco na Jurema de chão parte de uma reinvenção recente. Como o próprio nome já sugere, a Jurema de chão era praticada com as pessoas sentadas no chão, Fernandes (1938, p. 90) descreve uma Jurema de chão em que as pessoas estavam sentadas no chão batido da casa de massapê. Apesar do uso predominante do banco, ocorre preferências ou mesmo pela quantidade inferior de bancos para atender as/os discípulas/os, as pessoas sentarem no chão.

5.8 CABAÇAS E QUENGAS

Quenga, nome popular atribuído à metade da casca do coco seco, é utilizado de várias formas pelas variadas culturas ameríndias, desde com objetos de ornamentação à adereços e objetos com funcionalidades.

Na Jurema, a quenga é utilizada como recipiente para se acomodar alguma bebida solicitada pela entidade, como vinho da jurema ou outra bebida que a entidade deseja compartilhar. Seu tamanho suporta a quantidade necessária para a ingestão da bebida.

Pelo seu uso comum, a quenga, ou coquinho, como chama Karina Ceci, é visto como instrumento de trabalho das pretas velhas e pretos velhos, como destaca Karina Ceci, *“Mas geralmente a gente coloca nos toques total, nos toques de jurema, porque ninguém sabe quem é que vai receber aquela entidade e o instrumento maior dos pretos velhos é cachimbo, vinho, a quenga, o coquinho”*.



A quenga também serve de uso para a cachaça durante os toques de Jurema. Nessa situação, cada entidade fica com sua quenga, de modo que durante “seu trabalho”, que envolve o tempo em que ela fica incorporada, dançando, cantando e conversando com as/os presentes, a entidade fica com sua quenga bebendo a todo instante, solicitando ao cambone ou outra pessoa que constantemente reponha sua bebida, assim como seu cachimbo ou cigarro.

Já na Jurema Arreada, a situação difere. Devido à disposição do ritual em formato circular, com as pessoas sentadas, o cambone se responsabiliza pelo compartilhamento da cachaça, vinho de jurema, licor ou vinho entre as/os juremeiras/os e as pessoas visitantes, todas e todos bebem em uma única cuia.

Cabaças de Coité, amplamente utilizadas em várias localidades do Nordeste como utensílio doméstico (cua, vasilha, prato) e para artesanato, também são utilizadas como uma forma de servir de apoio e guarda de objetos durante o ritual.

A cabaça de coité é referenciada em toadas de caboclo, como instrumento de trabalho destas entidades trabalharem dentro das matas, no entanto, quando manifestadas/dos em rituais abertos, não constatei seu uso por essas entidades. No entanto, ela foi mencionada como instrumento utilizado nos rituais fechados, para o transporte e acolhimento de demais objetos, como o cachimbo e o tabaco.

Coité, assim como a quenga de coco, são partes arredondadas de frutos e plantas. Seu uso, muito comum nas culturas ameríndias do Brasil, constitui em notórias influências ameríndia no culto, o que remete, também, o vínculo com os elementos da natureza, a planta, assim como a quartinha e o alguidar remetem ao barro, à terra.



Figura 42: Cachimbos em cabaças de Coité (*Crescentia cujete* L).



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

*Caboclo, eu sou um caboclo
A minha morada é nas matas
Com minha flecha e coité
Eu corto o pau caboclo...
Eu corto o pau e tiro o mel*

*Tapuia, minha Tapuia
Tapuia de Canindé
Eu saudei a folha da jurema
A minha flecha e o meu coité*

As toadas confluem com a narrativa dita por mãe Marinalva sobre o lidar dos caboclos e das caboclas com as matas e suas coisas

E se o caboclo... os (incompreensível), que eles tinham no pescoço, era tudo feito, da mata, era feito da madeira, das frutas, aqueles colares, aquelas coisas, era feito de coco, dessas coisas, que eles catavam na mata pra fazer, aqueles rosários, tudo de dentro da mata. Não tinha nada da cidade, era tudo lá de dentro. Eles catavam coco catolé, muitos chamam coco batom, que ele é até docinho, que ele tem uma baba muito grande, é até medicinal. Muito boa. Aí eles tiravam, cortavam, dentro tem um coquinho bem pequenininho, eles pegavam aqueles coquinhos e faziam um rosário de coco. Aqueles coquinhos bem pequenininhos. Faziam aqueles rosários de coco, as pulseiras eles faziam de bananeira, de outro... aqueles tipos de mato que fosse... Cipó. Pronto, o caboclo nunca bota um colar no pescoço, nem um brinco, nem nada. (Mãe Marinalva)



6 “CADÊ MEU CHAPÉU, CADÊ MEU CHICOTE, CADÊ MEU CHARUTO?”: JUREMEIRAS/OS E SUAS COISAS

Pendurado na boca, seu charutão/Chapéu de coro, bengala na mão/Quem nunca viu, venha ver esse bom mestre/Seu Zé Pelintra, mandingueiro do sertão. (Toada de Zé Pelinta)

“*Cadê meu chapéu, cadê meu chicote, cadê meu charuto?*” foram as palavras ditas pelo mestre Mané Vaqueiro, incorporado em mãe Marinalva durante um ritual de Jurema de chão. A fala questionadora remete à exigência da entidade para obter os seus objetos de trabalho no terreiro.

A fala do mestre Mané Vaqueiro não é direcionada para a posse de qualquer chapéu, chicote ou charuto, mas os que pertencem a ele, os que seu “cavalo”²¹¹ adquiriu para que a entidade utilizasse. Em diálogos informais levantados, ouvimos histórias de entidades que reclamam ou não aceitam quando não trabalham com seus “pertences próprios”. Essa exigência é também percebida em toadas, a exemplo de Zé Pelintra, ouvida em campo e presente na epígrafe deste capítulo, expressa a relação da entidade/divindade e suas coisas.

Esses pertences, que incluem roupas, cachimbo, chapéu, chicote, entre outros, são adquiridos durante o processo iniciatório na religião, como veremos mais à frente. A aquisição é tanto feita pela compra, quanto por doação ou presente recebido. Além dos objetos, determinadas entidades assim que se manifestam solicitam também para ingerir, vinho, cachaça, ou cerveja²¹² e, perfume ou água de colônia para passar em si e nas pessoas presentes²¹³.

A roupa e os adornos pertencem tanto da/do discipula/o, quanto da entidade. Assim, a pessoal religiosa tem suas roupas e adornos, que são suas e das respectivas entidades que ela está vinculada. A juremeira e o juremeiro adquire as coisas para sua entidade.

²¹¹ Cavalo ou matéria são termos utilizados para se referir a pessoa que incorpora sua entidade.

²¹² Durante a festa dedica às/aos mestras/os, as pessoas do terreiro oferecem cerveja às pessoas presentes.

²¹³ A exceção das pombas giras, a água de colônia comumente utilizado é a de alfazema. As pombas giras tendem a utilizar perfume de marca.



Pra cada guia da Jurema, tanto da Jurema como do orixá, ele tem o seu adorno. Os adornos, além de representarem, é seu instrumento de trabalho, é como se fosse instrumento de trabalho, de proteção mesmo. Cada um tem. Uns trabalham com cachimbo, outros trabalham com charuto. (Karina Ceci)

Ao ser questionada o porquê que as entidades precisam dos objetos para trabalharem, Karina Ceci respondeu: *“Todo profissional tem seu instrumento de trabalho não tem?! Então, cada guia, cada entidade tem o seu também, é como se fosse para te proteger.”*

Geralmente você já tem a sua, então (a entidade) não precisa nem pedir. No caso, se você já faz parte da casa, aí... a de vó vem em terra, a gente já sabe: o chapéu, a bengala e o cachimbo dele. Se você der outro que não é o dele, muitos não aceitam. Só quer o dele. O específico dele, aquele e pronto, outro não venha que ele não aceita. Cada um tem o seu. (Karina Ceci)

Assim, cada entidade tem o seu pertence ao se manifestar no terreiro, que é adquirido quando se inicia, conforme destaca Karina Ceci: *“Adquirido quando se inicia. Porém, a casa possui alguns objetos para ser oferecido de uso caso alguma pessoa visitante incorpore alguma entidade na casa”*.

Além dos objetos adquiridos para uso próprio, o terreiro disponibiliza alguns dos objetos utilizados pelas entidades, caso ocorra de algum/a visitante precisar. Ainda assim, algumas entidades, mesmo a pessoa juremeira não iniciada, pode negar o uso dos instrumentos de trabalho coletivo e exigir um próprio. Essa exigência geralmente é acompanhada pela necessidade de inserção mais enfática da pessoa ao culto.

Geralmente os mais novos, os que não têm iniciação, geralmente a gente não vê, aceita porque na casa geralmente tem cachimbo a mais. Menos bengala, mas geralmente tem cachimbo chapéu, tudo a mais. Porque o mestre antes de ser iniciado, geralmente só mostra o que gosta depois de feito, aí tem hora que está tudo ocupado. Ah, fulana, vamos saber se ele vai querer? A gente pega e leva: ‘o senhor aceita? Não?! Aí prefere não, pronto recolhe, mas tem um que aceita. Mas tem gente que tem o seu mas não gosta...

Isso se dá pela troca de energia, aspecto central observado tanto na realização dos rituais, quanto nas relações pessoais, bem como, no trato com as coisas, como destaca a preocupação de Karina Ceci: *“De repente tem uma pessoa lá que eu não me bato com aquela pessoa. ‘Ah não pega o que é meu’, eu sei lá o pensamento daquela pessoa, a*



energia daquela pessoa, o que eu vou colocar na minha cabeça? O que eu vou botar na minha boca?“. Assim, o compartilhamento de objetos requer cautela. Os objetos absorvem a energia da pessoa, acredita-se na troca de energia entre as coisas e as pessoas

Porque eu não sei qual o seu pensamento, eu vou pegar o que meu e vou dar a você, vou pegar o que é seu para dar a mim, não! Mas, às vezes é o que você tem, não tem... tem uma jurema plantada, eu posso perguntar ao seu (mestre) se o seu quer o meu, se o senhor aceitar eu estou ciente que eu Karina estou cedendo a você naquele momento. (Karina Ceci)

As coisas estão vinculadas não apenas à entidade, mas também, a pessoa que pertence. Há objetos, devido ao tempo de vínculo com alguma pessoa, expressam as memórias e os sentimentos envolvidos com a pessoa, ao ponto que após sua morte, esse vínculo pode ser evocado e homenageado, como é o caso de um cachimbo recebido por Karina Ceci,

Tem gente que acredita, é como diz a cantiga ‘fumaça vai, fumaça vem, fumaça pouca não mata ninguém mas pelo menos a gente protege, se previne. Aqui eu tenho um cachimbo de uma pessoa bem antiga da casa, falecida, antes de falecer ela me deu esse cachimbo e pediu para guardar. Então, uma vez por semana, eu tenho meu ritual com meus pretos velhos, que eu utilizo o cachimbo dessa pessoa, que para mim é sagrado, tem que dar aquela fumaçada no cachimbo dessa pessoa. (Karina Ceci)

O cachimbo dado pela ente querida para alguém do terreiro não é algo incomum. Em conversas informais, ouvimos relatos de doações de cachimbos e de outros objetos, como a guia, no caso da pessoa idosa ou muito bem quista. Isso demonstra as relações estreitas entre as/os integrantes do terreiro. O uso do objeto doado demonstra o afeto entre as/os integrantes, as redes constituídas ao longo da prática religiosa. É válido destacar como a cultura material participa dessas relações, expressando, além de seu significado no campo religioso, o afeto e as memórias das pessoas que circularam e que mantiveram relações com a comunidade juremeira.

Também, os objetos expressam o cuidado entre as/os religiosas/os, como explicita Karina Ceci, ao se referir a guia doada por uma madrinha de santo ao seu companheiro, “*ele só usa a guia porque ela deu em vida a ele é como se fosse uma proteção a mais.*”. E complementa, “*eu geralmente vou utilizar esse objeto de outra pessoa porque assim, vou juntar meus pensamentos com a ajuda do que era dela.*”.



Pela fala da juremeira, acredita-se que, mesmo após a morte, a ciência da pessoa que era proprietária do objeto pode se manifestar com seu uso. Essa noção paira na compreensão do vínculo energético entre as coisas e as pessoas, de como a experiência religiosa e seu desenvolvimento espiritual infere nas coisas que são instrumentos de trabalho na Jurema.

Ao ser questionada sobre a memória representada nos objetos, Karina Ceci relaciona os às curimbas e às entidades

Com certeza, têm as curimbas que foram do mestre dela, da moça dela. A gente recorda, às vezes a gente está sentado, 'tu se lembra ...' a gente não esquece quem passou, quem marcou... a gente não esquece de jeito nenhum. Tem um ritual, se quando você falece hoje então tudo que é seu é entregue a mãe de santo para ela fazer o ritual.

Assim, a ação da cultura material não apenas materializa memórias referentes às entidades ou à sua dimensão sagrada no seio religioso, mas às pessoas que integraram o terreiro, que foram proprietárias ou, de alguma forma, teve alguma relação com os objetos, como destaca Karina Ceci, “*Tem, tem coisas de rituais dentro de quartos sagrados que trazem a lembrança daquela pessoa.*”

Além dos objetos que possuem função ritualística, outros objetos permeiam o terreiro com a intenção de apresentar memórias de pessoas que fizeram parte do terreiro, como um pandeiro disposto em uma das paredes do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar (Figura 36), que “[...] *é um instrumento de uma das pessoas que foi importante pra casa, que é a madrinha da casa*” (Karina Ceci). Apesar de constar no terreiro como referência de memória de sua antiga proprietária, o referido pandeiro foi utilizado durante uma festa por uma entidade. Em momento de incorporação, a mestra cigana²¹⁴ de uma das participantes solicitou o pandeiro e tocou durante o ritual.

²¹⁴ É importante frisar a distinção da entidade cigana do grupo étnico cigano. No terreiro, é cultuada a entidade cigana, que não tem relação com o grupo étnico cigano. De acordo com Santiago (2008), a presença de entidades ciganas se dá devido à influência da Umbanda nas linhas de Jurema. Observamos que a imagem da cigana remete a um estereótipo que não corresponde aos grupos étnicos ciganos, especialmente os da Paraíba. Mesmo quando se referem “*ao povo cigano*”, como dito por mãe Marinalva em uma Jurema de Toque, há distorções entre o que se manifesta nos terreiros com os grupos étnicos ciganos. As entidades ciganas tendem a manusear um pandeiro e leem cartas de baralho para as pessoas presentes.



A noção da energia tem um vínculo não apenas a categoria de objetos, mas o ritual que eles estavam envolvidos. Seja o cachimbo e demais coisas, como a roupas ou guias, os que estavam vinculados ao processo de iniciação da pessoa na religião, são vistas como inerentes à pessoa, não podendo ser transmitida para outrem. Os objetos que participaram da iniciação possuem o *status* no seio da religião, esses devem ser despachados em um ritual fúnebre para a pessoa.

Não o que a gente tem o que ela utilizou nas obrigações principais isso eu não fiz a doação, blusas as roupas que ela saía os lençóis que a gente utiliza, os roupões que a gente utiliza. Bengala chapéu, coisa muito pessoal, vai pro ritual, mas as roupas que ela fez no dia-a-dia, a gente chega e não faz uma roupa pra usar na festa, então essa eu doe, mas eu sempre perguntava 'ó a pessoa faleceu mas queria que fosse doada, você aceita?' Tudo bem. [...] Ah vou levar à praia, vou deixar lá porque ela é filha de Iemanjá, já que é filha de Iemanjá [...] Eu quero ver quando eu morrer o que é que o povo aqui de casa vai fazer porque eu digo a mesma coisa, ...o que eu fiz fora de obrigação é pra doar. (Karina Ceci)

A justificativa sobre o não compartilhamento dos objetos que integraram o processo iniciatório é justificado pela relação íntima com o sagrado:

É porque é só meu! Vamos supor, eu tenho os meus lençóis eu tenho os meus roupões, foi onde aconteceu todo o meu sagrado, onde eu participei de toda a curiação, onde eu recebi todo o axé. Eu posso até doar em vida, ah vai recolher uma pessoa agora, tome um lençol, tome um roupão, mas eu sempre vou guardar um meu. (Karina Ceci)

A religiosa ainda explicita que é possível a doação em vida, no caso de impossibilidade de aquisição algum/a iniciada/do²¹⁵, no entanto, isso seria um caso extraordinário. A partir da fala percebemos de como o objeto parece reter as referências da antiga/o proprietária/o. A energia da antiga/o proprietária vai ajudar no trabalho realizado no presente por meio do objeto, como se a antiga pessoa influenciasse no presente.

Essa concepção envolve toda a liturgia na Jurema, que consiste na volta de entidades, espíritos de antigas/os juremeiras/os para ajudar as/os juremeiras/os do presente a trabalhar. Essa volta exige suas ferramentas de trabalho, assim, o objeto

²¹⁵ Não é raro uma pessoa precisar realizar os procedimentos de iniciação dentro da religião e, não possuindo condições financeiras, a comunidade se mobilizar para auxiliar no levantamento de materiais.



assume um elo entre esse passado e o presente, as coisas utilizadas pelas entidades em vida, são também utilizadas no presente, pela aquisição da “matéria”.

A preocupação energética maior é atribuída à cultura material de uso individual e íntimo da juremeira e do juremeiro, como as coisas de fumar, as guias e as roupas, coisas problematizadas nos subtópicos seguintes.

Também, os objetos individuais atendem aos pedidos das entidades. É comum ouvir que as coisas que as entidades utilizam quando se manifestam no terreiro corresponde aos materiais de trabalho que utilizaram em vida e esses materiais são constantes em quaisquer terreiros que essas entidades venham a incorporar, apesar de algumas mudanças, próprias das diretrizes da casa ou da/do médium, no entanto, são elementos que caracterizam as entidades: *“O preto velho tem esse banquinho, tem o cachimbo, tem o fumo. Os exús já são outros charutos, cachimbos, tem outros que tomam cachaça, outros tomam outro tipo de bebida, a roupa é diferente.”* (Karina Ceci)

Cada entidade requer objetos específicos. Além de roupas, determinados adornos atuam como ferramenta de trabalho das entidades, como o chapéu, chicote, bengala, objetos que agregam na representação da manifestação da performance das entidades. Esses adornos são requeridos assim que as entidades se fazem presentes na terra, como já dito. A/O mestra/e ou preta/o velha/o solicita a bengala para apoiar em seu movimento no andar, o primeiro por constar alguma limitação física ou embriaguez, a/o segundo por se tratar de pessoas idosas; o chapéu, comumente de palha ou de couro, expressa a identidade dos mestres, usuários de chapéus de palha, muito comum no Nordeste para proteger do sol, ou de couro, típico de vaqueiro do sertão nordestino.



Figura 43: Mestre com seu chapéu de palha durante o ritual de Jurema de Toque (Toque para as/os mestres/as - 17/10/2021).



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

É válido destacar que uma das falas comumente ouvida é de que a Jurema, em sendo uma prática que cultua pessoas que tiveram vida (entidades), sua liturgia e os aspectos que a envolvem, incluindo na relação com as coisas (cultura material), condiz com as narrativas que remetem às memórias das entidades cultuadas na Jurema. A memória que as coisas informam remetem à vida das entidades, suas práticas, seus hábitos, suas crenças²¹⁶.

²¹⁶ Por crença, é compreendido aqui na relação do crer, da fé, do acreditar em algo além do que é possível comprovar fisicamente. Durante a presença de um toque para as/os mestras/es, a toada que o mestre Zé Molequinho cantou ao se manifestar, chamou a atenção nesse aspecto: “*Eu sou aquele que duvidou da ciência da Jurema/ Salve o Zé Molequinho da Jurema/ Porque eu tô na Jurema*”



6.1 “E EU DEFUMO MINHA CASA, PARA O MAL SAIR E A FELICIDADE ENTRAR”²¹⁷: O CACHIMBO, O CIGARRO, O CHARUTO E O INCENSO

“Quanto mais fumaça mais firmeza para as entidades juremeiras”, afirmou Santiago (2008, s/p). A fala da pesquisadora conflui não apenas com as falas e observações colhidas em campo, mas também, durante minha participação em diversos eventos de Jurema e sobre a Jurema. A fumaça compreende em um elemento chave da prática religiosa. Tanto que, ao questionar sobre a primeira distinção das práticas em seu terreiro, mãe Marinalva diz: “Porque na Jurema tem fumaça, orixá não tem. Você vê que a gente faz tudo diferente.” No contexto religioso, ela é produzida a partir do uso de objetos que possibilitam a combustão do fumo com o fogo, como o cachimbo, o cigarro, a cigarrilha e o incenso.

O cachimbo compreende um dos objetos mais evocados na Jurema. Algumas Também chamado de “gaita”, considerando que a toada é o meio para se “chamar” as entidades, a fumaça feita com o cachimbo compõe essa prática de “chamamento”. Quando se diz que as senhoras mestras e os senhores mestres vão tocar sua gaita, significa dizer que vão soltar fumaça, ou seja, “tocar a gaita” é o mesmo que dizer que vai chamar as entidades para trabalhar, ou seja, praticar a ciência da Jurema²¹⁸.

As baforadas do cachimbo, que se chamam cachimbadas, acompanham também os passes e têm força mágica própria. Um importante umbandista-catimbeiro²¹⁹ do Nordeste disse-nos que qualquer dificuldade se resolvia na fumaça, o que mostra a intensidade de sua fé na magia da fumaça. (LIMA, 1997, p. 92)

A fumaça, materialidade amorfa, realizado por um sopro no ar, com imediata dissolução envolvente, porém, também, invisível, é reconhecido como um

²¹⁷ Toada de defumação, cantada no início do ritual de Jurema Batida durante a defumação do espaço e das pessoas presentes com incenso ou cachimbo com ervas. A toada também é cantada em ritual de Umbanda. Em pesquisas bibliográficas, encontramos mais de uma versão. Segue a versão colhida durante a pesquisa de campo no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, sem repetição de verso: *To defumando, estou incensando/A casa do meu bom Jesus da Lapa/Nossa Senhora incensou seus santos filhos/E eles defumaram em nós/E eu defumo minha casa, pra o mal sair e a felicidade entrar/Defuma com as ervas da Jurema, defuma com arruda e guiné/Com alecrim, benjoim e alfazema, vamos defumar filhos de fé.*

²¹⁸ Como vemos nessa curimba: “Soprei minha gaita mestra, no tronco do juremá. Sete caboclos eu vou chamar, sete caboclos eu vou chamar.”

²¹⁹ Catimbeiro, mesmo que catimbozeiro/a.



elemento mágico, com capacidade de transformar o negativo em positivo conforme a intenção com que é liberada. A fumaça é a materialização da ação metafísica, a expressão da ciência da Jurema, por ser multiforme, acredita-se que ela se espalha rapidamente levando as intenções das entidades onde solta as baforadas.

Quanto maior o poder da pessoa juremeira, maior o poder de sua fumaça, esse poder atua tanto para a cura, como também, para a limpeza. Ele pode existir a partir do que acredita ser “um dom”, como dito por pai Damião, ou, adquirido com a prática, na relação com a entidade.

Figura 44: Alguidar com cachimbos.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

O cachimbo é o objeto em que se fuma tabaco. No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar é comum usar o tabaco claro, da marca Trevo, ao invés do fumo de rolo. Não é utilizado o fumo de rolo, que, conforme me foi dito, é indicado apenas para fazer “trabalho pesado”, ditos como os “não virtuosos”, prática repudiada pela líder. Além do uso pelo fumo e defumação, o resto do tabaco que fica preso no cano



do pito, chamado “sarro de cachimbo” é utilizado para determinadas ações de cura²²⁰.

Além do tabaco, coloca-se no cachimbo as chamadas “ervas cheirosas”, que são ervas comumente utilizadas em outros usos, com atributos funcionais e simbólicos como erva doce, alecrim, alfazema, qualquer erva indicada pela entidade, sua inclusão ao tabaco produz uma fumaça cheirosa, assemelhando ao cheiro de incenso. As ervas que são colocadas dentro do cachimbo têm a finalidade de, por meio da atuação delas, buscar a força, funciona como se abrisse um portal para o mundo espiritual, e lá, evocava a ciência. As ervas são selecionadas a partir da exigência das entidades, *“Bota cominho, erva doce, tudo dentro, faz uma mistura, não sabe?! Aí fica... Alfazema... Aí fica bem cheiroso quando bota no cachimbo. Fica bem cheiroso. Pois tudinho vai isso aí que os caboclos gostam. Eles gostam disso”* (Mãe Marinalva).

Apesar da diversidade no uso de ervas, há um odor peculiar sentido nas fumaças exaladas em rituais no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar já sentido por mim em outros locais de culto à Jurema. A memória principal evocada pelo odor foi do *Kipupa* Malunguinho, sentir o cheiro me remeteu prontamente às memórias do evento²²¹, que, devido à sua proporção e quantidades de pessoas participantes, há uma intensa produção de fumaça.

Nas falas, observei que o cachimbo constitui em um elemento forte na religião, com relação intrínseca para a cura: *“é porque onde bota o fumo pra fumaçar pra cura”* (Mãe Marinalva) e segue, referindo-se, também ao charuto e ao cigarro: *“tudo que o espírito usa, usa porque gosta e...muitos porque gostam e muitos pra cura mesmo”*

Nos disse mãe Marinalva, *“Pra isso que a gente usa o cachimbo e dá as fumaçada, que é pra proteger, pra proteção, ali é proteção pra gente, a fumaça é proteção”*, descarrega as coisas ruins, as energias negativas. Para cada intenção, o preparo e a combinação de ervas são específicas, conforme a finalidade, ervas de conhecimento da/do juremeira/o ou do que a mestra ou mestre solicitar. A única parte do corpo que não

²²⁰ Mãe Marinalva conta que quando foi picada recentemente por um escorpião, colocou “sarro de cachimbo” junto com um dente de alho e amarrou no dedo, com essa medida, ela não chegou a ir para o hospital e ficou “boazinha”, nas palavras dela.

²²¹ Memória compartilhada por minha irmã que, ao me acompanhar durante a festa para Exu e Pomba gira, em agosto de 2021, ao sentir a primeira bafurada de cachimbo de um dos integrantes logo exclamou: *“-Só lembrou o Kipupa!”*



recebe fumaça é a cabeça, a fumaçada é feita do pescoço para baixo: “O centro da cabeça é do santo, não pode fumar e nem pode abrir cura. Isso aqui é do santo, só o santo é quem toma conta, você pode abrir as curas em outro canto.” Exigência aplicada também ao banho com ervas, que é feito do pescoço à direção aos pés.

Em festa para as mestras e os mestres da Jurema, é comum o quantitativo maior de uso de cachimbo, como nos diz Karina Ceci: “Geralmente é mais cachimbo, todos usam mais cachimbo, só tem mais porque se canta mais para ele”.

Ao iniciar no ritual de Jurema arreada, a fumaçada deve seguir uma sequência, que, nesse momento, é feito de forma coletiva, com todas as pessoas que participam, conforme explica Karina Ceci:

Na hora de todos fumarem, a gente fumaça pra direita, pra esquerda, pra baixo e pra cima. Eu acredito que todo juntos eu não vou segurar o teu lado positivo nem teu lado negativo, todo mundo junto, igual. Todo mundo numa força só. Numa energia só. Não tem isso de você soltar sua fumaça e eu vou segurar a tua, meu irmão vai segurar a minha...não! Todos juntos numa corrente só.

Além das ações investidas nele, o fumo e a defumação, sua presença se torna relevante para a ocorrência ritualística, especialmente na Jurema de chão, quando todas as pessoas integrantes devem estar sob posse de um cachimbo, mesmo que não o utilize. Em um ritual de Jurema de chão assistido, algumas integrantes do terreiro estavam iniciando sua prática nessa modalidade e ainda não possuíam a habilidade com o cachimbo. A líder da casa, junto com integrantes mais antigos, ensinou às iniciantes como segurar, como puxar e assoprar. O ensino é necessário, pois a defumação deve ser feita para iniciar o ritual, realizada pela própria integrante, não pela entidade. Todavia, uma fala de Mãe Marinalva durante esse processo chamou a atenção, ela disse “Toma teu cachimbo, não fuma, mas pelo menos está carregado”.

A fala acima transcrita reforçou a relevância da presença do objeto como instrumento de trabalho de cada integrante, mesmo que ainda não possua habilidade com o uso. Isso se dá também pois, após iniciada o ritual, as entidades da Jurema se fazem presentes, podem incorporar e essas requerem o seu cachimbo.

De modo que, ao se inserir no convívio religioso, é necessário que a/o neófito adquira seu cachimbo, como disse Karina Ceci:



A Jurema de chão, é aquela que você viu, onde cada um tem seu banquinho, cada um tem seu cachimbo. [...] Cada um tem o seu. Quando você começar a frequentar... geralmente é quando você começa a receber suas entidades. Ela diz, ó: -Providencie o seu cachimbo, pra que você não fique usando o que é das visitas, por que geralmente a gente uma cesta com cachimbo pra quem quiser usar, quem chega, como uma visita e precisar a gente oferece.

A fala da religiosa corrobora para a interpretação de que, em sendo o cachimbo objeto de trabalho, ele é de uso individual²²² e muitas vezes imprescindível, Burgos e Pordeus Júnior (2012, p. 36) afirmaram, “O Juremeiro nunca confia o seu cachimbo a outra pessoa, e quando ocorre a raríssima exceção de o fazer, aquele que recebe a honra de usá-lo, entende a alta estima e confiança que o proprietário do cachimbo que lhe tem”.

Sobre a diferença da fumaça do cachimbo, para a exalada pela cigarrilha, charuto ou mesmo cigarro branco, é dada pelo protagonismo do cachimbo na Jurema. O cachimbo é preparado para se constituir em objeto religioso, ele passa por um ritual de consagração, que é feito pra que o trabalho das entidades seja transmutado a partir dele, seja seu fundamento maior, alcançado por meio depois de sua preparação e alcançado na relação da entidade com a/o médium. Ele é um objeto individual, restrito ao uso da/do juremeira/o²²³.

Karina Ceci especifica também, que a pessoa integrante do terreiro pode possuir mais de um cachimbo. Há o cachimbo do mestre e da mestra, esse, passado por um processo ritual, fica sob a custódia do terreiro, na tronqueira de jurema, como destaca Karina Ceci, “eu tenho o meu que é meu preparado na minha casa, o meu do meu

²²² Em outros templos visitados tanto em cidades da Paraíba (João Pessoa, Alhandra e Santa Rita), como de Pernambuco (Camaragibe, Recife e Olinda), observei que o cachimbo tende a ser de uso individual, à exceção dos que são ofertados pelo terreiro à/a um/a visitante, quando necessário. Oliveira (1942, p.166), ao realizar suas pesquisas etnográficas ainda na década de 1930, entre grupos ameríndios do Nordeste, especialmente com os Pankararu da aldeia Brejo dos Padres (Itaparica, Pernambuco), relata um ritual de Jurema Arreada em que o cachimbo é compartilhado entre as pessoas que participam do ritual: “O chefe e mais dois assistentes acenderam seus cachimbos. [...] Os cachimbos, passando de mão em mão, correram toda a roda. Quando voltaram aos donos, uma das “Cantadeiras”, tocando o maracá, principiou a cantar. [...] Os cachimbos, hora por outra, percorriam o círculo, passando de mão a mão e de boca a boca”.

²²³ Apesar do uso restrito, observei que, na ocasião de visita ao terreiro de uma neta de santo da casa, discípulos de mãe Marinalva fizeram uso do cachimbo servido às/aos visitantes, visto que não portavam os seus, mesmo indo na ocasião de uma festa de Jurema. Em outros terreiros, é comum o porte de seu cachimbo individual quando visita outra casa de Jurema.



*mestre fica na minha tronqueira. Lá geralmente é assim, quem tem seu mestre plantado, o cachimbo fica na sua tronqueira no terreiro.*²²⁴” E continua,

Quando eu comecei a receber as entidades eu mesma fui lá, comprei, eu deixo lá no cantinho da jurema, ela fez o preparo, não sei te informar qual é o preparo, isso aí vai de pessoa a pessoa. E quando eu fui ser iniciada eu ganhei um novo. [...] Eu tenho o meu preparado na minha tronqueira, o preparado por ela e tenho um preparado pelo meu pai, que é Damião. Eu tenho um na tronqueira e outro preparado por ele na minha casa. Se eu tenho vontade de fazer alguma coisa e não posso ir até lá, eu posso fazer na minha casa.

Alimentado o cachimbo no momento iniciatório, ele fica preparado para uso constante, sem a necessidade de processos ritualísticos subsequentes, como nos informa Karina Ceci, “*não, não precisa fazer mais no caso pra você utilizar, o que você utiliza é como se você estivesse alimentando.*”

Interessante é o paralelo estabelecido com a noção de “alimentar”²²⁵. Alimentar significa nutrir, fornecer nutrientes necessários para que haja sustentação de algo²²⁶. A noção de alimento utilizada se insere dentro de um ciclo, é preciso a juremeira/o alimentar o cachimbo para que este alimente a entidade, um nutre a/o outra/o em uma cadeia que resulta na recepção por parte das/dos fiéis da ação do trabalho das entidades, bem como d/o própria/o juremeira/o.

O uso do cachimbo alimenta a entidade, sendo este um dos principais instrumentos de trabalho de uma juremeira ou juremeiro. O cachimbo pode ser visto, assim, como um assentamento individual, em que se resguarda os fundamentos e segredos da ciência da Jurema. L’Odô (2017) afirma que o cachimbo, ao lado de maracá são os elementos materiais que caracterizam a Jurema em seu aspecto simbólico e étnico.

Esse tempo de uso implica também na consideração do poder ou da força do objeto dotado da ciência encantada. Ao ser questionada sobre os cachimbos mais antigos e os cachimbos recém adquiridos, Karina Ceci nos informa que há uma

²²⁴ Além do cachimbo, outros objetos de uso individual ficam retidos no assentamento, como as guias.

²²⁵ Ver no Glossário da Jurema, apêndice A.

²²⁶ No que se refere ao processo iniciatório, pai Damião reforçou que a Jurema só se faz uma vez, que não se renova, como o orixá, que possui necessidade de renovação a cada determinado tempo (*aborí, iaô, decá*, renovação a cada 7 anos), “Santo se renova, Jurema só faz uma vez, agora se alimenta!” O alimentar possui o mesmo significado do exposto no texto, nutrir as entidades da Jurema, satisfazê-las e cultivá-las.



diferença, como se o tempo de trabalho do objeto acusasse também seu poder de trabalho. As memórias que o cachimbo evoca informa sobre os trabalhos realizados com ele, se torna algo íntimo da prática religiosa,

Fui para uma festa no interior, o cachimbo sumiu, abriu o chão e fechou. Aquilo dali é como dissesse que faltou um pedacinho, vai me fazer falta em alguma hora, então quanto tempo que foi preparar a jurema.... mas ele ainda me faz falta!

O cachimbo da/do mestra/e é adquirido especialmente no momento de iniciação. A aquisição se dá de várias formas, doação, presente ou compra, contanto que não tenha sido utilizado: “*Você compra ele novo, o que eu tenho em casa já foi o meu pai de santo quem me deu. Ele preparou e me deu, e o que eu tenho da minha jurema já foi preparado quando eu fui fazer o meu ritual. Mas é tudo novo ...*”

No entanto, ocorre que quando o cachimbo é dado, por vezes a pessoa presenteada não se sente segura para utilizá-lo, como nos disse Karina Ceci:

Pronto, eu ganhei um que veio de uma tribo indígena de Recife, tá lá guardado, mas eu não consigo usar. Eu não consigo usar. Não sei diz o porquê, mas eu não consigo usar. E... todo decorado, todo, não sei se é porque não fui eu quem comprei, foi alguém que me deu que não é do meu convívio religioso. Pra mim não é a mesma, coisa, não é a mesma fumaça. É como se dissesse assim: -Minha entidade não gosta. Algo de dentro de você faz olhar assim... vamos supor, você é filha de Oxum, você vai ter duas opções de abebé e duas coroas, seu pai de santo vai dizer que gostou dessa, ah, não, mas a tua oxum usa essa, mas e o teu gosto, o teu intuito, eu vou mais pelo íntimo meu. Aquilo pode ser banhado de ouro ou de ferro, mas se meu íntimo for pelo de ferro, então... eu prefiro e não o ouro.

Sua afirmativa remete à questão que envolve a energia. Como não se sabe o perfil moral e ético das pessoas, de suas intenções, o cuidado do não toque em objetos pessoais é visto como uma necessidade. Com isso, pontua que não apenas o cachimbo constitui em um objeto de absorção de energia, mas que todas as coisas individuais devem se ter o cuidado com a energia.

Ainda sobre a aquisição do cachimbo, as informações levantadas em campo não foram homogêneas, visto que a aquisição refere à uma preferência no uso. Ao ser questionada o porquê da preferência de uma loja específica, de porte menor em um lugar mais reservado ao invés da Casa Bahia, que é a loja recomendada por mãe Marinalva e por muitas/os religiosas/os da capital, Karina Ceci responde:



eu gosto mais do artesanal...alias, todos são artesanais, mas os não comprados em casa de Umbanda. Mas como a facilidade hoje é no acesso então geralmente a gente compra lá. [...] Eu tenho minha preferência, uma guardadinha lá no mercado. Acho mais reservado, nem todo mundo bota a mão. Quando você vai comprar, geralmente... eu não chego lá e boto a mão: - Eu quero esse! [...] Eu tenho minhas preferências, ele tem a dele. Tem umas que tem uns carocinhos.... eu já gosto dele mais liso. Ele gosta de pequenininho, eu gosto um pouquinho maior... entendeu?! Têm preferências. (Karina Ceci)

Em informações levantadas em campo, a elaboração do cachimbo requer critérios, em determinados terreiros exige-se que ele seja elaborado a partir de determinada madeira, confeccionada em tempos específicos da lua. O critério exigido por mãe Marinalva quanto à materialidade é de que ele deve ser feito de: "*é de madeira, madeira consagrada, todo tipo de madeira consagrada*". Enquanto que Karina Ceci especifica: "*Sim, normalmente eu gosto de jurema, ou de jucá. [...] Contanto que seja dessa madeira que envolva a Jurema, são sete cidades, então que seja envolvida nessas sete*".

O cachimbo, assim, possui um papel de destaque no leque de cultura material utilizado na Jurema, mãe Marinalva afirmou que não é possível estar na religião sem usar o cachimbo. Karina Ceci disse: "*É um dos objetos mais importantes que tem dentro da Jurema. É onde tu faz teus pedidos, é onde tu se limpa, é onde tu... posso dizer assim, no palavreado mais popular, é onde você viaja.*", fala compartilhada pelas demais pessoas entrevistadas. Ao ser questionada sobre essa "viagem", Karina Ceci explica:

Viajar é você... você sentar com você mesmo, pegar seu cachimbo e você...você ascender teu cachimbo e fazer teus pedidos, é... desejar o que tu quer, sabe. São três objetos fundamentais na Jurema, quando me refiro ao mestre. Que é o chapéu, a bengala e o cachimbo. [...] É como se fosse... uma barreira do negativo. Sabe?! Eu estou com meus objetos, então o que for de ruim eles me protegem. É como, você pode ver, você geralmente gira, digo lá, né, quando você vira, tiram tuas guias, tuas guias não têm como proteção, mas quando tu recebe, geralmente tiram tuas guias e te dá os três instrumentos principais: teu chapéu, tua bengala e teu cachimbo. Como se fosse os três objetos de proteção, de proteção naquele momento.

Diante disso, as falas corroboram com o que Burgos e Pordeus Júnior (2012, p. 35) falaram sobre o cachimbo:

Este (cachimbo), para os membros do culto é a ferramenta mais poderosa do Juremeiro, sendo utilizada tanto para beneficiar alguma



situação, comunicação direta com as entidades, como também para “afirmar demandas” (enviar entidades de baixo escalão com uma finalidade específica), bem como até para dar o aval de um Juremeiro mais antigo com relação aos efeitos de outro, ou simplesmente para dizer: “estou contigo nessa situação!”. Acredita-se que a fumaça do cachimbo é capaz de enviar mensagens inteiras as entidades no mais além, fazendo-lhes pedido, comunicando situações, denunciando condutas, fazendo observações sobre o estado de alguma coisa que haja sido encomendada, em fim a qualquer situação de prática ritual.

E prosseguem ainda, reforçando sobre o vínculo entre o cachimbo e a pessoa juremeira, e a necessidade de fluidez entre ambos, para que “o trabalho” seja realizado com eficácia:

Dada a sua importância, o cachimbo é a ferramenta tratada com mais mimo e respeito pelo Juremeiro, acreditando este que o cachimbo quase chega a ter vida própria e que se bem tratado, compactua com o seu Juremeiro em opinião; caso assim não seja, caso não haja esta afinidade entre ambos, pode acontecer de que o instrumento não responda aos desejos de seu usuário, deixando de direcionar a fumaça mensageira para onde seja necessário ou inclusive, deixar de realizar qualquer tipo de instrução feita por seu utilizador (BURGOS; PORDEUS JÚNIOR, 2012, p. 36)

Por sua função e simbologia dentro da religiosidade, o cachimbo é também utilizado em um momento individual, que não se insere no aspecto coletivo religioso, mas em momentos de individuais de exercícios da fé, como destaca Karina Ceci,

Eu sento, eu converso só, eu pego o cachimbo, converso com meu próprio pensamento. [...] Pra muita gente, pode dizer: - Isso é besteira, ascender uma vela, mas pra você não, você... No caso, pra mim, se eu sentar e ascender o cachimbo, eu tenho uma vibração melhor do que ascender uma vela. (Karina Ceci)

Quanto ao charuto, e também ao cigarro e cigarrilha, é comumente utilizado pelas entidades exus e pombas giras, mas também, por algumas mestras, mestres, caboclas e caboclos. Tão logo a entidade baixa, solicita seu instrumento de fumar. É comum observar a entidade fumar continuamente durante toda a gira, uma vez tragado, o cigarro ou cachimbo deve permanecer com aquela entidade, “Todo cigarro pedido por um caboclo só vale para ele. Quando desce outro caboclo, o primeiro cigarro utilizado, e que não foi fumado até o fim, é posto de lado”. (BASTIDE, 2011,



p. 157), e quando termina de fumar, é comum solicitar outro. A quantidade de cigarro, cigarrilha ou charuto fumados depende do tempo em que a entidade permanecerá na matéria, se o toque para ela se estender, é comum fumar uma unidade atrás da outra, sem intervalo, até que a entidade “suba”.

Acredita-se que a baforada dada pelo trago do charuto e do cigarro possui poderes, são dadas articuladas com outros gestos encantatórios, ela “representa o sopro e o hálito – símbolo aéreos e cosmogônicos – serve para afastar maus espíritos e maus fluidos” (LIMA, 1997, p. 91).

A festa dedicada aos exus exige particularidades, ornamentação distinta, com imagens e elementos a serem consumidos por essa entidade, como evidencia Karina Ceci:

Porque quem geralmente fuma charuto é Exu, mas tem mestre que usa também. Mas a decoração do terreiro é diferente, a gente monta uma mesa com as imagens de Exu, da moça faz toda a ornamentação com relação a ele, colocar fumo, champanhe, tudo que você imaginar a gente decora mesmo diferente dos outros.

E segue apresentando as especificidades da festa para Exu:

Para o Exu é diferente, não coloca nada no meio, a gente deixa uma mesa arrumada, faz um bolo assim na frente, geralmente vermelho, coloca rosas, taças coloca na mesa, champanhe, cachaça... o que você imaginar, tem de tudo o que a entidade utiliza porque vai de caso a caso. A minha gosta de champanhe, mas aí tem umas que já toma cachaça (Karina Ceci).

Assim, cada entidade possui suas preferências tanto étlicas, quanto referente ao que fuma. Para tanto, é recomendado que as pessoas levem suas bebidas e seus fumos.

Geralmente na casa tem mas eu gosto de levar o meu. Quem tem consciência leva o seu, eu gosto do meu champanhe, gosto do meu cachimbo. A casa tem, tem todo um ritual para lavar o cachimbo, tem toda aquela mandinga para se fazer para deixar preparada lá e cada um tem o seu.

Dois pontos merecem ser destacados na fala de Karina Ceci, primeiro, ela menciona a ideia de “ter consciência”. Essa posição é pautada de ordem financeira, o terreiro não possui condições orçamentárias de arcar com todos os custos. Apesar da contribuição mensal de valor simbólico das pessoas integrantes do terreiro, é



necessário que as pessoas contribuam levando as bebidas e os fumos de suas entidades, isso porque também é oferecido para as pessoas que frequentam o espaço.

O incenso, objeto para defumação, compreende em um composto de plantas, óleo essencial ou resina aromática com madeira, carvão vegetal ou massala (composto de especiaria que resulta em uma massa). Ele é feito para ser queimado, com a combustão, ele libera um aroma que perfuma o ambiente.

O incenso é utilizado desde grupos sociais da antiguidade, os egípcios utilizavam em rituais religiosos. Atualmente, o uso do incenso vai além de uma prática religiosa, é utilizado em momentos e ambiente que exige concentração se tem a intenção de purificação de ambiente, como em atividades de yoga ou uso cotidiano em residências.

No âmbito religioso, o incenso integra a liturgia católica (durante a missa) e também, está presente em trechos bíblicos, como no livro Apocalipse (capítulos 5 e 8), o incenso tem seu significado explicitado como “oração dos santos”. Na passagem que narra o nascimento de Jesus Cristo, no livro de Mateus (2,1-12), um dos três reis magos lhe oferece como presente incenso.

O incenso é utilizado para a "libertação espiritual, para abrir os caminhos da área espiritual", sua fumaça preparar as pessoas que estão ali para o rito, por meio da defumação, há intensão é de limpar os fluidos energéticos que estão com as/os médiuns e com os consulentes antes de abrir mesa. De modo que todo início dos rituais de Jurema de Chão e de Toque a líder defuma todas as pessoas presentes²²⁷.

Em um ritual de Jurema de toque, a defumação inicial, feita com o incenso é uma apenas uma demonstração do que virá, as ervas presentes nos fumos inebriam o olfato, a visão também é atingida pelo turvo do ambiente provocado pela fumaça.

6.2 AS GUIAS

As guias, também chamadas de fios de contas, são confeccionadas utilizando contas e/ou sementes colocadas em fios de *náilon*. O uso é feito com ela sobre o

²²⁷ Essa defumação não ocorre na Jurema de Mesa, ritual mais restrito e criterioso quanto à limpeza do corpo.



corpo, inserido no pescoço ou colocado de forma transversal, no pescoço e no braço. Elas possuem distintos significados no cenário religioso,

O texto visual do fio-de-contas que é lido, compreendido e estabelecido [...] sinaliza a vida religiosa e social dos terreiros, transitando entre códigos tradicionais e outros emergentes e dinâmicos, contudo mantenedores do próprio *ser* fio-de-contas (LODY, 2001, p. 59-60, grifo do autor)

Sendo o Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar um espaço de duas práticas religiosas, Umbanda e Jurema, há dois tipos de guias. A primeira vertente, as guias são elaboradas de acordo com o vínculo com a/o orixá, os elementos simbólicos representam a/o orixá, suas cores e seus acessórios; a segunda tradição, a Jurema, as guias são elaboradas com relação às entidades da Jurema, como nos explica Karina Ceci,

A diferença é porque as guias do orixá são para representar os orixás. E a da Jurema, geralmente a gente usa a -semente de Maria, mas representa... eu, particularmente, tenho a de Exu, do mestre, Exu, Pomba gira, a principal, que é a de mestre, que é feita com sete fios com sementes de jurema, com sementes... como tenho a do mestre que é separada, é separada a do mestre, que é o único fio feito de corrente com sementes de Maria. E como eu tenho a corrente que tem uma cabaça que representa os caboclos.

Além da referência à entidade, a guia na Jurema também informa sobre o grau evolutivo da pessoa dentro da religião, elementos como a quantidade de fios, os adereços que lhe são constituídos, informam o “estágio” da juremeira e do juremeiro dentro do processo iniciatório.

A passagem pelos processos iniciatórios é o que possibilita o direito ao uso de guia²²⁸. Esse processo, dividido nas etapas amaci de cabeça ou batismo, assentamento e o tombamento, que é a jurema completa, agregam, a partir do assentamento, a inclusão de uma nova guia. O batismo, ou a lavagem de cabeça, comumente não ocorre a aquisição de guia, apenas se a entidade desejar.

²²⁸ Diferente das guias de orixá, que há guias utilizadas como elemento de proteção, que não requer processo iniciatório. Eu mesmo ganhei 3 guias de santo (Oxum, Ogum e Oxalá) em um terreiro de Candomblé, dado como presente. As guias foram feitas por uma *ekédi* e passaram por um processo de *amaci* na intenção de que elas me protegessem.



O uso de guias remete à identificação da pessoa com a religiosidade, tanto no interior de um terreiro, como fora dele. Isso porque, na Jurema, mesmo uma pessoa iniciante na religião, que participa dos eventos sem a realização dos processos ritualísticos iniciatórios, não possui guia, enquanto as que tem o Assentamento ou Jurema Completa, carregam as guias conforme o ritual.

As guias constituem em signo que informam sobre o estágio iniciatório, bem como, atua na proteção para quem a carrega. Esses aspectos são percebidos no contexto da Jurema, como também, de uma forma ampla no cenário religioso afro-ameríndio, que apesar de a infinidade de coisas que circulam pelas religiões, “o fio-de-contas é emblema social e religioso que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e o santo”, como ressalta Lody (2001, p. 59).

O processo de elaboração do fio de contas se dá, primeiro, por um labor técnico, o de enfiar as sementes ou missangas e demais objetos no fio, seguido por um processo simbólico referente à consagração do objeto às entidades por meio de uma lavagem de contas com ervas e demais preparações que compõe as etapas da sacralização das peças.

No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, no que tange à primeira etapa, é comum mãe Marinalva produzir a guia ou atribuir a elaboração às pessoas que integram a casa, especialmente Karina Ceci: “*ela faz ou me coloca pra fazer.*”

A primeira etapa, a elaboração artesanal do fio-de-contas, requer o domínio dos códigos cromáticos e simbólicos dos artefatos utilizados. A depender do fim da guia, se é com um, três ou sete fios, se vai constar adereços que representam mestres/as, preta/o velha/o ou caboclos/as, o conhecimento é distinto, portanto, é necessário para a elaboração, conhecimento tanto no que tange ao material utilizado, quanto nos significados de sua inclusão no processo.

No que concerne à segunda etapa, processo de sacralização das guias, que requer rituais próprios, é realizada pela líder da casa com o auxílio de seu filho biológico e discípulo. A lavagem de contas é o que atribui aos objetos o “poder” no campo do sagrado. Karina Ceci elaborou suas próprias guias, mas a segunda etapa o preparo é de responsabilidade e de capacidade da juremeira mestra: “*São sete fios de nylon preenchidos com as sementes. Quem fez? Fui eu mesmo. Tanto no orixá, quanto na*

Jurema tem uma preparação que só a mãe e o pai de santo sabem. Só eles que sabem o que coloca...” (Karina Ceci)

Sobre o material qual é feito as guias, Karina Ceci nos diz que além da semente chamada de Rosário de Maria, também conhecida como semente da Ave Maria ou Lágrima de Nossa Senhora, cujo nome científico é *Coix lacryma-jobi*, “tem outras sementes também, todas elas usam o terço do Rosário de Maria, aí você vê quando chama, tem aquela linha do congo, a gente brinca coloca no meio, olho de boi”. Sobre sua aquisição, Karina Ceci informa: “e as sementes que geralmente a gente adquire não é comprada, é geralmente retirada do pé”. Além dessas sementes, também é comum o uso da semente de olho de boi (*Mcuna urens (L.) Medik*), missangas de plástico, cabaças, figas, crucifixos, estrela de sete pontas conhecida como signo de Salomão.

Figura 45: Sementes de rosário de Maria (*Coix lacryma-jobi*).



Fonte: *Wikimedia Commons.*

As primeiras guias adquiridas por um/a juremeiro/a são durante a feitura de seu assentamento, que são três: uma referente à sua mestra ou ao seu mestre que tem 3 fios, outra duas, cada uma com um fio, para Exu e Pomba gira. A guia de mestra/e é elaborada com sementes, corresponde à entidade mestra da pessoa, podendo conter, também, missangas. As de um fio, são elaboradas com missangas, podendo conter sementes. Um ponto interessante é que as guias elaboradas em processo iniciatório, seja no Assentamento ou na Jurema Completa, elas ficam resguardadas no *pejí*, “em uma sacolinha perto do assentamento”, como informou mãe



Marinalva, sob a proteção do terreiro, retiradas para limpeza e manutenção e, no momento do uso da juremeira e do juremeiro.

Figura 46: Juremeiras com suas roupas e guias cruzadas de Exu e Pomba gira.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Figura 47: Detalhe de guias de três fios, guia cruzada de Exu e Pomba gira.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).

Pelas Fotografias 46 e 47, é possível observar que a guia referente ao mestre, que é elaborada com três fios e sementes de Rosário de Maria, é utilizada de forma rente, envolta apenas do pescoço. Já as guias de Exu e da Pomba Gira, feitas com missangas em cores vermelho, preto e branco, são utilizadas de forma cruzada, abaixo dos braços e envolto ao pescoço. Isso se dá devido a elas constituírem em guias vinculadas às/aos “senhoras e senhores das encruzilhadas”, dos caminhos cruzados, a quem as/os fiéis prezam por um intenso zelo e respeito por serem responsáveis por abrir os caminhos. Cruzar a guia demonstra a fidelidade a essas



entidades, ao tempo em que também, a veste como uma armadura que protege quem usa. Por cruzar seu corpo de um lado ao outro, como descreve pai Damião:

Aquela guia cruzada que ela usa: Exu do lado direito, Pomba gira do lado esquerdo, porque?! Porque Pomba gira do lado direito, é o lado negativo. E o povo diz: o lado direito é o positivo! É não! O negativo é quem segura você, não é o positivo não. Sabe por que? O lado negativo é o lado de Exu, negativo é você querer conseguir uma coisa e conseguir, que Exu segura o lado o negativo, porque? De repente pode vir uma maldade com você, e o negativo combate. Duvido, o que o negativo e o positivo, os dois junto não combina? Bote dois positivo, bonzinho junto, faz o que? Bote os dois negativo... [...] Aquela guia significa que você tem alguma coisa dentro da Jurema. É que nem uma defesa. De repente uma linha daquela se tora, as vezes está cruzando o seu corpo, aquilo ali é uma coisa, uma segurança sua. Que nem você tem uma aliança, pia ele é casado, olha! Eu tenho anel de búzio, ele é pai de santo! Significa isso.

Ao completar as obrigações da Jurema, o Tombamento ou a Jurema Completa, é adquirido uma quarta guia, como nos diz Karina Ceci:

A não ser que você for preparar para completar sua jurema. Então, quando você for completar sua jurema, você recebe uma que tem a cabaça, que representa os índios, os caboclos no geral, né. Então, você recebe essa guia que é de metal que tem todas as paramentas, tem umas ferramentzinhas que elas são tocadas e a cabaça.

A guia de metal contém elementos como espada, arco e flecha, tesoura, representando algumas entidades da Jurema, além da cabaça, que é a “cabaça de Oxóssi”, representando as entidades da mata.

Além dessa, há a guia com 7 fios, feita com sementes de Rosário de Maria e com olho de pombo, ela consiste, como informa mãe Marinalva, a “guia grande que representa a aldeia toda”, ou, as sete cidades da Jurema.

Obter a Jurema Completa significa ter cumprido todas as etapas do processo formativo religioso, alimentado todas as entidades da Jurema. Alimentar as entidades, como já mencionado, significa realizar ofertas e os trabalhos necessários para fortalecer o compromisso com a entidade. A elaboração e uso das guias se dá conforme a divisão de cargos e a senioridade iniciática.

No caso, eu tenho uma jurema completa, ou seja, eu alimentei todas as minhas entidades da Jurema, e quem tem o assentamento da Jurema, alimenta Exu, Pomba gira e mestre. E você diferencia quem tem uma jurema



completa e quem tem o assentamento pela quantidade de guias e o anel.
(Karina Ceci)

Ela explica as guias e as entidades correspondentes:

Guia de mestre e a principal são feitos com as sementes de Rosário de Maria. A do caboclo é de corrente e tem medalhas e cabaça. As medalhas são estrelas, espada, tudo que é incluída na corrente. As guias de Exu e da moça são feitas de contas, miçangas. A de caboclo é uma corrente mesmo, você faz uma corrente e nela bota uma cabaça, coloca essas ferramentas. A cabaça representa os caboclos. Geralmente usa cabaça pra índio, índia... representando Oxóssi, que é o da Jurema, o principal, assim... quando a gente geralmente canta pra caboclo, índio, índia, a cabaça representa eles.
(Karina Ceci)

A partir disso, compreendemos que a guia identifica e distingue tanto o grau de inserção dentro do terreiro, quanto à entidade/divindade qual a pessoa possui vínculo, conforme explicita Karina Ceci

Aí eu vou de acordo com o orixá: oxum vou colocar as miçangas amarelas pra diferenciar, quem tem Jurema geralmente usa uma guia de 7 fios, quem tem só um assentamento usa de 3. A gente diferencia pra não se misturar. Ela prefere assim porque? Porque não se mistura. [...] Eu tenho de Exu, tenho do mestre, tenho a principal, que é a de 7 (sete) fios, tenho a do mestre. É aquela que a gente usa que é bem grossona. Quem tem assentamento na casa de vó usa uma guia com três fios, eu tenho a Jurema completa uso a mais grossa. Mas... esse é um segredo que ela ainda não me falou. Eu creio que representa as sete cidades. (Karina Ceci)

O sistema de cores e sementes, assim como de fios, indicam não apenas a identidade da entidade, mas também determina o tempo de religião:

Há um forte sentido de unidade e de preservação da memória do terreiro, principalmente do axé, quando os fios-de-contas são distribuídos, redistribuídos, reincorporados aos símbolos que são peças da joalheria ritual religiosa. Têm sentido de circulação, de convívio com o sagrado, de relação intimizada intermembros dos terreiros, seus ancestrais, seus deuses patronos, notabilizando indivíduos e grupos sociais. Lody (2001, p. 65)



Quadro 4: Fio de contas (guias) e seus aspectos.

Ritual	Material	Composição da guia	Interpretação simbólica
Sacudimento de anjo da guarda e misericórdia	—	—	—
Amaci de cabeça/ Lavagem de cabeça/ Batismo	—	—	—
Assentamento (Assentamento de mestre/a)	Fio de <i>náilon</i> Semente: rosário de Maria, olho de boi; Miçangas cores branca, vermelha e preta.	3 guias, duas de um fio e uma de três 3 fios	Uma referente à/ao mestra/e; uma referente / a Exu; 1 referente à Pomba gira (Moça)
Tombamento (Jurema completa)	1) Fio de <i>náilon</i> ; semente: rosário de Maria, olho de boi; Miçangas 2) Cordão metalizado. Adereços: cabaças, figas, ferramentas, medalhas	1) Sete fios 2) Quarta guia, uma corrente de metal.	1) Sete cidades da Jurema; Cruzamento dos mestres. 2) Corresponde às/aos ameríndias/os e caboclas/os

Fonte: Elaboração da autora a partir as informações levantadas em campo.

De acordo com a fala de Karina Ceci, além das guias, um anel de búzios utilizado por algumas juremeiras/os informa sobre o grau iniciatório e comprometimento religioso dentro terreiro.

É como se fosse uma formatura você não recebe um anel? Eu estou comprovando que aquela pessoa tem. Eu ganhei um anel com um búzio africano. Mas, quando eu fui fazer o santo ela olhou pra mim a única pessoa que tem dentro do terreiro igual e ela '- Olha, Karina, eu quero que seu anel seja igual ao meu' dois búzios, geralmente é de dois, porque um representa Jurema e o outro orixá.



O búzio é parte de molusco gastrópode marinho. Em temporalidades passadas, sociedades africanas, ameríndios norte-americanos e chinesas utilizaram os búzios como moeda de troca. Atualmente, é amplamente utilizado como matéria-prima para artesanato em diversas culturas. No Brasil, seu uso é vinculado às religiões afro-ameríndias, artesanato e adornos (SILVA, 2006). No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, é entregue por mãe Marinalva a alguns/as de suas/seus filhas/os, àquelas/es que fazem a Jurema Completa. Alguns desses anéis constam dois búzios, “*existe o búzio de Jurema e existe o búzio de orixá. Esse branquinho é do orixá, o escuro, que é um búzio escuro, são de Jurema*”²²⁹, como é o de Karina Ceci e de mãe Marinalva, outros, constam apenas um búzio, informando que caso o búzio seja escuro, refere à Jurema, se for de cor branca, corresponde ao orixá, no caso, a Umbanda.

Eu ganhei o meu, eu sou privilegiada eu digo que eu sou privilegiada, mas quem tem Assentamento de Jurema não recebe, não recebe, só recebe quem tem Jurema Completa. Eu alimentei todas as minhas entidades, eu fiz a esteira... todo um ritual, então tem todo um preparo diferente de quem tem apenas o assentamento de Jurema. Do mestre são 3, diferente de que tem jurema completa. (Karina Ceci)

Como já ressaltado anteriormente, os objetos pessoais dentro da religião tendem a ser de acesso restritivo por uma preocupação energética entre a pessoa e a coisa. Em dois momentos, situações distintas, pai Damião me entregou seu anel e disse: “*guarda ou coloca no dedo midinho*”. O que me provocou espanto, tendo em vista a confiança depositada em mim seu anel “*de formatura*”. Essa ação me trouxe à tona a citação de Ingold (2015), em que a noção de fazer pesquisa *com* as pessoas possibilita, a partir de minha interpretação, permitir-se ser afetada e construir uma relação de confiança com as pessoas que compõem o fenômeno religioso estudado. Constituir essa relação possibilitou a abertura para o diálogo, as constantes visitas ao terreiros em que as pessoas dedicaram horas às entrevistas permitindo-me acessar suas memórias e compartilhar suas sabedorias.

Ao ser questionada sobre o uso da guia em espaços fora o seu terreiro, Karina Ceci coloca: “*Eu, geralmente, não gosto. [...] Por que...Eu não preciso de estar de*

²²⁹ Fala de mãe Marinalva.



guia no pescoço para pessoas saberem o que eu tenho, o que eu sou. Tem gente que gosta de colocar... por que hoje em dia você só é reconhecida se tiver algo mostrando que você é reconhecida."

Essa concepção é também compartilhada por outras integrantes do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, a própria líder do local critica o uso de adornos como guias e torços fora do espaço ritual, ou mesmo do uso considerado exagerado em termos quantitativo e em exuberância do objeto, *"não era de meu feitio andar no meio da rua com um bocado de guias no pescoço, com a roupa de santo e com torso do tamanho do mundo na cabeça. Para mim, isso é folclore, coisa que nunca gostei"* (SILVA, 2013, p. 113). A crítica de mãe Marinalva remete tanto à ostentação nos adornos para os rituais de Jurema, quanto ao uso de elementos religiosos em locais não sagrados, em sua compreensão, a exuberância dos adornos vai além da comunicação com o sagrado, remete a uma exposição de *status* e ostentação no campo religioso²³⁰.

Sobre o uso da guia fora do terreiro, Karina Ceci afirma: *"por debaixo da roupa" uma perdidinha assim... que ninguém veja. Uso, mas depende muito do lugar que eu vou. Eu ando com uma na bolsa. É de orixá, geralmente eu coloco do meu orixá de cabeça."*

Isso porque, para ela, ao passo que os adereços religiosos servem para a identificação da pessoa como religiosa, para Karina Ceci, isso consiste em um setor de intimidade e de espaço restrito para sua manifestação, não sendo necessária sua exposição.

É como se fosse um amuleto. Proteção. Porque assim, se tu chega e diz: Karina posso tirar uma foto tua? Eu estou com meus adereços de religião, não publica! Porque eu fui criada de uma forma que o que é meu particular eu não preciso está expondo a ninguém. Eu não preciso estar expondo a ninguém"

²³⁰ A fala da entrevistada evocou a memória de um episódio presenciado durante uma visita a um famoso terreiro de Candomblé na cidade de João Pessoa, no ano de 2014. Na ocasião da visita, uma festa para Ogum, presenciei a chegada de um pai de santo ao local. Acompanhado de dois ou três filhos de santo, o líder chegou com roupas em tons dourados brilhosos, com um turbante opulento também dourado, sapato mule branco com fivela dourada e vários tipos de guias: *xubetas* e *mocãs* (trançado com palha-da-costa ou buriti, *rungeve* (com miçangas marrons), *diloguns* (conjunto de fios, até 21) ou *quelê* (fio de contas para identificação de cargo, santo e nação, tende a ser mais sofisticado). Ao se inserir no *xirê* (roda, gira), ele pareceu provocar a intimidação de algumas pessoas que estavam ali, ao ponto de um integrante o olhar da cabeça aos pés, em seguida, olhou para sua própria roupa e suas guias com um semblante de desconsolo, por serem substancialmente menos opulenta.



A necessidade de privacidade para seus adornos religiosos, especialmente as guias, pode ser atribuída tanto a um aspecto subjetivo, talvez desenvolvido a partir de um processo de intolerância religiosa, mas também, à crítica da religiosa à vulgarização do uso de adornos religiosos em espaços não religiosos, de modo que, nessa percepção induz a uma folclorização destes.

Devido ao papel designado às guias, é importante frisar que elas constituem em um objeto intransferível e permanente. As guias acompanham a trajetória da pessoa religiosa dentro do terreiro, de modo que, a pessoa iniciada irá adquirir mais de uma guia e de tipos diferentes, ao ponto que se pode conhecer aspectos história do/da portadora na religião a partir do tipo de guias que carrega, às particularidades de sua iniciação, bem como, das entidades qual é consagrada, com o acréscimo de cabaças, arco e flecha, dentre outras simbologias que as representam.

Assim, concordo que o fio-de-contas ou guias constituem em uma relíquia que estabelece um vínculo entre a pessoa e a religião, a entidade, o terreiro e com as pessoas que o compõem, vínculo esse que é identificado pelos materiais e tipos de guias. A guia, é também percebida como demarcadora da posição social da pessoa dentro da Jurema, tendo em vista que o tempo de vivência religiosa implica no acúmulo de saberes sobre a ciência da Jurema pode ser, portanto, reconhecida e respeitada por meio dela. Esses aspectos estão inclusos no conjunto visual que formam as guias.

Assim como o cachimbo, as guias também estão dentre as coisas que requer zelo mais estrito, devido à sua relação com a pessoa. Por se tratar de um objeto individual e permanente, que possui significados que representam desde a relação com a entidade à proteção da pessoa, o cuidado da guia em mantê-la restrita o mesmo “fechada” às influências de outras energias, sendo isso um requisito, como destaca Karina Ceci, *“É como te disse, é um tipo de proteção. [...] é, proteger. Eu nunca gosto de tá com minhas guias, alguém vem e põe a mão em cima. Não quando está na minha frente, mas a parte que está por trás do meu pescoço. Não sei o pensamento da pessoa.”* Demonstrando que o pensamento negativo da pessoa pode influenciar energeticamente a guia, comprometendo sua função de atuação.



As guias constituem em uma cultura material de extrema relevância na trajetória e no “ser religiosa/o”, como um dos elementos de vestir, ela comumente é usada sobreposta à roupa que, por sua vez, indica também, aspectos identitário do universo religioso, como veremos a seguir.

6.3 AS ROUPAS²³¹

Ao observar uma manifestação cultural religiosa, não apenas o que é dito ou imagético tem a possibilidade de informar e produzir sentidos referentes à manifestação. As roupas, além de possuírem a função de cobrir e proteger o corpo, se apresentam como signos, capazes de carregarem mensagens e produzirem significados.

Miller (2013), ao falar sobre as indumentárias, alerta sobre a superficialidade em sua interpretação, em não atribuir determinadas concepções sobre as vestimentas com base em critérios pré-estabelecidos e sem conexão com o a cultura em questão abordada. Para tratar sobre o assunto, ele refletiu sobre o uso das roupas em Trinidad como forma de expressão identitária, o sári da mulher indiana como artifício de uso funcional de acordo com a circunstância e a prática de vestimenta de Londres, influenciada pela ansiedade provocada pelas cobranças sociais, além de mencionar estudos realizados em Madrid, que revelam o uso das roupas direcionados ao processo histórico da cidade. O autor contribui para a reflexão de que as roupas vão além de uma noção de representatividade, ela pode constituir a pessoa, ela pode corroborar para a expressão de suas identidades, sentimentos e/ou intenções.

Souza (1987), apesar de tratar sobre os modos de se vestir da sociedade branca do século XIX, nos faz pensar sobre a ideia da vestimenta não apenas como adereço individual, mas como moda, que corresponde ao sentido coletivo, à uma sociedade. Também, ao analisar a moda ao longo do século, a autora percebeu como as vestes vão além de uma questão estética, mas que serve para distinguir as pessoas,

²³¹ Por roupas, vamos considerar os tecidos costurados que vestem o corpo, visto que demais peças que compõe a vestimenta foram abordadas em outros tópicos.



de modo que atua como um marcador identitário. Essa noção remete a pensar nas vestimentas utilizadas entre as pessoas que praticam ou seguem religiosidades específicas.

Em se tratando de um terreiro de prática da Jurema e de Umbanda, as roupas de ambos segmentos são elaboradas e utilizadas de acordo com a prática religiosa. No que tange à vestimenta, a roupa é um fator importante, Karina Ceci divide bem suas roupas de ritual, uma recebe fumaça (Jurema) e a outra não (Umbanda), de modo que a fumaça parece ser um aspecto marcante na distinção das duas categorias de vestimentas.

No caso das roupas utilizadas no segmento da Jurema, há duas categorias a serem abordadas. Primeiro, as roupas mais gerais, são aquelas que podem ser utilizadas em rituais e não expressam determinada referência de entidade, como saias, blusas e calças brancas ou coloridas. No caso da impossibilidade de uso da roupa para ocasião, é possível fazer uso de uma outra de uso comum. No entanto, é desejado que as peças sejam organizadas e preparadas para o uso ritual. Especialmente porque o cronograma da casa é flexível, com os rituais de Jurema realizados uma vez por mês. A segunda, remete às roupas características das entidades, comumente adquirida durante o processo iniciatório, como a saia e blusa de cores mais fortes para as pombas giras e exus (Figura 47), ou calça, chapéu de palha, bengala e lenço dos mestres.

Parte das roupas rituais são confeccionadas pela própria mãe Marinalva, que se prontifica em fazer geralmente a primeira roupa da pessoa que se insere em seu terreiro²³². Ao ser questionada sobre os critérios da roupa no momento da aquisição para iniciação, Karina Ceci afirmou: "*ela tem que ser nova!*". Ela vai ser utilizada na saída.

Quem faz obrigação, faz o assentamento. Aí é que fica, já incorpora, já trabalha. A pessoa quando faz obrigação aí recebe um chapéu, uma bengala. Sai de roupa branca, roupa de homem, que é a roupa do mestre. E tem a

²³² Mãe Marinalva se disponibiliza a realizar a costura da roupa das mulheres (saia e blusa modelo cigainha) sem a cobrança de qualquer valor. Ela indica o local para a compra do tecido e a metragem (8 metros de tecido, um retrós de linha, uma peça de bico e uma peça de elástico). Em sua casa, com a máquina de costura, ela produz a saia com bico ou babado e a blusa em com babado.



roupa estampada pra botar diariamente pra não vestir a roupa do mestre.
(Mãe Marinalva)

Quando ela diz: “*aí recebe um chapéu, uma bengala*” significa que, a mestra ou mestre “da pessoa”²³³ ao anunciar seu nome, já requisitou esses objetos previamente. Eles são adquiridos pelas/os discípulas/os no momento em que é feito as compras para a realização de sua iniciação, junto com as demais coisas.

A vestimenta das juremeiras é composta por uma saia longa decorada com babado ou bico, sem ou com pouco enchimento²³⁴, que sempre deve ser colocada de cima para baixo, pois o contrário é “contra axé”, ou mal agouro. A blusa e a saia tentem a ser produzidas com tecido de chita, possui babados, estilo “ciganinha” (com ombros à mostra), um lenço ou torço na cabeça com pouco volume e às vezes, a depender da situação, com chapéu de palha ou coroa por cima ou não do lenço ou torço (Figura 42). Acrescido, às vezes e com intenção de enfeite, de bijuterias (brincos, pulseiras e anéis). Apesar de a roupa colorida, dos babados e do uso de bijuterias, as roupas das juremeiras tendem a ser simples, sem luxo ou excesso de adornos.

As mulheres usam o torço que, é utilizado para cobrir a cabeça na intenção de sua proteção. Compreende em um pano de 30 a 40 centímetros de largura e dois a quatro metros de comprimento. Ele normalmente é de cor branca de algodão. Outras fazem com a estampa da saia. Sobre seu significado, explica Karina Ceci:

Cobrir o orí. Pra que a gente não tenha maus fluídos. Serve de proteção. A importância do torço é cobrir sua cabeça. Você já deve ter percebido, as vezes quando alguém vai tirar o pano... aconteceu comigo, ela (mãe Marinalva) veio me chamar a atenção. [...] Só pode alguém que tenha a mesma obrigação que a minha ou minha madrinha (de Jurema), algum pai-de-santo, mãe-de-santo, alguém seja... que tenha uma hierarquia maior que a minha.

O uso do chapéu, lenço ou torço é justificado pela proteção do *orí*, a cabeça. A cabeça, nas religiões afro-ameríndias é compreendida como a porta de conexão com a entidade/divindade, como já destacado anteriormente, importante parte do corpo

²³³ É comum dentro da comunidade de Jurema dizer: “a/o mestra/e **dela/e**”, ou para qualquer outra entidade que incorpora na pessoa. Não significa dizer que a entidade está sob a posse da/do juremeira/o, mas que, em sendo a entidade que trabalha com ela, na linguagem coloquial, fala-se com o pronome possessivo.

²³⁴ Diferente das saias utilizadas em rituais de Umbanda ou Candomblé, que são saias com muitas anguas ou armações em tela, para a saia ficar volumosa.

que possui abertura para recepção das energias, não à toa, durante uma gira de Jurema, observei uma represália da líder do terreiro com uma praticante por tocar na cabeça de outra pessoa durante a incorporação, ação que é estritamente proibida, como menciona Karina Ceci. Após o ocorrido, a líder convocou todas e todos integrantes para falar sobre o assunto. Assim, além de um adorno, cobrir a cabeça tem a intenção de proteger a pessoa de maus fluídos. Esse torço, diferente dos demais objeto que tem o objetivo de proteger, não passa por um processo de limpeza ou consagração.

Figura 48: Mãe Marinalva sentada ao lado do congá vestida com saia de xita, blusa florida e torço. Sobre a cadeira, a capa de seu Exu de cor preta, com seu ponto riscado em lantejoulas prata e sua cartola em com preta com fita em vermelho.



Fonte: Arquivo pessoal (2021).



Já os juremeiros, vestem calça comprida branca, camisa de botão (manga cumprida ou não), podendo ser colorida (chita), branca ou vermelha, um lenço no pescoço com nó para frente e chapéu (palha ou couro).

Geralmente gosta de usar mais preto e vermelho quando é agosto, pra representar Exu e Pomba gira. Tem uma festa exclusiva pra eles, isso na Jurema. Em maio a gente usa muito o branco, que representa preto-velho, mas também não impede de você usar estampado, florido. Aí, o florido vai representar a mata, e os homens também, se os homens quiserem usar florido também podem. Se quiserem usar preto na Jurema, e vermelho pode usar também. Geralmente lá (em mãe Marinalva) eles gostam muito do branco e ainda falta eles botarem o chapeuzinho, tem o chapéu pra cobrir o orí também, só que eles não gostam, os homens geralmente não gostam de usar.
(Karina Ceci)

Um aspecto conflitante na religião corresponde à medida restritiva do uso das roupas tidas como femininas que, suscita debates do campo das identidades de gênero. No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar não foi visto homens vestindo saia e blusas com babados. Ao contrário das mulheres, que, ao incorporarem seus mestres, trajam calças e blusas de botão, de cor branca, colorido ou vermelha.

Além de observar essa característica no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, em outros espaços, *lives* e diálogos informais com juremeiros e juremeiras de Alhandra e de cidades de pernambucanas, há o consenso de que um homem (cis ou trans) não pode se vestir-se com saias ao incorporar uma mestra da Jurema. Sobre isso, me foi dito:

Não é preconceito, é porque o meu ritual é esse. O homem não trabalha com a moça, trabalha com a cabocla... Mas não veste. Pela seguinte maneira, porque não, vamos dizer assim, um capricho, não é! Porque isso é uma coisa que tenho de fundamento desde pequena, eu já levo meu terreiro assim, eu vou modificar?! Não posso modificar. Eu aprendi assim. Não é preconceito, são os rituais que minha mãe não admitia dentro da casa dela, e ainda tem muito terreiro que não admite, os antigos. (Mãe Marinalva)

É a sua hierarquia, mãe. Ela veio de um regime que não aceita, ela aprendeu assim. A hierarquia é assim, não é da cor da roupa...é do respeito e da humanidade. (Pai Damião)



Por outro lado, as mulheres utilizam calças e camisetas ao invés de saia e blusa ciganinha, quando vestem seus mestres. Quando Karina Ceci é questionada sobre ela ter o mestre e não usar comumente calças, ela responde:

Ah, mas eu adoro! Você vai me ver em outubro, na festa dos mestres, aí você me vê! Eu geralmente coloco o meu oxó (saia, blusa, roupa de gira). Mas quando vai cantar pros mestres eu vou, tiro minha saia, e coloco minha calça. Branca. Eu uso a roupa do meu mestre e nunca troque, fazem o que...sete anos de minha iniciação eu, eu nunca troquei, a calça é a mesma, a blusa que eu uso por dentro é a mesma.

E segue: *“Eu geralmente eu gosto de girar para festa do mestre de calça, amo. Cada um tem seu chapéu, seu cachimbo, seu vinho, sua cachaça, aí também depende de cada um, tem sua bengala.”* (Karina Ceci)

É importante notar a distinção de sexo por meio da roupa utilizada. Karina Ceci remete o uso da calça para os mestres. Tal distinção é percebida nas demais entidades, as pretas-velhas usam saia branca, e os pretos-velhos usam calças brancas. Há casos também, como percebi de pelo menos três mulheres juremeiras e umbandistas, de que elas utilizam calça e camisa de cor branca, independente da festa cultuada, numa intenção de, dentro da normativa da religião, atender também suas necessidades identitárias pelo não uso de adereços ditos femininos.

As narrativas ancoram-se na ideia do respeito à tradição, o que implica em seguir os critérios e as normas da casa. Por tradição, o grupo entende como princípios constituídos por aquelas e aqueles que trabalharam para a Jurema, formularam a religião e hoje trabalham com ela ao se manifestarem no terreiro. A temporalidade que relacionada à vida das entidades é diversa, mencionam-se desde entidades de período pré-cabralino, como ameríndios, do período escravocrata, como as/os caboclas/os e as/os pretas/os velhas/os e das décadas subsequentes, como mestras, mestres, pomba gira, de modo que os aspectos e códigos culturais que permeiam essas entidades são distintas. Os aspectos desses contextos são observados nas características e práticas de trabalho de cada entidade, e, também, nas normas e princípios seguidos na religiosidade.

Apesar de conceber várias tradições da Jurema, entendendo-a não como uma religião homogênea, determinados pontos provocam opiniões não flexíveis sobre a



tradição, como é o caso do tabu atribuído ao uso dos homens de roupas femininas. Em outro aspecto, a tradição torna-se um elemento flexível, como quando suspenderam o uso do maracá durante o ritual.

Esse mesmo aspecto caracteriza a simplicidade das roupas das entidades. Os mestres não usam terno, suas roupas remetem às condições que estes tinham em vida, conforme nos indica Karina Ceci: *“Na casa de vó, ela não põe terno, é calça branca, camisa branca de botão. Chapéu? Chapéu de palha.”* Considerando que os mestres e as mestras e demais entidades da Juremas são pessoas que tiveram uma vida humilde, sem luxo, suas roupas e seu adereços também não exigem aspectos opulentas, de modo que as roupas que integram o rito da Jurema não requerem glamour.

Foi ouvido em campo críticas aos lugares em que as roupas das entidades juremeiras, especialmente a dos mestres e das mestras serem opulentas, com brilho. O brilho é um elemento amplamente criticado nas roupas de Jurema, visto que ele se refere ao ostensivo, aspecto que não era característicos desse grupo.

No entanto, essa característica não se aplica quando se remete às Pombas giras, que tendem a ser entidades que gostam da exibição de elementos marcantes, com estampas e cores fortes, babados e demais elementos com brilho, características que revelam a vaidade da entidade, além do uso do perfume, em que ela pede que coloque tanto nela, quando em algumas pessoas presente no local.

As pombas giras são entidades que expressam a autonomia de mulheres não submissa aos homens, nem aos padrões normativos impostos às mulheres. Suas vestes e adornos, bem como suas toadas, informam uma experiência do feminino distinta da noção de pureza que é comumente representada por outras religiosidades, especialmente as cristãs, elas posicionam a imagem da mulher que transgride à normatização patriarcal social e de santidade angelical.

Todavia, a concessão à vaidade, ou mesmo o incentivo ao uso dos apetrechos parte um diálogo entre a entidade e a/o médium, mãe Marinalva afirma não atender todas os pedidos dessa ordem de sua pomba gira *“Porque a minha pomba gira ela é vaidosa, minha Maria Padilha, ela é vaidosa. Mas eu... Ela é vaidosa, gosta das coisas, mas eu não boto aquilo que ela quer, tudo eu não boto não. Eu nunca gostei de vaidade.”*



A solicitação dos adereços e adornos podem ocorrer tanto pela forma da fala, no momento da manifestação das entidades, mas também, por meio de sonhos. Em campo, ouvi de uma juremeira que a roupa de sua Pomba gira foi produzida de acordo com a “comunicação” da entidade por meio de um sonho.

As roupas utilizadas pelas pessoas juremeiras condizem com a vida das entidades da Jurema, um aspecto que distingue do culto do orixá. A vida que as entidades da Jurema compactuam com um modo de vida simples, sem luxo, de modo que, ao se fazer presente no ritual de Jurema, essas entidades, chamadas comumente de “espíritos”, não requerem luxo, diferente de um culto às/aos orixás, que, a depender da situação ritualística, pode requerer paramentos e enfeites mais onerosos, como expressa mãe Marinalva,

Os espíritos não querem essas coisas não, vaidade não existe dentro do espiritismo não. O espírito não gosta de vaidade não. Aí você vai fazer um iaô, um borí, um iaô que é uma obrigação grande, você vai assumir um cargo de mão de santo, aí você no dia que você sair é seu gosto você fazer um vestido pra sua mãe, pode colocar até ouro, se for possível. No orixá, pode colocar até ouro se for possível que o santo gosta.

Apesar da semelhança no uso das roupas, especialmente dos mestres (calça branca e blusa colorida), as especificidades de cada mestre são percebidas nos detalhes, na relação do mestre com as coisas que tiveram em vida e que reproduzem quando se manifestam: a dobra da calça (das duas ou apenas de uma), o uso de uma bengala, a forma de pegar o chapéu, o modo como usa sua ferramenta para trabalhar, além, também, da toada que a/o mestra/e canta ao se manifestar, como uma forma de se apresentar.

A atenção às vestes volta-se não apenas para o tipo de roupa, mas também o tecido que a compõe. A materialidade do tecido deve tanto ser coerente com o tecido utilizado pelas mestras e pelos mestres em vida, quanto com as condições financeiras das juremeiras e juremeiros, como diz Karina Ceci, “o preto-velho vai usar o richilieu?! Acho muito bonito para orixá, mas a Jurema não, a Jurema é mais o chitão, é mais aqueles tecidos... esse oxford, que é mais é... acessível pra todo mundo.”

Além dos tecidos citados, a chita e oxford, também se usa lamê e cetim, que são tecidos mais acessíveis, suas cores diversas vibram às referências da natureza,



plantas, terra e animais. Diferente do Candomblé e da Umbanda, que utilizam mais roupas de cor única apresentando a/o orixá ou branco, com tecidos mais finos, como cambraia bordada, gripí, tecidos africanos, *tuli* bordado e outros com custo mais elevado.

As roupas não expressam a circunstancialidade, mas mostram elementos mais marcantes, que caracterizam e identificam as entidades em seu desenvolvimento dentro do contexto religioso.

Na vestimenta da festa, a dimensão e linguagem simbólica da roupa se manifesta plenamente, ela deve estar de acordo com a especificidade da festa. No mês de maio, quando se toca para as pretas-velhas e os pretos-velhos, as vestimentas e adereços são específicos para essas entidades.

Que é em maio. Geralmente a gente usa branco e uma toalhinha quadriculada preto e branco. Tem uma cor específica para o mês do preto velho. Se você assistisse a festa dos 50 anos, você ia ver o troca-troca de roupa, geralmente tem a festa de 50 anos. Então em maio a gente veste branco e tem uma toalha quadriculada preta e vermelha representando os pretos velhos. Em agosto geralmente tem preto e vermelho. (Karina Ceci)

Karina Ceci remete à festa de 50 anos, devido ao aniversário religioso de mãe Marinalva ser no mês de maio, que é também dedicado às pretas velhas e aos pretos velhos. Diferente da festa de agosto, que são destinadas aos exus e pombas giras, de modo que suas cores são expressadas pelas vestes preta e vermelha.

Assim, a depender do ritual, determinadas cores são escolhidas para as roupas. Mas na “Jurema comum”, como afirma Karina Ceci, as cores utilizadas nas roupas são outras. Ao ser questionada sobre as cores dos exus, ela responde: “*Pro preto, pro vinho, isso depende do gosto de cada um.*” E continua, “

Mas geralmente na Jurema normal você usa estampado, ou usa branco. A gente nunca coloca preto e vermelho em uma Jurema comum. Por que, no caso, vamos supor que eu vou abrir minha Jurema, eu já fiz sete anos esse ano eu preciso cobrir a Jurema, eu preciso fazer um agrado, então eu poderia vestir minha moça, poderia vestir minhas entidades, ao qual eu já dei, já alimentei. Então aquela festa que vai fazer, eu me recolho, olho participo da abertura. Mas aí tem uma hora que eu entro, me troco lá dentro ou me viro ou saio e viro fora. Isso depende muito. Mas aí é uma representação a minha Jurema, entendeu? (Karina Ceci)



A partir da fala de Karina Ceci, percebo que as roupas utilizadas estão vinculadas ao grau de inserção da pessoa na religião, bem como, ao tempo de iniciação, isso porque, uma vez iniciada, a religiosa e o religioso adquirem vestes próprias de suas entidades. Após o rito de iniciação, a pessoa se torna responsável pela manutenção de trabalho da entidade/divindade, o que implica também, na manutenção das roupas.

Além dos ritos de iniciatórios, batismo, assentamento e tombamento, há o que se chama de “cobrir a Jurema”. Cobrir a Jurema consiste em “alimentar” ou “dar de comer” para a entidade/divindade, formas de agradar, como explica Karina Ceci:

É você alimentar novamente. Quando você vai fazer a obrigação você alimenta, então você vai dar alguma cobertura. Durante o ano você dá um agrado. Toca pra exú, toca para a Pomba gira, toca para o mestre. Se você está com aquela condição, você dá. Mas aí cobrir, aí você dá a todos, praticamente, o que você já deu.²³⁵

Isso significa que, após iniciada na Jurema, a pessoa juremeira pode oferecer homenagens às suas entidades, o “agrado” mencionado por Karina Ceci remete às oferendas dadas às entidades. Em situações como essas, no dia de festa a religiosa utiliza a roupa da entidade homenageada sem, necessariamente, ser a data firmada em calendário. É comum quando se “cobre a Jurema” a investida em uma nova roupa ou uso da roupa selecionada para as entidades homenageadas.

Além do uso específico, também é comum a troca de roupas. Exemplo, durante as festas para as mestras e para os mestres, além do consumo mais intenso de fumo, há a troca da saia para a calça, como nos diz Karina Ceci, “geralmente é mais cachimbo, todos usam mais cachimbo, só tem mais porque se canta mais pra ele, quem tem jurema feita pode tirar seu axó que é a saia e na hora de passar pro mestre você coloca a sua calça, sua blusa de botão geralmente, lenço... e aí vai.”

Nessas ocasiões, a troca de roupa é feita por quem já possui inserção dentro da religião, quem não foi iniciada, permanece com a saia ou calça. Isso porque, quando se é iniciada, a pessoa neófita adquire roupas para a saída e apresentação de suas entidades “só calça e camisa. Só a roupa que ele foi retirado na festa dele.”

²³⁵ Sobre os alimentos que envolve o cobrimento da Jurema, Karina Ceci disse: “Aí vem mel, vem dendê, vem tudo, tudo que você imaginar vem.” Referindo-se às variedades de alimentos utilizados para o ritual.



As roupas despertam também o sentimento e a satisfação em agradar a entidades ou aparecer o mais próximo do que ela utilizava em vida. Assim, apesar da simplicidade do tecido, o cuidado atribuído à roupa demonstra o respeito pela participação do ritual e à homenagem à entidade/divindade

Eu sou muito de acreditar na energia. Pra mim, é festa do mestre, então é uma roupa só, então ela tem que estar limpa três meses atrás pra não correr o perigo de na festa dele a roupa estar suja. Tudo preparado. Aqui em casa eu zelo, cada um tem o seu lugar de guardar. E aqui são três, viu.

As roupas compreendem em um elemento interessante a se perceber no seio das culturas materiais da Jurema. Além de um elemento simbólico, portanto cultural e religioso da comunidade de terreiro, há impresso memórias individuais de cada pessoa que a veste. O zelo com a roupa é investido não apenas por uma preocupação individual, mas, para se agradar a entidade.

Esse agrado e cuidado é o que Pereira (2017) chamou de ‘estética do cuidado’ ao analisar as indumentárias de santo no terreiro de Candomblé Angola do Redandá. A “estética do cuidado” é também percebido no consumo/produção de roupas das pessoas integrantes do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, tanto no ato da elaboração por parte da liderança da casa, quanto no momento da aquisição, o cuidado na escolha da loja, na escolha do tecido e feição do modelo.

6.4 “EU SOU O FLECHADOR (A)”²³⁶: ARCO E FLECHA

O arco e flecha é o objeto principal das caboclas e dos caboclos. Assim que se manifestam na roda, essas entidades se põem a dançar fazendo o movimento com as mãos e braços com seu arco e flecha, e quando não estão com o porte deles, representam o objeto com as mãos.

Ao se manifestar no terreiro, as/os caboclas/os cumprimentam o atabaque, seu/sua tocador/a e a líder da casa, as/os caboclas/os fazem um movimento como se lhes oferecessem seus instrumentos, como uma forma não apenas de respeito, mas como submetesse sua encantaria (seus trabalhos e sua ciência) à casa e à líder.

²³⁶ Toada de cabocla e caboclos: “Eu estava em cima da serra/ Quando ouvi uma gaita tocar/ Chamando Aricuri/ Aricuri eu sou/ Eu sou de Ipanema eu sou/ Eu sou flechador”



Apesar de expressas algumas sonoridades, como gritos e expressões, as caboclas e os caboclos tendem a ser entidades que não se manifestam por meio da fala, de modo que também não ministram consultas, individuais ou coletivas, como outras entidades. Sua encanteria é voltada para a realização de limpeza energética por meio do passe feito com seus instrumentos de trabalho, o arco e flecha.

É por meio desse objeto que a essa entidade realiza seus trabalhos. O movimento intenciona não apenas representar a caça ou a dança, mas, perambular com essas ferramentas pelo terreiro, passá-las sobre as pessoas e demais coisas significa que elas estão realizando seu processo de limpeza e garantindo a proteção tanto para o local, como para quem recebe o passe, além, também, de tirar algum trabalho danoso feito a algum/a presente.

O arco e flecha, assim como os demais objetos, perpassam por um processo de preparação para o uso ritual, como informa mãe Marinalva,

Tudo de Jurema, pé de Jurema, a gente faz também. As tronqueiras, os alguidar, os cachimbos, a gente calça tudinho, é tudo preparado, tudinho. A gente prepara, prepara aquelas ervas, as coité, as cuias, tem aquelas cuias de cabaço, isso tudo tem nos caboclo, a gente tem que calçar tudinho, tem que "coisar" tudinho. Consagrar tudinho. Se vier de novo a gente tem que consagrar, mesmo a coité.

Esse processo, chamado de consagração, que é a ação de consagrar, significa tornar próprio para o uso sagrado. As culturas materiais aqui apresentadas destacam por se constituírem em objetos de uso voltado para a prática religiosa da Jurema Sagrada e, portanto, tornam-se objeto que possuem o *status* de litúrgico, exigindo respeito e requerendo cuidados. No âmbito religioso, os objetos relacionam-se com a natureza, as entidades, as juremeiras, os juremeiros, a cosmologia e mitologias próprias da Jurema, numa atuação com vistas ao desenvolvimento da prática e de alcançar a encanteria. Com isso, compreendi que a cultura material possui um papel protagonista na dinâmica religiosa, qual envolve saberes e segredos.



7 PARA NÃO SE JOGAR AO VENTO²³⁷: CONSIDERAÇÕES FINAIS

A memória é uma ilha de edição.
(Wally Salomão)

A vida, em suma, é um movimento de abertura, não de encerramento.
(INGOLD, 2015, p. 26)

Para levar todos os contrários e abrir todos os caminhos.
(Toada para Malunguinho)²³⁸

Neste capítulo, teço considerações finais sobre a experiência na inserção em um terreiro, onde, o tempo, as memórias e os saberes são ímpares, de modo que, trazer à tona os saberes da sagrada Jurema para a produção acadêmica, compreendeu em uma tarefa difícil, porém, consciente da responsabilidade e da importância.

A pesquisa de campo possibilitou uma experiência que envolveu a absorção e apreensão de repertórios de ordem não apenas racional, mas também do campo das emoções e dos sentidos. Buscando alcançar os objetivos da tese, qual consiste na reflexão sobre a memória da Jurema a partir de sua cultura material, busquei levantar informações que possibilitasse a compreensão e construção da memória tanto por meio da observação do fenômeno, quanto das narrativas levantadas com pessoas que vivenciam a Jurema e relacionam com suas coisas de forma íntima e simbólica.

O olhar racional enquanto pesquisadora não limitou as relações de afeto estabelecidas com as pessoas do lugar, fator, inclusive, que impulsionou a confiança que me foi dada no fornecimento de informações sobre a Jurema. Ressalto que fui muito bem acolhida no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, tanto pela líder da

²³⁷ Frase em referência à fala de Karina Ceci, ao mencionar sobre a importância da preservação da memória dos conhecimentos da Jurema e da tradição no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar. “[...] se nada puder ficar mais aqui? Vai ser tudo desfeito, a história dela jogada ao vento...”

²³⁸ “Eu estava no meio da mata/ Eu estava saudando Malunguinho/ Para levar todos os contrários/ E abrir todos os caminhos/ Leva leva Rei Malunguinho/ Leva os contrários e abre os caminhos/ Recua, recua, recua Malunguinho/ E vai para as sete encruzilhadas dos caminhos”



casa, quanto pelas demais pessoas que de lá participam. Deixei de ser “a professora que está fazendo uma pesquisa”, para frequentadora assídua, trocando experiências e diálogos durante os rituais, além das conversas ao centro do salão, sentada na cadeira de balanço, no acompanhamento de algumas clientes para consultas, bem como, no compromisso das responsabilidades do local. As idas nas compras de materiais para realização de rituais, ao Mercado Público Central de João Pessoa para a compra de frutos, fumos, flores e demais coisas, ao comércio Casa Bahia para a compra de incenso, vela, etc. possibilitou conhecer a extensão de redes de relações e a dinâmica do processo de aquisição na compra das coisas.

Meu corpo, que de alguma forma também integrava o cenário, vivenciou experiências através dos sentidos da visão (observação/olhar), audição (diálogo, música), olfato (cheiros de fumo, plantas, incenso) e tato (abraços, apertos de mão, saudações e arrepios), além, também, sensações intracorpóreas, denominadas, quando leve, pelas irradiações, ou mesmo a incorporação, e contato com metafísico, contribuíram para uma compreensão subjetiva do que se observava (e vivia).

Após os anos de pesquisa de campo, pude constatar como minha aproximação com o Terreiro de Umbanda Ogum Beira Bar, a inserção e participação de suas atividades, proporcionaram aprofundar os estudos propostos pela presente tese, a pesquisa foi feita *com* as juremeiras e os juremeiros, não sobre elas/eles.

Cabe destacar, entre os obstáculos enfrentados, o empecilho em realizar a pesquisa de campo conforme previamente planejada após a expansão da COVID-19, que impossibilitou a realização de rituais, dentre os quais estavam previamente previstos, conforme o calendário do Terreiro, e restringiu o contato físico. Ainda assim, foi possível a realização de entrevistas via *GoogleMeet* e presencial, tomando todos os cuidados necessários.

O isolamento social presencial provocado pela pandemia, despertou também, distorções temporais, o hiato entre mim e as pessoas do terreiro, influenciaram na impressão sobre meu tempo de relação com as pessoas. Era comum ser questionada, no retorno de meu contato, sobre eu ser “do tempo de...”, como se esse tempo fosse longínquo. No entanto, em 2021, quando amenizado o índice de



óbito e adquirida a vacina da CoronaVac, puder restabelecer minha aproximação física do local e das pessoas.

A descrição do que foi observado possibilitou a compreensão objetiva do que se propunha a pesquisa, ademais, minha inserção participativa no campo ampliou olhares para percepção sensível do ritual. O empenho da presente tese foi de organizar e sistematizar as informações levantadas, de modo a representar, por meio da escrita, as dimensões observadas e vividas.

O esforço na elaboração da escrita a partir de uma ampla seara de produção informacional, qual seja de origens bibliográfica, documental, imagética, sonora, auditiva, tátil, olfativa, paliativa e racional, que, sistematizada, intencionou organizar as memórias produzidas sobre o fenômeno religioso, pode, como aponta Silva (2015a, p. 118), incidir à uma “redução brutal” do texto escrito, visto que as palavras aqui escritas não condicionam a infinidade de sensações, elementos, detalhes dispostos nos cenários vividos.

Nessa esteira, a elaboração do texto, com intensões de evocar a memória, recai, também, no esquecimento do não dito. Tendo isso em vista, a presente tese se coloca como um pequeno esforço de tentativa de compreensão da cultura material no amplo universo que é a Jurema Sagrada.

No capítulo seguinte à Introdução, o segundo, busquei apresentar, em breves considerações, o processo histórico da religiosidade no cenário local e nacional, donde a colonização influenciou, por mecanismos diversos, seja como ferramenta arbitrária religiosa, por meio da Inquisição, ou pelos dispositivos legais que incriminaram as práticas religiosas afro-ameríndias, essas religiosidades tiveram de se adaptar e exercer suas práticas entremuros de terreiro e transpor referências e cosmogonias pra seu interior. De modo que a Jurema - ou o “complexo da Jurema” (Mota; Barro, 2002) se desenvolveu a partir das inferências e relações com outras culturas e religiosidades. Ao longo de seu processo histórico, constatei que a fundamentação ameríndia passou a dialogar com as influências da Umbanda e do cristianismo, em um fenômeno conhecido como “cruzamento”. Simas e Rufino (2018) chamam a atenção para esse cruzamento não ser visto apenas na ótica do sincretismo entre entidades/divindades e santas/os, mas que, fundamentados no



racismo estrutural que nos pauta, confluiu, também, em possibilidades criativas e híbridas, em novas formas de ser, estar e crer no sagrado.

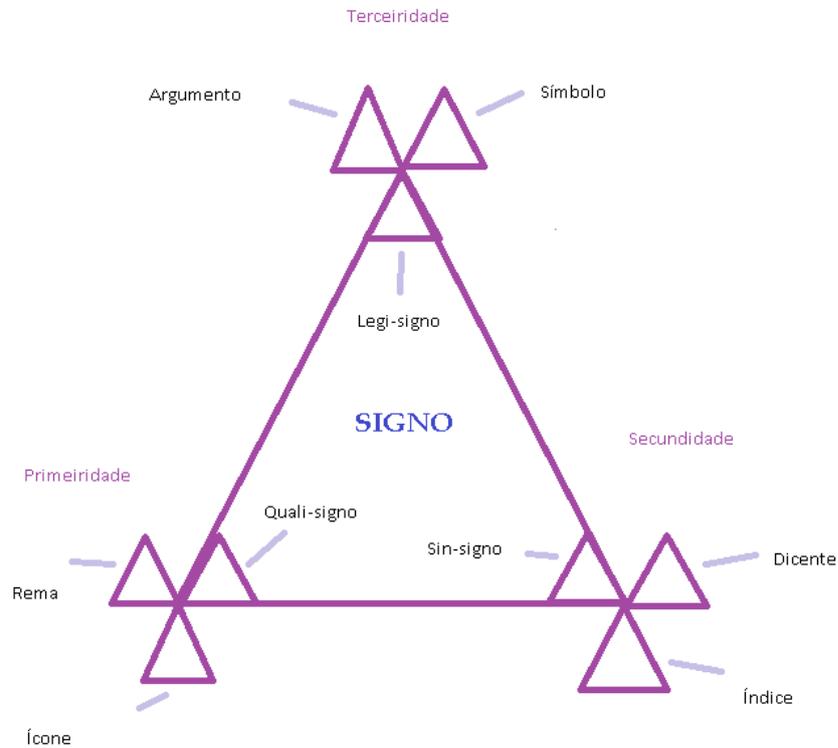
Por meio da literatura e dos recortes de jornais, destaquei as representações construídas ao longo dos anos, com destaque à visão turva e deteriorante sobre a Jurema e seus objetos. Na contramão desse contexto, por meio do arquivo pessoal de José Simeão Leal, os registros imagéticos e manuscritos sobre essa prática informam uma outra perspectiva, o olhar do intelectual captou detalhes, permitindo acessar a variedade da cultura material da Jurema e suas especificidades.

Como recurso teórico-metodológico, a análise pautada na Semiótica proporcionou refletir a cultura material como representações sógnicas da Jurema, que carregam sentidos no seio religioso. Diante disso, concordo com Moura (2006) quando destaca que a Semiótica contribui, a partir do alargamento da compreensão da informação, para a reflexão desse fenômeno enquanto signo no campo da Ciência da Informação.

A Semiótica peirciana concebe o signo pautado em relações triádicas: primeiridade, secundidade e terceiridade, que estabelecem a relação do signo a ele mesmo, *quali-signo* (primeiridade), *sin-signo* (secundidade) e *legi-signo* (terceiridade); em relação ao seu objeto ícone (primeiridade), índice (secundidade) e símbolo (terceiridade); e ao seu interpretante, rema (primeiridade), dicente (secundidade) e argumento (terceiridade), conforme sistematizei na Figura 49.



Figura 49: Triângulo com divisão do signo.



Fonte: Elaboração da autora.

Essas categorias, possibilitaram não apenas identificar os aspectos qualitativos referentes aos signos estudados (Coluna Primeiridade de Quadro 5), ou os atributos que configuram sua existência (Coluna Secundidade de Quadro 5), mas seu caráter simbólico, os significados (Coluna Terceiridade de Quadro 5) atribuídos a eles no contexto da Jurema do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, pela própria comunidade.

Em sendo assim, concordando com Meyriat (2016), que acredita que a capacidade informativa de um documento jamais se esgota, propus, com a presente tese, defender a hipótese de que a cultura material aqui apresentada informa aspectos referentes à memória da comunidade religiosa e da própria religiosidade, corroborando, assim, para a construção identitária da Jurema. Essa informação,



contudo, é constituída a partir das concepções das/dos próprias/os integrantes da Jurema.

Os objetos da Jurema, vistos outrora por uma ótica externa como algo banal, simples, possuem significados dentro do contexto simbólico que integram a cosmologia da religião. A potência informativa sobre as várias esferas da religião que, observada apenas por sua forma, esbarra nas questões deturpadas e desconexas com a qual a cultura pertence: o copo com água não é apenas um copo com água, ele pode ser uma cidade da Jurema, água fluida que acreditar prover benefícios para quem dela bebe. Para alcançar seu significado, é imprescindível a imersão religiosa.

Essa compreensão nos alerta sobre como o olhar enviesado e míope da historiografia (ainda clássica) sobre a Jurema constitui em referências que, em sua coerência, compreendem em estudos superficiais resultantes das bases do conhecimento e perspectivas colonialistas. Assim, evocar esses estudos, apesar de indicar aspectos referentes às religiosidades da época, revelam, também, os desvios do olhar evolucionista dos pesquisadores.

No diálogo com as autoras e os autores que refletem sobre a cultura material e sobre demais coisas que pairam no mundo, percebi que elas se relacionam em uma “malha”, em complexos entrecruzamentos cósmicos e sociais, cujo trânsito pode desempenhar funções e produzir efeitos de mediação entre as pessoas e demais coisas, entre as pessoas e as entidades.

Marinalva Amélia da Silva, conhecida por mãe Marinalva, apesar de ser paraibana, teve sua religiosidade iniciada no interior baiano, na cidade de Tucano. Mãe Marinalva se autodefine como pioneira da prática da Umbanda no estado da Paraíba, título ratificado por autores como Lima (2020), também, como a primeira a registrar o terreiro em cartório, ainda com o nome Centro Espírita São Jorge, e realizar festas para Iemanjá na praia de Cabo Branco, em João Pessoa, é personagem de destaque na história das religiões afro-ameríndias na Paraíba, contribuindo para a conquista e liberdade religiosa no estado.

Por sua trajetória e seriedade com a qual se dedica à Jurema e também à Umbanda, mãe Marinalva construiu uma comunidade de Jurema que preza, respeita e propaga os conhecimentos da tradição da Jurema Sagrada. Ao longo dos anos,



mesmo discípulas/os que se converteram ao Candomblé ou mesmo à outra prática religiosa, têm uma relação de compromisso com sua “madrinha de Jurema”, como informou Karina Ceci, ao expressar o orgulho em fazer parte da comunidade do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar:

Eu me sinto assim, privilegiada e poder dizer assim eu estou preparada pela mão de mãe Marinalva, para fazer por um filho meu o que ela fez a mim. Eu me sinto preparada, privilegiada com isso. [...] Pra mim, eu digo para os mais próximos, é um privilégio eu não sei nem explicar, eu não sei te dizer qual o sentimento, não sei! Teve pessoas assim que hoje faz parte do Candomblé mas não abriu mão!”

O Terreiro de Umbanda Ogum Beira Bar é um cenário que expressa cores e cheiros. As esculturas, quadros e pinturas se entrelaçam às cores das bandeiras que enfeitam o local, num diálogo com o cheiro constante de incenso e fumaça de cachimbo. Expressam memórias de episódios significativos tanto do terreiro, com os rituais realizados nele, como memórias familiares, com o casamento de Karina Ceci, a iniciação de pai Damião, bem como da história da Jurema na Paraíba, com a fotografia que comemora a assinatura da Lei 3.443/1966.

Em um terreiro que se tem a prática da Jurema com a Umbanda, ocorre o cruzamento de alguns elementos quanto às práticas. No entanto, a divisão é nítida: as roupas, os objetos utilizados, o que “leva fumaça” e o que não, o que são das/dos mestras/es e que o são das/dos orixás.

No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar são realizados rituais de Jurema de Mesa, Jurema de Chão e Jurema de Toque, todos os rituais intencionam evocar e saudar as entidades da Jurema. Na Jurema de Mesa, o critério para com a limpeza do corpo e a exigência para a concentração são mais atenuadas diante da inexistência de musicalidade. Enquanto que na Jurema de Chão, a musicalidade oral e a comunicação com as entidades, se destaca junto às constantes baforadas dos tantos cachimbos sobre a posse de todos as/os discípulas.

Na Jurema de toque, uma característica marcante é a sonoridade, as toadas acompanhadas com o som do atabaque e palmas, promovem uma sensação de alegria e de festa. A gira, além de ser um elemento necessário no ritual, é também um espaço para dança. As danças acompanham os toques, com coreografias realizadas



conforme a entidade se manifesta, nos toques para as/os caboclas/os, o movimento de arco e flecha, enquanto que para as pretas velhas e pretos velhos, o movimento se assemelha a uma pessoa idosa.

Diante da relevância das coisas no seio da experiência social humana, reconheço a importância em estudar a cultura material da Jurema, sendo esta uma religiosidade historicamente marginalizada, suas “coisas” também foram sacrificadas em prol de um discurso hierarquizante. A cultura material da Jurema foi estereotipada de “pobreza geral” (BASTIDE, 2011), além de vários outros atributos que condiziam com o pensamento de que sua cultura material seria pouco informativa ou de informação sem valor.

A partir dessa discursão, a cultura material da Jurema, em sendo signo, pôde avançar na ressignificação dos sentidos colonizadores que engessaram os significados sobre essa cultura material. Aqui, busquei apresentar, a partir das informações constantes, os sentidos elaborados pela comunidade juremeira sobre a cultura material de sua religião.

Diante disso, reconheço a relevância em estudar sobre a cultura material da Jurema. Inserida no campo da Ciência da Informação, na linha Memória, Sociedade e Informação, discorri sobre essa manifestação religiosa que integra historicamente o cenário religioso e cultural da sociedade paraibana, e que, de forma equivocada foi estereotipada ou mesmo pouco estudada.

As culturas materiais aqui apresentadas integram o cenário ritualístico, atuam no uso coletivo e individual, em situações públicas e privadas. No capítulo cinco, apresentei as coisas que tendem a ser compartilhadas em situações coletiva, ou que reside no cenário do terreiro; enquanto que no sexto capítulo, tratei sobre as coisas de uso individual, objetos intransferíveis, próprios de cada juremeira juremeiro.

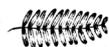
No Quadro 5 apresento de forma sintética e sistemática, as informações levantadas sobre a cultura material da Jurema no Terreiro de Umbanda Ogum Beira apresentadas nas categorias semióticas primeiridade, secundidade e terceiridade.

**Quadro 5: Cultura material da Jurema como signo e suas divisões.**

CULTURA MATERIAL	PRIMEIRIDADE	SECUNDIDADE	TERCEIRIDADE
Folhas e cascas	Folhas e galhos de várias plantas, cores verdes e amarronzadas, folhas secas e verdes.	Utilizada em forma de banho (folha trituradas com água), chá (folha com água fervida), tapete (folhas jogadas no chão, fumo (misturada com tabaco).	Limpeza espiritual, proteção, age contra os males espirituais e físicos. Prepara o corpo para o contato e vínculo com os encantados.
Sementes	Tamanhos e cores diversos: de jurema preta: semente arredondada pequena e escura; rosário de Maria, acinzentada, média e redonda.	Utilizada em ritual no contato com a pele.	Semantação: vinculação do corpo à Jurema; Guia: proteção, compromisso com a religião, posição dentro do terreiro.
Tronqueira	Tronco de árvore jurema.	Tronco de árvore disposto em prato de barro junto a outros objetos indicam preparação ritual.	Iniciação completa da Jurema. Vínculo, responsabilidade e proteção com as entidades da Jurema, com a/o juremeira/o mestra/o do terreiro, e com o terreiro.
Adornos de trabalho	Chapéu de palha bege, chicote de couro, bengala	Adereço de vestimenta ritual.	Instrumentos de trabalho das mestras e dos mestres, adotados de acordo com as necessidades físicas e espirituais destes e destas.
Cachimbo	Cachimbo de madeira, tamanhos diversos.	Uso ritual.	Fumaçada, defumação: limpeza espiritual, abrir os caminhos



			dos encantados.
Charuto	Tabaco enrolado em folha de tabaco. Tamanhos diversos, cor marrom escura.	Uso ritual.	Limpeza espiritual.
Incenso	Varetas de incenso	Uso ritual.	Limpeza espiritual.
Guia	Fio de nylon (1,3,7) com sementes de rosário de Maria.	Colar utilizados por pessoas religiosas.	Identidade religiosa, proteção espiritual. Compromisso com o terreiro, com a religião e com as entidades.
Roupa	Material: Xita, cetim, algodão. Cor: branco, colorido, preto, vermelho, verde.	Roupa ritualística.	Referências às roupas que as mestras/es, caboclas/os, pretas/os velhas/os, pombas giras utilizavam durante sua vida.
Alguidar	Material: barro; cor: marrom.	Serve como suporte para colocar outros objetos religiosos durante ritual aberto, como cachimbo, tabaco, velas, quengas; São colocados objetos de rituais de iniciação, acesso restrito.	Envolve os materiais do assentamento, conectando-o à terra, representada pelo barro.
Quartinha	Material: barro; cor: marrom.	Comporta água e utilizada em ritual.	Envolve oferendas às entidades, especialmente o despacho para Exu.
Vela votiva	Material: parafina e pavio. Cor branca. Tamanhos: 1) número 8 - em	Acesa em lugares do terreiro, no início de rituais, na feitura de trabalhos.	Iluminação espiritual, abrir caminhos.



	<p>média 72g, 17x 190mm</p> <p>2) 7 dias - em média 310 g, 57 x 150mm</p> <p>3) 21 dias - em média 1700g, 28,5cm x 9cm,</p>	<p>Também pode ser quebrada durante rituais, quando acesa, não deve nunca ser apagada intencionalmente.</p>	
Princesa	<p>Vasilha de vidro transparente com água.</p>	<p>Presente no <i>pejí</i> de Jurema. A troca de água constante.</p>	<p>Guia espiritual da Jurema, possibilita a comunicação com a entidade por meio do estado da água (vidência). Esta dotada da energia das entidades.</p>
Príncipe	<p>Copo ou taça de vidro transparente com água.</p>	<p>Presente no <i>pejí</i> de Jurema. A troca de água constante. A água presente em ritual, é utilizada para beber ou passar no corpo.</p>	<p>Representa as cidades da Jurema; conecta a prática às águas (natureza); capta as energias benéficas das entidades; filtra as energias negativas do ambiente.</p>
Esculturas e quadros de entidades	<p>Esculturas: Gesso pintado. Cerâmica pintada, tamanhos e formas diversas.</p>	<p>Adornam o terreiro. Indicam as entidades cultuadas no local.</p>	<p>Expressar imagetivamente as entidades e divindades cultuadas pela casa. Atua como referência ao sagrado quando articulado com outras coisas.</p>
Quadros com textos.	<p>Emoldurados, tamanhos diversos</p>	<p>Certificados e matérias jornalísticas; Registros familiares de amigos/os momentos religiosos. Homenagem.</p>	<p>Status de um terreiro certificado; Memória e história do terreiro e das pessoas que nele integram ou integraram.</p>



Banco	Pequeno de madeira, marrom.	de cor	Apoio para as pessoas que participam do culto.	Ratifica a condição física das/dos pretas e pretos velho, viabilizando seu conforto para trabalhar; Acomoda as/os médiuns para o trabalho de Jurema arreada ou de chão, condicionando a dinâmica do culto a uma mobilização restrita.
Ilú e atabaque	Constituído com couro de animal e madeira de lei. Pintado com cor e verniz.		Instrumento de toque durante o ritual.	Chamar e homenagear as entidades. Instrumento inserido na Jurema por influência das religiosidades afro-brasileiras.
Maracá	De madeira e cabaça de coité.		Instrumento de toque durante o ritual.	Instrumento de fundamento ameríndio utilizado para chamar e homenagear as entidades, instrumento de trabalho das entidades ameríndias.
Arco e flecha	Feito de madeira e cordão, podendo ser pintado com cores em azul, verde, vermelho e branco.		Utilizado em ritual.	Instrumento de trabalho dos caboclos e das caboclas

Fonte: Elaboração da autora.

No âmbito da Jurema, a cultura material e a concepção cosmológica são entrelaçadas, as informações contidas nas coisas revelam aspectos que remetem à



memória religiosa, sua identidade e os saberes que permeiam a religião, de modo que, os significados simbólicos constantes na cultura material configuram em um meio de expressão e de comunicação religiosa e também social.

A cultura material mostra além da materialidade icônica ou indiciária, ela é capaz de produzir e consagrar significados que foram convencionados no campo religioso. Não são apenas coisas, mas são símbolos religiosos, que significam dentro do contexto os produziram. Constituem em repositório visível e material da tradição juremeira, pautada em uma relação de crença, as juremeiras e os juremeiros concebem a cultura material como objeto sagrado, e se situa como elemento central para o desenvolvimento da religiosidade.

Acredita-se que os objetos retêm a energia das pessoas, de modo que determinados objetos são restritos aos manuseios alheios, *“Mesmo entre meus filhos de santo feitos, há alguns em que não confio nem para lavar a louça do meu santo”* (SILVA, 2013, p. 147). Essa preocupação ocorre com toda a cultura material, especialmente aquelas de uso individual.

Por sua base surgir das tradições ameríndias, a natureza é compreendida como fundamentação da prática, que se manifesta de diferentes formas: no lidar com as plantas e ervas, com o fumo e a defumação, a princesa e o príncipe com a água, o alguidar de barro representando a terra, de modo que a cultura material constitui, também, como signo de potência para os elementos da natureza.

Diante do exposto, concordo com L’Odò (2017, p. 197) quando afirmou que *“O juremeiro e a juremeira são sim pessoas ‘simples’ socialmente, porém são complexos religiosamente e culturalmente”*²³⁹, a cosmologia da Jurema, sua atuação e relação com as coisas me fez compreender a complexidade lógica e simbólica da cultura material no seio religioso. A sabedoria observada a partir da materialização das falas e dos fazeres na dinâmica religiosa, atenta para densidade do conhecimento entre as juremeiras e os juremeiros, subverte os cânones e cristalizações sobre o *“lugar do conhecimento”*. Na oposição do que pai Damião me disse – de que *“era*

²³⁹ Apesar da inserção de outros perfis como adeptos dessa prática, pessoa de níveis de escolaridade superior ou classe social mais elevada. No entanto, ainda assim, esse número ainda é restrito. Como já expressado nas considerações históricas, essa configuração parte dessas religiosidades terem sido relocadas na base de uma hierarquia colonizadora, qual a situa no lugar das abstenções.



burra” por não saber ler, esta tese intenciona ressignificar e desestabilizar essa representação sobre esse lugar, que ainda é restrito à academia, reconhecendo a grandeza dos saberes, signos e significados nos terreiros e das pessoas que deles integram.

Entre o cachimbo e a fumaça, a coisa e sua ação, imprime a cultura material e as possibilidades de estar no mundo. O que se encontra entre o cachimbo e a fumaça? A pessoa? A cultura? A religião? A fumaça como elemento de comunicação com as entidades, e, portanto, de manipulação da força da Jurema, é onde se encontra a ciência da Jurema. O metafísico se transforma em físico, estar entre isso é sua ciência.

Os objetos aqui refletidos são alguns dentre as várias “coisas” que compõem o cenário religioso da Jurema, eles estão imbricados tanto no ritual, como na seara mitológica, histórica e memorial da Jurema, compondo, assim, uma malha simbólica religiosa.

Com a consciência da diversidade da prática da Jurema Sagrada, dos caminhos diversos que a religiosidade seguiu, se manifestando de diversas formas a partir dos elementos tradicionais de seu culto, intencionei aqui, sem a pretensão de gerar qualquer juízo de valor do que é observado, apreendido e vivido, apresentar as memórias e os significados sobre a cultura material da Jurema evocados em campo, no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar. Nele, a identidade religiosa remete à tradição adquirida pela líder de sua mãe de santo, que se mantém e se (re)constrói na prática dos saberes apreendidos ao longo das gerações.

Como diz o ditado iorubá, “Exu matou um pássaro ontem, com a pedra que arremessou hoje”, visto como o orixá da memória, o mensageiro do tempo, capaz de reinterpretar o passado, ressignificar a memória. Esta tese, recorrendo à analogia do mito de Exu, busca contribuir para essa subversão da memória, transformar, com as memórias de hoje a memória cristalizada do que foi dito sobre a Jurema Sagrada. Aprendemos com Exu que as coisas podem ser reinauguradas a qualquer momento ou tempo. Evocando as epígrafes apresentadas neste capítulo final, o trabalho não se encerra, mas se propõe uma versão, ou edição da memória construída, na intenção de incentivar novos trabalhos no campo da Ciência da Informação sobre a Jurema, sobre a cultura material e memória social diversos grupos culturais.



REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Plantas psicoativas: símbolos de identidade social. In: BASTOS, Francisco Inácio; GONÇALVES, Odair. **Só socialmente**: os fatores psicoativos nas relações humanas através dos tempos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992, p. 15-24.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Destreza e sensibilidade**: os vários sujeitos da jurema (as práticas rituais e os diversos usos de um enteógeno nordestino). 2002. 126fl. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais - Antropologia) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2002.

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

ALMEIDA, Ronaldo de. Deus acima de todos. In: **Democracia em risco?** 22 ensaios sobre o Brasil hoje. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 35-51.

ALMEIDA, Carla Maria de. **Abram as portas da ciência para os mestres e as mestras passarem**: a resignificação da Jurema no Acervo José Simeão Leal. 2017. 189f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

ALMEIDA, Carla Maria de; AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. Entre escombros e resistência: a memória da Jurema em Alhandra/PB. **Anais do XX Encontro Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciência da Informação**, Florianópolis, 2019. Disponível em: <https://conferencias.ufsc.br/index.php/enancib/2019/paper/viewFile/1095/711> Acesso em: 14 de jun. 2020.

ALMEIDA, Carla Maria de. SAMPAIO, Dilaine Soares. Trânsito religioso: reflexão acerca do contato entre as manifestações religiosas afro-ameríndias na Paraíba. **XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas da América Latina**, 2013.

AMARAL, RITA. A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP**, São Paulo, v. 10, p. 255-270, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/109391/107875> Acesso em: 14 de jun. de 2019.

ANDRADE, Mário de. **O turista aprendiz**. Brasília, DF: IPHAN, 2015.

ANDRADE, Mário de. **Música e feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.



ANDRADE, Ugo Maia. "A Jurema em dois gaios: história tumbalalá. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALOS, Ana Magda (orgs.). **Índios e caboclos: a história recontada**. Salvador, EDUFBA, 2012, p. 183-222.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**, trad. José Fonseca, Porto Alegre: Artmed, 2009.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte; FREIRE, Glaucia de Souza; DINIZ, Muriel Oliveira. Denúncias e visitas ao território mítico da Jurema: relações de poder e violência entre representantes inquisitoriais e líderes religiosos Tarairú na Parahyba setecentista. **Anais do Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais**, 2011, Salvador. Disponível em: <http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2012/01/Juciene-Apolin%C3%A1rio.pdf> Acesso: 12 de dez. de 2018.

ARAÚJO, Railane Martins de. **O governo de Pedro Gondim e o teatro do poder na Paraíba: imprensa, imaginário e representações (1958-65)**. 2009. 139f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

ASSMAN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, p. 115-127, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=642&path%5B%5D=pdf> Acesso em: 24 de jul. de 2019.

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

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. A cultura material vista como informação, patrimônio e memória: o patrimônio arqueológico em sua função social. In: AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de (org.). **Informação, patrimônio e memória: diálogos interdisciplinares**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015, p. 153 – 168.

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. **A representação e interpretação de um antigo sistema de informação: os grafismos rupestres no Brasil**. João Pessoa: Ed UFPB, 2013.

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. Cultura material e arqueologia: uma discussão conceitual. In: CURY, Cláudia Engler; FLORES, Élio Chaves; CORDEIRO JR., Barroso. **Cultura histórica e historiografia: legados e contribuições do século 20**. João Pessoa: Ed. Universitária – UFPB, 2010.

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. Informação e Memórias: as relações na pesquisa. **Revista História em Reflexão**, Dourados, vol.2, n.1, p. 1-20, 2007. Disponível em:



<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/412/302>
Acesso: 05 de mai. de 2019.

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. Signo, sinal, informação: as relações de construção e transferência de significados. **Informação e sociedade**, v. 12, n. 2, p. 01-13, 2002. Disponível em:
<http://basessibi.c3sl.ufpr.br/brapci/index.php/article/view/0000001461/91b81ef7500b428b94c8f14e04007499> Acesso: 27 de nov. de 2017.

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de; LOUREIRO, Maria Lucia Niemeyer; LOUREIRO, José Mauro Matheus. O rumor dos objetos. **XVI Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB 2013)**, 2013. Disponível:
<http://enancib.sites.ufsc.br/index.php/enancib2013/XIVenancib/paper/viewFile/161/408> Acesso em: 05 de out. de 2018.

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de; SILVA, Thaís Virgínia Gomes da; ROCHA, Silva Regina da Mota. Modelo semiótico-informacional como instrumento de recuperação da memória: interfaces entre a Ciência da Informação e a Semiótica. **XI Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB 2010)**, 2010. Disponível em:
<http://repositorios.questoesemrede.uff.br/repositorios/bitstream/handle/123456789/2231/Modelo%20-%20Azevedo%20Netto.pdf?sequence=1> Acesso: 12 de jul. de 2021.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Raízes da Jurema. **Psicologia USP**, vol.14, n.1, p. 157-184, 2003. Disponível em:
<http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/42395> Acesso: 27 de mar. de 2018.

BARROS, Ofélia Maria de. **Terreiros Campinenses**: tradução e diversidade. 2011. 200f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

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

BASTOS, Ivana Silva. **Mulheres Iabas** : liderança, sexualidade e transgressão no candomblé. 2011. 158f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

BERGSON, Henri. **Memória e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o Espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.



BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONATO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONATO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.).

Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, (Coleção Cultura Negra e Identidades), p. 09-26.

BEZERRA, Alcides. Restos de antigos cultos na Parahyba. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano**, João Pessoa, Ano III, vol. III, 1910, p. 9-40.

BEZERRA, Márcia. Informação, patrimônio e arqueologia: reflexões a partir da Amazônia. In: AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de (org.). **Informação, patrimônio e memória: diálogos interdisciplinares.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2015, p. 108-129.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, O ofício do historiador.** Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2001.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças dos velhos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (orgs.) **Usos e abusos da História Oral.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 183-192.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu: Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp**, n.26, p. 329-376, jan-jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf> Acesso: 20 de jun. de 2017.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (orgs.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2011, p. 160-181.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: direito sagrado – pesquisa socioeconômica e cultural dos povos e comunidades tradicionais de terreiro.** Brasília, DF: MDS, Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BRAZ, Márcia Ivo; HOLANDA, Cíntia Maria Silva de; FERREIRA, Marilucy da Silva. O documento e os lugares de memória: protagonistas na perpetuação da memória social. **XIII Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB 2012)**, 2012. Disponível em: <http://www.eventosecongressos.com.br/metodo/enancib2012/arearestrita/pdfs/19437.pdf> Acesso: 28 de mai. de 2017.

BRIET, Suzanne. **O que é a documentação?** Brasília: Briquet de Lemos / Livros, 2016.



BUCAILLE, Richard.; PESEZ, Jean-Marie. Cultura Material. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa, v..16, p. 11-47, 1989. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/58376273/Cultura-material-Einaudi> Acesso: 04 de jan. de 2018.

BUCKLAND, Michael K.. What is a document? **Journal of the American Society of Information Science**, 48, no. 9 (Sept 1997), p. 804-809. Disponível em: <http://people.ischool.berkeley.edu/~buckland/whatdoc.html> Acesso em: 27 de set. de 2018.

BUCKLAND, Michael K. Information as thing. **Journal of the American Society for Information Science (JASIS)**, v.45, n.5, p. 351-360, 1991.

BUFREM, Leilah Santiago; SANTOS, Sandra de Fátima. O uso metodológico da etnografia: relevância no conhecimento da Ciência da Informação. **Anais do IX Congresso ISKO-Espanha**, Valência, março, 2009, p. 417-435.

BURGOS, Arnaldo; PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. (org.). **Jurema sagrada: do Nordeste brasileiro à Península Ibérica**. Fortaleza - Ceará, Expressão Gráfica, 2012.

BURKE, Peter. **A escola dos Annales 1929-1989: a revolução francesa da historiografia**. 2.ed. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil**. São Paulo: Ícone, 2014a.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. A medicina na religiosidade popular. **Revista Nures**, ano X, número 26, janeiro-abril, p. 1-8, 2014b. Disponível: <http://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/download/24700/17578> Acesso: 27 de mar. de 2018.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. A garrafada na medicina popular: uma revisão historiográfica. **Dominguezia**, vol. 27(1), p. 41-49, 2011.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. Os poderes das plantas sagradas numa abordagem etnofarmacobotânica. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 15-16, p. 395-410, 2005-2006. Disponível em: http://www.nptbr.mae.usp.br/wp-content/uploads/2013/05/7_MariaTerezaArrudaCarvalho.pdf Acesso: 27 de mar. de 2018.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. A polícia do Estado Novo combatendo o Catimbó. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, n. 3, Jan. 2009, p. 301-326.



Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf2/texto%2016.pdf> Acesso: 04 de jun. de 2021.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.** Tradução Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: EDUSP, 2013.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade.** São Paulo: Contexto, 2019.

CANDAU, Joël. **Antropologia da memória.** Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

CAPURRO, Rafael. Epistemologia e Ciência da Informação. **V Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação**, Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil), 2003. Disponível em: http://www.capurro.de/enancib_p.htm Acesso em: 03 de mai. de 2019.

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

CARNEIRO, Henrique. As plantas sagradas na história da América. **Varia História**, nº 32, p. 102-119, 2004. Disponível em: https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/572cadd27c65e4e492d9789e/1462545880041/05_Carneiro%2C+Henrique.pdf Acesso: 28 de dez. de 2017.

CARVALHO, Marcus. Rumores e Rebeliões: estratégias de resistência escrava no Recife, 1817-1848. **Tempo**. Vol. 3, número 6, 1998. Disponível em: http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-5.pdf Acesso: 03 mai. de 2019.

CASCUDO, Câmara. **Superstição no Brasil.** São Paulo: Global, 2002.

CASCUDO, Câmara. **Meleagro.** Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CASCUDO, Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro.** São Paulo: Ediouro, 1972.

CASTRO, Astréa de Moraes e; CASTRO, Andresa de Moraes e; GASPARIAN, Danuza de Moraes e. **Arquivística - técnica, Arquivologia - ciência vol. 1.** Brasília: ABDF, 1985.

CASTRO, Celso. **Textos básicos de Antropologia: cem anos de tradição**, Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

CAVALCANTI, Adriana de Holanda. **Narrativas de memória e medicinas tradicionais: a Escola de Cultura e Saúde Semente de Jurema.** 2021. 210fl. Tese



(Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

CERQUEIRA, Vera Lúcia Cardim. (Orgs.). **Missão de pesquisas folclóricas:** cadernetas de campo. São Paulo: Associação Amigos do Centro Cultural São Paulo, 2010.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense, 2011.

CHAUVIN, Sébastien; JOUNIN, Nicolas. A observação direta. In: PAUGAM, Serge (orgs.). **A pesquisa sociológica.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 124-140.

COELHO NETTO, José Teixeira. **Semiótica, Informação e Comunicação.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.

COSTA, Suzana Queiroga da. **Jornal A Imprensa como fonte de informação e memória da produção editorial paraibana no século XX (1912 a 1942).** 2011. 191fl. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição.** 2013. 222f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais.** Bauru: EDUSC, 1999.

CUNHA, Euclides da. Os Sertões: campanha de canudos. In: CUNHA, Euclides da. **Obra completa**, volume 2. Organização Paulo Roberto Pereira. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009.

DEMO, Pedro. Ambivalências da sociedade da informação. **Ciência da Informação**, [S. l.], v. 29, n. 2, 2000, p. 37-42. Disponível em: <http://revista.ibict.br/ciinf/article/view/885>. Acesso em: 6 ago. 2021.

DODEBEL, Vera Lucia Doyle Louzada de Mattos. Informação, memória, conhecimento: convergência de campos conceituais. **XI Encontro Nacional de pesquisa em Ciência da Informação**, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <http://congresso.ibict.br/index.php/xi/enancibXI/paper/view/357> Acesso: 02 de fev. de 2017.

DODEBEL, Vera Lucia Doyle Louzada de Mattos; ORRICO, Evelyn Goyannes Dill. Informação e memória: um modelo conceitual possível. **XIII Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB 2012)**, 2012. Disponível em: <http://www.eventosecongressos.com.br/metodo/enancib2012/arearestrita/pdfs/19458.pdf> Acesso em: 28 de mai. de 2017.



FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de campo**, n.13, 2005, p. 155-161. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376> Acesso: 30 de jan. de 2020.

FEDERICI, Sílvia. **O calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante Editora, 2017.

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

FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra. **Igreja e Romanização: a implantação da Diocese da Paraíba (1894-1910)**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

FERREIRA, Sócrates Pereira. **A jurema sagrada em João Pessoa: um ritual em transição**. 2011. 143f. Dissertação (Mestrado em Ciência das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

FONSECA, Ivonildes da Silva. **Mesas, giras, toques e sambas: intolerância e legitimação dos cultos afro-brasileiros paraibanos**. 2011. 194f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

FREIRE, Glaucia de Souza. **Das "feitiçarias" que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas tarairiú e missionários na Paraíba setecentista**. 2013. 156f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**. Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis, RJ. Vozes. 1997.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre: Ano 9, nº 19, p. 247-281, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n19/v9n19a10.pdf> Acesso: 02 de jul. de 2017.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (orgs). **Caminhos das almas: memória afro-brasileira**, São Paulo, Summus, 2002, p. 183-218.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978.

GOMES, Ângela de Castro. A guardiã da memória. **Acervo - Revista do Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, v.9, nº 1/2, p.17-30, jan./dez. 1996.



GOMES, Ângela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Ângela de Castro. (orgs.). **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 7-26.

GOMES, Camilla de Magalhães. Gênero como categoria de análise decolonial. In: **Civitas**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 65-82, jan.-abr. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/civitas/v18n1/1519-6089-civitas-18-01-0065.pdf> Acesso em: 28 de mar. de 2020.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes. Memória e Umbanda. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção - RBSE**, v. 11, n. 33, p. 959-982, dez. 2012.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes; CECÍLIA, Hermana. Catimbó, Umbanda e Candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. **Anais do Simpósio ABHR**, vol. 13, 2012. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/525/364> Acesso: 29 de mai. de 2017.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro, Coleção Museu, Memória e Cidadania, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun, 2005.

GONDAR, Jô. Quatro proposições sobre memória social. In: GONDAR, Jô. DODEBEI, Vera. **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2005, p. 11-26.

GONDAR, Jô. Cinco proposições sobre memória social. **Morpheus** (Edição especial). v.9, n.15, Rio de Janeiro, 2016, p. 19-40. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/index.php/morpheus/article/view/5475/4929> Acesso em: 21 de mar. De 2018.

GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. **Apresentação**. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005, p. 7-10.

GONZALEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. Dos estudos sociais da informação aos estudos do social desde o ponto de vista da informação. In: AQUINO, Mirian de Albuquerque. **O campo da Ciência da Informação**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2011.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Jurema**. Campinas: SP, Mercado das Letras, 2020.



GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Nas trilhas da Jurema. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 38(1), p. 110-135, 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v38n1/0100-8587-rs-38-1-00110.pdf> Acesso: 19 de nov. de 2018.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Jurema e novas religiosidades metropolitanas. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos - (NEIP), 2009. Disponível em: www.neip.info. Acesso: 23 de jun.de 2021.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. A Jurema e as novas religiosidades metropolitanas. In: ALMEIDA, Luiz Sávio; SILVA, Armando H. L. da (orgs). **Índios do Nordeste: etnia, política e história**. Maceió, Edufal, 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Sujeitos da Jurema e o resgate da “Ciência do índio”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005, p. 239-277.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo; SAVOLDI, Robson. Cada jurema é uma jurema: Continuidade, rupturas e inovações em religiosidades no Brasil. **Revista del CESLA**. International Latin American Studies Review, (26) 2020, p. 221-244. Disponível em: <https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/660/530> Acesso em: 23 de jun. de 2021.

GUEDES, Paulo Henrique Marques de Queiroz. **A colonização do sertão da Paraíba: agentes produtores do espaço e contatos interétnicos (1650-1730)**. 2006. 157f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice – Editora Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Félix Alcan, 1925.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Orgs.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 103-133.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue : as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 33-118.



HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, (5), 1995, p. 07-41.

INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JARMAN, Neil. Material of culture, fabric of identity. In: MILLER, Daniel. **Material cultures: why some things matter**. London: UCL Press, 1998, p. 121-145.

JUSTINO, Gilliard de Oliveira. **“Jurema, sua folha cura e sua flecha mata”**: os sentidos de saúde e doença na Jurema Sagrada. 131fl. 2017. Dissertação (Mestrado Ciências Sociais) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2017.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1805-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

KARNAL, Leandro; TATSCH, Flavia Galli. Documento e História: a memória evanescente. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2012, p. 9-28.

KOBASHI, Nair Yumiko; TÁLAMO, Maria de Fátima Gonçalves Moreira. Informação: fenômeno e objeto de estudo da sociedade contemporânea. **Transinformação**, Campinas, v.15, n. especial, p. 7-21, set./dez., 2003. Disponível em: <http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/transinfo/article/view/1458/1432> Acesso em: 19 de ago. de 2017.

L'ODÓ, Alexandre L'omi. **Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada**. 2017. 276f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LEROI-GOURHAM, André. **O gesto e a palavra 2: memória e ritmos**. Lisboa, Portugal: Perspectivas do homem, 1965.

LIMA, Bentto de. **Malungo: decodificação da Umbanda**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.



LIMA, Maria Vitória Barbosa. Informação e memória na construção do patrimônio cultural na Paraíba. **Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação**, v. 15, 2014.

LIMA, Osvaldo Gonçalves de. Observações sobre o “vinho da jurema” utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratú (Pernambuco). **Separata dos arquivos do I.P.A - volume 4**, Recife: Oficinas Gráficas da Imprensa Oficial, 1946.

LIMA, Valdir de. **Cultos afro – paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé**. Rio de Janeiro: Fundamentos do Axé, 2020.

LINS, Gertrudes Gomes. **A coleção xangô: a cultura material afro-religiosa no Museu do Estado de Pernambuco**. 2019. 178fl. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Católica de Pernambuco - Recife, 2019.

LODY, Raul. Alguidar: um utensílio afro-islâmico na Bahia. In: Coluna Raul, Senac Bahia, 04 de nov. de 2015. Disponível em: https://www.ba.senac.br/servicos/coluna_raul_lody/8295?title=alguidar%3A-um-utensilio-afroislamico-na-bahia Acesso em: 06 de abr. de 2021.

LODY, Raul. **Jóias de Axé: fios-de-contas e outros adornos do corpo, a joalheria afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

LODY, Raul. Alimentação ritual. **Ciência & Trópico**, Recife, v. 5, n. 1, p. 37-47, jan./jun. 1977. Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/download/176/90> Acesso: 29 de mai. de 2016.

LOUREIRO, Maria Lucia Niemeyer Matheus.; LOUREIRO, José Mauro Matheus.; AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier. Às margens do documento: reflexões sobre paisagens e outros artefatos. In: **XIII Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENwANCIB 2012)**, 2012. Disponível em: <http://enancib.ibict.br/index.php/enancib/xiiienancib/paper/viewFile/3943/3066> Acesso em: 05 de out. de 2018.

LUCA, Tania Regina de. A história dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. 2º Ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 111-153.

MALDONATO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONATO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, (Coleção Cultura Negra e Identidades), p. 27-54.



MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução – Tema, método e objetivo desta pesquisa. In: MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401977363_ARQUIVO_VIVENDOENTRELUGARES.pdf Acesso em: 26 de dez. de 2018.

MARTELETO, Regina Maria. O lugar da cultura no campo de estudos de informação: cenários perspectivados. In: LARA, Marilda Lopes Ginez de; FUJINO, Asa; NORONHA, Daisy Pires (Orgs). **Informação e Contemporaneidade**: perspectivas. Recife: NÉCTAR, 2007, p. 13-26.

MARTELETO, Regina Maria. Informação da sociedade na sociedade da informação. **Perspect. Ciên. Inf.**, Belo Horizonte, n. especial, p. 4-7, jul./dez., 2003. Disponível em:
<http://basessibi.c3sl.ufpr.br/brapci/index.php/article/view/0000006604/757d60f19120c464e0fd2079cc387a7b> Acesso: 11 de dez. de 2018.

MARTELETO, Regina Maria. Conhecimento e sociedade: pressupostos da antropologia da informação. In: AQUINO, Miriam A. **O campo da Ciência da Informação**: gênese, conexões e especificidades. João Pessoa: Ed. Universitária, 2002, p. 101-115.

MARTELETO, Regina Maria. Cultura informacional: construindo o objeto informação pelo emprego dos conceitos de imaginário, instituição e campo social. **Ciência da Informação**, vol. 24, número 1, 1995. Disponível em:
<http://revista.ibict.br/ciinf/article/view/613> Acesso em: 15 de jan. de 2020.

MEDEIROS, Guilherme. Uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII. **CLIO Arqueológica**, Recife, v. 1, n. 20, 2006. p. 123-150. Disponível em:
http://www3.ufpe.br/clioarq/index.php?option=com_content&view=article&id=317&Itemid=241 Acesso: 10 de jul. de 2018.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Trajetórias políticas de povos indígenas e índios aldeados na capitania da Paraíba durante o século XVIII. In: **ANPUH - XXV Simpósio Nacional de História**, Fortaleza (Ceará), 2009. Disponível em:
<http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.0568.pdf> Acesso: 26 de dez. de 2018.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política indigenista do Período Pombalino e seus reflexos nas Capitanias do Norte da América portuguesa. In:



MEDEIROS, Ricardo Pinto de; OLIVEIRA, Carla Mary Silva (orgs.). **Novos olhares sobre as capitanias do norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária, 2007, p. 125-160.

MELO, Rodrigo da Silva. **A tradição juremeira e suas relações com os rituais de Candomblé e Umbanda na casa Ilê Axé Xangô Agodô**. 2011. 179fl. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. **Aquém da possessão**: a noção de irradiação nos estudos das religiões de matriz africana. *Anuário Antropológico*, n. II, p. 146-163, mai. 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/5861> Acesso: 04 de ago. de 2021.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Memória e Cultura Material: Documentos Pessoais no Espaço Público. **Estudos Históricos**, v. 21, p. 89-103, 1998. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view%20File/2067/1206> Acesso: 12 de out. de 2018.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. **O objeto material como documento**. Aula ministrada no curso “Patrimônio cultural: políticas e perspectivas”, organizada pelo IAB/CONDEPHAAT, 1980.

MEYRIAT, Jean. Documento, documentação, documentologia. **Perspectivas em Ciência da Informação**, v.21, n.3, p. 240-253, jul./set. 2016. Disponível em: <http://portaldeperiodicos.eci.ufmg.br/index.php/pci/article/view/2891/1788> Acesso em: 18 de out. de 2019.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudo antropológico sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MIRANDA, Carla. **E a Jurema se abriu toda em flor...** A luta por reconhecimento do povo de Jurema como povo tradicional de matriz afro-ameríndia. 2018. 225f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

MONT’MOR, Luís Felipe Cardoso. **Os planos encantados da Jurema**: Acais, Tambaba e outras cidades e reinos em uma análise antropológica. 2017. 181 fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

MONTEIRO, Silvana Drummond; CARELLI, Ana Esmeralda; PICKLER, Maria Elisa. A Ciência da Informação, Memória e Esquecimento. **DataGramaZero**, v. 9, n.6, 2008. Disponível em: http://www.dgz.org.br/dez08/Art_02.htm Acesso: 02 de fev. de 2018.



MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. 2001. 233fl. Tese apresentada para o concurso de Livre Docência, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MOTT, Luiz. A Inquisição na Paraíba. **Revista do IHGP**, n.31, julho, 1999, p.71-96.

MOTA, Clarice Novaes da. Jurema e identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005, p. 219-237.

MOTA, Clarice Novaes da; BARROS, José Flávio Pessoa de. O Complexo da Jurema: representação e drama social negro-indígena. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (org.). **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Bagaço, 2002, p. 19-61.

MOTTA, Roberto. A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005, p. 279-299.

MOTTA, Roberto. Xangô, Jurema e Umbanda: anotações sobre três formas de religião popular na região do Recife. **Revista del CESLA**. International Latin American Studies Review, n.26, 2020, p. 3-24. Disponível em: <https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/669/529> Acesso em: 23 de jun. de 2021.

MOURA, M. A. Ciência da informação e semiótica: conexão de saberes. **Enc.Bibli.: R.Eletr. Bibliotecon. Ci. Inf.**, Florianópolis, n.2, especial, 2º semestre 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/view/1518-2924.2006v11nesp3p1> Acesso em: 12 de jul. de 2021.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia (palestra). **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ**, 2003.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. A Jurema das ramas até o tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALOS, Ana Magda (orgs.). **Índios e caboclos: a história recontada**. Salvador, EDUFBA, 2012, p. 95-125.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O Tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste - o caso Kiriri**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: EDUSP, 1996.



NIEUHOF, Joan. **Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil**. São Paulo: Martins, 1942.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: **Projeto História**, São Paulo, n.10, p. 7-28, 1993.

NÖTH, Winfried. **Panorama da semiótica**: de Platão a Peirce. São Paulo: Annablume, 1995.

OLIVEIRA, Antônio José Barbosa de. Multiplicidade de sentidos para a construção de um conceito de Memória Social. In: PINTO, Diana de Souza. FARIAS, Francisco Ramos de. **Novos apontamentos em Memória Social**. Rio de Janeiro, 7Letras, 2012, p. 23-36.

OLIVEIRA, Bernardina Maria Juvenal Freire de; ROSA, Maria Nilza Barbosa. Jurema Sagrada: descortinando mistérios, reverenciando memórias. **XVII Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB 2016)**, 2016. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B7rxeg_cwHajcER2MkhHSXVfc0k/view Acesso: 09 de dez. de 2016.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. O ossuário da “Gruta-do-Padre” em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes de Indígenas do Nordeste. **Boletim do Museu Nacional**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942, p. 150-240.

OLIVEIRA, Elza Regis de. **A Paraíba na crise do século XVIII**: subordinação e autonomia (1755- 1799). 2ª ed. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2007.

OLIVEIRA, Naldo. **A força do Catimbó**: suas verdadeiras orações. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

PACHECO, Leila Maria Serafim. Informação enquanto artefato. **Informare**, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p. 20-24, jan./jun/, 1995.

PALITOT, Estevão; GRÜNEWALD, Rodrigode Azeredo. O país da Jurema: revisitando as fontes históricas a partir do ritual atikum. **Acervo**, v. 34, n. 2, 2021, p. 1-21. Disponível em: <http://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/1700> Acesso: 11 de ago. de 2021.

PEARCE, Susan M.. Objects as meaning: or narrating the past. In: PEARCE, Susan M.. **Interpreting objects and collections**. London and New York: Routledge, 1994, p. 19-29.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.



PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Olivira. **O axé nas roupas: indumentária e memórias negras no Candomblé Angola do Rendadá.** 2017. 133fl. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

PEREIRA, Fúlvio Teixeira de Barros. **Difusão da arquitetura moderna na cidade de João Pessoa (1956-1974).** 2008. 276fl. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2008.

PEREIRA, Maria das Graças da Silva; FERREIRA, Márlia Coelho. Uso e diversidade de plantas medicinais em uma comunidade quilombola na Amazônia Oriental, Abaetetuba, Pará. **Biota Amazônia**, Macapá, v. 7, n. 3, p. 57-68, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/biota/article/view/2902/v7n3p57-68.pdf#> Acesso em: 18 de jan. de 2021.

PESSIS, Ane-Marie. Patrimônio imaterial e identidade histórica. **CLIO Arqueológica**, Recife, v. 1, n. 20, 2006. p. 123-150. Disponível em: http://www3.ufpe.br/cliuarq/index.php?option=com_content&view=article&id=317&Itemid=241 Acesso: 10 de jul. de 2018.

PINTO, Clélia Moreira. **Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico.** 1995. 192fl. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e notas para a História da Paraíba.** V. 01. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 1977.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080> Acesso: 30 de jun. de 2019.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. A expansão da Jurema na Península Ibérica. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 45, n. 1, 2014, p. 247-262. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/2435/1879> Acesso: 13 de jul. de 2021

PREUCCEL, Robert W. **Archaeological Semiotics.** Nova Jersey (EUA), Blackwell Publishing Ltd, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad, **Perú Indígena**, Lima, vol. 13, nº 29. 1992.

QUINTERO Pablo; FIGUEIRA, Patrícia; ELIZALDE, Paz Concha. Uma breve história dos estudos decoloniais. **MASP Afterall**, 2019. Disponível em:



<file:///C:/Users/User/Documents/Documentos/decolonialidade/temp-QE1LhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf> Acesso em: 09 de ago. de 2021.

RAFAEL, Ulisses Neves; MAGGIE, Yvonne. Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections. **Vibrant**, v.10, n.1, p. 276-342, 2013.

REESINK, Edwin Boudewijn. Raízes Históricas: a Jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no Nordeste. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (org.). **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Bagaço, 2002, p. 61-97.

RIBEIRO, Berta G. A linguagem simbólica da cultura material. In: RIBEIRO, Darci. **Suma Etnológica Brasileira: arte índia**. Vol.3. Rio de Janeiro: FINEP; Petrópolis: Vozes, 1986, p. 15-27.

RIBEIRO, José. **Catimbó: Magia do Nordeste**. Rio de Janeiro, Pallas. 1991.

RIVAS NETO, Francisco. Abordagem de saúde, doença e cura nas religiões afro-brasileiras. In: ASSUNÇÃO, Luiz (org.). **Da minha folha: múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Aché Editora, 2012, p. 215-240.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, n (57.1): 353-381, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tla/v57n1/0103-1813-tla-57-01-0353.pdf> Acesso em: 05 de jun. de 2019.

ROSA, Laila Andresa Cavalcante. “No terreiro predomina mais a mulher, porque a mulher tem mais carisma”: música, gênero, raça, sexualidade e cotidiano no culto da jurema (Olinda, PE). **XIX Desfazendo gênero**, 2010. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277991896_ARQUIVO_No_terreiropredominamaisamulher.pdf Acesso: 20 de jun. de 2018.

ROSA, Laila Andresa Cavalcante. **A juremeiras da Nação Xambá (Olinda, PE): músicas, performances e representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada**. 2009. 359f. Tese (Doutorado em Música - Etnomusicologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009a.

ROSA, Laila Andresa Cavalcante. Juremeiras e bruxas: as donas de uma ciência ilegítima. **Caminhos**, Goiânia, v. 7, n. 2, p. 175-201, jul./dez. 2009b. Disponível em: <http://revistas.ucg.br/index.php/caminhos/article/viewFile/1216/849> Acesso: 20 de jun. de 2018.

ROSA, Maria Nilza Barbosa; OLIVEIRA, Bernardina Maria Juvenal Freire de. Memória e tradição: percorrendo os caminhos do culto da jurema na Paraíba. **XVI**



Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB 2015), 2015. Disponível em: <http://www.ufpb.br/evento/liti/ocs/index.php/enancib2015/enancib2015/paper/viewFile/3130/1223> Acesso: 28 de mai. de 2018.

SALLES, Sandro Guimarães de. O clã do Acais. In: ASSUNÇÃO, Luiz (org.). **Da minha folha: múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Aché Editora, 2012, p. 190-214.

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

SALLES, Sandro Guimarães de. **Religião, espaço e transitividade: Jurema na mata norte de PE e Litoral Sul da PB**. 2010. 270f. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010b.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó-Jurema: narrativas encantadas que contam histórias. In: SILVEIRA, Emerson Sena; SAMPAIO, Dilaine Soares (orgs.). **Narrativas míticas: análise das histórias que as religiões contam**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2018, p. 265-290.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó e Jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. **Debates do NER**, v.2, p. 151-194, 2016. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/63469/40377> Acesso: 13 de jan. de 2020.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Concepções e ritos de morte na Jurema paraibana. **Religare**, v.12, n.2, p. 344-369, dez. 2015.

SANGIRARDI JR, Ângelo B. **O índio e as plantas alucinógenas: um estudo impressionante sobre as drogas e seus efeitos**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989.

SANSI, Roger. A vida oculta das pedras: historicidade e materialidade dos objetos de Candomblé. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BITAR, Nina Pinheiro (orgs.). **A Alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância**. Rio de Janeiro: Mauad x FAPERJ, 2013, p. 105-122.

SANTAELLA, Lucia. **Percepção: fenomenologia, ecologia, semiótica**. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

SANTAELLA, Lucia. **Semiótica aplicada**. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

SANTAELLA, Lucia. **A percepção: uma teoria semiótica**. 2ª ed. São Paulo: Experimento, 1998.



SANTAELLA, Lucia. **A teoria geral dos signos: semiose e autogeração.** São Paulo: Editora Ática S.A., 1995.

SANTAELLA, Lucia. **A assinatura das coisas: Peirce e a literatura.** Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

SANTAELLA, Lucia; NÖTH, Winfried. **Imagem: cognição, semiótica, mídia.** São Paulo: Iluminuras, 1997.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas. A jurema sagrada da Paraíba. In: **Qualit@s Revista Eletrônica**, vol. 7, n.1, 2008. Disponível em: [http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/view File/122/98](http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/view/File/122/98) Acesso: 28 de jan. de 2019.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas. O jogo de gênero e sexualidade nos terreiros de Umbanda X Jurema. In: RABAY, Glória. MELO, Heleina. **Gênero, raça e etnia.** João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 2003.

SANTOS, Maria Isabel Pia dos. **Religiões afro-brasileiras no terreiro da política paraibana: uma análise histórico-antropológica acerca dessas religiões em pleitos eleitorais.** 2016. 208fl. Dissertação (Mestrado em Ciência das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem branco nem preto, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira.** São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SEGUNDO, Francisco Sales de Lima. **Memória e tradição da ciência da Jurema em Alhandra (PB): a cidade da mestra Jardecilha.** 2015. 172f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

SILVA, Maria Conceição da. **Conhecimento científico e o saber popular sobre os moluscos nos terreiros de Candomblé de Recife e Olinda, estado de Pernambuco.** 2006. 130fl. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

SILVA, Marinalva Amélia. **Umbanda, missão do bem: minha história, minha vida.** João Pessoa: Ideia, 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Orgs.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 73-102.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras.** São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2015a.



SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu: o guardião da casa do futuro**, Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2015b.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: ed. Selo Negro, 2005.

SILVA JÚNIOR, Luiz Francisco da. **A Jurema, o culto e a missa: disputas pela identidade religiosa em Alhandra – PB (1980-2010)**. 2011. 134fl. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

SILVA, Luiz Eduardo Ferreira da; OLIVEIRA, Bernardina Maria Juvenal Freire de. Mnemosyne Infor-comunicativa: a possibilidade axiomática da construção de um conceito de memória para a Ciência da Informação. **Informação e Sociedade: Estudos**, João Pessoa, v.24, n.1, p. 135-143, 2014. Disponível em: <http://www.ies.ufpb.br/ojs/index.php/ies/article/view/17658/10934> Acesso: 02 de fev. de 2019

SILVA, Jonathas Luiz Carvalho; GOMES, Henriette Ferreira. Conceito de informação na Ciência da Informação: percepções analíticas, proposições e categorizações. **Inf. & Soc.:Est.**, João Pessoa, v.25, n.1, p. 145-157, jan./abr. 2015. Disponível em: <http://www.ies.ufpb.br/ojs/index.php/ies/article/view/145/13200> Acesso em: 18 de ago. de 2017.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro, Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SOARES, Stênio. “Anos da Chibata”: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, v. 14, n.14, p. 134-155, setembro, 2009.

SOUZA, André Luís Nascimento de. **A mística do Catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço**. 2016. 153fl. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

SOUZA, Gilda de Mello e. **O espírito das roupas: A moda no século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé de. Jornal de Umbanda: construção de discursos em defesa das “boas” práticas religiosas. **Anais XXIX Simpósio Nacional de História**, 2017, p. 1-21. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1488810593_ARQUIVO_JornaldeUmbandaemdefesadasboaspraticasreligiosas.pdf Acesso em: 28 de jan. de 2021.



SOUZA, Willian Eduardo Righini de; CRIPPA, Giulia. O campo da Ciência da Informação e o patrimônio cultural: reflexões iniciais para os novos limites da área. **Enc. Bibli. R. Eletr. Bibliotecon. Ci. Inf.**, ISSN 1518-2924, Florianópolis, v. 15, n. 29, p. 1-23, 2010. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/view/1518-2924.2010v15n29p1/19536> Acesso em: 19 de out. de 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravort. **Pode um subalterno falar?** Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.

STARLING, Heloisa Murgel. O passado que não passou. In: **Democracia em risco?** 22 ensaios sobre o Brasil hoje. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 337-354.

STEIL, C. A. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Campinas, SP, v. 3, n. 3, p. 115-129, 2001. DOI: 10.22456/1982-2650.2172. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/13305>. Acesso em: 15 jun. 2021.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em educação.** São Paulo: Atlas, 1987.

VALENTE, Tadeu Rena. **Pitadas afro-ameríndias: a cozinha de santo de Mãe Rita Preta como lugar de memória.** 2019. 104 fl. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

VALLE, Arthur. No mundo dos feitiços: Cultura material religiosa afrobrasileira em artigos na Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro, 1904-1905. **Revista Nós - Cultura, Estética e Linguagens**, v. 2, n.2, p. 59-80, 2017. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revistanos/issue/view/426> Acesso em: 16 de jan. 2020.

VANDEZANDE, René. **Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica.** 1975. 232f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.

VELHO, Otávio. **Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

VELHO, Otávio. Introdução: de comparações e de religiões. In: VELHO, Otávio (org.). **Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha.** São Paulo: Attar, 2003.

VUSCOVICH, José Luis; ROCHA, Yuri Tavares. As folhas do mundo e o mundo das folhas nas religiões afro-brasileiras. In: ASSUNÇÃO, Luiz (org.). **Da minha folha:**



múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Aché Editora, 2012, p. 241-278.

XIDIEH, Oswaldo Elias. **Narrativas pias populares**. São Paulo: IEB, 1967.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas Paulus, 2013, p. 129-142.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Orgs.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 7-72.

YUEXIAO, Zhang. Definition and science of information. **Information Processing and Management**, v. 24, n. 4, 1988, p. 479-491.

REFERÊNCIA AUDIO-VISUAL

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Jurema: Raízes etéreas**. 2003, VHS, 40 minutos, Paraíba.

CABRAL, Elisa. **Jurema Sagrada**. 1995, DVD, 22 minutos, Paraíba.

L'ÓDO, Alexandre L'omi. Tradição Jurema. **Capacitação Interna para Gestão do Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, 2015.

MENDONÇA, Joanna; PENA, Roberta; CORRÊA, Talita. **A ciência dos Encantados**. Documentário etnográfico - Trabalho de Conclusão de Curso do Curso de Jornalismo da Universidade Católica de Pernambuco. 2007, 22 minutos, Pernambuco. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU> Acesso: 31 de ago. de 2018.

SALES, Chico. **Uma ciência encantada**. 2010, HDV, 20 minutos, Paraíba.

DOCUMENTOS E ARQUIVOS

Série Candomblé (1940-1950). Arquivo José Simeão Leal.

BRASIL. Lei de 16 de dezembro de 1830. Manda executar o Código Criminal do Império do Brasil. **Coleção de Leis Brasileiras de 1830**. Rio de Janeiro, 16 de dezembro de 1830. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm Acesso em: 30 de jul. de 2018.



BRASIL. Decreto número 119 – A, de 7 de janeiro de 1890. Prohibe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias. **Coleção de Leis Brasileiras de 1890**. Rio de Janeiro, 7 de janeiro de 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto/1851-1899/D119-A.htm Acesso em: 30 de jul. de 2018.

BRASIL. Decreto número 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. **Coleção de Leis Brasileiras de 1890** Rio de Janeiro, 11 de outubro de 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%20847%2C%20DE%2011%20DE%20OUTUBRO%20DE%201890.&text=Promulga%20o%20Codigo%20Penal.&text=A%20rt.,que%20n%C3%A3o%20estejam%20previamente%20estabelecidas.&text=2%C2%BA%20A%20viola%C3%A7%C3%A3o%20da%20lei,omiss%C3%A3o%3B%20constitue%20crime%20ou%20contraven%C3%A7%C3%A3o Acesso em: 30 de jul. de 2018.

Carta do [governador da capitania de pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], sobre o uso que fazem os índios de uma bebida chamada jurema, informando a prisão de índios feiticeiros em nome do Santo Ofício, e a conveniência de se criar uma junta das missões na Paraíba. AHU, ACL, CU-015, Cx.56, D. 4884, 01/07/1741, Arquivo Histórico Ultramarino.

Consulta do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V, sobre a nova junta das missões que o capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, sugere erigir na capitania, independente de Pernambuco, para se evitarem os casos ocorridos em Mamanguape. AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966, 22/09/1742, Arquivo Histórico Ultramarino.

DIÁRIO DA MANHÃ. Coleção do Jornal Diário da Manhã (1927-1985). 01 de novembro de 1935. Acervo CEPE. Disponível em: <http://www.acervocepe.com.br/acervo/colecao-do-jornal-diario-da-manha--1927-1985--1> Acesso em 02 de jun. de 2021.

DIÁRIO DA MANHÃ. Coleção do Jornal Diário da Manhã (1927-1985). 13 de fevereiro de 1938. Acervo CEPE. Disponível em: <http://200.238.101.22/docreader/docreader.aspx?bib=DM1938> Acesso: 04 de jun. de 2021.

DIÁRIO DA MANHÃ. Coleção do Jornal Diário da Manhã (1927-1985). 03 de março de 1938. Acervo CEPE. Disponível em: <http://www.acervocepe.com.br/acervo/colecao-do-jornal-diario-da-manha--1927-1985--1> Acesso em 02 de jun. de 2021.

DIÁRIO DA MANHÃ. Coleção do Jornal Diário da Manhã (1927-1985). 15 de fevereiro de 1940. Acervo CEPE. Disponível em: <http://www.acervocepe.com.br/acervo/colecao-do-jornal-diario-da-manha--1927-1985--1> Acesso em 02 de jun. de 2021.



DIÁRIO DA MANHÃ. Coleção do Jornal Diário da Manhã (1927-1985). 07 de novembro de 1940. Acervo CEPE. Disponível em:
<http://www.acervocepe.com.br/acervo/colecao-do-jornal-diario-da-manha--1927-1985--1> Acesso em 02 de jun. de 2021.

JORNAL DE UMBANDA. Pasta 1955, Edição 055-056, Ano 1955. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=111848&pagfis=211> Acesso 28 de jan. de 2021.

O NORTE. 08 de novembro de 1966. Hemeroteca Fundação Casa José Américo de Almeida.

PARAÍBA. Lei número 4.242, de 08 de junho de 1981. Isenta de Licença Policial a prática de Cultos Afro-Brasileiros. João Pessoa, 08 de junho de 1981.

PARAÍBA. Lei número 3.443, de 6 de novembro de 1966. Dispõe sobre o exercício dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba. João Pessoa, 6 de novembro de 1966.

UMBANDA NO LAR. Jornal da Federação dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba, ano 01, n. 01, 1977.



APÊNDICES

A - GLOSSÁRIO DE JUREMA

A

Alguidar - prato de barro utilizado para acolher os assentamentos, tanto de jurema, quanto de orixá. A Jurema tem a tronqueira, o orixá o *otá*, que consiste em uma pedra.

Alimentar as entidades: Significa realizar ofertas e trabalhos necessários para estabelecer o compromisso e nutrir as necessidades da entidade, de modo que sua ciência e axé sigam em potência para a juremeira e o juremeiro.

Amacio: Também chamado de amaci. De acordo com Albuquerque (2002), compreende em um preparo ritual feito com bebidas e ervas diversas. As ervas utilizadas são as “ervas cheirosas”, como colônia, macacá, manjericão, arruda, hortelã e aroeira.

Assentamento: Onde se firma a energia sagrada de alguma entidade da Jurema.

B

Barrufada: De acordo com L’Odò (2017), consistem em encher a boca com cachaça ou outro líquido que seja sacralizado e cuspi-lo com força sobre um assentamento, pessoa ou objeto, molhando-o.

C

Cabeça de mesa: Principal assistente da/do juremeira/o. Coordena a sessão de Jurema, auxiliando-a/o no momento da incorporação ou se responsabilizando pela garantia de estrutura e coisas necessárias para a realização da sessão.

Cachimbo: Objeto de uso ritual e adorno; Notícia dada por um mestre ou uma mestra em sessão de Jurema.



Calço: Espécie de proteção espiritual.

Calçado: Mesmo que consagrado. O pé de jurema (planta) consagrado pode ser uma cidade da Jurema.

Catimbó: Conforme Cascudo (1978), o termo tem aproximação semântica com a palavra cachimbo. Denominação usada para a festa indígena da colheita ou preparação da jurema. Atualmente é usada em tom pejorativo, sendo a Jurema o termo mais comumente usado para a religião.

Catimbozeiro: Quem pratica Catimbó. Atualmente usada em tom pejorativo.

Chamado: Compreende na cobrança da entidade para a inserção religiosa e feitura de algum agrado para as entidades/divindades.

Cidade da Jurema: Plano mítico de morada das mestras e dos mestres da Jurema. É comum citarem sete, mas há indícios de mais, de acordo com Mont'mor (2017) e Souza (2016).

Ciência da Jurema: Possui distintas designações, mas que se complementam no universo juremeiro: 1 - Tem o sentido de sabedoria, conhecimentos sobre a religiosidade e o lidar com o sagrado que a envolve; 2 - Conhecimento referente à ciência medicinal das plantas, ciência das plantas; 3 - Força espiritual da Jurema.

Cientista: Quem opera a ciência da Jurema e todo seu universo espiritual.

Congá: Altar onde se colocar representações imagéticas de entidades e divindades, objetos consagrados, vela, flores, água.

Cura: Sarar, fim de problema físico, psicológico ou espiritual.

Curiação: Corte e tratamento de animais para oferenda às entidades/divindades.

Curimba: Canto em louvor para entidade, tanto da Jurema, quanto na Umbanda e Candomblé. "São as nossas músicas, as nossas rezas" (Karina Ceci). Também chamado de "toada" e "ponto". Burgos e Pordeus Junior (2012) classificam os pontos em: pontos de chamada, pontos de firmeza e o ponto demanda. Há também, as curimbas para "as entidades subir", ou se despedirem.

Corpo sujo: Se opõe ao "corpo limpo". Estar de corpo volta-se para o entendimento de que o corpo não estar energeticamente limpo, com a presença de outras energias que não a própria da/do sujeita/o ou carga pesada de energias negativas. Observei que há níveis dessa categoria: para a participação de um ritual, lidar direto com as atividades religiosas, o critério para manter o corpo limpo é mais exigente, os preceitos são de abstinência sexual e alcoólica (de pelo menos 24hs) e, no caso das mulheres, não estar menstruada, visto que entendem a menstruação como um processo de limpeza do corpo. Quanto à noção mais flexível, a ideia de corpo sujo



envolve o cuidado espiritual, a frequência em realizações de banhos com ervas para se abster de energias negativas.

Corrente: Vínculo energético entre as pessoas e coisas. Para se realizar todas atividades da Jurema, é necessário abrir, alinhar e manter a corrente “na vibração da Jurema”. É comum observar a feitura de ações sequenciadas para se manter a corrente: toque ritmado, fumo, defumação, coro, corpo limpo, dentre outros.

D

Descer: Diz-se muito: “As entidades vão descer”, ou mesmo “as entidades vão baixar”, significa que elas vão se manifestar nas/nos médiuns para trabalhar. Quando elas vão embora, diz-se que elas subiram.

E

Encantados: 1 - Entidades guardiãs da natureza (matas, rios, pedras, mares...). 2 - Pessoas que “encantaram-se” que são, antepassados de sábias/os curadoras/es que trabalham com a ciência da Jurema.

Encanteria: Ciência da Jurema; Fazer trabalho de Jurema.

Encosto: Egum perturbado que se vincula uma pessoa, “encosta”, provocando-lhe males.

Energia: Corrente imaginária que as pessoas e demais coisas emitem e recebem.

Egum: Espírito de uma pessoa que faleceu.

Entidades: Espíritos que se manifestam para trabalhar, por vezes referidos como “encantados”.

Eramar: Semelhante a incorporar.

F

Festa de mestre: Toque de Jurema (Jurema de toque).



Firmada: Ou firmado, mesmo que consagrada. "Tradicionalmente falado nos terreiros de Jurema para dizer que algo está fortemente feito, fortemente colocado, fortemente empoderado ou cheio de ciência. Esta palavra faz parte do dialeto interno da religião" (L'ODÒ, 2017, p. 153)

Fumaçada: Ato de assoprar a fumaça sobre uma pessoa, lugar ou objeto, com o intuito de limpeza e proteção.

Fundamento: 1 - Saberes das entidades e das pessoas para o desenvolvimento do trabalho. 2 - Coisas, cultura material, que atuam na relação com o sagrado.

G

Gaita: Termo utilizado para se referir ao cachimbo. Quando diz "as/os senhoras/res mestras/es vão tocar sua gaita" significa dizer que elas/es vão soltar fumaça para trabalhar.

Guia: Espírito que trabalha na Jurema, ou desenvolve ações dentro do campo religioso.

J

Jurema: 1- Religião afro-ameríndia. 2 - Planta que possui dois tipos: a jurema preta (*Mimosa tenuiflora Willd. Poir*) e a jurema branca (*Mimosa verrucosa*.) 3 - Assentamento de Jurema 4 - Entidade Jurema, cabocla. 5 - Ritual de Jurema.

Jurema Sagrada: Complexo religioso, que envolve suas práticas e seus saberes na relação com as entidades, as plantas, o cachimbo e demais coisas sagradas.

Juremal: Designação para reino da Jurema.

Juremeira (o): Quem cultua a Jurema.

Juremação: Ritual iniciatório.

L



Lavagem do espírito: Ritual realizado com o/a mestre/a falecido/a, que tem o corpo lavado e enterrado embaixo de um pé de jurema.

M

Madrinha de Jurema: Sacerdotisa quem regeu o processo iniciatório de algum/a juremeiro/a ou quem participou deste, contribuindo para a corrente da iniciação.

Malunguinho: Título dado ao rei do quilombo que se localizava na Mata do Catucá, em Abreu e Lima (PE), cultuado na Jurema.

Manifestar: Incorporar a entidade.

Maracá (ou Maraca): Instrumento musical de agitação, de origem indígena, utilizado em ritual para chamar as entidades. É feito com um cabaça contendo sementes dentro.

Matéria: Forma como se refere à pessoa, ser humano. Quando se trata de uma matéria que incorpora suas entidades/divindades, também se chama de cavalo.

Mesa de Jurema: 1 - Também conhecido como Jurema de mesa ou mesa branca, constitui no ritual de Jurema realizado em volta de uma mesa coberta por uma toalha branca, com a presença de flores, príncipe e princesa e vela. Esse culto não possui instrumentos musicais, fumaça ou dança. 2 - O objeto "mesa" com demais coisas (vela, príncipe e princesa, flores) que compõe o ritual de Jurema de mesa.

Mestra ou mestre: 1- Lideranças religiosas que direcionam os ritos; 2- Entidades integrantes ao panteão juremeiros, em vida, foram descendentes de africanos/as e mestiços brasileiros que detinham conhecimento sobre o uso das plantas e sabiam os segredos que envolviam a jurema.

O

Obé: Faca utilizada em ritual para corte de oferendas.

Oberização: Mesmo que sementação.

Obrigação: 1. Parte de um ritual, integrado o todo. 2. Oferenda, é comum dizer: "Fazer obrigação para a/o mestra/e.



P

Padrinho de Jurema: Sacerdote quem regeu o processo iniciatório de algum/a juremeiro/a ou quem participou deste, contribuindo para a corrente da iniciação.

Passagem: morte. Quando diz: se passou, significa que morreu.

Pejí de Jurema: Lugar onde são guardadas as tronqueiras e outros objetos religiosos. É também no *pejí* de jurema onde se “limpam” energeticamente os objetos e as pessoas, onde deixam os pedidos e as oferendas para as entidades.

Pito: Mesmo que cachimbo.

Plantar: Entende-se o processo ritual de iniciação dentro da religião Jurema, em que a pessoa iniciante estabelece o vínculo com a religiosidade e tem sua tronqueira guardada no terreiro, sua tronqueira plantada.

Ponto: Mesmo que curimba.

Princesa: Guia ou mentor espiritual.

Príncipe: Copo ou taça onde contém água simbolizando as cidades da Jurema.

Q

Quartinha: Vaso de barro ou cerâmica com tampa, utilizado em rituais para carregar despachos ou guardar oferendas.

Quizila: Aquilo que faz mal, traz maus agouros, prejudica a saúde física, mental e força espiritual.

R

Raízes: 1- Quando se refere às plantas e ervas utilizadas para a cura de males físico como espirituais. 2 - Referência às tradições que fundamentam a Jurema, diz-se muito “as raízes da Jurema são os índios”.



Reino: Lugar espiritual onde reside os mestres e as mestras. Cada reino possui 7 cidades. Todavia, há referências de que um reino possui 12 cidades.

Rei: Líder de um reino, quilombo, mata. Malunguinho é o título dado ao rei da Mata do Catucá, em Abreu e Lima (PE).

S

Sementação: Mesmo que oberização, corte para a implementação da semente de jurema.

Sementada/o: Inserção da semente de jurema na parte subcutânea da pele durante o ritual de iniciação da/do juremeira/o.

Sinete: Instrumento para auxiliar a chamar as entidades.

Sessão: Ritual.

Subir: Quando as entidades que estão manifestadas se despedem para o plano espiritual, o reino da Jurema ou mundo dos encantados.

T

Toada: Mesmo que curimba, cantos rituais e ponto cantado.

Tombo da Jurema: 1 - Ritual de consagração na religião realizado para a/o mestra/e ou cabocla/o da pessoa discípula. 2 - Ritual de iniciação na Jurema.

Toque: 1 - Ritual de Jurema de Toque; 2 - Ação que provoca sonorização e música com instrumento percussivo.

Trabalha na ciência: Fazer trabalho, desenvolver a mediunidade na Jurema.

Trabalho: Realização de ação junto às entidades/divindades com fins de algum benefício. Diz-se muito: "as entidades vêm para trabalhar", significa dizer que elas vêm para ajudar quem a elas procuram.

Tronqueira: Parte do tronco da árvore de jurema que recebe uma consagração religiosa. São colocadas nos *pejis* de Jurema.



B - ROTEIRO DE ENTREVISTA

BLOCO 1 - EXPERIÊNCIA PESSOAL

- 1) Há quanto tempo está na religião e como se deu esse processo de inserção?
- 2) Trabalha ou trabalhou?
- 3) Praticou/pratica outra religião? A inserção na Jurema veio acompanhada junto com a prática de outra religião?
- 4) Lembranças das referências mais velhas na religião?
- 5) Como era a intolerância antes e como ela se encontra hoje?
- 6) Ao longo desses anos percebeu mudanças no desenvolvimento da religião? Seus ritos, objetos?
- 7) Há algum modelo de liderança juremeira que segue? Esse modelo revela o quê, no que tange à tradição à identidade do terreiro?

BLOCO 2 - O TERREIRO - ESPAÇO

- 1) Há quanto tempo está nesse terreiro, ele é alugado ou propriedade própria, reside aqui?
- 2) Qual a relação do terreiro com a comunidade?
- 3) Quais são os espaços que constituem o terreiro?
- 4) Qual o sentido de cada espaço?
- 5) Há uma lógica espacial do terreiro? Se sim, ela está relacionada à entidade? O que revela (relação) essa lógica com a identidade do terreiro?

BLOCO 3 - OS OBJETOS (explicar a noção de cultura material)

- 1) Como se adquire os objetos? Você produz algum?
- 2) Apresentar os objetos que compõem cada espaço e qual a função prática deles.
- 3) Qual o sentido dos vários objetos? Há mais de um sentido?
- 4) Qual a importância e o significado do objeto para a religião e no rito?
- 5) Os adornos são referentes às quais entidades e quais são os seus significados?
- 6) O cachimbo é feito tradicionalmente da madeira da jurema, do angico. Qual a relação das coisas feitas com as plantas? Porque tem essa especificidade? A materialidade das coisas afeta no seu uso e sentido ritualístico?
- 7) Qual a memória esses objetos evocam?
- 8) Todos os terreiros têm o mesmo objeto?
- 9) Quais os objetos particulares do terreiro?
- 10) Existe a predominância de determinados objetos devido à uma relação com a entidade regente do lugar?



- 11) Há propositura na distribuição dos santos e santas católicas para as divindades juremeiras? Há hierarquia entre essas divindades/entidades?
- 12) Sobre as oferendas: há distinção na oferta das frutas para cada entidade? Explicar o processo de uma oferenda, o que é dado para a entidade, como a entidade absorve essa energia e o que é feito com a matéria?
- 13) A árvore jurema possui sementes que, utilizadas, participam do processo de iniciação denominado "juremação", qual a atuação dessa semente no corpo, como atua?



C - MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE

Prezado (a) Senhor (a)

Esta pesquisa é sobre a cultura material da Jurema, cujo projeto se intitula **“Entre o cachimbo e a fumaça: um estudo das memórias na cultura material da Jurema no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar”** sob a responsabilidade da Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal da Paraíba, Carla Maria de Almeida, sob a orientação do Prof. Carlos Xavier de Azevedo Netto.

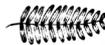
O objetivo principal da pesquisa é consiste em discutir como as informações constantes na cultura material do terreiro Ogum Beira Mar (João Pessoa/PB) fornecem elementos para a construção e significação da memória sobre a Jurema na Paraíba. Os objetivos específicos são: 1 – Apresentar o terreiro de Jurema Ogum Beira Mar como um lugar de memória, situá-lo no espaço geográfico, apresentar os elos que ali se estabelecem e a paisagem socio-cultural. 2 - Identificar a cultura material do terreiro de Jurema e como as informações representadas nesses objetos são significados na memória, nas práticas das juremeiras e dos juremeiros; 3 - Compreender o potencial de informação memorial e identitária que carregam os objetos (cultura material), seus usos, suas práticas e seus significados.

O propósito da pesquisa é contribuir com a reflexão para a construção de conhecimento em torno da cultura material da Jurema na Paraíba e proporcionar a reflexão sobre a Jurema no âmbito acadêmico, de modo a desconstruir estereótipos e ampliar os estudos de memória no campo da Ciência da Informação.

Frente aos objetivos apresentados, solicitamos a sua colaboração para a realização de entrevista (com duração de até 60 minutos), como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de Ciência da Informação e publicar em revista científica.

Informamos que de acordo com a Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde – CNS, a pesquisa lhe oferece riscos mínimos ou imprevisíveis. E se possíveis desconfortos ocorrerem, e a/o participante sinta algum constrangimento, este será sanado com a interrupção da entrevista a qualquer momento. Esta pesquisa terá como benefício a promoção de reflexão dos participantes frente a temática exposta. Vale ressaltar, que o colaborador não arcará com nenhuma despesa e também não receberá incentivo financeiro.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, não há obrigação de fornecer as informações, assim você poderá se recusar a participar, ou retirar seu consentimento. Caso



decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

Para qualquer outra informação, o (a) Sr.(a) poderá entrar em contato com a pesquisadora para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Local e Data

Assinatura da Pesquisadora Responsável

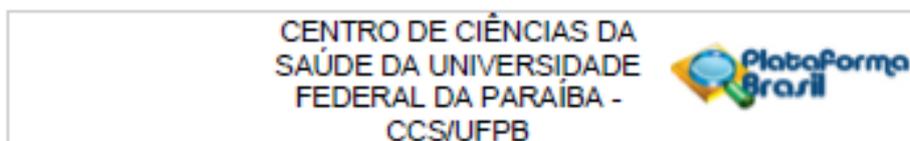
Assinatura da/do Participante

Contato da Pesquisadora:
Avenida São Rafael, 907, Castelo Branco, João Pessoa – PB, CEP: 58050-020
(83) 99860-3520 - E-mail: carlaa_almeida@hotmail.com
CEP/CCSA/UFPB:
Centro de Ciências da Saúde - 1º andar
Campus I - Cidade Universitária CEP: 58.051-900 - João Pessoa-PB
(83) 3216-7791 – E-mail: eticaccsufpb@hotmail.com



ANEXOS

A - PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: ENTRE O CACHIMBO E A FUMAÇA: UM ESTUDO DAS MEMÓRIAS DA JUREMA NA CULTURA MATERIAL RELIGIOSA

Pesquisador: CARLA MARIA DE ALMEIDA

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 44127321.3.0000.5188

Instituição Proponente: Centro de Ciências Sociais Aplicadas - CCSA UFPB

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.675.647

Apresentação do Projeto:

Projeto de pesquisa, Nível Doutorado, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Informação/CCSA/UFPB. Será executada uma observação participante, "realizada in vivo e não in vitro, ela se confronta com situações sociais reais onde múltiplas circunstâncias e 'efeitos de contexto' se cruzam e se influenciam" (CHAUVIN; JOUNIN, 2015, p.124), com abordagem etnográfica, compreendendo a manifestação religiosa cultural enquanto uma malha (INGOLD, 2015), com significados e dinamicidade próprias, mas que, no entanto, se cruza e se adapta a partir de sua manifestação e convivência com o ambiente/ uma tela de significados elaborada pelas pessoas que a compõe (GEERTZ,2008). A abordagem etnográfica nos conduziu a compreender a interpretação que as pessoas constroem sobre si e seu contexto,os significados que elas possuem sobre o tecido cultural do qual participam, de modo que compreenderemos suas interpretações sobre sua própria cultura/religião.Deixando evidente que, nesta perspectiva semiótica, em uma atuação etnográfica, a figura do Interpretante que norteará a construção dos significados será dos/dos "nativos/os" da Jurema, já que delas e deles que partem as construções memoriais e Identitárias.

Objetivo da Pesquisa:

Discutir como as informações constantes na cultura material do terreiro de Jurema fornecem elementos para a construção e significação da memória sobre a Jurema na Paraíba.

Endereço: UNIVERSITÁRIO S/N
Bairro: CASTELO BRANCO CEP: 58.051-900
UF: PB Município: JOAO PESSOA
Telefone: (83)3216-7791 Fax: (83)3216-7791 E-mail: comitedeetica@ccs.ufpb.br



CENTRO DE CIÊNCIAS DA
SAÚDE DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA -
CCS/UFPB



Continuação do Parecer: 4.675.647

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos: A pesquisa pode levar a riscos mínimos ou imprevisíveis às/aos participantes, pois pode ocorrer que os/as entrevistados/as, no desenvolvimento das ações ou nas entrevistas, se sintam constrangidos/as ou desconfortáveis para exporem suas opiniões para pessoas que não conhecem.

Benefícios: O estudo possibilitará a construção de conhecimentos em uma perspectiva epistemológica da memória social, sublinhando a importância dos saberes e das práticas locais em torno das concepções de cultura material, memória e informação para a compreensão da identidade religiosa.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

De comum acordo com os objetivos, referencial teórico, metodologia e referências.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Apresenta os documentos de praxe, após cumprimento das diligências.

Recomendações:

Divulgar resultados.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

APROVADO.

Considerações Finais a critério do CEP:

Certifico que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS aprovou a execução do referido projeto de pesquisa. Outrossim, informo que a autorização para posterior publicação fica condicionada à submissão do Relatório Final na Plataforma Brasil, via Notificação, para fins de apreciação e aprovação por este egrégio Comitê.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1693537.pdf	29/03/2021 11:43:59		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura	PROJETOCOMITEETICA.pdf	29/03/2021 11:43:38	CARLA MARIA DE ALMEIDA	Aceito

Endereço: UNIVERSITÁRIO S/N
Bairro: CASTELO BRANCO CEP: 58.051-900
UF: PB Município: JOÃO PESSOA
Telefone: (83)3216-7791 Fax: (83)3216-7791 E-mail: comitedeetica@ccs.ufpb.br



CENTRO DE CIÊNCIAS DA
SAÚDE DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA -
CCS/UFPB



Continuação do Parecer: 4.675.647

Investigador	PROJETOCOMITEETICA.pdf	29/03/2021 11:43:36	CARLA MARIA DE ALMEIDA	Acelto
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE2021.pdf	29/03/2021 11:42:13	CARLA MARIA DE ALMEIDA	Acelto
Folha de Rosto	folha_de_rosto.PDF	05/03/2021 10:02:21	CARLA MARIA DE ALMEIDA	Acelto
Outros	Carta_de_anuencia.pdf	04/03/2021 17:07:31	CARLA MARIA DE ALMEIDA	Acelto
Outros	instrumento_de_coleta_de_dados.pdf	04/03/2021 16:57:15	CARLA MARIA DE ALMEIDA	Acelto
Orçamento	orcamento_financieiro.pdf	04/03/2021 16:50:33	CARLA MARIA DE ALMEIDA	Acelto
Cronograma	cronograma.pdf	04/03/2021 16:49:56	CARLA MARIA DE ALMEIDA	Acelto
Outros	certidao_anuencia.pdf	04/03/2021 16:47:10	CARLA MARIA DE ALMEIDA	Acelto

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

JOÃO PESSOA, 28 de Abril de 2021

Assinado por:
Ellana Marques Duarte de Sousa
(Coordenador(a))

Endereço: UNIVERSITARIO S/N
Bairro: CASTELO BRANCO CEP: 58.051-900
UF: PB Município: JOÃO PESSOA
Telefone: (83)3215-7791 Fax: (83)3215-7791 E-mail: comiteetico@ccs.ufpb.br



B - LEI ESTADUAL Nº3.443, DE 6 DE NOVEMBRO DE 1966.

GOVÊRO DA PARAÍBA

LEI nº 3.443, de 6 de novembro de 1966.

Dispõe sobre o exercício dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba.

O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAÍBA, usando das atribuições que lhe confere o art. 33, da Constituição do Estado, combinado com o art. 5º, do Ato Institucional nº 2, de 27 de outubro de 1965 e com o art. 32, § 3º, da Emenda Constitucional nº 1, de 22 de dezembro de 1965, sanciona e promulga a seguinte Lei:

Art. 1º - É assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observadas as disposições constantes desta lei.

Art. 2º - O funcionamento dos cultos de que trata a presente Lei será em cada caso autorizado pela Secretaria da Segurança Pública, mediante a constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I - Quanto à sociedade:

a) prova de que está perfeitamente regularizada perante a lei civil;

II - Quanto aos responsáveis pelos cultos:

a) prova de idoneidade moral;

b) prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico.

Art. 3º - Autorizado o funcionamento do culto, a au-



- 2 -

toridade policial nêle não poderá intervir, a não ser nos casos de infração à lei penal.

Art. 4º - Os cultos existentes à data desta lei poderão funcionar, a título precário, até que satisfaçam, no prazo improrrogável de 180 (cento e oitenta) dias, a contar de sua vigência, os requisitos do artigo 2º.

Art. 5º - Os diversos cultos em funcionamento diligenciarão a fim de ser instituída a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, à qual estarão subordinados, cabendo-lhe, entre outras atribuições, disciplinar o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas.

Art. 6º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições,

Palácio do Governo do Estado da Paraíba, em João Pessoa, 6 de novembro de 1966; 78º da Proclamação da República.



C - LEI ESTADUAL 4.242, DE 08 DE JUNHO DE 1981.



GOVÉRNO DA PARAIBA

LEI N.º 4.242 , de 08 de junho de 19 81

Isenta de Licença Policial a prática de Cultos Afro-Brasileiros.

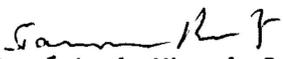
O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAIBA:

Faço saber que o Poder Legislativo decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º - As sociedades que praticam o Culto Afro-Brasileiro poderão exercitar as formas externas de sua confissão religiosa, independentemente de registro de obtenção de Licença junto às autoridades policiais.

Art. 2º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

08 de junho PALÁCIO DO GOVERNO DO ESTADO DA PARAIBA, em João Pessoa, de 1981; 93º da Proclamação da República.


(Tarcísio de Miranda Burity)
GOVERNADOR

(Geraldo Amorim Navarro)
SECRETÁRIO DA SEGURANÇA PÚBLICA