



**A MÍSTICA DO CATIMBÓ-JUREMA REPRESENTADA
NA PALAVRA, NO TEMPO E NO ESPAÇO**

André Luís Nascimento de Souza

ANDRÉ LUÍS NASCIMENTO DE SOUZA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA E ESPAÇOS
LINHA DE PESQUISA: CULTURA, PODER E REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS

**A MÍSTICA DO CATIMBÓ-JUREMA REPRESENTADA NA PALAVRA,
NO TEMPO E NO ESPAÇO**

ANDRÉ LUÍS NASCIMENTO DE SOUZA

NATAL/2016

ANDRÉ LUÍS NASCIMENTO DE SOUZA

**A MÍSTICA DO CATIMBÓ-JUREMA REPRESENTADA NA PALAVRA,
NO TEMPO E NO ESPAÇO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História e Espaços, Linha de Pesquisa Cultura, Poder e Representações Espaciais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação do Prof. Dr. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto.

NATAL/2016

Catálogo da publicação na fonte.

S719n Souza, André Luís Nascimento de.

A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço. / André Luís Nascimento de Souza. – Natal, 2016. 153f.

Orientador: Prof. Dr. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto.
Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2016.

1. História das Religiões. 2. Catimbó. 3. Candomblé. 4. Sistema mágico-religioso. 5. Imaginário. I Vargas Netto, Sebastião Leal Ferreira. II. Título.

CDU 94:2(6)

ANDRÉ LUÍS NASCIMENTO DE SOUZA

A MÍSTICA DO CATIMBÓ-JUREMA REPRESENTADA NA PALAVRA,
NO TEMPO E NO ESPAÇO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre no curso de Pós-graduação em História, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pela comissão formada pelos professores:

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto
Departamento de História UFRN
(Professor Orientador)

Professora Doutora Ângela Meirelles de Oliveira
Departamento de História da USP
(Avaliadora Externa)

Professor Doutor Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues Pereira
Departamento de História da UFRN
(Avaliador Interno)

Natal, 28 de Outubro de 2016

*A Théo Lorenzo, meu amor, minha alegria.
Aos mestres, encarnados e desencarnados.*

AGRADECIMENTOS

Sem dúvidas, esta é uma das partes mais difíceis da dissertação. Não são poucas as pessoas a quem gostaria de agradecer individualmente com palavras e abraços fraternos, mas, para não correr o risco – quase certo – de esquecer de alguém, deixo de antemão, um muito obrigado coletivo.

Agradeço aos mestres e mestras da Jurema (encarnados e desencarnados), seus conhecimentos perpassam qualquer saber acadêmico. Obrigado ao companheiro de luta e fé Rômulo Angélico, sua atenção e diligência são ciência pura. Expresso minha gratidão a todos aqueles que disponibilizaram um pouco do seu tempo e contribuíram de modo significativo no desenrolar desta pesquisa: Pai Odon George e sua esposa Sueleide Medeiros, Thadeu Moreira, André Felipe, Suely Costa, os babalorixás Tiago Lúcio e Aderbal dos Santos, a carinhosa Mãe Iá Cremilda de Oxumaré, Gedeilson Gomes, Everton Félix, Thagila Maria, Dona Gorete e Dona Luzia. Gratidão também aos queridos Rodrigo Soares e Lelo Nascimento; aos sacerdotes Raimundo dos Santos, Antônio de Noca e José Wilton, vocês foram fundamentais. Obrigado.

Ao mestre e amigo, Lourival Andrade Júnior, uma das pessoas mais queridas que já conheci e principal responsável pelo meu (des)envolvimento no mundo acadêmico. Obrigado pela confiança depositada, seus ensinamentos foram valiosos. A mesma gratidão estendo aos professores do CERES de Caicó, Joel Andrade, Muirakytan Kennedy de Macêdo, Jailma Maria de Lima, Fábio Mafra, Ubirathan Soares (tio Bira) e Maria de Fátima Garcia, obrigado.

A Sebastião Vargas, pela parceria e acolhimento. Pela atenção e autonomia que me ensinou a ter. Grato mestre, em você me espelho e me esmero no trato com a História. Sua maneira de lidar com os fatos é inspiradora.

Ao professor Luiz Assunção pela cordialidade, atenção e disponibilidade, seus incentivos foram fundamentais.

Aos professores Durval Muniz, Francisco Santiago, Raimundo Arrais, Renato Amado, Alessandro Dozena e Maria Eugênia, seus ensinamentos conceituais, teóricos e metodológicos foram essenciais no desenrolar desta pesquisa. Muito obrigado pela sinceridade e estímulo.

Aos meus pais, Marcos e Mara, pelo apoio quase sempre acompanhado da preocupação típica dos progenitores. Obrigado pelas palavras de incentivo e zelo. Às minhas irmãs Izabella, Izadora (Irmã Teresinha) e Ana Paula Oliveira, à minha sobrinha Ana Beatriz. Amo vocês.

A minha esposa e companheira Tayane Oliveira. Meu amor, obrigado pelo carinho e constante encorajamento, sua garra, seu afeto e sua enorme generosidade foram e serão sempre

um exemplo. Suas palavras de animosidade foram e serão sempre de grande estima. Obrigado pela atenção e por segurar minha mão ao longo deste percurso de desespero e fé. Te amo.

Ao meu filho, Théo Lorenzo, mesmo não tendo noção do papel que cumpristes no decorrer desta pesquisa, saibas, és parte fundamental disso tudo. Este trabalho é para você e por você. Te amo.

Aos amigos e amigas com os quais compartilhei conversas e experiências importantes: Jéssica Camila, Ana Regina e Rosenilda Ramalho; aos companheiros de residência: Matheus Medeiros (Mohammed), Willian Andriola, Tiago Amorim, Janaína Azevedo, Micarla, Suely Souza, Stefany, Oliveira, Tamisiane Linhares, Rosane, Auri Félix, Antônio Neto, Rosângela Oliveira, Peterson Javan, Aurino Filho, e todos os meus companheiros e companheiras da faculdade, lembro de vocês sempre com muito carinho.

A Bruno Fernandes, meu irmão querido. Desejo um dia dividir contigo o mesmo departamento de História numa dessas universidades Brasil a fora, será um prazer dizer que começamos juntos no mesmo curso, com o mesmo orientador e com inquietações bem semelhantes. Salve sua viola!

Ao querido Jânio Davi, pela presença nem sempre física, mas contínua e atenciosa. Grato por seu apoio, tenha certeza que, entre fotocópias e encadernações, impressões e digitalizações gratuitas, você me fez poupar uma boa grana. Obrigado.

Não poderia esquecer dos membros e agregados da saudosa *Comuna's House*. Ana Paula, co-fundadora da memorável instituição composta por estudantes advindos de vários rincões do Brasil. Meu carinho também à Vanessa Anelise, Ilka Pimenta, Rafael, Romário, Ruanzito, Kaly, Sayuri, Keyde, Daniel Holanda e Gildy-Cler, vocês foram minha família fora do Seridó, obrigado por absolutamente tudo, sem vocês a experiência do mestrado teria sido solitária e a caminhada muito mais densa.

A Maria Marcela Freire pela poética sugestão do título desta pesquisa. Ao artista plástico Assis Costa pela belíssima imagem que ilustra a capa deste trabalho. Obrigado pela sensibilidade.

Por fim, mas não menos importante, agradeço ao mundo espiritual: ao bondoso criador. Aos mestres, mestras, caboclos, encantados, ciganos, boiadeiros, exus e pombagiras. A Oxóssi, Oxum e aos Erês que me guardam. Ao Mestre Zé da Virada e ao Exu Sete Cruzes, graças aos seus avisos certos seguimos caminhando. Salve sua força e proteção!

Axé!

RESUMO

O catimbó-jurema é uma manifestação religiosa, cujas origens estariam relacionadas inicialmente a antigos grupos indígenas que um dia habitaram Nordeste brasileiro. Esta pesquisa trata de uma análise sobre a construção imaginária e imaginada dos espaços, ou da “geografia sobrenatural” presentes no sistema místico-religioso do catimbó-jurema. Em se tratando da análise, são abordados múltiplos aspectos espaciais utilizados nesta religião: terreiro, o peji ou altar, o corpo, as cidades espirituais, os reinos e aldeias presentes na cosmogonia juremeira. Destacamos também as metáforas espaciais ou noções espacializantes contidas na liturgia do catimbó. Este trabalho revisita as literaturas pioneiras das décadas de 1920/30, escritas por Mário de Andrade, Roger Bastide e Câmara Cascudo, com objetivo de perceber os processos históricos, sociais e culturais que moldaram o catimbó-jurema dando-lhe seu formato atual. A revisão bibliográfica também vistoria as produções recentes, com objetivo principal de apresentar ao leitor o que está sendo elaborado por pesquisadores desta religião na contemporaneidade. O corpus documental deste trabalho conta com entrevistas, análise de pontos cantados e de blogs para tecer nossas considerações acerca da prática juremeira observada em alguns terreiros do Rio Grande do Norte. Guiados pelos preceitos teórico-metodológicos da História Oral, traçamos uma análise sobre a construção imagético-discursiva das “cidades espirituais” da jurema, tendo como fonte os relatos dos adeptos, nosso objetivo é apresentar uma “geografia do sobrenatural” das espacialidades do catimbó, catalogando as nomenclaturas das paragens míticas enunciadas pelos juremeiros. Estas e outras expressões analisadas no decorrer da pesquisa atuam de maneira profícua no sentido de auxiliarem na produção de dizibilidades e visibilidades dos espaços materiais e imateriais do catimbó-jurema.

Palavras-chave: Catimbó-jurema; Espacialidades; Sistema mágico-religioso; Imaginário.

ABSTRACT

Catimbó-Jurema is a religious manifestation, whose origins initially relate to indigenous groups, which once inhabited the Brazilian northeastern region. This study can be defined as an analysis on the imaginary and imagined construction of spaces, i.e. construction of the “supernatural geography” present in the Catimbó-Jurema mystic-religious system. As far as the analysis is concerned, we address multiple spatial aspects used in this religion: *terreiros*, the *peji* or altar, the body, the spiritual cities, the kingdoms and villages present in Jurema’s cosmogony. We additionally point out the spatial metaphors or spatializing notions present in Catimbó’s liturgy. In order to perceive the historical, social and cultural processes that shaped Catimbó-Jurema, resulting in its current format, this work revisits the pioneering literatures of the 1920s and 1930s, written by Mário de Andrade, Roger Bastide and Câmara Cascudo. This bibliographic review also searches on recent productions, with the main objective of presenting to the reader with productions issued by researchers of this religion in the contemporaneity. The documentary corpus of this work uses resources, such as interviews, analysis of ritual songs (*pontos cantados*) and textual material found in blogs, as underlying means to develop considerations about Jurema’s practice as observed in some *terreiros* in Rio Grande do Norte. Guided by the theoretical and methodological precepts of Oral History, we outline an analysis of the imaging-discursive construction of Jurema’s “spiritual cities”, based on the accounts of Juremeiros (adherents to the said religion). Our objective is to present a “supernatural geography” of Catimbó’s spatiality, cataloging the nomenclatures of the mythical sites enunciated by the Juremeiros. Such expressions, among others analyzed in the course of the research, work in a profitable way to contribute towards the production of descriptibility and visibility of material and immaterial spaces of the Catimbó-Jurema.

Keywords: Catimbó-Jurema; spatiality; magical-religious system; Imaginary.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| 1 ABRINDO OS TRABALHOS..... | 19 |
| 1.1 DOS CANDOMBLÉS AOS CATIMBÓS – ABORDAGENS..... | 19 |
| 1.2 O CATIMBÓ SEGUNDO ANDRADE, BASTIDE e CASCUDO | 29 |
| 1.3 MÁRIO DE ANDRADE | 30 |
| 1.4 ROGER BASTIDE..... | 34 |
| 1.5 CÂMARA CASCUDO | 40 |
| 1.6 CATIMBÓ: OUTROS INTERLOCUTORES | 45 |
| 2 AS ESPACIALIDADES DO CATIMBÓ | 53 |
| 2.1 OS ASSENTAMENTOS..... | 62 |
| 2.2 PEJI, MESA e CONGÁ..... | 68 |
| 2.3 O QUARTO DO SANTO E O QUARTO DA JUREMA..... | 71 |
| 2.4 OS ESPAÇOS DA NATUREZA – PAISAGENS DO SAGRADO | 73 |
| 2.5 O ESPAÇO-CORPO | 80 |
| 3 AS CIDADES ENCANTADAS DA JUREMA | 91 |
| 3.1 REPRESENTAÇÕES MATERIAIS – CIDADES, REINOS, VIDÊNCIA ⁹³ | |
| 3.2 JUREMA É UM PAU ENCANTADO | 101 |
| 3.3 GEOGRAFIA DO SOBRENATURAL: REPRESENTAÇÕES IMAGINADAS E IMAGINÁRIAS DAS CIDADES DA JUREMA | 110 |
| 3.4 METÁFORAS ESPACIAIS E NOÇÕES ESPACIALIZANTES | 130 |
| 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 136 |
| REFERÊNCIAS..... | 139 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|-----|
| Figura 1: Vedação da Mina. | 57 |
| Figura 2: Mina vedada..... | 57 |
| Figura 3: Tronqueira da Pombagira Maria Padilha. | 60 |
| Figura 4: Tronqueira dos exus e pombagiras..... | 60 |
| Figura 5: Assento da Bruxa | 64 |
| Figura 6: Tronqueira dos Duendes e Gnomos..... | 65 |
| Figura 7: Peji. | 69 |
| Figura 8: Ondina Estrela D’Alva..... | 83 |
| Figura 9: Saci-Pererê. | 84 |
| Figura 10: Caboclo Araúna..... | 85 |
| Figura 11: Pai José de Angola. | 86 |
| Figura 12: Médiu paramentado para receber o mestre Zé Malandro. | 89 |
| Figura 13: Consulta às Cidades. | 96 |
| Figura 14: Reino com cidades ao redor. | 97 |
| Figura 15: Jurema de Mesa..... | 100 |
| Figura 16: Jurema de Chão..... | 100 |
| Figura 17: Gira de Jurema | 100 |
| Figura 18: Mestra Maria do Acais | 106 |
| Figura 19: Mãe Penha. Zeladora da Cidade da Mestra Maria do Acais..... | 106 |
| Figura 20: Túmulo e Cidade do Mestre Flósculo | 109 |
| Figura 21: Fluxograma: Reino e cidades encantadas. | 112 |

INTRODUÇÃO

*“Senhores Mestres me firmem o ponto
Senhores Mestres me abram a mesa
Quero um ponto de trabalho
Quero um ponto de defesa”¹*

Entende-se por “religiões afro-brasileiras” o conjunto de práticas religiosas forjadas no Brasil a partir do século XVI, cuja a interação entre as matrizes culturais indígena, europeia e negra africana resultou em vastíssimo repertório de manifestações religiosas que se espalharam pelo território brasileiro. Os desdobramentos destes cultos na atualidade são consequência de um longo processo histórico moldado por meio de embates políticos, sociais e culturais, marcado também por resistências e justaposições de elementos interculturais. Ao lidar com um universo tão plural e extremamente fugidio, como este a que nos propomos analisar, devemos estar atentos as possibilidades de reelaboração que estes cultos agenciam.

Em meio a amplitude das expressões religiosas de caráter mediúnico-espiritualistas², optamos por trabalhar com o catimbó-jurema, um sistema religioso cujas origens remetem aos grupos indígenas que um dia habitaram o Nordeste brasileiro. De acordo com Salles, o catimbó pode ser definido como,

Um complexo semiótico fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como “um reino encantado”, os “encantos” ou as “cidades da Jurema”. A planta de cuja as raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida com jurema é o símbolo maior do culto. É ela a “cidade” do mestre, sua “ciência”, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento.³

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

Quem inicia um estudo sobre o catimbó se surpreende com a escassez de trabalhos sobre o tema, sobretudo com o pouco que foi escrito entre as décadas

¹ Cântico de abertura das cerimônias do catimbó.

² Usaremos o termo “mediúnico-espiritualista” para caracterizar os cultos religiosos afro-brasileiros que estamos trabalhando nesta pesquisa (a saber: catimbó-jurema, a umbanda e o candomblé). Para uma leitura mais aprofundada recomendamos: GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos**: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

³ SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada**, mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária, 2010, pp. 17-18.

de 1940 e 1970. No entanto, sua presença no cenário religioso nordestino tem sido registrada, ainda que superficialmente, há quase 80 anos. Com exceção dos trabalhos pioneiros de Mário de Andrade (1983) e Gonçalves Fernandes (1938), na década de 1930, os de Roger Bastide (1945, 1971) e Câmara Cascudo (1978), escritos a partir da década seguinte e, mais recentemente, o de René Vandezande, concluído em 1975, as referências ao catimbó consistem em pequenos comentários, quase sempre relegando o culto a um status inferior às religiões de matriz africana, sobretudo aquelas consideradas mais “autênticas”, mais “puras”.⁴

Um dos objetivos iniciais deste trabalho se insere na perspectiva de apresentar ao leitor um “estado da arte” acerca do que foi (e está sendo) produzido sobre catimbó por meio de uma revisão bibliográfica. Revisitando obras consideradas pioneiras, partimos preliminarmente das considerações feitas por Andrade⁵, Bastide⁶ e Cascudo⁷, chegando a abordagens mais recentes.

O cruzamento dos dados nos auxiliou na compreensão do processo de construção do catimbó enquanto sistema religioso, marcado por momentos distintos: na primeira metade do século passado, observou-se um relativo descaso com o culto juremeiro em detrimento daquelas religiões consideradas “mais autênticas”, cujo expoente fora o candomblé nagô. Os autores dedicados às pesquisas com o candomblé mostraram-se entusiasmados com as possibilidades de análises que o culto nagô apresentava, observando-o como algo mais complexo que uma expressão religiosa. O candomblé fora interpretado como um sistema político e cultural que remonta ao universo social e mítico africano em solo brasileiro.

No segundo momento, pós-1950, o catimbó-jurema aparece como um culto híbrido e dinâmico, capaz de (re)elaborar suas práticas litúrgicas e ritualísticas dentro de um “novo” cenário religioso delineado pela expansão umbandista para o Nordeste. Religião surgida no Rio de Janeiro, a umbanda mescla elementos do espiritismo kardecista, aos pressupostos do catolicismo e das religiões de matriz indígena e africana – alguns autores veem na umbanda uma “síntese” da sociedade brasileira, pois de algum modo tornou possível a justaposição de princípios, práticas e sujeitos distintos em um complexo religioso que marca os “caminhos da devoção brasileira”, como sugeriu Silva.⁸

O desenrolar da história recente do catimbó (pelo menos a nível acadêmico), favoreceu a ampliação das pesquisas e multiplicaram os enfoques a serem observados, estudiosos como

⁴ SALLES, Sandro Guimarães de. **Catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e de hoje**. Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicampi. Recife: FASA, 2008, p. 86.

⁵ ANDRADE, Mário de. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

⁶ BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

⁷ CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**, depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil. Rio de Janeiro: Agir, 1951.

⁸ SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

Motta⁹, Vandezande¹⁰, Assunção¹¹ Salles¹², Queiroz¹³ e outros nomes, inauguraram uma nova fase no que tange os estudos das religiões afro-brasileiras, apresentando o catimbó como elemento central em suas pesquisas sem desviar a atenção dos arranjos constituídos ao longo do seu espraiamento pelos terreiros do Brasil. Neste sentido, as análises realizadas a partir de 1960, apresentam o culto catimbozeiro¹⁴ e suas reelaborações em diferentes espaços religiosos que não ficaram restritos ao cosmo umbandista.

Durante nossa pesquisa, foi possível observar a presença do catimbó em casas de candomblé, umbanda e omolocô. Outros autores ressaltaram evidências ou resquícios do universo juremeiro em terreiros de xangô no Recife, no tambor-de-mina no Maranhão e até mesmo em centros espíritas kardecistas. O processo de reelaboração do catimbó inserido na perspectiva de outras denominações religiosas afro-brasileiras se deu de maneira visceral, de modo que o culto a jurema nos terreiros de umbanda e candomblé, por exemplo, não é visto como um “complemento” ou como “recurso mágico-religioso”¹⁵, mas designa uma parte fundamental do cosmo das religiões afro-brasileiras no Nordeste. Nesse sentido, ressaltamos que em vários momentos deste trabalho nos remetemos ao candomblé e à umbanda com o objetivo de discutir as práticas do catimbó nestes respectivos ambientes religiosos.

A emergência do catimbó-jurema noutros contextos religiosos não evidencia nenhum processo de submissão ou dependência em relação a outro culto; na verdade, compreendemos este fato como resultado da dinâmica e autonomia que as religiões afro-brasileiras possuem para compor suas próprias referências. Mais que isto, este contato revela as semelhanças que existem entre os cultos espiritualistas e mediúnicos de tradição oral. Bastide (2004) tem razão ao afirmar que se houve uma “aceitação” dos cultos de matriz africana em relação aos cultos ameríndios, “é porque encontrou nele a mesma estrutura mística existente em sua religião, a mesma resposta às mesmas tendências”.¹⁶

⁹ MOTTA, Roberto. **As variedades do espiritismo popular na área do Recife**: ensaio de classificação. In: Boletim da cidade do Recife. Recife: PMR/CMC, nº 2, 1977.

¹⁰ VANDEZANDE, René. **Catimbó**: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnic. Recife: UFPE. Dissertação de Mestrado em Sociologia, 1975.

¹¹ ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres**, a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

¹² SALLES, 2010.

¹³ QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. **Os exus em casa de catiço**: etnografia, representações, magia. Dissertação de mestrado. Natal: UFRN, 2013.

¹⁴ Estamos cientes da polissemia deste termo que no senso comum, passou a ter sentido pejorativo e preconceituoso, sendo sinônimo de magia negra e feitiçaria. No entanto, faremos uso deste, com o devido respeito para designar os adeptos do catimbó.

¹⁵ MONTERO, Paula. **Magia e Pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986. Ver também: NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e Religião na Umbanda. **Revista USP**, set./out./nov., 1996.

¹⁶ BASTIDE, Roger. Catimbó. In: **Encantaria brasileira**, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 149.

Mesmo com a multiplicação de pesquisadores apresentando diferentes abordagens, percebe-se que de modo geral, as produções sobre o catimbó ainda estão em menor quantidade e frequentemente tendem a relegar a esta manifestação um lugar “desprivilegiado” em relação a outras religiões de matriz africana. Esta pesquisa tem como objetivo ampliar as considerações sobre o catimbó observando, sobretudo, a composição imagético-discursiva e simbólicas de suas espacialidades.

O leitor encontrará no capítulo inicial uma discussão acerca dos “caminhos do catimbó”, que trata basicamente do processo de inserção da religião juremeira nos círculos acadêmicos; no segundo capítulo, desenvolvemos uma discussão acerca de um aspecto essencial na liturgia e na cosmogonia catimbozeira, mas que até o momento, ainda é pouco investigada, estamos nos referindo ao sistema de representações mítica, simbólica, material e imaterial utilizadas para compor os espaços de culto do catimbó. Não rara, a cosmovisão religiosa afro-brasileira cria espacialidades para a realização de suas cerimônias. Na constituição desses espaços diferentes elementos são agenciados para que o propósito fundamental de concretizar a comunicação com as entidades espirituais seja alcançado. Elencamos seis categorias que consideramos importantes na ritualística juremeira: o terreiro; os assentamentos; o peji; o “quarto do santo” e o “quarto da jurema”; os espaços da natureza e por fim, o espaço-corpo.

Cada uma destas espacialidades configura-se como uma unidade dentro do cosmo construído e significado pelo adepto. Neste exercício de concepção, uma série de investimentos de ordem material e simbólica são aplicados para transformar estes espaços em algo que minimamente desperte a afetividade dos sujeitos que o praticam. A dimensão “sensível” do espaço permeia toda a escrita deste trabalho, procuramos passar ao leitor a importância que as aplicações imateriais têm na constituição dos espaços. Para tanto, dialogamos com o conceito de “*lugar*” proposto pelo geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan.¹⁷ De acordo com este autor, o lugar é aquele com o qual estabelecemos algum tipo de afetividade, vínculos memorialísticos ou sensoriais, de modo a despertar noção de pertencimento e valorização por meio das experiências e vivências. Percebemos através dos depoimentos dos adeptos que o terreiro, o altar, os assentamentos e outras espacialidades são consideradas “sagradas”, possuem valor simbólico e sensível, uma vez que são resultado do zelo e da diligência dos fiéis para com seu *locu* religioso e como este fora pensado para atender as necessidades dos grupos que desejam efetivar o contato com o sobrenatural.

¹⁷ TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

O terreiro abriga os homens e as suas divindades. A grande maioria dos templos que visitamos apresentava um aspecto domiciliar: é a casa do líder religioso que se transforma em espaço religioso. Em uma breve definição, os assentamentos são arranjos materiais que remetem a um “ponto fixo”, no qual o espírito está ligado ritualisticamente. A representação dos assentamentos varia de acordo com a tradição religiosa seguida pela casa. Nos catimbós, observam-se copos ou taças de vidro (também chamadas de vidência do mestre) e ou troncos de árvore (geralmente da jurema) simbolizando a morada dos espíritos no terreiro. O peji (chamado de congá ou mesa) é o altar onde estão dispostas as imagens dos mestres, orixás, caboclos e outras entidades. Sua organização espacial evidencia relações de poder e hierarquias dentro do sistema religioso juremeiro.

Uma das características que configuram as religiões afro-brasileiras é sua relação com a natureza. De acordo com a cosmogonia desses cultos, os orixás possuem “domínios”, espaços dos quais são regentes: Oxóssi é o patrono das matas; Iemanjá é a senhora do mar; Ogum rege os caminhos; Oxum está ligada aos rios, cachoeiras e demais fontes de água doce; Iansã é quem governa os raios e tempestades; Xangô representa a força dos trovões. Neste sentido, a liturgia dessas religiões prevê e incentiva a realização de rituais em espaços localizados fora do que estamos chamando de “complexo do terreiro”. Concepções semelhantes também podem ser observadas nas culturas indígenas brasileiras, onde espíritos encantados atuam como guardiões

Espaço essencial nas tradições religiosas mediúnicas, o corpo é usado como um mecanismo fundamental na comunicação entre o homem e os espíritos, constituindo a base de muitos sistemas religiosos. O corpo é uma categoria espacial constituída por elementos materiais e simbólicos. Em se tratando das religiões afro-brasileiras, o processo de construção do “corpo-templo” se dá a partir de rituais de iniciação, como o “bori” do candomblé, o “amaci” na umbanda e o “tombamento” na jurema, rituais com simbologias “especializantes”, uma vez que um dos objetivos é inserir e localizar o corpo do noviço em um sistema religioso e hierárquico.

A discussão do terceiro capítulo gira em torno de um campo ainda pouco investigado pelos pesquisadores: os “encantos”, as “cidades espirituais”, o lugar sagrado onde habitam e transitam os mestres da jurema. Há registros sobre as “urbes juremeiras” nas pesquisas pioneiras de Andrade e Cascudo. Diz-se que estes lugares imaginários¹⁸ possuem paisagens iguais as nossas, com árvores, animais, montanhas, vales, rios além de outros aspectos topográficos

¹⁸ A discussão sobre o conceito será desenvolvida ao longo do terceiro capítulo. Estamos nos baseando em PESAVENTO, Sandra. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, 1995.

representados¹⁹ e imaginados pelos séquitos. Cada um dos mestres espirituais que habitam as paragens míticas possui sua “linha de trabalho”, isto é, uma “ciência”, que pode variar desde trabalhos de cura, dinheiro, amor, limpeza física e espiritual e outros encantamentos voltados para feitiços e amarrações. Há casas em que o juremeiro tem acesso ao mundo espiritual por meio do “tombo”, um ritual no qual o discípulo em estado de transe (sem possessão), visita certos lugares fantásticos – “os encantos”. Por fim, a discussão que conclui o terceiro capítulo apresenta as “metáforas espaciais” e outras noções “espacializantes” contidas no catimbó (e de modo geral nas religiões afro-brasileiras) agenciadas para habilitar os espaços, classificar e hierarquizar suas entidades e organizar sua liturgia. As metáforas de espaço estão presente no cotidiano e no vocabulário dos adeptos, vê-se por exemplo, a classificação das entidades em “espíritos de direita”, (caboclos e pretos-velhos) e “espíritos da esquerda”, onde os exus, pombagiras e muitos mestres são os principais representantes. Ao longo deste trabalho discorreremos acerca da construção e das representações dos “encantos da jurema”, observando-os a partir de suas dimensões físicas (materiais), místicas²⁰ e imateriais.

Este trabalho conta com recursos e métodos da *História Oral*,²¹ de forma que as impressões e as concepções próprias deste campo embasam nossa análise permitindo-nos observar a multiplicidade com a qual os adeptos concebem seu credo religioso, a fala dos nossos entrevistados veio a contribuir de forma essencial para o desenvolvimento desta pesquisa. Apostamos na interdisciplinaridade. Este trabalho foi pensado histórica e antropologicamente, o diálogo entre historiadores, antropólogos, geógrafos e sociólogos possibilitou a ampliação da discussão e o alargamento dos conceitos basilares da pesquisa. Por meio deste exercício foi possível compreender como o espaço é construído a partir de diferentes mecanismos para atender as necessidades individuais ou coletivas de grupos religiosos.

Os aportes teórico-metodológicos erigidos a partir das disciplinas no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte foram fundamentais. Nas gélidas salas de aula, as leituras e as discussões expandiam e burilavam nosso olhar acerca das dizibilidades e visibilidades do espaço, as vivências e os momentos de “ócio produtivo” nos intervalos despertavam a sensibilidade e davam ânimo à dura caminhada da pesquisa. As confabulações tecidas com os colegas nos umbráticos e promitentes corredores

¹⁹ Trabalharemos o conceito de “representação” segundo Roger Chartier. Ver: CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

²⁰ BETTO, Frei. BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

²¹ MEIHY, J.C.S.B. **Manual de história oral**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2005. Ver também: ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Instituto de Documentação. Editora da Fundação Getúlio Vargas: 1990.

do setor dois foram um ensaio para a pesquisa de campo. Por meio de informais e sinestésicas conversas, percebemos que o acesso aos conhecimentos mágico-religiosos dos mestres e mestras do catimbó se deram de modo mais sensível e espontâneo. Alcançamos um resultado que talvez não fosse possível mediante a formalidade científica proposta pela academia. Em suma, estas são algumas das experiências construídas empiricamente durante a pesquisa. Bons tempos.

Entre leituras e experimentações *in locu*, a pesquisa foi se desenrolando. Ir a campo permitiu a construção de um acervo documental que atualmente conta com mais de duzentas imagens, mais de três mil pontos cantados²², a grande maioria dos cânticos cedidos gentilmente pelo professor e pesquisador Arthur César Isaia da UFSC, com quem mantivemos contato durante o Encontro Nacional de História, em Natal-RN, em 2013.

Nosso cabedal conta também com entrevistas gravadas e transcritas com mestres do catimbó e sacerdotes de umbanda e candomblé. Percorrendo mais de vinte municípios seridoenses, conhecemos os mestres e as suas práticas, acompanhamos cerimônias diversas, mas também nos deparamos com a adversidade. Casos de resistência e preconceito contra as religiões afro-brasileiras nos fizeram aprimorar as táticas de busca por mães e pais de santo dispostos a conceder uma entrevista e abrir as portas de seus templos para uma visita. Frequentemente ouvíamos dos moradores das cidades por onde passamos um discurso de negação que objetivava por vezes, invisibilizar os adeptos, afirmações do tipo: “aqui não tem macumbeiro”, ou “na minha cidade não existe esse tipo de gente”. Diante de tamanha aversão, procuramos ultrapassar os percalços com criatividade. Indo a supermercados, bodegas e mercadinhos, buscávamos informações sobre prováveis consumidores das velas coloridas (vermelha, verde, preta, azul e outras), tipicamente usadas em rituais de umbanda, catimbó e candomblé: “Com licença... Quem costuma comprar essas velas coloridas?”. Quase como se confessasse um segredo, éramos informados dos nomes e endereços dos terreiros. As informações tinham um preço, o silêncio dos nossos informantes, o adendo mais comum era: “não digam que fui quem disse”. E assim um a um, os mestres de jurema, pais e mães de santo do candomblé e da umbanda eram encontrados, o que confirmou nossa “tese de viagem” elaborada a partir das falas dos moradores: “não existe cidade sem macumbeiro”.

Por uma questão de organização e prioridade, selecionamos para este trabalho apenas as entrevistas que consideramos mais pertinentes. Filmagens existem, mas em menor quantidade, na maioria das vezes não fomos autorizados a registrar em vídeo as cerimônias,

²² Música entoada para evocar ou despachar as entidades espirituais. Estas canções também são chamadas de linhas ou toadas.

então recorreremos à memória e ao tradicional lápis e papel para descrever o que havíamos visto. As gravações nos auxiliaram na análise da performance corporal dos médiuns.

As imagens foram um eficiente aporte para avaliar a composição dos espaços religiosos, as formas de representar o mundo sobrenatural em que habitam os mestres do encanto; os cânticos além de nos fornecer dados biográficos sobre os mestres e mestras espirituais, nos permitiram observar algumas dimensões espaciais, como as metáforas e outras noções espacializantes contidas nas ladainhas. Analisar as categorias espaciais não foi (e não é) uma tarefa das mais fáceis, principalmente quando se lida com espaços alicerçados sob as sensibilidades humanas e apoiados em investimentos imateriais como as memórias, as metáforas²³, as utopias²⁴ e a mística.

Para além das imagens, cânticos e bibliografias, utilizamos também de entrevistas, acessamos sites e blogs direcionados ao assunto. Foi interessante observar que o mundo virtual viabilizou a disseminação da doutrina juremeira “dando voz” aos próprios mestres e sua ciência particular. Vale ressaltar que as redes sociais foram utilizadas nesta pesquisa como uma ferramenta bastante útil, vindo a facilitar o contato entre pesquisador e entrevistado.

À medida em que esta pesquisa avançava, ficava cada vez mais evidente que estávamos adentrando em um terreno movediço. Estamos cientes das limitações deste trabalho; o estudo das representações espaciais do catimbó exigiu minimamente que saíssemos da nossa zona de conforto e partíssemos para análises mais conceituais e específicas sobre determinadas concepções que fazem parte da mística juremeira, isto é, os segredos e fundamentos mágico-religiosos que não devem ser jamais, revelados completamente.

²³ IANNI, Octávio. A metáfora da viagem. In: _____. **Enigmas da Modernidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

²⁴ ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990.

1 ABRINDO OS TRABALHOS

*“Arreda homem
Que aí vem Mulher
Ela a Pombagira
Rainha do Candomblé”²⁵*

1.1 DOS CANDOMBLÉS AOS CATIMBÓS – ABORDAGENS

As primeiras décadas do século passado marcaram um momento importante no que se refere às produções acadêmicas no campo religioso afro-brasileiro. As pesquisas tinham como enfoque a recomposição do universo mítico africano no Brasil, observando-a como um instrumento de reorganização política e cultural desses povos no nosso país. O candomblé, surge como principal mecanismo de análise destas e de outras estruturas da sociedade, pois forjou-se como um sistema religioso que de alguma forma fora capaz de reproduzir alguns dos aspectos sociais do povo africano antes da grande diáspora negra do século XVII.

Das dezenas de etnias traficadas para o Brasil durante o comércio escravista, a nação nagô²⁶ advinda da África Subsaariana, se tornou o principal alvo das pesquisas acadêmicas. Os estudiosos a classificaram como o grupo que preservou de modo fidedigno uma “identidade africana” no “novo mundo”, reconstruindo de acordo com suas possibilidades, uma “África em menor escala”, como sugeriu Prandi.²⁷ Na perspectiva sociológica, a Bahia passa a concentrar grande parte dos estudos relacionados à temática religiosa, dada sua imensa população negra e ao número de templos que se erguiam pelas ruas de Salvador. Capone diz que muitos estudiosos baianos das décadas de 1930/40 viram na Bahia, um lugar onde “as tradições religiosas trazidas pelos antigos escravos souberam se preservar e se transmitir de maneira mais fiel”²⁸.

A construção de um discurso em torno da *tradição religiosa* africana no Brasil passou a ser amplamente difundida a partir dos estudos de Rodrigues²⁹, médico maranhense que dedicou alguns anos de sua vida ao estudo das religiões afro-brasileiras na Bahia de 1900. A obra *Animismo Fetichista dos negros bahianos*, foi considerada por Ferretti, “o livro fundador

²⁵ Ponto cantado do catimbó-jurema.

²⁶ Uma discussão interessante sobre a nação nagô pode ser vista em: SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1977.

²⁷ PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**.v. 16, n. 47. São Paulo, 2001, p. 51.

²⁸ CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa/ Pallas, 2009, p. 9.

²⁹ RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

da etnografia dos cultos afro-brasileiros”³⁰. Embora não seja um dos eixos principais do nosso trabalho, cabe um adendo sobre o que estamos designando de “tradição”. Este conceito abrange um conjunto de práticas sociais de natureza ritual ou simbólica, reguladas com objetivo de expressar valores, crenças ou normas de comportamento, por meio de uma constante repetição, estabelecendo relações com o passado. Em se tratando de religiões onde a oralidade é o principal veículo transmissor dos ensinamentos ancestrais, a ideia de “tradição” é um elemento presente e muitíssimo importante para a legitimação de dadas práticas forjadas no grupo, sejam elas antigas (ancestrais) ou “modernas”, como sugere Hobsbawm ao discutir a noção de “tradições inventadas”.³¹

Com Ramos³² e Bastide³³, as questões enfatizando a cultura negra no Brasil tomaram rumos diferentes; entretanto, ainda continuaram centralizadas em Salvador. Enquanto isso, em outros lugares do país, manifestações religiosas com estrutura muito semelhante à do candomblé, atuavam longe dos holofotes acadêmicos, a hegemonia do culto nagô era notória. A Bahia, considerada um reduto dos cultos afro-brasileiros, assistia cotidianamente à proliferação de candomblés de nações queto, angola, efã, ijexá, dentre outros. De acordo com os autores “nagocêntricos”³⁴, os arranjos litúrgicos destes *outros* eram relativamente mais “flexíveis” que o candomblé ioruba ou jeje-nagô. Além do culto aos espíritos ancestrais africanos, o panteão de outras nações do candomblé também reverenciava os voduns, inquices, espíritos caboclos e outras entidades consideradas “mestiças”, que “destoavam” da “pura” estrutura ritualística nagô. O aspecto híbrido das nações “não-nagô”, acabou lhes rendendo o *status* de religiões “menos ortodoxas”, como apontou Dantas.³⁵ As personagens do culto nagô entrevistadas pela autora, reivindicavam para si a “pureza religiosa” vinda da África, enquanto os “não-nagô”, eram apontados pelo primeiro grupo como, “os outros”, “os misturados”, “os não puros”.

Para compreender melhor o universo religioso afro-brasileiro, Rodrigues³⁶ elaborou “categorias” a fim de analisar as nações do candomblé baiano. Embora seus textos expressem um forte conteúdo racista, se tornaram referência nos estudos sobre a temática. Silva considera que,

³⁰ FERRETTI, Sérgio. **Nina Rodrigues** e as religiões dos orixás. Salvador: Gazeta Médica da Bahia: 2006, p. 55.

³¹ HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

³² RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. 4.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

³³ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.

³⁴ MATORY, James Lorand. **Black atlantic religions: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé**. New Jersey: Princeton University Press, 2005, p. 43.

³⁵ DANTAS, Beatriz. **Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 100-101.

³⁶ RODRIGUES, 1935.

O Animismo Fetichista, obra de indubitável conteúdo racista, foi resultado do conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época. Embora não possamos defini-la como de cunho antropológico (pelo menos no sentido crítico que atribuímos hoje em dia a essa ciência), acabou servindo de marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que se seguiram a ela, definindo por sua influência, os temas recorrentes dos chamados estudos antropológicos dos chamados afro-brasileiros.³⁷

As considerações tecidas por Nina Rodrigues são frutos do tempo e ambiente no qual o autor estava inserido. Sua formação em medicina lhe permitiu observar as manifestações religiosas dos negros a partir do viés científico, no entanto, o contexto no qual a medicina baiana se encontrava também tem muito a revelar sobre o pensamento deste autor.

Enquanto no Rio de Janeiro e em São Paulo os médicos se mostravam entusiasmados com as recentes descobertas para o tratamento das doenças tropicais³⁸, como a malária e a febre amarela, por exemplo, a medicina na Bahia dedicava sua atenção para pesquisas sobre o “cruzamento racial”, compreendendo este fator como um empecilho ao desenvolvimento da sociedade brasileira. Falava-se em “branqueamento” da população mestiça³⁹ baseado em concepções de eugenia. Seyferth explica que,

A miscigenação se transformou em assunto privilegiado no discurso nacionalista brasileiro após 1850, vista como mecanismo de formação da nação desde os tempos coloniais e base de uma futura raça histórica brasileira, de um tipo nacional, resultante de um processo seletivo direcionado para o branqueamento da população.⁴⁰

O ideal de “branqueamento” foi construído como uma “ideologia” nascida no contexto do pós-abolição, vários intelectuais comungaram dos pretextos racistas, nomes como Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Gilberto Freire e o próprio Nina Rodrigues são alguns destes. A antropometria, também estava entre os estudos desenvolvidos nos institutos médicos baianos. As suposições desta ciência foram usadas para “comprovar” a propensão de certos indivíduos à marginalidade, à loucura e ao crime. Os negros e mestiços não escaparam das investigações.

Rodrigues é categórico ao afirmar o caráter “fetichista” das práticas religiosas africana, após suas excussões por alguns terreiros de candomblé, teceu as seguintes considerações:

³⁷ SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995, p. 35.

³⁸ Para uma leitura mais aprofundada sobre a medicina e as doenças tropicais no Brasil, recomendamos: BENCHIMOL, Jaime Larry; SILVA, André Felipe Cândido da. Ferrovias, doenças e medicina tropical no Brasil da Primeira República. **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro: v.15, n.3. Jul./Set. 2008.

³⁹ Sobre a questão da raça no Brasil, ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Ed. Nacional, 1979. Ver também: MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁴⁰ SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**, 2002, p. 149.

É preciso ter sido testemunha dos trejeitos, das contorsões, dos movimentos desordenados e violentos a que os negros se entregam nas suas dansas sagradas, pór horas e horas seguidas, por dias e noites inteiras; é preciso ter as vistas cobertas de suor copiosíssimo que as companheiras enxugam de tempos a tempos em grandes toalhas ou panos.⁴¹

Para Rodrigues, a origem das expressões do “animismo primitivo” estria relacionada a condição mental e a natureza do povo africanos e seus descendentes, assim os negros afro-brasileiros fieis ao candomblé “não-nagô” estariam predispostos à histeria, e incapazes de diferir o real, do imaginário. Segundo o médico, algumas nações (étnicas e também religiosas) estariam melhor organizadas que outras, neste sentido, ele considera que,

A religião dos nagôs é superior à dos demais africanos, superioridade que se afirmava não só em relação aos bantos, que compunham, sobretudo, a população negra do Sul, mas também em relação a outros povos sudaneses radicados no Nordeste. Dentre estes, a religião mais “atrasada” seria a dos tshis, a mais adiantada a dos nagôs, e a intermediária a dos Jeje.⁴²

A classificação idealizada por Nina Rodrigues continuou a ser reforçada ainda durante décadas. No entanto, com as pesquisas de Ramos⁴³, uma fase importante nos estudos culturais afro-brasileiro foi iniciada. Considerado por muitos pesquisadores, como o discípulo mais fiel de Rodrigues, Ramos sistematizou o campo de pesquisas afro-brasileiras em três fases: *Pré-Nina Rodrigues*, etapa que abarca a significativa contribuição dos cronistas europeus do período colonial brasileiro ao abordarem os aspectos da vida dos nativos a partir do viés científico; a *Fase Nina Rodrigues*, momento no qual foram postulados os métodos de estudo comparativo das culturas africanas e suas adaptações ocorridas no território brasileiro; e por fim, a fase *Pós-Nina Rodrigues*, que se estenderia até o período atual.⁴⁴

O autor propõe uma leitura mais abrangente sobre o universo sociocultural e político afro-brasileiro buscando romper com certas ideias defendidas por Nina Rodrigues, dentre as quais, a de que a religiões afro-brasileiras seriam uma marca incontestável do “*primitivismo*” e “*inferioridade*” dos negros. Ramos expandiu o olhar sob as abordagens erigidas até aquele momento acerca do povo negro e sua cultura. Tratou de problematizar “o conceito de raça,

⁴¹ RODRIGUES, op. cit., pp, 26-27.

⁴² RODRIGUES, Nina. In: DANTAS, Beatriz de Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil**, Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 153.

⁴³ RAMOS, 1979.

⁴⁴ SERAFIM, Vanda Fortuna. **Os Conceitos “Fetichismo” e “Animismo” no Discurso de Nina Rodrigues**. Em Tempo de Histórias - Publicação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília - PPG-HIS, n. 15, Brasília: Jul./dez. 2009.

substituindo-o pelo de cultura”⁴⁵, ao passo que direcionava os estudos sobre estas religiões para o campo da etnografia e da antropologia,

Ele [Ramos] permitiu apreender as várias culturas heterogêneas que forneceram os participantes do maior movimento migratório passivo da história, suas origens tribais e a constatação de transformações que sucederam no novo meio (...). Aliás, é o próprio Arthur Ramos quem levanta a voz para denunciar a “conspiração do silêncio” por parte dos intelectuais brasileiros da época, o desinteresse pelo tema do negro, que revelava um preconceito intrínseco [através de Ramos]. A antropologia começava a ganhar vulto no Brasil da [década de 20] fornecendo o arcabouço teórico para a pesquisa de campo.⁴⁶

As contribuições de Ramos foram fundamentais para evidenciar questões relativas a cultura negra, tornando o campo antropológico brasileiro um espaço fecundo no que diz respeito ao universo das manifestações religiosas afrodescendentes. A partir do contexto baiano, Ramos estimulou a amplificação de outros olhares sob estas formas de culto, dando notoriedade a um tema que anteriormente construído sob a égide da ciência médica.

Os caminhos para as pesquisas etnográficas sobre os cultos afro-brasileiros continuaram a se alargar, sobretudo, na segunda metade do século XX. Além do candomblé, outros arranjos religiosos de caráter mediúnico-espiritualista, ganharam notoriedade a partir das décadas de 1940/50. A temática, antes dominada pelas ciências sociais, passou a ser observada também por outros campos das “ciências humanas”, como a história, a antropologia, por exemplo. Os olhares se voltam para o caráter multifacetado destes cultos, especialmente, no que tange os aspectos cosmogônicos, estruturais e litúrgicos. Neste cenário recém-criado a umbanda ocupou lugar de destaque.

Em meados do século XX, o culto umbandista encontrava-se em franco processo de expansão pelo território brasileiro. Seus preceitos tentavam se enquadrar numa perspectiva racionalizante e cientificista traçada pelo espiritismo kardecista, ao passo que procurava “abandonar” certos aspectos que a caracterizavam como uma religião mágica e “primitiva”. De acordo com Isaia, a relação da umbanda com os ensinamentos compilados por Kardec tornou-se um dos mecanismos de disseminação e “embranquecimento” do culto umbandista: uma religião que em determinado momento passou a ser praticada entre outros grupos sociais

⁴⁵ SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico. **Revista USP**, São Paulo, nº 55. Set/nov. 2002, p. 89.

⁴⁶ SANTOS, Marineide. Revista de Administração de Empresas, vol. 13, n. 4, out-dez. São Paulo, 1973, p. 136.

notadamente abastados, “surgindo daí uma visão da nova religião essencialmente ligada à tradição escriturística do espiritismo francês”.⁴⁷

Enquanto sistema religioso, a umbanda se formou a partir do contato interétnico e multicultural existente no Brasil, por volta de 1908. Esta religião, passou a ser vista por muito teóricos, como Prandi⁴⁸ e Birman⁴⁹, como a síntese da diversidade social brasileira. Seu panteão composto por inúmeras entidades espirituais organizadas em “linhas”⁵⁰, é um reflexo dos diferentes tipos sociais do nosso país: espíritos de valentes boiadeiros e vaqueiros que representam os migrantes nordestinos rumo às grandes capitais; os ciganos e todo “povo do Oriente” são uma menção aos diversos imigrantes; os pretos e pretas-velhas, são espíritos de negros e negras que sucumbiram as mazelas da escravidão, ou a venceram através da fé. Os índios, caboclos simbolizam as personagens nativas, espíritos de valentes guerreiros, os primeiros habitantes da *Terra brasilis*, protagonistas da mitologia nacional.⁵¹

O caráter agenciador da umbanda contribuiu de modo significativo para o seu crescimento enquanto religião e se mostrou profícuo no que diz respeito ao processo de justaposição entre elementos advindos de outras práticas litúrgicas. O contato entre a umbanda e o catimbó, parece ter acontecido sem maiores complicações dada a flexibilidade de ambos os cultos. Não desconsideramos, porém, as resistências que de alguma maneira tenham ocorrido, no entanto, acreditamos que neste processo, as vertentes religiosas envolvidas tenham encontrado estratégias de ajustes.

Os candomblés também tomaram parte nesse processo de adaptação/hibridação. A maneira como esses “novos” referenciais foram assimilados no interior dos terreiros, parece não ter ocorrido de modo “traumático” ou “desagregador”. A dinâmica de amoldamento forneceu subsídios para todas as partes envolvidas. O fato é que, a contiguidade entre os valores preceituais, as concepções cosmogônicas e ritualísticas destas religiões acabaram resultando em uma “nova” modalidade de culto, como afirma Assunção:

⁴⁷ ISAIA, Artur César (Org.). **Crenças, sacralidades e religiosidades**. Entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Editora Insular, 2009, p. 3.

⁴⁸ PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso**. São Paulo: Estudos Avançados 18 (52), 2004.

⁴⁹ BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo. Brasiliense: Coleção Primeiros Passos, 1983.

⁵⁰ Faixa energético-vibratória na qual se manifestam as entidades.

⁵¹ Para uma leitura mais aprofundada sobre a umbanda e sua formação recomendamos as leituras de CAVALCANTI, Viveiros de Castro. **Origens, para que as quero?** Questões para uma investigação sobre a Umbanda In: *Religião e Sociedade*: 13 (2): 84-101, 1986. CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961. CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda, uma religião brasileira**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987. PRANDI, Reginaldo. **Cidade em transe: Religiões populares no Brasil no fim do século da razão**. Revista USP, São Paulo: nº 11, out-dez, 1991.

É, portanto, da mistura de elementos oriundos do candomblé, do espiritismo kardecista, do catolicismo popular, e principalmente da umbanda, que ao serem reelaborados, dão origem a um processo de criação de uma nova prática da jurema, onde elementos religiosos de outros cultos coexistem de forma dinâmica, reformulando o espaço religioso tradicional, assimilando-o, transformando-o em uma nova prática.⁵²

Durante a pesquisa de campo, tivemos contato com exemplos deste “entrecruzamento” relatado por Assunção. Estes cultos se imbricaram de tal forma, que é praticamente impossível desassociar uma prática da outra, muito embora, os seus adeptos elaboram formas de “distanciar”, os rituais localizando-os espacialmente, além de determinar dias específicos da semana para as sessões. Um babalorixá em Extremoz-RN, nos afirmou que, “jurema é jurema, orixá é orixá”.⁵³ A Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, é um terreiro de candomblé nagô. Segundo Tiago Lúcio, dirigente da casa, “aqui na minha casa a gente cultua a jurema porque a jurema tem a ciência que vem completar o trabalho dos orixás”.

Uma das aproximações mais profícuas diz respeito à própria estruturação destes cultos. A cosmovisão das religiões afro-brasileiras se configura de modo muito semelhante. Assim como ocorre com as entidades da umbanda (com exceção dos orixás) a mestria juremeira é composta por espíritos desencarnados que atuam como guias dos encarnados “baixando” nos terreiros para realizar trabalhos.

A designação “mestre” é de origem portuguesa, usada para caracterizar alguém de muita sabedoria. De acordo com a crença dos catimbozeiros, estes espíritos trazem consigo uma gama de conhecimentos diversos; seu repertório de práticas mágico-religiosas envolve domínio das ervas e outras plantas usadas com fins curativos. Há espíritos que lidam exclusivamente com as necessidades materiais dos humanos, como dinheiro, trabalhos, sorte, etc. Em suma, a “ciência” desses mestres e mestras podem ser direcionadas para as mais diferentes finalidades.

As religiões afro-brasileiras possuem um caráter agenciador, seu panteão espiritual incorpora uma série de personagens advindos de contextos sociais e culturais distintos. A jurema congrega muitos mestres e mestras espirituais que, em vida, não conheceram ou não praticavam o catimbó. Em Parnamirim, o mestre Rômulo Angélico nos falou da “Linha dos Padres”, entidades que se identificam como sacerdotes católicos que atuam em auxílio das pessoas “baixando” nos terreiros de catimbó. Outro grupo bastante conhecido e presente em grande parte dos cultos afro-brasileiros é a “Linha dos Ciganos” ou o “Povo do Oriente”,

⁵² ASSUNÇÃO, Luiz. **Os Mestres da Jurema**, culto da Jurema em terreiros de Umbanda no interior do Nordeste. In: Encantaria brasileira, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 182.

⁵³ LÚCIO, Tiago. Entrevista realizada em 27 de março de 2013, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, em Extremoz-RN.

representantes de uma cultura milenar e que simbolizam dentro deste sistema religioso a transitoriedade.

A umbanda nordestina é um claro exemplo dos intercâmbios culturais ocorridos em sociedade. A “macumba carioca”, como também é conhecida, chegou a algumas capitais do Nordeste na década de 1960. Vinda com os migrantes da região Sudeste que chegavam em numerosas levadas atraídos pelas oportunidades de emprego oferecidas pelo setor industrial. Muitos desses trabalhadores fabris adeptos da umbanda, identificaram-se com as expressões religiosas mediúnicas nordestinas, gradativamente as trocas e as influências passaram a ocorrer.

Os influxos culturais apresentam-se como um movimento constante em se tratando do universo afro-brasileiro, um mecanismo fundamental no espraio das trocas materiais e simbólicas entre os grupos religiosos. Brandão e Rios afirmam que, “as constantes ondas migratórias (...) devem ter influenciado nestes intercâmbios de elementos simbólicos”⁵⁴, os cultos se espalham espacialmente apresentando novas configurações. Este exercício delineou uma multiplicidade de manifestações religiosas que possuem uma íntima relação com o espaço geográfico no qual se estabeleceram, recebendo identificações (nomenclaturas) distintas e ampliando seu repertório de práticas mágico-religiosas. Não demorou para que estas expressões chamassem a atenção da academia, as pesquisas sobre o campo religioso afro-brasileiro expandiram-se consideravelmente a partir de 1950.

A pajelança amazônica estudada por Maués⁵⁵ e Villacorta⁵⁶ foi identificada como fenômeno religioso baseado na possessão dos xamãs por espíritos de antigos índios e seres encantados a fim de proporcionar a cura para os males do corpo e do espírito. Semelhante ao catimbó, as sessões xamanísticas estão fundamentadas em um riquíssimo conhecimento fitoterápico onde o tabaco é um elemento-chave nos rituais – trata-se de um item bastante apreciado pelos pajés e pelos espíritos dado seu aspecto sagrado, não há trabalho de cura sem o tabaco.

Motta⁵⁷ e Fernandes⁵⁸ dedicaram suas pesquisas ao xangô do Recife, definiram esta como a principal expressão religiosa afro-brasileira em Pernambuco, sendo comum tanto na zona urbana como na zona da mata. Motta diz que o xangô mescla elementos ameríndios, onde

⁵⁴ BRANDÃO, Maria do Carmo. RIOS, Luís Felipe. **Catimbó-Jurema** do Recife in: **Encantaria brasileira**, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 161.

⁵⁵ MAUÉS, R. Heraldo. **Catolicismo e Pajelança** entre pescadores da Zona do Salgado. Comunicações do ISER 4 (14): 1985.

⁵⁶ VILLACORTA, Gisela Macambira. **“Cura e protesto”**: uma experiência xamanística em uma população amazônica, Colares (nordeste do Pará). Monografia de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Belém: UFPA, 1996.

⁵⁷ MOTTA, Roberto. **Catimbós**, xangôs e umbandas na região do Recife. Recife: Massangana, 1985.

⁵⁸ FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

o uso do tabaco e da jurema aparecem como fundamentais nas cerimônias de celebração as entidades encantadas, espíritos indígenas e orixás africanos. Trata-se de culto notadamente híbrido. O autor também verifica a existência de certos preceitos advindos da umbanda e que influenciaram em grande medida a ritualística dos cultos nagô no Recife:

Havia e continua a haver, no xangô umbandizado do Recife e em seus equivalentes de outras regiões, um núcleo importante de africanismos rituais e mitológicos. Na hierarquia dos terreiros dessa variedade, nota-se um emprego acintoso da terminologia nagô referente ao parentesco ritual, o que pareceria fazer parte de um processo de reafricanização que, na realidade, é sobretudo uma estratégia de legitimação.⁵⁹

Os autores destacaram o caráter híbrido dos cultos “afro-recifenses” e pontuaram que de modo geral, estas religiões apresentam basicamente a mesma estrutura: são cultos de caráter mediúnico e com o sistema de crença centralizado nas entidades espirituais. Estas, podem se apossar do corpo do fiel para cumprir funções que lhes foram designadas por divindades superiores, segundo os dogmas dessas religiões.

Mundicarmo⁶⁰ e Sérgio Ferretti⁶¹ discorreram sobre o tambor-de-mina, manifestação religiosa afro-brasileira também conhecida por “encantaria de Bárbara Soeira”. De acordo com os autores, as cerimônias da mina podem girar em torno dos voduns, orixás e espíritos encantados, havendo também transe com espíritos caboclos e de outras origens míticas, como ciganos, por exemplo. O tambor-de-mina fica se organiza em “famílias encantadas”, dentre as mais conhecidas estão a Família Légua Bogi, cujo patriarca é um encantado chamado Légua Bogi Buá da Trindade, famoso curador e feiticeiro do Codó. Segundo a autora, é comum observar os médiuns “incorporados” saindo pelas ruas do município, confraternizando com os moradores da cidade.

Embora seja uma manifestação típica do Maranhão, a “linha do Codó”, está presente em algumas casas de catimbó-jurema aqui no Rio Grande do Norte. Em Extremoz, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, conversamos com Suely Costa, ela explica que, “existem cidades da jurema, e o Codó é uma dessas cidades espirituais. O Codó é a cidade de alguns mestres (espirituais) como o mestre Luís e de outros mestres quem vêm dessa parte do

⁵⁹ MOTTA, Roberto. **Umbanda, xangô e candomblé**, crescimento ou decomposição. Cia & Tróp. Recife: Vol. 29, n. 1. Jan/jun. 2001, p. 182.

⁶⁰ FERRETTI, Mundicarmo. **Tambor de Mina**, cura e baião na Casa Fanti-Ashanti – MA. São Luís: SECMA, 1991. Ver também: FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”** Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

⁶¹ FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadonu**: etnografia da casa das Minas do Maranhão. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 1996.

Nordeste”⁶². Conversamos também com Gedeilson Gomes, o único filho de santo da Tenda que trabalha com um encantado do Codó, Sete Léguas Boji. Gedeilson diz que,

Ele é um mestre bom. Toda vida que eu peço as “coisas”, não me falha, me ensinou muitas coisas, aprendi muitas coisas, ele dando o recado dele e eu fui aprendendo. Melhorou bastante minha vida, porque eu vivia no mundo “meio” perdido e graças a ele [...]foi minha salvação.⁶³

Senna⁶⁴ e Alves⁶⁵ desenvolveram pesquisas sobre o jarê, uma expressão religiosa endêmica da Chapada Diamantina. Os autores afirmam que a liturgia desta religião se baseia no tratamento de doenças através das ervas consideradas sagradas, como o tabaco, além de outras plantas da flora nativa. A religião se desenvolve entre as populações mestiças da Chapada e possui uma forte influência indígena. Alves e Senna enfatizam que o panteão do jarê está estruturado em “linhagens”, semelhante ao que se observa na encantaria maranhense, as entidades do jarê possuem relações familiares. Senna declara que “as linhagens estão para o jarê, assim como as falanges estão para a umbanda”.⁶⁶

Absolutamente todos os cultos que mencionamos até o momento são frutos de reelaborações religiosas “populares” ocorridas principalmente junto ao contexto espacial dos indivíduos, onde personagens míticas, práticas e saberes locais foram alçados a categorias. A dinamicidade com que estes cultos se estruturam de alguma forma lhes garante uma constante renovação do seu fazer religioso. Seja numa casa de catimbó, em um terreiro de umbanda ou ilê de candomblé, a ritualística religiosa afro-brasileira goza de certa “exclusividade”, uma vez que é particular em cada templo. É importante pontuar que estamos lidando com religiões “vivas” e autônomas, cuja independência lhes permite buscar influências em outros *loci*, estejam estes permeados por valores ancestrais ou fundamentados em conhecimentos e conceitos contemporâneos.

Esta fluidez que caracteriza o universo religioso afro-brasileiro reflete diretamente naquilo que se produz no âmbito acadêmico. Todos os dias outras referências são processadas, vivenciadas e aplicadas na liturgia e nas espacialidades dos templos religiosos, a dizibilidade e a visibilidade acerca desse campo de estudo permite constantes considerações. Os contínuos

⁶² COSTA, Suely. Entrevista realizada em 27 de março de 2013, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, em Extremoz-RN.

⁶³ GOMES, Gedeilson. Entrevista realizada em 27 de março de 2013, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, em Extremoz-RN.

⁶⁴ SENNA, Ronaldo Salles. **Jarê, uma face do candomblé**: manifestação religiosa na Chapada Diamantina, Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

⁶⁵ Para outras informações sobre o jarê, ver: ALVES, P.C. A dimensão social da doença no jarê. In **Cadernos do Ceas**, N. 150 (março/abril): 1994.

⁶⁶ SENNA, 1998, p. 75.

influxos culturais forjados a partir de hibridismos e “bricolagens” dão fôlego às pesquisas e renovam os olhares dos estudiosos. A dinamicidade que é própria desta e de outras manifestações religiosas mediúnicas-espiritualistas possibilita a ação de intertextos e investimentos advindos de diferentes áreas do conhecimento.

1.2 O CATIMBÓ SEGUNDO ANDRADE, BASTIDE e CASCUDO

*“Onde está Jurema
A Jurema onde está?
Está procurando os ‘capangueiros’
Que ainda estão no Juremá”⁶⁷*

Analizamos a seguir, três obras consideradas referências nos estudos sobre o catimbó-jurema. Partiremos de Andrade⁶⁸, Bastide⁶⁹ e Cascudo⁷⁰, a fim de observar quais considerações foram traçadas por estes autores, sobretudo, no que tange a concepção das espacialidades, isto é, como os espaços de culto do catimbó aparecem retratados nos textos destes autores. Por meio desta revisão bibliográfica, poderemos também observar os mecanismos agenciados ou mesmo construídos pelos adeptos do catimbó para sua (re)atualização no cenário contemporâneo.

É evidente que as configurações litúrgicas e cosmológicas da jurema passaram por transformações significativas, principalmente após o contato com o candomblé e a umbanda. À época em que os estudos dos autores foram realizados, o catimbó era fortemente vinculado à magia negra e feitiçaria – o que aparece de maneira explícita nos textos de Cascudo – e por isso era duramente combatido, em contrapartida, a repressão ao culto teria dado origem a uma das “ramificações” do catimbó: a jurema de chão.

Bastide dedicou anos de sua vida as pesquisas sobre a cultura negra; neste sentido, o catimbó é retratado em suas publicações, como um culto estreitamente ligado ao universo religioso africano. A paixão de Andrade pela música deixou marcas em seus escritos. O autor legou para a posteridade um acervo composto por gravações e documentos em que relata suas experiências pelo Nordeste, sua pesquisa foi sem dúvida, uma experiência antropológica e etnográfica.

⁶⁷ Ponto cantado do catimbó-jurema.

⁶⁸ ANDRADE, 1983.

⁶⁹ BASTIDE, 1945.

⁷⁰ CASCUDO, 1951.

1.3 MÁRIO DE ANDRADE

Em idos dos anos 1930, o escritor paulista Mário de Andrade preparou uma equipe de estudiosos e partiu rumo às terras áridas do Nordeste brasileiro numa expedição denominada *Missão de Pesquisas Folclóricas*. Assunção lembra que o objetivo de Andrade era documentar algumas das manifestações do folclore brasileiro “antes do seu completo desaparecimento”.⁷¹ A campanha inventariou uma série de músicas que o escritor chamou de “*músicas de feitiçaria*” dada à sua relação com algumas práticas religiosas consideradas “clandestinas” e supostamente voltadas à feitiçaria. O projeto percorreu vários estados nordestinos em mais de trinta localidades, dentre elas, João Pessoa, Natal e Recife. O objetivo fulcral da *Missão Folclórica* era buscar elementos que representassem uma identidade nacional. Mário de Andrade identificava nas cantigas, nas danças e nas religiosidades populares, traços de uma “*originalidade*” contida nas tradições brasileiras, para Andrade, sua pesquisa era uma ferramenta essencial na percepção do povo brasileiro, como explica Lopez Ancona:

Para o modernista Mário de Andrade, empenhado em entender a realidade brasileira dentro de um quadro latino-americano e em traçar, na medida de suas possibilidades, as coordenadas de uma cultura nacional, tomando o folclore e a cultura popular como instrumentação para seu conhecimento do povo brasileiro, foi muito importante unir a pesquisa de gabinete e a vivência de vanguardistas metropolitanos ao encontro direto com o primitivo, o rústico e o arcaico, que, em seu enfoque dialeticamente dinâmico, puderam lhe valer como indícios de autenticidade cultural.⁷²

Desde a década de 1930, Andrade se engajava em debates com cientistas sociais e antropólogos tratando de temáticas voltadas para manifestações culturais e folclóricas e expressava certa preocupação com os rumos da cultura brasileira. A *Missão Folclórica* foi um mecanismo de “reavivamento cultural”. Ainda nesse período, Andrade criou a *Sociedade de Etnologia e Folclore*, órgão que juntamente com o Departamento de Cultura possibilitou a vinda de Claude Lévi-Strauss ao Brasil. As experiências vividas pelo etnólogo francês, foram organizadas em livro, *Tristes Trópicos*, no qual apresenta os cenários e as sensibilidades captadas por ele. Strauss também analisou o processo civilizatório empreendido à dadas comunidades, afirmando que este fora um exercício que minimamente suscitou a multiplicidade cultural brasileira por meio das influências estrangeiras que confluíram na nossa genética cultural.

A comissão coordenada por Andrade construiu um rico acervo de material etnográfico, principalmente composto por músicas. A expedição que duraria ainda mais alguns anos, acabou

⁷¹ ASSUNÇÃO, 2006, p. 75.

⁷² ANCONA LOPEZ, T. P. **Viagens etnográficas** e Mário de Andrade. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002. p. 15.

sendo abortada em 1938, contexto que delineou a instauração do Estado Novo por Getúlio Vargas. Os gastos foram cortados e os investimentos na área cultural, desativados, o que acabou inviabilizando a continuação das pesquisas.

Música de feitiçaria no Brasil está organizada em cinco sessões, sendo a maior parte delas compostas por transcrições dos cânticos e por inúmeras notas de observação, algumas delas retificando informações preliminares. A obra traz dados biográficos dos mestres catimbozeiros, alguns vivos, outros já falecidos. Por meio dos cânticos, o autor escreveu algumas considerações sobre como eram feitos certos “trabalhos de catimboze”, apontando para seu aspecto mágico e “enganoso”. O pensamento de Andrade acerca dos cultos afro-brasileiros reflete algumas concepções de seu tempo, sobretudo no que diz respeito a ideia de que as expressões religiosas de matriz africana e indígena estariam voltadas para práticas de feitiçaria. Andrade parece relutar no reconhecimento destas manifestações como religiões, o seu texto apresenta nas entrelinhas algumas reservas quanto ao termo “religião”, sendo substituído em várias passagens por “rituais” ou “práticas feiticeiras”.⁷³

A partir do seu conhecimento teórico e prático sobre a música, Andrade analisou as estruturas melódicas das “linhas” do catimbó. De acordo com o autor, essas ladainhas uníssonas possuem uma função fundamental na liturgia do catimbó, ele diz que “esse é o destino principal da música que a torna companheira inseparável da feitiçaria dada sua força hipnótica”.⁷⁴ A música religiosa não é empregada simplesmente como forma de agradar as divindades ou de dar ritmo às cerimônias, mas porque, através dela, o contato com o universo sagrado se efetiva de maneira mais concreta.

O autor afirma que a musicalidade que atravessa todo o cerimonial catimbó embala os médiuns e os conduz ao transe. Acostados em seus “cavalos”⁷⁵, os espíritos movimentam-se ao som dos cânticos entoados pelas vozes quase sempre estridente e desentoadada do coro de crentes que recita as ladainhas. Todos esses sons se misturam aos sotaques característicos das entidades, que num cantinho do salão, conversam com seus consulentes, enquanto outros guias, aparentemente ébrios, dançam, fumam e bebem de maneira descontraída pelo terreiro animados pelos maracás e pelas palmas daqueles que assistem as sessões.

Para além das anotações sobre a função musical, Andrade organizou de maneira sistemática um esquema sobre a estruturação litúrgica do culto catimbozeiro. Segundo o autor, as sessões começam com a oração da linha – o cântico que abre os trabalhos, os mestres da

⁷³ ANDRADE, 1983, p. 23.

⁷⁴ ANDRADE, op. cit. p. 37.

⁷⁵ Médiun, chamado também de “caixa”, “burro”, “aparelho”.

mesa e todos os presentes cantam para invocar as entidades repetindo os louvores até que os médiuns “caíssem em transe”. Já “incorporado” o mestre espiritual fuma e defuma os presentes com um cachimbo colocando a boca no forninho, soprando a fumaça que sai pelo orifício onde costumeiramente se põe na boca.

O espírito “acostado” vai até a “princesa”, um recipiente de louça ou de vidro disposto no centro da mesa representando o “Reino do Juremá”. Com toda diligência o mestre faz uma genuflexão e em seguida, defuma a “princesa e os príncipes” demonstrando seu respeito aos “encantos” da jurema. Depois a entidade ainda incorporada, saúda o público e se dispõe a conversar com aqueles que necessitam dos seus serviços. Por fim, a entidade se despede cantando uma linha de “subida” juntamente com a congregação. O espírito, então, volta à sua morada sagrada abandonando o corpo do médium.

O autor destaca – embora não analise – algumas espacialidades importantes na jurema. A primeira, é a “princesa”, uma representação material dos reinos imaginários do catimbó. Esta é a materialização dos espaços místicos onde moram os espíritos dos mestres, a “princesa” é chamada também de “vidência”, pois através desse recipiente é possível prever ou interpretar alguns acontecimentos. A segunda categoria de espaço mencionada por Andrade, é o “Reino encantado”, o “Juremá”, o lugar onde os mestres habitam. O autor fora um dos primeiros pesquisadores a catalogar alguns destes espaços místicos, como veremos mais adiante.

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

No catimbó existe quase uma fitolatria, no culto da jurema. Com ela se faz uma bebida estimulante [...] os pais-de-santo são chamados de ‘mestres’, que é usança tradicional portuguesa a denominação era utilizada em Portugal para designar médicos, mas poderia ser empregada também para se referir aos curandeiros e feiticeiros [...]. A palavra mestre é utilizada tanto pros feiticeiros, como pros deuses invocados [...]. Demais, toda ela (a cerimônia) é bordada de cânticos.⁷⁶

A descrição do autor retrata o arranjo litúrgico do catimbó, e, de alguma forma, podemos afirmar que este ainda corresponde à organização atual do culto; evidente que outras referências foram “adicionadas”, o que ocasionou algumas transformações. Contudo, passados mais de 80 anos desde que o projeto idealizado por Mário de Andrade foi realizado, pode-se constatar que a composição estrutural do culto à jurema não sofreu mudanças tão radicais de

⁷⁶ ANDRADE, 1983, pp. 30-35.

forma a descaracterizar totalmente a essência desta prática religiosa. A grande maioria dos aspectos pontuados nas anotações de Andrade ainda permanecem presentes nos catimbós nordestinos.

Em campo, pudemos ter uma noção da importância que o arbusto da jurema tem na cosmovisão do catimbó. A planta é utilizada com finalidades diversas, é o ingrediente principal no preparo da bebida psicotrópica amplamente conhecida como “jurema”, também receita como medicamento no tratamento de doenças do corpo e da alma. Parte expressiva dos rituais conduzidos pelos mestres – vivos e desencarnados – tem por objetivo a cura física e espiritual. Essas receitas seguem preceitos de preparo rigorosíssimos, baseados em uma medicina ancestral antiga onde as ervas são reverenciadas dado seu aspecto sagrado. Os mestres podem utilizar-se destas plantas “mágicas” como ferramenta para o trabalho espiritual, como demonstra a linha do Mestre Luís dos Montes,

Eu venho das Altas Torre
Do reino do juremá,
Que eu me chamo Luis dos Montes,
Trabáio com Vajucá
Com três galhinhos de alecrim
E os três reis orientais
Preciso eu dum mestre
Pra me ajuda.⁷⁷

Esta “linha” apresenta alguns elementos significativos para a nossa análise. Já alertamos para o papel da música dentro do ritual – é ela que de alguma forma induz o médium ao estado de transe. Mas este ponto também revela um dos aspectos fundamentais da cosmovisão juremeira, a noção de que as entidades espirituais habitam moradas celestiais, os “encantos” ou “cidades”. O Mestre Luís dos Montes “vem” de uma cidade chamada Altas Torres, um dos diversos “encantos” que a jurema possui. Estas espacialidades místicas serão analisadas no capítulo três. O cântico expõe ainda a “ciência” do Mestre: ele “trabalha” com “vajucá” e “alecrim”, duas plantas respeitadas dentro do universo juremeiro devido seus poderes curativos. O Juremal é um dos principais espaços sagrado para o catimbó, um “reino” que compreende outras “cidades” e “estados” da jurema. De acordo com Andrade, esses lugares recebem terminologias que remetem à flora e à fauna nordestina, mas há outros que fazem referência a espaços míticos e imaginários. Percorrendo várias localidades do Nordeste, o autor documentou algumas das cidades encantadas: “Vajucá, Cidade do Sol, Florestas Virgens, Fundo do Mar, Juremal, Cidade do Vento, Rio Verde, Cova de Salomão, Ondina, Urubá, Cidade Santa”.⁷⁸ As urbes são incontáveis e gozam de singularidade, cada uma delas possui uma

⁷⁷ ANDRADE, 1983, p. 81.

⁷⁸ ANDRADE, 1983, p. 75.

“ciência”, seus habitantes exercem funções relacionadas as necessidades do homem tal como, sexo, dinheiro, trabalho, etc. Em suma, a “ciência” é a especialidade de atuação mágica dos mestres.

A obra em debate expressa a metodologia do trabalho científico, com as impressões pessoais do próprio autor, que muitas vezes se coloca como participante nos rituais. Numa de suas andanças por Natal resolveu experimentar de uma das cerimônias “mais importantes do catimbó”, trata-se da sagração para “fechar o corpo” contra todo tipo de malefício. Sobre o ritual, ele afirma: “é impossível descrever tudo que se passou naquela cerimônia disparatada, mescla de sinceridade e charlatanice, ridícula, religiosa, cômica, dramática, enervante, repugnante, comoventíssima, tudo misturado”.⁷⁹ A maneira como o autor narra a experiência entrelaça o nervosismo e as expectativas do sujeito “leigo”, curioso e aprendiz, com o racionalismo e a desconfiança do pesquisador. Sem dúvidas, o conjunto desses elementos são a essência da obra de Andrade: a narração sistêmica e comedida é temperada com a poética que está intrínseca ao autor.

A obra *Música de feitiçaria* apresenta as limitações de uma pesquisa ensaísta, contudo, foi capaz de evidenciar os preceitos substanciais do culto ao analisar a simbologia e a hibridação presente nos rituais apontando as influências africanas e europeias. De todo modo, é válido considerar Andrade como um dos responsáveis pela introdução do catimbó-jurema nos círculos de estudos sobre as religiões afro-brasileiras.

1.4 ROGER BASTIDE

O sociólogo francês Roger Bastide⁸⁰ foi um dos estudiosos europeus que por volta de 1938, vieram para o Brasil integrando o grupo de professores que lecionaram na Universidade de São Paulo. Bastide ocupou a cátedra de sociologia e nesta função, realizou várias pesquisas iniciando um período importante nos estudos sobre as religiões de matriz negra no Brasil. A grande maioria de suas publicações foi reeditada o que demonstra a repercussão de suas pesquisas no âmbito dos estudos afro-brasileiros, principalmente do ponto de vista sociológico.

Para Bastide, o africano aparece como elemento substancial na formação da sociedade brasileira. A “bagagem cultural” trazida por estes povos constitui grande parte das nossas heranças. O autor abordou a questão do “sincretismo” desenvolvendo a tese de que a

⁷⁹ Ibidem, p. 32.

⁸⁰ BASTIDE, 1945.

justaposição cultural não se limitou ao contexto religioso, mas repercutiu em outras esferas, como na artísticas e na organização social dos africanos e de seus descendentes no Brasil.

A obra *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, publicada em 1945, está dividida em 22 sessões. Os textos tratam das impressões etnográficas do francês sobre as populações nordestinas, segundo ele, “potencialmente voltadas ao misticismo e à religiosidade”⁸¹ No trabalho supracitado aparecem as primeiras considerações do autor sobre o catimbó, ele afirma que “o catimbó não passa da antiga festa indígena da jurema, que se modificou em contato com o catolicismo”.⁸² A temática será retomada em *Religiões africanas no Brasil*, edição de 1971, na qual se discute as reelaborações culturais que os negros fizeram na intenção de minimamente “manter vivas” suas tradições religiosas. O período da escravidão comercial destruiu completamente grande parte das estruturas sociais africanas, obrigando os negros a reconstruí-las e se reposicionar na sociedade brasileira. A “união” desses sujeitos através de um sistema de crenças pode ter sido um dos mecanismos de sobrevivência desses povos, seja do ponto de vista social ou cultural.

Sobre o catimbó, o sociólogo francês é categórico ao afirmar que esse culto teve origem com as populações indígenas do Nordeste brasileiro:

O catimbó é de origem índia. Sem voltar às descrições antigas sobre a pajelança e os primeiros contatos entre catolicismo e a religião dos índios, inclusive àqueles fenômenos de ‘santidade’ que conhecemos tão bem através das informações do Tribunal do Santo Ofício (...), encontramos ainda hoje entre o puro índio e o homem no Nordeste toda a gradação que nos conduz pouco a pouco do paganismo ao catimbó na Paraíba.⁸³

O contato com o catolicismo lusitano ainda no período colonial, teria ocasionado as primeiras formas de elaborações do catimbó-jurema, observada como uma manifestação de caráter “herético” conhecida como “Santidade do Jaguaripe”⁸⁴. Bastide explica que esse culto possuía claramente, noções de um catolicismo “vulgar”, sendo simples cópias da cerimônia cristã:

Centralizava-se esse culto num ídolo de pedra chamado Maria e dirigido por um “Papa” e u’a “Mãe-de-Deus”; entrava-se para esse culto por uma espécie de iniciação, simples cópia do batismo católico, e todo cerimonial constituía um sincretismo bastante desenvolvido de elementos cristãos (construção de uma igreja para adoração do ídolo, porte de rosários e de pequenas cruzes, procissões de fiéis, os homens na frente e as mulheres com seus filhos atrás)

⁸¹ Ver também: BASTIDE, Roger. **Sociologia do folclore brasileiro**. São Paulo: Anhembi, 1959. BASTIDE, Roger. **Brasil**, terra de contrastes. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1971. BASTIDE, Roger. **As Américas negras**. São Paulo, Difusão Europeia do Livro/EDUSP, 1974.

⁸² BASTIDE, 1945. p. 205.

⁸³ BASTIDE, 2004, p. 146.

⁸⁴ Sobre a santidade recomendamos a leitura de VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

e de elementos indígenas (poligâmias, cantos e danças, uso do tabaco, “a erva sagrada”, à moda dos feiticeiros indígenas: tragava-se a fumaça até a produção do transe místico, que se chamava precisamente o espírito da santidade).⁸⁵

A “Santidade do Jaguaripe” incorporava noções do catolicismo ao universo ritualístico ameríndio. Nestes ritos as divindades católicas eram reverenciadas e comparadas aos deuses dos nativos; as rezas, as orações e o vasto repertório de feitiços dos europeus, convertiam-se em encantamentos poderosos recitados pelos indígenas. A figura de Jesus Cristo tornava-se para os índios convertidos, a imagem e semelhança de *Jurupari*; a Virgem Maria, personagem de grande importância para o catolicismo, não passava de um monólito ornamentado por sementes e penas. Os objetos litúrgicos cristãos também receberam outras simbologias – terços e rosários transformavam-se em poderosos patuás.

Estabelecendo uma análise comparativa entre Andrade e Bastide, observamos que o sociólogo francês demonstra certa preocupação em evidenciar a influência negra e a questão do hibridismo religioso. Andrade não discutiu acerca dos “sincretismos”, muito embora estivesse buscando compreender os mecanismos de formação da “identidade brasileira”. Bastide, por outro lado, talvez mais familiarizado com esse tipo de discussão, afirmou que as influências religiosas dos negros africanos também foram decisivas na formação do catimbó, atuando principalmente, por meio dos candomblés baianos,

Em face dessa religião já organizada quando chegou aqui o negro escravo, qual seria sua reação? [...]. Poderia evidentemente desprezá-la, orgulhoso de seus candomblés e de seus xangôs. Mas poderia também aceitá-la, fundi-la com seu próprio culto e teremos assim a macumba carioca. Poderia ainda incorporar-se pura e simplesmente a ela, tentando aproveitar-se dela para reestabelecer seu poderio, e teremos então o catimbó da Paraíba.⁸⁶

Bastide afirma que estas religiosidades só convergiram com tamanha fluidez, dada a semelhança cosmológica existente entre suas matrizes. O sistema religioso indígena de alguma forma oferecia ao negro respostas satisfatórias às suas necessidades. Assim, o autor considera o catimbó como um culto dinâmico cujo processo de reestruturação está marcado pelo advento de uma nova sociedade – o que influenciou nos tipos sociais representados no panteão juremeiro. O culto à jurema ganhou espaço por entre as populações caboclas, negras e mestiças do Nordeste, saiu do domínio exclusivamente indígena para adentrar em espaços mais urbanizados e ligados ao mundo proletário, aglutinando outros adeptos e expandindo sua mestria espiritual. Neste processo, as cerimônias do catimbó tornam-se, segundo Bastide, individuais e não mais sociais, dado o processo de desagregação da antiga “solidariedade

⁸⁵ BASTIDE, 2004. p. 243.

⁸⁶ Ibidem. p. 149.

tribal”.⁸⁷ Desta forma, o culto que já sofria com o desprestígio de grande parte da população, passou a se organizar nos espaços “opacos e teimosos”, em casinhotos nas zonas marginais das cidades.

Em sua “viagem encantada” pelo Nordeste brasileiro, Bastide procurou perceber os detalhes, os cheiros, os sons, em suma, as subjetividades que compõe o universo místico dos sertanejos. Sobre os terreiros, Bastide catalogou nomes de objetos rituais e descreveu suas utilidades: o cachimbo, também chamado de “marca” é um dos itens mais importantes da liturgia, pois por meio dele a fumaça do tabaco é aspergida defumando os presentes nos trabalhos de cura. O tabaco é a erva-mestra no exercício da magia catimbozeira: “o fumo é a planta sagrada e sua fumaça que cura as doenças proporciona o êxtase, dá poderes sobrenaturais, põe o (mestre) em comunicação com os espíritos”.⁸⁸

As “bugias” são pequenos castiçais onde são dispostas as velas em chamas representando a presença dos espíritos. Uma chave de aço, a “chave de Salomão”, repousa sublimemente sob a mesa onde ocorrem as invocações dos mestres. A chave simboliza a permissão divina para abrir e fechar os trabalhos mágico-religiosos e o corpo-sacrário dos médiuns. Na parede, o crucifixo lembra o aspecto cristão do culto, bem como as orações, imagens dos santos, terços e rosários. Os maracás tocados pelos mestres animam as sessões e fazem os espíritos se “abalar” de suas moradas sagradas até o terreiro. No centro da mesa, a “princesa”, o receptáculo por onde “descem” as entidades e, ao redor dela, singelas taças com água simulam as cidades sagradas da jurema.

Bastide observou a um ritual conhecido como “jurema de mesa”, no qual o mestre da mesa (sacerdote) doutrina os discípulos e os seus respectivos guias espirituais, sentado em torno de uma mesa especialmente e espacialmente preparada. Toda a cerimônia acontece com os participantes acomodados, não há danças ou coreografias corporais. A mesa é composta por taças e copos (as cidades), flores, velas outros elementos litúrgicos.

Sobre os “lugares encantados”, o autor afirma que há no catimbó a concepção de um mundo sobrenatural, um “mundo dos espíritos entre os quais a alma viaja durante o êxtase, onde há casas e cidades análogas às nossas”.⁸⁹ De acordo com Bastide, o mundo do além no catimbó, foi concebido tendo como referência a organização social dos adeptos.

O espaço onde os rituais ocorrem, foi descrito por Bastide como lugares simples: chão batido, casa limpa, ambiente silencioso favorecendo a concentração, a pouca iluminação fora

⁸⁷ BASTIDE, 2004, p. 244.

⁸⁸ Ibidem. p. 146.

⁸⁹ BASTIDE, 2004, p. 147.

pensada para manter a aura “mística”; soma-se aos cânticos monótonos entoados pelos fieis, complementando o cenário onde os mestres atuam. A apresentação que o autor faz acerca dos espaços de culto ressalta o ambiente doméstico característico destas religiões. Pudemos constatar o aspecto domiciliar que muitos templos afro-brasileiros possuem, em grande medida, a casa dos sacerdotes é também a casa dos espíritos.

Bastide afirma que o contato com o catolicismo resultou dentre outras coisas, na elaboração de uma mitologia notadamente inspirada na narrativa bíblica. Reza a lenda que a planta teria se tornado sagrada após servir de abrigo para o Menino Jesus, que fugia com sua família do recenciamento imposto pelo rei Herodes. O mito é cantado em algumas linhas do catimbó que fazem referência a planta como o abrigo do filho de Deus.

A Jurema é minha madrinha
Jesus é o meu protetor
A jurema é um pau sagrado
Aonde Jesus orou.⁹⁰

Sobre o arranjo hierárquico do catimbó, o autor observa a seguinte composição: há o mestre, aquele que dirige o ritual; os discípulos-mestres, aqueles que aprendem com o primeiro e de onde serão escolhidos os futuros mestres; há os discípulos, dentre os quais são eleitos os próximos discípulos-mestres; e, por fim, a comunhão dos crentes, aqueles que assistem aos rituais e de onde geralmente vêm os pedidos aos espíritos.⁹¹ No decorrer do processo de adaptação ao novo contexto social, outras referências foram assimiladas, notadamente, advindas da matriz negra. Dentre as contribuições mais visíveis está a introdução de outras entidades espirituais ao cosmo juremeiro, nos espaços onde antes predominava uma cerimônia essencialmente baseada nos espíritos indígenas e encantados, passou-se a cultuar também almas desencarnadas de negros, ex-escravos, mestres de origem asiática, personagens europeias, como feiticeiras, médicos e espíritos de padres.

A grande maioria das entidades celebradas nos terreiros de jurema possuem uma ligação espacial e afetiva com os fiéis, personagens “típicos” de várias regiões do Brasil, como vaqueiros, benzedeiros, curadores, dentre outras figuras. Estes espíritos são homenageados por meio de festas e cânticos que narram passagens de sua vida enquanto habitaram este mundo. Os pontos cantados são importantes ferramentas de análise sobre o catimbó. Discorreremos sobre sua utilização no terceiro capítulo.

⁹⁰ Cântico do catimbó. Acervo do autor.

⁹¹ ASSUNÇÃO, 2006.

Como esquema de representações mentais e coletivas, o catimbó é um sistema religioso que reúne histórias de vida de homens e mulheres que um dia habitaram esta terra e após sua “passagem” para o outro plano, voltaram ao cotidiano dos adeptos juremeiros como mestres e mestras espirituais para prestar seus serviços aos que ficaram aqui e continuaram a lida diária. O processo de formação deste culto é uma síntese dos elementos que conecta universos com concepções aparentemente distintas, juntos foram capazes de gerar uma nova prática religiosa a partir de uma justaposição cultural, “esses objetos rituais unem a América indígena à América católica, com seus charutos, suas garrafas de aguardente, seus pequenos arcos, suas imagens de santos ou crucifixos, seu instrumento de música indígena, o maracá, e a princesa”.⁹²

O autor observa o culto à jurema como um ritual até certo ponto desprovido de suntuosidade. Os objetos litúrgicos e a própria cerimônia são simples, diferente do que percebeu nos candomblés da Bahia. Ele afirma que “o catimbó não apresenta o aspecto festivo dos candomblés, não tem sua riqueza litúrgica, nem seu clima de alegria”.⁹³ Esta comparação entre as duas estruturas religiosas aparece ainda que subsumida em seus textos, Bastide foi um dos pesquisadores que deixava explícita sua admiração pela ritualística nagô. Andrade também notou que o catimbó nordestino se desenvolveu entre as populações menos favorecidas, logo não apresentava nenhum resquício de suntuosidade presentes nos cultos cristãos.

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

⁹² BASTIDE, 2004, p. 246.

⁹³ *Ibidem*, p. 152.

deixou importantes referências para a análise por meio de outros prismas as estruturas social, política e cultural do Brasil.

1.5 CÂMARA CASCUDO

Antropólogo, historiador, jornalista potiguar, Luís da Câmara Cascudo⁹⁴ dedicou grande parte da sua vida às pesquisas sobre o folclore e a cultura popular⁹⁵. Na obra *Meleagro*, os primeiros esboços do catimbó estariam ligados aos “adjuntos da jurema”, reuniões indígenas na qual se bebia a “sagrada jurema”, consumiam o tabaco e evocavam os espíritos para auxiliar suas mazelas. A partir de pesquisas feitas no *Instituto Histórico do Rio Grande do Norte*, Cascudo, verificou a prática dos “adjuntos” realizados por índios potiguares no ano de 1758. Analisando os escritos de Koster⁹⁶, observou que as práticas denominadas de “adjunto da jurema” ainda permaneciam presentes no Rio Grande do Norte no século XIX.

Para Cascudo, o catimbó é uma expressão religiosa que une três universos distintos: o indígena, demarcado pelo uso medicinal do tabaco, o consumo da jurema como item mágico e fitoterápico além da rica farmacopeia baseada principalmente na flora nordestina; o europeu, de onde o culto teria herdado em grande medida, as práticas de magia trazidas pelos imigrantes e reforçada pelas feiticeiras condenadas ao exílio aqui no Brasil. Esses bruxedos expressam uma enorme quantidade de símbolos como pentáculos, pentagramas, heptagramas, além de orações e encantamentos baseados nas antigas culturas europeias. Muitos desses ensinamentos foram compilados no Livro de São Cipriano, conhecido como o *Livro da Capa Preta*. À matriz africana, Cascudo atribui uma participação coadjuvante, pois destes, o catimbó teria herdado os ritmos musicais e os instrumentos percussivos, como o atabaque; a possessão por deuses africanos, os orixás e voduns, também foram interpretados como uma herança do período colonial e escravista brasileiro. Eis a definição estrutural do catimbó de acordo com Cascudo:

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

⁹⁴ CASCUDO, 1951.

⁹⁵ Para saber mais sobre o folclore, segundo Cascudo ver: CASCUDO, Luís da Câmara. **Tradição, ciência do povo**: pesquisas na cultura popular do Brasil. São Paulo: Perspectiva, 1971. CASCUDO, Luís da Câmara. **Locuções tradicionais no Brasil**: coisas que o povo diz. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Ed. da USP, 1986.

⁹⁶ KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução e notas de Luiz da Câmara Cascudo. 2a ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

mantêm as “linhas” significando a procedência dos encantados, nações, inovação dos antigos negros valorosos.⁹⁷

Há aproximações e distanciamentos interessantes entre os textos de Andrade, Bastide e Cascudo. O primeiro autor, embora reconheça a origem indígena do catimbó, pouco menciona seus elementos constitutivos, sobre a matriz africana; Andrade traça pouquíssimas considerações, mas afirma que há uma predominância dos pressupostos religiosos afro. Bastide por sua vez, considerou a noção de “tríplice matriz”, identificando e reconhecendo a importância de cada uma das matrizes culturais na conformação do catimbó. Se para Bastide e Andrade, há no catimbó uma predominância da matriz negra, para Cascudo, o conjunto de saberes mágicos vindo da Europa foi o que se sobressaiu no processo de formação do catimbó.

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

Os feitiços e as “orações fortes” são citados constantemente pelo autor como sendo um recurso amplamente utilizado nos trabalhos de magia para fins diversos: “fechamento do corpo”, restauração da saúde, mandingas para conseguir amor, dinheiro etc., bem como as “macumbas” para causar algum tipo de “embaraço” na vida alheia; conquistar mulher casada, “tirar” a saúde de um inimigo ou mesmo lhe provocar a morte. Para Cascudo, catimbó “não é culto religioso”⁹⁸, diferentemente de Andrade e Bastide que reconhecem o catimbó como uma prática religiosa nordestina.

A discussão sobre um evidente distanciamento entre religião e magia permeia toda a obra. Baseando-se em Frazer⁹⁹, Cascudo observou que o catimbó tende mais a ser um sistema mágico que religioso. Essa característica classifica o culto juremeiro como uma prática “primitiva”, sobretudo, por perceber em sua liturgia exercícios de manipulação de energias, através das quais os mestres espirituais podem de alguma forma, movê-las a favor ou contra uma pessoa. Segundo o autor, os mestres (espirituais de desencarnados) aprenderam a

⁹⁷ CASCUDO, op. cit. p. 32.

⁹⁸ CASCUDO, op. cit. p. 87

⁹⁹ FRAZER, James. **O ramo de ouro**. São Paulo: Zahar Editores, 1982.

“influenciar de longe, à sua vontade, toda pessoa e todo objeto dos quais possua alguma parcela”¹⁰⁰, é com esta finalidade que são feitos os “envoltamentos” e todo tipo de trabalho mágico. Ao analisar a primeira edição de *Meleagro*, Meyer explica que o “envoltamento” é um feitiço poderosíssimo desenvolvido por experientes bruxos,

Trata-se de uma reza forte [...] é “serviço de mulher” e geralmente são mestras que o preparam: confeccionam dois bonecos de pano, que devem conter algum fragmento de roupas das pessoas que simbolizam. Uma tem alfinete ou faca espetada no corpo; uma deve amar, a outra morrer.¹⁰¹

Muitas “macumbas”, termo pelo qual se designa popularmente algumas das práticas mágicas das religiões espiritualistas afro-brasileiras, estão presentes em seu repertório, embora frequentemente os sacerdotes neguem fazer o mal a alguém por meio desses feitiços. O fato é que, à medida em que o catimbó se aproximou do catolicismo, muitas de suas práticas mágico-religiosas foram atingidas pela noção de “pecado”, o que acabou por evidenciar discussões acerca da moralidade¹⁰² e da ética nesta religião, ao mesmo tempo em que tais exercícios se polarizavam nas categorias maniqueístas de “bem” e “mal”. Este processo envolveu os sacerdotes afro-brasileiros, que passaram a ser chamados de “macumbeiros”, designação que em geral vem acompanhada de uma visão negativa. No imaginário popular o “macumbeiro” é o feiticeiro, o bruxo, aquele que faz o mal.

Vários sacerdotes que entrevistamos afirmaram não fazer o “mal”, mas “sempre tem gente que vem procurar essas coisas”, diz Raimundo Santos.¹⁰³ O babalorixá Tiago Lúcio, dirigente da Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, lembra que em muitos casos, os “trabalhos” mágico-religiosos são uma fonte de renda para os sacerdotes,

Aparecem clientes aqui na casa querendo fazer o mal. Muitos pais de santo têm seu trabalho – um trabalho fora da espiritualidade –, mas muitos usam a espiritualidade para se manter. Usam desse trabalho para ter o dinheiro dele, o que não é errado. Mas eu acho que você deve ir pra dentro de uma casa de santo, de jurema, de umbanda, pra pedir o bem, porque dentro de uma igreja, a gente não pede o mal. É por isso na religião de jurema, de candomblé, ficam dizendo que só tem o demônio, que só tem o diabo. Por que? Porque vem gente pedir o mal, e é uma coisa que, dentro da jurema, se você procurar, acha.¹⁰⁴

¹⁰⁰ CASCUDO, op. cit. p. 132.

¹⁰¹ MEYER, Marlise. *Meleagro*, 1ª edição. In: SILVA, Marco. (Org.) **Dicionário crítico Câmara Cascudo**. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 178.

¹⁰² TEIXEIRA, Wagner Pinheiro. **Espírito de catimbó: a moral mágico-religiosa na Jurema**. Dissertação de mestrado. Natal, 2014.

¹⁰³ SANTOS, Raimundo. Entrevista realizada em 09.10.2012 na cidade de Florânia – RN. Acervo do autor.

¹⁰⁴ LÚCIO, Tiago. Entrevista realizada em 28 de março de 2013, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, no município de Extremoz-RN.

A questão “*moral*” é sem dúvida, um preceito importante dentro das religiões que lidam com manipulação de energia através dos “trabalhos”. No entanto, apresenta-se também como um assunto com o qual os sacerdotes expressam-se pouco à vontade em debater. A ideia de “pecado”, passou a influenciar na ética religiosa de muitos terreiros. O processo de cristianização pelo qual várias vertentes religiosas afro-brasileiras passaram, acabou por moldar ou minimamente influenciar nos procedimentos internos e externos dos terreiros. Prandi observa que a lida com as práticas mágicas tende a apresentar um *modus operandi* dúbio, visando atender os diferentes interesses daqueles que procuram estas religiões,

Formalmente, [...] afirma[m] que só trabalha[m] para o bem, mas dissimuladamente criou[ram] [...] uma espécie de segunda personalidade, com a constituição de um universo paralelo, um lugar escondido e negado, no qual a prática mágica não recebe nenhum tipo de restrição ética, onde todos os pedidos, vontades e demandas de devotos e clientes podem ser atendidos, sem exceção, conforme o ideal da magia. Inclusive aqueles ligados a aspectos mais rejeitados da moralidade social, como a transgressão sexual, o banditismo, a vingança, e diversificada gama de comportamentos ilícitos ou socialmente indesejáveis.¹⁰⁵

O “universo paralelo” ao qual o autor se refere, é representado em grande medida por uma “zona mística” criada a partir da umbanda, quando esta, decididamente se posicionou como uma religião cristã e voltada exclusivamente para a prática da caridade. Neste sentido, os demais trabalhos de “moral duvidosa” foram “empurrados” para os domínios da “quimbanda”, uma vertente especializada em magia e feitiços de toda a sorte. Muitos mestres e mestras da jurema, desencarnados ou não, dedicados a este tipo de trabalho passaram posteriormente a ser identificados (ou a se identificar) como “mestres quimbandeiros”. Certos procedimentos observados por Cascudo, colaboraram na vinculação do catimbó com os “cultos primitivos e magísticos”, segundo a classificação durkheimiana.

Adentrando em outros aspectos constituintes da cosmologia juremeira, Cascudo dissertou sobre a crença na existência de reinos e cidades encantadas, comunidades espirituais. Para a cosmogonia juremeira, esta é uma concepção basilar anteriormente destacada por Andrade e Bastide. Sobre estas espacialidades, o historiador potiguar anota a seguinte organização em torno dos reinados:

O mundo do Além é dividido em Reinados ou Reinos. A unidade é a aldeia. Cada aldeia tem três “Mestres”. Doze aldeias fazem um Reino, com trinta e seis “Mestres”. No Reino há cidades, serras, florestas, rios. Quantos são os Reinos? Sete, segundo uns: Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Tanema e Josafá. Um Reino compreende dimensões, com topografia, população e

¹⁰⁵ PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista da USP**, 2001, p. 09. Ver também: ASSUNÇÃO, Luiz. **As transgressões no religioso: exus e mestres nos rituais da umbanda**. **Revista Antropológicas**, ano 14, v. 21 n.1157-183: 2010.

cidade, cuja forma, algarismo e disposição ainda não foram fixados pelos “mestres” terrenos.¹⁰⁶

Muitos juremeiros concebem a crença em sete ou nove reinos, mas as cidades espirituais são incontáveis. Estes espaços aparecem mencionados frequentemente nas “linhas”, “um tipo de canto entoado pelo mestre da mesa e continuado, através de sua boca pelo mestre invisível”.¹⁰⁷ As toadas, como também são chamados os cânticos, são usadas para chamar os espíritos (linha de chamada) ou simplesmente despacha-los (linha de subida), estas canções revelam informações sobre a vida do mestre, explicitando algumas vezes, aspectos de sua moralidade – mestres que trabalham para o “bem” ou para o “mal”, ou mesmo aqueles que trafegam entre estas polaridades.

A respeito da mestria juremeira, Cascudo diz que a grande maioria são espíritos de “catimbozeiros mortos, ex-escravos, tornados soberanos nos reinos Vajucá e do Juremal”.¹⁰⁸ O elenco de mestres e mestras espirituais engloba uma diversidade de personagens que depois da morte, assumem o papel de “guias”. A mestria juremeira se faz próxima de seus discípulos, estabelecendo com eles, laços de afetividade e compadrio – estes espíritos um dia foram homens e mulheres que viveram, quem sabe, as mesmas dificuldades dos seus pares encarnados, e por isso compreendem as vicissitudes da condição humana.

No município de Timbaúba dos Batistas, conversamos com Antônio Pereira, ou Antônio de Noca, como prefere ser chamado, ele nos relatava sobre sua primeira “incorporação” com um preto-velho chamado “José Gomes da Silva foi escravo em Natal, ele morava onde hoje é a rua Dr. José Ivo, era a residência dele, era uma casa de taipa, antigamente chamava o beco da lama”.¹⁰⁹ Os mestres da jurema têm história, expressam certa proximidade espacial e cultural com os seus séquitos, são mais acessíveis e terrenos. De acordo com Burgos e Pordeus Júnior, estes espíritos emergem na jurema como protetores espirituais,

São muito mais terrenos, carregando ainda de forma notória, muitas das paixões humanas, sendo por isso, muito mais acessíveis quando na exposição de determinados assuntos, já que o consulente encontra mais proximidade de entendimento, por parte destas entidades, por seus problemas, pontos de vista, preocupações, frustrações etc., fazendo com que a exposição do diálogo seja muito mais fácil, bem como a resposta, o entendimento e, sobretudo, o linguajar é mais facilmente reconhecido.¹¹⁰

¹⁰⁶ CASCUDO, 1951, p. 46.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 49.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 11.

¹⁰⁹ AZEVEDO, Antônio Pereira de. Entrevista realizada em 10 de outubro de 2012, em Timbaúba dos Batistas-RN.

¹¹⁰ BURGOS, Arnaldo Beltrão. PORDEUS JR. Ismael, (org). **Jurema Sagrada: do Nordeste brasileiro à Península Ibérica**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2012, p. 44.

De acordo com Cascudo a oralidade, característica dos cultos “primitivos”, está presente como principal instrumento didático, por meio do qual o mestre repassa o conhecimento aos seus discípulos. O preparo do licor de jurema não segue uma receita escrita, os segredos que envolvem esta prática são absolutamente orais. As fórmulas são particulares de cada casa, o mestre aprende o segredo e o passa à um discípulo-mestre, este deve ser guardado e o repassado apenas para o próximo discípulo. A jurema é o único ingrediente insubstituível, desta se aproveitam as raízes, as folhas e a casca do arbusto.

Raspada a raiz, é lavada para eliminação da terra (...) sendo em seguida colocada sobre outra pedra. Nesta, é macerada batendo-lhe amiudadamente com outra pedra. Quando a maceração está completa, bota-se a toda a massa dentro de uma vasilha com água, onde a espreme com as mãos a pessoa que a prepara. Pouco a pouco a água vai se transformando numa calda avermelhada e espumosa, até ficar em ponto de ser bebida. Pronta para este fim, dela se elimina toda a espuma ficando assim inteiramente limpa.¹¹¹

O autor afirma que a medicina indígena se perderia por completo, não fosse a “fitolatria” e as “artes vegetalistas de cura”¹¹² desenvolvidas pelos mestres catimbozeiros e assimiladas por “matutos populares, como benzedeadas”, curadores e outros. A magia nordestina expressa pelo catimbó, é em Cascudo, um nítido exemplo do processo de convergência “trirracial” que marcou a formação da sociedade brasileira.

1.6 CATIMBÓ: OUTROS INTERLOCUTORES

Na década de 1940, a jornalista e folclorista Oneyda Alvarenga¹¹³ que frequentemente mantinha contato com os escritos de Andrade, reafirma por meio de seus textos “as ideias referidas anteriormente por Andrade e Bastide de que o catimbó, é um culto religioso popular do Norte e Nordeste”.¹¹⁴ A autora, compreende o complexo sistema catimbozeiro como uma manifestação de origem indígena. Os indícios estariam nos símbolos religiosos como maracás, uso dos cachimbos, na reverência ao tabaco como erva sagrada e no culto aos caboclos.

Segundo a autora, no decorrer do processo de hibridação com outras matrizes culturais, o culto acabou adotando uma feição mais próxima do que ela considerou “baixo-espírito”, por dedicar considerável atenção aos “trabalhos” de “amarrações” e “envoltamentos”. “Alvarenga ressalta a síntese espírita-católica de influência afro-brasileira, predominantemente

¹¹¹ CASCUDO, op. cit. p. 20.

¹¹² TEIXEIRA, op. cit. p. 39.

¹¹³ ALVARENGA, Oneyda. **Registros sonoros do folclore musical brasileiro**. Catimbó. São Paulo: Discoteca Pública Municipal, 1949.

¹¹⁴ ASSUNÇÃO, op. cit. p. 89.

ameríndia, no catimbó”.¹¹⁵ De acordo com Teixeira, a autora destaca “a forte influência do espiritismo (kardecista) na nomenclatura e no protocolo de ‘mesas’ ou sessões notadamente menos estáticas e individualistas”.¹¹⁶

As trocas de experiências que Alvarenga manteve com Andrade resultaram em um trabalho denominado *Catimbó*, dentre outras considerações, a autora reitera aspectos da cosmogonia do catimbó,

Os mestres parecem morar num mundo sobrenatural dividido em reinos, estados e cidades ou aldeias. Além dos mestres, nesses lugares talvez habitem divindades menores, que eles governam e que constituem uma espécie de falange de espíritos.¹¹⁷

A autora anota outros nomes das “paragens místicas” do catimbó, ela cita o “Juremal, Cidade do Bom-Floral, Luanda, Maraú, Cidade dos Pássaros, Torre da Juremá, Bom-Passar e Poço-Fundo”.¹¹⁸ As considerações de Alvarenga parecem não ter se distanciado do que outros pesquisadores já haviam afirmado, contudo, seus escritos não são considerados de menor importância no âmbito acadêmico.¹¹⁹ O texto de Carlini¹²⁰ intitulado *Cachimbo e Maracá: o catimbó da missão (1983)*, trata basicamente das transcrições das obras de Alvarenga e Andrade, no entanto deixou considerações interessantes quanto a “movimentação rítmico-litúrgica do corpo”¹²¹

Formação em roda, que se move, ou se mantém parada; movimentos de rotação e flexão do tronco; movimentos elevatórios e em círculo com o braço direito, que segura o maracá para a direita e para a esquerda, acompanhando as flexões e rotações do tronco; movimentos idênticos, mas de menor amplitude, do braço esquerdo em que fica pendurado o arco-flecha.¹²²

Outro importante interlocutor foi Motta¹²³, vindo da linhagem de pesquisadores interessados nas manifestações religiosas de matriz africana, passou a se dedicar às pesquisas do catimbó na década de 1970. Motta foi considerado o responsável por retomar as discussões acerca das religiões afro-ameríndias no meio acadêmico, abrindo caminho para a inserção do tema nos programas de pós-graduação. A recobrada das produções sobre o universo religioso

¹¹⁵ TEIXEIRA, op. cit., p. 42.

¹¹⁶ Ibidem, p. 42.

¹¹⁷ ALVARENGA, 1949, p. 90.

¹¹⁸ Ibidem, p. 90.

¹¹⁹ Ver também: ALVARENGA, Oneyda. **Música popular brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1950. ALVARENGA, Oneyda. **A influência negra na música brasileira: fatos conhecidos**. São Paulo: Boletim Latino-americano de música, 1946.

¹²⁰ CARLINI, Álvaro. **Cachimbo e Maracá: o catimbó da missão (1983)**. São Paulo: CCSP, 1993.

¹²¹ TEIXEIRA, op. cit. p. 42.

¹²² CARLINI, 1993, p. 75.

¹²³ MOTTA, 1977.

afro-brasileiro fora bastante significativa, uma vez que desde o fim da *Missão de Pesquisas Folclóricas*, a temática encontrava-se abandonada.¹²⁴

Motta dissertou sobre a relação híbrida existente entre os xangôs, os catimbós e umbanda pernambucana – que ele chamou de “cultos afro-pernambucanos”. O autor concluiu que havia, no Recife cerimônias religiosas de caráter mestiço cuja liturgia se pautava na louvação aos mestres, caboclos e encantados no âmbito das casas de orixás e voduns. Para o autor, o universo umbandista estava intimamente ligado a essas outras formas de culto tidas como “populares” entre os pernambucanos: “a essas duas categorias de origem arquetipicamente nordestinas, vêm se acrescentando, nos últimos anos ou décadas, conjuntos hagiológicos procedentes do Rio de Janeiro”.¹²⁵ Esta, teria sido uma das roupagens adquiridas pela umbanda no Nordeste.

Um ponto crucial do processo de hibridação do catimbó/xangô/umbanda, apontado por Motta, foi introdução dos rituais dedicados aos exus e pombagiras. O cerimonial do catimbó passou a apresentar aspectos mais “umbandizados”, valendo-se dos atabaques, da concepção de “direita” e “esquerda”, dentre outras noções que acabaram sendo retomadas nos estudos de outro pesquisador, René Vandezande, também na década de 1970.

Cientista social paraibano, Vandezande¹²⁶ elaborou sua dissertação de mestrado na Universidade Federal do Pernambuco tendo como foco o catimbó observando a partir de sua configuração no município de Alhandra-PB. Lá, o pesquisador verificou que o catimbó e a umbanda coexistiam numa relação de reciprocidade. Vandezande argumenta em sua pesquisa que essa hibridação acabou sendo uma ação “estratégica” que trouxe contribuições para ambas liturgias. Para o catimbó a aproximação com a umbanda apresentava aspectos positivos, uma vez que, o culto perderia o *status* de marginal e ilegal na maioria das vezes, tratado como caso de polícia, frequentemente relacionando-o com diabolismo. Com essa união, o catimbó poderia gozar da posição de “religião oficializada”, contando inclusive com o aparato jurídico, porventura oferecido pela Federação Espírita Umbandista que já se organizava em vários Estados do Nordeste. Sobre esse processo, o autor comenta,

A umbanda representada pela Federação, 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 de seus sítios, no nome de seus mestres. Isto lhes dá a primeira sensação de participação social maior que a família ou o estreito círculo local.¹²⁷

¹²⁴ ASSUNÇÃO, 2006.

¹²⁵ MOTTA, op. cit. p. 107.

¹²⁶ VANDEZANDE, 1975.

¹²⁷ VANDEZANDE, op. cit. p. 202.

Integrando-se ao catimbó, a umbanda agindo sob a legitimidade das instituições federativa e reguladora, poderia de certo modo propor ajustes à liturgia catimbozeira. Este seria o preâmbulo para impulsionar de maneira direta ou indireta as práticas e os dogmas umbandista propagando-os no interior dos terreiros de catimbó. Os investimentos da umbanda, contudo, não foram adotados de maneira integral pelos catimbozeiros. Na verdade, Vandezande afirma que a umbanda em Alhandra se caracteriza por ser um “culto parcial”, no qual as práticas e concepções advindas do universo juremeiro continuaram a fazer parte e sua liturgia, entretanto, os amoldamentos são notórios.

Embora Vandezande tenha analisado as justaposições entre a umbanda e o catimbó, sabemos que o processo de hibridação ocorreu também com outras vertentes religiosas, como já apontamos anteriormente. Frente aos cultos que passaram atuar no cenário religioso nordestino, o culto à jurema permaneceu incorporado a estrutura litúrgica dos terreiros que já o praticavam. Podemos então, sugerir, com base em Vandezande, que o catimbó, aparentemente, foi o culto “nativo” que passou a ser praticado pelos adeptos da umbanda e do candomblé. Mas o contrário também pode ser dito, o catimbó se utilizou de algumas concepções desses cultos para conformar suas práticas no contexto paraibano e de lá, se espreado por outras regiões do Nordeste.

Na década de 1990, Luiz Assunção¹²⁸ empreende sua pesquisa trilhando o mesmo percurso feito pela *Missão Folclórica* de Mário de Andrade. O autor se propõe a analisar os investimentos mútuos ocorridos entre a jurema e a umbanda em um constante movimento de trocas simbólicas e sistemáticas em ambos os cultos, o que chamou de “uma agonística dialética de umbandização da jurema”.¹²⁹ Assunção reacende no âmbito acadêmico as discussões acerca do catimbó após um período de relativa *abstinência intelectual*, onde praticamente nenhuma pesquisa de notabilidade nacional havia sido produzida.

O autor relata a formação de um culto juremeiro mais próximo dos preceitos da umbanda observando que diferentes elementos culturais (e religiosos) foram agenciados para formatar o que chamou de “nova modalidade religiosa”,

É, portanto, da mistura de elementos oriundos do candomblé, do espiritismo kardecista, do catolicismo popular, e principalmente da umbanda, que ao serem reelaborados, dão origem a um processo de criação de uma nova prática da jurema, onde elementos religiosos de outros cultos coexistem de forma dinâmica, reformulando o espaço religioso tradicional, assimilando-o, transformando-o em uma nova prática.¹³⁰

¹²⁸ ASSUNÇÃO, 2006.

¹²⁹ TEIXEIRA, op. cit., p. 46.

¹³⁰ ASSUNÇÃO, 2004, p. 182.

Deste contato, o catimbó passou a expressar uma face mais próxima da prática umbandista, orixás e mestres, encantados e exus, reis e malandros são cultuados no mesmo espaço por meio de uma liturgia híbrida, mas que, ao mesmo tempo, expressa-se favorável a uma *política de espacialização* que define os ambientes e as premissas de cada um dos cultos. A “umbanda nordestina”, como chamou Assunção, fora construída a partir de constantes reelaborações no interior das casas de catimbó, umbanda e candomblé. O autor compreende este processo como resultado de uma justaposição de referências e de práticas, de símbolos e discursos, um conjunto de concepções que burilaram a ritualística da jurema com expressões notadamente umbandistas, o que, claro, não desabilitou, desvalorizou ou desconstruiu os preceitos e os códigos próprios do catimbó.

Assunção também analisou o catimbó paraibano de Alhandra, e considerou este território como um dos principais polos difusores da prática catimbozeira no Nordeste. O “clã do Acais”, teria dado origem uma linhagem de mestres juremeiros, e de lá se espalharam para outros estados através da conhecida mestra Maria do Acais.¹³¹ Fernandes, outro importante pesquisador diz que Maria do Acais “gozou de um prestígio considerável que impunha sua reputação de grande catimbozeira, (...) era uma feiticeira notável”.¹³² A mestra é reverenciada por muitos sacerdotes da “nova geração” de catimbozeiros, bem como, veem em Alhandra um importante local onde podem estar mais próximos dos seus pares,

A cidade da jurema é todo aquele lugar que mora a ciência da jurema, é o lugar onde ela nasceu. Um exemplo disso é a cidade de Alhandra, onde nasceu a mestra Maria do Acais, ela viveu durante muito tempo, [...] agora, em 2001, derrubaram a casa de Maria do Acais, mas lá ainda é um lugar bem chamativo, principalmente para os seguidores do mestre Malunguinho. [...] Lá é onde estão enterrados o mestre Zé Pelintra, Maria Farrapo, Manoel Quebra-pedra, Maria Bigode. [...] Então podemos dizer que lá é o pilar que sustenta a jurema do Rio Grande do Norte; é na cidade de Alhandra.¹³³

Assunção atribui à matriz indígena a elaboração dos primeiros formatos do culto à jurema. Apoiando-se nos escritos deixados por missionários e cronistas europeus, Assunção traça a sua narrativa sobre os caminhos que o catimbó percorreu até que chegasse em sua versão mais contemporânea, marcadamente influenciada pela umbanda. Para designar o processo de justaposição da umbanda para com o catimbó, o autor utiliza o conceito de “umbandização” para evidenciar uma relação de poder do culto umbandista em relação ao catimbó, o autor

¹³¹ De acordo com Sandro Salles, o Acais foi uma propriedade herdada por Maria Eugênia Gonçalves de Barros por volta de 1910 de uma tia. Atualmente a terra pertence a uma de suas netas e localiza-se ao Oeste de Alhandra. SALLES, op. cit. p. 106.

¹³² FERNANDES, Gonçalves. **O folclore mágico do Nordeste**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938, p. 85.

¹³³ WILTON, José. Entrevista realizada em 12 de julho de 2015, em Currais Novos-RN.

entende que houve uma predominância das práticas, concepções e cosmovisões advindas da umbanda e incorporadas na liturgia juremeira, assim como também pode ser observada nas práticas desses templos e no discurso dos adeptos.

De algum modo pudemos observar algumas das constatações de Assunção, nos terreiros que visitamos, pouquíssimas pessoas se designavam como juremeiros ou catimbozeiros, a grande maioria afirmava ser umbandistas. Este dado expressa um processo dialético no qual a umbanda, em seu papel hegemônico exerce do modo significativo uma influência mais visível no preâmbulo juremeiro. É neste sentido que Assunção afirma que a jurema permanece e se reelabora em casas umbandistas – algo que o autor define como uma “umbandização da jurema”. Neste processo a umbanda exerceu um papel de “agente modernizante e moralizador” das práticas juremeiras, dando-lhes outros formatos e direcionamentos.¹³⁴

A tese de Assunção aparece exemplificada na fala de um pai de santo que conhecemos em Timbaúba dos Batistas, Antônio de “Noca”, dirigente do Centro Espírita de Umbanda São Gerônimo, o qual define a jurema como “outro ramo da umbanda. É uma força sagrada, um poder, uma força dentro da umbanda”.¹³⁵ O pai de santo concebe a jurema com um culto “complementar” à umbanda, mas que também faz parte da constituição umbandista. O fato de a jurema estar “dentro da umbanda”, também permite pensar em uma “juremização da umbanda”, pois como sugeriu Assunção, o processo de assimilação não foi, de modo algum, unilateral. O sistema religioso discutido pelo autor baseia-se, sobretudo, nas possibilidades, a umbanda nordestina apresenta a dinamicidade de um culto que está relativamente aberto a investimentos ritualísticos e cosmológicos que venham a contribuir ampliando o seu *corpus* litúrgico. O trabalho de Assunção fala de uma religião viva, em constante movimento e que tem a seu favor a fluidez. Em Assunção, as formas de organização do catimbó no contexto umbandista (o contrário também acontece) não se esgotam, mas são reatualizadas a medida em que outras referências são adicionadas ao seu sistema religioso.

Partindo do mesmo referencial de seu orientador, Salles¹³⁶ descreve um catimbó “umbandizado” e também com fortes traços do espiritismo kardecista no município de Alhandra-PB, espaço escolhido por Vandezande na década de 1970. Salles defende a tese de que o contato entre as práticas de matriz africanas e o catimbó tenha ocorrido através de um processo gradual, iniciado principalmente em meados do século XVII, se efetivando no decorrer

¹³⁴ TEIXEIRA, op. cit. p. 46.

¹³⁵ AZEVEDO, Antônio Pereira de. Entrevista realizada em 10 de outubro de 2012, em Timbaúba dos Batistas-RN.

¹³⁶ SALLES, 2010.

do século XX, em decorrência da expansão da umbanda pelo Nordeste. A dinâmica das celebrações está baseada nitidamente no culto umbandista assimilado no interior das casas de catimbó, segundo este autor, até a década de 1960 o culto à jurema se mostrava predominante no sertão paraibano, contudo, a chegada da umbanda e a sistemática organização das federações de cultos afro-brasileiros na Paraíba teria motivado a adesão a este órgão com a intenção de cessar as perseguições ao catimbó, visto à época como caso de polícia.

Salles define o catimbó como um sistema religioso complexo que traz em sua constituição a crença que os mestres do além habitam as cidades encantadas, sendo a árvore da jurema o símbolo principal do culto, nela encontra-se toda a ciência dos mestres, sua força, seu conhecimento e sua magia. Ao historicizar o culto juremeiro, o autor remete a Alhandra a provável origem da religião. Lá está localizada o “mais antigo encanto da jurema”, um arbusto que teria sido plantado pela família Gonçalves de Barros. Segundo o autor, a árvore é “um elo entre o mundo dos vivos e dos encantados”¹³⁷, um “ponto fixo” que oferece aos crentes a “segurança” de que a vida não finda com a morte, mas continua numa outra espacialidade.¹³⁸

Sua pesquisa expôs os conflitos existentes entre os sacerdotes, quase sempre ocorridos em decorrência da busca por prestígio social ou pela aglutinação do maior número de séquitos e destacou que as “feições kardecistas” presentes no culto contribuíram para o desenvolvimento de cerimônias “individualistas” onde o aspecto cerimonialístico se assemelha as sessões de “mesa branca”.

Nas últimas décadas as pesquisas sobre o universo juremeiro e suas interfaces tem crescido de maneira significativa. Pode-se destacar o primoroso trabalho de Teixeira¹³⁹, dissertando sobre os princípios morais e éticos que regem as práticas mágico-religiosas do catimbó; Queiroz¹⁴⁰, relativiza as noções de “bem” e “mal” introduzido no contexto religioso juremeiro pelo cristianismo; Oliveira¹⁴¹ aborda a experiência mágico-religiosa daqueles vão à busca de resolver seus problemas amorosos, financeiros e de saúde através de trabalhos realizados por sacerdotes umbandistas; Pires¹⁴² discorre acerca da mestria juremeira observando o culto aos encantados em terreiros de Olinda e Recife buscando ressaltar a

¹³⁷ Ibidem, p. 114.

¹³⁸ Ver também: SALLES, Sandro Guimarães de. **Interfaces da Jurema**. In: Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAMPI, v. 04, 2005.

¹³⁹ TEIXEIRA, 2014.

¹⁴⁰ QUEIROZ, 2013.

¹⁴¹ OLIVEIRA, Kelson. **Os trabalhos de amor e outras mandingas**: as experiências mágico-religiosas em terreiros de umbanda. Fortaleza: Premium, 2011.

¹⁴² PIRES, Pedro S. **Sobre mestres e encantados**: a jurema como expressão sentimental. Dissertação pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 2010.

dimensão estética e afetiva desta religião; podemos citar ainda Rosa¹⁴³ teve como foco as performances das mestras, pombagiras, pretas-velhas, ciganas e outras entidades femininas da jurema na nação Xambá, em Olinda-PE.

Os trabalhos não se resumem a estes citados, existem ainda um vasto número de artigos e monografias apresentadas aos mais diferentes programas de graduação do Brasil. Desde as primeiras décadas de 1930, as pesquisas sobre o universo juremeiro têm se ampliado de maneira significativa – um reflexo da dinamicidade com a qual a jurema se movimenta no cenário religioso permitindo que outras abordagens sejam contempladas.

¹⁴³ ROSA, Laila A. C. **As juremeiras da nação xambá (Olinda-PE):** música, performances, representações de feminino e relações de gênero da jurema sagrada. Tese pelo Programa de Pós-Graduação em Música da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.

2 AS ESPACIALIDADES DO CATIMBÓ

*“No fundo do mar tem pedra
Debaixo da pedra tem areia
Debaixo da areia tem conchinha
Debaixo da conchinha
Mãe Sereia...”¹⁴⁴*

Dentro da cosmogonia religiosa afro-brasileira, existem espacialidades construídas para a realização das cerimônias. Na constituição desses espaços, diferentes elementos são agenciados para que o propósito fundamental da religião se efetive – a comunicação com os orixás e as outras entidades.

O terreiro, portanto, cumpre essa função, ele é a “sede” dos encontros entre os homens e os espíritos de mestres, encantados e orixás, é o local onde na maioria das vezes, os rituais se desenrolam. Contudo, há ainda outros espaços dedicados às experiências com o sagrado. Santos¹⁴⁵, dividiu-os em “espaços urbanos” e “espaços do mato”, o primeiro se refere aos templos e todos os seus compartimentos – cozinha, quarto de iniciações e o salão onde ocorrem as celebrações. O “espaço do mato”, estão inseridos muitos dos vegetais utilizados liturgicamente, ervas, raízes, cascas e outras plantas. Nesta modalidade também estão incluem as matas, os rios, mares, pedreiras, florestas, em suma, os espaços da natureza.

Em nossa análise, consideramos ainda outras espacialidades que se enquadram no “espaço urbano” sugerido por Santos. Frequentemente a liturgia do catimbó exige que alguns de seus rituais aconteçam fora da espacialidade física do terreiro, é o caso de certas cerimônias de iniciação que ocorrem nas encruzas e encruzilhadas¹⁴⁶, estradas e cemitérios. As configurações espaciais e o tipo de relação que se constrói com estas, são específicas de cada terreiro, deve-se levar em consideração toda a gama de investimentos subjetivos: memórias, vivências e as experiências com as divindades.

Há ainda uma terceira categoria espacial igualmente importante para o funcionamento dos cultos afro-brasileiros: o corpo. O catimbó, a umbanda e o candomblé, por exemplo, são consideradas religiões de possessão, isto é, as entidades se apossam temporariamente do corpo dos adeptos para “trabalharem”. Antes do transe o espaço do corpo deve ser preparado para receber os espíritos – os médiuns são adornados com vestimentas e símbolos que representam outra identidade.

¹⁴⁴ Ponto cantado do catimbó-jurema.

¹⁴⁵ SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1977

¹⁴⁶ De acordo com os pressupostos da umbanda a encruza é um caminho ou uma rua com formato da letra T, espaço dedicado às pombagiras. A encruzilhada por sua vez está delineada em forma de + (cruz), domínio dos exus.

Neste segundo capítulo discutiremos acerca do terreiro e sua relação com os “espaços urbanos”, as encruzas e encruzilhadas e também o cemitério. A partir do diálogo com Rosendahl e Corrêa¹⁴⁷, teceremos nossas considerações sobre as “paisagens”, espaços da natureza que de algum modo, foram transformados pela ação humana: as matas e florestas, rios e mares dentre outros; por fim, o espaço-corpo, será analisado como um templo marcado pela dinamicidade.

2.1 OS ESPAÇOS DO TERREIRO

*“Véia’ calungou na calunga
‘Véia’ curimbou no terreiro
Salve as mirongas da ‘véia’ que sara
Salve as mirongas da ‘véia’ que cura”¹⁴⁸*

O termo “terreiro” utilizado para se referir às casas de culto das religiões afro-brasileiras advém dos séculos XVII e XVIII, quando gradativamente a celebração aos orixás deixou de ser feita no interior das senzalas e passou a ocorrer em terrenos descampados à frente do cativoiro. A palavra passou a designar genericamente todas as casas onde se cultuam orixás, inquices, voduns africanos e outras entidades espirituais.

O ilê abriga os homens e suas divindades. Observamos durante a pesquisa de campo que a grande maioria desses templos eram construídos na mesma dependência onde seus zeladores vivem – “é a residência do chefe religioso transformada em casa religiosa”¹⁴⁹. Em pouquíssimas localidades visualizamos o terreiro como uma edificação à parte, a regra geral parece ser “abrir o terreiro e fazê-lo funcionar na própria residência”¹⁵⁰ afirma o autor.

Esse dado tem relação direta com as condições financeiras dos adeptos, muitos deles dependem da venda de seus trabalhos mágico-religiosos para a manutenção de sua casa e do seu templo; para muitos, os recursos são escassos sendo complicado estabelecer uma base econômica bem estruturada. “Gasta-se muito com rituais de iniciação, oferendas, obrigações e festas para as entidades embora estas despesas sejam arcadas pelos noviços, em alguns casos o sacerdote auxilia financeiramente”¹⁵¹, afirma André Felipe, mestre juremeiro do Ilê Axé Omim Oxum Lorum d’Ewá. Aliado a este fator, a prática do dízimo não é comum nessas religiões

¹⁴⁷ ROSENDAHL, Zeny. CORRÊA, Roberto Lobato. **Paisagem**, Imaginário e Espaço. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2001.

¹⁴⁸ Ponto cantado do catimbó-jurema.

¹⁴⁹ ASSUNÇÃO, 2006, p. 153.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 154.

¹⁵¹ FELIPE, André. Entrevista realizada no dia 11 de outubro de 2013, no Ilê Axé Omim Oxum Lorum d’Ewá. Currais Novos-RN. Acervo do autor.

pois, esporadicamente, os fiéis contribuem com alguma quantia para a manutenção do lugar: pagamento de água, energia, aquisição de objetos rituais, como velas e imagens, por exemplo.

A opção pelo espaço doméstico é bastante recorrente nas religiões afro-brasileiras. Negrão, em sua pesquisa sobre a formação do campo umbandista em São Paulo, atentou para este aspecto,

Na 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.¹⁵²

Deve-se levar em consideração as questões de ordem financeiro-burocrática. Os zeladores têm interesse em atestar que em sua residência ocorre alguma atividade religiosa para se isentarem do pagamento de imposto, benefício comumente concedido às igrejas católicas e evangélicas. Os sacerdotes devem recorrer às federações espíritas de umbanda ou candomblé para retirar o alvará de funcionamento, em alguns municípios este documento é emitido pelas delegacias de polícia – o que em geral, é motivo de queixa e questionamento entre os adeptos, como fica claro nas palavras do babalorixá José Wilton: “Por que a gente tem que tirar licença na delegacia ‘pra’ funcionar, se as outras igrejas não precisam disso?”¹⁵³

Esta é uma medida que data do final do século XIX e início do XX, momento em que as religiões afro-brasileiras eram vistas como “caso de polícia”. Negrão¹⁵⁴, apresentou uma série de denúncias feitas pelos jornais de São Paulo, onde apoiados pela constituição e pela Igreja, incentivavam a repressão e a condenação das pessoas que lidavam com estes exercícios. Os terreiros eram associados à bruxaria e a feitiçaria, espaços condenados pela majoritária população elitista e católica que de alguma forma, se sentia ameaçada e ofendida pelo desenvolvimento das práticas mágicas das religiões afro-brasileiras. Benzedores e curandeiros eram frequentemente advertidos, viviam sob constante ameaça de policiais, o braço armado do estado, que invadia e destruía os terreiros, as casas, os objetos litúrgicos, detinham os pais e mães de santo para averiguação. As práticas religiosas e culturais de matriz africana foram desde sempre mal vistas e mal interpretadas, e “com o surgimento do Código Penal Republicano surgiu a possibilidade do enquadramento penal, com a consequente emergência dos inquéritos, das denúncias, dos julgamentos e das condenações”.¹⁵⁵

¹⁵² NEGRÃO, 1996, p. 194-195.

¹⁵³ WILTON, José. Entrevista realizada em 17 de julho de 2013, em Currais Novos-RN.

¹⁵⁴ NEGRÃO, 1996, p. 194.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 45

De certo modo, a ausência de placas e letreiros que identifiquem estas casas, seja reflexo dos traumas vivenciados pelos adeptos destas religiões num passado próximo, mas que até os dias ainda os assombra. Sem a identificação explícita, os atos de violência contra a estrutura física das *casas-templo* se tornam relativamente menos frequentes, conforme explica José Wilton:

Pelo menos na minha casa eu dou meus toques sossegados, tem uns vizinhos que incomodam de vez em quando, sabe?! Eles ligam o som alto, bota ‘uns forró’ com o volume lá em cima [...] atrapalha. Às vezes os mestres perguntam que danado de zoada é essa?! Mas pelo menos na minha casa eu ‘tô’ protegido.¹⁵⁶

Em mais de vinte casas visitadas, apenas três exibiam identificação acerca das atividades religiosa, a saber: o Centro Espírita de Oxum, no município de Parelhas-RN, o Centro Espírita de Umbanda São Gerônimo, em Timbaúba dos Batistas-RN e a Casa Sol Nascente, em Parnamirim-RN. O centro Espírita de Oxum é coordenado por Gilvan “benzedor”, funciona em sua residência, local onde realiza consultas particulares durante a semana com horários previamente agendados. Ele recebe os consulentes em seu quarto de dormir, o altar divide espaço com uma cama, um guarda-roupas e duas cadeiras, uma para o cliente e outra para a entidade.

O aspecto domiciliar dos cultos afro-brasileiros foi constatado por Assunção ainda na década de 1990, momento em que estruturava sua pesquisa de doutoramento. Ele observou que na grande maioria dos terreiros “não existe placa, nem qualquer outro tipo de identificação nominal”¹⁵⁷, a não ser algumas marcas – as vezes discretas – que os caracterizam como ambientes religiosos, “é possível encontrar alguma planta, como a coroa de frade, ou uma bandeira branca colocada em cima da casa ou do muro que a cerca”. Ainda de acordo com o autor,

Esses espaços que são, ao mesmo tempo, unidades de residência e locais de culto, em determinadas situações concretas se dividem, como nas ocasiões de realização religiosas, onde o espaço utilizado se torna sagrado. Terminada a cerimônia religiosa, o salão volta a ser o local do cotidiano, dos encontros, conversas e até dormitório.¹⁵⁸

Mesmo se tratando de um espaço doméstico onde atividades cotidianas próprias deste ambiente se desenrolam, é preciso, porém, torná-lo “apto” para as manifestações do sagrado. Essa preparação no catimbó, começa com a “implantação da mina”, ritual que através do qual,

¹⁵⁶ WILTON, José. Entrevista realizada em 17 de julho de 2013, em Currais Novos-RN.

¹⁵⁷ ASSUNÇÃO, 2006, p. 153.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 154.

a casa passa a ter “força mágico-religiosa” para abrigar os espíritos de orixás, mestres e encantados.

Dentro de uma abertura no chão do terreiro são colocados diferentes ícones a pedido do mestre ou mestra espiritual, tais como sementes de jurema, fios de conta, crucifixos, punhais, fumo, cachaça e outros elementos que representem a “ciência” da entidade principal que “preside” a casa. Enquanto se profere orações e cânticos, os objetos são enterrados e a mina, vedada como mostram as imagens (figuras 1 e 2).

Figura 15: Vedação da Mina.
Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum. Extremoz-RN.



Fonte: Autor (2016).

Figura 16: Mina vedada
Centro Espírita de Umbanda São Gerônimo. Timbaúba dos Batistas-RN



Fonte: Autor (2016).

As ilustrações acima expressam aquilo que Rosendahl¹⁵⁹ apontou como um dos aspectos mais importantes na interação do homem com a divindade – a construção do espaço

¹⁵⁹ ROSENDAHL, op. cit. p. 26.

sagrado. De acordo com a autora, “o espaço e o culto estão intimamente ligados e incidem diretamente na forma dos rituais”. Em se tratando dos cultos afro-brasileiros, a cerimônia de “implantação da mina” é o primeiro passo para consagrar o espaço às divindades que atuarão naquele lugar. A “mina” pode ser interpretada como o “coração” do terreiro, nela estão fixados os “poderes” dos mestres espirituais da jurema.

É possível compreender a analogia entre o corpo e os espaços pensando de acordo com Richard Sennett.¹⁶⁰ O autor defende que em diferentes contextos socioculturais, a geometria do corpo fora utilizada para ordenar o mundo, “as linhas, os quadrados e as curvas” observadas no corpo humano serviram de referência para a construção de variados espaços de sociabilidade, dentre eles, os templos religiosos. Se a “mina” é o “coração”, o salão é o corpo. Na maioria dos casos observados, é o cômodo que apresenta maiores dimensões espaciais, justamente para que possa abrigar um número considerável de adeptos e frequentadores. Assunção nota que, “o espaço central dessas casas religiosas é o salão, destinado à realização de rituais e festas públicas, e que serve também de sala de visitas. É o local mais frequentado e liga-se aos demais”.¹⁶¹

É no salão que ocorrem as hierofanias, manifestações que podem ser traduzidas como uma expressão do sagrado. Do ponto de vista epistemológico, significa “algo do sagrado que se revela”. Dentro da liturgia religiosa afro-brasileira, o transe de possessão é a expressão hierofânica mais recorrente, na qual, atuando em seus “*cavalos*”, os mestres e mestras fumam, bebem, fazem e desfazem mandingas e outros feitiços, criam laços de amizade e fidelidade com aqueles que os procuram.

A presença da entidade no terreiro pode demarcar espaços. O mestre espiritual usa seu cachimbo para defumar o ambiente, purificando-o, e determinando o espaço que será utilizado naquela cerimônia. Observamos em Caicó, no Ilê Axé Nagô Oxaguiã, que os mestres “baixavam” nos médiuns e o som dos cânticos, palmas e atabaques, cruzavam o salão de uma ponta a outra “fumaçando” e estabelecendo os limites espaciais onde atuariam os espíritos.

A disposição espacial dos terreiros também remete a uma construção hierárquica em relação aos frequentadores da casa. Há espaços que não devem ser ocupados ou visitados por outros espíritos ou pessoas – a exemplo da camarinha, quarto onde ocorre o processo do transe de possessão, apenas o pai ou mãe de santo tem acesso a este cômodo. A cangira, também chamada de “tronqueira” ou “casa dos exus”, não é visitada por outras entidades, apenas por

¹⁶⁰ SENNETT, Richard. **Carne e pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 94.

¹⁶¹ ASSUNÇÃO, 2006, p. 154.

espíritos de esquerda com a permissão dos espíritos assentados naquela tronqueira. De acordo com a concepção de alguns juremeiros, a “casa dos exus” não deve erguida junto a outros assentamentos de entidades consideradas “mais evoluídas”, como pretos-velhos e caboclos. Exus e pombagiras, ocupam lugar inferior em uma escala de “evolução espiritual”. Lapassade e Aurélio Luz afirmam que o lugar destas entidades “é fora dos terreiros”¹⁶², sendo a rua, o seu espaço de domínio. Há objetos litúrgicos que não podem ser usados no corpo de outros médiuns, pois estes fazem parte da indumentária particular de cada entidade, são os símbolos que conferem a identidade daquele espírito e o difere de outros entes que “descem” no terreiro. Esses preceitos devem ser obedecidos como forma de manter as relações de poder dentro do ilê e determinar que aquilo que faz parte do domínio do sagrado seja obedecido e respeitado.

Observando a relação dialética entre espaço e corpo proposta por Sennett, podemos compreender a cangira ou a “tronqueira”, como equivalentes aos “membros periféricos” desse organismo que é o terreiro. Trata-se de um local dedicado aos exus, pombagiras e mestres(as) “esquerdeiros(as)”, os assentamentos destas entidades representam sua “morada terrena”. Queiroz¹⁶³ define assentamento como “uma estrutura sólida, no qual o pai de santo fixa um espírito ou uma divindade que fica ligada ao médium, e por sua vez, ao centro” (terreiro). A cangira, termo mais usado no vocabulário umbandista, pode ser caracterizada como uma pequena casinha onde estão dispostos os símbolos de exu e pombagira – tridentes, velas preta e vermelha, taças, charutos e cigarrilhas. A tronqueira, no catimbó, é representada por um tronco de árvore adornado com os elementos semelhantes aos que mencionamos acima, como mostram as imagens (Figuras 3 e 4). No candomblé é possível representar o assentamento de exu apenas com uma estrutura de ferro fundida formando garfos. Contudo, vale salientar que esses arranjos materiais podem variar de casa para casa, podem também não existir, ou ainda, unir-se a outros elementos formando outro tipo de armação.

¹⁶² LAPASSADE, Georges. LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da Macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 59.

¹⁶³ QUEIROZ, 2013, p. 121.

Figura 17: Tronqueira da Pombagira Maria Padilha.
Ilê Axé Nagô Oxaguiã, Caicó-RN.



Fonte: Autor (2016).

Figura 18: Tronqueira dos exus e pombagiras.
Terreiro de umbanda Pai Joaquim.



Fonte: Autor (2016).

Na imagem 3, observam-se os alguidares de barro ocupados por um tronco e este aparece ornado com um garfo de base arredondada contendo três pontas – símbolo de pombagira. Frequentemente se deposita, no interior desses recipientes, alguma bebida de preferência da entidade. É preciso renovar suas forças mágico-religiosas, (re)atar os laços que

unem homem e espírito, e isso se faz “alimentando e cultivando a jurema”,¹⁶⁴ explica Thadeu Moreira.

Existem algumas semelhanças na composição cênica das imagens (3 e 4), pode-se visualizar também flores e uma vela na cor rosa, elementos que fazem referência a feminilidade das “moças” ali representadas. Postado no centro, dentro de um recipiente está Exu Marabô, o “dono” do assentamento, seu símbolo é a caveira, a que aparece segurando, e um garfo de base quadrada, diferente do tridente da pombagira. Nas imagens, as “entidades” aparecem simbolicamente “presas”, como se estivessem em uma cela. Esse tipo de situação é bastante comum quando se trata de representar o espaço dos dedicado aos exus, uma vez que, frequentemente estas entidades estão associadas a desordem e ao caos, prendê-los, pode de algum modo, estabelecer a harmonia no terreiro. Sobre esta concepção, Carneiro descreve o que viu em um terreiro de candomblé em Salvador,

A representação mais comum de Exu, o Orixá que simboliza as forças contrárias ao homem [...]. De fato, sua abrangência espacial é enorme, em especial nas encruzilhadas e espaços escondos do planeta. O poder desse orixá é tão terrível que seu “assento” [...] se constrói com pedra e cal, a portinhola é fechada a cadeado para que ele vendo-se preso não saia a fazer diabruras pelo mundo.¹⁶⁵

Exu é, sem dúvidas, a entidade mais controversa do panteão afro-brasileiro e também a mais visada pelos pesquisadores que se debruçam neste campo. Vários autores dedicaram seus estudos sobre as diferentes possibilidades de análise acerca de exu. Trindade¹⁶⁶, discorre o caráter *trickster*, deste orixá; Prandi¹⁶⁷ discutiu sobre a transmutação simbólica sofrida por exu: de orixá iorubano a diabo cristão. Trabalho semelhante foi escrito por Souza¹⁶⁸, que avaliou a construção da “perversidade” da entidade segundo o livro do bispo Edir Macedo¹⁶⁹; Lapassade e Aurélio Luz¹⁷⁰, analisam essa figura e o associam à bagunça, ao licencioso e ao sexo. A lista é enorme, não há unanimidade quando se fala em exu – espírito maligno para alguns, energia vital para outros, o único consenso está no reconhecimento de sua atuação essencial na dinâmica religiosa afro-brasileira.

¹⁶⁴ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 01 de outubro de 2012, em Ouro Branco-RN.

¹⁶⁵ CARNEIRO, 1991, p. 136.

¹⁶⁶ TRINDADE, 1985.

¹⁶⁷ PRANDI, 2001.

¹⁶⁸ SOUZA, André Luís Nascimento de. **É o cão: uma análise da construção da imagem do orixá Exu como diabo cristão**. In: Anais do I Colóquio História Cultural e Sensibilidades, Caicó: UFRN, 2012.

¹⁶⁹ MACEDO, Edir. **Orixás, Caboclos & Guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Gráfica Universal LTDA, 2004.

¹⁷⁰ LAPASSADE e LUZ, 1972.

Os exus, pombagiras e os mestres “esquerdeiros” são considerados os guardiões do terreiro, responsáveis por uma série de questões de ordem harmônico-energética, pois equilibram as vibrações do ambiente. Estas entidades “possuem funções, no que tange a defesas espirituais e desmanchas de feitiços”¹⁷¹, explica o mestre juremeiro Rômulo Angélico. O tipo de “trabalho” desempenhado por estes espíritos influencia diretamente na conformação espacial dos assentamentos e pejis. No caso específico dos exus e pombagiras, dificilmente se admite o uso de suas imagens dentro do salão, sua energia é da rua, é o movimento, a circularidade, logo, não convém que estejam retidos – ainda que simbolicamente – dentro do salão. A casa dos exus fica à porta do templo, como se fosse uma guarita com vigilantes sempre atentos a quem entra e quem sai.

2.1 OS ASSENTAMENTOS

*“Incensa quem é de incensar, incensa
Incensa, incensa, licença
Incensa os assentamentos incensa...”¹⁷²*

Os assentamentos são os arranjos materiais que remetem a um “ponto fixo”, no qual o espírito está ligado ritualmente. A representação dos assentamentos varia de acordo com a tradição religiosa seguida pela casa. Em um terreiro de candomblé os assentamentos (ibás) são simbolizados por armações erguidas em louça ou em outros materiais que possam representar o orixá. Para Ogum, divindade da agricultura, deus da guerra e da forja do metal, instrumentos agrícolas feitos com ferro além de espadas e escudos, são depositados em seu assentamento. Na umbanda a utilização das imagens é mais comum para demarcar o espaço de cada grupo ou linha de entidade. No assentamento dos pretos-velhos, por exemplo, encontra-se cachimbos, fumo, vinho, chapéus, crucifixos, terços e rosários. No catimbó, o tronco ou mesmo algumas estruturas em barro, louça ou vidro são preparadas para “guardar” a força mágico-religiosa de um dado espírito. Sobre a composição dos assentamentos Queiroz explica que,

O assentamento de cada entidade traz peculiaridades, identificando-as e fazendo-as reconhecidas como pertencentes a uma categoria espiritual específica: os mestres possuem um tronco de Jurema em seu assento; o arco e flecha estão presentes num assento de Caboclo. Os assentamentos dos exus possuem elementos que lhes são associados, como: tridentes, objetos geralmente coloridos de vermelho e preto, imagens onde se pode reconhecer

¹⁷¹ ANGÉLICO, Rômulo. Entrevista realizada em 09 de fevereiro de 2015, em Parnamirim-RN. Acervo do autor.

¹⁷² Ponto cantado do catimbó-jurema

uma semelhança visual com as representações pictográficas atribuídas ao Diabo cristão¹⁷³.

Nas casas onde se cultua a jurema encontra-se junto ao assentamento o “otar”, elemento usado para “assentar a entidade”¹⁷⁴. Diferentes materiais podem ser empregados como “otar”: uma pedra, uma estrutura em ferro, um montículo de sal, de cal, um toco de madeira, etc.; qualquer objeto (aceito e recomendado pelo espírito ou pai de santo) que sirva como “ponto fixo”. O espírito é fixado primeiramente no “otar”, depois disso, o assento é decorado a gosto do médium e seguindo os desejos da entidade. Thadeu Moreira, diz que o processo para se construir um assentamento deve acontecer apenas “com as ordens do sagrado, os objetos que estão ali juntos na mesa são (colocados) só com as ordens do mestre ou mestra da casa”.¹⁷⁵

Os médiuns podem ornamentar os assentos de suas entidades, desde que, sigam as recomendações do pai de santo e também do espírito que será representado. Ambos dirão o que pode ou não ser colocado no assento. Em alguns casos, os adeptos utilizam da imaginação como recurso para compor o assentamento. Em Currais Novos, conversamos com Dona Gorete, uma simpática senhora de 62 anos que se identifica como umbandista-juremeira. Em seu terreiro, observamos a representação de dois assentos que não tínhamos visto em outros terreiros: a “casa da bruxa” e a “tronqueira dos duendes e gnomos” (Figuras 5 e 6).

¹⁷³ QUEIROZ, op. cit. p. 123

¹⁷⁴ Ibidem, p. 123.

¹⁷⁵ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 31 de março de 2016, em Ouro Branco-RN. Acervo do autor.

Figura 19: Assento da Bruxa.
Terreiro de Dona Gorete. Currais Novos-RN.



Fonte: Autor (2016).

Figura 20: Tronqueira dos Duendes e Gnomos.
Terreiro de D. Gorete. Currais Novos-RN



Fonte: Autor (2016).

Na disposição espacial do terreiro de Dona Gorete, o assento da bruxa está localizado fora do salão, separado dos assentamentos de caboclos e pretos-velhos, por exemplo, mas, bem

próximo da tronqueira dos exus e pombagiras. O seu arranjo material apresenta elementos que remetem ao estereótipo das bruxas construído pelo imaginário europeu: o caldeirão e a vassoura de palha aparecem como principais símbolos dessas figuras nos assentos.

No panteão juremeiro existem entidades que lidam unicamente com a prática da *bruxaria*, são considerados espíritos maléficos, eficazes em enviar feitiços contra as pessoas. Sua presença dentro do catimbó se justifica por um profundo conhecimento das artes divinatórias e na manipulação de ervas, energias e outros poderes, Queiroz as caracteriza como “excelentes demandeiras”.¹⁷⁶ Embora constituam uma categoria específica, existem outras entidades que também trabalham com feitiços, como as mestras, algumas das mais conhecidas neste tipo de exercício são Aninha do Ajiló, Joana Pé de Chita, dentre as pombagiras pode-se citar Leonor e Maria José. Entre os mestres estão o Mestre Zinho, “um baiano mandingueiro e confuseiro”¹⁷⁷ e o Mestre Zé do Atrapalho.

Quando questionei dona Gorete sobre o tipo de trabalho que estes espíritos desenvolviam ela afirmou que, “trabalham com feitiços pesados, com amarrações e com o fechamento do corpo”.¹⁷⁸ Indaguei ainda se ela as “incorporava”, com um sorriso discreto, respondeu-me que não, justificou apenas que aqueles assentamentos eram simplesmente “pra homenagear a linha das bruxas que é muito importante dentro da jurema”.

De acordo com o mestre juremeiro Rômulo Angélico, da Casa Sol Nascente, em Parnamirim, a linhagem catimbozeira de José Tavares, Raimundo Tavares e Maria Fernandes, provavelmente teria sido a responsável por introduzir no Rio Grande do Norte o culto/trabalho com as bruxas e espíritos feiticeiros. Ele explica:

Há juremas mais antigas em que entidades do imaginário europeu estão presentes: fadas, bruxas, dragões [...]É coisa rara, mas ainda podemos encontrar. Eu conheço uma mestra que trabalhou com esses seres; o pai de santo dela, Mestre Raimundo Tavares, trabalhava com vampiros, fadas, etc.¹⁷⁹

A “linha” dos duendes e gnomos parece não ser tão cultuada ou conhecida dentro do catimbó. Sobre o culto aos gnomos e duendes, Rômulo Angélico diz que, “não sei se existe não, mas se existir, com toda certeza fazem parte do povo do encanto”. No terreiro de Dona Gorete, os assentamentos destas entidades estão dentro do salão, próximo ao das outras entidades “recebidas” pela médium, como Mestre Zé Pelintra e Mestre Pé de Garrafa, Zé Mulambo e Zé da Virada. Os elementos expressos na composição material destes assentamentos se

¹⁷⁶ QUEIROZ, op. cit. p. 304.

¹⁷⁷ WILTON, José. Entrevista realizada em 17 de julho de 2013, em Currais Novos-RN.

¹⁷⁸ GORETE, Maria. Entrevista realizada em 08 de julho de 2013, em Currais Novos-RN. Acervo do autor.

¹⁷⁹ ANGÉLICO, Rômulo. Entrevista realizada em 09 de fevereiro de 2015, em Parnamirim-RN.

assemelham àqueles vistos frequentemente nos assentos dos espíritos infantis, os erês ou ibejis: bonequinhos coloridos, ursos feitos em biscuit e outros brinquedos. Dona Gorete não “incorpora” estas entidades, disse apenas que aqueles eram espíritos “muito finos” e que cuidavam da proteção do terreiro.

Mesmo sem a orientação das entidades indicando o que deveria ser posto em seu assentamento, a mãe de santo utilizou de outras referências para compor a organização desses espaços. “O assentamento representa a experiência do adepto”, afirma Queiroz¹⁸⁰, a partir das vivências no cotidiano religioso o sacerdote adquire conhecimento para interpretar as mensagens dos espíritos, o fiel possui certa autonomia para conceber imagética e discursivamente o assento de suas entidades.

Onde se assenta o ente, repousam também os adereços que o compõem o figurino do mestre. Na tronqueira das mestras, por exemplo, estão chapéus, cigarrilhas, brincos, colares, taças, bebidas (champanhe e cerveja, principalmente), perfumes além de outros presentes recebidos de adeptos e consulentes, como “paga” de uma promessa ou como um simples agrado.

Durante o transe de possessão, as mestras se enfeitam com os apetrechos exibindo os mimos e as vezes, utilizando deles para realizar algumas mandingas. Os assentamentos podem ser usados como uma “arma mágica” poderosa, uma vez contêm os fundamentos das entidades, isto é, sua sabedoria e poder. Apenas o sacerdote e seu discípulo devem saber que elementos foram usados para edificar o assento, significa dizer que uma relação de profunda confiança deve ser estabelecida entre as partes. Quem descobre os segredos ali fixados tem o controle sobre o “ori” (a cabeça) e o “odu” (destino) do adepto,

Se alguém deseja prejudicar o médium, um dos alvos é o assentamento [...]. Através dessas estruturas é possível decifrar os segredos da entidade e do seu tutor [...]. Todos os cuidados devem ser despendidos para resguardar esses artefatos. No caso de algum conflito, briga ou intriga entre médiuns, os espíritos são acionados. Os exus possuem o cargo de recadeiro e são conduzidos a correr gira para observar e espionar os segredos dos oponentes.¹⁸¹

Caso os símbolos mágicos sejam traduzidos, os segredos estão desvelados, o que pode acarretar em consequências graves para um dos envolvidos na demanda – desde de problemas de saúde, loucura ou morte. Vários tipos de trabalhos podem ser feitos nos (e através dos) assentamentos, desde amarrações de amor a litígios, basta que uma das partes interessadas

¹⁸⁰ QUEIROZ, op. cit. p. 122.

¹⁸¹ QUEIROZ, op. cit. p. 123.

deposite junto ao “otar” “o nome ou a fotografia do desafeto ou do seu objeto de desejo amoroso”.¹⁸²

Através desses “pontos fixos” aspectos do mundo sobrenatural se manifestam e interferem na vida dos séquitos colaborando com a manutenção da ordem, ou instaurando o caos no cotidiano público ou privado do crente, caso os desejos das entidades espirituais não sejam devidamente atendidos. Tuan, discutiu acerca do caráter ambivalente com o qual o sagrado pode se manifestar, “ora como uma onda mansa de vida, induzindo no devoto um sentimento de serenidade e bem-estar” ou agindo como uma força “violenta e imprevisível que causa terror”.¹⁸³

¹⁸² Ibidem, p. 123.

¹⁸³ TUAN, op. cit. p. 23.

2.2 PEJI, MESA e CONGÁ

*“Deus salve a Mesa
Também salve a toalha
Deus salve as ervas
Salve também o congá...”¹⁸⁴*

Peji, congá ou mesa são os nomes dados ao altar onde estão dispostas as imagens das entidades das religiões afro-brasileiras, neste, também constam objetos litúrgicos, como velas, cachimbos, fios de conta, flores, copos com água, etc. O altar ocupa lugar de destaque no terreiro, estão quase sempre no salão, mas podem ocupar outras dependências da casa. Qualquer um que deseja se aproximar e interagir de alguma forma com esta espacialidade, deve seguir algumas regras, Assunção diz que, “para poder entrar no quarto do peji é necessário estar ‘limpo’, ou seja, não ter tido relações sexuais nas últimas vinte e quatro horas, como também pedir licença ao chefe da casa”.¹⁸⁵

Existem gestos que devem ser feitos diante do altar, o peji abriga a ciência dos mestres, os fundamentos da casa e a ancestralidade dos orixás. As saudações expressam reverência aos espíritos que “habitam” o templo, a coreografia dos gestos serve também para manifestar a noção de hierarquia, onde mestres e orixás ocupam lugar privilegiado e o fiel deve, portanto, curvar-se a eles. As saudações são parte integrante da liturgia de cada terreiro, eles compõem uma *performance corpóreo-ritual*, uma coreografia.

Quando o adepto chega ao terreiro, primeiro faz uma saudação aos exus, em frente ao seu quarto. Depois segue para o peji, ajoelha-se, estende a mão até o solo, faz um leve toque com os dedos no chão, na porta do quarto onde está localizado o peji ou diretamente sobre este quando encontra-se no salão, e em seguida, leva os dedos para a testa e vários pontos da cabeça. Esta saudação é feita primeiro no quarto dos orixás e repetida no quarto da “jurema”. Terminada a saudação, o adepto vai tomar a bênção ao seu pai ou mãe e cumprimenta o chefe da casa e demais pessoas.¹⁸⁶

A hierarquia que os adeptos acreditam existir no plano espiritual se traduz de forma material através da posição que cada figura ocupa na organização do peji. No Centro Espírita de Umbanda São Gerônimo, em Timbaúba dos Batistas, as imagens dos orixás, pretos-velhos, caboclos e santos católicos ocupam a parte superior do altar, que está ornamentado com luzes e flores – simbolicamente demonstrando sua elevada condição espiritual, enquanto o peji dedicado aos exus está em um outro canto da sala, num lugar notadamente “desprivilegiado”

¹⁸⁴ Ponto cantado do catimbó-jurema.

¹⁸⁵ ASSUNÇÃO, op. cit. p. 155.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 155.

do campo de visão, escondidos por trás de uma cortina. O aspecto sublime dos orixás está fundamentado na concepção cosmogônica africana e afro-brasileira, de que estas divindades correspondem a energias puríssimas relacionadas as forças da natureza que se materializam no plano terreno e na casa dos homens. Nas palavras de Prandi, os orixás são:

Forças sobrenaturais, impessoais, espíritos ou entidades [...] corporificados em forças da natureza [...] muitos desses espíritos passaram a ser cultuados como divindades, mais tarde designados como orixás, detentoras do poder de governar aspectos do mundo natural, como o trovão, o raio, a fertilidade da terra, enquanto outros foram cultuados como guardiões de montanhas, cursos d'água, árvores e florestas.¹⁸⁷

No Terreiro de Umbanda Preto-Velho, em Ouro Branco-RN, observamos que organização hierárquica das imagens segue basicamente a mesma lógica do Centro Espírita de Umbanda São Gerônimo. Os santos católicos e os orixás, estão separados das representações dos mestres da jurema, como se verifica na figura 7. Se os orixás simbolizam a pureza e a força da natureza transformada em divino, os mestres e mestras, por sua vez, estão mais próximos de nós, expressam ainda muitas das sentimentalidades humanas, logo se encaixam em uma categoria “intermediária”¹⁸⁸, ou seja, aquelas que estão em processo de evolução.

Figura 21: Peji.
Terreiro de Umbanda Preto-Velho. Ouro Branco-RN.



Fonte: Autor (2016).

¹⁸⁷ PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados:** Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 2.

¹⁸⁸ NEGRÃO, 1996, p. 339.

Na parte superior do altar encontra-se uma escultura de Jesus Cristo, figura comparada a Oxalá durante o processo de hibridação religiosa afro-brasileira. Logo abaixo, São Jorge representando Ogum, orixá “dono da coroa”, isto é, o orixá que rege a cabeça do médium. No mesmo patamar, encontram-se Santana/Nanã, Cosme e Damião/Ibeji, São Lázaro/Omulu. Do outro lado vê-se uma estátua da Santa Aparecida, uma telha decorada com a Senhora de Fátima, dividindo espaço com uma Iemanjá. Na parte mais abaixo está a mestria da jurema, da esquerda para a direita: o boiadeiro Zé do Laço; Mestre Cibamba; Mestre Zé Pelintra (as três entidades “atuam” em Thadeu), e dois Padres Cíceros, de acordo com o juremeiro Thadeu Moreira, “o Padre Cícero vem como Mestre na jurema”.¹⁸⁹ Discretamente sentado à base do peji, está o erê Joãozinho, entidade criança que também se manifesta em Thadeu.

No segundo bloco observa-se mais imagens de santos: São Gerônimo/Xangô; São Tadeu; uma representação da Virgem Maria com o menino Jesus; duas Santas Bárbaras; e uma imagem budista, representando a “linha do Oriente”. No terceiro bloco estão os espíritos dos Caboclos, os falangeiros do orixá Oxóssi, representado ali por São Sebastião. No quarto bloco, está “a linha dos pretos-velhos”, iniciando com São Benedito, seguido de quatro pretos-velhos: Mãe Benedita, Pai João da Caridade, Mãe Maria e Pai Cambinda de Angola, principal entidade “recebida” pelo médium. Os copos com água, dispostos juntos às imagens, representam as “cidades” sagradas da Jurema.

Outros elementos decoram o altar. Tomando como base o peji do Terreiro de Umbanda Preto-Velho, vê-se recipientes de barro onde se acendem as velas; as sinetas, para “chamar” os espíritos; os fios de conta, além de rosários, cachimbos, arco e flechas e algumas oferendas. No espaço onde estão as imagens de Cosme e Damião, encontra-se também pipoca, balas e refrigerantes, alimentos ofertados a estas entidades. Não existe um modelo pré-estabelecido de como construir espacialmente o peji, os sacerdotes possuem autonomia para compor seus espaços de culto. Thadeu Moreira explica que a arrumação do peji “vai de cada pessoa, de cada corrente, vai da indicação do mestre ou do caboclo da casa. Eu coloco santos, pretos-velhos, caboclos, e até exus e pombagiras”.¹⁹⁰

O entrevistado deixa claro que o parecer da entidade é fundamental, é dela a palavra final sobre o que deve constar no altar. Quando não são obedecidos, os espíritos podem manifestar sua insatisfação destruindo os objetos indesejados, como nos relatou Thadeu Moreira,

¹⁸⁹ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 31 de março de 2016, em Ouro Branco-RN.

¹⁹⁰ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 31 de março de 2016, em Ouro Branco-RN.

Já coloquei cortina, já coloquei [toalha de] renda, já coloquei portão de madeira aí [na cangira], e eles derrubam. Às vezes eu quero mudar algo de lugar [no peji], aí passa uns dois ou três dias, quando eu chego que vou olhar, tem uma taça quebrada, tem alguma coisa [mancha ou sinais] na parede, aí quando mando perguntar, o mestre diz: pergunte a ele por que ele tirou de lá? Eu não dei ordem para mudar, aí eu boto tudo no mesmo lugar de antes.¹⁹¹

Aquilo que foi determinado pelos mestres deve ser cumprido, caso contrário, o adepto está sujeito a certas punições, segundo nosso entrevistado, “estas são formas de a entidade dar o seu recado e chamar a atenção do filho”¹⁹². A arrumação do peji deve seguir as regras do sagrado, as preferências dos mestres e mestras devem ser satisfeitas como forma de (re)afirmar os laços de obediência e subserviência estabelecidos entre o homem e a entidade. Os espíritos podem exigir inclusive, que tipo de material deve ser usado para constituir os pejis e os assentamentos – há mestres que optam por flores e plantas naturais, desprezando suas réplicas em plástico; tigelas e quartinhas de barro; o fumo deve ser queimado, isto é, consumido em cachimbos artesanais feitos da madeira do angico, imburana de cheiro ou de outro arbusto considerado sagrado.

A condição financeira dos pais e mães de santo, pode influenciar na configuração dos pejis e dos assentos, bem como, na estrutura física do templo, sendo assim, não há padrões que determinem como um terreiro deva ser ou parecer, o que de alguma forma garante um sortimento de composições espaciais e cênicas que variam de um terreiro para outro.

2.3 O QUARTO DO SANTO E O QUARTO DA JUREMA

*“Deixe o mundo girar, deixe o mundo girar
Descarregue esse terreiro no tempo
Minha mãe Oyá...”¹⁹³*

A medida em que o candomblé e a umbanda se espraiam pelo território nordestino, encontram uma outra expressão religiosa em processo de (re)afirmação: o catimbó-jurema. Embora mais antigo que os dois primeiros, o catimbó passava por alguns problemas, como o não reconhecimento do culto como prática religiosa – o que deixava os adeptos em situação desconfortável, pois o culto à jurema era frequentemente associado à magia negra e por isso, era perseguido e repreendido. Para que não se acabasse totalmente com a tradição iniciada ainda com as tribos indígenas, as cerimônias eram realizadas “no mato”, às escondidas. Só com a

¹⁹¹ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 01 de outubro de 2012, em Ouro Branco-RN.

¹⁹² MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 01 de outubro de 2012, em Ouro Branco-RN.

¹⁹³ Ponto cantado do catimbó-jurema.

organização das primeiras federações espíritas no Nordeste, é que o catimbó passou por um processo de ressignificação de algumas de suas práticas religiosas nas casas de umbanda e candomblé. O culto aos mestres, caboclos e encantados integrou-se a liturgia umbandista e candomblecista no nordeste brasileiro.

Não podemos afirmar que este fato esteve baseado na sobreposição de uma cerimônia em relação a outra; o que houve foi um processo de hibridação que acabou por delinear uma “nova prática da jurema”¹⁹⁴ muito mais dinâmica que influenciou na estruturação das religiões envolvidas. O catimbó soube se reestruturar e encontrar seu lugar dentro das novas configurações oferecidas a partir de sua junção com a umbanda e com o candomblé coexistindo harmonicamente, ainda assim, espaços foram pensados para estabelecer aquilo que faz parte dos “domínios da jurema” e o que é dos “domínios dos orixás”.

Nos terreiros que fizeram parte do itinerário da nossa pesquisa, os espaços “da jurema” estavam separados do espaço “do santo”. Nos pejis a demarcação pode ser evidenciada através da disposição das imagens, mestres e orixás, que geralmente ocupam lugares diferentes, como anteriormente mencionado. Observamos que os assentamentos estavam situados espacialmente em cômodos diferentes. Na Tenda Espírita Iemanjá Ogum-Té, localizada em no bairro de Igapó em Natal-RN, a jurema possui um quarto exclusivo, totalmente independente do salão dos orixás. Nele estão os assentos e todos os objetos que fazem parte da liturgia juremeira: chapéus, roupas, guias, o licor da jurema, etc., na outra extremidade da casa está o espaço onde se realiza o culto aos orixás seguindo os pressupostos da nação nagô. De acordo com Mãe Cremilda de Oxumaré, a delimitação desses espaços precisa ser respeitada, pois, “não se mistura as coisas da jurema com as coisas dos orixás”.¹⁹⁵

O babalorixá Tiago Lúcio, filho adotivo e filho de santo da Mãe Cremilda, compartilha da mesma opinião e configurou o seu ilê, a Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, de forma que o culto à jurema ocorresse separadamente das celebrações do candomblé. Nas palavras de Tiago, “a jurema tem o quarto dela, a jurema não tem nada a ver com orixá”.¹⁹⁶ No terreiro de Tiago, o toque para os mestres acontece em dias determinados, geralmente nas terças e quintas-feiras, já os “xirês de santo” ocorrem aos domingos. Lelo Nascimento, filho da casa Ilê Ilê Axé Obaluayê, em Extremoz-RN, explica que,

São energias diferentes; por mais que a minha casa seja de candomblé, nós não vamos mandar um irmão ir embora só porque ele é de jurema. Nós

¹⁹⁴ ASSUNÇÃO, 2006, p. 182.

¹⁹⁵ OXUMARÉ, Mãe Cremilda. Entrevista realizada em 27.03.2013, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, no município de Extremoz-RN.

¹⁹⁶ LÚCIO, Tiago. Entrevista realizada em 27 de março de 2013, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, em Extremoz-RN.

também cultuamos e respeitamos a jurema, mas tudo tem sua hora, tem o momento dos orixás e o momento da jurema; aí o terreiro é preparado, a gente fecha as cortinas do peji dos orixás e cultuamos a jurema.¹⁹⁷

A fala dos nossos interlocutores deixa claro que separação espacial entre os cultos é de ordem simbólica, mas também espacial, algo necessário segundo a opinião destes juremeiros. Esta, é uma maneira de evidenciar que as práticas religiosas afro-brasileiras possuem liturgias específicas, mesmo se tratando de terreiros “traçados”.¹⁹⁸

2.4 OS ESPAÇOS DA NATUREZA – PAISAGENS DO SAGRADO

*“Lá no alto da floresta, lá tem um lindo caboclo
Mas ele é o Caboclo Arranca-toco,
Ele é o caçador, ele é rei na floresta
Seu bodoque é muito forte, sua flecha é uma flor
Sua falange é poderosa, Oxalá foi quem
mandou...”¹⁹⁹*

Luchiari define a “natureza” como uma categoria espacial marcada pela ausência de investimentos humanos, ou seja, um espaço indiferenciado onde as técnicas e ações simbólicas, materiais e imateriais do homem não influenciaram em sua conformação, ao afastar-se da natureza, “o homem inventa e valoriza a concepção de paisagem”²⁰⁰, um fragmento da configuração territorial que se relaciona com as práticas socioculturais de um determinado grupo. À medida em que o homem a vivencia e experimenta a paisagem, esta, recebe novas funções e outros significados que se alteram cotidianamente, a paisagem é portanto, produto dos investimentos sensíveis e afetivos dos indivíduos. Neste sentido, duas categorias conceituais de espaço se aproximam de maneira profícua: o “lugar”, proposto por Tuan²⁰¹ e a “paisagem cultural”, da geógrafa Giuliana Andreotti.²⁰²

A escolha por estes conceitos se baseia no fato de que ambos corroboram com as pretensões deste artigo: entender as dimensões subjetivas, discursivas e simbólicas como

¹⁹⁷ NASCIMENTO, Lelo. Entrevista realizada em 08 de abril de 2016, na Casa de Cultura Popular de Currais Novos-RN.

¹⁹⁸ SALLES, 2010, p. 90. O autor usa este termo para se referir aos terreiros de umbanda que também cultuam a jurema.

¹⁹⁹ Ponto cantado do catimbó-jurema.

²⁰⁰ LUCHIARI, Maria Teresa Duarte Paes. **A (re) significação da paisagem no período contemporâneo**. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). Paisagem, imaginário e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 34.

²⁰¹ TUAN, 1983.

²⁰² ANDREOTTI, Giuliana. **Paisagens do espírito: a encenação da alma**. In: Revista Eletrônica Ateliê Geográfico. Goiânia, n° 4, 2010.

agentes construtores do espaço religioso juremeiro. As concepções de “lugar” e de “paisagem” se aproximam de maneira eficiente, pois consideram a importância dos elementos imateriais na conformação dos espaços e de tudo que nele ocorre. Os teóricos do espaço com os quais dialogamos traçaram suas análises partindo de ótica cultural – perspectiva na qual também se insere esta pesquisa. Tanto Andreotti como Tuan, são considerados expoentes no campo da *Geografia Humanista*, corrente teórica que estabeleceu relações fluidas com a *História Cultural*.

De acordo com a autora, o homem e a “paisagem” estão em diálogo constante. A cultura, isto é, todo o complexo sistema de representações, de crenças, referências morais e as práticas sociais delineadas coletivamente fazem parte da paisagem. Ao desenvolver o conceito de “paisagem cultural”, a autora evidencia os aspectos afetivos que ligam o homem (ou um determinado grupo) a um lugar, as sensações e discursos, podem materializar aquilo que foi primeiramente gestado psicologicamente.

A paisagem cultural é, por sua vez, rara: contém alma. Por isso o passado não é mais passado porque, por via da integração psicológica, é sempre uma relação com o observador. Portanto, deve ser pensado – e esta é uma das inumeráveis possibilidades de interpretação – como um fato íntimo, espiritual, psicológico.²⁰³

A paisagem cultural “permite à sociedade a concretude de suas ações simbólicas”²⁰⁴, ou seja, destacou Rosendahl. Os indivíduos transformam a paisagem por meio das “técnicas de construção dos espaços”²⁰⁵. Ao se refletir sobre essas “técnicas”, a autora procurou destacar a utilização do discurso como recurso fundamental na edificação material e imaterial dos espaços.

Uma das características que configuram as religiões afro-brasileiras, é sua relação com a natureza. De acordo com a cosmogonia desses cultos, os orixás possuem domínios dos quais são regentes – Oxóssi é o patrono das matas; Iemanjá é a senhora do mar; Ogum rege os caminhos; Oxum está ligada aos rios, cachoeiras e demais fontes de água doce; Iansã é quem governa os raios e tempestades; Xangô representa a força dos trovões, e assim sucessivamente. Neste sentido, a liturgia dessas religiões prevê e incentiva a realização de rituais em espaços localizados fora do “complexo do terreiro”, pois acreditam que dessa forma podem se conectar mais facilmente às divindades. Quanto mais próximo da natureza, simbolicamente, estarão também mais próximos dos orixás; é assim que explica Thagila Maria, da Casa Sol Nascente em Parnamirim-RN,

²⁰³ ANDREOTTI, Giuliana. Per una architettura del paesaggio. Trento: Artimedia-Trentini, 2008, p.24. In: TORRES, Marcos Aberto. **As paisagens da memória** e a paisagem religiosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2013, p. 97.

²⁰⁴ ROSENDAHL, 2001, p. 14.

²⁰⁵ Ibidem, p. 14.

No meio natural, as forças energéticas são mais fortes, é mais fácil de se reconectar com o poder dos orixás dentro da natureza, inclusive eles [os sacerdotes] aconselham muito que a gente ore, eu pelo menos, fui muito aconselhada a orar perto da praia, perto da floresta, porque a força dos deuses é bem maior quando a gente entra em contato com esses ambientes e particularmente eu sinto uma paz interior muito maior quando eu estou nesses ambientes.²⁰⁶

O que se observa na fala da entrevistada é que sua percepção sobre sagrado (o poder dos orixás) se torna de alguma forma, mais acessível, no momento em que há um relacionamento com a paisagem (o meio natural). Para Torres²⁰⁷, a intersecção entre o homem e a paisagem produz sentidos e significados (re)atualizados a todo momento. A maneira como o adepto sente e vivencia os espaços considerados sagrados depende das suas convicções religiosas. Neste sentido, a paisagem está carregada de elementos simbólicos agenciados para materializar aquilo que está arquitetado no plano das ideias. Nesta relação dialética, o homem e a paisagem estão em diálogo constante, sua cultura, ou seja, seu conjunto de práticas, discursos e representações “refletem na – e são reflexo da – paisagem”.²⁰⁸

Se ampliarmos a análise do conceito de “paisagem cultural” e observarmos sua aplicação em uma dimensão coletiva, poderemos verificar que cada grupo, segundo seus valores, se apropria de elementos do meio e os transforma em símbolos que são expressos na paisagem, como os mitos, a linguagem e as práticas religiosas. A memória é outro recurso importante na compreensão da paisagem. De acordo com Torres²⁰⁹, “as percepções e as memórias vivenciadas, construídas e compartilhadas no seio do grupo de religiosos, apresentam-se como importantes elementos à compreensão da espacialidade religiosa”. Em se tratando grupos como o catimbó-jurema, a umbanda e o candomblé, este recurso se torna ainda mais relevante porque são tradições que não se utilizam de um livro que normatize seus rituais, sendo religiões que se baseiam fundamentalmente na oralidade. Esta, por sua vez, precisa da memória como subsídio no cotidiano religioso – é ela quem oferece a continuidade das tradições. Como já anteriormente afirmamos, nossa intenção não é discutir conceitualmente o significado de “tradição” ou sua aplicabilidade no contexto religioso do catimbó. Todavia, é importante ressaltar que, os discursos acerca de uma “tradição” remetem, segundo Capone²¹⁰, para a noção de desdobramento – algo que também implica na ressignificação das práticas litúrgicas.

²⁰⁶ MARIA, Thagila. Entrevista realizada em 14 de abril de 2016, na Casa Sol Nascente, em Parnamirim-RN.

²⁰⁷ TORRES, Marcos Alberto. **As paisagens da memória e a paisagem religiosa**. Curitiba, ed. UFPR, 2003, p. 96.

²⁰⁸ Ibidem, p. 96.

²⁰⁹ Ibidem, p. 99.

²¹⁰ CAPONE, 2009, p. 255.

Certos espaços da paisagem possuem um aspecto mnemônico. A gênese do culto à jurema está relacionada às antigas sociedades indígenas que em tempos passados habitaram as “matas”, do interior e do litoral nordestino.²¹¹ Para alguns adeptos, a “mata” seria um lugar idílico, um espaço no qual o contato com os espíritos de índios, caboclos e encantados, acontece de modo profuso, pois na, “na natureza o elemento já está lá em abundância, a energia do ambiente já emana o que queremos” explica Everton Félix. Para o entrevistado, a realização dos rituais em meio a natureza, tem como objetivo o reestabelecimento do contato com os espíritos ancestrais, uma maneira de ter acesso à “ciência” que estes entes carregam e que só os espaços da “natureza” podem proporcionar esta aproximação. Nosso entrevistado diz que:

Você pode se conectar com coisas que só tem na mata: espíritos de animais, ancestrais do lugar, ou mesmo espíritos elementais; os que de certa forma, governam aquele lugar espiritualmente. Nessa harmonização você pode se conectar com o passado do lugar, histórias que não são suas, mas que os espíritos podem até de pedir pra você terminar coisas que outros deixaram [...]. São [coisas] normalmente reveladas pelos espíritos do lugar.²¹²

Percebe-se no discurso do entrevistado uma valoração da “mata”, apreciada como lugar mágico, pois abriga forças e energias “elementais” e espíritos encantados – uma visão que pode ser interpretada como uma herança deixada pelos grupos indígenas nordestinos. Em Goianinha-RN, a comunidade Catu, mantém o hábito de realizar os torés na primeira noite de lua cheia. O toré é “uma dança praticada pelos indígenas nordestinos que mantém um sentido lúdico, religioso e socializador, sendo uma das principais formas de afirmação de identidade étnica desses índios”²¹³. A relação desse ritual com as espacialidades da natureza possui ainda um caráter identitário de uma coletividade, e se tornou critério na questão do reconhecimento de grupos étnicos remanescentes – o toré deve ser praticado na “mata”. O festejo possui relações com a mata e com o culto à jurema, como explica Luís Catu, índio da tribo Potiguara e representante da comunidade:

A jurema, nós herdamos dos nossos antepassados, mas hoje a nossa aldeia, o Catu, ainda pratica, sim, a jurema em rituais de toré. Nós temos o toré de lua cheia, lá [no Catu]. Esse toré acontece em toda primeira lua cheia do mês [...]; nós nos reunimos num lugar chamado “cantinho do toré”, e lá todas as pessoas convidadas e os indígenas se reúnem para dançar o toré [...]. Ali nós temos um encontro com os encantados; tem guerreiros ali que entra em transe [...] e muitas vezes ele tá ali, recebendo informações, instruções dos encantados, dos

²¹¹ ASSUNÇÃO, 2004; SALLES, 2010.

²¹² FÉLIX, Everton Felipe de Santana. Entrevista realizada em 14 de abril de 2016, na Casa Sol Nascente em Parnamirim-RN.

²¹³ SALLES, 2010, p. 30.

nossos antepassados, dos encantados da mata [...]. Então, o toré é mais pra isso, renovar nossas energias.²¹⁴

Estar em contato com uma terra que possui ligações com a ancestralidade incide na percepção e nas experiências religiosas dos juremeiros naquela paisagem – o Catu foi e ainda é um território indígena. Os filhos e os frequentadores da Casa Sol Nascente realizam determinados rituais na comunidade pelo menos uma vez ao mês com objetivo de estar em contato com as forças da “mata”. Em diferentes culturas a noção de “natureza” expressa uma ideia de “pureza”, algo que não foi ainda “maculado” pelo homem. A leitura que as religiões afro-brasileiras têm deste espaço também aponta para esta dimensão sagrada e, portanto, mais próxima das divindades. É assim que Thagila Maria explica a relação entre a “natureza” e a sua fé:

A natureza é uma criação divina que nos afasta muito do meio material, urbano, como se na natureza você conseguisse se reconectar com Deus, com os espíritos; e como os orixás não são exatamente materiais, mas imateriais, porque já estão em outro plano, então essa reconexão com os orixás fica mais facilitada.²¹⁵

Existe um vasto repertório de paisagens onde os adeptos prestam cultos, a mata é só um deles. A partir do processo de justaposição do catimbó a religião umbandista, a noção de que os orixás personificam os domínios da natureza passou a fazer parte da cosmovisão juremeira, assim, as celebrações que antes pareciam estar mais atreladas à “mata”, se expandiram de forma a prestigiar outras espacialidades, tais como a cachoeira, as pedreiras, o mar e outros. A relação dos orixás com a natureza é expressa também nos assentamentos no interior dos terreiros; é necessário que haja alguma referência a ela. Prandi observa que certas noções acerca da natureza concebidas ainda no território africano, permaneceram presentes nos rituais afro-brasileiros.

No Brasil, as referências à natureza foram, contudo, simbolicamente mantidas nos altares sacrificiais, que são os assentamentos dos orixás e em muitos outros elementos rituais. Desse modo, como a África, seixos provenientes de algum curso d'água não podem faltar no assentamento dos orixás de rio, confundindo-se as pedras com os próprios orixás. Pedacos de meteoritos, as pedras de raio do assento de Xangô, lembram a identificação deste orixá com o raio e o trovão. Objetos de ferro são usados para o assentamento de Ogum. E assim por diante. O candomblé também conserva a ideia de que as plantas são fonte de axé, a força vital sem a qual não existe vida ou movimento e sem a qual o culto não pode ser realizado.²¹⁶

²¹⁴ CATU, Luís. Entrevista realizada em 30 de dezembro de 2013, no município de Vila Flor-RN.

²¹⁵ MARIA, Thagila. Entrevista realizada em 14 de abril de 2016, na Casa Sol Nascente, em Parnamirim-RN.

²¹⁶ PRANDI, 2005, p. 7.

O axé dos orixás, isto é, sua força e energia, deve ser transmitido aos adeptos, e isto ocorre através de alguns rituais realizados em espaços da natureza. Em março de 2013, presenciamos um ritual de iniciação de Rodrigo Soares, filho de santo da Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum. Depois de alguns dias recluso no “quarto do santo”, o noviço foi levado a outros locais para finalizar sua consagração às entidades através de banhos ritualísticos. Sendo filho de Iemanjá, o primeiro banho foi dado no mar – espaço de domínio desta orixá; depois, levado ao rio Potengi²¹⁷, por seu pai de santo. Mergulhou três vezes e enquanto saía das águas, saudava Oxum, patrona dos rios. Perto dali, entrou em uma zona de mata e consagrou-se a Odé, regente das florestas. Enquanto proferia algumas orações e cantava toadas em homenagem ao orixá, o noviço era banhado por um preparado de ervas.

O ritual continuou à frente de um cemitério – espaço dominado por Obaluaê, orixá das doenças, da cura e da morte. Posicionado de frente ao portão, Rodrigo tinha pipoca (alimento de Obaluaê) derramada sobre sua cabeça, cânticos e rezas eram recitados. O banho na encruzilhada fechou os trabalhos de iniciação – era o momento de se consagrar ao seu exu, o Exu Caveira. Nesta parte do ritual foram usadas bebidas alcoólicas e cigarros – elementos de exu. A bebida era derramada sobre a cabeça e os ombros do adepto, enquanto seus padrinhos baforavam a fumaça do cigarro. Rodrigo explica que, embora este tenha sido um ritual específico para alguns orixás, aconteceu de acordo com as práticas da jurema da casa a qual ele é filiado.

Segundo a doutrina juremeira da Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, os banhos são feitos nesses locais para que haja uma ligação entre o iniciado e as entidades que habitam tais locais. Dentro dos ensinamentos da nossa casa, existem entidades que habitam tais locais, como os encantados, os marinheiros, as mestras, caboclos, exus, pomba giras, que atuam junto com o orixá. Por isso passamos por esses banhos ritualísticos, para que sejam invocados os orixás e as entidades da jurema, criando um elo entre eles e o noviço.²¹⁸

Observamos, que outros espaços são utilizados para a realização dos rituais. O cemitério e a encruzilhada não são propriamente um espaço da natureza, mas de toda forma, são frutos da ação humana e possuem, segundo uma lógica religiosa, sentido e significado, portanto, se inserem na categoria de “paisagem cultural” proposta por Andreotti²¹⁹. As ruas (encruzas e encruzilhadas) são o domínio de exus e pombagiras, assim como os cemitérios estão

²¹⁷ Principal rio do Estado do Rio Grande do Norte. Seu nome, de origem Tupi, significa “água de camarão”.

²¹⁸ SOARES, Rodrigo. Entrevista realizada em 27 de março de 2013, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, em Extremoz-RN.

²¹⁹ ANDREOTTI, 2008.

relacionados a estas entidades; pois de acordo com a doutrina umbandista, a “calunga”, nome dado ao campo santo, é o lugar de “morada” destes espíritos. Lá são depositados elementos votivos, como cigarro, cachaça, velas dentre outros. O imaginário ocidental cristão construiu uma série de discursos negativos acerca deste espaço, nas palavras de Fernandes e Souza,

O fato de ser a última parada da vida humana na terra aguça as sensibilidades, fazendo aflorar o imaginário das pessoas a respeito daquele espaço. Em geral, o olhar lançado sobre os cemitérios está embebido de superstições e histórias envolvendo personagens sobrenaturais, magia negra, feitiçaria e demais práticas comumente associadas ao mal.²²⁰

Os discursos e as imagens forjadas pela ótica cristã, acabaram influenciando de modo danoso na liturgia religiosa afro-brasileira. A noção que se consolidou no senso comum apresenta as práticas realizadas no cemitério como algo maligno. No entanto, os adeptos têm uma explicação diferente para esses trabalhos,

Dependendo do que você vai fazer os efeitos são totalmente diferentes (...). Os cemitérios são domínio de Obaluaê e Exu, por isto são usados como lugares pra despacho pra entidade que vai trabalhar com o que se quer que morra, como uma doença, uma dificuldade ou trabalho, etc.²²¹

O entrevistado procura evidenciar o caráter simbólico dos rituais no cemitério, se este é o lugar apropriado para os enterramentos, é lá que se deve sepultar aquilo que se posta como um obstáculo à vida, como as mazelas físicas e espirituais além de outras dificuldades da vida cotidiana. Obaluaê ou Omulu, é, segundo a mitologia ioruba, o “dono” do cemitério, o orixá das pestes, aquele que possui o domínio sobre a vida e a morte, mas, curiosamente, “a morada dos deuses e dos espíritos dos iorubas, emblematicamente, não fica no céu, mas sob a superfície da terra”.²²²

Prandi²²³ explica que em decorrência do processo de urbanização, a umbanda e o candomblé precisaram se adaptar às novas configurações sociais: gradativamente o culto aos orixás e ancestrais se tornou cada vez mais distante da natureza e as entidades receberam novos domínios pensados a partir das necessidades individuais dos adeptos e clientes. O catimbó-jurema também se adequou a esse contexto e reformulou algumas de suas práticas. O que percebemos nos terreiros pesquisados é que essa relação mais direta e efetiva com a natureza

²²⁰ SOUZA, André Luís Nascimento de. FERNANDES, Bruno Rafael dos Santos. **Encruzilhada do Sagrado: Representações religiosas no Cemitério São Miguel**. In: Anais do III Congresso Internacional de Culturas Africanas: Griots. CCHLA/UFRN: 2014, p. 1.

²²¹ FÉLIX, Everton Felipe de Santana. Entrevista realizada em 14 de abril de 2016, na Casa Sol Nascente em Parnamirim-RN.

²²² PRANDI, 2005, p. 7.

²²³ PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

acontece de forma esporádica, limitando-se a encontros mensais, ou mesmo anuais. Evidentemente os rituais na natureza não se acabaram e nem sinalizam que um dia haverão de cessar. Os rituais continuam ocorrendo, mas agora estão muito mais ligados a uma dinâmica urbana e tecnológica – o que não desmerece ou deslegitima a relação construída histórica e liturgicamente com a natureza, mas expressa o perfil dos novos adeptos.

2.5 O ESPAÇO-CORPO

*“Minha guia é de conta encarnada
É de búzio da Costa
É de conchinha azul
No pescoço ela dá sete voltas
E traz pendurado o Cruzeiro do Sul”²²⁴*

Não é preciso muito esforço para notar que nas religiões e religiosidades de caráter animista/espiritualista, o corpo é, sem dúvida, um mecanismo essencial na comunicação entre o homem e os espíritos, constituindo a base de muitos sistemas religiosos. Desde que o homem passou a se organizar em sociedade, as primeiras manifestações religiosas também passaram a ocorrer – o que expressa a necessidade, ou pelo menos, a predisposição que o homem possui de estar em contato com os seus mortos. Em algumas culturas esses ancestrais foram alçados à condição de divindades, tendo o poder de controlar as forças da natureza, a exemplo da sociedade ioruba, onde os orixás, voduns e inquices cumprem esta função, podendo manifestar-se através dela. Os grupos indígenas que um dia habitaram o território brasileiro também desenvolviam rituais onde os espíritos dos seus antepassados eventualmente voltavam à terra para serem reverenciados.

Desde que as primeiras manifestações religiosas foram organizadas, o homem procurou representar suas divindades, fosse por meio dos desenhos nas cavernas ainda no período Paleolítico e Neolítico, ou através da materialização destes espíritos em totens, esculturas em madeira, em megálitos ou simples ídolos de barro. Entretanto, nenhum outro instrumento foi capaz de manifestar de modo mais complexo a interação do homem com o sagrado, que o seu próprio corpo. Nas religiões onde o transe de possessão acontece, o corpo é compreendido como “sacrário” dos ancestrais, evocados durante as cerimônias para interagir com adeptos e consulentes.

O corpo é uma categoria espacial constituída por elementos materiais e simbólicos. Em se tratando das religiões afro-brasileiras, como o candomblé, a umbanda e o catimbó, por

²²⁴ Ponto cantado do catimbó-jurema.

exemplo, o processo de construção do corpo-templo começa a partir dos rituais de iniciação. No candomblé, a iniciação se divide em várias etapas. A primeira é a reclusão na camarinha – o quarto do orixá, onde permanece por alguns dias – sete, quinze ou vinte e um, dependendo da tradição seguida pelo ilê. Este é o período do “preceito”, onde o noviço se abstém de sexo, certos alimentos e é privado da companhia dos outros membros da casa. O corpo deve ser alimentado apenas com a energia do orixá (o axé) ao qual será consagrado.

Na segunda parte, um banho feito com ervas (mieró) é preparado para purificar o corpo, deixando-o apto a receber a energia do orixá. Outra etapa fundamental é o Bori, algo que pode ser traduzido como “dar de comer à cabeça”. O noviço tem sua cabeça raspada e o ejé (primeiro jato de sangue do animal sacrificado) é derramado sobre sua cabeça, a partir de então, o adepto deve seguir uma série de regras a fim de (re)afirmar o seu lugar na hierarquia da casa.

Na umbanda, os rituais de iniciação também se organizam em etapas. O Amaci é o primeiro deles, consiste na lavagem da cabeça do médium com ervas ou sangue (este último usado nas obrigações para o Exu). Semelhante ao candomblé, a umbanda também exige o recolhimento do filho(a) por três, sete ou quinze dias, durante esse tempo o adepto deve ser purificado e preparado para receber os seus guias. Vale lembrar que em algumas casas de umbanda, o uso de sangue não é admitido, sendo este, substituído por um preparado de ervas que é depositado na cabeça do indivíduo.

No catimbó, faz-se o “tombamento da jurema”, que consiste em oferecer alimentos às correntes espirituais do iniciado e posteriormente, a implantação da semente de jurema (ou o pó feito da semente, o atim) no corpo do noviço. A prática da clausura temporária também existe nos rituais de iniciação na jurema. Através desses rituais o corpo passa a estar simbólica e efetivamente ligado à divindade ou espíritos. A inserção do corpo na religião pode ser encarada como uma introdução numa estrutura sociológica, onde o adepto passa a ser visto como um “instrumento” usado em favor do coletivo.

Nos três casos citados, a iniciação do corpo possui uma dimensão mágica e simbólica, pois atua como agente materializante do invisível. O corpo do adepto media o trânsito entre o físico e o imaterial, articula as aproximações entre o passado e presente. A utilização do corpo está inserida numa lógica mágico-religiosa, nos cultos animistas, ele serve de receptáculo dos espíritos ancestrais, das forças sobrenaturais, que por meio dele, passam a figurar novamente no mundo dos homens.

Mauss²²⁵ abriu precedentes fundamentais nas pesquisas etnográficas sobre a utilização do corpo como instrumento desde as antigas sociedades. Neste sentido, o autor propõe o

²²⁵ MAUSS, 1974.

conceito de “técnica corporal”, para explicar como os diferentes grupos serviram-se dos seus corpos. Ele desconstrói e desnaturaliza este objeto que é excessivamente familiar a todos os seres humanos. O autor entende a “técnica corporal” como um conjunto de práticas dotadas de “eficácia” e “tradicionalidade”,

Um ato tradicional eficaz (e vejam que, nisto, não difere do ato mágico, religioso, simbólico). É preciso que seja tradicional e eficaz. É nisso que o homem se distingue sobretudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral.²²⁶

Analisando o sentido de “tradicional” e “eficaz” em Mauss, compreende-se que o primeiro termo diz respeito as técnicas repassadas entre as gerações por via oral, como ocorre nas religiões afro-brasileiras. Todo repertório de gestos e movimentos inscritos no corpo, é fruto de um longo processo de aprendizagem internalizados por meio das vivências no meio coletivo. A família de santo cumpre, portanto, um papel fundamental enquanto grupo, o de auxiliar no desenvolvimento mediúnico, pois fornece ao noviço as referências para que ele próprio construa seu corpo como espaço hierofânico. Assim, podemos afirmar que a experiência da possessão é subjetiva – um mesmo espírito ao possuir o corpo de médiuns diferentes, gerará sensações e gestualidades completamente distintas. A “cultura corporal”, ou seja, o modo de lidar com o transe mediúnico e todas as sensações que essa ação mágico-religiosa proporciona é particular de cada sujeito.

Generalizações, portanto, podem trazer certos problemas de ordem teórico-metodológica, pois não há como instituir modelos ou construir padrões para algo que ocorre de modo dinâmico e espontâneo. É preciso atentar para as peculiaridades que cada espaço constrói de forma independente. Cada terreiro possui ritualidades próprias e por consequência, uma gestualidade própria.

A “eficácia”, segundo Mauss, corresponde a um efeito prático, ou seja, diz respeito ao desempenho e a performance do corpo enquanto categoria espacial nos mais diferentes contextos. Ferreira, nota que o olhar que se constrói sobre o corpo é:

Mutável de época para época, de formação social para formação social, nas imagens que o definem, nos sistemas de conhecimento que procuram elucidar a sua natureza, nos ritos que o colocam socialmente em cena, nas performances que cumpre, no imenso conjunto de valores e representações, de fantasmas e imaginários, de mitos e tabus, de normas e preconceitos, de

²²⁶ MAUSS, op. cit. p. 217.

tradições e ritualidades, de convenções e disciplinas, de fantasias e desejos, de discursos e utopias que sobre ele recaem e o densificam simbolicamente.²²⁷

O corpo se faz portador de outros significados, capaz de produzir expressões que se manifestam nos dramas rituais, espaço onde “o corpo e suas sensações ocupam lugar de destaque”.²²⁸ No catimbó, assim como em outras religiões de possessão, o corpo externa uma atividade psicológica e materializa aquilo que se concebe no imaginário e torna-se a principal referência para as representações imagética do seu panteão espiritual. Os espíritos encantados da jurema, por exemplo, cultuados como energias elementais, às vezes sem formas físicas bem definidas, ganharam contornos notadamente inspirados no corpo humano (figuras 8 e 9).

Figura 22: Ondina Estrela D’Alva.
Linha dos Encantados no Catimbó-jurema.

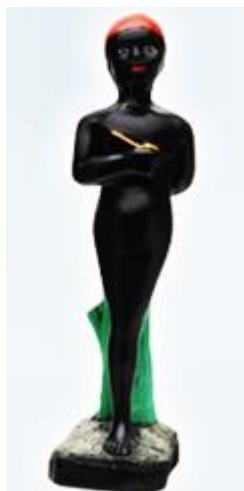


Fonte: Imagens Bahia.

²²⁷ FERREIRA, Victor Sérgio. Elogio (sociológico) à carne: A partir da reedição do texto “as técnicas do corpo” de Marcel Mauss. Coleção Arte e Sociedade. Instituto de Sociologia: Faculdade de Letras da Fundação Universidade do Porto, 2009, p. 1.

²²⁸ PÓLVORA, Jacqueline B. O Corpo Batuqueiro – Uma Expressão Religiosa Afro-Brasileira. In: LEAL, Ondina Fachel (org.). **Corpo e Significado** – Ensaios de Antropologia Social. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 1995, p. 125.

Figura 23: Saci-Pererê.
Linha dos Encantados no Catimbó-jurema.



Fonte: Imagens Bahia.

As ondinas são entidades encantadas muito comuns na jurema, representam as energias elementais ligadas ao meio aquático – rios e mares, por exemplo. São personagens que remetem ao imaginário europeu (as sereias, nereidas) e ao folclore brasileiro (Iara, a Mãe D’água). Cultuadas em algumas casas de umbanda e também na jurema, as ondinas podem atuar como “falangeiras” dos orixás, “trabalham” basicamente como representantes de Iemanjá, Oxum e Nanã. Na jurema, constituem uma “linha” específica de entidades. A maioria das imagens as retratam sobre pedras, beiras de rios, conchas, fundos do mar, etc. Quando possuídos por estas entidades, os adeptos se lançam no chão e reproduzem movimentos leves, semelhantes ao que observamos em um corpo imerso na água. No município de Ouro Branco-RN, Thadeu Moreira “incorporou” uma destas entidades, a Sereia Iara, esta foi a cena que observamos,

Quando “chegou”, Iara permaneceu no chão, movendo-se lentamente, balançando os braços como se estivesse nadando. Entoava um canto discreto, sem pronunciar uma palavra, apenas sonorizava e olhava para o fundo do terreiro como se aquele fosse o horizonte. Apontava para um espelho, como se pedisse para entregar a ela. Passava a mão nos cabelos como se fossem longos, embora o médium tivesse cabelos curtos, o movimento de pentear seguia até a linha da cintura. A possessão finalizou com o médium ainda no chão, depois, ajudamos Thadeu a ficar de pé.²²⁹

O Saci é outro encantado cultuado na jurema, nos terreiros por onde passamos, só encontramos referência a este espírito na Casa Sol Nascente. Ele aparece representado no peji

²²⁹ Descrição da sessão assistida no Terreiro de Umbanda Preto-Velho, em Ouro Branco-RN, no dia 01 de dezembro de 2012. Thadeu não permitiu que tirássemos fotos do ritual. Acervo do autor.

junto as imagens da Cabocla Jurema, Oxóssi, Xangô, Oxum e Omulu. Rômulo Angélico, dirigente da Casa, não é possuído pelo encantado, mas mantém a imagem como uma referência a “linha do Encanto”. Na umbanda, o Saci pode se manifestar linha dos Erês – espíritos infantis; como Exu mirim – um exu criança; e em casos mais raros, como caboclos feiticeiros, em todo caso, o Saci é descrito como uma entidade de índole duvidosa. Quando estão “atuados”, os médiuns agem segundo o estereótipo construído acerca dessa entidade – pulam numa perna só, usam gorro vermelho e fumam cachimbo, seguem pelo terreiro praticando mandingas e traquinagens.

O corpo inspirou a reprodução das representações imagéticas dos mestres, caboclos, pretos-velhos, pombagiras, exus, erês e demais entidades do panteão afro-brasileiro. Nestas figuras, observa-se alguns elementos que as caracterizam, sejam os gestos, a posição corporal, os adereços, as cores com as quais são representadas. As entidades espirituais possuem uma personalidade que se manifesta durante o transe de possessão, e essa personalidade está marcada por uma gestualidade e pelas expressões corporais. Vê-se nas imagens de caboclos, por exemplo, a destreza e força de quem viveu na mata, suas esculturas retratam o arrojo e a intrepidez dessas personagens, estampam sempre um semblante austero e circunspecto (ver figura 10). Nas imagens de pretos-velhos, observa-se a fragilidade do corpo marcado pela ação do tempo: aparentam estar cansados, geralmente são representados sentados ou apoiados em uma bengala, trazem consigo o peso da experiência de quem passou pelo cativeiro (ver figura11).

Figura 24: Caboclo Araúna.



Fonte: Imagens Bahia. Acervo do autor.

Figura 25: Pai José de Angola.



Fonte: Imagens Bahia. Acervo do autor.

As imagens não cumprem unicamente a função estética de ornamentar os altares, mas, possuem um valor didático interessante, pois de alguma forma, essas representações contribuem para uma certa “ordem” no espaço do terreiro, Thadeu Moreira diz que, “as imagens representam a própria entidade, como se ela estivesse sempre ali olhando os nossos atos”.²³⁰ A fala do nosso entrevistado se insere na perspectiva proposta por Chartier²³¹, é a representação de uma ausência. Nas palavras de Joly²³², a imagem é, antes de tudo, algo que se assemelha a alguma coisa, mesmo não correspondendo ao “real”, estas, podem materializar aquilo que atua no plano psicológico.

Os gestos, os movimentos e as posturas que frequentemente vemos reproduzidas nas imagens, podem ser observadas também no corpo dos médiuns durante a possessão. Sobre a influência desses espíritos, os adeptos/médiuns exibem uma outra “personalidade”, cuja identidade expressa-se no corpo: giram e dançam com a firmeza de um caboclo; como os exus, aparentam estar ébrios e expõem gestos libidinosos; pulam e correm com a energia dos erês; caminham de forma lenta e compassada quando “incorporam” os pretos e pretas-velhas, para citar alguns exemplos. No Ilê Axé Oxum Oxê - Oxóssi Congobira, em Currais Novos, assistimos a uma sessão onde uma das mestras espirituais do babalorixá José Wilton, esteve presente: a Vovó Chica.

Quando chegou, a entidade cumprimentou a todos, estendia a mão, tocava na cabeça dos presentes e falava com a voz rouca e cansada: “que Deus te abençoe filho(a)”. Fumava seu cachimbo e vez por outra tentava acompanhar

²³⁰ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 01 de outubro de 2012, em Ouro Branco-RN.

²³¹ CHARTIER, 2002.

²³² JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. 6ª ed. Campinas: Papirus, 1996.

o ritmo agitado do atabaque, mas expressava as dificuldades de uma senhora com idade avançada, caminhava de forma compassada como se não tivesse pressa apoiada numa bengala.²³³

De acordo com a perspectiva *merleau-pontyana*, o corpo é o principal instrumento de interação do homem com o mundo real e imaginário/imaginado, permitindo-lhe os mais variados tipos de experiência, inclusive, na perspectiva do sagrado. O corpo na jurema, no candomblé e na umbanda possui significados diversos: é um espaço construído por meio dos rituais mágico-religiosos; um corpo que faz fluir a energia dos mestres, orixás e encantados; um corpo constituído pela “ciência” das ervas sagradas; um templo que necessita ser purificado através de banhos, cortes e sacrifícios; um corpo que serve de maneiras diferentes, cada espírito; um corpo que contém um aspecto mnemônico, uma vez que os movimentos e todo repertório gestual remete a uma “ancestralidade”, resultado de um processo de inscrição histórico-cultural sobre o corpo do indivíduo; corpo que é veículo de comunicação com este mundo e o mundo do além. Merleau-Ponty explica que, “Essa ‘experiência do corpo’, é ela mesma uma representação, um “fato psíquico”, que a este título ela está no final de uma cadeia de acontecimentos físicos e fisiológicos, que são os únicos a poderem ser creditados ao “corpo real”.²³⁴

De acordo com Merleau-Ponty, a corporalidade constitui-se num dos mais importantes idiomas simbólicos”, o corpo e tudo que se manifesta a partir dele, torna-se passível de múltiplas interpretações, neste sentido, avaliá-lo de forma pragmática, ou seja, vendo-o como um objeto que ocupa um lugar no mundo, implica na redução das possibilidades de análise. Deve-se observar as sensibilidades, as experiências sensoriais e táteis, os gestos, os movimentos para podermos ampliar nossa leitura sobre ele, o autor explica que,

O corpo é, por excelência o modo de ser do homem no mundo, modo peculiar de quem está-no-mundo-para-alguma-coisa, ser prático, sinal de um projeto, intencionalidade operante, vocação de abertura ao outro, coexistência de consciências engajadas, instauradas sobre o solo originário da percepção, animado pelo desejo, mediado pelo simbólico e pelo trabalho, singular, possibilidade de ascensão do mundo humano ao mais humano.²³⁵

Nas religiões afro-brasileiras, o corpo é uma extensão da memória. Uma vez que o orixá não se expressa através da fala, a gestualidade contida nas danças atua como principal elemento de comunicação com o adepto ou cliente. Neste sentido, as vestes, o ritmo, as e os

²³³ Trecho da descrição da sessão no Ilê Axé Oxum Oxê – Oxóssi Congobira, em Currais Novos, no dia 18 de julho de 2013. Acervo do autor.

²³⁴ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 114.

²³⁵ MERLEAU-PONTY, op. cit, p. 134.

gestos compõem a representação imagética-corporal dos orixás. O corpo torna-se um instrumento da memória social/coletiva e individual/pessoal. Estes elementos apontam também para uma dimensão estética, onde as cores das vestes, os gestos, a coreografia, as incisões na pele e a até mesmo o modo de se vestir segue uma lógica litúrgica e ritual.

No catimbó e na umbanda onde os espíritos dos mestres (as) e falangeiros se comunicam verbalmente, as vestes e a gestualidade não se tornam menos importantes. O corpo precisa estar ornado para “receber” as entidades, parte significativa do que se exhibe no corpo, caracteriza os espíritos (ver figura 12). Nos terreiros pesquisados, observamos que os mestres e exus usam vestimentas simples, geralmente uma calça e uma camisa manga longa (branca ou de cores variadas para o mestre, e preto para os exus, embora não seja uma regra). O chapéu e o cachimbo são comuns a todas as entidades, inclusive as femininas. Algumas mestras são mais afeitas aos detalhes, adoram roupas com bastante brilho, usam joias e bijuterias indicando o luxo, a beleza e a feminilidade. Os paramentos das mestras e pombagiras são semelhantes: usam taças, leques, cigarrilhas, colares, pulseiras, brincos, anéis, etc., algumas destas entidades não dispensam uma boa maquiagem, sobretudo, em dias festivos.

Os adereços podem variar de acordo com a entidade em terra, e para além da ornamentação corporal, servem também como instrumentos mágicos usados em alguns tipos de trabalho. Os espíritos de boiadeiros, vaqueiros e cangaceiros, linhas bastante reverenciadas tanto na umbanda como no catimbó, se utilizam do chicote, chapéu e dos punhais que carregam para realizar suas mandingas. Os exus e pombagiras são exímios mandingueiros, trazem consigo o charuto/cigarro e a “marafa” (cachaça), seus principais instrumentos de trabalho. Os caboclos, espíritos curadores por excelência, usam do tabaco como erva primordial nos tratamentos de doenças físicas e espirituais.

Figura 26: Mèdiun paramentado para receber o mestre Zé Malandro.
Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum



Fonte: Autor (2016)

Nas imagens acima temos dois médiuns ornamentados segundo as regras da Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum. Zé Malandro é um mestre que se manifesta na linha dos Boêmios – os representantes mais conhecidos dessa categoria espiritual são: Zé Pelintra, Zé Pretinho, Zé Navalha e Maria Navalha, Maria dos Arcos da Lapa, dentre outros (as). As roupas e os acessórios do médium também identificam o grupo do qual o sr. Zé Malandro faz parte – o chapéu estilo panamá, é sem dúvida, a marca registrada dos Malandros. As cores vermelho, branco e preto estão geralmente associadas aos exus e pombagiras na umbanda, os Malandros ou Boêmios se manifestam na linha dos exus. Tal concepção foi em parte, adotada e ressignificada pelo catimbó, onde a “incorporação” de mestres boêmios também passou a acontecer.

O catimbó-jurema, assim como a grande maioria das religiões animistas/espiritualistas, é um sistema onde o corpo é estimulado pela sonoridade. Cada entidade possui características próprias que se expressam não só através das vestimentas e dos movimentos corporais, mas são evidenciadas também nos cânticos e nos ritmos dedicados a elas. A música (vocal e instrumental) viabiliza o estado de transe. Segundo Rouget²³⁶, “o transe é sempre ligado a uma superstimulação sensorial mais ou menos marcada (por) barulhos, músicas e agitação”. Os cânticos, o som dos atabaques, os maracás e até mesmo as palmas dos participantes e adeptos, cadenciam os movimentos do corpo e auxiliam na performance ritual do médium.

²³⁶ ROUGET, Gilbert. **La musique et le transe**. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession. Paris: Ed.Gallimard, 1980, p. 35.

Alguns pontos cantados apresentam-se como narrativas que revelam episódios vividos pelas entidades. Durante a sessão essas canções são interpretadas pelos médiuns que, “atuados” com seus guias (re)encenam essas histórias de vida. No Ilê Axé Omin Oxum Lorum d’Ewá em Currais Novos, o pai André Felipe²³⁷, paramentou-se com as roupas rituais de sua pombagira, dona Maria Padilha e entoou seu ponto,

Estava sentada na mesa de um bar quando uma voz me chamou
 Vem cá Padilha, vem cá, a tua hora chegou
 Foi quando eu avistei a mulher do meu grande amor
 E com sete peixeiradas, meu corpo tombou
 Hoje a Jurema me chama
 Eu venho na paz do senhor
 Venho abençoando os filhos
 Na santa paz do amor.²³⁸

A música continuou e quando a pombagira “arriou”, recebeu do auxiliar seu chapéu, a cigarrilha e um canivete, que segurou durante boa parte da sessão enquanto dançava. Os movimentos reproduziam os gestos dos golpes que a entidade teria recebido, ela apontava para o corpo e expressava um semblante triste, mesmo assim, o aspecto festivo não se desvencilhava da cerimônia e dona Maria Padilha, como é costume entre as pombagiras, distribuía gargalhadas pelo salão. Vida e morte são celebradas nas toadas, nas danças, nos gestos, as histórias são contadas a fim de que as mestras e mestres não sejam esquecidos.

As mensagens religiosas são construídas e reproduzidas corporalmente por meio de um processo que se passa no corpo e através do corpo. Durante o processo de iniciação e ao longo de toda a vida religiosa, o corpo é preparado, adornado, marcado e sacralizado, a partir daí o espaço-corpo torna-se pronto para se pôr em movimento e servir a comunidade religiosa

²³⁷ Sessão observada no dia 11 de outubro de 2013, no Ilê Axé Omim Oxum Lorum d’Ewá. Currais Novos – RN. Acervo do autor.

²³⁸ Um dos pontos cantados da pombagira Maria Padilha.

3 AS CIDADES ENCANTADAS DA JUREMA

*“Jurema minha jurema
Princesa, rainha
Dona da cidade
Mas a chave é minha...”²³⁹*

Uma das crenças basilares do catimbó está pautada na concepção de que o mundo do além possui “cidades”; elas são a morada dos mestres catimbozeiros, de lá se “abalam” para o mundo dos vivos e se fazem presentes nas celebrações e no cotidiano dos homens. A cosmogonia juremeira acerca destes espaços é complexa pois contempla uma série de representações imagético-discursivas forjadas pelos grupos indígenas nordestinos e reproduzidas pelos adeptos do catimbó no decorrer de sua formação enquanto sistema religioso. Muitos pesquisadores teceram considerações acerca da temática – que o diga os trabalhos pioneiros de Andrade²⁴⁰ e Cascudo²⁴¹ que identificaram nominalmente algumas das principais cidades da jurema.

É importante salientar que a noção de “reino” e “cidade” tem relação com a cultura ibérica, uma vez que, anterior ao contato com europeus, não se observa referências aos termos supracitados, o mais provável é que a construção imagético-discursiva desses espaços esteja permeada por concepções baseadas no processo de “civilização” trazido pelos europeus para a América nos séculos XVII e XVIII, momento em que as religiosidades de matriz indígena se fundiam às práticas europeias e africanas. A utilização dos termos “reinos” e as “cidades” na jurema surgem em detrimento a ideia de “aldeia” e “encanto”, presentes em alguns grupos ameríndios. É assim que o mestre juremeiro Rômulo Angélico explica a aplicação dos termos,

A ideia de reino e cidade presentes na Jurema, deve ter sido uma releitura feita por magos e feiticeiros ibéricos do que foi o universo cosmológico imaginário dos nativos. Não havia “cidade da Jurema” entre os nativos, mas pode ter existido aldeias espirituais. Ainda hoje os caboclos chamam de “Encante” ou “Encanto” esse lugar invisível. “Inkant” era como os Tapuya Tarairiu chamavam o ritual de evocar os seres que viviam nesses lugares.²⁴²

A fala do mestre Rômulo aponta para uma provável explicação acerca da origem da terminologia “encanto” para se referir aos lugares mágicos habitados pelos espíritos e encantados. A crença de que existem lugares sagrados é recorrente em grande parte das religiões, desde o ocidente até o oriente. A concepção destes espaços está associada a diversos

²³⁹ Ponto cantado do catimbó-jurema.

²⁴⁰ ANDRADE, 1983.

²⁴¹ CASCUDO, 1951.

²⁴² ANGÉLICO, Rômulo. Entrevista realizada em 09 de fevereiro de 2015, em Parnamirim-RN.

aspectos das necessidades humanas. Estas espacialidades consideradas eternas e sagradas são, de alguma forma, para o homem religioso, uma “garantia” de que a vida não acaba com a morte. Os indivíduos (crentes) depositam nesses universos desconhecidos a esperança de que algo melhor os aguarda no *post-mortem*. Desde que os mais antigos sistemas religiosos passaram a ser pensados, o homem procurou organizar e representar a “existência” desses lugares, como afirma Eliade,

Para viver no mundo é preciso fundá-lo e nenhum mundo pode nascer do “caos”[...]. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro”.²⁴³

O autor observa que o processo criativo desses espaços está embebido de aspectos simbólicos que visam a ordenação, a qualificação e uma certa hierarquização pensada para as experiências com o sagrado. Para grande parte das religiões cristãs, a morte é interpretada como uma “passagem” para outra(as) dimensão(ões). Em se tratando de algumas expressões religiosas afro-brasileiras, como o catimbó, a cosmovisão não está limitada ao maniqueísmo cristão (céu e inferno), pois de acordo com os juremeiros, existem outros espaços identificados como os “reinos da jurema”, “encantos”, “aldeias” ou “cidades” para onde vão os espíritos.

Trata-se de uma cosmologia complexa e ainda pouco debatida no âmbito acadêmico dado o silêncio por parte dos informantes, o que pode ser compreendido como uma tentativa de preservar os “segredos da jurema” transmitidos pelos senhores mestres. A “fundação” dessas cidades está relacionada à “ciência” juremeira, envolve rituais que não devem ser revelados. O mestre Thadeu Moreira nos alertou desde o início da conversa, “só posso contar até certo ponto, depois disso, não posso falar mais nada. Não fique com raiva não, mas tem coisa que eu não vou poder passar pra você”.²⁴⁴ Procuramos realizar este trabalho com total respeito aos discursos, práticas e posicionamentos dos entrevistados. Para a obtenção dessas informações foi preciso criar minimamente uma relação de confiança para que nossos informantes se sentissem à vontade para conversar sobre um assunto um tanto delicado e caro a eles, algo que envolve os conhecimentos mágico-religiosos de sua fé. Como pesquisadores, procuraremos fornecer ao leitor o maior número de elementos que facilitem a assimilação sobre o universo juremeiro.

Nesta etapa da pesquisa discorreremos acerca dos reinos encantados da jurema observando as possibilidades de representações (materiais e imateriais) destes espaços, este será

²⁴³ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins e Fontes, 1992, p. 17.

²⁴⁴ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 31 de março de 2016, em Ouro Branco-RN.

nosso primeiro ponto de análise. A partir da narrativa dos entrevistados, versaremos sobre a “geografia do sobrenatural”, onde discutiremos acerca dos aspectos topográficos, organizacionais e a (suposta) localização (espacial) destes reinos. Por fim, teceremos algumas considerações sobre as metáforas espaciais, vamos observar como as espacialidades sagradas da jurema aparecem representadas nos pontos riscados e cantados de algumas entidades, configurando o que estamos chamando de “metáforas espaciais”.

3.1 REPRESENTAÇÕES MATERIAIS – CIDADES, REINOS, VIDÊNCIAS

*“Eu venho da Cidade do Acais
Pra que mandou me chamar?
Abriu-se os portões da Jurema
Pra Zé Bebinho passar...
Passei pela minha Cidade, tô
pronto pra trabalhar...”²⁴⁵*

Dentro e fora dos terreiros nos depreendemos com estruturas que representavam as cidades sagradas da jurema, a morada sobrenatural dos espíritos. A forma de simbolizá-las é relativamente simples. Na grande maioria das casas, os copos e as taças, aparecem dispostos no pejis, congás e nas mesas de catimbó, representando a ciência dos mestres juremeiros – o encanto, o lugar de onde vieram. Entretanto, há outras maneiras de simulá-las. Podem ser utilizadas bacias de louça ou de vidro e cuias de coco, contudo é preciso que material escolhido tenha sido indicado pelos espíritos “habitantes” das cidades.

Na configuração espacial das mesas e demais altares da jurema, os copos/cidades aparecem frequentemente ao lado das imagens dos mestres e orixás, ou arranjados próximos aos assentamentos (trancos da jurema). Para usá-los como “habitação” espiritual, é preciso que o recipiente seja “virgem” e que se realize a consagração do objeto. A importância destes recipientes está relacionada a função que desempenham na liturgia juremeira, através deles, acredita-se que seja possível a interpretação das mensagens e “doutrinas” dos mestres, por este motivo é que as “cidades de vidro” recebem o nome de “vidência”. Thadeu Moreira explica o motivo da atribuição desta qualidade aos copos,

Por que vidência? Porque através dela é que a gente sabe [...] o recado [...] da entidade – um mestre ou um caboclo, ou um príncipe, um rei [...]. A gente sabe pela zoada quando a gente bate nela [na taça]. [...] Quando a gente quer alguma coisa na vidência, a gente joga fumaça em cima da vidência até ficar uma névoa ao redor, depois que aquela névoa sai, a gente vê na água se o que a gente pediu realmente vai acontecer; se não vai; o que é que está

²⁴⁵ Ponto cantado do catimbó-jurema.

acontecendo; quem é que está atrapalhando [...]. Por isso que se chama de vidência.²⁴⁶

Todos os elementos dispostos no peji foram postos a fim de estabelecer uma simulação da cosmogonia juremeira. O uso de copos e taças de vidro é praticamente unânime nos templos que visitamos. No discurso dos adeptos, o vidro está relacionado diretamente ao dom da “clarividência” – acredita-se que é possível ver e interpretar os desígnios dos mestres apenas observando os recipientes, conforme explicou o umbandista Thadeu Moreira. A utilização da água também segue referências pautadas em pressupostos mágicos e até psicológicos. Segundo o mestre Rômulo,

Psicologicamente falando, a água está relacionada ao inconsciente e à alma. Observar uma princesa pode ser um mecanismo utilizado pelo médium para ter acesso ao inconsciente – uma linguagem simbólica compreendida de modo sensível pela mente. Na “vidência” a clarividência aflora.²⁴⁷

A água é considerada um elemento natural dotada de força mágico-religiosa, e é utilizada nas mais diferentes religiões como símbolo da renovação, do renascimento e da pureza. Dentro da liturgia juremeira, este “fluido universal” é recorrentemente usado em banhos de “descarrego”, em obrigações ritualísticas e até mesmo receitado como remédio pelos mestres e mestras. Para muitos juremeiros a água é a fonte de vida que mantém as cidades vivas na mesa da jurema. Nas palavras do senhor Manoel Fernando,

Aonde tem água, tem vida. E os espíritos só vem no lugar que tem vida. Pra isso ele precisa de um corpo vivo pra se manifestar, pra se juntar àquele corpo e trabalhar. Por isso que nós (sic) usa água, porque onde tem água tem vida. Se tirar todas essas águas [dos copos], acaba a força das correntes da mesa de jurema.²⁴⁸

O exercício das artes divinatórias pode exigir outros instrumentos que proporcionem a comunicação com o sagrado. Esse tipo de manifestação hierofânica conta com um vasto repertório de objetos que adquirem significado mágico dentro dos rituais, tais como cruzeiros, punhais, pentagramas, hexagramas, cálices, terços e rosários, bolas de cristal, etc. Esta última, parece ter encontrado uma “correspondente” nas mesas de catimbó. De certo modo, a “vidência” parece cumprir na jurema, um papel semelhante ao que as “bolas de cristal”

²⁴⁶ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 31 de março de 2016, em Ouro Branco-RN.

²⁴⁷ ANGÉLICO, Rômulo. Entrevista realizada em 09 de fevereiro de 2015, em Parnamirim-RN.

²⁴⁸ FERNANDO, Manoel. Juremeiro. In: A Ciência dos Encantados. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

desempenham nos bruxedos europeus. O mestre Rômulo explica que certas tradições forjadas no catimbó, podem ter origem em outros sistemas culturais:

Se as “vidências” estão relacionadas às bolas de cristal, várias podem ser as origens disso. Magos cabalistas evocavam espíritos que se tornavam visíveis dentro da [bola de] cristal, e o número de judeus marranos que vieram para o Nordeste brasileiro foi grande... Ciganos também usam bolas de cristal e taças, em suas adivinhações.²⁴⁹

Rômulo procura apresentar outros grupos que de algum modo utilizam a “vidência” em seus repertórios litúrgicos. Esta arte pode ter sido introduzida no catimbó durante o processo de hibridação com tradições mágicas advindas da Europa, conforme apontou Cascudo²⁵⁰. Além dos judeus, considerados “magos cabalistas”, segundo Rômulo, os povos de origem cigana também tiveram certa influência no desenvolvimento desses procedimentos na prática juremeira. O catimbó foi moldado por diferentes agentes ao longo de sua história, dentre elas, ciganos, magos, feiticeiros, bruxos (as) e outras personagens. A “vidência” relacionada a previsão e interpretação de fatos (do passado, presente e futuro) pode ter sido introduzida por esse grupo em algum momento e assimilada pelos mestres e mestras do catimbó passando a servir-lhes como recurso mágico-litúrgico. Pode-se observar ainda outros instrumentos usados com este fim, tais como, cartas de tarô, baralho, runas, búzios, dentre outros. Em alguns terreiros, estes elementos são os objetos de trabalho dos espíritos. Na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, por exemplo, observamos uma médium “atuada” com a Cigana da Estrada, que distribuía consultas utilizando um baralho. Em Currais Novos, no Ilê Ifé Oxum Oxê – Oxóssi Congobira, o Mestre Zinho, baiano, temido por sua fama de grande feiticeiro, “incorporado” em seu “cavalo” Assis de Xangô, segurava um punhal e um copo (sua cidade) enquanto caminhava pelo salão. Batia no copo com o punhal e fazia perguntas, o tilintar do recipiente parecia ser a resposta dos espíritos que ele consultava através do copo.

Para servir como “canal”, a água deve estar limpa. Alguns juremeiros recomendam que o líquido deve ser proveniente da chuva ou recolhida em rios e riachos. O objetivo é oferecer instrumentos que estejam mais próximos da “natureza” para que a entidade desempenhe seu trabalho. Thadeu explica que,

Se você pegar um pedacinho de ferro, uma chavinha ou um pedacinho de madeira e se você bater na vidência, ela vai ter que estar “tinindo” igual a sino de igreja. Se não tiver “tinindo”, é porque a entidade não se encontra mais presente ali, e isso porque, ou a água deve estar suja, ou ele está querendo

²⁴⁹ ANGÉLICO, Rômulo. Entrevista realizada em 09 de fevereiro de 2015, em Parnamirim-RN.

²⁵⁰ CASCUDO, 1971.

alguma coisa; se for isso, o mestre vai ter que vir em terra pra decifrar o que está acontecendo.²⁵¹

Em Currais Novos conhecemos Dona Luzia²⁵². Ela nos recebeu em sua residência e nos levou ao quarto da jurema. Quando adentramos no espaço, percebemos que se dirigiu a mesa onde estavam os copos e as imagens dos mestres, e pôs-se a tocar nas cidades usando um cachimbo. Quando questionada sobre sua ação, ela comentou que estava “acordando as entidades” (ver figura 13).

Figura 27: Consulta às Cidades.



Fonte: Autor (2016).

A fala de Dona Luzia (“estou acordando as entidades”) se aproxima do que disse anteriormente o mestre Manoel Fernando, quando afirma que (“onde tem água, tem vida (...); os espíritos só se aproximam aonde tem vida”). Esses dois trechos evidenciam a concepção de que as cidades encantadas da jurema simbolizam a presença viva e atuante dos espíritos no espaço sagrado do terreiro. É preciso zelar pelas cidades dos senhores mestres. A imagem acima ilustra certos cuidados que os adeptos precisam ter para com esses recipientes sagrados. A atenção dispensada aos objetos ritualísticos dos senhores mestres, faz parte do contrato entre o crente e o ser crido – a cidade é fonte de ciência e conhecimento mágico-religioso que são

²⁵¹ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 31 de março de 2016, em Ouro Branco-RN.

²⁵² LUZIA, Maria. Entrevista realizada em 17. 07. 2013, em Currais Novos-RN. Acervo do autor.

repassados aos discípulos por meio das “vidências” e das vivências aprendidas e experimentadas no cotidiano religioso, algo que exige sensibilidade.

Os arranjos nas mesas de jurema podem identificar a entidade – os espíritos possuem espaços demarcados por objetos e símbolos que os representam. É possível observar uma organização hierárquica na forma como as estruturas estão dispostas na mesa de jurema. O reino é a unidade mais importante, pois abriga o conjunto de cidades, as quais, por sua vez, são compostas por um incontável número de aldeias habitadas por outras entidades, cada uma delas, detentoras de uma ciência, uma sabedoria ancestral. “No caso de pertencerem a um juremeiro consagrado (mestre espiritual), estas (estruturas) assumem formas mais complexas, sendo formadas por sete taças que representam as sete cidades principais”²⁵³. A formatação mais recorrente encontrada nos terreiros do Seridó, é composta por um recipiente de vidro maior ao centro, simbolizando o Reino do Juremal, rodeado por sete copos menores, representando as cidades conforme mostra a figura 14.

Figura 28: Reino com cidades ao redor.
Ilê Axé Oxum Oxê - Oxóssi Congobira. Currais Novos-RN.



Fonte: Autor (2016).

²⁵³ BURGOS e PORDEUS JÚNIOR, op. cit. p. 27-28.

Na parte superior da imagem vê-se um baralho, um punhal e algumas bijuterias, usadas pela entidade “moradora” da Cidade-Mestra, Maria Molambo. Frequentemente as estruturas organizadas e consagradas para servir como uma cidade encantada também são usadas como assentamentos para o espírito. Nestes altares repousam “alguns objetos representativos da entidade a que ela está relacionada: cachimbos, navalhas, chaves, moedas antigas, pilões, etc.”²⁵⁴, além de outros elementos litúrgicos usados pelo médium durante o transe de possessão. Há um sortimento significativo de símbolos que podem ser encontrados nas mesas de jurema; na maioria das vezes, estão relacionados ao tipo de trabalhos que estes espíritos desenvolvem. Embora sejam objetos usuais no cotidiano, no terreiro eles ganham sentido e significado mágico-religioso. As moedas, por exemplo, tornam-se ferramentas poderosas nas mãos de algumas entidades “especialistas” em realizar mandingas em prol da vida financeira de adeptos e clientes. A própria fumaça emanada dos cachimbos dos mestres e mestras, são considerados pelos juremeiros, um artifício importante (e fundamental) nos procedimentos de cura física e espiritual,

A fumaça é uma coisa sagrada pra nós da jurema. É através da fumaça que a gente faz a comunicação com o espiritual. É através da fumaça que a gente chama aquele ancestral pra que ele venha nos ajudar. É através da fumaça que a gente cura, que a gente limpa, que a gente trabalha dentro da jurema.²⁵⁵

As técnicas mágico-religiosas do catimbó visando a cura física e espiritual são provenientes de um rico conhecimento medicinal ancestral baseado no poder das ervas e demais plantas da flora nordestina ministrados pelos mestres e mestras do além. Estamos trabalhando com o conceito de “técnica mágico-religiosa” entendendo-o a partir das considerações de Pfeffer²⁵⁶. Segundo o autor, estes artifícios “podem ser (encarados) como ritos para alcançar fins de tipo sobrenatural que não seriam possíveis mediante técnicas racionais”. Esse conjunto de saberes é parte significativa dos fundamentos da jurema – todo mestre e toda cidade possui seu fundamento, seu segredo, seu encanto. A liturgia juremeira prega a existência de comunidades místicas que se organizam hierarquicamente em Reino, Cidades e Aldeias. Cada um destes espaços imaginados e imaginários possui uma unidade representativa elaborada mentalmente e materializada em estruturas relativamente simples, mas que simulam a

²⁵⁴ BURGOS e PORDEUS JÚNIOR, op. cit. p. 28.

²⁵⁵ L’OMI, Alexandre, juremeiro. **A Ciência dos Encantados**. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

²⁵⁶ PEFFFER, Renato Somberg. **Das técnicas mágico-religiosas à racionalidade técnica**. Belo Horizonte: Pretexto, vol. II, nº 4, p. 37-42, dez. 2001.

existência de um complexo cosmogônico pensado pelos povos nordestinos e posteriormente assimilado por outros tipos sociais.

Embora seja complicado lidar com quaisquer tipos de generalização, sobretudo quando estamos discutindo acerca de um universo caracterizado pela autonomia, podemos concluir que a maneira como são representados os encantos da jurema, parece ser a única unanimidade no catimbó, mesmo levando em consideração suas diferentes formas de culto: a jurema de mesa, de chão e a gira de jurema (ver figuras 15, 16 e 17). A forma como cada casa constrói e conduz seus rituais está permeada pela particularidade, como assegurou o mestre Thadeu, “cada casa cultua sua rama”, o que significa dizer que existe uma flexibilidade que marca toda a ritualística religiosa. A crença na existência dessas paragens míticas, na atuação dos mestres, mestras, caboclos e espíritos encantados é o que une três rituais distintos. Nas palavras de Alexandre L’Omi,

A jurema não tem um padrão de culto. Existe o culto mais geral que a gente conhece, [a gira de jurema] uma ritualística mais geral. Mas cada mestre na sua jurema, cada mestra, cada líder da espiritualidade da jurema, tem a sua forma, sua característica de impor a sua lei [...]; cada um tem sua forma particular de lidar com a magia, com a mágica da jurema.²⁵⁷

A maneira de administrar os conhecimentos mágico-religiosos está pautada nos fundamentos de cada casa e de cada tradição. “Existem ramos dentro da jurema e cada rama tem seus fundamentos, eles são individuais e independentes”.²⁵⁸ Esses ensinamentos não devem ser encarados com a mesma rigidez dos dogmas da grande maioria das religiões monoteístas, mas tratam-se de preceitos que devem ser respeitados pois fundamentam a prática juremeira, estimulando a diversidade de suas manifestações e colaborando para a legitimação de uma religião coesa. O que alguns juremeiros chamam de “rama”, pode ser interpretado como as diferentes “tradições” ou práticas religiosas forjadas no catimbó ao longo dos anos.

²⁵⁷ L’OMI, Alexandre, juremeiro. **A Ciência dos Encantados**. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>.

²⁵⁸ SANTOS, Aderbal dos. Entrevista concedida ao Prof. Dr. Lourival Andrade Júnior/UFRN e à bolsista de iniciação científica Natiele Barbosa, em 17 de agosto de 2014, no Ilê Axé Nagô Oxaguiã, na cidade de Caicó-RN.

Figura 15: Jurema de Mesa



Figura 16: Jurema de Chão



Figura 17: Gira de Jurema



Em todos os rituais denominados de jurema, as cidades sagradas estão presentes. Delas provém o conhecimento, a “ciência” dos mestres e mestras espirituais. Para se constituir como um sistema religioso, o catimbó elencou um vasto repertório de símbolos que têm como principal objetivo atuar como mecanismo de organização do mundo, orientando os adeptos

segundo seus pressupostos religiosos. Evidentemente, essas referências não foram construídas de modo aleatório ou sem alguma intencionalidade; na verdade, obedecem a uma lógica cultural que tende a explicar ou legitimar as práticas e as crenças de um dado grupo conforme explica Gil Filho,

O mundo da cultura é funcional e não físico-estrutural. As formas culturais não podem ser meramente descritas enquanto características físicas, pois sua manifestação é de ordem simbólica. Essa ordem revela certa autonomia [que] é operacionalizada por meio de distintas formas simbólicas.²⁵⁹

Concordamos com a proposição do autor, no entanto, acreditamos que em se tratando das práticas religiosas a dimensão físico-estrutural possui significativa importância, uma vez que, trata-se de um dos mecanismos da representação, dado que é a versão material, palpável e visível daquilo que se organizou primeiro na mente dos sujeitos crentes. Os recursos imagético-discursivos do catimbó são muitos, todos possuem sentido e significado dentro de uma lógica ritual e às vezes, valorados também fora do ambiente religioso – fruto de uma “bagagem cultural” adquirida através das experiências cotidianas na vida religiosa. E sem dúvidas, dentre todos os símbolos que compõem o universo juremeiro, o de maior destaque e que de alguma forma sintetiza toda cosmogonia do catimbó, está a árvore da jurema.

3.2 JUREMA É UM PAU ENCANTADO

*“A jurema é minha madrinha
Jesus é o meu protetor
A jurema é um pau sagrado
Aonde Jesus orou...”²⁶⁰*

Todos os autores que se debruçaram sobre a temática destacaram o papel relevante que a jurema possui na liturgia catimbozeira. A árvore que dá nome a religião, é também utilizada para denominar um complexo espacial conhecido como o Reino da Jurema, ou simplesmente Juremal. O arbusto da família das Acácias é comumente encontrado em praticamente todo o território nordestino, sendo uma árvore típica da caatinga. Entretanto, diferentemente de outras espécies de plantas, a jurema é considerada sagrada, dotada de poderes mágico-religiosos cujos usos e significados foram atribuídos por diferentes grupos indígenas que um dia habitaram diversas partes do Nordeste. Mesmo se tratando de tribos distintas, havia certas crenças e rituais

²⁵⁹ GIL FILHO, Sílvio Fausto. **Geografia das formas simbólicas** em Ernst Cassirer. In: BARTHE-DELOIZY, F. SERPA, A. Orgs. **Visões do Brasil: Estudos culturais em Geografia** [online]. Salvador: EDUFBA: Edições L'Harmattan, 2012, p. 55.

²⁶⁰ Ponto cantado do catimbó-jurema.

que eram compartilhados, sobretudo, os que tinham como elemento central o culto à jurema. As celebrações envolviam danças cânticos e a beberagem de um licor mágico “que transporta os indivíduos a mundos estranhos e lhes permite entrar em contato com as almas dos mortos e espíritos protetores”.²⁶¹

A liturgia do catimbó confere à jurema (*Mimosa nigra Hub*, *Mimosa hostilis Benth*, *Mimosa tenuiflora*) um papel de destaque, sobretudo, no que diz respeito a sua função mágico-religiosa. Dela é extraído todos os ingredientes utilizados nos rituais: folhas, cascas e raízes na preparação de banhos, defumadores e principalmente na confecção de um licor servido durante as sessões, conforme explica a passagem a seguir:

Este culto gira em torno de uma árvore sagrada conhecida regionalmente como Jurema Preta (*Mimosa hostilis Benth*). Desta, tudo se utiliza para fins de culto e curativos. As suas folhas são usadas para banhos de desenvolvimento espiritual (diz-se não haver nada mais eficaz para a aproximação dos mentores espirituais), a sua casca é utilizada na elaboração de chás e beberagens com fins purgativos e cicatrizantes; e sobretudo, a nível religioso, na elaboração de um licor sagrado que tem como principal objetivo, uma melhor e mais fácil sintonia entre o mundo material e o espiritual por aqueles que dele fazem uso.²⁶²

É por estas e outras qualidades que a jurema é reverenciada como um “pau sagrado” em muitos pontos cantados. Nestes, as referências ao arbusto ressaltam principalmente, seu caráter curativo e mágico e atribuem sua sacralidade à figura de Cristo. Sendo uma planta tão importante no culto catimbozeiro, muitos cânticos são entoados em sua homenagem:

Jurema é um pau encantado
É um pau de ciência
Que todos querem saber
Mas, se você quer jurema
Eu dou jurema a você
* * *

Jurema minha Jurema
Da rama eu quero uma flor
Jurema, Jurema sagrada
Aonde Jesus orou
* * *

Dizem que a Jurema mata
Para mim, não há licor
A Jurema com seus frutos
Sempre nos alimentou
Oh dai-me licença Mestre
Pra saudar minha Jurema
A Jurema com seus frutos
É raiz que Deus ordena

²⁶¹ CASCU DO, Luís da Câmara. **Antologia** do folclore brasileiro. Vol. 2. São Paulo: Global Ed. 2012, p. 112.

²⁶² BURGOS e PORDEUS JÚNIOR, op. cit. p. 25-26.

* * *

Jurema minha Jurema
 Jesus mandou lhe chamar
 Abra as portas e as Ciências
 Para os Mestres baixar

* * *

Caboclo bebeu Jurema
 Caboclo se embriagou
 Com a raiz do mesmo pau
 O Caboclo se levantou.²⁶³

De acordo com os adeptos, da jurema provém a sabedoria (a ciência) e fonte de alimento espiritual, uma planta considerada completa e por isso é usada grande parte dos rituais. As diversas funções atribuídas a esta árvore fazem dela um dos elementos essenciais na medicina catimbozeira. Sua aplicação prática e simbólica estão fundamentadas em antigas tradições de origem indígena, forjadas também a partir do contato com o catolicismo. Neste sentido, observamos a construção de um discurso notadamente cristão, como pode-se notar nas palavras de Zé de Santa líder da tribo Xucuru,

A jurema é um pau sagrado, o qual nossos antepassados passaram pra nós, eles disseram pra nós que foi o pé de árvore que Jesus descansou debaixo. Pra nós hoje ela significa um pau sagrado que a gente respeita tanto o pé [o tronco] dela, quanto a sombra dela, como também o “feito” [poderes] dela, por conta do ritual nosso que a gente faz, o ritual da jurema e por conta também da questão de cura do nosso povo quando participa dentro do ritual. Então pra nós, a jurema é um pau sagrado do Reino do Ororuba, o nosso povo trata dessa maneira.²⁶⁴

A fala de Zé de Santa traz referências inspiradas na narrativa cristã claramente baseada no relato bíblico contido no Antigo Testamento. Fugindo do recenseamento imposto pelo Rei Herodes, a Virgem Maria teria escondido o menino Jesus embaixo de uma árvore de jurema, o contato da carne divina com a planta teria sacralizado o arbusto.²⁶⁵ Para outros adeptos, a jurema advém de uma espécie de arbusto considerado sagrado por outras civilizações,

A jurema é uma planta muito peculiar das terras do Sertão aqui de Pernambuco [...]. É uma planta da família das Acácias, é uma planta sagrada já desde seu histórico. Os egípcios cultuavam a Acácia egípcia, os hindus cultuam um tipo

²⁶³ Pontos da jurema. Acervo do autor.

²⁶⁴ SANTA, Zé de. Índio da tribo Xucuru do Ororuba. In: A Ciência dos Encantados. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

²⁶⁵ BASTIDE, 1974.

de Acácia, os africanos cultuam um tipo de Acácia, os Incas cultuavam um tipo de Acácia também.²⁶⁶

A noção de que a jurema é uma planta especial é compartilhada por todos os adeptos da religião, no entanto, para que ela adquira força mágico-religiosa, é preciso consagra-la, ou como dizem os juremeiros, “calçar” a árvore,

Mesmo tendo sido plantada em um lugar apropriado, é necessário, ainda, que a jurema passe por um ritual que a sacralize, que a diferencie das demais árvores: é preciso “calçá-la”, “ensementá-la” [...]. Existem diferentes formas de calçar a jurema. Todas, no entanto levam o fumo em seu “calço”.²⁶⁷

Sem que o ritual do “calço” tenha ocorrido, a árvore não pode ser considerada sagrada, sua “ciência” não tem reconhecimento perante o terreiro, e mais que isso, o vegetal não é reverenciado como “morada” dos espíritos. Uma das peculiaridades do universo juremeiro se fundamenta na crença de que os espíritos desencarnados dos mestres e mestras, caboclos e reis, habitam (simbolicamente) a árvore da jurema e transmite através dela toda sua sabedoria. Entretanto, esta concepção se estende também a outras espécies da flora nordestina. Observamos que há uma grande quantidade de topônimos de cidades encantadas que fazem referência a nomes de plantas. Sendo assim, encontramos: Cidade do Alecrim, Cidade do Vajucá, Manacá, Angico, Alfazema, dentre outras. Cada uma destas espacialidades é erguida tendo como base, a árvore da jurema, em decorrência da importância do arbusto que dá nome a religião. Cada uma destes “encantos” traz consigo um segredo, um fundamento, ou, uma “ciência”, como preferem chamar os juremeiros.

Assim como outras representantes da flora nordestina, compõe a base da farmacopeia desta religião, amplamente receitada nos rituais pelos “mestres do além”. Para além do seu uso medicinal, essas plantas são utilizadas como “mecanismos” de “aproximação dos mentores espirituais”, conforme explicado por Burgos e Pordeus Júnior²⁶⁸. De acordo com os mestres catimbozeiros, todas as plantas possuem sua “ciência”, e por isso, são respeitadas e não raro, nomeiam uma série de cidades encantadas.

De acordo com Vandezande²⁶⁹, as mais antigas linhagens de mestres catimbozeiros estavam localizadas na Paraíba. No Acais (ver figura 18), uma pequena propriedade situada no

²⁶⁶ L’OMI, Alexandre. Juremeiro. In: A Ciência dos Encantados. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

²⁶⁷ SALLES, 2010, p. 99.

²⁶⁸ BURGOS e PORDEUS JÚNIOR, 2012.

²⁶⁹ VANDEZANDE, 1975.

município de Alhandra, abrigou aquela que seria a família responsável por disseminar o culto à jurema pela Paraíba e grande parte do Rio Grande do Norte – os Gonçalves de Barros. Assunção²⁷⁰ afirma que, “para os juremeiros da região nordeste, Alhandra é uma das mais fortes referências mitológicas e simbólicas da prática do catimbó e da ciência da jurema. Essa tradição foi cultuada e mantida pelo mestre Inácio e seus descendentes”, ainda de acordo com autor,

Mestre Inácio, era irmão da mestra Maria Gonçalves de Barros, a primeira Maria do Acais, e pai do mestre Castiliano Gonçalves e de Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, a segunda e prestigiosa Maria do Acais. A segunda Maria do Acais foi casada com o português José Machado Guimarães, com quem teve nove filhos, entre eles o mestre Flósculo Guimarães, casado com a mestra Damiana. Antes de ir morar em Alhandra, Maria residia no Recife, onde era catimbozeira respeitada, o que justifica o fato de ter sido a herdeira das terras do Acais; pois segundo a tradição da família, o trabalho de um mestre deveria ser continuado por um descendente, herdando mais do que terras, a tradição da família. Damiana, falecida em 1978, era filha de Casimira, sobrinha de Maria e a última mestra do Acais.²⁷¹

No capítulo inicial discorremos sobre a importância desta família e do território de Alhandra para o catimbó. Segundo alguns pesquisadores, como Vandezande²⁷² Assunção²⁷³ e Salles²⁷⁴, da Paraíba a tradição da jurema teria se ramificado para outras localidades do Nordeste. Até os dias atuais o Acais resguarda alguns vestígios das cidades encantadas, assentadas em troncos de jurema, como por exemplo, a do Mestre Flósculo Gonçalves Guimarães e da Mestra Maria do Acais, a mais conhecida mestra do catimbó nordestino (ver figura 18 e 19).

²⁷⁰ ASSUNÇÃO, Luís. Alhandra e o clã do Acais. Disponível em:

<http://lassuncao.blogspot.com.br/2009/07/alhandra-e-o-cla-do-acais.html>. Acesso em: 21 de junho de 2016.

²⁷¹ ASSUNÇÃO, Luís. Alhandra e o clã do Acais. Disponível em:

<http://lassuncao.blogspot.com.br/2009/07/alhandra-e-o-cla-do-acais.html>. Acesso em: 21 de junho de 2016.

²⁷² VANDEZANDE, 1975.

²⁷³ ASSUNÇÃO, 2006.

²⁷⁴ SALLES, 2010.

Figura 18: Mestra Maria do Acais



Fonte: Documentário “A Ciência dos Encantados”.

Figura 19: Mãe Penha. Zeladora da Cidade da Mestra Maria do Acais.



Fonte: Documentário “A Ciência dos Encantados”.

Grande parte da “tradição juremeira” foi disseminada pela Mestra Maria do Acais. Seus ensinamentos parecem ter chegado a várias regiões do Nordeste. Uma das práticas litúrgicas da jurema do Acais é o ritual da “ensementação”, que consiste na implantação da semente da jurema no corpo do adepto, este rito possui relações expressas com as noções de “cidade” e “ciência” do catimbó e é conhecido também como “juremação”.

A “ensementação” consolida uma das etapas iniciais, mas fundamentais da vida religiosa de um juremeiro. O neófito recebe no corpo a semente da jurema²⁷⁵ durante a

²⁷⁵ Há casas que não implantam a semente, mas sim o *atim*, que é a semente transformada em pó. Informação concedida pelo babalorixá Tiago Lúcio da Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum. Extremoz-RN.

cerimônia de batismo, segundo Lopes²⁷⁶, trata-se do ritual mais importante do catimbó. Após um jejum de sete dias²⁷⁷, a semente é implantada, a partir daí, torna-se um mestre juremeiro consagrado. Através da semente (retirada de uma árvore já consagrada e, portanto, possuidora de força mágica) e também da vivência religiosa, o mestre adquire “ciência”, e de seus guias espirituais recebe os ensinamentos que são repassados aos demais membros da casa. Observem que estes rituais fazem parte de um ciclo que tem início com a implantação da semente e têm continuidade quando o mestre juremeiro “cufa”, isto é, quando ele desencarna. É neste sentido que Salles aponta:

A cidade simboliza, ao mesmo tempo, a morte e o renascimento de um mestre falecido. É a sua “ciência”, como dizem os juremeiros. O mestre planta e consagra a jurema a um mestre “encantado” com o qual ele trabalha. Só após seu falecimento, no entanto, a cidade passará a ter “força”. É, portanto, necessário morrer para dar vida a cidade.²⁷⁸

A árvore abriga o espírito do mestre para o qual o neófito foi dedicado. A semente implantada em seu corpo foi extraída de um vegetal sacralizado. Assim, um juremeiro consagrado ao Mestre Zé da Virada, por exemplo, recebe a semente advinda da jurema do referido mestre. José Wilton²⁷⁹, nos contou que “quando um mestre catimbozeiro ‘cufa’, ele funda uma cidade”. As narrativas acerca do que acontece com os mestres depois da morte são variadas. Para Wilton, o possuidor da semente dá início a uma cidade, para ele, este é o motivo que justifica a “existência” dos inúmeros encantos da jurema. Esta versão parece ser questionada pelo mestre Thadeu Moreira²⁸⁰: “já pensou se todo juremeiro que morre cria uma cidade? Nesse mundo de meu Deus só o que ia ter era espírito de catimbozeiro por todo canto”. Para Thadeu a noção mais pertinente é a de que o mestre “ensementado” passa a habitar junto do mestre para o qual se consagrou.

Em todo caso, observamos a construção de um legado que de alguma forma permite que os ensinamentos mágico-religiosos dos mestres (vivos e desencarnados) sejam repassados e (re)atualizados. A gênese de todo este processo nem sempre está relacionada ao ritual da ensemantação, uma vez que não são todas as linhagens catimbozeiras que adotam este rito em sua liturgia, neste sentido, a disseminação da “ciência” juremeira se dá pela consagração ritual aos mestres e mestras do além. As vivências no ambiente coletivo da “família de santo” são imprescindíveis para o fortalecimento das experiências religiosas. A árvore, os “príncipes” e as

²⁷⁶ LOPES, Nei. *Kitábu: O livro do saber e do espírito negro-africano*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

²⁷⁷ O jejum varia de uma casa para outra, assim como a quantidade de dias em reclusão.

²⁷⁸ SALLES, op. cit. p. 111.

²⁷⁹ WILTON, José. Entrevista realizada em 17 de julho de 2013, em Currais Novos-RN.

²⁸⁰ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 31 de março de 2016, em Ouro Branco-RN.

“princesas” da jurema são as representações materiais que mais se aproximam de uma hierofania²⁸¹, pois apresentam de modo visível e palpável os ensinamentos, a “ciência” e os segredos mágico-religiosos dos mestres espirituais.

Sendo um símbolo tão precioso, é necessário zelar pela cidade e preservar sua “ciência”. Salles²⁸² denunciou em sua pesquisa a “destruição das últimas cidades da jurema”, várias propriedades onde estão assentadas as cidades encantadas passaram às mãos, de pessoas que não possuem nenhum vínculo com a religião, interferindo na dinâmica dos rituais, pois não permitem que os mesmos sejam realizados nestes espaços. Vandezande cita o exemplo do que aconteceu com a cidade da Mestra Maria Arcanja, ainda na década de 1970, ano de sua pesquisa.

A Mestra Maria Arcanja já morreu e a jurema está nas mãos de um agricultor rendeiro, sem “entendimento”, que corta sempre os galhos que brotam das raízes enormes, para impedir prejuízo ao seu roçado. “Se me render dinheiro, eu deixo crescer”, ele nos declarou.²⁸³

Cuidar do espaço onde a cidade está assentada é tão importante quanto zelar da própria cidade. A figura do zelador é imprescindível, ele é o protetor da “ciência” deixada pelo mestre, cabe a ele cuidar dos “arredores” da cidade.

Além de muito cuidado com a planta, é necessário manter a área limpa, varrê-la periodicamente e capinar os matos que crescem à sua volta. É aí que entra a figura do zelador da Cidade. Os zeladores, em devoção aos mestres, dedicam parte do seu tempo (ou da sua vida) à preservação desses santuários. Em geral, trata-se de um discípulo ou parente do mestre falecido.²⁸⁴

A paisagem que compõe o entorno deve estar sempre bem cuidada, afinal, o espaço abriga um santuário. Em Alhandra, (no Acais) é possível ainda hoje observar o túmulo do Mestre Flósculo, filho da Mestra Maria do Acais. De acordo com Assunção²⁸⁵, o “Mestre Flósculo foi sepultado em 1959 atrás da capela (de São João Batista). Sobre seu túmulo foi colocada uma escultura em concreto de um tronco de jurema” (figura 20).

²⁸¹ Ver: ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins e Fontes, 1992.

²⁸² SALLES, op. cit. p. 49.

²⁸³ VANDEZANDE, op. cit., p. 130.

²⁸⁴ SALLES, op. cit. p. 112.

²⁸⁵ ASSUNÇÃO, Luís. Alhandra e o clã do Acais. Disponível em:

<http://lassuncao.blogspot.com.br/2009/07/alhandra-e-o-cla-do-acais.html>. Acesso em: 21 de junho de 2016.

Figura 20: Túmulo e Cidade do Mestre Flósculo



Imagem disponível em: <http://umbandayahuasca.blogspot.com.br/2010/08/jurema-mestres-de-alhandra-ii.html>. Acesso em 21 de jun. 2016.

O túmulo que é também sua “cidade” é transformou-se em um importante espaço de peregrinação. Juremeiros de João Pessoa, Recife e do Rio Grande do Norte se dirigem ao local para prestar culto aos mais conhecidos mestres da jurema. Lá depositam oferendas, velas, dançam, cantam e realizam cerimônias onde ocorrem transes de possessão. Na imagem anterior (figura 26), é possível visualizar algumas flores cultivadas para adornar o túmulo. Uma estrutura em concreto foi erguida para delimitar o espaço da sepultura e no canto superior, vê-se o tronco de jurema com a seguinte inscrição: “Flósculo Guimarães, saudades, da tua esposa e filhas”. Os juremeiros da região têm se mobilizado para pedir o tombamento de espaços considerados sagrados e já tiveram algumas conquistas. As consecutivas investidas contra esses santuários, sobretudo no ano de 2008, quando um latifundiário destruiu a grande maioria dos pés de jurema que lá estavam plantados, motivou a união de várias pessoas em prol da conservação da área. Salles, que acompanhou de perto a movimentação:

Logo após a destruição, uma mãe de santo de João Pessoa divulga as fotos das ruínas pela internet. Os juremeiros de Recife e João Pessoa, com apoio de pesquisadores, sacerdotes da Umbanda e do Candomblé de diversas partes do país, se organizaram em passeatas, programas de televisão, matérias em jornais, e-mails, sites, blogs, etc., em uma articulação sem precedentes, envolvendo terreiros de diferentes cidades. Uma instituição de São Paulo, a Sociedade Yorubana de Cultura Afro-Brasileira, assinou o pedido de

tombamento, que foi aprovado em setembro de 2009, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (IPHAEP).²⁸⁶

Partindo da noção de que a árvore da jurema é um símbolo, estamos nos aportando no conceito de Geertz, que entende os símbolos como um “sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”²⁸⁷. Neste sentido, a jurema é compreendida com um símbolo inserido dentro de um sistema de representações onde a planta assume lugar de total prestígio, uma vez que fornece aos adeptos os mecanismos para a cura física e espiritual e sobretudo, o acesso ao mundo encantado dos mestres e mestras. Alhandra, enquanto espaço místico e mítico no imaginário dos juremeiros, também merece destaque, pois abriga em seu território as cidades e a ciência de antigos mestres catimbozeiros responsáveis pela disseminação do culto à jurema no Nordeste. Para alguns crentes, lá, no Acaís, estaria o “centro de irradiação da magia e dos segredos da jurema”.²⁸⁸

3.3 GEOGRAFIA DO SOBRENATURAL: REPRESENTAÇÕES IMAGINADAS E IMAGINÁRIAS DAS CIDADES DA JUREMA

*“Eu andei no mundo em roda
Sem saber onde baixar
Encontrei as minhas forças
No Reino do Juremá...”*²⁸⁹

Os juremeiros concebem uma série de espacialidades imaginárias e imaginadas que correspondem ao mundo no qual os mestres, mestras, caboclos, reis e encantados habitam, conhecidos como “cidades”, “reinos” ou os “encantos da jurema”. De acordo com os adeptos, estes lugares apresentam topografias e paisagens belíssimas. Como anteriormente apresentado, há diferentes possibilidades de representar estes espaços, no entanto, o que discutimos até o momento trata-se de suas estruturas materiais, como as vidências e os troncos de jurema. Neste tópico, observaremos como estas “paisagens” são pensadas a partir dos discursos dos juremeiros e como são representadas nos pontos cantados.

Nesta parte da pesquisa nos discutimos alguns conceitos fundamentais para compreender o exercício de “construção” destes espaços, dentre os quais, o de “imaginário”, conceito dotado de ampla polissemia e analisado por diferentes autores como, Bourdieu²⁹⁰ e

²⁸⁶ SALLES, op. cit. p. 133.

²⁸⁷ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978, p. 105.

²⁸⁸ WILTON, José. Entrevista realizada em 17 de julho de 2013, em Currais Novos-RN.

²⁸⁹ Ponto cantado do catimbó-jurema

²⁹⁰ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. (O que falar quer dizer). São Paulo: EDUSP, 1998.

Backzo²⁹¹, para citar alguns exemplos. Nossa discussão sobre este conceito se desenvolve nas considerações propostas por Pesavento para a autora o imaginário é pois,

Representação, evocação, simulação, sentido e significado, jogo de espelhos onde o “verdadeiro” e o aparente se mesclam, estranha composição onde a metade visível evoca qualquer coisa de ausente e difícil de perceber. Persegui-lo como objeto de estudo é desvendar um segredo, é buscar um significado oculto, encontrar a chave para desfazer a representação do ser e parecer.²⁹²

A noção de “imaginário” apresenta significativa proximidade com o conceito de “representação”, que neste trabalho tem sido discutido segundo Chartier²⁹³. Para este autor, a representação simula uma presença, e em Pesavento²⁹⁴, o “imaginário” evoca e compõe algo que não está ali de modo efetivo, palpável. Em ambos os casos, os dois conceitos “colocam algo no lugar de, ou seja, simulará uma presença – não uma simples presença, mas uma presença de significado simbólico”.²⁹⁵ A crença na existência destes espaços imaginados é parte fundamental da cosmogonia juremeira, podem ser compreendidas como símbolos da continuação da vida após a morte – o lugar para onde vão depois dessa vida, de onde provém a “ciência” dos mestres espirituais e os segredos mágico-religiosos que são transmitidos aos mestres encarnados.

Existem certas dificuldades em lidar com aquilo que se enquadra no campo do “invisível”. Primeiramente, trata-se de algo bastante subjetivo e que admite diferentes possibilidades de interpretação. Depois, ao adentrarmos nestes domínios instáveis e delicados, poderíamos estar interferindo nas convicções e sensibilidades dessas pessoas. Foi preciso, portanto, muitíssima cautela. Observamos que em vários momentos da pesquisa houve uma relativa resistência por parte dos nossos entrevistados em responder aos questionamentos, mas, quando indagados sobre os “encantos” da jurema a hesitação da grande maioria era notória. Esta “omissão” de informação é absolutamente compreensível, uma vez que nossa curiosidade esbarrava nos “segredos”, nos “fundamentos” do culto catimbozeiro, experiências que não deveriam ser reveladas.

Entretanto, constatamos a existência de inúmeros blogs e outras páginas na internet que trazem textos que evidenciam a organização destas “comunidades imaginárias”. Muitos destes perfis criados pelos próprios mestres de catimbó apresentam concepções e crenças

²⁹¹ BACKZO, Bronislaw. **Imaginação social**. In: Enciclopédia Einaudi, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa, 1985.

²⁹² PESAVENTO, op. cit., p. 24.

²⁹³ CHARTIER, 2002.

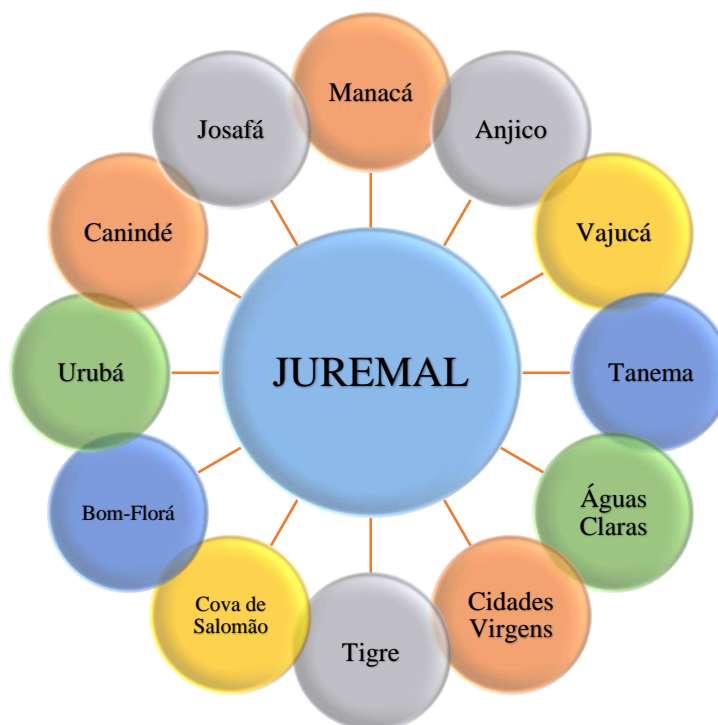
²⁹⁴ PESAVENTO, op. cit. p. 24.

²⁹⁵ ESPIG, Márcia Janete. **O conceito de imaginário**: Reflexões acerca de sua utilização pela História. Revista Textura, nº 9, Canoas: UFRGS, 2004, p. 51.

individuas (não sendo compartilhada por outros sacerdotes ou membros do terreiro). Entendemos que de alguma forma, estas ferramentas reforçam a noção de “autonomia da fé”, pois os pais e mães de santo possuem liberdade para buscar outras referências, como textos e imagens a fim de transmitir de modo mais didático suas crenças e práticas religiosas. Optamos por usar alguns blogs criados por mestres e mestras juremeiros, sobretudo, nesta etapa da pesquisa dado o relativo silêncio dos nossos entrevistados. Estamos cientes das intencionalidades contidas nas falas, nos textos, nas imagens, em suma, nas informações cedidas para a construção deste trabalho, contudo, analisamos cada uma delas com neutralidade e olhar crítico.

De acordo com mestres juremeiros e pesquisadores, existe uma organização hierárquica na composição destes espaços imaginários, como já mencionado. Um “reino” é composto por doze “cidades”, nesta, existem outros espaços chamados de “aldeias” (referência a matriz indígena), cada uma delas é habitada por três mestres, perfazendo, de acordo com Cascudo²⁹⁶, um total de trinta e seis mestres por “aldeia”, conforma exemplifica o esquema abaixo (figura 21).

Figura 21: Fluxograma: Reino e cidades encantadas.



Fonte: Autor (2016)

²⁹⁶ CASCUDO, 1951, p. 46.

O esquema acima foi construído seguindo as informações de Cascudo²⁹⁷. No centro, está o Reino do Juremal, um dos maiores e mais importantes reinos da jurema. Simbolicamente, ao redor encontram-se as cidades encantadas, cada uma com características particulares no que tange sua geografia, as linhas de trabalho e a localização espacial. De acordo com Cascudo, cada cidade é habitada por três mestres – são os “chefes de correntes” ou “chefes de falange”, espíritos mais experientes na arte da cura e outras sortes. É importante salientar que nem todos os juremeiros compartilham da formatação proposta pelo autor. Por onde passamos ouvimos adeptos falarem em oito, vinte e um e trinta e seis reinos espirituais, contudo, a grande maioria dos juremeiros admite a existência de sete encantos, conforme explica Walter Pereira: “são sete ciências, são sete cidades, são sete chaves, mas cada Estado tem a sua ciência”.²⁹⁸

Esta é uma concepção que varia de casa para casa, além disso, os reinos (a unidade principal que figura materialmente no centro dos pejis e mesas) também mudará de um terreiro para outro.

As cidades são simbolizadas todas com uma árvore só, que é a árvore da jurema, mas cada uma tem seu encanto, entendeu? Aí os encantos mudam conforme as casas e as cidades que elas cultuam, como Florá, Acaís, Borborema, etc., entendeu? São sete cidades, mas cada uma cultua da sua forma. Aqui na minha casa é com um pé de jurema que é simbolizado a cidade do Bom-Florá, que é a cidade do meu mestre.²⁹⁹

André ainda explica que cada cidade funciona com relativa “independência” do reino, isto é, cada uma delas possui um mestre ou mestra espiritual responsável pelas “chaves das cidades, pelas entradas da jurema”³⁰⁰, determinando quais espíritos podem ou não entrar nos “encantos” e “baixar” nos terreiros. Segundo ele, existem “chefe de falange”, espíritos cujo alto grau de “purificação” lhes confere uma posição de comando na hierarquia juremeira.

Os mestres são responsáveis pelas entradas das cidades da jurema, pelas chaves, entendeu? Numa mesa, quando vamos fazer uma consagração de mesa, a gente invoca só esses mestres mais purificados, como Malunguinho, Zé de Aruanda, Mestra Luziara, Pé de Garrafa, entendeu? Esses mestres mais de quimbanda, como Nego Gerson, Sete Facadas, esse povo assim, eles não

²⁹⁷ CASCUDO, 1951.

²⁹⁸ PEREIRA, Walter. Presidente da Federação Paraibana de Cultos Afro. In: A Ciência dos Encantados. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

²⁹⁹ FELIPE, André. Entrevista realizada no dia 11 de outubro de 2013, no Ilê Axé Omim Oxum Lorum d’Ewá. Currais Novos-RN. Currais Novos-RN. Acervo do autor.

³⁰⁰ FELIPE, André. Entrevista realizada no dia 11 de outubro de 2013, no Ilê Axé Omim Oxum Lorum d’Ewá. Currais Novos-RN. Currais Novos-RN. Acervo do autor.

entram muito em mesa não. Eles não são responsáveis por nada, eles são mais de quimbanda, que é a linha de feitiço.³⁰¹

De acordo com nosso entrevistado, mesmo existindo mestres mais “purificados” que outros, esta hierarquização não influencia na organização das cidades. Neste sentido, segundo o juremeiro André Felipe, não há cidades concebidas especificamente para abrigar espíritos mais, ou menos “evoluídos”,

A cidade é uma só para todos eles. A cidade dos menos evoluídos e dos mais evoluídos é uma só. Só que os mais evoluídos, como Zé Pelintra, Zé da Virada, são mestres mais evoluídos, são mestres de luz. Eles já estão tão evoluídos que algumas pessoas dizem que é a falange de Zé Pelintra que se manifesta, Zé Pelintra não se manifesta mais [...]. Eles ficam nas mesmas cidades junto com os ‘coordenadores’, os responsáveis, só repassando a ciência.³⁰²

Cada um destes espaços possui sua linha de trabalho, isto é, uma “ciência”, que pode variar desde trabalhos de cura, dinheiro, amor, limpeza física e espiritual e outras mais voltadas para feitiços. Esta organização caracteriza a função específica de cada cidade encantada:

Cada cidade traz sua ciência e cada mestre procura difundir, procura passar ela para seus discípulos, entendeu? E nós juremeiros também. Nós somos juremeiros, pegamos os filhos e discípulos da casa e vamos passando: essa erva serve pra isso, essa raiz serve pra aquilo, essa casca, esse pau, tudo que é de erva, de pau que vem da mata, tem uma serventia, nada pode ser desperdiçado [...]. Da minha cidade da jurema que é o Bom-Florá, a gente trabalha muito com cura, com descarrego. Aí tem as outras cidades, tem umas que (sic) trabalha só com a fumaça, pra tirar o “carrego” na fumaça; outras pra tirar a “perturbação” com água, outras com erva, entendeu? Cada cidade tem as suas formas específicas de fazer suas limpezas.³⁰³

Os encantos da jurema são descritos como lugares maravilhosos, cujas paisagens impressionam dada sua beleza: enormes montes com florestas densas e cachoeiras com quedas altíssimas, as estradas e todos os caminhos que atravessam a cidade são contornadas por flores de toda a sorte; há árvores elevadas e outras plantas raríssimas, algumas já extintas no mundo dos homens; há também animais de várias espécies soltos nos campos verdes e casas muito semelhante às nossas. Diz-se que a alma dos discípulos pode “viajar” ao mundo dos espíritos durante o êxtase³⁰⁴. O estado de embevecimento é atingido durante o ritual de “tombamento da

³⁰¹ FELIPE, André. Entrevista realizada no dia 11 de outubro de 2013, no Ilê Axé Omim Oxum Lorum d’Ewá. Currais Novos-RN. Currais Novos-RN. Acervo do autor.

³⁰² FELIPE, André. Entrevista realizada no dia 11 de outubro de 2013, no Ilê Axé Omim Oxum Lorum d’Ewá. Currais Novos-RN. Currais Novos-RN. Acervo do autor.

³⁰³ FELIPE, André. Entrevista realizada no dia 11 de outubro de 2013, no Ilê Axé Omim Oxum Lorum d’Ewá. Currais Novos-RN. Currais Novos-RN. Acervo do autor.

³⁰⁴ BASTIDE, 2004, p. 147.

jurema”, um dos momentos mais importantes da vida religiosa do neófito. Suely Costa explica o ritual do “tombo”

O tombamento de jurema é uma ligação da entidade e o médium (...). Nesse tombamento, o mestre come no pé da jurema e o discípulo passa a ter uma ligação mais forte com essa entidade e com esse espaço da jurema como um todo (...). O tombamento leva o médium a uma elevação espiritual maior, então você é “enjuremado”, num primeiro momento, que é uma iniciação na jurema e depois você é tombado.³⁰⁵

A “enjuremação” acontece de modo intrínseco ao ritual do “tombo” em muitas casas. Após a ingestão do licor de jurema o discípulo recebe a semente no corpo, este processo é chamado de “ensementação”. Induzido ao transe por meio da bebida, acredita-se que neste momento a alma do neófito é levada à cidade espiritual do mestre ao qual foi consagrado. Quando sai do transe, o discípulo já tem inciso no corpo o “sinal” de sua consagração, a semente da jurema. É importante salientar que este ritual não acontece de modo obrigatório e com a mesma formatação em todos os terreiros. Há casas que não praticam a cerimônia do “tombo”, isto é, não a consideram como parte do processo iniciático; outras realizam, mas sem que haja a necessidade do corte (chama-se de abrir cura) e acreditam que a obtenção da semente deve acontecer por merecimento. O juremeiro Rômulo Angélico explica que,

Esse processo de ensementação, também não vivenciei. Eu o considero um acréscimo à tradição. Eu aprendi assim: ganhamos a semente por merecimento, quando temos um bom tempo de trabalho, o Mestre nos dá, sem corte. Sonhamos com o Mestre, ele avisa e no outro dia estamos com a semente. Minha madrinha de Umbanda não tem corte mas tem semente. Conheci outros dois juremeiros que não cortaram, mas têm semente, inclusive toquei na bendita.³⁰⁶

Rômulo afirma que em algumas tradições a ensementação acontece através de uma experiência onírica, quando o discípulo “sonha com o mestre” e em um momento posterior recebe a semente. No entanto, há outras casas que adotam a “cura”, isto é, o corte que é feito em várias partes do corpo – geralmente costas, peitoral, panturrilhas e nos braços – o número de cortes e os locais onde estes serão abertos vai depender da tradição que a casa segue. Rômulo explica também que esta prática teria sido adotada por alguns terreiros de jurema em decorrência do contato com as religiões de matriz africana: “aqui no Rio Grande do Norte, houve um traçado de catimbó com as tradições africanas, a ensementação via corte surge nesse

³⁰⁵ COSTA, Suely. Entrevista realizada em 25 de junho de 2016, na Tenda Espírita Iemanjá Ogum-Té, em Extremoz-RN.

³⁰⁶ ANGÉLICO, Rômulo. Entrevista realizada em 09 de fevereiro de 2015, em Parnamirim-RN.

momento”³⁰⁷. Destacamos anteriormente que o ritual de “enjuremação” é um mecanismo de demarcação e consagração do espaço-corpo, a partir disso, o corpo passa a ser visto e utilizado como um “portal” que media a comunicação entre os dois planos.

As experiências oníricas também estão associadas a outra crença do catimbó: as “viagens astrais”. Alguns juremeiros acreditam que durante o ritual do “tombo” é possível visitar as paragens místicas e míticas dos reinos encantados da jurema. Nestes lugares, os discípulos têm acesso a alguns mistérios que jamais devem ser revelados – fundamentos de cura e toda sorte de segredos mágico-religiosos. Em contato com os juremeiros, nos deparamos com relatos de “visagens” e “descolamentos”. O primeiro caso, trata-se de experiências nas quais os discípulos em estado de transe (sem possessão), vislumbram lugares esses lugares fantásticos – “os encantos”. O etnólogo alemão Curt Nimuendaju descreveu uma dessas “visagens” quando esteve em contato com os índios Pataxó (praticantes de alguns rituais envolvendo a jurema) no sul da Bahia, em meados do século passado:

A jurema mostra o mundo inteiro a quem bebe: Vê-se o céu aberto, cujo fundo é inteiramente vermelho; vê-se a morada luminosa de Deus; vê-se o campo de flores onde habitam as almas dos índios mortos [...]. Ao fundo vê-se uma serra azul; veem-se as aves do campo de flores, beija-flores, sofrês e sabiás. À sua entrada estão os rochedos que se entrechocam esmagando as almas dos maus quando estas querem passar por eles. Vê-se o sol passando por debaixo da terra.³⁰⁸

O relato do etnólogo se aproxima de outras narrativas que ouvimos de alguns dos juremeiros que entrevistamos. O “êxtase da viagem” pode provocar sensações distintas nos indivíduos que vivenciam a jornada, muitas destas “visagens” parecem ser mais intensas, pois são sentidas corporalmente: suores, tremores, odores e em alguns casos, os discípulos voltam dos encantos (depois do êxtase) com as incisões necessárias para a implantação da semente da jurema. Os fiéis afirmam ter ido ao mundo encantado dos mestres catimbozeiros como se a alma “deslocasse do corpo” e voltasse por entre as paragens espirituais. Vejamos o que diz o juremeiro Thadeu Moreira,

Quando você vai à cidade do Mestre pra você conhecer, é uma coisa tão encantadora que você fica pensando: meu Deus, eu tive a capacidade de ver isso, o dom de ver isso?! E quando a gente acorda a gente está tão cansado que parece que a gente passou a noite correndo atrás de gado no mato, entendeu?³⁰⁹

³⁰⁷ ANGÉLICO, Rômulo. Entrevista realizada em 09 de fevereiro de 2015, em Parnamirim-RN.

³⁰⁸ NIMUENDAJU, Curt. **Mitos indígenas inéditos** na obra de Curt Nimuendaju. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 21, 1986, p. 53.

³⁰⁹ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 31 de março de 2016, em Ouro Branco-RN.

A liturgia juremeira possui rituais que viabilizam viagens às cidades espirituais, espaços construídos e imaginados segundo uma lógica religiosa a fim de atender às mais diferentes expectativas e anseios do homem. Os valores e significados são definidos pelos indivíduos que mantêm algum tipo de experiência com estes lugares. O fato de serem “produtos” da mente humana não os torna menos qualificados que os espaços reais (ou materiais, como os terreiros e outros espaços da natureza), ou aquém de experiências empíricas, pois na verdade, essas espacialidades místicas e míticas “emolduram os espaços pragmáticos atuando como componente espacial de uma visão de mundo”.³¹⁰ Neste sentido, a concepção das cidades encantadas possui funcionalidade prática tanto para os indivíduos quanto para os grupos, pois sempre haverá pessoas levadas a compreender o mundo e suas interfaces de uma maneira holística.

Os relatos acerca das experiências com as viagens astrais às cidades da jurema evidenciam sensações distintas e impressões variadas, embora haja semelhanças entre as descrições das paragens míticas – em geral os discípulos dão conta de cenários cujas paisagens equivalem aquelas encontradas no mundo dos vivos. De acordo com André Felipe³¹¹, “nas cidades da jurema tem serras, juremais, canaviais, muita folha, muito verde, muitas ervas, muitas sementes, tudo que os mestres utilizam juntamente com os caboclos, os pretos velhos e os boiadeiros”. Pai Odon George de Ogum conta o que há nas cidades encantadas e defende a concepção de que sua localização geográfica se encontra neste plano terreno:

A jurema é uma Cidade sagrada [...]. É uma floresta encantada onde tem muitas árvores milenares, muitos pássaros que já se extinguiram, muitos rios, muitas cascatas, muita força, muita fumaça, muito índio [...]. Essas cidades se localizariam dentro do centro da terra, ela não tá acima, nem tá abaixo, está sob a terra [...]. A jurema tá aqui, tá ao nosso redor, tá sempre sendo cultuada, a jurema tá na natureza.³¹²

O acesso primaz aos encantos é a natureza – esta noção parece uníssona entre os juremeiros. É possível perceber nos discursos a convicção de que a conformação espacial dos reinos, cidades e aldeias seja composta por elementos encontrados na natureza – árvores, matas, rios, etc. – entretanto, observamos que acerca da possível localização espacial as opiniões são divergentes. O mestre Rômulo é categórico ao confirmar sua crença na existência dos reinos encantados, assim como outros juremeiros fizeram, todavia, seu relato se diferente daquele dado

³¹⁰ TUAN, 1983, p. 96.

³¹¹ FELIPE, André. Entrevista realizada no dia 11 de outubro de 2013, no Ilê Axé Omim Oxum Lorum d’Ewá. Currais Novos-RN. Currais Novos-RN. Acervo do autor.

³¹² GEORGE, Odon. Entrevista realizada em 28 de setembro de 2014, durante o IX Kipupa Malunguinho – Coco na Mata do Catucá. Abreu e Lima – PE. Acervo do autor.

por pai Odon George de Ogum; Rômulo não crê que os “portais” que dão acesso aos encantos se localizem neste mundo. Vejamos sua fala:

Como catimbozeiro, acredito que há lugares sagrados nos quais podemos sentir os encantos. Mas os encantos não se localizam em nosso mundo. Existem rios, cachoeiras, rochas, que de certa forma correspondem aos reinos; nesses lugares conseguimos sentir vivamente a energia e as inteligências dos reinos, cidades e aldeias e ainda manter contato com os seres que vivem nesses lugares. Os rituais estreitam esses laços de conexão, então a entidade vem ao nosso encontro ou nós vamos ao encontro dela.³¹³

De acordo com mestre Rômulo, “rochas sagradas, árvores, cachoeiras, rios”³¹⁴ são lugares onde a vibração energética dos encantos pode ser sentida de maneira mais forte. Há encantos que recebem nomes de espaços da natureza: Florestas Virgem, Águas Claras, Reino do Rio Verde, etc. Rômulo lembra ainda que “tem um reino chamado Fundo do Mar”. Cada mestre está associado a uma cidade espiritual e a uma determinada planta de “ciência”, que também dá nome as suas cidades: Angico, Vajucá, Junçá, Quebra-pedra, Palmeira, Arruda, Lírio, Angélica, Imburana de Cheiro e a própria Jurema, além de outros vegetais. Há encantos cujos nomes estão relacionados a fauna nordestina e se dividem da seguinte forma, mamíferos: como Tigre, Cidade do Guará e do Preá; aves: Cidade do Gavião, Periquito, Arara, Pitiguarí; insetos: Aldeia da abelha, Cidade do Besouro Mangangá; répteis: Cidade da Cobra, Aldeia do Mestre Camaleão.

Outros encantos apresentam nomes que remetem a lugares místicos, Ondina, Cidade Santa e Reino da Sete Covas de Salomão, este último, é descrito como um lugar de muitos mistérios, sua localização não é precisa já que muda a cada 12 horas.³¹⁵

Suely Costa, juremeira da Tenda Espírita Iemanjá Ogum-Té, em Natal-RN, acredita que os encantos da jurema não se limitam aos espaços imaginários, pois existem cidades “reais”, geograficamente situadas, que podem ser consideradas encantadas, uma vez que este processo tem relação com os “trabalhos espirituais” realizados por mestres e mestras que um dia habitaram essas localidades. Assim, algumas cidades (físicas) tornam-se encantadas (mágicas), porque os mestres são encantados. Suely explica que,

Quando se fala em encantado, está se referindo a todos os mestres, todas as mestras, mas esse encantamento é mediante aquilo que eles realizam, com o trabalho espiritual que eles fazem. Aí as pessoas idealizam essa cidade, quando na verdade, essa cidade é o local onde eles viveram (...). Alhandra é uma cidade que existe e é uma cidade espiritual, assim como a cidade de Rio

³¹³ ANGÉLICO, Rômulo. Entrevista realizada em 09 de fevereiro de 2015, em Parnamirim-RN.

³¹⁴ ANGÉLICO, Rômulo. Entrevista realizada em 09 de fevereiro de 2015, em Parnamirim-RN.

³¹⁵ Para mais informações acessar: <https://mestreneto.wordpress.com/galeria-de-videos/reino>
<http://catimbojuremanatalrn.blogspot.com.br/2011/03/direita-do-mestre-caboclo-e-uma-taca-ou.html>

Tinto. Enfim são cidades que existem e que os mestres viveram nessas cidades, passaram por essas cidades, como eles mesmos cantam.³¹⁶

Em sua fala, Suely aborda um aspecto interessante acerca da cosmovisão juremeira: a noção de que um determinado espaço geográfico pode se tornar sagrado ou minimamente, reverenciado, em decorrência das pessoas que nele tenham habitado. Muitos municípios do território nordestino são considerados “encantados” pois abrigaram importantes mestres do catimbó.

Alhandra³¹⁷, como já citamos, é considerado o mais significativo encanto da jurema, lar dos Mestres Inácio Gonçalves de Barros, Tertuliano, Flósculo Guimarães, Mestre Zezinho do Acais, da Mestra Maria do Acais e da Mestra Jardecilha. Santa Rita³¹⁸ na Paraíba, é a terra de Maria Dagmar, mais conhecida como Joana Pé de Chita. Em São Mamede³¹⁹, localiza-se o Planalto da Borborema, lá teria nascido Emanuel Cavalcanti de Albuquerque, o Mestre Manoel Maior do Pé da Serra e o Mestre Manoel Quebra-Pedra.

No Rio Grande do Norte, os juremeiros afirmam que Natal foi a terra do Mestre Benedito Fumaça, Currais Novos, de acordo com Thadeu Moreira, “se tornou um encanto porque nessa cidade viveu um mestre chamado Manoel da Luz (...) eu trabalho com ele, não é muito frequente não, mas ele aqui, acolá vem”.³²⁰ Podemos citar ainda a pequena Serra Negra do Norte³²¹, lugar onde viveu o vaqueiro Mestre Zé da Virada; Ceará-Mirim³²² foi o lar da Mestra Maria Bassulê, para citar alguns exemplos. Natural do Alagoas, o Mestre Marechal Campo Alegre tem sua fama reconhecida em vários terreiros de catimbó. O Recife também foi o berço de um vasto número de mestres e mestras catimbozeiros, dentre os quais destacam-se: o Mestre José de Aguiar, famoso pelo epíteto de Zé Pelintra³²³, segundo contam, nasceu em 1813, em Cabo de Santo Agostinho. Em Pernambuco a Mestra Maria do Bagaço construiu fama de excelente curandeira. Baseando-nos nas falas dos entrevistados e no nosso acervo de pontos cantados, catalogamos algumas das inúmeras “cidades encantadas”. Para uma melhor organização e compreensão do leitor, classificamos os encantos em quatro macro categorias: as cidades que possuem nomes relacionados a animais; aquelas com nomes de plantas e afins;

³¹⁶ COSTA, Suely. Entrevista realizada em 25 de junho de 2016, na Tenda Espírita Iemanjá Ogum-Té, em Extremoz-RN.

³¹⁷ Distante 32km da capital João Pessoa.

³¹⁸ Distante 11km de João Pessoa.

³¹⁹ Cerca de 185km de distância de João Pessoa.

³²⁰ MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 31 de março de 2016, em Ouro Branco-RN. Acervo do autor.

³²¹ Localizado a 319km de distância da capital Natal.

³²² Localizado na Grande Natal, na microrregião de Macaíba, 28km da capital.

³²³ Há versões que narram seu nascimento em Alhandra.

municípios considerados sagrados por terem em algum momento abrigado mestres e mestras catimbozeiras e por fim, os encantos com nomenclaturas místicas.

Segundo os juremeiros, o número de cidades encantadas e aldeias espirituais é incalculável, estas são algumas das que conseguimos catalogar baseando-nos em relatos dos entrevistados e também pesquisando em sites alimentados por mestres juremeiros. Constatamos um considerável aumento das páginas e perfis em redes sociais utilizadas para propagar ou minimamente esclarecer alguns dos aspectos doutrinários, litúrgicos e cosmológicos acerca do catimbó, dentre as quais revelam algumas informações sobre os encantos. As obras de Andrade³²⁴, Bastide³²⁵, Burgos e Pordeus Júnior³²⁶, também foram consultadas e encontramos referências presentes nos pontos cantados. Na construção da nossa limitada “base de dados” fomos auxiliados por mestres e mestras do catimbó, muitos mostraram-se dispostos a contribuir nos fornecendo nomes e características, no entanto, era perceptível uma preocupação quanto ao que faríamos com as informações repassadas, mesmo depois de termos esclarecido os nossos objetivos, “o ‘problema’ é que eles não querem que o conhecimento ultrapasse a transmissão oral”, explica Rômulo Angélico.

É importante salientar que os dados por nós levantados estão sempre em um constante processo de construção, “os encantos são incontáveis”, constatação frequentemente destacada pelos sacerdotes que entrevistamos. Para além das cidades encantadas, diferentes espacialidades adquirem valor simbólico dada sua relação com as práticas religiosas de determinados grupos. Além dos espaços considerados urbanos, as matas e florestas recebem uma atenção especial por parte dos juremeiros. Mãe Penha diz que,

A jurema mais proveitosa, [aquela] com [mais] ciência é a jurema que acontece nas matas, porque lá já é na natureza e já é dentro da raiz, lá a raiz tá viva, uma folhinha que você mascasse você ficava curado, você podia (sic) tá morrendo, mas se você mascasse ficava bom de saúde. Hoje a gente traz a raiz pra dentro do terreiro.³²⁷

A mata é o lugar dos espíritos de caboclos como, Jaçanã, Aricuri, Sete-Flechas, Pena Verde, Caboclo Samambaia e tantos outros. Acredita-se que nela, habitem também encantados, como Malunguinho – rei do Catucá, a Mãe D’água, entidade que domina os rios e as fontes de água, a Caapora, espírito que protege animais e guarda as florestas. Além de abrigar uma gama de seres espirituais, a mata é considerada um espaço potencialmente encantado, segundo a

³²⁴ ANDRADE, 1983.

³²⁵ BASTIDE, 1945.

³²⁶ BURGOS e PORDEUS JR, 2012.

³²⁷ MPENHA, Mãe. Juremeira. In: A Ciência dos Encantados. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

cosmovisão das religiões afro-brasileiras. A mata está associada a um complexo sistema baseado no conhecimento acerca de folhas e raízes, cipós e ervas. É na mata que estes elementos sagrados são recolhidos – é o lugar onde se encontram a ciência da cura. Outro aspecto importante diz respeito ao imaginário dos adeptos quanto a este espaço. A mata representa um universo de práticas e sensibilidades que frequentemente estão associadas a sabedoria ancestral indígena e africana, um espaço dominado por outros poderes e seres com os quais os indivíduos devem manter uma relação de cuidado e respeito.

Sendo, portanto, espaços tão importantes, os encantos são reverenciados através dos pontos cantados. Esses cânticos apresentam diferentes aspectos: localização espacial, o tipo de ciência desenvolvida pelos mestres advindo das mais distantes paragens, além de informações sobre a vida e a passagem das entidades espirituais. Os pontos podem ser usados como uma importante fonte de pesquisa. Suely³²⁸ diz que, “se a gente fizer uma análise do ponto de fundamento de cada mestre, a gente consegue descobrir tranquilamente de onde esse mestre vem, qual é a cidade espiritual que ele trabalha”. Vejamos alguns exemplos:

Oh que cidade tão linda
É aquela que eu estou avistando
É a cidade de Cabos-verdes, senhores mestres
É a cidade de Tertuliano.³²⁹

Tertuliano é um respeitado mestre juremeiro conhecido por seus trabalhos com cura e feitiços. Estaria sepultado em Alhandra junto com outros 42 mestres, dentre eles, Zezinho do Acais e Maria do Acais. Embora o ponto acima o associe a cidade de Cabos-verdes, encontramos outros cânticos que o relacionam ao encanto de Ipanema e também a Gameleira. Os trabalhos mágico-religiosos do referido mestre, parecem modificar-se de acordo com o espaço (encanto) de onde ele é evocado, a maneira como ministra sua ciência pode tender para o “bem” ou para o “mal”. Quando vem de Ipanema, Tertuliano conta com a ajuda de Cristo para transportar os males:

É de Ipanema, é de Ipanema
Tertuliano trabalhando na Jurema
Olha lá Tertuliano
Os teus príncipes estão chamando
Com os poderes de Jesus Cristo

³²⁸ COSTA, Suely. Entrevista realizada em 25 de junho de 2016, na Tenda Espírita Iemanjá Ogum-Té, em Extremoz-RN.

³²⁹ BURGOS e PORDEUS JÚNIOR, 2012. p. 136.

Malefícios transportando.³³⁰

No entanto, quando está “trabalhando” pela cidade da Gameleira, observa-se a seguinte situação:

Ele é Tertuliano
Morador da Gameleira
Matou gente e bebeu sangue
Só não saiu na carreira.³³¹

Os mestres podem ser evocados para muitas finalidades – cura de males físicos, limpezas espirituais, abertura de “caminhos” que levem a prosperidade no dinheiro e no amor, por exemplo. Todavia, também podem ser chamados a provocar contendas entre amigos, intrigas familiares, ocasionar o fim de um relacionamento, promover separações ou até mesmo atos mais prejudiciais como perturbações mentais, complicações na saúde e outros infortúnios que podem levar o importunado a fazer sua “passagem”.

De acordo com Assunção³³² a umbanda desempenhou papel fundamental na construção de uma lógica diacrônica estruturada metaforicamente em “direita” e “esquerda”. O autor explica que a partir do contato da umbanda com o catimbó, as noções de “esquerda” e “direita” foram introduzidas na cosmovisão e na liturgia juremeira. A primeira, está relacionada as questões materiais, enquanto a segunda, ligada aos valores espirituais. Partindo dessas premissas, os mestres e outras entidades “descem do plano em que se encontram e vêm à terra para trabalhar, ajudando ou atrapalhando a vida das pessoas (...). Estes espíritos são classificados segundo o princípio do ‘bem’ e do ‘mal’”.

A “esquerda” passou a simbolizar uma categoria de entidades voltadas para os feitiços, amarrações e outros trabalhos que os espíritos tidos como “mais evoluídos” da “direita” não realizariam. Nesta, estão os “entes de luz”, aqueles que devido sua condição espiritual estão totalmente voltados para a prática da caridade. Prandi³³³ acredita que o processo de cristianização das religiões africanas, trouxe algumas transformações no pensamento e na prática religiosa afro-brasileira. A umbanda seria, neste sentido, uma religião cujos valores morais e éticos, se voltaram exclusivamente para as boas ações, enquanto a “quimbanda” surge

³³⁰ BURGOS e PORDEUS JÚNIOR op. cit. p. 136-137.

³³¹ Ibidem, p. 137.

³³² ASSUNÇÃO, 2010, p. 160.

³³³ PRANDI, 2001.

como “uma espécie de negação ética da umbanda”³³⁴ configurando-se como uma “zona fronteiriça” entre o bem e o mal, onde todo e qualquer desejo pode ser atendido,

Não há limites para os guias de quimbanda, tudo lhes é possível (...) para a duvidosa moralidade quimbandista, tudo leva ao bem, e mesmo aquilo que os outros chamam de mal pode ser usado para o bem do devoto e do cliente, os fins justificando os meios.³³⁵

Nas casas de jurema, o processo de “umbandização”³³⁶ introduziu algumas das referências quimbandistas em seus rituais. Os exus e pombagiras que antes ocupavam um lugar de destaque nos “trabalhos de esquerda”, passaram a dividir essas funções com os mestres e mestras quimbandeiros, entidades que dominam como nenhuma outra, a arte do feitiço, da magia (maléfica) e outros sortilégios. Expressões como “direita e esquerda” do mestre, ou “mestre esquerdeiro”, são frequentes nos terreiros de catimbó, estes indicativos passam a ser usados para definir a postura comportamental das entidades, além de indicar o tipo de trabalho executados por elas. Alguns mestres podem, segundo sua vontade, trabalhar para o bem ou para o mal, isto porque, além de lhes ser permitido o trânsito entre as espacialidades místicas – as cidades, a mestria juremeira pode transpor os preceitos morais estipulados por aqueles que os evoca. Sabe-se que quando são chamados a comparecer nos rituais, estas entidades trazem consigo um vasto repertório de conhecimento mágico-religiosos que pode ser utilizado conforme seus interesses e os de seus clientes. A toada do Mestre Manoel Maior do Pé da Serra afirma que,

Sou eu Manoel Maior
Que vocês ouviram falar
Tanto eu trabalho pro bem
Também trabalho pra o mal.³³⁷

Para além do aspecto diacrônico e maniqueísta que alguns pontos cantados apresentam, outros fatores também são relevantes à nossa análise. As dimensões geográficas imaginárias e factuais são elementos importantes por revelarem informações sobre seu passado e o tipo de trabalho que desempenham. Nas religiões afro-brasileiras, um dos mais importantes fundamentos são os pontos cantados e riscados. Os primeiros, tratam-se de cânticos entoados em reverência as entidades, canções que evocam determinadas energias convocando-as a participar dos rituais e da vida cotidiana. Os segundos, são desenhos elaborados com diversos

³³⁴ Ibidem, p. 10.

³³⁵ Ibidem, p. 11.

³³⁶ ASSUNÇÃO, 2006.

³³⁷ Ponto do Mestre Manoel Maior do Pé da Serra. CD pontos cantados de Jurema, 2008.

sinais. Andrade Júnior³³⁸ vai afirmar que estes, são “símbolos que identificam a entidade como se fosse sua assinatura”. Na jurema, há uma relativa escassez de pontos riscados; nos terreiros que percorremos não encontramos nenhum sacerdote que trabalhasse com esta prática. Entretanto, um dos símbolos mais recorrentes no catimbó é o “Signo de Salomão” ou “Selo de Salomão”, representado por uma estrela de cinco, seis ou sete pontas riscada no chão com pomba – uma espécie de giz. Simbolicamente a estrela aponta para todos os cantos da terra aludindo à “ciência” do Rei Salomão, uma das entidades mais reverenciadas do catimbó e sinônimo de alta sabedoria.

Ele é o mestre da pedra mármore
 Da pedra moro mourão
 Ele é mestre certoiro
 Que adivinha adivinhão
 Arruda branca é uma erva
 Da Cova de Salomão
 Dai-me forças ó meu Deus,
 Dai-me ciência Rei Salomão
 Salomão bem que dizia
 Aos seus filhos juremeiros
 Não se entra na Jurema
 Sem lhe pedir licença primeiro. ³³⁹

No ponto acima transcrito, identificam-se alguns dados interessantes. A ideia de “pedra mármore” e “mourão” tem a ver com sua importância na cosmovisão juremeira. O Rei Salomão é uma das entidades que dão sustentação ao culto juremeiro, fonte de “ciência” para todos os mestres do catimbó. Trata-se de uma entidade bastante conhecida e respeitada por dominar as artes divinatórias, pois é um “mestre certoiro que advinha”. O ponto traz também referências ao seu “instrumento de trabalho”, a arruda branca, uma erva que segundo a toada, é específica de sua cidade e usada em rituais de limpeza, descarregos e harmonização espiritual. Observa-se uma menção ao seu “encanto”, um espaço chamado de “Cova de Salomão”; por fim, vê-se a magnitude desta entidade no trecho em que se afirma “ninguém entra na jurema sem lhe pedir licença primeiro”.

Por onde passamos, notamos que os cânticos iniciais eram em geral, dedicados ao Rei Salomão. Os discípulos cantavam de pé, mas quando mencionavam o seu nome agachavam-se e tocavam o chão e depois a cabeça em sinal de respeito. Há outros pontos que relatam passagens da vida terrena dos mestres, como conta a toada do Mestre Manoel Maior. Este, quando vivo, foi um próspero fazendeiro na região paraibana que compreende o Planalto da

³³⁸ ANDRADE JÚNIOR, 2013, p. 8.

³³⁹ Ponto do Rei Salomão. CD pontos cantados de Jurema, 2008.

Borborema; um de seus pontos diz, “sou eu Manoel Maior, da Serra da Borborema”. Depois de fazer sua passagem³⁴⁰ o mestre teria ido habitar uma cidade espiritual chamada de “Campos Verdes” e lá teria continuado sua lida com o gado:

Campos Verdes, meus Campos Verdes
 Tua luz estou avistando
 Da cidade de Campos Verdes
 Manoel Maior já vem chegando.
 Campos Verdes, meus Campos Verdes
 Vejo o meu gado todo espalhado
 Da cidade de Campos Verdes
 Manoel Maior vem ajuntando o gado.³⁴¹

Muitos pontos cantados convergem para a crença na continuidade da vida, mesmo que em outros planos. É interessante perceber que a vida no além pode apresentar aspectos do cotidiano, como por exemplo o ato de juntar o gado, citado no ponto acima. Vários pontos afirmam existir outras formas de vida nos encantos – bois, aves, insetos, etc. De acordo com a cosmovisão juremeira, o mundo dos espíritos se assemelha ao nosso. De alguma forma, as paisagens descritas nos encantos correspondem aos cenários análogos aos da região Nordeste assim como o *modus vivendi* dos mestres e mestras – eles parecem retomar no além o “estilo” de vida que tinham quando habitavam neste mundo. Vejamos o exemplo do Mestre Navizala:

Eu venho de longe
 Sem conhecer ninguém
 Venho colher as rosas que a roseira tem
 Mas eu sou boiadeiro
 Não nego o meu natural
 Quem quiser falar comigo
 Bem-vindo seja no Juremal.³⁴²

O Mestre Navizala se identifica como boiadeiro, segundo alguns juremeiros, e teria nascido no Sertão pernambucano em idos do século XVIII. Outros pontos o descrevem como tocador de gado, carpinteiro e pequeno agricultor. Os mestres possuíram diferentes ocupações: foram curandeiros(as) como a Mestra Maria do Bagaço, Joana Pé de Chita e Mestre Carlos; alguns tiveram uma vida de conduta questionável – Mãe Iá Cremilda de Oxumaré nos confidenciou que seu mestre, Caldeirão Sem Fundo, teria sido traficante nas favelas do Rio de Janeiro. Existem ainda os guias de origem indígena – índios e índias “bravas” que se

³⁴⁰ Desencarnar.

³⁴¹ Ponto do Mestre Manoel Maior do Pé da Serra. Disponível em: <http://www.yorubana.com.br/encantados.asp> Acesso em: 02 de julho de 2016.

³⁴² Ponto do Mestre Navizala. Disponível em: <http://www.yorubana.com.br/encantados.asp> Acesso em: 02 de junho de 2016.

mantiveram longe da “civilização”, e os caboclos e caboclas que em maior ou menor medida, firmaram contato com o “homem branco” e sua cultura assimilando-a.

Os pontos cantados de caboclos ressaltam sua sabedoria, são detentores de conhecimentos mágicos, dominando a essência de cada erva. São guerreiros valentes que combatem desde doenças até “maus espíritos”, denominados de “kiumbas”. O espaço imaginário ao qual os caboclos estão associados são a “mata” e a “mata virgem” – a primeira corresponde as áreas percorridas pelos colonizadores europeus, enquanto a segunda, permaneceu privada a este contato. Os pontos ressaltam a dificuldade no acesso a este espaço místico:

Ele vem de tão longe
Cansado de caminhar
Salve o Caboclo Flecheiro
Que veio saravá seu congá
Pra chegar nesse terreiro
Ele quebrou tanto cipó
Atravessou a Mata Virgem
Veio na fé do Pai Maior.³⁴³

Segundo a cosmovisão afro-brasileira, os caboclos e caboclas trabalham sob a chefia de Oxóssi, são considerados “falangeiros” deste orixá, contudo, em decorrência de sua elevação espiritual, possuem autonomia para atuar. Em suma, a mestria juremeira corresponde aos mais diferentes tipos sociais brasileiros, uma nação formada por várias nacionalidades ao longo de sua história e que tem no catimbó-jurema, a vastidão dessas figuras representadas em seu panteão.

Os pontos cantados servem de identificação biográfica, revelando alguns trechos da vida dessas personagens. Algumas letras foram compostas ressaltando a alegria e o humor dos mestres: “de longe venho saindo, de longe venho chegando, tocando a minha viola e as meninas apreciando”³⁴⁴; outros porém, apresentam episódios trágicos, como se observa num dos cantos dedicados ao Mestre Zé Pelintra,

Eu matei meu pai e minha mãe
Jurei padrinho e Jurei Madrinha
Matei um cego lá na igreja
E um aleijado lá na linha.
Seu doutor, seu doutor

³⁴³ Ponto do Caboclo Flecheiro. Disponível em: <http://www.yorubana.com.br/encantados.asp> Acesso em: 02 de junho de 2016.

³⁴⁴ Ponto do Mestre Zezinho do Acais. Disponível em: <http://www.yorubana.com.br/encantados.asp> Acesso em: 02 de junho de 2016.

Zé Pelintra chegou.³⁴⁵

Os cânticos também podem assinalar a origem geográfica destes homens e mulheres. Os mestres e mestras advêm de diversas partes do Brasil, sendo a grande maioria deles, nordestinos. Entretanto, há mestres que “vem de muito longe”, como ressaltam vários pontos. O “Povo do Oriente”, por exemplo, tem sua maior representação com os Ciganos e Ciganas, cultuados tanto na umbanda como na jurema. Nesta última, podem se manifestar como mestres e mestras. É uma “linha” espiritual composta por diferentes povos: árabes, beduínos, indianos, dentre outros. Seus pontos fazem referência aos aspectos culturais deste povo e narram seu domínio sobre determinadas práticas mágico-religiosas,

Vinha caminhando a pé
 Para ver se encontrava
 A minha Cigana de fé
 Ela parou e leu minha mão
 E disse-me toda verdade
 Eu só queria saber se ela é
 A minha Cigana de fé.³⁴⁶

Embora o ponto não mencione diretamente a cidade espiritual de onde a vem a entidade, o povo cigano está intimamente ligado no imaginário afro-brasileiro com as “tradições” orientais. A canção também faz alusões a quiromancia, prática associada aos ciganos e algumas pombagiras. Vários outros pontos retratam a cultura do nomadismo, uma das mais marcantes características dos ciganos – a constante transitoriedade desses grupos os insere na categoria espacial do “não-lugar”, construída por Marc Augé.³⁴⁷ O autor sugere que os “não-lugares” são espaços dotados de excessivo movimento e por este motivo não despertam nos indivíduos algum sentimento de pertença. Analisando a dimensão espacial nos pontos cantados de ciganos, observamos que as poucas espacialidades mencionadas são aquelas que remetem a ideia de movimento, caminho: estradas, ruas, trilhas, encruzilhadas etc.

Destacamos ainda os pretos e pretas-velhas, na umbanda, constituem uma linha específica de espíritos, na jurema, podem “baixar” como mestres e mestras, recebem a denominação de “mestres(as)” dada sua alta elevação espiritual. Nas religiões afro-brasileiras, estas entidades correspondem ao negro(a) escravizado(a),

³⁴⁵ Ponto do Mestre Zé Pelintra. Disponível em: <http://www.yorubana.com.br/encantados.asp> Acesso em: 02 de junho de 2016.

³⁴⁶ Ponto de Povo Cigano. Disponível em: <http://www.yorubana.com.br/encantados.asp> Acesso em: 02 de junho de 2016.

³⁴⁷ AUGÉ, Marc. **Não-Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

O próprio nome já os identifica. Os pretos e pretas-velhas (os cacurucaios, ancião em quimbundo) são os homens ou mulheres africanos ou afro-brasileiros que ao viverem nas senzalas as mazelas da empresa escravocrata eram os conselheiros e curandeiros de seu grupo social.³⁴⁸

Os pretos e pretas são em geral, de origem africana, mas há aqueles que nasceram no Brasil durante o período escravista. Grande parte dos pontos cantados em louvor a estas entidades mencionam sua origem geográfica, como por exemplo:

Na Aroeira de São Benedito
Santo Antônio Mandou me chamar
Pai Joaquim ê, ê
Pai Joaquim ê, a
Pai Joaquim veio de Angola.³⁴⁹

Estas entidades têm “cidadania” reconhecida nos pontos cantados: Pai Tomé de Angola, Pai Guiné, Vovó Maria Conga, Mãe Jurema da Bahia, Pai Antônio do Bonfim, dentre outros. Há uma enormidade de canções que se referem a um espaço místico denominado de “Aruanda”,

Na pemba de Angola
É de mina angolê
É de mina Angola
Preto-velho vem de Aruanda
Pra seus filhos saravá.³⁵⁰

De acordo com a mitologia afro-brasileira Aruanda é um lugar idílico, um “reino” encantado que se assemelha discursiva e imagetivamente às cidades da jurema. Observa-se ainda outras espacialidades nas toadas dos pretos-velhos: a senzala e os canaviais são retratados como ambientes de dor e sofrimento, mas também, lugares de sociabilidade, conforme explica Andrade Júnior:

Os terreiros que estavam ligados às senzalas passaram a ser os espaços de encontros e sociabilidades, onde os escravos em alguns poucos momentos durante sua vida de trabalho podiam se relacionar e falar de seu passado na África. Sem dúvida estes espaços se tornaram locais de resistência, visto que o negro percebeu que não poderiam manter aqui no Brasil as mesmas disputas e conflitos que mantinham na África durante séculos.³⁵¹

³⁴⁸ ANDRADE JÚNIOR, 2013, p. 4.

³⁴⁹ Ponto de Pai Joaquim de Angola. Disponível em: <http://www.yorubana.com.br/encantados.asp> Acesso em: 02 de junho de 2016.

³⁵⁰ Ponto da falange de Preto-velho. Disponível em: <http://www.yorubana.com.br/encantados.asp> Acesso em: 02 de junho de 2016.

³⁵¹ ANDRADE JÚNIOR, 2013, p. 6

Muitos pontos cantados de pretos-velhos oferecem uma possibilidade de análise acerca do “lugar de memória”, pois os cânticos que narram as histórias desses homens e mulheres estão quase sempre pautados nas lembranças e nas vivências em uma África que ficou para trás. A oralidade, portanto, constitui-se como mecanismo fundamental de repasse das “tradições” nas religiões afro-brasileiras. Embora não seja considerada propriamente um espaço imaginário, a memória é uma espacialidade imaterial construída a partir de elementos subjetivos.

Observa-se que os pontos cantados envolvem uma forte carga de investimentos sensíveis – onde as alegrias, as tristezas, os afetos, as lembranças, os desejos, as expectativas, os medos e apreensões acerca do desconhecido participam da construção das espacialidades. Neste exercício que é individual e coletivo, aspectos geográficos, recursos metalinguísticos e contexto histórico são agenciados com objetivo de dar sentido e significado aos espaços. Cada um destes mecanismos cumpre papel fundamental – a partir da perspectiva geográfica os sujeitos são capazes de pensar e situar espacialmente os lugares imaginários estabelecendo, com estes, relações de afetividade. As metalinguagens contidas nos relatos dos adeptos auxiliam na dizibilidade e visibilidade produzindo uma gama de significados e representações acerca destes espaços. O fator histórico atua como o dispositivo que posiciona os discursos temporal e espacialmente. O enunciador executa sua ação sempre inserido em um dado contexto histórico, isto significa que seu discurso é produto de uma época, cujos valores, referências e sensibilidades moldam os textos e os seus interlocutores.

A maneira como estes espaços são concebidos demonstra o emprego de uma “bagagem cultural” construída por meio de trocas e influências advindas de variadas matrizes – no caso do catimbó, uma “tríplice matriz”. Frequentemente o homem organiza espaços físicos com os quais procura manter algum tipo de relação afetiva. É por meio de aplicações simbólicas e subjetivas que um espaço potencialmente despretensioso, isto é, sem significado, é transformado em “lugar”, como apontou Tuan.³⁵² A construção imagético-discursiva dos espaços imaginários também envolve investimentos sensíveis e outros mecanismos que tornem possível a leitura, a compreensão e funcionamento desses universos abstratos.

É baseado nessa perspectiva que Tuan³⁵³ desenvolve o conceito de “espaço mítico orientado”. De acordo com o autor, trata-se de um construto intelectual que de alguma forma satisfaz as necessidades psicológicas dos indivíduos e explica dados acontecimentos, orientando os sujeitos frente ao desconhecido. Este conceito pode ser compreendido também como uma resposta da imaginação do homem às suas próprias vicissitudes – aquilo que o “real”

³⁵² TUAN, op. cit.

³⁵³ Ibidem, p. 103.

e o factual oprime e cerceia, a imaginação, por meio de todas as suas nuances, liberta, permite, incentiva e (re)cria.

Em suma, o “espaço mítico” difere-se dos espaços “reais” porque não são concebidos pragmática e cientificamente, mas baseados em simbolismos e metáforas. Em todo caso, percebe-se que referências concretas e visíveis são agenciadas para compor imagética e discursivamente os espaços invisíveis, imaginados. Nesse exercício, o homem organiza uma série de dispositivos extraídos do meio social e cotidiano para que sirva de base para seu sistema espacial religioso. Pensando via Tuan, é possível compreender as alusões entre as cidades encantadas e as espacialidades da natureza. É que, de alguma forma, atribuir características que façam parte de seu sistema cultural pode oferecer-lhes alguma sensação de segurança e bem-estar. De modo gradativo, os espaços imaginários tomam forma e ganham *personalidade, significado e sentido* transformando-se no que Tuan chamou de “lugar”.

3.4 METÁFORAS ESPACIAIS E NOÇÕES ESPACIALIZANTES

Os cultos afro-brasileiros concebem outras categorias espaciais caracterizadas pela imaterialidade. Tratam-se de lugares “imaginários” e “imaginados” elaborados a partir de esquemas psicológicos ou mentais construídos segundo suas referências socioculturais. Baseados nos pressupostos religiosos, estes espaços místicos de alguma forma oferecem aos indivíduos subsídios imagético-discursivos para pensar a si e o mundo (ou os mundos) que os cercam.

Neste sentido atuam, de maneira profícua, as “metáforas espaciais”, sinais que auxiliam e se relacionam com a dizibilidade e a visibilidade de dado espaço material ou imaterial. No capítulo anterior, observamos como alguns recursos metafóricos espaciais e corporais são utilizados para pensar o ambiente religioso – na disposição espacial do terreiro, por exemplo, a “mina”, isto é, o fundamento de uma casa de santo, está no centro simbolizando o coração; do ponto de vista litúrgico, a mina é o que dá vida ao ilê. Discorremos sobre o espaço do terreiro pensando-o segundo as referências corporais: o terreiro representa o “tronco”, o espaço que abriga e se liga aos demais membros deste corpo simbólico. Os sacerdotes, por sua vez, atuam como a “cabeça”, comandando os discípulos, auxiliando os adeptos e regendo os frequentadores e consulentes, estes conformam os “membros” do ilê – são os “braços” e as “pernas” do terreiro, responsáveis pela locomoção do “organismo religioso”.

Esta não é uma lógica aplicada exclusivamente aos cultos afro-brasileiros ou aos sistemas religiosos. Sennett afirma que o corpo humano foi a base para a construção de cidades,

de prédios e outras edificações no mundo antigo: “o corpo e sua geometria foi usada para ordenar o mundo”.³⁵⁴ Tuan, em uma leitura semelhante diz que o corpo é um dos “princípios fundamentais da organização espacial”³⁵⁵, a partir de suas dimensões é possível produzir noções espacializantes como “direita” e “esquerda”, “frente” e “verso”, “alto” e “baixo”, dentre outras metáforas de espaço que podem contribuir na compreensão de certas concepções religiosas do universo afro-brasileiro, vejamos como estes aspectos teóricos se aplicam na prática.

Tuan esquematizou uma série de “valores espaciais”³⁵⁶ pensando-os a partir do corpo e como estes valores se aplicam nas relações individual e coletiva, social e política, econômica e cultural. O autor analisa as categorias de “alto-baixo” para exemplificar uma relação de poder, esses opostos “produzem duas noções de mundo”³⁵⁷: o primeiro, é interpretado como algo que sugere afirmação, segurança e altivez; já o segundo, transmite uma mensagem de submissão e resignação. Observando as estruturas dos templos afro-brasileiros em algumas cidades do Seridó, nos deparamos com arranjos muito simples, sendo a grande maioria residências utilizadas como espaço religioso abrigando homens e entidades espirituais. Não há placas, letreiros ou outras referências visuais que indiquem que ali existe um templo religioso. Em contrapartida, os templos de outras denominações religiosas na mesma região, são construções mais imponentes e estão edificadas em espaços “privilegiados” no que diz respeito de sua localização, o que lhes garante maior visibilidade em relação aos terreiros. Não se trata de uma regra, há casas de catimbó situadas em outros bairros considerados de “boa localização”, mas ainda assim, os terreiros têm pouca evidência.

Não estamos encarando este fato como uma disputa para definir quem possui o melhor espaço arquitetônico – não é nossa intenção além de que, esta parece ser uma discussão pouco interessante aos pais e mães de santo ou mestres do catimbó. Todavia, observamos que a disposição espacial que estes templos possuem hodiernamente é fruto de um processo histórico que tratou de marginalizar os cultos afro-brasileiros, em detrimento a hegemonia gozada pelo catolicismo e posteriormente por outras designações cristãs. Aliado a este processo, a localização espacial de muitas denominações evangélicas e neopentecostais, foi um dos fatores decisivos para o seu sucesso como “empresa religiosa”, cujo objetivo é atender as demandas de uma sociedade cada vez mais imediatista. A dinâmica socioeconômica acabou inserindo muitas igrejas em um sistema mercadológico, onde os serviços mágico-religiosos são vendidos aos mais diferentes tipos de “clientes” que buscam de soluções rápidas e eficazes para os problemas

³⁵⁴ SENNETT, 2003, p. 94.

³⁵⁵ TUAN, op. cit. p. 39

³⁵⁶ Ibidem, p. 42.

³⁵⁷ Ibidem, p. 42.

cotidianos, como saúde, êxito financeiro e questões amorosas. Neste sentido, “vende” mais quem tem as melhores estratégias, e a localização espacial é, sem dúvida um item preponderante para o sucesso do empreendimento.

As díades “alto-baixo”, “direita-esquerda” para analisar alguns aspectos da ritualística afro-brasileira, são metáforas de espaço presentes em sua cosmologia. Uma das expressões mais recorrentes no vocabulário afro-brasileiro diz respeito a uma dessas metáforas. Costuma-se dizer que a possessão acontece quando uma entidade “baixa” no médium. Nesse sentido, parte-se do pressuposto de que se o espírito “baixou”, supostamente, este teria vindo de “cima”, o que nos leva a outro questionamento: o mundo dos espíritos se localiza acima deste mundo?

Grande parte das religiões mediúnicas e espiritualistas concebe a ideia de “planos superiores”, onde habitariam os espíritos, deuses e divindades. Todavia, o termo “superior” pode ser pensado a partir de duas frentes: a primeira, como sinônimo de evolução – os espíritos que lá habitam estariam mais evoluídos que os encarnados; a segunda, vai no sentido da localização geográfica-espacial, o mundo do além estaria acima deste mundo físico. A grande maioria das religiões parece crer na existência de um espaço astral para onde vão as almas dos mortos, porém, não há unanimidade quanto a da localização espacial. O catimbó, por exemplo, considerada uma religião com bases cristãs, situa os seus vários mundos, próximos dos seres humanos; a ideia de “plano superior” é aplicada em relação ao nível dos espíritos que abrigam esses espaços.

O transe de possessão demonstra outro exemplo da relação “alto-baixo”. A postura ereta dos caboclos os caracterizam como entidades altivas, velozes e proativas, o corpo do médium aparenta certa robustez e os gestos emitidos por ele parecem indicar ordem. Por outro lado, vê-se os médiuns possuídos pelos espíritos dos preto-velhos apresentarem uma posição reclinada indicando cansaço e resignação, seus movimentos são frágeis e moderados. Outra referência ao “alto-baixo” pode ser observada na forma como os caboclos dançam, embora não seja uma regra e aqui não existe nenhuma tentativa de enquadramento e generalização, mas alguns estudiosos do corpo e da dança nas religiões afro-brasileiras³⁵⁸, observam que os caboclos “falangeiros” de Iansã (relacionada aos ventos e tempestades) expressam gestos que apontam para cima e movimentam-se para o alto. Já os caboclos de Omulu/Obaluaê (orixá que domina o espaço do cemitério) apresentam coreografias em planos mais baixos.

As noções de “direita-esquerda”³⁵⁹ extraídas da política, “enriquecidos por uma bagagem axiológica multifacetada adquirida através dos sucessivos contextos históricos e

³⁵⁸ ROSA, 2009.

³⁵⁹ BOBBIO, Norberto. **Direita e Esquerda**. Razões e significados de uma distinção política. São Paulo: UNESP, 1995.

culturais”.³⁶⁰ No âmbito das religiões mediúnicas e espiritualistas passaram a designar uma “faixa energético-vibratória” na qual se manifestam os mais variados tipos de entidades. Prandi³⁶¹ observou que o processo de cristianização das religiões afro-brasileiras introduziu a lógica maniqueísta que dividiu simbolicamente o seu panteão: a “direita” foi concebida como um espaço composto por espíritos considerados “mais evoluídos”, aqueles que só trabalham em prol do bem, cujo único interesse é a prática da caridade. Os principais representantes dessa linha são os caboclos, os pretos-velhos e os erês (espíritos infantis).

A “esquerda” por sua vez, elenca um vasto grupo de entidades que atende a todo tipo de desejo, “sexo e pecado, luxúria e danação, fornicação e maldade”³⁶², são alguns dos atributos dos exus e pombagiras. Em geral, pensar a díade “direita-esquerda” segundo a cosmovisão religiosa afro-brasileira, implica na discussão do “bem-mal”. Embora esta concepção maniqueísta não seja compartilhada por todos os adeptos do candomblé, da umbanda e do catimbó, a distinção conceitual acerca dos espaços simbólicos que as entidades ocupam é bastante visível. Em Currais Novos-RN, no Ilê Axé Oxum Oxê – Oxóssi Congobira, assistimos a uma sessão em homenagem aos caboclos. Um a um, os médiuns iam “recebendo” suas respectivas entidades, a medida em que “incorporavam”, os caboclos dançavam pelo salão e cumprimentavam os presentes. Terminado toque, o babalorixá Wilton pediu a atenção das pessoas e explicou o que aconteceria em seguida,

Gente, fechamos agora os trabalhos com os caboclos com esse toque muito bonito; agora nós vamos começar os trabalhos com o outro lado. Peço que todos estejam concentrados, porque o povo que vem agora é um povo muito poderoso, mas é muito perigoso também. A gente tem que tá concentrado e pensar só em coisas boas.³⁶³

Wilton utiliza de uma metáfora espacial para estabelecer uma suposta divisão entre os rituais. “O outro lado” a que o babalorixá se refere é a esquerda, segundo ele, composta por “um povo muito perigoso”. Pensando a relação diacrônica entre a “direita-esquerda” Tuan afirma que,

A direita é percebida como significado de poder sagrado, o princípio de toda atividade efetiva, e a fonte de tudo que é bom e legítimo. A esquerda é a sua antítese; significa o profano, o impuro, o maléfico, o que deve ser temido.³⁶⁴

³⁶⁰ QUADROS e MADEIRA, 2010, p. 184.

³⁶¹ PRANDI, 2001.

³⁶² Ibidem, p. 4

³⁶³ WILTON, José. Babalorixá do Ilê Axé Oxum Oxê - Oxóssi Congobira, em sessão que assistimos aconteceu no dia 25 de agosto de 2013, em Currais Novos-RN.

³⁶⁴ TUAN, op. cit. p. 49.

Por se tratar de espacialidades abstratas, metafóricas, essa divisão não é rígida ou estática, na verdade, se apresentam como “espaços transitáveis” de acordo com a necessidade dos rituais e a condução dos sacerdotes. Há entidades que podem atuar na “fronteira” entre o “bem e o mal”, pois não ocupam lugares estritamente definidos, podendo “baixar” tanto na esquerda como na direita. São os espíritos “traçados”, isto é, entidades que mantêm uma proximidade com os exus e pombagiras. Essa oscilação entre os espaços aparece expressos nos pontos cantados, vejamos o exemplo a seguir:

Ele é Tertuliano
 É morador dos Afogados
 Na direita ele é bonzinho
 Na esquerda ele é malvado.³⁶⁵

Muitos pontos que apresentam a contiguidade que alguns espíritos do panteão juremeiro têm com a esquerda, por isso frequentemente são associados aos exus e pombagiras respectivamente. Assim como o Mestre Tertuliano, existem outros mestres e mestras que podem trabalhar nos dois lados. Pai Jonas³⁶⁶ explica que alguns mestres podem “mudar de lado” em determinado momento do dia, “porque o Mestre, ele, depois de meia noite, ele vira exu, né? O Zé Pelintra, o Mestre Zé Baiano, Zé de Aguiar, Zé Aroeira, Zé Boiadeiro, depois de um certo tempo, de meia-noite, aí ele vai se transformando em exu”. De acordo com Santiago, uma provável explicação para a “linha traçada” estaria no processo de hibridação religiosa ocasionado pelo movimento de expansão do culto umbandista,

A proximidade dos Exus com os Mestres se dá pelo fato de os primeiros serem considerados entidades do panteão dos orixás que passeiam pelos dois mundos, o das divindades e o dos mortos, sendo o orixá mais próximo dos humanos. Exu é possuidor de uma moral fluida que tanto beneficia como pode prejudicar uma pessoa, aproximando-se da identificação com os Mestres, que são espíritos de humanos mortos, praticantes do bem e do mal. Não foi difícil associar as características dos exus às dos Mestres catimbozeiros. Zé Pelintra é um exemplo claro dessa reelaboração. Na umbanda carioca e paulista ele é considerado Exu, guia de atendimento de consultas e limpador de demandas. Nos terreiros acompanhados por mim, Zé Pelintra é Mestre que se transforma em Exu após a meia-noite.³⁶⁷

³⁶⁵ BURGOS e PORDEUS, op. cit., p. 137.

³⁶⁶ JONAS, Pai. In: SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. **A jurema sagrada da Paraíba**. Qualitas. Revista Eletrônica. ISSN 1677-4280 V7.n.1. Ano 2008, p. 8.

³⁶⁷ SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. **A jurema sagrada da Paraíba**. Qualitas. Revista Eletrônica. ISSN 1677-4280 V7.n.1. Ano 2008, p. 8-9.

A fala da autora remete a uma discussão já enunciada nesta pesquisa – os espaços do cosmo afro-brasileiro são transitáveis, móveis e dinâmicos tal qual seu agente conformador: o homem. O processo criativo de construir espacialidades imaginárias exige o agenciamento de referências, e nestas, o homem parece ter encontrado em seu próprio ordenamento social. Por isso os juremeiros descrevem as cidades encantadas da jurema de maneira tão semelhante as cidades físicas; a geografia mística do catimbó, segundo relatos corresponde basicamente aos aspectos topográficos avistados neste mundo real. Concordamos com Bourdieu³⁶⁸ quando afirma que “as representações mentais envolvem atos de apreciação, conhecimento e reconhecimento e constituem um campo onde os agentes sociais investem seus interesses e sua bagagem cultural”.

O homem reconheceu em suas próprias dimensões geométricas as referências para pensar e situar-se no espaço. Tuan³⁶⁹ lembra que “toda pessoa está no centro do seu mundo, e o espaço circundante é diferenciado de acordo com o esquema de seu corpo”. Neste sentido, as metáforas espaciais e as noções espacializantes atuam como mecanismo de “medida, direção, localização e distância”, em todo caso, “o homem é a medida”. Talvez aí resida o motivo dessa discussão derradeira está praticamente voltada para o espaço-corpo, pois a partir dele as metáforas espaciais foram forjadas e aplicadas em várias esferas, inclusive, na religiosa.

Esta pesquisa não esgota as possibilidades de análise acerca das metáforas espaciais elencadas no universo religioso afro-brasileiro, pois as suas dizibilidades e visibilidades se multiplicam de modo dinâmico de forma a gerar novos (e outros) significados de acordo com a necessidade que os adeptos têm em habilitar, classificar e organizar seus espaços, sejam físicos ou imaginários.

³⁶⁸ BOURDIEU, Pierre. **Ce que parle veut dire**. Paris: Fayard, 1982, p. 135 in: PESAVENTO, Sandra. **Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário**. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 15, nº 29, 1995, p. 15.

³⁶⁹ TUAN, op. cit. p. 46.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As intenções desta pesquisa tiveram um caráter colaborativo. Buscamos a todo momento estar contribuindo para a expansão de uma temática que, a nós, assim como para outros pesquisadores, é valiosa. No capítulo primeiro, apresentamos um “estado da arte” objetivando situar historicamente os estudos sobre o catimbó-jurema no cenário acadêmico. O exercício de trilhar o “caminho das pedras”, mostrou-se uma atividade árdua, que exigiu uma postura crítica e reflexiva. Esta operação foi importante para fornecer a esta dissertação um embasamento teórico-metodológico além de oportunizar a análise dos resultados obtidos por meio do entrecruzamento de informações. Em Andrade, observamos um texto ensaístico, menos preocupado com as concepções cosmológicas, mas concentrado no que tange aos aspectos estruturais e rítmicos do catimbó. Bastide nos apresentou um culto essencialmente marcado pelas influências negras, e um tanto sobrepostas a matriz ameríndia – talvez, fruto do seu “partidarismo religioso” pelo culto nagô. Cascudo debruçou-se sobre as referências europeias para construir sua narrativa acerca do catimbó, vendo-o como um “desdobramento da magia greco-romana trazida em barcos europeus”.³⁷⁰ Concordamos com Teixeira quando este afirma que de modo geral, a grande maioria dos autores e suas respectivas pesquisas enquadradas na primeira metade do século passado, foram “mais ou menos hábeis quanto ao “estado da arte” da ciência etnológica da época a respeito dos sistemas mágicos”³⁷¹. O que se observou no momento pós-1950, fora a ampliação e o difusionismo das pesquisas sobre o universo religioso afro-brasileiro com a atuação de outros (novos) estudiosos interessados em compreender os (re)arranjos internos e externos organizados em decorrência das demandas sociais, além de expor os hibridismos, as singularidades e as dimensões sociopolíticas que estes cultos agenciam.

Na continuidade desta pesquisa, apresentamos algumas considerações sobre o processo de construção dos espaços religiosos, observando-os a partir de suas dimensões materiais, imaginária, utópica, afetiva e mimética – todos estes recursos que chamamos de “elementos sensíveis”, conferem ao espaço, significações e sentidos. Por se tratar de espaços experienciados ritualisticamente segundo as referências religiosas de um dado grupo, estes “elementos sensíveis” tornam-se aparentemente mais visíveis em sua conformação. Cada uma das espacialidades apresentadas no segundo tópico desta dissertação, foi interpretada como construção que atende a uma finalidade religiosa, mas que também expressa (em maior ou

³⁷⁰ TEIXEIRA, op. cit, p. 173.

³⁷¹ Ibidem, p. 36

menor grau) relações de poder estabelecidas dentro do cosmo afro-brasileiro, como se observa na disposição organizacional do peji (mesa e congá), através do lugar que cada imagem ocupa nestes altares. O “quarto do santo” e o “quarto da jurema” constituem demarcações espaciais físicas, mas também expressam uma “fronteira simbólica” entre os orixás e os mestres e suas respectivas formas de atuação.

Quando nos aproximamos de Andreotti e de seu conceito de “paisagem cultural”, procuramos evidenciar a dimensão “íntima, espiritual e psicológica”³⁷² que os homens atribuem ao espaço. Guiados pelas considerações desta autora, discutimos acerca do que chamamos de “espaços da natureza e as paisagens do sagrado”, a fim de demonstrar como os adeptos das religiões afro-brasileiras enxergam determinadas espacialidades: o mar, as estradas, a mata, dentre outras mais consideradas sagradas por conter a força – o *axé* – dos orixás e voduns.

Ao discutirmos o papel do corpo, observamo-lo como uma categoria espacial, pensando-o a partir das considerações de Tuan e Mauss: o corpo é um espaço que ganha sentido e significado por meio das experiências que este proporciona. O corpo é um espaço construído, é a porta e o portal que liga o homem aos espíritos. À medida em que este instrumento passa a ser usado no contexto religioso, torna-se um “dispositivo coletivo” que presta serviços à comunidade religiosa. As expressões e as gestualidades são fundamentais para performance corporal do médium na “encenação” religiosa. Aliado à música dançada pelas entidades no ritmo dos atabaques, a marcação das palmas, a cadência dos maracás, os cânticos animadamente entoados pelos crentes, a linguagem e a forma descontraída com a quais se apresentam as entidades fazem do espaço-corpo um sacrário. O corpo fala, transmite, interpreta e encarna as personagens míticas do cosmo religioso afro-brasileiro. Nesse sentido, o médium é visto como possuidor de um “lugar sagrado” ocupado temporariamente pelas entidades espirituais.

Os conceitos de “imaginário” posto por Pesavento e o de “mística” pensado por Frei Betto e Leonardo Boff, foram essenciais para desenvolvermos nossas considerações sobre os espaços *míticos* da jurema. Procuramos ao longo do terceiro capítulo apresentar minimamente os elementos simbólicos elencados na construção imagético-discursiva das “cidades encantadas”. Observamos que em grande medida, este processo criativo reflete a dimensão sociocultural na qual os homens estão inseridos. Ressignificados, as imagens e os símbolos servirão para compor o cosmo juremeiro. Dos “encantos” provém a força mágico-religiosa dos mestres espirituais, sua sabedoria e seu *modus operandi*. Representam também a crença na continuidade da vida em um além que independente de sua localização espacial (geográfica e mítica): está acessível e transitável. Sueleide, uma de nossas entrevistadas afirmou que os

³⁷² ANDREOTTI, 2008, p. 24.

encantos “estão aqui, sobre nós, ao nosso redor”³⁷³, observamos que estes espaços imaginados tornam-se materializados por meio dos copos e taças – as vidências. O complexo mundo encantado dos mestres e mestras espirituais é representado diante dos nossos olhos por intermédio de estruturas relativamente simples.

Em suma, observamos que os mecanismos que compõem a construção dos espaços e das espacialidades exigem o entrecruzamento de elementos sensíveis que perpassam a dimensão física e racional e adentram o âmbito psicológico. Esperamos ter minimamente alcançado os objetivos aos quais nos propomos nesta pesquisa. Estamos cientes acerca das limitações e insuficiências deste estudo, sabendo também que muitas destas falhas passaram despercebidas a quem escreve. Por este motivo, buscamos estar apoiados em outros autores a fim de que os lapsos conceituais e metodológicos fossem reduzidos. Desejamos que, de alguma forma, este estudo venha a contribuir para outras pesquisas. As lacunas deste trabalho podem e devem ser preenchidas com outras considerações e apontamentos.

Concordamos totalmente com Weber³⁷⁴ quando afirma que um mesmo objeto teórico pode ser analisado por diferentes prismas, cientes da importância das manifestações religiosas como objeto histórico e ferramenta útil para compreender as relações do homem com o espaço e pretendemos seguir tecendo considerações profícuas acerca da espacialidade do terreiro e continuar atentos para as subjetividades que este lugar desperta: eis um dos nossos objetivos com esta pesquisa.

³⁷³ MEDEIROS Suelleide Oliveira de. Entrevista realizada no IX Kipupa Malunguinho – Coco na Mata do Catucá em Abreu e Lima – PE, 28 de setembro de 2014.

³⁷⁴ WEBER, Max. A “**objetividade**” do conhecimento na ciência social e na ciência política, In: Metodologia das ciências sociais - Parte 1. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Instituto de Documentação. Editora da Fundação Getúlio Vargas: 1990.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular (Nordeste 1920-1950)**. São Paulo: Intermeios/Martins e Fontes, 2013.
- ANGÉLICO, Rômulo. Entrevista realizada em 09 de fevereiro de 2015, em Parnamirim-RN. Acervo do autor.
- ALVARENGA, Oneyda. **A influência negra na música brasileira: fatos conhecidos**. São Paulo: Boletim Latino-americano de música, 1946.
- _____. **Música popular brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1950.
- _____. **Registros sonoros do folclore musical brasileiro**. Catimbó. São Paulo: Discoteca Pública Municipal, 1949.
- ALVES, P.C. **A dimensão social da doença no jarê**. In Cadernos do Ceas, N. 150 (março/abril): 1994.
- ANCONA LOPEZ, T. P. **Viagens etnográficas e Mário de Andrade**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.
- ANDRADE, Mário de. **Mário de Andrade – Oneyda Alvarenga: Cartas**. São Paulo: Duas Cidades, 1983.
- _____. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.
- _____. **O turista aprendiz**. São Paulo: Duas Cidade, 1983.
- ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990.
- ANDREOTTI, Giuliana. **Paisagens do espírito: a encenação da alma**. In: Revista Eletrônica Ateliê Geográfico. Goiânia, nº 4, 2010.
- _____. **Per una architettura del paesaggio**. Trento: Artimedia-Trentini, 2008, p.24. In: TORRES, Marcos Aberto. **As paisagens da memória e a paisagem religiosa**. Curitiba: Ed. UFPR, 2013.
- ASSUNÇÃO, Luiz. (Org.). **Da minha folha: múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Arché, 2012.
- _____. **As transgressões no religioso: exus e mestres nos rituais da umbanda**. In: Revista Anthropológicas, ano 14, vol. 21 (1)157-183: 2010.
- _____. **Jurema, a árvore sagrada**. In: Revista História Viva, vol. 6 – Cultos afro. São Paulo, Ediouro, 2007.

_____. **O reino dos mestres**, a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. Os Mestres da Jurema, culto da Jurema em terreiros de Umbanda no interior do Nordeste. In: **Encantaria brasileira**, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. A tradição do Acais na Jurema natalense: memória, identidade, política. **Dossiê. Pós. Ci. Soc.** v. 11, nº 21. Jan/jun. 2014.

AUGÉ, Marc. **Não-Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

BACKZO, Bronislaw. **Imaginação social**. In: Enciclopédia Einaudi, s. 1. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa, 1985.

BARBOSA, Ademir Júnior. **Curso essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos livros, 2011.

BARROS, Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leitão. **O Código do Corpo**: inscrições e marcas dos Orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). **Candomblé**: religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BASTIDE, Roger. **As Américas negras**. São Paulo, Difusão Europeia do Livro/EDUSP, 1974.

_____. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. **Brasil**, terra de contrastes. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1971.

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

_____. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945.

_____. **Sociologia do folclore brasileiro**. São Paulo: Anhembi, 1959.

BENCHIMOL, Jaime Larry; SILVA, André Felipe Cândido da. Ferrovias, doenças e medicina tropical no Brasil da Primeira República. **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro: v.15, n.3. Jul.-set. 2008.

BETTO, Frei. BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BIRMAN, Patrícia. Modos periféricos de crenças. In: SANCHIS, Pierre (org.) **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. **O que é umbanda**. São Paulo. Brasiliense: Coleção Primeiros Passos, 1983.

- BITTENCOURT, José Maria. **No reino dos Exus**. 5a. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1989.
- BOBBIO, Norberto. **Direita e Esquerda**. Razões e significados de uma distinção política. São Paulo: UNESP, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **Ce que parle veut dire**. Paris: Fayard, 1982.
- _____. **A economia das trocas linguísticas**. (O que falar quer dizer). São Paulo: EDUSP, 1998.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. RIOS, Luís Felipe. **Catimbó-Jurema** do Recife in: **Encantaria brasileira**, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- BRAUNSTEIN, Florence; PÉPIN, Jean-François. **O Lugar do Corpo na Cultura Ocidental**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- BUENO, Almir de Carvalho. **Revisitando a história do Rio Grande do Norte**. Natal: Ed. Universitária, 2009.
- BURGOS, Arnaldo Beltrão. PORDEUS JÚNIOR, Ismael. (Org.) **Jurema Sagrada**: do Nordeste brasileiro à Península Ibérica. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2012, p. 27-28.
- CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo, Edusp, 2008.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé**: Tradição e Poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa/ Pallas, 2009.
- CARLINI, Álvaro. **Cachimbo e Maracá**: o catimbó da missão (1983). São Paulo: CCSP, 1993.
- CARNEIRO, Édison. **Religiões Negras**: Negros Bantus. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Antologia** do folclore brasileiro. v. 2. São Paulo: Global Ed. 2012.
- _____. **Locuções tradicionais no Brasil**: coisas que o povo diz. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Ed. da USP, 1986.
- _____. **Meleagro**, depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil. Rio de Janeiro, Agir, 1951.
- _____. **Tradição, ciência do povo**: pesquisas na cultura popular do Brasil. São Paulo: Perspectiva, 1971.

CATU, Luís. Entrevista realizada em 30 de dezembro de 2013, no município de Vila Flor-RN. Acervo do autor

CAVALCANTI, Viveiros de Castro. **Origens, para que as quero?** Questões para uma investigação sobre a Umbanda In: *Religião e Sociedade*: 13 (2): 84-101, 1986.

CERTEAU, Michel de. **Práticas de espaço**. In: *A invenção do cotidiano*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2000.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

CHAUÍ, M. **Conformismo e resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda, uma religião brasileira**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do Corpo**. Vol. 1: *Da Renascença às Luzes*. 3.ed. Tradução de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CORRAL, Janaína Azevedo. **Tudo que você precisa saber sobre Umbanda**. São Paulo: Universo dos livros, 2009.

COSTA, Suely. Entrevista realizada em 25 de junho de 2016, na Tenda Espírita Iemanjá Ogum-Té. Acervo do autor.

DANTAS, Beatriz de Góis. **Repensando a “pureza nagô”**: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. **Vovó Nagô e Papai Branco**: Usos e abusos da África no Brasil, Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEL PRIORI, Mary. VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais**: uma introdução à história da África Atlântica. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.

ECO, Umberto. **História das terras e lugares lendários**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESPIG, Márcia Janete. O conceito de imaginário: Reflexões acerca de sua utilização pela História. **Revista Textura**, nº 9, Canoas: UFRGS, 2004.

FELIPE, André. Entrevista realizada no dia 11 de outubro de 2013, no Ilê Axé Omim Oxum Lorum d’Ewá. Currais Novos-RN. Acervo do autor.

FELIPE, Everton. Entrevista realizada em 14 de abril de 2016, na Casa Sol Nascente em Parnamirim-RN. Acervo do autor.

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

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

FERREIRA, Gilberto Antônio de Exu. Exu, a pedra primordial da teologia ioruba. In: Cléo Martins e Raul Lody (orgs). **Faraimará**: o caçador traz alegria. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

FERREIRA, M.M (org.). **História oral** e multidisciplinaridade. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.

FERREIRA, Victor Sérgio. **Elogio (sociológico) à carne**: A partir da reedição do texto “as técnicas do corpo” de Marcel Mauss. Coleção Arte e Sociedade. Instituto de Sociologia: Faculdade de Letras da Fundação Universidade do Porto, 2009.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”** Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

_____. **Tambor de Mina**, cura e baião na Casa Fanti-Ashanti – MA. São Luís: SECMA, 1991.

FERRETTI, Sérgio. **Nina Rodrigues** e as religiões dos orixás. Gazeta Médica da Bahia: Salvador, 2006.

FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadonu**: etnografia da casa das Minas do Maranhão. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 1996.

FRAZER, James. **O ramo de ouro**. São Paulo: Zahar Editores, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978.

GEORGE, Pai Odon. Entrevista realizada em 28 de setembro de 2014, durante o IX Kipupa Malunguinho – Coco na Mata do Catucá. Abreu e Lima – PE. Acervo do autor.

GIL FILHO, Sílvio Fausto. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: BARTHE-DELOIZY, F. SERPA, A. Orgs. **Visões do Brasil**: Estudos culturais em Geografia [online]. Salvador: EDUFBA: Edições L'Harmattan, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos**: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GOELLNER, Silvana Vilodre. A Produção Cultural do Corpo. In: **Corpo, Gênero e Sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Petrópolis: Vozes, 2003.

GOMES, Gedeilson. Entrevista realizada em 27 de março de 2013, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, em Extremoz-RN. Acervo do autor.

GORETE, Maria. Entrevista realizada em 08 de julho de 2013, em Currais Novos-RN. Acervo do autor.

HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Trad. Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IANNI, Octávio. **A metáfora da viagem**. In: Enigmas da Modernidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

ISAIA, Artur César (Org.). **Crenças, sacralidades e religiosidades**. Entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Editora Insular, 2009.

JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. 6. ed. Campinas: Papyrus, 1996.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro, FEB: 1994.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução e notas de Luiz da Câmara Cascudo. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

LANDES, Ruth. **A cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1967.

LAPASSADE, Georges. LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da Macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LE BRETON, David. **Sociologia do Corpo**. Petrópolis: Vozes, 2010.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo, Edusp 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1970.

LOPES, Nei. Kitábu: **O livro do saber e do espírito negro-africano**. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

LUCHIARI, Maria Teresa Duarte Paes. A (re) significação da paisagem no período contemporâneo. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). Paisagem, imaginário e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

LÚCIO, Tiago. Entrevista realizada em 28 de março de 2013, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, no município de Extremoz-RN. Acervo do autor.

LUZIA, Maria. Entrevista realizada em 17 de julho de 2013, em Currais Novos-RN. Acervo do autor.

MACEDO, Edir. **Orixás, Caboclos & Guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Gráfica Universal LTDA, 2004.

MAESTRI, Mário. “**A Santidade do Jaguaripe**”. In: Revista Espaço da Sophia. nº 13, abril/2008.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá, um estudo de ritual e conflito.** Rio de Janeiro: J.Z.E, 2001.

MANGUEL, Alberto. **Dicionário de lugares imaginários.** São Paulo: Companhia da Letras, 2003.

MARIA, Thagila. Entrevista realizada em 14 de abril de 2016, na Casa Sol Nascente, em Parnamirim-RN. Acervo do autor.

MASSEY, Doreen. **Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade.** Trad. Hilda Pareto Maciel; Rogério Haesbaert. Rio De Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

MAUÉS, R. Heraldo. **Catolicismo e Pajelança** entre pescadores da Zona do Salgado. Comunicações do ISER 4 (14): 1985.

MATORY, James Lorand. **Black atlantic religions: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé.** New Jersey: Princeton University Press, 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo, EPU-EDUSP, 1974.

MEDEIROS, Suelleide Oliveira de. Entrevista realizada em 28 de setembro de 2014, no IX Kipupa Malunguinho. Coco na Mata do Catucá em Pernambuco. Abreu e Lima – PE. 28 de setembro de 2014.

MEIHY, J.C.S.B. **Manual de história oral.** 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MEYER, Marlise. Meleagro. In: SILVA, Marco. (Org.) **Dicionário crítico Câmara Cascudo.** São Paulo: Perspectiva, 2006.

MONTERO, Paula. **Magia e Pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986.

MOREAU, Pierre e BARO, Roulox. **História das últimas lutas no Brasil** entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos tapuias. Belo Horizonte, Itatiaia, 1979.

MOREIRA, Thadeu. Entrevista realizada em 31 de março de 2016, em Ouro Branco-RN. Acervo do autor.

_____. Entrevista realizada em 01 de outubro de 2012, em Ouro Branco-RN.

MOTTA, Roberto. **As variedades do espiritismo popular na área do Recife**: ensaio de classificação. In: Boletim da cidade do Recife. Recife, PMR/CMC, nº 2, 1977.

_____. **As variedades do espiritismo popular na área do Recife**: ensaio de classificação. In: Boletim da cidade do Recife. Recife: PMR/CMC, nº 2, 1977.

_____. **Catimbós**, xangôs e umbandas na região do Recife. Recife: Massangana, 1985.

_____. Umbanda, xangô e candomblé, crescimento ou decomposição. **Cia e Tróp.** Recife: v. 29, n. 1. Jan/jun. 2001.

NASCIMENTO, Lelo. Entrevista realizada em 08 de abril de 2016, na Casa de Cultura Popular de Currais Novos-RN. Acervo do autor.

MUNANGA, Kabengelê. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Tese de Livre-Docência, Universidade de São Paulo: São Paulo, 1997.

NEGRÃO, Lísias N. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. Magia e Religião na Umbanda. **Revista USP**, set./out./nov. 1996.

NIEUHOF, Joan. **Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil**. São Paulo, Martins, 1942.

NIMUENDAJU, Curt. **Mitos indígenas inéditos na obra de Curt Nimuendaju**. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 21, 1986.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil e mais escritos**. Introdução e notas de Serafim Leite. Coimbra: S. J., 1955.

OLIVEIRA, Kelson. **Os trabalhos de amor e outras mandingas**: as experiências mágico-religiosas em terreiros de umbanda. Fortaleza: Premium, 2011.

ORO, Ari Pedro. **As religiões afro brasileiras**: religiões de exportação. In: ORO, Ari Pedro, org. **As religiões afro-brasileiras no Cone Sul**. Cadernos de Antropologia nº 10. Porto Alegre: UFRGS, 1993.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro:** umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OXUMARÉ, Mãe Cremilda de. Entrevista realizada em 27 de março de 2013, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, no município de Extremoz-RN. Acervo do autor.

PEFFFER, Renato Somberg. **Das técnicas mágico-religiosas** à racionalidade técnica. Belo Horizonte: Pretexto, vol. II, nº 4, p. 37-42, dez. 2001.

PEREIRA, Antônio. Entrevista realizada em 09 de outubro de 2012 na cidade de Florânia – RN. Acervo do autor.

PEREIRA, Renato B. R. **Xamanismo e medicina:** “o caso Ruschi” reavaliado. Ciência e Cultura: 1989.

PESAVENTO, Sandra. **Em busca de uma outra história:** imaginando o imaginário. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 15, no 29, 1995.

PÓLVORA, Jacqueline B. O Corpo Batuqueiro – Uma Expressão Religiosa Afro-Brasileira. In: LEAL, Ondina Fachel (org.). **Corpo e Significado** – Ensaio de Antropologia Social. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 1995.

PRANDI, Reginaldo. **Cidade em transe:** Religiões populares no Brasil no fim do século da razão. Revista USP, São Paulo: nº 11, out-dez, 1991.

_____. **Exu, de mensageiro a diabo:** sincretismo católico e demonização do orixá Exu. In: Revista da USP 2001.

_____. **Mitologia dos orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O Brasil com Axé:** Candomblé e Umbanda no mercado religioso. São Paulo: Estudos Avançados 18 (52), 2004.

_____. **O candomblé e o tempo:** concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 16, nº 47. São Paulo, 2001.

_____. **Segredos guardados:** Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

QUADROS, Marcos Paulo dos Reis; MADEIRA, Rafael Machado. **Direita e Esquerda:** conceitos em agonia na política contemporânea? V Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação. Rio Grande do Sul: PUCRS, 2010.

QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. **Os exus em casa de catiço:** etnografia, representações, magia. Dissertação de mestrado. Natal: UFRN, 2013.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. 4.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

REGINALDO, Luciene. **Os rosários dos Angolas**. São Paulo: Alameda, 2011.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

_____. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

ROGÉRIO, Janecléia Pereira. O sacrifício de sangue: imagem de alteridade cultural nos cultos afro-brasileiros. **Revista Antropológicas**. Ano 10, vol. 17(2), 2006.

ROSENDAHL, Zeny. CORRÊA, Roberto Lobato. **Paisagem, Imaginário e Espaço**. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2001.

ROUGET, Gilbert. **La musique et le transe**. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession. Paris: Ed. Gallimard, 1980.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. Centros e periferias no mundo luso-brasileiro (1500-1808). In: **Revista Brasileira de História**, vol. 18, n. 36: 1998.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada**, mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária, 2010.

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

_____. Interfaces da Jurema. In: **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAMPI**, v. 04, 2005.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A jurema sagrada da Paraíba. **Qualitas. Revista Eletrônica**. ISSN 1677-4280 v.7.n.1. Ano 2008.

SANTOS, Aderbal dos. Entrevista concedida ao Prof. Dr. Lourival Andrade Júnior/UFRN e a bolsista de iniciação científica Natiele Barbosa, em 17 de agosto de 2014, no Ilê Axé Nagô Oxaguiã, na cidade de Caicó-RN. Acervo do projeto de pesquisa Saravá-Axé: orixás, mestres e guias e as manifestações da religiosidade de matriz afro-luso-indígena no Seridó Potiguar.

SANTOS, Douglas. **A reinvenção do espaço:** diálogos em torno da construção do significado de uma categoria. São Paulo: Unesp, 2002.

_____. **Publicação crítica do Recenseamento Geral do Império do Brasil de 1872.** Relatório Provisório. UFMG, 2012.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte:** Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1977.

SANTOS, Marineide. **RAE-Revista de Administração de Empresas**, vol. 13, n. 4, outubro 1973.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço:** Técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. **Pensando o espaço do homem.** São Paulo: Hucitec, 1982.

SANTOS, Raimundo dos. Entrevista realizada em 09 de outubro de 2012 na cidade de Florânia – RN. Acervo do autor.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e Memória.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHULTES, R. E. e A. HOFMANN. **Plantas de los Dioses:** orígenes del uso de los alucinógenos. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

_____. STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil:** uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SENNA, Ronaldo Salles. **Jarê, uma face do candomblé:** manifestação religiosa na Chapada Diamantina, Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra:** o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **Os Conceitos “Fetichismo” e “Animismo”** no Discurso de Nina Rodrigues. Em Tempo de Histórias - Publicação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília - PPG-HIS, n. 15, Brasília: Jul./dez. 2009.

SEYFERTH, Giralda. **Colonização,** imigração e a questão racial no Brasil. Revista USP, 2002.

SHILS, Edward. **Centro e Periferia.** Lisboa: Difel, 1992.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da MetrÓpole.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

_____. Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico. **Revista USP**, São Paulo, nº 55. Set/nov. 2002.

_____. **Candomblé e Umbanda**: Caminhos da devoção. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOARES, Rodrigo. Entrevista realizada em 27 de março de 2013, na Tenda Espírita Oxalá Ololufam – Reino de Oxum, em Extremoz-RN. Acervo do autor.

SODRÉ, Jaime. **Exu**, a forma e a função. *Revista VeraCidade*. Ano IV, n. 5. Out., 2009.

SOUZA, André Luís Nascimento de. **É o cão**: uma análise da construção da imagem do orixá Exu como diabo cristão. In: Anais do I Colóquio História Cultural e Sensibilidades, Caicó: UFRN, 2012.

_____. FERNANDES, Bruno Rafael dos Santos. **Encruzilhada do Sagrado**: Representações religiosas no Cemitério São Miguel. In: Anais do III Congresso Internacional de Culturas Africanas: Griots. CCHLA/UFRN: 2014.

SOUZA, L. de M e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STADEN, Hans. **Suas viagens e captiveiro entre os selvagens do Brazil**, São Paulo, Typ. Da Casa Eclectica, 1900.

TEIXEIRA, Wagner Pinheiro. **Espírito de catimbó**: a moral mágico-religiosa na Jurema. Dissertação de mestrado. Natal, 2014.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TORRES, Marcos Alberto. **As paisagens da memória e a paisagem religiosa**. Curitiba, ed. UFPR, 2003.

TRINDADE, Liana Sálvia. **Exu, símbolo e função**. São Paulo: USP, 1985.

TUAN, Yi- Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

_____. **Paisagens do medo**. São Paulo: Unesp, 2006.

_____. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

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

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

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubas na África e no “Novo Mundo”. Salvador: Corrupio, 1984.

VILLACORTA, Gisela Macambira. **“Cura e protesto”**: uma experiência xamanística em uma população amazônica, Colares (nordeste do Pará). Monografia de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Belém: UFPA, 1996.

WAGLEY, Charles. In: BASTIDE, Roger. **Catimbó**. In: Encantaria brasileira, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política, In: **Metodologia das ciências sociais - Parte 1**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

WILTON, José. Entrevista realizada em 17 de julho de 2013, em Currais Novos-RN.

ANEXO A – PESQUISA ELETRÔNICA

- <http://amigosdejurema.blogspot.com>. Acesso em: 23/04/2015.
- <http://casadejuremablog.blogspot.com>. Acesso em: 10/06/2015.
- <http://catimbojuremanatalrn.blogspot.com.br/2011/03/direita-do-mestre-caboclo-e-uma-taca-ou.html>
- <http://juremasagradadepernambuco.blogspot.com>. Acesso em: 30/06/2015.
- <http://lassuncao.blogspot.com.br/2009/07/alhandra-e-o-cla-do-acais.html>. Acesso em: 21 de junho de 2016.
- <http://lassuncao.blogspot.com>. Acesso em: 12/07/2015.
- <http://umbandaculturaefe.blogspot.com>. Acesso em: 20/06/2015.
- <http://umbandadejesus.blogspot.com>. Acesso em: 25/05/2015.
- <http://umbandayahuasca.blogspot.com.br/2010/08/jurema-mestres-de-alhandra-ii.html>. Acesso em 21 de junho de 2016.
- <http://www.cascudo.org.br/biblioteca/vida/>. Acesso em: 28/01/2014.
- <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/2919-os-autonomos-da-fe-um-artigo-de-jose-de-souza-martins>. Acesso em: 13/07/2015.
- <http://www.yorubana.com.br/encantados.asp>. Acesso em: 02 de junho de 2016.
- <https://mestreneto.wordpress.com/galeria-de-videos/reino>
- <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

A Ciência dos Encantados. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

ASSUNÇÃO, Luís. Alhandra e o clã do Acais. Disponível em: <http://lassuncao.blogspot.com.br/2009/07/alhandra-e-o-cla-do-acais.html>. Acesso em: 21 de junho de 2016.

L'OMI, Alexandre, juremeiro. A Ciência dos Encantados. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

PENHA, Mãe. Juremeira. In: A Ciência dos Encantados. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

PEREIRA, Walter. Presidente da Federação Paraibana de Cultos Afro. In: A Ciência dos Encantados. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

SANTA, Zé de. Índio da tribo Xucuru do Ororuba. In: A Ciência dos Encantados. Projeto Experimental de Jornalismo. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>