



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS APLICADAS E EDUCAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA



MEMÓRIA E TRADIÇÃO DA *CIÊNCIA DA JUREMA*
EM ALHANDRA (PB): A *CIDADE DA MESTRA JARDECILHA*.

FRANCISCO SALES DE LIMA SEGUNDO

Julho de 2015
João Pessoa – PB

**MEMÓRIA E TRADIÇÃO DA *CIÊNCIA DA JUREMA*
EM ALHANDRA (PB): A *CIDADE DA MESTRA JARDECILHA*.**

FRANCISCO SALES DE LIMA SEGUNDO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Estevão Martins Palitot

Junho de 2015
João Pessoa – PB

L732m Lima Segundo, Francisco Sales de.
Memória e tradição da ciência da Jurema em Alhandra
(PB): a cidade da Mestra Jardecilha / Francisco Sales de Lima
Segundo.-- João Pessoa, 2015.
172f. : il.
Orientador: Estevão Martins Palitot
Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA
1. Antropologia. 2. Jurema – culto. 3. Catimbó. 4. Memória.
5. Tradição do conhecimento.

UFPB/BC

CDU: 39(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAIE)
Centro de Ciências Humanas Letras E Artes (CCHLA)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia



FRANCISCO SALES DE LIMA SEGUNDO

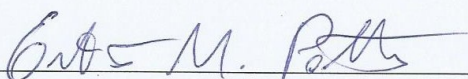
**MEMÓRIA E TRADIÇÃO DA *CIÊNCIA DA JUREMA*
EM ALHANDRA (PB): A *CIDADE DA MESTRA JARDECILHA*.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.

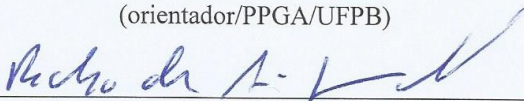
Resultado: APROVADO

Em: 03 de Julho de 2015.

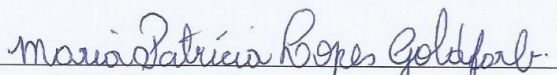
Banca examinadora



Profa. Dra. Estêvão Martins Palitot
(orientador/PPGA/UFPB)



Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grunewald
(Examinador Externo/ PPGCS/UFCG)



Profa. Dra. Maria Patricia Lopes Goldfarb
(Examinadora interna/ PPGA/UFPB)

Prof. Dr. Ruth Henrique da Silva
(Suplente/ PPGA/UFPB)

Deus dá o entendimento a qualquer um, cada um não queira ser mais do que outro. Não adianta... seja tudo certinho... Eu acho que seja assim, né!? Coisa boa é a consciência limpa, sem maldade. Agora o cabra, às vezes se faz que gosta do cabra pela frente, e por trás.. corta, né!? Isso é o maior pecado do mundo. Eu acho que seja assim. Vamo ser honestidade em todo canto, à dia, noite, e qualquer hora... nas necessidades que o cabra tem que ser mais tranquilo pra fazer a bondade... pode ser a quem for que seja... que é disso que Deus gosta. Às vezes, outra pessoa, assim: “aquele não sabe de nada!”. Tá certo... Ninguém sabia que sabe de nada, quem sabe é Deus. E as inteligência que ele fizer, que Deus vê que tá certo. Se ele fizer errado... (Seu Lindolfo, rezador de Alhandra).

*Para Mestra Jardecilha, D. Rita do Acais, e a todos os mestres
juremeiros de Alhandra (PB), que deixaram seu legado de fé e de
sabedoria na sua passagem aqui na terra.*

Para Auxiliadora Melo e Ana Dantas (in memorian).

AGRADECIMENTOS

Para iniciar, quero agradecer a todos os juremeiros de Alhandra que me receberam amavelmente em suas casas para contar suas histórias, emprestando suas narrativas para a realização deste trabalho, pelos momentos mágicos que pude vivenciar entre eles, e que, sem isso, esta etnografia não seria possível. Dentro deste, mando também um agradecimento especial a toda família da Mestra Jardecilha, nas pessoas de Nina, João Paulino e Lucas Souza, que permitiram que eu pudesse fazer uma breve biografia sobre sua matriarca, disponibilizando do seu tempo e de sua atenção. Ainda aqui, agradeço a Mãe Judith e Vó Biu pelos muitos momentos de conversa, e por ter me hospedado em sua casa durante os trabalhos de campo – agradecimento estendido também a todos aqueles que fazem parte do seu terreiro. A D. Rita do Acais (*in memorian*) a quem eu devo toda minha reverência pelo seu saber e sua *ciência*. A Nicinha e Raquel, esta que é diretora do Núcleo Espírita Cristão Kardecista em Alhandra, pela ajuda em apresentarem-me a novas pessoas que também contribuíram muito com a pesquisa. A Nailton, o moto-taxista mais legal da cidade, que sempre esteve disponível para as empreitadas da pesquisa, e foi fundamental em muitos momentos. E a Josilene Balbino, que foi meu primeiro contato em Alhandra, e que contribuiu muito nas minhas primeiras inserções em campo, anos atrás.

Gratidão também para aquelas pessoas de outras cidades e que me ajudaram a compreender melhor o culto da Jurema, como: Alexandre L'Omi L'Odò e João Monteiro, do Quilombo Cultural Malunguinho (Recife-PE); Mãe Joana Juremeira; Mãe Nani; Pai Biu Tutano; Mãe Joana de Bayeux (PB) (*in memorian*); Mãe Josy; Pai Cardoso; e Mãe Lúcia de Onidewá.

Meus sinceros agradecimentos ao meu orientador, Estevão Martins Palitot, pelo incentivo, compreensão, parceria, pela presença nos momentos difíceis, e por aceitar me orientar mesmo num tema que não é sua especialidade – é como costume dizer: “antes de ser meu orientador, é meu amigo!”. Também ao Prof. Rodrigo Grünewald a quem eu devo muito apreço, que me iniciou nos estudos sobre culto da Jurema na Paraíba, e possibilitou-me conhecer mais sobre o universo das religiões ayahuasqueiras.

Agradeço também ao todo corpo docente, aos servidores técnico-administrativos, em especial à Bruna Stansky, e aos colegas de curso do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba. E as pessoas que me ajudaram cedendo suas produções para a pesquisa, como Joannah Luna, Leandro Cunha, Elisa Cabral, e Prof. René Vandezande.

A toda minha família, aquela gratidão do fundo do coração. A começar pelos meus irmãos, Christiane, Karlinha e Ítalo, pela vida compartilhada juntos. A minha Tia Yara, a tia mais querida do mundo. A meu pai, Francisco, “muita saúde e paz, meu velho!”. E, em especial, a minha incrível e “toda poderosa” mãe, Auxiliadora Melo, que além de ser uma notável professora de redação, nos criou com muita firmeza e ternura, esteve sempre do nosso lado nas nossas decisões, e nos transmitiu tanta coisa boa.

Aos amigos de primeira hora e de muitos momentos. Vivian Maitê, pelas conversas, apoio e compreensão incondicional. Mayk Nascimento, o “*brother-doutor-rasta*”. Tarcísio Farias, o “irmão de casa”. Danielly Nascimento, a “sempre-amiga”.

Deixo aqui também meu agradecimento a todas as pessoas que têm feito parte da minha história nesta passagem por Pelotas (RS). E a Franchesca Fripp, pelos momentos felizes juntos.

Agradeço aqui também a todas as irmãs e irmãos da irmandade daimista, desde do Céu do Amanhecer, em João Pessoa (PB) – a minha casa –, o Céu da Campina, em Campina Grande (PB), até o Céu Trilha de São Francisco, em Pelotas. Aqui deixo um abraço especial a Tim Bernardino, meu amigo e padrinho, que tanto me compreende, me ajuda e me ensina dentro desta linda doutrina. Também à Nelson Arce, pela incrível alegria e receptividade em terras gaúchas. E falando em Santo Daime, não há como não agradecer ao “bom Mestre Irineu”, que nos trouxe esta riqueza em forma de religião, e ao Padrinho Sebastião responsável por difundi-la por todo o mundo, a quem reconheço e atribuo grandes transformações na minha vida.

Por fim, minha gratidão em poder existir e caminhar na estrada da honestidade, do bem, e da humildade, acreditando em Deus e nas coisas belas que este mundo tem para nos mostrar, desde um belo pôr do sol ao cantar de um bem-te-vi. Aos meus guias espirituais que nunca me deixaram esmorecer diante das mudanças, dificuldades e desafios da vida. E também aos espíritos dos mestres juremeiros que se apresentaram em muitos momentos da pesquisa, e me permitiram conhecer este universo tão rico e diverso.

RESUMO

O culto da Jurema Sagrada é compreendido aqui como uma tradição de conhecimento que procede da articulação de diferentes fluxos culturais, resultante de uma *práxis* ritualística cujos sujeitos operam com criatividade e fluidez. Este organiza um mundo dinâmico e complexo, e que, dentro dele, há lugares privilegiados que enunciam o seu universo cosmológico, chamados de *Cidades da Jurema*, e que fazem referência aos espíritos dos mestres juremeiros, no qual o município de Alhandra (PB) polariza parte destas manifestações em nível regional. Ela engloba também uma ideia totalizante em que se encontra todo o seu conhecimento, a *ciência da Jurema*, que é operado pelos *cientistas*, pessoas de notório saber dentro do culto que a aplica em curas físicas e espirituais, dentro do que os juremeiros chamam de *trabalho de ciência*. Tradição esta composta por inúmeros sujeitos que imprimiram aqui o seu legado na memória coletiva local. Assim, este trabalho pretende realizar uma etnografia das narrativas, a partir das memórias acerca de um destes espaços que se insere neste campo religioso – a *Cidade da Mestra Jardecilha*. O lugar está diretamente associado às práticas religiosas desta importante mestra juremeira, que, mesmo não estando viva, marca um espaço que ainda concentra as memórias dos juremeiros, e que está carregado de afetividades múltiplas. Com isso, esta pesquisa tem como objetivo contemplar parte da história de vida da Mestra Jardecilha, investigando a dinâmica dos seus trabalhos espirituais, a sua influência como liderança religiosa na região, e as representações subjetivas do lugar onde os realizava, através dos relatos dos sujeitos que o vivenciaram de alguma forma. Soma-se a isso, a possibilidade de estudar a categoria nativa de *ciência*, que é constantemente evocada pelos juremeiros como este saber que contempla todos os seus ensinamentos, apresentando-se como um elemento de fundamental centralidade entre eles. Desta forma, a metodologia desenvolvida aqui foi uma articulação entre levantamento bibliográfico, observação participante e entrevistas temáticas, tanto sobre a história de vida da Mestra Jardecilha, como também acerca da *ciência da Jurema*, com intuito de ter um panorama, o mais diverso possível, dos universos representativos dos juremeiros, em decorrência das transformações que vêm passando atualmente este campo religioso no referido município, que é considerado como a “terra da Jurema”.

Palavras-chave: Jurema, catimbó, memória, tradição de conhecimento.

ABSTRACT

The cult of the Holy Jurema is a knowledge tradition resulting from the connection of different cultural flows, coming from a ritualistic practice where its subjects work with creativity and fluidity. By organizing a dynamic and complex world, they have privileged places that express their cosmological universe which are called *Cities of Jurema*. These ‘cities’ refer to the spirits of its masters named “juremeiros” in where the city of Alhandra, located in the state of Paraíba, Brazil, concentrates these manifestations at a regional level. It also includes an idea of its total spiritual knowledge, the *science of Jurema*, which is operated by *scientists* – people with public acknowledge within the cult – and are applied in physical and spiritual healing. This is called by the “juremeiros” as a *work of science*, a tradition which is composed by a number of subjects that have been printed their legacy in the local collective memory. This work aims to conduct an ethnographic of narratives from the memories of one of these religious spaces – the *City of Master Jardecilha*. This place is directly associated with this important master “juremeira” and her religious practices. Even though she is not alive, this place still concentrates the memories of “juremeiros” and it is replete of multiple affectivities. Thus, this research aims to cover part of the life story of Master Jardecilha, investigating the dynamics of her spiritual work. Besides, it also analyses her influence as a religious leadership in the region, and the subjective representations of this place where she used to performed her spiritual works throughout the briefs of people who have experienced it in some way. In addition to that, it opens to the possibility of studying the native category of science that is constantly evoked by “juremeiros” as the conjunction of all their knowledge, presented as a central element between themselves. Therefore, the methodology developed in this research was based on the literature, the participant observation and thematic interviews, not only in the life story of Master Jardecilha, but also about the *science of Jurema*. This approach was chosen in order to have the most diverse overview as possible from the “juremeiros”, due to the currently changes taking place nowadays in this religious field in the municipality, which is considered the “city of Jurema”.

Keywords: Jurema, catimbó, memory, tradition of knowledge.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Jurema plantada na casa de Mãe Judith.....	46
Figura 02: Ritual de catimbó de Luiz Gonzaga Ângelo, registrado por Mário de Andrade, em João Pessoa (PB).....	53
Figura 03: Imagem da Cabocla Jurema vendida em lojas de artigos de umbanda.....	56
Figura 04: Maria do Acais.....	58
Figura 05: Mestre Pereira e “Dona Chiquinha” apresenta seus rituais às autoridades policiais, em Natal (RN).....	60
Figura 06: <i>Pejí de Jurema</i> de Mãe Judith.....	73
Figura 07: Nina e João Paulino falam aos presentes na <i>Cidade da Mestra Jardecilha</i>	78
Figura 08: João Paulino serve <i>vinho da Jurema</i> para um mestre incorporado.....	79
Figura 09: Homem bate cabeça na mesa em Mestra Jardecilha trabalhava.....	79
Figura 10: Capela São João Batista, conhecido como a Igrejinha do Acais.....	85
Figura 11: Vó Biu olhando para o altar da Igrejinha do Acais.....	85
Figura 12: Vó Biu faz uma “oração forte” na entrega da sua promessa.....	86
Figura 13: Mapa dos sujeitos – zona rural de Alhandra (PB).....	90
Figura 14: Mapa dos sujeitos – zona urbana de Alhandra (PB).....	91
Figura 15: Mapeamento aproximado das <i>Cidades da Jurema</i> feito por Vandezande (1975), e juremas visitadas nos trabalhos de campo empreendidos nesta pesquisa.....	94
Figura 16: Praia de Tambaba, no município do Conde (PB).....	95
Figura 17: Jurema de Mestra Aderita.....	100
Figura 18: Situação atual da “jurema da Estiva”.....	101
Figura 19: Jurema de Caboclo Pena Branca, apresentada por Biu do Acais.....	102
Figura 20: D. Bevenuta junto à jurema plantada por sua mãe, Mestra Aderita.....	105
Figura 21: D. Rita do Acais e o seu altar.....	107
Figura 22: D. Rita do Acais com a carta da Rainha de Copas.....	109
Figura 23: Seu Joca Mão de Pau.....	120
Figura 24: Seu Inácio Gabriel.....	121
Figura 25: D. Zita Do Abiaí.....	125
Figura 26: Jardecilha Luíza de Souza, a Mestra Jardecilha.....	133
Figura 27: Mestra Jardecilha com sua mãe, D Tiina.....	135
Figura 28: Mestra Jardecilha <i>trabalhando manifestada</i>	137
Figura 29: Escolástico Cândido da Silva, o Mestre Colo.....	146
Figura 30: Mestra Jardecilha em um <i>toré de caboclo</i>	148
Figura 31: Vista geral da <i>Cidade da Mestra Jardecilha</i>	151

Figura 32: Croqui do Templo Espírita de Jurema Mestra Jardecilha.....	153
Figura 33: Jurema consagrada ao Mestre José da Paz, plantada por Mestra Jardecilha.....	154

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: Contextos da pesquisa ou aprendendo o fazer etnográfico.....	13
CAPÍTULO 01	
COMPREENDENDO ASPECTOS DO CAMPO DE PESQUISA.....	21
1.1 Considerações sobre ciência, religião, tradição de conhecimento e memória.....	22
1.2 Analisando algumas questões metodológicas da pesquisa.....	34
CAPÍTULO 02	
“TODA VIDA TEVE ESSA HISTÓRIA DE CATIMBÓ...”: A Jurema Sagrada e suas representações em Alhandra (PB).....	45
CAPÍTULO 03	
“ALHANDRA TEM SEUS MISTÉRIOS”: Entre encontros, sujeitos e situações da pesquisa.....	77
3.1 Por uma pequena etnografia das <i>Cidades da Jurema</i>	92
CAPÍTULO 04	
TRABALHANDO NA CIÊNCIA: Observações sobre uma tradição de conhecimento.....	107
CAPÍTULO 05	
“ELA ERA UMA VERDADEIRA CIENTISTA DA JUREMA”: As memórias sobre a Mestra Jardecilha e suas implicações.....	132
POSSÍVEIS CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	162
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	165

INTRODUÇÃO:

CONTEXTOS DA PESQUISA OU APRENDENDO O FAZER ETNOGRÁFICO.

Para começar, nunca tinha pensado antes em trabalhar como antropólogo. Mas, ainda durante a minha graduação em comunicação social, pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), pude experimentar trabalhar com esta disciplina em um projeto de extensão intitulado Programa de Educação e Promoção Social Indígena Potiguara, que foi inicialmente orientado pelo Prof. Dr. Carlos Guilherme do Valle, hoje docente da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), e realizado pela UFPB, através de uma parceria entre o Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares (SEAMPO), e a Coordenação de Programas de Ação Comunitária (COPAC) da Pró-reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários (PRAC).

Com o objetivo mais amplo de atender parte das demandas sociais das comunidades indígenas Potiguara, localizadas entre os municípios de Rio Tinto e Marcação (PB), as metas referentes à memória e cultura tinham como foco a produção de material audiovisual sobre a realidade sociocultural do povo indígena potiguara do litoral norte paraibano, que resultou na realização de três filmes: “Monte-Mór é nossa terra”, “Sou Potiguara” e “Maria Caboca”. A proposta era empregar essas produções como instrumento pedagógico nas escolas Potiguara, devido à ausência de imagens que retratassem a realidade local, e pudessem ser utilizadas pelos professores da área, como recurso didático, solicitação esta surgida a partir da demanda da própria comunidade, em ter a história de seu povo registrada, através da realização desses documentários. Esta experiência foi muito rica e singular, visto que trabalhamos com um material muito extenso, no qual desenvolvemos métodos de produção audiovisual que até hoje carrego na bagagem.

É importante dizer aqui que trabalhar com audiovisual, em especial na produção de documentários, sempre foi uma grande escola. Estar atento ao que as pessoas falam; não interromper seus discursos; e depois ter que assistir todo o material filmado com atenção integral, proporcionaram-me um aperfeiçoamento do olhar frente às narrativas dos sujeitos. E não só isso, mas também de proporcionar um espaço de diálogo que transcenda a presença da câmera e de respeitar o limite da disponibilidade de cada pessoa entrevistada. Isto fez com que, cada vez mais, eu enriquecesse este cabedal de experiências que fizeram me aproximar da antropologia. Aliado a isso, assistir aos filmes de Eduardo Coutinho¹ sempre foi um

1 Eduardo Coutinho (1933-2014) foi um documentarista carioca. Sua produção caracterizou-se pela sensibilidade e pela capacidade de ouvir o outro, registrando sem sentimentalismos as emoções e aspirações

exemplo de como se poderia construir uma relação honesta com as pessoas com quem interagia durante as produções.

Dentro disso, sempre me interessei por temáticas que privilegiem a sabedoria popular sobre a religiosidade. Assim, na minha trajetória como documentarista, estive em busca de propostas que abarcassem estes temas, e que pudessem transformar-se em possíveis produções audiovisuais. E ao começar meus estudos autodidatas acerca das religiosidades afro-indígenas na Paraíba, comecei a ler narrativas que estavam muito próximas de mim, e que tanto me chamavam a atenção. Com isso, tomo a liberdade de contar um pouco deste processo, assim como de levantar algumas questões e descrever contextos que considero importantes na produção deste texto.

Para iniciar, antes mesmo da produção de algum filme sobre o tema, já vinha tendo contato com o universo das religiosidades afro-brasileiras por espontâneo interesse, participando frequentemente de certos trabalhos espirituais, como nos realizados por Mãe Josy, no bairro Cidade Verde, em João Pessoa: as “Juremas de chão²”. A partir disso, vieram também as minhas primeiras leituras sobre o tema. Os contatos se intensificaram, e cheguei a conhecer Mãe Joana, no município de Bayeux (PB), que faleceu em meados de 2007. Em algumas conversas, ela afirmou que sempre foi juremeira, mas que ultimamente vinha dando atenção aos orixás, e que também pertencia à tradição da Jurema Sagrada de Alhandra, sendo iniciada por Mestra Jardecilha. Esta foi a primeira vez em que ouvi falar no nome desta mestra juremeira.

Segui minha estrada, o interesse pelo tema só crescia, e começava a surgir a ideia de fazer um filme sobre o culto da Jurema na Paraíba, mas não sabia por onde começar. Nesse período, surgiu a possibilidade de inscrever um projeto de documentário através do Prêmio Linduarte Noronha de Curta-metragem, promovido pelo Governo do Estado da Paraíba. Mas o tema era muito amplo para uma proposta de realização de um curta-metragem. Eis que, na leitura da dissertação de mestrado do Prof. René Vandezande (1975), obtive uma pista. Ao fazer o primeiro estudo antropológico sobre o culto da Jurema Sagrada em Alhandra, o professor faz uma citação à *Cidade Encantada de Tambaba*, que aparece nas narrativas dos juremeiros, como sendo uma das *Cidades da Jurema*. Logo em seguida, tive acesso ao

das pessoas comuns. O seu mais célebre filme é “Cabra marcado para morrer” (1984), que reconstrói a história de vida de Elizabeth Teixeira, viúva de João Pedro Teixeira, então presidente da Liga Camponesa de Sapé (PB), morto em uma emboscada atribuída a um grupo de latifundiários locais, em 1962. Este filme resulta numa síntese de um processo mais amplo de perseguição que sofreram as organizações dos camponeses nordestinos, após a instauração do regime militar no Brasil, em 1964.

2 Explicaremos com mais atenção do que se trata a “Jurema de chão” no capítulo 02.

documentário “Jurema Sagrada” (1995), realizado por Elisa Cabral, assim como ao trabalho escrito por ela em função deste trabalho (cf. CABRAL, 1997), e ambos enriqueceram ainda mais este acervo de informações de que necessitava, além de me colocar em contato mais direto com os relatos em torno da Mestra Jardecilha, através da transcrição de entrevistas feitas com Nina, sua filha. Estava feito. A ideia de um documentário acabara de surgir.

Mas antes de prosseguir, faz-se importante compreendermos o que significa uma *Cidade da Jurema*. Este é o principal plano mítico dos juremeiros de Alhandra, em que segundo sua cosmologia, é na árvore da jurema, que se detêm poderes mágicos, onde reside todo o conhecimento acumulado pelos espíritos – caboclos, índios e mestres juremeiros – e que são aplicados em curas espirituais e físicas: a *ciência da Jurema*. Para isso, consagra-se uma árvore de jurema a um mestre encantado, a partir de rituais específicos que, com o crescimento da planta, passa a ser um lugar de devoção a este espírito. Mas também há outra feição da *Cidade da Jurema*. Esta seria um lugar mítico, responsável para desenvolver os espíritos dos mestres juremeiros, logo após a sua morte para, assim, depois de certo tempo, poder retornar à terra para incorporar nos médiuns. E é dentro desta perspectiva que se posiciona a *Cidade Encantada de Tambaba*, onde se projeta parte da cosmologia do culto da Jurema Sagrada, no litoral sul da Paraíba.

Em seguida, procurei saber mais para entender em que nível esta informação acerca da *Cidade Encantada de Tambaba* ainda repercutia nas narrativas dos juremeiros. Neste sentido, Mãe Joana Juremeira foi uma pessoa fundamental no desvelar das histórias relacionadas a este lugar encantado. Hoje, residente em Recife (PE), ela tinha um pequeno centro no bairro de Cruz das Armas, em João Pessoa (PB), e sempre foi muito atenciosa nas conversas que tivemos. Deste diálogo, fui conhecendo outras pessoas através dela, como o Pai Biu Tutano, que era levado a esta praia por sua mãe-de-santo, onde ela realizava certos trabalhos espirituais. E, naturalmente, fui levado a conhecer Alhandra, conhecida como a “terra da Jurema”. Lá tive contato com pessoas que cresceram imersos nesta cosmologia, como Dona Rita do Acais, Mãe Judith, Vó Biu, a própria Nina, entre outros, e onde pude visualizar a vitalidade destas narrativas sobre a praia, histórias estas capazes de desafiar nossa imaginação, mas que andavam um tanto adormecidas na memória dos juremeiros alhandrenses. Descrever isto é importante, para poder posicionar-me, inicialmente, não como alguém ligado diretamente ao culto, apesar de me identificar com muitos elementos da religiosidade afro-indígena, mas como um realizador audiovisual que estava em campo para a produção de um documentário, cujo trabalho, em muitos momentos, pode confundir-se com o

próprio fazer etnográfico.

Mais à frente, com o projeto aprovado e os recursos disponíveis, chegava a hora da realização do documentário sobre este elemento da cosmologia juremeira. Foi um trabalho de oito meses, durante o ano de 2010, entre pesquisa, pré-produção, filmagem, edição e finalização, compartilhado com outras pessoas que também trabalham com audiovisual em João Pessoa, mas que não estão relacionadas com o universo das religiões afro-brasileiras. E o resultado deste documentário foi muito profícuo, o qual acabei trazendo para o público uma visão da praia de Tambaba com a qual eu mesmo nunca tinha tido contato, e este foi o grande trunfo deste filme. Com isso, é marcante colocar aqui o processo de produção do documentário “Uma Ciência Encantada”³ (2010) como um ponto de partida da presente etnografia, que tinha uma proposta clara de, através da sabedoria popular e da tradição oral, buscar compreender a riqueza de expressões acerca deste espaço mítico, num exercício de experimentação fílmica sobre as narrativas que a permeiam.

Este trabalho foi muito importante no sentido de experimentar possibilidades metodológicas, que antes nunca tinha imaginado fazer. Nesta perspectiva, sempre estive atento ao quão são legítimos os discursos proferidos pelos espíritos dos mestres juremeiros, consultados nas atividades espirituais por meio das incorporações mediúnicas. Isso me fez refletir sobre a possibilidade de acessar estes discursos, através de uma solicitação verbal feita pessoalmente a cada entidade, o que foi feito ao Mestre Zé de Aguiar, incorporado por Pai Biu Tutano, e ao Mestre Arranca-tôco, por Mãe Joana Juremeira. A ideia aqui era fazer que naquele momento fosse realizada uma consulta – o que de fato foi – em que pude fazer perguntas sobre os diversos aspectos da *Cidade Encantada de Tambaba* a estas entidades. E, apesar do “clima de produção audiovisual”, no qual trabalhei o tempo todo para transcender este elemento, a resposta desta iniciativa foi bastante positiva, como pode ser visualizada no documentário realizado.

A experiência metodológica na produção deste filme deu-me condições de visualizar as minhas próprias potencialidades como antropólogo, o que ainda nem sequer tinha cogitado. E desta aventura, encontrei o meu próprio modo do fazer etnográfico, sempre levando em consideração posicionamentos que visem a uma postura mais atenciosa frente às pessoas com quem me relacionei durante a pesquisa. E todo este aprendizado tem uma repercussão importante no presente trabalho, no qual procuro, na medida do possível, colocar-me na condição de promover um espaço de diálogo com estes sujeitos, criando, assim, um ambiente

3 Este filme pode ser visualizado através do *link*: <https://www.youtube.com/watch?v=i-cvSh71prQ>.

de respeito para com o saber do outro.

Assim, a pesquisa aqui desenvolvida transcorre pelo contato de mais de cinco anos com os juremeiros de Alhandra. Durante esse período, pessoas de notório conhecimento dentro da *ciência da Jurema* faleceram: Seu Inácio Gabriel, em setembro de 2010, que era muito conhecido por suas consultas, chegando até a ser prefeito de Alhandra; e D. Rita do Acais, em dezembro de 2011. Esta última, então com 93 anos, conheceu todas as pessoas pertencentes à tradição da Jurema do Acais, desde Maria do Acais⁴, e que, igualmente a Seu Inácio Gabriel, também *trabalhava na ciência* – o seu depoimento gravado durante a produção do documentário “Uma Ciência Encantada”, assim como todo o material coletado, será uma rica fonte de informação para esta pesquisa. E mesmo depois da sua produção, procuro não perder o vínculo com lugar, onde procurei me fazer presente em Alhandra, seja para participar de alguns toques de Jurema, ou mesmo em eventos, geralmente realizados por pessoas de fora da cidade que envolviam esta religiosidade.

Com esta bagagem, levei em consideração a possibilidade de realizar um projeto de pesquisa neste programa de pós-graduação. E quando falava para alguns amigos que ia fazer a seleção de mestrado em antropologia, sempre me perguntavam: “Vai fazer um filme?”. E eu respondia: “Não!”. Responder esta pergunta sem ser monossilábico, também foi uma provocação pra mim. Ao optar por fazer um trabalho dissertativo clássico, coloquei-me em um claro desafio de fazer algo que até então não tinha feito, visto que o meu trabalho de final no curso de comunicação social foi a realização de um documentário, em que, no máximo, escrevi um relatório final. Dentro deste desafio, estava também o obstáculo de mudar de área acadêmica, e nisso ter contato com as leituras clássicas da antropologia, das quais muitas delas nunca tinha ouvido falar, e também lidar com ferramentas metodológicas que apenas tinha operado muito incipientemente dentro da *práxis* audiovisual.

Mas os objetivos estavam traçados: tornar-me um pesquisador em antropologia, reorientando, desta forma, a minha formação acadêmica e minha atividade profissional; aprofundar os estudos acerca do culto da Jurema Sagrada no litoral sul da Paraíba, tema este com que em muito me identifico, e que carece de melhor observação e investigação por parte da academia; fortalecer uma formação voltada para a antropologia social, com ênfase nas religiosidades afro-indígenas e contemporâneas, memória e tradição de conhecimento; e qualificar, significativamente, a minha atividade profissional como realizador audiovisual,

4 Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, conhecida como Maria do Acais, foi uma das mais importantes mestras juremeiras de Alhandra, no qual a sua notoriedade extrapolou as fronteiras do Estado. Farei uma breve biografia da sua história no capítulo 02.

agregando todo arcabouço teórico e metodológico do curso à produção de documentários.

Já em relação ao tema deste trabalho, cheguei até ele através do próprio desdobramento que ganhou o documentário “Uma Ciência Encantada”. Na pesquisa para sua produção, tanto nas referências bibliográficas, como nas entrevistas realizadas, observei a constante referência à Mestra Jardecilha, como uma figura ainda presente na memória dos juremeiros alhandrenses, assim como da importância do seu espaço religioso, e de como ele ainda repercute para a manutenção do culto da Jurema Sagrada no contexto urbano local, mesmo que sem a dinâmica dos trabalhos espirituais do tempo em que ela era viva, e após mais de 25 anos do seu falecimento. Com isso, foi a partir destas narrativas e destas vivências, que a possibilidade de empreender esta etnografia se apresentou.

Mas como toda a pesquisa tem seus contratempos, aqui não foi diferente. Com a minha nomeação para um cargo de técnico em audiovisual, na Universidade Federal Rural do Semiárido (UFERSA), em junho de 2013, localizada na região do sertão central do Rio Grande do Norte, não foi possível realizar novas viagens para Alhandra, e, assim, acompanhar os acontecimentos que frequentemente ocorriam. E nesse período me dediquei apenas às leituras empreendidas pelas disciplinas deste programa de pós-graduação, e também em relação ao tema específico, visto que até mesmo minha presença em João Pessoa se tornou pouco assídua. Mas com a greve nacional deflagrada pelos servidores técnico-administrativos em educação, em março de 2014, tive a oportunidade de me reaproximar do campo, já que, por conta das minhas constantes idas e vindas ao interior potiguar a trabalhar, não foi possível dar a devida atenção ao trabalho de pesquisa *in loco*. E nesta pausa em função do movimento grevista, pude fazer o primeiro trabalho de campo mais extenso em Alhandra, no mês de junho do mesmo ano.

E durante esse período, também mobilizei esforços para conseguir uma transferência para a Universidade Federal de Pelotas, no Rio Grande do Sul, com o intuito de estar ao lado da minha, então, companheira, que tinha sido empossada como docente naquela instituição. E em julho do mesmo ano, mudo-me para o sul do Brasil, onde resido atualmente, ciente das consequências que isto traria para a presente pesquisa. E foi em um período de férias na Paraíba, logo após o exame de qualificação, que empreendo uma segunda imersão em campo, agora no mês de outubro. Mas eis que a própria vida se encarrega de nos colocar novos obstáculos, que carecem de ser superados de forma honesta e inteligente. E logo no início de 2015, enfrentei sérios problemas de ordem pessoal, por conta do intenso processo de separação da minha, agora, ex-companheira, episódio este que fez com que o trabalho de

dissertação fosse interrompido por algum tempo. Portanto, todos estes constantes deslocamentos e problemas enfrentados por mim apenas me incentivaram a fazer o melhor trabalho possível, mesmo estando consciente das falhas que ele tem por conta destes processos, e o resultado disso estará humildemente impresso nas páginas a seguir.

Com tudo isso, o principal objetivo desta pesquisa é de realizar uma etnografia das narrativas acerca da *Cidade da Mestra Jardecilha*, a partir dos relatos dos juremeiros alhandrenses sobre a história de vida desta importante personalidade, apreendendo parte da dinâmica das suas práticas espirituais, as vivências, as representações subjetivas sobre este lugar e as afetividades em torno dele, a sua influência como liderança religiosa na região, e o legado deixado na memória coletiva local. Isso, no intuito de investigar a constituição das *Cidades da Jurema* como espaços privilegiados do culto da Jurema Sagrada, e de como estes são representados pelos juremeiros.

Associado a isso, a ideia aqui é de entender, também, quais os discursos que compõem as categorias nativas de *ciência da Jurema* e *trabalho de ciência*, com vistas a visualizar os princípios constitutivos desta tradição de conhecimento, a partir do contato com pessoas que ainda realizam estes trabalhos, e de como esta atividade ainda reverbera de forma distinta no município. Assim, é a partir destes elementos que buscarei compreender o que faz de Alhandra o epicentro da cosmologia e do universo mítico da Jurema Sagrada.

Para tal, divido o trabalho em cinco capítulos. No primeiro, este de cunho mais teórico-metodológico, evoco os conceitos de ciência em Morin (1996) e Santos (1988), de religião em Berger (1985) e Geertz (1989), e a crítica ao entendê-la como um sistema meramente simbólico em Appiah (1997), de campo religioso em Bourdieu (2005; 2007), assim como de cultura e tradição de conhecimento em Giddens (1997), Hannerz (1997), Barth, (2000) e Mura (2013), e de memória em Bosi (1994), Candau (2012), Delgado (2010) e Halbwachs (2003). Já em relação à metodologia, a pesquisa aqui empreendida foi realizada de acordo com uma estratégia qualitativa que combina levantamento bibliográfico em relação ao tema específico, observação participante, já aplicada em outros momentos da pesquisa, aliada a entrevistas temáticas sobre a vida da Mestra Jardecilha, procurando também abordar o tema da *ciência da Jurema* com algumas das pessoas entrevistadas.

Já o segundo capítulo dialoga com autores que discorrem sobre o culto da Jurema no litoral nordestino, desde suas origens nos povos indígenas, o processo de incorporação de elementos culturais dos colonizadores europeus e dos negros, e que resulta no catimbó, as entidades espirituais e os elementos que compõem sua cosmologia, dentre eles as *Cidades da*

Jurema, e sua assimilação pela umbanda já em meados da década de 1970. Isso vai nos ajudar a compreender o contexto desta religiosidade na região estudada, como também apresentarmos termos e expressões que surgirão durante o trabalho.

No terceiro, farei uma descrição dos encontros e situações vivenciadas pelo pesquisador em campo, desde trabalhos espirituais, até momentos mais íntimos com os sujeitos entrevistados. Depois disso, faço uma breve etnografia dos acontecimentos em torno da minha busca por algumas *Cidades da Jurema* ainda existentes no município.

No quarto capítulo, faço um recorte das narrativas dos juremeiros sobre a *ciência da Jurema*, a partir do relato que faço do depoimento de D. Rita do Acais, durante a produção do documentário “Uma Ciência Encantada”, e que serve de mote para trazer à tona as temáticas acerca desta categoria nativa, desde o “dom de nasença”, como se identifica o *trabalho de ciência*, a atividade espiritual dos *cientistas*, a forma como empreende as curas e suas restrições, e a centralidade que este tema possui para os juremeiros.

E no quinto e último, procurei tratar da história de vida de Mestra Jardecilha, nos seus mais diversos âmbitos, começando pelos primeiros sintomas da sua mediunidade, a forma como trabalhava na espiritualidade, como se relacionava com as pessoas que frequentavam o seu centro, a sua ligação com a Igreja Católica, o papel que exercia como fiscal da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba na região, detalhes do lugar em que realizava seus trabalhos, e os problemas enfrentados pelos herdeiros do seu legado para preservá-lo. A opção por esta mestra juremeira se faz na medida em que ela foi uma pessoa muito representativa entre os juremeiros alhandrenses, ainda presente na memória coletiva local, mas que ainda não tinha tido a devida atenção por parte dos estudiosos. Além disso, sua história de vida nos dá um amplo panorama acerca da atividade dos *cientistas* na região estudada. E sua influência ajuda a compor também um quadro das transformações sofridas pelo culto da Jurema nos últimos anos, marcadas, fundamentalmente, pela inserção da umbanda no contexto do seu campo religioso, e também por conta da ação de religiosos da igreja protestante, que buscam desqualificar as práticas rituais dos juremeiros.

CAPÍTULO 01

COMPREENDENDO ASPECTOS DO CAMPO DE PESQUISA.

01.1 Considerações sobre ciência, religião, tradição de conhecimento e memória.

Antes de tudo, farei aqui um percurso teórico no sentido de compreender um pouco melhor como se organiza os postulados científicos tradicionais, assim como também do pensamento religioso, para, em seguida, entender como se processa a constituição de uma tradição de conhecimento, devidamente manifestada na memória que a envolve.

Para Morin (1996), todo conhecimento é uma competência, é uma atividade cognitiva, e é um saber. Diante disso, é legítimo supor que ele “comporta em si uma diversidade e multiplicidade” (p. 15) – assim, todo conhecimento é multidimensional. Mas houve uma ruptura na constituição deste conhecimento dentro do próprio pensamento ocidental, primeiramente marcado pela disjunção entre ciência e filosofia, ao mesmo tempo que também se estendeu para a divisão realizada entre *mythos* e *logos*, cuja antropologia clássica contribuiu substancialmente para esta última. Para o autor, estas disjunções prejudicam intensamente nossas possibilidades de conhecimento, em que a especialização e a intensificação da separação dos saberes fazem com que o próprio conhecimento se torne cada vez mais incipiente.

Pensando nisso, ao analisar o paradigma dominante da ciência, Santos (1988) afirma que o seu modelo de organização vem de ideias claramente observáveis, através de métodos refinados de experimentação, em que, na natureza, não há nenhum mistério ou segredo que não possa ser revelado – ou melhor, explicado – alçando, com isso, um saber rigoroso sobre os seus meandros: as “ideias matemáticas” (p. 50). Disso decorrem duas consequências: a primeira é que “conhecer significa quantificar”; e a segunda é que o método científico está calcado na atenuação da complexidade. “Conhecer significa dividir e classificar e, depois, poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou” (p. 51).

Este rigor no fazer científico traz-nos o pensamento weberiano, que marca, de forma inequívoca, a separação entre senso comum e ciência, em que o progresso científico é a parte mais importante deste transcurso da intelectualização, e que não há provas para a existência de nenhum poder misterioso ou fortuito.

Em uma palavra, que podemos *dominar* tudo, por meio da *previsão*. Equivale isso a despojar a magia do mundo. Para, não mais se trata, como para o selvagem que

acredita na existência daqueles poderes, de apelar a meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, mas de recorrer à técnica e à previsão. Tal é a significação essencial da intelectualização. (WEBER, 1983, p. 30-31).

Isto é o que ele chama de “desencantamento do mundo” (p. 51), em que “a ciência desencanta porque o cálculo desvaloriza os incalculáveis mistérios da vida” (PIERUCCI, 2003, p. 160). A partir destes pressupostos, Santos (*op. cit.*) vislumbra uma crise deste paradigma, em que ele percebe que o aperfeiçoamento “do conhecimento permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se funda” (p. 54), questionando certos conceitos neste método de conhecer o mundo. O primeiro deles seria que a concepção de leis da natureza se estabelece por meio dos fenômenos observados separadamente, e que não se conectam com o todo. “Acima de tudo, a simplicidade das leis constitui uma simplificação arbitrária da realidade que nos confina a um horizonte mínimo para além do qual outros conhecimentos da natureza, provavelmente mais ricos e com mais interesse humano, ficam por conhecer” (p. 57). Outra reflexão feita por ele, é que, como o conhecimento científico fecha-se incessantemente para outras formas de saber, torna-se em um “conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autômato” (p. 58).

O rigor científico, porque fundado no rigor matemático, é um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica um rigor que, ao objetivar os fenômenos, os objetualiza e os degrada, que, ao caracterizar os fenômenos, os caricaturiza. É, em suma e finalmente, uma forma de rigor que, ao afirmar a personalidade do cientista, destrói a personalidade da natureza. Nestes termos, o conhecimento ganha em rigor o que perde em riqueza e a retumbância dos êxitos da intervenção tecnológica esconde os limites da nossa compreensão do mundo e reprime a pergunta pelo valor humano do afã científico assim concebido. Esta pergunta está, no entanto, inscrita na própria relação sujeito/objeto que preside à ciência moderna, uma relação que interioriza o sujeito à custa da exteriorização do objeto, tornando-os estanques e incomunicáveis (*idem*).

Relacionando com esta crítica de Santos, Morin (*op. cit.*) afirma que, a partir da nossa aptidão relativa, todo conceito pode ser objeto de representação, inclusive a do nosso próprio espírito, então “podemos constituir um conhecimento segundo de todos os fenômenos e domínios cognitivos, e também um segundo pensamento reflexivo relativo ao pensamento” (p. 20). Esta possibilidade, para ele, poderia ser plenamente realizada pelas ciências da cognição, que formularia a problemática da flexibilidade, sem a exclusão do sujeito da pesquisa e de seu conhecimento, e propondo que: (1) “o conhecimento não seja dissociado da vida humana e das relações sociais” (p. 21); (2) que se efetue “o difícil diálogo entre reflexão subjetiva e conhecimento objetivo” (p. 24); (3) que reintegre o sujeito; (4) que reorganize sua epistemologia, passando a dialogar com as ciências cognitivas; (5) que mantenha sua

capacidade de se questionar; e (6) de emancipar-se das condições de formação dos seus pressupostos. “Neste sentido, o conhecimento do conhecimento poderia ser uma incitação ao bem pensar” (p. 28).

Peter Berger (1985) trabalha com esta possibilidade reflexiva, quando afirma que “a sociedade é produto do homem” (p. 15), assim como também o homem é produto dela. Para ele, o próprio processo dialético da sociedade consiste em três momentos, que devem ser observados conjuntamente: a exteriorização, a objetivação e a interiorização.

A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física, quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (p. 16).

Diante deste premissa, o autor coloca que o ser humano é exteriorizante por essência, ainda que sua ação se faça na busca do equilíbrio entre esses três momentos, seja em relação ao seu corpo, como também ao seu mundo – e é dentro do equilíbrio deste mundo que pode se estabelecer a vida. “Em outras palavras, o homem não só produz um mundo como também se produz a si mesmo. Mais precisamente – ele se produz a si mesmo num mundo” (p. 19). E o mundo humanamente produzido atinge o caráter de realidade objetiva, cuja sociedade é a atividade humana objetificada, que se estende através das instituições, leis, normas, papéis sociais. No nível da interiorização, a sociedade funciona como uma ação formativa da consciência individual, que desemboca no próprio ordenamento da experiência, que tem a intenção de proteger os sujeitos do caos e da desordem.

Ainda para Berger, o sagrado toma feições similares. Nas sociedades arcaicas, a ordem objetificada aparece como um reflexo microcósmino do que acontece no universo como tal. Para ele, o sagrado é entendido como uma “qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem, todavia relacionado com ele, que acredita residir em certos objetos de experiências” (*idem*, p. 38), qualidade esta atribuída, desde a objetos rituais, como a animais, espécimes vegetais, espaços sagrados ou seres invisíveis.

O sagrado é apreendido como algo que salta pra fora das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para necessidades cotidianas. Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem os outros fenômenos não-

humanos (especificamente, os fenômenos de natureza não-sagrada). Assim, o cosmos postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui o homem. O homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua vida numa ordem dotada de significado. (p. 39)

Voltamos a Morin (*op. cit.*), para compreender como se expressa este pensamento subjetivo sobre o mundo. Para ele, o sentido evocador das palavras tem, em si, sua potencialidade simbólica imediata, fazendo surgir alguma presença concreta. Estas palavras têm ligação direta com o pensamento mitológico, e ajudam a fundar as bases de aplicação dos símbolos, visto que as cosmologias estão permeadas destas. Assim, o pensamento mitológico articula em si, e tece conjuntamente, o simbólico, o real e o imaginário. Os mitos são narrativas que contam não apenas uma possível origem do mundo, “mas de tudo que concerne à identidade, ao passado, ao futuro, ao possível, ao impossível; e a tudo que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade, a aspiração”, obedecendo, assim, a uma “polilógica” (*idem*, p. 150). E sendo a cosmologia fruto deste pensamento, concordo com Lallemand, quando afirma que esta:

Apresenta-se como uma exigência de síntese, como a pesquisa duma visão totalizante; além de uma função redutora, uma vez que isola e dá importância a certos elementos considerados como constitutivos do universo; tem também uma função explicativa, pois ordena e põe, em relação, o meio natural e os traços culturais do grupo que a produziu” (2000, p. 27).

O que nos interessa aqui, em especial, é este universo animista que as cosmologias expressam, “no sentido de que os caracteres fundamentais dos seres inanimados se encontram presentes em coisas inanimadas” (MORIN, *op. cit.*, p. 151), e são estes elementos que proporcionam a comunicação e a comunhão do humano como seu mundo mítico. E a religião, segundo Berger, é exatamente “o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado” (*op. cit.*, p. 38), representando o ápice da autoexteriorização humana pela introdução dos seus próprios sentidos sobre a realidade. “A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (p. 41).

Já Geertz (1989), ao ir de encontro a uma “dimensão cultural da análise religiosa” (p. 103), coloca em evidência uma primazia do simbólico na sua explanação, cujos “símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo” (*idem*), que serviram como uma espécie de representação de um tipo de vida idealmente adaptado para determinado grupo, descrito por sua visão de mundo. Sendo assim, ele define religião como:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral, e vestindo essas concepções com tal aura de facticidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (p. 104-105).

Com isso, ele aborda a própria noção do símbolo de forma generalizadora, em que deve ser usado “para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o significado do símbolo” (p. 105). E coloca também que toda a dimensão simbólica dos acontecimentos sociais deve ser vislumbrado como “totalidade empírica” (esta sempre mediada pela motivação), que é, em si, uma rica fonte de informação. E enuncia, como parte deste empreendimento, a distinção de “modelos *de* realidade” (a manipulação de estruturas simbólicas) e “modelos *para* realidade” (o manejo dos sistemas não-simbólicos). Ou seja, algo parecido com o que Morin (*op. cit.*) faz na distinção entre *mythos* e *logos* no campo científico, tratado anteriormente.

Já Appiah, ao descrever uma cerimônia tradicional Ashanti, em Gana, que utiliza o ouro em pó nos seus rituais, faz um forte contraponto às afirmativas de Geertz, tecendo críticas à polaridade tradicional-moderno e sua repercussão nos campos do conhecimento científico. Para ele, explicar a presença do ouro em pó como símbolo nesses rituais, é deslocar-se “do terreno da compreensão dos atos ritualísticos em si para o exame de suas origens” (1997, p. 160). E para que o simbólico passe a fazer sentido, é preciso que exista alguém que o faça – no caso, os etnógrafos que fazem versões mais ou menos rebuscadas de suas impressões – já que, para o sacerdote, a vitalidade do seu funcionamento se dá de forma efetiva. E visualizando o ouro em pó, além do seu sentido material, ofertá-lo em um ritual religioso, segundo o autor, é um sinal de respeito e reverência.

Muitos atos simbólicos têm este caráter. Não são signos arbitrários, como as palavras ou as continências; são atos que extraem seu sentido da importância não ritualística de práticas pertinentemente similares. O que os torna simbólicos é o reconhecimento, por parte dos agentes, de que estes atos, nos contextos ritualizados, não funcionam de maneira padronizada. O espírito vem, não porque lhe tenhamos dado dinheiro, mas por termos feito algo que demonstra respeito; e dar ouro em pó demonstra respeito porque, fora desses contextos ritualísticos, o oferecimento de ouro em pó é padronizadamente acompanhado pelo respeito (p. 161-162).

Com isso, Appiah afirma que é insatisfatório tratar de um sistema de enunciados de forma simbólica, quando os atores que compõem este sistema o tratam de forma literal; e quando a crença tem, qualquer que seja ela, a sua própria racionalidade intrínseca em seu

corpus cosmológico. Desta forma, ele equipara as crenças religiosas tradicionais com a moderna ciência natural, que “se resumem no lema ‘explicação, previsão e controle’” (p. 170). E nesta racionalidade, especificamente nas práticas religiosas africanas, há “muito mais consenso sobre as formas apropriadas do ritual e da ação litúrgica do que sobre o que os justifica; e, nesse aspecto, a prática religiosa na África difere bem pouco da prática religiosa no mundo industrializado contemporâneo” (p. 173).

Esta assertiva concorda com Durkheim, quando este afirma que não há “no fundo religiões que sejam falsas. Todas são verdadeiras à sua maneira: todas respondem, ainda que de maneiras diferentes, a determinadas condições da vida humana” (1989, p. 31). Assim, os contatos realizados por meio da magia (atividade primeira do tema desta pesquisa) – que nada mais é, para Morin, do que um poder que se exerce seguindo práticas rituais próprias, que se fundam através da sua eficácia, “na existência mitológica dos duplos e dos espíritos” (*op. cit.*, p. 154), e no uso analógico da aplicação dos seus instrumentos rituais – serão tratados aqui de forma literal, procurando, inclusive, delapidar as arestas do “simbólico” nos discursos dos sujeitos entrevistados durante o trabalho.

Na perspectiva de Marcel Mauss (1974), a magia apresenta-se como força coletiva, e que se constitui como uma forma de ideia prática, em que “os atos e as representações, nela, são de tal forma inseparáveis”. Assim, “a magia, como a religião, é um bloco: é algo que se crê ou não se crê” (p. 121-122). Para o autor, a crença na magia e dos seus diversos elementos é partilhada desde o nascimento, de uma forma mecanicamente difusa, e isso se dá, necessariamente, através da fé na sua eficácia. A crença nos ritos mágicos, primordialmente, sempre antecede a própria experiência, legitimidade esta que é transferida para a atividade de quem detem e opera este saber, seja ele o xamã, o pajé, ou o *cientista* (como veremos no transcórre desta pesquisa). Com isso, constrói-se uma relação de confiança entre ele e seu público, em que a crença na sua ação é igualmente compartilhada pela comunidade a qual pertence, e mesmo que haja experiências sem resultado, a crença na magia, em si, sustenta sua atividade.

Ainda na ótica maussiana, este sujeito alimenta e explora conscientemente um “fundo inesgotável de magia difusa” (*idem*, p. 166) que está presente em toda sociedade local. E ainda que este sujeito nos diga que este poder não pertence a ele, e que ele é apenas um mero depositário deste, “tudo se passa como se a magia formasse, ao redor dele, à distância, uma espécie de conclave mágico, que o faz viver numa atmosfera por assim dizer especial, que o segue por toda parte” (*idem*).

Chegamos aqui, a um elemento central na concepção de magia de Marcel Mauss – o conceito de *mana*. A partir da premissa que a “ideia de *mana* compõe-se de uma série de ideias instáveis que se confundem umas com as outras” (p. 138), ele elenca uma variedade de seus atributos.

Em resumo, o *mana* é de início uma ação de certo gênero, isto é, a ação espiritual à distância que se produz entre seres simpáticos. É também uma espécie de éter, imponderável, comunicável, que se expande por si mesmo. O *mana* é, além disso, um ambiente, ou, mais exatamente, funciona num ambiente que é *mana*. É uma espécie de mundo interno e especial, onde tudo ocorre como se só o *mana* ali estivesse em jogo. É o *mana* do mágico que age pelo *mana* do rito (...) o que abala outros *mana*, e assim por diante. Nessas ações e reações, não entram outras forças além do *mana*. Elas se produzem como em um círculo fechado em que tudo é *mana* e que deve ele mesmo ser *mana* – se assim podemos nos expressar (p. 141).

No meu entendimento, podemos bem relacionar esta ideia de totalidade, que é *mana*, com a noção de “verdade formular” proposta por Giddens (1997). Mas antes, para poder compreendê-la melhor, o autor evoca o conceito de tradição em que esta verdade se insere. Para ele, a tradição “é a cola que une ordens sociais pré-modernas” (p. 80), que envolve, de certa forma, o controle do tempo através da repetição, cujo passado tem uma forte influência no presente, o que acaba por modelar o futuro, já que as práticas estabelecidas tratam de organizá-lo. Neste sentido, a memória cumpre um papel fundamental, que, juntamente à tradição, ordena o passado em relação ao presente, que é constantemente reelaborado e reconstruído. Assim, para Giddens, a tradição “é um meio organizador da memória coletiva”, cuja unidade “não deriva do simples fato da persistência sobre o tempo, mas do ‘trabalho’ contínuo de interpretação que é realizado para identificar os laços que ligam o presente e o passado” (p. 82). Trabalho este realizado pelos guardiões, que são responsáveis pela interpretação dos rituais e que possuem um *status* diferenciado na ordem tradicional, geralmente determinada pelo passar dos anos, em que há um tácito acúmulo de experiências reconhecidas pelo grupo. E é por meio dos rituais que se é possível preservar a tradição, visto que ele estabelece fortemente “a reconstrução contínua do passado com a ação prática, e a forma como o faz é patente” (*idem*).

Assim, não há como pensar em tradição sem relacioná-lo com a noção de “*habitus*”, proposta por Bourdieu (2005). Ao fazer uma crítica a alguns postulados estruturalistas da ciência, e na busca de novas formas de relacionar as ações dos sujeitos às mudanças sociais do século XX, ele define este conceito como sendo um “conhecimento adquirido e também um *haver*, um capital (de um sujeito transcendental na sua tradição idealista)” que “indica a disposição incorporada, quase postural” (p. 61), em uma “relação de cumplicidade com o

mundo” (p. 62). Para o autor, esta noção serve para fazer referência à atividade ordenada dos agentes sociais em um determinado campo de ação social, funcionando como um capital acumulado que permite a ele desenvolver sua prática.

A ideia de campo também compõe, de forma distinta (e complementar), o pensamento de Bourdieu, em que ele seria um conceito articulador entre as posições dos agentes, as situações sociais postas e a própria noção de *habitus*, e as interrelações entre si. Ao visualizar campos específicos (econômico, político, jurídico, religioso) que possuem relativa autonomia, é neste contexto em que se travam relações e rivalidades de interesse pelos atores sociais, que se manifestam de diversas formas.

Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das crenças materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado, os atos dos produtores e as obras por ele produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir (2005, p. 69).

E ao analisar o campo do conhecimento tradicional em Giddens, especialmente em relação aos seus enunciados normativos, a tradição diz respeito ao que “deve ser” feito em uma sociedade, “porque seu caráter moral apresenta uma medida de segurança ontológica para aqueles que aderem a ela. Suas bases psíquicas são afetivas” (p. 84), pois há um constante fluxo de sentimentos e pertencimentos, proporcionados pela maneira corrente de ação e crença, expressos em uma “verdade formular”, compreendida pelo autor como:

Uma atribuição de eficácia casual ao ritual; os critérios de verdade são aplicados aos acontecimentos provocados, não ao conteúdo proposicional dos enunciados. Os guardiões, sejam eles idosos, curandeiros, mágicos ou funcionários religiosos, têm muita importância dentro da tradição porque se acredita que eles são os agentes, ou os mediadores essenciais, de seus poderes causais. Lidam com os mistérios, mas suas habilidades de arcanos provêm mais do seu envolvimento com o poder causal da tradição, que do seu domínio de qualquer segredo ou conhecimento esotérico (1997, p. 83).

Diante este potencial tão distinto e plural, na “verdade formular” não existe campo simbólico. O que está inserido nela é sempre tratando de forma literal, no qual não há margens para questionamentos, como no caso do uso do pó de ouro nos rituais Ashanti, exposto por Appiah (*op. cit.*). E também, a exemplo do conceito maussiano de *mana*, é algo que simplesmente se acredita ou não. Na “verdade formular”, tudo faz sentido – tudo é real e total, e nada está fora do lugar. Com isso, outros modos de se expressar são engendrados, em que, para Hannerz (1992), o homem “produz sentidos através da sua própria experiência,

interpretação, contemplação e imaginação, e ele não pode viver no mundo sem isto” (p. 03) – o que corresponde a sua própria cultura.

Ao centrar suas análises nas culturas complexas contemporâneas, estudando as transformações culturais que passaram os imigrantes paquistaneses na Noruega, Barth (1995) busca redefinir o conceito de cultura, a partir de três pressupostos distintos. Primeiro, ele nos convida a olhar a cultura em termos globais e ver a variabilidade da sua composição, apesar de que, em certo nível, ainda haja variáveis uniformes. Com isso, “as ideias que compõem a cultura transbordam os seus limites e se difundem de forma diferenciada, criando uma variedade de agregados e gradientes” (p. 17). Em segundo lugar, devemos pensar a cultura como algo distribuído por intermédio dos indivíduos, através de suas experiências, e “ao terem experiências semelhantes e se engajarem mutuamente em reflexões, instruções e interações, as pessoas são induzidas a conceitualizar e, em parte, compartilhar vários modelos culturais” (*idem*). E o terceiro é que a cultura está em um estado de fluxo constante, assim, ele argumenta que “não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo em que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo” (*idem*).

Retomando Hannerz (*ibidem*), a cultura tem sido conduzida para ser uma “questão de significado”, e estudá-la nada mais é do que examinar os elementos internos que compõe suas externalidades. De acordo com ele, o fluxo cultural consiste, exatamente, em “exteriorizações de significado que os indivíduos produzem através de arranjos de formas manifestas, e as interpretações que estes fazem de tal exibição – os dos outros, bem como a sua própria.” (p. 04). Assim, tendo em vista que a cultura se dá através das experiências dos sujeitos, devemos, de acordo com Barth (*idem*), buscar modos de “identificar onde a cultura está sendo produzida e reproduzida” (p. 16).

Diante disso, ao afirmar que o “significado é uma relação”, Barth (2000) indica que é necessário que unamos “um fragmento de cultura e um determinado ator à constelação particular de suas experiências, conhecimentos e orientações” (p. 128). Para isso, é importante que posicionemos os sujeitos de forma que reúna, neste indivíduo, “partes de diversas correntes culturais, e em funções destas experiências individuais” (p. 136). E esta ideia de posicionamento nos possibilita um modo de “juntar o que nós desmontamos, e de relacionar as pessoas às múltiplas tradições que elas adotam e que as impulsionam” (p. 137).

Assim, concordo com Mura (2013), quando afirma que a tradição de conhecimento é compreendida “como uma determinada visão de mundo, calcada em peculiares formas de

gerenciar e distribuir o conhecimento e, portanto, de adesão a um quadro moral que todos reconhecem e procuram atuar de acordo com ele e que, embora não limite as experiências, age como orientador delas” (p. 164).

Nesta perspectiva, não há como pensarmos em distribuição de determinada tradição de conhecimento, sem nos remetermos à memória que compõe seu universo. É através dela, segundo Candau (2012), que “o indivíduo capta e compreende continuamente o mundo, manifesta suas intenções a esse respeito, estrutura-o e o coloca em ordem (tanto no tempo como no espaço) conferindo-lhe sentido” (p. 61). Desta forma, esta visão de mundo implica em um olhar espaço-temporal distinto, e que, como afirma Giddens, está devidamente enraizada nos “contextos de origem ou dos locais centrais” (*op. cit.*, p. 105). Diante disso, o que nos importa aqui “são as interpretações locais e os esquemas locais de significação” (HANNERZ, 1997, p. 19), em que a memória coletiva pode cumprir um papel fundamental no sentido de recompor os vínculos e as subjetividades que orbitam em torno dela.

Sendo assim, Maurice Halbwachs (2003) esmiúça o entendimento acerca da memória coletiva, tratando-a como um fenômeno social, seguindo os princípios da escola da sociologia francesa, da qual foi herdeiro, e o faz partindo da ideia de lembrança. Segundo o autor, para que se constitua uma lembrança, é necessário, primeiro, que haja testemunhos de determinado evento, ou mesmo acerca de uma vivência mais ampla, sob sua forma material ou sensível, e que compõe a memória. E para que esta memória possa ser reconstruída, é fundamental que ela se dê a partir de dados e noções comuns, que envolve certas interações “que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo” (p. 39). Destas trocas, também pode ocorrer de outros sujeitos rememorarem de situações antes esquecidas, e dificilmente haverá lembranças individuais que não sejam possíveis de relacioná-las com um grupo. Ainda para Halbwachs, apenas as lembranças vivenciadas no âmbito familiar não se apoiariam na memória coletiva. “Assim, na base de qualquer lembrança haveria o chamamento a um estado de consciência puramente individual que chamamos de *intuição sensível*” (p. 42). E em cada indivíduo, “as imagens e o pensamentos que resultam dos diversos ambientes que atravessamos se sucedem segundo uma ordem nova e que, neste sentido, cada um de nós tem uma história” (p. 57), e uma visão de mundo distinta da sua vivência em determinado espaço/tempo.

Com o transcorrer do tempo, esta *intuição sensível* deixa de existir e passa a fazer parte do passado. Porém fica guardada em alguma espécie de “ambiente virtual”, em que está pronta para ser reavivada a qualquer momento.

Quando dizemos que a recordação de certas lembranças não depende da nossa vontade, é porque a nossa vontade não é forte o suficiente. A lembrança está ali, fora de nós, talvez dispersa entre muitos ambientes. Se a reconhecemos quando reaparece inesperadamente, o que reconhecemos são as forças que a fazem reaparecer e com as quais mantivemos contato. A *intuição sensível* é então recriada, mas nesse meio tempo, considerando apenas a nós e nosso organismo psicofísico, ela deixaria de existir (2003, p. 59).

Assim, para Delgado, “seja como representação deliberada do passado, seja como ato de relembrar espontâneo, a memória possibilita voar, viajar através do tempo” (2010, p. 38). Isso faz com que tempo e memória sejam elementos intrinsecamente conectados, fazendo parte de um único processo. Desta assertiva, a autora indica que a memória seria também uma ponte de ligação entre temporalidades diversas, que ao atualizar o passado, torna-o “tempo vivo e pleno de significados no presente” (*idem*), no qual o sujeito pode percorrer momentos singulares de sua vida.

Já Candau (*op. cit.*) afirma que o “tempo” e “eu” são as grandes categorias psicológicas da memória. Para ele, a memória humana é definida como “uma forma particular de conhecimento dos acontecimentos do passado, consistindo, da parte de quem rememora, em reativá-los e ordená-los, em parte ou totalmente, de maneira verídica ou errônea, ou ainda meio-verdadeira ou meio-falsa” (p. 72). E isto requer um acúmulo de inúmeras informações, de acordo com a evocação ou reconhecimento das lembranças, sejam elas avaliadas como boas ou más, que variam ao longo de toda a vida de um sujeito. E isso interfere no “processo de mobilização memorial necessário a toda consciência de si” (p. 65), que repercute diretamente na forma como os eventos será relembrados por ele.

Na relação que mantém com o passado, a memória humana é sempre conflitiva, dividida entre um lado sombrio e outro ensolarado: é feita de adesões e rejeições, consentimentos e negações, aberturas e fechamentos, aceitações e renúncias, luz e sombra, ou dito mais simplesmente, de lembranças e esquecimentos (p. 72).

Para Bosi (1994), o desafio da memória – e do próprio ato de lembrar – é de reconstruir o passado com as ideias de hoje. Para a autora, “a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, em sua disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual” (p. 55). Dentro desta imagem, está a dificuldade da experiência de releitura do passado, tal como ele foi um dia. Assim, para que seja empreendida uma “construção social da memória” (p. 66), Bosi afirma, por um lado, “há uma tendência de se criar esquemas coerentes de narração e interpretação dos fatos” (p. 67), capazes de criar “universos de significados”; e por outro, “haveria uma ausência de

elaboração grupal em torno de certos acontecimentos ou situações” (*idem*), em que se esquecem ou se omitem dos fatos que não são significativos para os outros membros do grupo. Para ela, a concepção de uma narrativa comum seria decisiva, para que nenhuma destas partes sobressaia sobre as outras.

E isto fica expresso nas narrativas em forma de registros orais, que, segundo Delgado (*op. cit.*), “são caracterizadas pelo movimento peculiar a arte de contar, de traduzir em palavras os registros da memória e da consciência da memória no tempo” (p. 43). Elas possuem natureza dinâmica e integram diversos elementos da cultura – “plena de dimensão temporal, têm na experiência sua principal fonte” (*idem*). Assim, é na experiência relacional cotidiana que a memória coletiva se desenvolve, a partir de laços de convivência entre indivíduos contemporâneos. “Ela entretém a memória de seus membros que acrescenta, unifica, diferencia, corrige e passa a limpo. Vivendo no interior de um grupo, sofre as vicissitudes da evolução dos seus membros e depende de sua interação” (BOSI, *idem*, p. 412).

As memórias desta experiência são refletidas em contornos bem definidos, seja ele um fato, um evento, uma ideia, um lugar, uma religião, a biografia de alguém que já morreu, algo que expresse uma totalidade. E uma condição relevante para que possamos recordar algo, e para que estas lembranças ressurgam na mesma ordem, “é que (pelo menos em pensamento) estivéssemos no mesmo ambiente. Os mesmos ambientes exercem sobre nós mais ou menos o mesmo gênero de ação” (HALBWACHS, *op. cit.*, p. 63). Quando os integrantes de qualquer grupo religioso, por exemplo, visitam um lugar sagrado – uma igreja, um cemitério, uma casa espírita, um terreiro de umbanda – o fiel sabe que ali encontrará um estado de espírito que já vivenciou e que é reverenciado pelos seus pares, reconstituindo “ao mesmo tempo que uma comunidade visível, um pensamento e lembranças comuns – as mesmas que se formaram e foram sustentadas em épocas anteriores, nesse mesmo lugar” (*idem*, p. 183).

De qualquer maneira, encontramos-nos à disposição de espírito comum aos fiéis quando estão em lugar de culto e, embora não se trate de eventos propriamente ditos, mas de certa inclinação e orientação uniforme de sensibilidade e do pensamento, esse é exatamente o fundamento e o conteúdo mais importante da memória coletiva religiosa (*idem*).

Assim, na memória coletiva religiosa, o grupo sente a necessidade de apoiar-se em algum lugar que faça perdurar sua crença, porque, na sua essência, ele não quer mudar, ainda que as instituições, o pensamento e as experiências ao seu redor se renovem e se transformem continuamente. Aqui, estamos dentro do que Pierre Nora (1993) chama de “lugares de memória”. Ao tratar das distâncias epistêmicas entre memória e história, e de como posicionar

os lugares neste contexto, ele afirma que estes espaços são “oferecidos à mais sensível experiência e, ao mesmo tempo, sobressaindo da mais abstrata elaboração” (p. 21), na coexistência de seus aspectos materiais, simbólicos e funcionais, que constituem o próprio jogo entre memória e história. “Lugares, portanto, mas lugares mistos, híbridos e mutantes, intimamente enlaçados de vida e de morte, de tempo e de eternidade; numa espiral do coletivo e do individual, do prosaico e do sagrado, do imóvel e móvel” (p. 22). Assim, os lugares de memória buscam parar no tempo, bloqueando, assim, o trabalho do esquecimento, ainda que se situem em uma “aptidão para a metamorfose, e no incessante ressaltar de seus significados e silvado imprevisível de suas ramificações” (*idem*).

E a memória sobre estes lugares está dentro da perspectiva bourdieusiana de campo religioso. Para Bourdieu, este campo de ação social é um conjunto de bens simbólicos que dizem respeito à esfera do sagrado, em que certa memória coletiva e seus respectivos lugares de memória estão devidamente integrados. Sobre estes bens, há um poder de definição, produção e reprodução que são difundidos de formas distintas, seja para “constituição de um campo religioso autônomo” (p. 34), que repercute em certa emancipação deste em relação a possíveis lideranças, fechando-se “na referência autárquica ao saber religioso já acumulado” (p. 38), ou para “monopolização completa da produção religiosa por especialistas” (p. 40), legitimados por interesses religiosos ligados às diferentes posições na estrutura social, e que se destina a um determinado público de fiéis, respondendo às relações entre ofertas e demandas religiosas – o que se configura em um capital religioso⁵.

E neste trabalho, vamos nos limitar à análise das manifestações que fazem referência a esta primeira forma de campo religioso, que “acompanha a desapropriação objetiva daqueles que são excluídos e (...) destituídos do capital religioso” (*idem*, p. 39). Desta forma, será a partir das externalizações de significados – feitos através das lembranças dos sujeitos, e que compõem uma memória coletiva local – e das suas experiências – bases de sua cultura e história oral – que buscarei compor um quadro em torno das narrativas sobre a tradição de conhecimento da Jurema Sagrada em Alhandra (PB), e que é tão bem representada pela história de vida de Mestra Jardecilha.

5 Ainda segundo Bourdieu, capital religioso é entendido como o “monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural” (2007, p. 57).

01.2 Analisando algumas questões metodológicas da pesquisa.

Em sua pesquisa sobre os povos melanésios das Ilhas Trobriand, na Nova Guiné, Bronislaw Malinowski (1976) funda os alicerces dos estudos etnográficos e do trabalho de campo na antropologia. Nela, o autor destaca a importância do *kula* como um sistema semicomercial nativo, baseado na troca de bens que não são usados como moeda corrente, e que possui cerimoniais associados ao próprio ato de permuta, que conferem dignidade ao nativo, “que o exalta, e que ele, por conseguinte, trata com veneração e afeto” (p. 370). Ao passar longos períodos próximos a esta população, buscando levantar dados para sua análise, ele lança uma série de prerrogativas básicas que vão compor os procedimentos de trabalho de campo, através da observação *in loco* da cultura nativa. Assim, para Malinowski, “o objetivo fundamental da pesquisa etnográfica de campo é, portanto, estabelecer o contorno firme e claro da constituição tribal e delinear as leis e os padrões de todos os fenômenos culturais, isolando-os de fatos irrelevantes” (p. 28), analisando-os com sobriedade e com prudência, sem priorizar aspectos que causem admiração ou estranheza ao pesquisador. “Deve, ao mesmo tempo, perscrutar a cultura nativa *na totalidade de seus aspectos*. A lei, a ordem e a coerência que prevalecem em cada um destes aspectos são as mesmas que os unem e fazem dele um todo coerente” (*idem*).

Para Jean e John Comaroff (2010), os relatos etnográficos encarnam em seus métodos uma “dialética do fato e valor” (p. 11) do que interessa ao olhar do pesquisador. E o que estaria em jogo seria uma relação do *verdadeiro encontro com o outro*, em que prevalece as *representações* possíveis deste diálogo. Para eles, estas descrições estão em contextos historicamente situados, em que a “etnografia não fala *pelos outros*, mas *sobre eles*” (p. 12), argumento característico de “um discurso inescapavelmente ocidental” (*idem*). Assim, os autores definem a etnografia como sendo “um exercício mais de dialética do que de diálogo” que “impõe a observação da atividade e da interação, tanto formal quanto difusa; dos modos de controle e de constrangimento; do silêncio, assim como da afirmação e do desafio” (p. 13). E os etnógrafos devem contextualizar seus escritos, atribuindo-lhes valia “às equações de poder e significado que estes expressam” (*idem*). E, nesta perspectiva, visualiza poucas possibilidades de os pesquisadores libertarem-se do etnocentrismo que persegue este método de conhecer outras culturas.

Ao compreender que a etnografia está imersa na escrita, atividade esta que implica a interpretação de uma experiência para o modo textual, Clifford (2002) visualiza a

complexidade deste processo, que envolve a coação política que está além do alcance do escritor. Assim, “em resposta a estas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade. Essa estratégia tem classicamente envolvido uma afirmação, não questionada, no sentido de aparecer como a provedora da verdade no texto” (p. 21). Com isso, há uma tendência da apropriação, por parte do leitor, do ponto de vista do etnógrafo e seu olhar sobre determinada realidade. Influência, fruto da própria relação desigual entre observado e observador.

Ao discorrer sobre o ofício do antropólogo, Roberto Cardoso de Oliveira afirma que na relação entre pesquisador e informante, o poder do etnógrafo sobre este último pode desempenhar “uma função profundamente empobrecedora do ato cognitivo” (2000, p. 23). E reitera a necessidade de criar um ambiente de diálogo entre as partes, uma relação dialógica que supere os procedimentos tradicionais de entrevista, “de maneira a transformar tal *confronto* em um verdadeiro ‘encontro etnográfico’” (p. 24).

Ao trocarem ideias e informações entre si, etnólogo e nativo, ambos igualmente guindados a interlocutores, abrem-se a um diálogo, em tudo e por tudo superior, metodologicamente falando, à antiga relação pesquisador/informante. O ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em uma outra de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação (*idem*).

Esta relação, para ele, é o cerne da observação participante, em que “o pesquisador assume um papel perfeitamente digerível na sociedade observada (...), de modo a não impedir a necessária interação” (*idem*). Mesmo assim, com o desenvolvimento desse método, ainda há muito que empreender, para desfazer o muro que separa observador e observado, na construção da disciplina antropológica.

Este questionamento sobre a autoridade etnográfica vem também a ser debatido por Clifford (*idem*). Segundo ele, até o final do século XIX, nada garantia que o etnógrafo fosse o melhor intérprete da vida nativa, o que estava reservado aos viajantes, e especialmente aos missionários e aos administradores coloniais. Somente no início do século XX, quando emergiu a figura do pesquisador de campo profissional, principalmente após o pioneirismo de Malinowski, que colocou o trabalho de campo como condição fundamental para um discurso antropológico competente, há uma fusão entre o etnógrafo e o antropólogo: “aquele que descrevia e traduzia os costumes e aquele que era o construtor de teorias gerais sobre a humanidade” (p. 27). Malinowski também foi responsável pelo desenvolvimento da etnografia, como uma “descrição cultural sintética baseada na observação participante” (*idem*). Para Clifford, esta ferramenta metodológica “é uma fórmula paradoxal e enganosa,

mas pode ser considerada seriamente se formulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação” (p. 33). Com isso, a experiência do pesquisador “pode servir como uma fonte unificadora de autoridade no campo” (*idem*), baseada numa suposta sensibilidade e conhecimento em relação a um povo ou um lugar. “A experiência evoca uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com seu povo, uma concretude de percepção” (*idem.*, p. 38), que pode vir a ser expressa nos textos etnográficos.

Já Geertz levanta a questão do que vem a ser o “autor” na antropologia. Quando se “Está lá”, “o que um etnógrafo propriamente dito deve fazer é ir a lugares, voltar de lá com informações sobre como as pessoas vivem e tornar essas informações disponíveis à comunidade especializada, de uma forma prática” (2002a, p. 11). E a escrita entra exatamente na interlocução e na persuasão do possível público leitor. Para ele, a “função-autor” é evidenciada pela construção de uma identidade autoral, e “a questão do discurso, é uma questão de desenvolver um modo de enunciar as coisas” (p. 20). E nisso o próprio autor se depara com um tema fundamental: “de como impedir que visões subjetivas distorçam fatos objetivos” (p. 21).

Seja como for, no caso do discurso propriamente literário ou no discurso propriamente científico, que ainda parecem inclinar-se, de maneira bastante clara, para a linguagem como *práxis* ou para linguagem como meio, o discurso antropológico decerto continua empacado como uma mula entre as duas alternativas. A incerteza que aparece, em termos de assinatura, como um até que ponto e de que maneira invadir o próprio texto, aparece em termos de discurso, como um até que ponto e de que maneira compô-lo imaginativamente (*idem*, p. 35).

Roberto Cardoso Oliveira (*op. cit.*) concorda com esta assertiva, ao afirmar que a tradução da cultura dos observados pela escrita antropológica passa, necessariamente, pela *interpretação*, esta devidamente fundamentada nos pressupostos conceituais da disciplina, e que não está desvinculada dos dados obtidos em campo. Assim, tendo em vista que o comportamento humano é pensado por Geertz como ação simbólica, a sua interpretação deve estar orientada pelos seus atos. Desta forma, “se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece (...) é divorciá-la das suas aplicações e torná-la vazia” (1989, p. 28). E é na busca destes pequenos voos interpretativos – que são, em si, microscópicos –, que é possível construir um discurso antropológico coerente, capaz de contemplar as minúcias que estão veladas nas relações sociais.

Ainda segundo Geertz, “a explicação interpretativa (...) concentra-se no significado

que instituições, ações, imagens, elocuições, eventos, costumes – ou seja, todos os objetos que normalmente interessam aos cientistas sociais – têm para os seus proprietários” (2012b, p. 27). Todo este esforço está reunido no sentido de formular conceitos sobre como um grupo de pessoas, ou mesmo um indivíduo isoladamente, em um determinado intervalo de tempo, pode fazer sentido para si mesmo. E a investigação interpretativa vem com o propósito de “identificar com que materiais é feita a experiência humana” (*idem.*, p. 28).

E estas informações guardam, em si, uma relação dialética – “são inter-influenciáveis” (OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 26). Mas elas sofrem uma refração no ato de escrever, visto que está sendo realizado no ambiente acadêmico. Desta forma, o que está em jogo na construção dos textos, segundo Oliveira, “é a ‘intersubjetividade’ – esta de caráter epistêmico –, devido a como se articulam, em um mesmo *horizonte teórico*, os membros de sua comunidade profissional” (p. 31).

Nesta perspectiva, Clifford traz a ideia de que “a escrita etnográfica é alegórica tanto no nível de seu conteúdo (o que ela diz sobre as culturas e suas histórias) quanto no de sua forma (as implicações de seu modo de textualização)” (*op. cit.*, p. 63). Segundo o autor, esta alegoria é construída com um olhar voltado ao “caráter narrativo das representações culturais, às histórias embutidas no próprio processo de representação” (p. 66). E, para ele, os relatos etnográficos não podem ser apenas projetos destinados para a apreciação científica, mas sua principal tarefa é fazer com que compreendamos melhor um modo de vida diferente de boa parte do mundo ocidental.

Tais relatos podem ser complexos e verdadeiros, e eles são, em princípio, suscetíveis de refutação, assumindo-se o acesso ao mesmo conjunto de fatos culturais. Mas, como versões escritas com base em trabalho de campo, esses relatos são, claramente, não mais *a* história, mas uma história entre outras histórias (p. 79).

Com o fim do colonialismo europeu na Ásia e na África, após a Segunda Guerra Mundial, de acordo com Geertz, “alterou radicalmente a natureza da relação social entre os que perguntam e observam e os que são perguntados e observados” (2002a, p. 172). Fez com que os próprios paradigmas antropológicos mudassem. Segundo o autor, por um momento, o fazer etnográfico foi posto em risco, já que os povos historicamente explorados tiveram, naquele momento, a oportunidade de integrar-se à sociedade e à economia globais, questionando também a dita autoridade etnográfica. Com isso, transformaram-se também as condições morais para a prática etnográfica, deixando os antropólogos atuais preocupados com seu propósito retórico tradicional. Desta forma, o autor afirma que as “fundações

epistemológicas foram abaladas, do lado do ‘Estar aqui’, por uma perda generalizada da confiança nas histórias aceitas sobre a natureza da representação, etnográfica ou de outra natureza” (p. 177). Esta suposta crise levantou questões importantes, como um aprofundamento da ideia de autoria, que se tornou um fardo ainda mais pesado, da qual o autor não deve fugir. Isso porque se percebeu que os textos etnográficos foram feitos para persuadir, e aqueles que os produzem agora têm muito mais por que responder.

Os etnógrafos têm agora de se voltar para realidades com as quais nem o enciclopedismo nem o monografismo, nem os levantamentos mundiais, nem os estudos tribais podem lidar em termos práticos. Havendo emergindo algo novo “no campo” e “no mundo acadêmico”, há que aparecer algo novo na página (*ibidem*, p. 193).

Assim, ao analisar novas possibilidades relacionais, Marcus propõe que se tenham “concepções diferentes da relação entre observado e observador” (1991, p. 208) – redefinido o primeiro, e refazendo o segundo. No sentido de *redefinir o observado*, além de reposicionar a voz dos sujeitos, deve-se, ainda, segundo o autor, problematizar o espaço e o tempo destes indivíduos, em que “uma identidade multilocalizada e dispersa reestrutura e complexifica” o campo etnográfico (p. 205). E de acordo com Barth, devemos ainda considerar que:

De alguma maneira, os vários horizontes limitados das pessoas se ligam e se sobrepõem, produzindo um mundo maior que o agregado de suas respectivas *práxis* gera, mas que ninguém consegue visualizar. A tarefa do antropólogo ainda é mostrar como isso se dá, e mapear esse mundo maior que surge. É importante fazê-lo, uma vez que se trata de um mundo que as pessoas habitam sem que o saibam, e que implicitamente molda e limita suas vidas (2000, p. 137).

Já dentro da possibilidade de *refazer o observador*, ainda segundo Marcus, diante de um universo tão amplo e em plena mutação, como o da Jurema Sagrada, o desenvolvimento latente da *bifocalidade* faz com que “a identidade do antropólogo e do seu mundo esteja profundamente relacionada com o mundo específico que está estudando, qualquer que seja a cadeia de conexões e associações que os une” (*op. cit.*, p. 211). Com isso, também “considerar o significado como uma relação faz com que o pesquisador dê mais atenção ao contexto e à *práxis*” (BARTH, *op. cit.*, p. 130).

Assim, em relação ao estudo das religiões, em especial às religiosidades afro-brasileiras, “o envolvimento subjetivo dos antropólogos parece ser algo especialmente mobilizador do trabalho de campo” (SILVA, 2006, p. 67), visto que sua experiência de aproximação com estas religiosidades é sempre envolta por inúmeros sentimentos, que vão da curiosidade, fascínio, repugnância, ou até mesmo identificação. Até porque “a religião

difícilmente se ‘revela’ aos olhos de quem não a experimenta” (p. 88). Ainda de acordo com Vagner G. da Silva, estar em contato com estas religiosidades, ou ainda ser afetado por elas, pode significar a realização de “um exercício de relativização que ultrapassa as fronteiras do simples trabalho profissional, tendo consequências nos rumos da vida particular” (*idem*, p. 68). Isso, inclusive, requer um esforço redobrado do pesquisador em não fazer do seu trabalho uma síntese de sua própria experiência religiosa. Ao analisar a pesquisa que realizou sobre as religiosidades afro-brasileiras, o autor afirma que “produzir um estranhamento daquele universo religioso foi para mim um dos principais problemas enfrentados na realização da observação participante, pois tive, entre outras coisas, de entrevistar formalmente pessoas cujas trajetórias de vida compartilhei” (p. 71). Mas esta aproximação também pode trazer consigo vantagens para o estudo antropológico, já que um conhecimento anterior de um grupo, e do conjunto de seus adeptos, facilita o acesso do pesquisador ao grupo estudado. Há também uma notória facilidade em inserir-se, tráfegar e compreender o seu universo discursivo.

Compreender o modo de conhecer dessas religiões e da antropologia, e como pessoas em particular se relacionam através dessas formas de aproximação e troca de conhecimentos, é, portanto, uma das premissas básicas dos relacionamentos humanos que o antropólogo aprende observando e sendo observado (*idem*, p. 72).

Ser afetado por este tipo de relação é ser colocado de forma muito singular por Jeanne Fravet-Saada (2005). Ao apresentar a tese de que os antropólogos pouco dão atenção ao afeto como experiência humana, ela afirma que, na literatura antropológica clássica, a “‘verdade’ vinha escorrer sobre o ‘real’, e este sobre o observável (...), depois sobre o ‘ato’, o ‘fato’ ou o ‘comportamento’”, e “o ‘erro’ escorria sobre o ‘imaginário’, sobre o ‘inobservável’, sobre a ‘crença’” (p. 156). E, com isso, o próprio fazer etnográfico viria a desqualificar a palavra nativa, escamoteando uma atividade entendida como simbólica para um campo de difusão de hipóteses falsas. Isso fez com que houvesse uma grande divisão entre “nós” e os “outros”, protegendo, assim, o etnógrafo “contra qualquer contaminação pelo seu objeto” (p. 157).

Ao estudar os aspectos da feitiçaria na região do Bocage francês, a autora passou a considerar a noção de afeto como uma possibilidade de refazer a postura do antropólogo em campo. Ela afirma que aceitar ser afetado abre uma possibilidade de comunicação estreita com os nativos: “uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não” (p. 159). Isso traz o acesso a outros discursos e lugares, que jamais seriam permitidos a um etnógrafo, ainda que haja riscos neste tipo de relação. Assim,

Fravet-Saada afirma que:

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assumo o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se seu projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (2005, p. 160).

E no intuito de tornar viável a presente etnografia, é que recorro às narrativas dos juremeiros referentes à *Cidade da Mestra Jardecilha*. Isso no sentido de melhor compreender a relação subjetiva destes sujeitos com o lugar e com a tradição de conhecimento da Jurema Sagrada em Alhandra (PB). Para isso, a memória aqui cumpre um papel fundamental, operando com grande autonomia e “escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, não arbitrariamente, mas porque se relacionam através de índices comuns” (BOSI, 2003, p. 31), no sentido de trazer releituras e interpretações de um conjunto de experiências dos adeptos do culto da Jurema, e que estão diretamente associados à história de vida da Mestra Jardecilha. Sendo assim, para Bosi, a maior riqueza da memória está em fazer “intervir pontos de vistas contraditórios” (p. 15), em que “a fonte oral sugere mais que afirma, caminha em curvas e desvios obrigando uma interpretação sutil e rigorosa” (p. 20).

E a história oral vem apresentar-se como uma possibilidade metodológica importante, visto que empreende técnicas que estimulam a recordação de relatos particulares, mas que compõem um quadro mais geral de um determinado tempo, e que requer um “esforço de sistematização e claras coordenadas interpretativas” (*idem*, p. 49). Mas isso não passa sem que antes haja um dilema: como é possível fazer um trabalho interpretativo sem suplantar a voz de quem enuncia a narrativa? Para Costa (2014), *interpretar* é “atribuir sentidos aos fatos narrados”, não só relacionando-os com uma teoria, mas que se busque “estabelecer uma relação dialógica entre o *corpus* e o pesquisador – relação sempre mediada pela cultura” (p. 51) dos sujeitos ali envolvidos. E no momento da interpretação, a função de quem ouve é de desenredar o que está por detrás das falas, “a porção inaudível da narração que se tenta buscar na linguagem, nos gestos, no silêncio do narrador, mas que não se consegue em sua plenitude” (p. 57).

Assim, na ótica de Cruikshank (2006), é importante que as narrativas da história oral não sejam compreendidas como autoevidentes, ou que elas falem por si só, mas que as observemos sem um significado fixo, com diferentes entendimentos entre seus sujeitos. Para isso, é necessário que estudemos os relatos orais na prática, por meio do próprio texto que eles

enunciam. “Não olhe através dele, em torno dele ou atrás dele. O que as pessoas dizem está intimamente ligado ao como dizem. Quando se vasculham as narrativas de outras pessoas em busca de ‘fatos’ corre-se o sério risco de não entender os seus significados” (p. 157). Desta forma, estes sentidos “emergem do modo em que são enunciados na prática” (*idem*).

Ao pensar em prática, remeto-a aqui à ideia de experiência, que emerge das vivências e das práticas cotidianas. Segundo Ferreira e Grossi (2001), “configuram uma experiência os textos de memória povoados por fatos e personagens que se envolvem e se interligam no enredo expressivo do mundo vivido” (p. 29), revelados em pensamentos, atitudes, sentimentos, valores, comportamentos. Em virtude disso, quando o sujeito fala suas memórias, é a partir da razão narrativa que ele registra os contornos de sua experiência do passado no tempo presente, no qual se torna “portador de uma memória que esculpe, no tempo, uma história” (p. 30). “A razão narrativa desemboca no saber contar um fato real ou imaginário, despertando no ouvinte o desejo de significar experiências vividas que não retornam mais” (*idem*).

E estas narrativas nos conduzem à construção de uma trajetória, que seria, de acordo com Bourdieu (2006), uma “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (p. 189). E para compreender uma história de vida, é importante que a façamos por meio do que ele chama de “acontecimentos biográficos”, que se definem como “*colocações e deslocamentos* no espaço social” (p. 190), e que compõem a sua trajetória. Portanto, só é possível um bom entendimento deste percurso de vida, se a posicionarmos dentro do campo social em que ela se desenvolve.

O relato, seja ele biográfico ou autobiográfico, como o do investigado que “se entrega” a um investigador, propõe acontecimentos que, em terem se desenrolado sempre em sua estrita sucessão cronológica (quem já coligiu histórias de vida sabe que os investigados perdem constantemente o fio da estrita sucessão do calendário), tendem ou pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis. O sujeito e o objeto da biografia (o investigador e o investigado) têm de certa forma o mesmo interesse, em aceitar o *postulado do sentido da existência* narrada (e, implicitamente, de qualquer existência) (p. 184).

Portanto, para construir a trajetória de uma biografia, é necessário que haja a produção de uma narrativa mais coesa possível de “uma sequência de acontecimentos com significado e direção” (p. 185). Já para Levi (2006), sendo o material biográfico, um recurso discursivo que não consegue traduzir a realidade dos acontecimentos nem o conjunto de seus significados, “o que o torna significativo é o próprio ato interpretativo, isto é, o processo de

transformação do texto, de atribuição de um significado a um ato biográfico que pode adquirir uma infinidade de outros significados” (p. 178). Segundo ele, esta abordagem hermenêutica estimula a reflexão e a busca de “técnicas de comunicação mais sensíveis ao caráter aberto e dinâmico das escolhas e das ações” (*idem*).

Ao procurar estabelecer um campo de interação mais profícuo entre pesquisador e narrador, Costa (*op. cit.*) afirma que, levando em consideração os distintos universos culturais de ambos, pode-se desenhar um *locus* de conflito. Aqui, a autora coloca que o momento da interpretação é exatamente um espaço de “negociação”, que visa atenuar ao máximo o domínio do pesquisador sobre a voz de quem narra, visto que aquele, ao representar um passado que não é o dele, “introduz outras temporalidades, acentuando, desse modo, os termos do embate cultural, seja por meio do antagonismo, seja por meio da afiliação” (p. 64). Para ela, o que está em jogo nesta divergência é que a “interpretação deve ultrapassar os limites do visível, estar atenta ao histórico social, à cultura, às relações de poder, aos quadros sociais nos quais os temas e objetos da pesquisa se assentam” (p. 58), com vistas a oportunizar a “visibilidade do outro, o direito de ele se expressar a partir da periferia do poder” (p. 64).

Desta forma, de acordo com Delgado (2010), as narrativas enunciadas por meio dos relatos orais, são caracterizadas pela própria dinâmica da “arte de contar, de traduzir em palavras os registros da memória e da consciência da memória no tempo”. E estando plenas de seu aspecto temporal, “tem na experiência sua principal fonte” (p. 43).

Por ser uma experiência através da qual se compartilha o registro das lembranças, a narrativa constitui-se em processo compartilhado, que inclui em si as seguintes dimensões: estímulo ao narrar, ato de contar e relembrar, e disponibilidade para escutar. Fala, escuta e troca de olhares compõem a dinâmica desse processo único e essencial à vida humana, já que não se vive em plenitude sem a possibilidade de escutar, de contar histórias e de se apreender sob a forma de conhecimento, ou melhor, de sabedoria, o conteúdo narrado (*idem*, p. 44).

Com isso, ainda de acordo com a autora, “o passado espelhado no presente reproduz, através das narrativas, a dinâmica da vida pessoal em conexão com processos coletivos” (p. 16). E na sua perspectiva, a história oral apresenta-se como um “procedimento integrado a uma metodologia que privilegia a realização de entrevistas e depoimentos com pessoas que participaram de processos históricos ou testemunharam acontecimentos no âmbito da vida privada ou coletiva” (p. 18).

Partindo destas premissas, a ideia é fazer aqui uma etnografia das narrativas da *Cidade da Mestra Jardecilha*, a partir das interpretações sobre a sua história de vida, seu

desenvolvimento e práticas espirituais, assim como das suas relações entre os juremeiros alhandrenses⁶ e seu espaço ritual, as suas vivências, e o legado deixado na memória local. Serão também estes relatos, que irão compor o que estes sujeitos compreendem como *ciência da Jurema*, e que está sempre presente nos seus discursos. Isso tudo com a finalidade de, através destes elementos, ter um quadro da dimensão das representações que têm a tradição de conhecimento da Jurema Sagrada, em Alhandra. E nesse ponto, concordo com Bosi, quando ela afirma que o trabalho acerca da memória “é sim, um trabalho sobre o tempo, mas sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo” (2003, p. 53).

Dito isto, a pesquisa aqui empreendida foi realizada de acordo com uma estratégia metodológica qualitativa que combina levantamento bibliográfico em relação ao tema específico, observação participante, já aplicada em outros momentos da pesquisa, aliada a entrevistas temáticas sobre a vida da Mestra Jardecilha, que foram realizadas no mês de junho de 2014. Este tipo de interlocução mostrou-se a aqui mais adequada, visto que se constituem como “entrevistas que se referem a experiências ou processos específicos vividos ou testemunhados pelos entrevistados” (DELGADO, *op. cit.*, p. 22). Já num segundo momento de trabalho de campo, em outubro do mesmo ano, procurei abordar o tema da *ciência da Jurema* com algumas das pessoas então entrevistadas, mas dando sempre abertura para que novas narrativas surgissem. Nestes dois momentos de pesquisa, foram entrevistadas 28 pessoas em Alhandra, com vínculos dos mais diversos. Aproveitei também duas outras entrevistas realizadas em outros momentos da pesquisa, totalizando, assim, 30 pessoas entrevistadas⁷. Só lembrando que os sujeitos aqui abordados nem sempre se identificam atualmente como juremeiros, e nem mesmo frequentavam ou vivenciaram a dinâmica da casa da Mestra Jardecilha quando ela era viva, relacionando-se com ela apenas ocasionalmente, mas que realizam práticas associadas ao culto da Jurema no município, como no caso das “rezadeiras” e rezadores.

Também, vali-me de parte da pesquisa empreendida na produção do documentário “Uma Ciência Encantada”. Por compreender esta dissertação como uma extensão deste primeiro momento de aproximação com o campo, mesmo que este material tenha uma finalidade outra, que não um trabalho etnográfico propriamente dito, e colhido num momento em que a minha relação com o lugar ainda era relativamente incipiente, os depoimentos aqui

6 Aqui vou posicionar os “juremeiros alhandrenses” como forma de fazer referência aos adeptos da Jurema Sagrada em Alhandra. Já os “alhandrenses” identificará, especificamente, os habitantes da cidade. E os “juremeiros” aqueles que cultuam a Jurema em outros contextos urbanos, mais precisamente em João Pessoa (PB) ou Recife (PE).

7 Estes sujeitos serão apresentados em forma de notas de rodapé, a medida em que forem surgindo no texto.

coletados contêm informações interessantes sobre as *Cidades da Jurema*. Assim, este acervo será utilizado como forma de enriquecer o cabedal de informações do campo aqui estudado.

Com isso, a ideia é ir de encontro a uma “ética discursiva” dos juremeiros, que segundo Oliveira (2004), é uma “postura teórica que mais se afina com a investigação das questões éticas e morais com que nos defrontamos no exercício de nossa profissão” (p. 24). Dessa maneira, a proposta aqui é, de acordo com Fredrik Barth, “realizar uma *etnografia crítica da percepção* que os atores têm de suas motivações, conceitos e significações” (2000, p. 162), abordando as várias correntes de seus universos representativos.

CAPÍTULO 02

“TODA VIDA TEVE ESSA HISTÓRIA DE CATIMBÓ...”: A JUREMA SAGRADA E SUAS REPRESENTAÇÕES EM ALHANDRA (PB).

Aqui é a terra da ciência... Aqui, quando eu saía pra João Pessoa, o povo perguntava: “Aonde você mora?”. “Aí dentro de Alhandra!”. “Vixe Maria, que é a terra da macumba! É a terra dos juremeiro!”. É a terra da Jurema mesmo! Eu dizia: “é a terra da Jurema, mas não faz mal a ninguém, não!”. Aí eu disse, que eu nunca vi Jurema fazer mal a ninguém. Eu nasci e me criei na terra da Jurema, mas nunca me ofendeu, não! (Mãe Judith).

Narrativas como esta da Mãe Judith⁸ nos revela uma breve dimensão do que representa o culto da Jurema Sagrada na região. Mas antes de seguirmos em frente, considero importante compreender os princípios etnobotânicos da jurema⁹. Esta é uma árvore dos “gêneros *Mimosa*, *Acácia* e *Pithecelobium*” (SANGIRARD JR., 1983, p. 191), encontrada com bastante abundância no semiárido nordestino, e que, antes mesmo da colonização, era cultuada como um elemento sagrado por diversas etnias indígenas da região, por conta de suas potencialidades psicoativas. O seu princípio ativo foi encontrado em 1959, segundo Sangirard Jr., quando “Patcher, Zacharias e Ribeiro isolaram das cascas da *Mimosa hostilis* um alcaloide com as mesmas características da nigerina, cuja estrutura determinou como sendo um derivado indólico: a N, N-dimetiltriptamina (D.M.T.)” (*idem*, p. 204). Substância presente em outras bebidas rituais psicoativas, como a ayahuasca, para Strassman o “DMT é um ‘espírito molécula’ capaz de conectar ‘domínios espirituais’ acessíveis apenas em estados não-usuais de consciência” (*apud*. GRÜNEWALD, 2008, p. 12). E a espécie de onde os pesquisadores retiraram este material foi a jurema preta (*Mimosa tenuiflora* (Willd) Poir.), muito valorizada e cultuada pelos juremeiros (figura 01), e é a partir dela que é retirada “a bebida mágica que transporta os indivíduos a mundos estranhos e lhes permite entrar em contato com as almas dos mortos e os espíritos protetores” (OLIVEIRA *apud*. SANGIRARDI JR, 1983, p. 193).

Ainda segundo Sangirardi Jr., seu nome vem do tupi, *yú-re-ma*, que quer dizer “espinheiro” (p. 191), e “era usada ritualmente por tribos de dois grandes grupos indígenas

8 Mãe Judith nasceu em Alhandra, e é filha de Mestra Isabel, também conhecida mestra juremeira da região, que é citada por Vandezande (1975) como possuindo uma *Cidade da Jurema* em seu nome, na comunidade de Camaçari, nos arredores do município. Foi iniciada na Jurema por Mestra Jardecilha, a quem atribui a cura de uma enfermidade na sua perna. Com a morte dela, frequentou outros terreiros na cidade, até fundar seu próprio espaço ritual, o Centro de Umbanda Caboclo Oxóssi, que se situa ao lado de sua residência, no bairro do Oiteiro. Hoje é presidente da Associação Espírita dos Juremeiros de Alhandra (AEJA), que funciona no mesmo espaço do seu centro. E foi ela quem me hospedou durante os dois trabalhos de campo realizados.

9 Farei, durante todo o trabalho, uma distinção entre Jurema (em maiúsculo) referente a elementos de sua cosmologia ou mesmo compreendendo-a como religião – a Jurema Sagrada –, e jurema (em minúsculo) quando fizermos referência unicamente à árvore ou aos seus elementos botânicos.

que habitaram o interior nordestino: Jê, os tapuias dos antigos escritores, e Kariri” (1983, p. 193). É só no Nordeste que ela é usada como planta mágica, em especial no catimbó, assim como na medicina popular, chegando a ser considerada por Cascudo como “planta amuleto, a mais poderosa e cheia de tradições do encantamento indígena” (1978, p. 98). Também ratificando esta ideia, Salles indica que, “de fato, os elementos indígenas nas cerimônias e a importância da jurema na construção/manutenção da identidade étnica para a maioria dos índios nordestinos, entre outros aspectos, evidenciam essa procedência” (2010a, p. 39).

Figura 01: Jurema plantada na casa de Mãe Judith.



Fonte: Autor, 2014.

Mas como esta religiosidade vem a ser polarizada no litoral da Paraíba, ainda não está bem claro para os estudiosos do tema. Sabe-se que o município de Alhandra foi fundado a partir da instauração do aldeamento de Arataguy, no final do século XVI, logo após a consolidação da conquista da Paraíba, que repercutiu com a fundação da cidade de Nossa Senhora das Neves (atual João Pessoa, capital do Estado), em 1585. Mas este lugar, juntamente com o aldeamento da Jacoca (atualmente o município do Conde), antes mesmo da

ocupação colonizadora, era originalmente habitado por índios da etnia Tabajara (cf. MURA, *et al.*, 2010).

Daquela época, já se percebia o fluxo cultural que permeava o campo da Jurema Sagrada em Alhandra, visto que, para catequizar a população indígena, os missionários valeram-se da incorporação de elementos dos cultos ameríndios nos seus rituais católicos, dando-lhes um revestimento cristão. Segundo Silva, a “Santidade, movimento do século XVI em que o xamanismo indígena e a antropofagia ritual somavam-se à devoção aos santos católicos, foi um dos mais significativos exemplos deste sincretismo” (2005, p. 25). Mas, de acordo com Cascudo (*ibidem*), a recíproca era verdadeira. Durante este século, colonos e mestiços confiavam “nas práticas indígenas dos pajés, indo às reuniões escondidas, bebendo fumo, aceitando as soluções terapêuticas dos nativos, como sopro, defumatório e sucção, para alívio dos males” (p. 192).

Administrado primeiramente por missionários jesuítas, Arataguy passa, logo em seguida, para as mãos dos frades franciscanos, responsáveis pelo controle e catequização da população. A ocupação dos holandeses, no século XVII, reproduziu, em parte, o modo de organização dos aldeamentos feita pelos portugueses, visto que também utilizou os nativos como mão-de-obra escrava na construção das edificações coloniais e nas plantações de cana-de-açúcar (cf. BARCELOS; FARIAS, 2011). Após o domínio holandês, e com a retomada da ocupação portuguesa, o controle do território vai para as mãos dos oratorianos, chamada oficialmente de Ordem de São Felipe Néri. Esta ordem era vinculada à coroa de Portugal e possuía uma sede em Recife, de onde missionava aldeias como Ararobá, Brejo da Madre de Deus, Limoeiro, Escada e Arataguy, e existiu em Pernambuco até 1830, de acordo com Maria do Céu Medeiros (cf., 1993). São eles os responsáveis pela construção de um convento e da igreja de Nossa Senhora da Assunção, em meados de 1740, santa esta instituída como padroeira. Após isso, o então aldeamento ganha o título de freguesia; e em 1758, em virtude de uma carta régia emitida pela coroa portuguesa, “é elevada à categoria de vila, a aldeia de Arataguy, com o nome de Alhandra” (PINTO, 1977, p. 158), reunindo duas nações (aldeias) de índios de *língua geral*, a de Aratauhy e a de Ciry, segundo Ricardo P. de Medeiros (2007, p. 142). É também, do mesmo ano, o Diretório Pombalino que instituiu que os aldeamentos missionários fossem transformados em vilas, que também “determinava que fossem alocados o maior número de índios possível” (CUNHA, 2011, p. 06) nessas localidades, sendo tutelados pela figura do regente.

Procurando uma melhor compreensão sobre como o culto da Jurema vem alocar-se

nesta parte do litoral nordestino, concordo com Guilherme Medeiros quando afirma que houve uma “transposição geográfica de um traço cultural¹⁰, causada pelo deslocamento das populações indígenas do interior do semiárido até as proximidades do litoral, por ocasião da expansão colonial em direção aos sertões” (2006, p. 124-125). Um exemplo disso foi a transferência de índios Paiacu da Missão do Jaguaribe, localizado no Ceará, no ano de 1704, deslocados pelos jesuítas João Guinzel e Vicente Vieira para a missão de Urutagui, na Paraíba (LEITE, 1945, p. 539). Assim, essas etnias, quando não foram exterminadas por completo, os poucos indivíduos que sobreviviam foram escravizados e levados para os enclaves já assentados no litoral, e que já possuíam indígenas da própria região, cuja Vila de Alhandra fazia parte, e onde serviram como mão-de-obra escrava na atividade canavieira. Em contraposição a esta lógica, parte dos indígenas passaram a se agrupar em *mocambos*, que consistiam em agrupamentos de diversas etnias distintas que, numa estratégia de sobrevivência, “ao fugirem e se reunirem no meio da floresta, passavam a desafiar a ordem estabelecida pelos senhores coloniais” (*idem*, p. 127).

Queremos chamar a atenção para a grande quantidade de indivíduos que sobreviveram à guerra, mesmo em condições pouco favoráveis, de opressão, frente à destruição do seu anterior universo cultural. Entretanto, foi a partir dessa sobrevivência que se abriu um novo horizonte de possibilidades de trocas, de ressignificações, de reconstruções (*idem*, p. 144).

Esta situação criou um ambiente propício para interação de diversas etnias distintas, que, mesmo rivais entre si, passaram a unir-se e a vivenciar um novo fluxo cultural. E é a partir do século XVIII, que se encontra indícios mais fortes do uso da Jurema no litoral nordestino, no qual surgem os primeiros registros de casos envolvendo índios em rituais mágicos pela coroa portuguesa. Um deles é narrado por Fernandes (1938), através de uma ordem régia de 1740, em que o rei ordena que enviem informações sobre “o caso de uns feiticeiros e índios presos e mortos na vila de Mamanguape, (...) por práticas mágicas condenadas pelos poderes espirituais da época” (p. 07). Já Cascudo nos traz um documento do ano de 1758, em que um índio de nome Antônio faleceu na prisão de São José de Mipibú (RN), após ser detido por fazer “adjunto de jurema” (1978, p. 28) que, segundo o autor, seriam “cerimônias simplificadas do culto indígena, a dança coletiva tupi, realizada em segredo, com fins religiosos e terapêuticos” (p. 90). Salles (2010a), em seu estudo sobre o culto da Jurema Sagrada, no município de Alhandra, também identifica outros documentos históricos que narram o consumo do *vinho da Jurema* por “índios feiticeiros” para obterem

10 Traço este representado pelo uso ritual da jurema por diversos povos indígenas nordestinos.

visões psicoativas, com vista a estabelecer contato com entidades invisíveis, ou mesmo por guerreiros indígenas mais hábeis para a guerra.

Henry Koster (1942), por sua vez, ao relatar suas viagens pelo Nordeste brasileiro no início do século XIX, também percebe o uso ritual da Jurema.

Ouvi casualmente, conversando com pessoas das classes mais humildes da sociedade, que os indígenas continuam fiéis aos seus costumes. Uma família, que tinha muita amizade com os indígenas, habitava uma plantação nos arredores, embora não contasse elementos dessa raça entre os seus membros. Quando os chefes dessa família saíam de casa, as moças tinham o hábito de reunirem-se para divertimentos. Numa dessas ocasiões uma mocinha indígena levou uma das suas visitas para a cabana em que morava com seus pais, e como essa companheira tudo perguntasse, com a curiosidade feminina, sobre vários cabaços que estavam pendurados no quarto, a indígena, muito assustada, disse: "Não é bom olhar para esse lado. São os maracás que minha mãe e meu pai guardam sempre nos cestos, mas hoje se esqueceram, na parte de fora." Não obstante as suas súplicas, a visitante apanhou um desses cabaços e sacudindo-o percebeu logo que continha pedrinhas. Tinham cabos e um tufo de cabelos no topo, e eram desenhados e gravados de maneira invulgar. O caso findou aí, mas, tempos depois, algumas mulatas resolveram espionar os indígenas, sabendo que eles dançavam nas suas cabanas, com portas fechadas, o que era perfeitamente incômodo e também inconveniente, mais agradável seria ao ar livre. Tiveram oportunidade de ver uma dessas reuniões. As cabanas são construídas com palha de coqueiro, e as mulatas conseguiram ver o que se passava, através das folhas. Um grande vaso de barro estava no centro, ao redor do qual dançavam homens e mulheres. O cachimbo passava de uns aos outros. Pouco depois uma jovem indígena disse, em grande segredo, a uma companheira, de classe diversa da sua, que fora mandada dormir, dias antes, numa cabana das vizinhanças, porque seu pai e sua mãe iam beber jurema. Essa bebida é feita com uma erva comum, mas nunca pude persuadir a um indígena para que me indicasse, e quando algum asseverava desconhecê-la positivamente, seu rosto desmentia as palavras (p. 396-397).

Aqui, podemos visualizar os elementos que compõem esta tradição de conhecimento. A utilização do maracá, usado para *chamar* os espíritos dos ancestrais; o uso compartilhado do cachimbo, de onde sai a fumaça igualmente importante nos rituais; e na ingestão da jurema, bebida esta capaz de levar os indígenas a entrar em contato com o mundo sobrenatural, são todos estes elementos que irão compor o catimbó, como veremos mais à frente.

Já em relação à dança que catalisaria o êxtase coletivo, a que autor faz referência, em muito se assemelha aos torés dos índios nordestinos. Estudando o povo indígena Atikum, do sertão pernambucano, Grünewald (2005) afirma que o toré "é uma festa ritual em que se dança ao som de maracás e cantigas (toantes) que chamam seres *encantados*, com intervalos para se louvar a Jesus Cristo, santos católicos, mestres do catimbó e ancestrais míticos" (p. 259). Mas aqui, no caso dos *torés de caboclos* de Alhandra, registrados pela primeira vez por Vandezande (1975), não são cultuados as divindades cristãs, restringindo apenas à veneração

dos caboclos e mestres. Assim, o ritual do *toré* dentro do catimbó ajudar a marcar, de modo distinto, a origem indígena do culto da Jurema.

E também é Koster que nos dá sua impressão de como era Alhandra, descrevendo-a durante o percurso que fez entre Goiana (PE) até Paraíba:

Pela manhã partimos para Goiana, a sete léguas daí, passando por Alhandra, aldeia indígena, contendo cerca de seiscentos moradores. Esse povoado não é construído regularmente como os outros que tenho visto. Em vez de uma praça, com casas em cada lado, ele é formado pelas ruas, e ainda que a praça tenha sido conservada, nada lembra as demais povoações indígenas. Os índios de Alhandra, pela sua proximidade a Goiana, cerca de três léguas, não são tão puros como os que vivem distanciados de uma grande cidade. Eles admitem no seu meio os mamelucos e mestiços. (*ibidem*, p. 90).

Esta descrição já nos possibilita visualizar um pouco certos entrecruzamentos que evidenciavam um panorama de intenso fluxo cultural, como no acréscimo dos “mestiços”, que, para este viajante, “parecem ser os verdadeiros habitantes do país” (p. 50). Soma-se a isso, o fato de que, com o próprio avanço do processo colonizador, os povos indígenas da região “cada vez mais acuados pela espoliação territorial e o avanço da patronagem, viam-se obrigados a conviver e disputar as terras com pequenos agricultores e latifundiários, organizando redes de dependência e reciprocidade” (PALITOT, 2013, p. 84). O resultado disso foi uma intensificação de troca de saberes, incorporando novos ingredientes à religiosidade indígena, que visava fazer frente às mudanças culturais no contexto colonial.

Em resumo, a passagem da sociedade tribal para outro tipo de organização, ou melhor, à sua desagregação em famílias dispersas pelo litoral, levando uma vida difícil, unindo-se sexual e culturalmente aos brancos, criou necessidade que a tribo não conhecia: a benção coletiva das cidades dada pela festa da jurema foi sucedida pela benção individual, a luta contra as preocupações particulares, a tristeza das almas solitárias. Daí a necessidade de se refugiar o maior número de vezes possível no mundo dos encantados, de chamar, semana após semana, os espíritos protetores (BASTIDE, 2004, p. 148).

E tendo em vista este legado indígena da Jurema, que vai se interrelacionando com outras tradições de conhecimento que vem chegando ao Brasil colonial, como não pensar na influência negra nesta religiosidade? De acordo com Bastide, das nações africanas que desembarcaram no Brasil, em função do tráfico negreiro, a que mais interagiu com processos cosmológicos ameríndios foram “as civilizações banto, do grupo angola-congolês representado pelos ambundas de Angola (cassangues, bangalas, ingambalas, dembos)” (1985, p. 67). Nessas nações, eram fortes os cultos aos antepassados, centrados basicamente na adoração aos mortos, e quando chegavam para o trabalho escravo, logo foram impelidos a

encontrar soluções para a manutenção dos seus ritos. Uma delas foi exatamente entrar em contato com os pajés indígenas, que “faziam falar seus mortos com seus maracás, e as índias entravam imediatamente em transe, o que explica a aceitação imediata da pajelança ou do catimbó pelos bantos” (*ibidem*, p. 88). Uma destas manifestações está, por exemplo, no culto aos pretos-velhos em terreiros de umbanda¹¹, que são espíritos de escravos detentores de ensinamentos ancestrais, que, “mesmo tendo sido submetidos aos maus tratos da escravidão, foram capazes de voltar à Terra para ajudar a todos, inclusive os brancos, dando exemplo de humildade e resignação ao destino que lhes foi imposto em vida” (SILVA, 2005, p. 123).

Estas nações bantos também eram responsáveis por cultos vegetalistas, em que se ritualizavam certas plantas ou árvores, consideradas como morada dos espíritos dos mortos, ou mesmo a própria encarnação deles. Podemos relacionar isso com muitos ritos dos povos indígenas na pré-colonização, em que “seu ponto central era o culto à natureza deificada” (*idem*, p. 24). Um exemplo disso é o depoimento de Silvinha¹², quando ela diz:

Se a gente vê um galho de jurema caído, a gente vai derrubar? Não! A gente vai levantar ele. Se a gente quiser se levantar, a gente vai levantar ele...Porque na jurema tem força. E a gente morre e o saber da Jurema nunca aprende... nunca acaba de aprender. Que a ciência nasceu foi do chão. A força vem da raiz, e a ciência os mestre é quem dão. Jurema, eu acho, que desde de antes de Jesus nascer já existia jurema, que foi o Pai que deixou, né!? Que em tudo que... quando Jesus, quando nasceu, descansou na sombra da jurema, porque já tinha jurema. Quem deixou? O Pai! Até o fim das geração...

Dentro dessa narrativa de que a Jurema teria sido criada por Deus, e que dialoga com elementos do catolicismo popular, há uma história registrada por Bastide (2004), e que faz menção a uma passagem bíblica. Nela, o autor diz que quando Maria, “fugindo de Herodes no seu êxodo para o Egito, escondeu o menino Jesus num pé de Jurema, que fez com que os soldados romanos não o vissem, imediatamente, ao contato com a carne divina, a árvore encheu-se de poderes sagrados” (p. 149). Isto pode ser muito bem ilustrado em um dos pontos cantados nos *toques de Jurema*¹³.

11 Veremos, mais adiante, que a umbanda passa a incorporar os elementos da Jurema em sua própria cosmologia, e vice-versa.

12 Silvinha nasceu em Alhandra, e conviveu com Mestre Jardecilha desde criança, quando estudaram juntas na escola. Seu padrasto era Manoel Caboclinho, que, segundo ela, “era um mestre velho”, sendo muito procurado no município. Apenas participava dos *toques* que aconteciam nos dias de sábado no centro de Mestre Jardecilha, mas frequentava as sessões de *mesa*, já que não tinha tempo, porque elas ocorriam em dias de semana e tinha seus filhos para cuidar.

13 *Toque de Jurema* é o ritual destinado às entidades afro-indígenas, seja em função do seu culto simplesmente, como também por ocasião das festividades de conclusão das etapas iniciáticas dos juremeiros. “As sessões de *toque*, enquanto rituais mais públicos, possuem um caráter lúdico, transgressor e socializador, sendo, ao mesmo tempo, cerimônia religiosa e festa” (SALLES, 2010a, p. 179). E é assim que são comumente chamados os rituais realizados em Alhandra, por influência da inserção de elementos da umbanda, como

*A Jurema é minha madrinha
 Jesus é o meu protetor
 A Jurema é pau sagrado
 Deu sombra a Nosso Senhor*

*Você que é um bom mestre
 Me ensine a trabalhar
 Trabalhar com três ciências
 Jurema, Junco e Jucá*

Ao estudar as relações entre ritos católicos e a pajelança rural, nas proximidades de Belém (PA), Maués (2002) nos apresenta o que ele entende por catolicismo popular. Ele coloca, inicialmente, que este faz parte de um jogo de tensão e conflito com o catolicismo oficial e hierárquico, mas que não se trata de um embate radical, considerando, inclusive, que o próprio catolicismo não se sustentaria sem estas releituras. Desta forma, ele compreende o catolicismo popular com uma “oposição ao mesmo tempo tensa e complementar”, que garante a difusão e a manutenção de suas expressões de fé e crença, e que, “por outro lado, apresentasse em diferentes situações com diferentes formas e matizes, que correspondem às especificidades culturais de onde se manifestam” (p. 55). Na Jurema, isto é evidenciado no uso dos santos e rezas católicas, assim como nas manipulações da santíssima trindade para fins mágicos. Lucas Souza chega a afirmar que “*um bom juremeiro é um bom católico*”. E em Alhandra, isto fica evidenciado, por exemplo, na relação entre Mestre Jardecilha com a Igreja local, onde tinha o aval do pároco da época para participar da organização de certos ritos católicos.

No caso da Jurema, este movimento vem sendo construído desde o século XVI, reconfigurando alguns dos cultos indígenas, com a incorporação de signos e narrativas católicas. Em meio a isso, os cultos pagãos, que vinham com os deserdados da coroa portuguesa, expulsos pelo processo inquisidor, encontrava aqui um espaço ideal para o seu reavivamento. Para autores como Fernandes (1938), juntou-se aos conhecimentos rituais ameríndios, “a influência de práticas e superstições comuns a povos latinos e de origem longínqua, de meio com a católica” (p. 09). Já para Cascudo (1978), “a concepção de magia, processo de encantamento, termos, orações, são da bruxaria ibérica, vinda e transmitida oralmente” (p. 35). Além disso, “o colono português trouxera suas superstições e as semeara no Brasil inteiro. Essas superstições fazem o lastro essencial às nossas credences e constituem

percentagem decisiva” (p. 193).

Sendo assim, é o catimbó que consegue sintetizar parte desses fluxos culturais. Herança de todo o universo mítico e da tradição de conhecimento da Jurema Sagrada, o “catimbó é o melhor, e o mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco-ameríndia. As três águas descem para a vertente comum, reconhecíveis mas inseparáveis em sua corrida para o mar” (*ibidem*, p. 21). Já para Bastide, “o catimbó não passa da antiga festa da jurema, que se modificou em contato com o catolicismo” (2004, p. 148).

Mas a atenção dos estudiosos das ciências sociais voltada para a identificação e compreensão dos elementos culturais de origem africana no Brasil, fez com que o interesse pelo temário sobre a Jurema fosse obscurecido. Só a partir da década de 1920, que Mário de Andrade, à frente da Missão de Pesquisas Folclóricas, que buscava elementos que representassem a identidade nacional, vai à Paraíba estudar o catimbó. Na obra *Música de feitiçaria no Brasil* (1963) ele afirma que:

No catimbó existe quase a fitolatria no culto da jurema. Com ela se faz uma bebida estimulante. A jurema ainda é empregada como estupefaciente ritual da catimbosice fumada em vez de bebida. E ainda existe o Reino da Jurema que é uma das grandes regiões maravilhosas dos ares (p. 32).

Figura 02: Ritual de catimbó de Luiz Gonzaga Ângelo, registrado por Mário de Andrade, em João Pessoa (PB).



Fonte: CERQUEIRA, 2010.

Com isso, Andrade foi o primeiro a registrar e identificar algumas destas manifestações, principalmente a sua música ritual (figura 02). A partir desse trabalho basilar, novos livros foram publicados com base nas informações coletadas por ele, como *Catimbó* (1949), de Oneyda Alvarenga, que transcreve os discos gravados durante a Missão, e Álvaro Carlini (1993) escreve um *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão*, que passa a analisar estes dados. Gonçalves Fernandes escreve também *O Folclore Mágico do Nordeste* (1938), que traz descrições um pouco mais detalhadas sobre alguns dos elementos do catimbó praticado na Paraíba. Câmara Cascudo investiga também este tema, em seu livro *Meleagro – Depoimentos e pesquisas sobre magia branca*, chamando a atenção para o fato de que, no catimbó, a “feição mais decisiva é da feitiçaria europeia” (1978, p. 19). E Roger Bastide (2004) escreve o texto *Catimbó*, parte integrante da obra *Imagens do Nordeste mítico em branco e preto*, ratificando o crescente interesse pelo tema.

Para muitos destes autores, o catimbó é umas das religiosidades brasileiras que mais conseguiu agregar diversos elementos de tradições então distintas, em só *corpus* cosmológico. Para Silva, “ao sincretismo inicial entre as práticas indígenas (o uso do maracá, da jurema e do fumo) e o catolicismo devocional aos santos, somou-se a crença dos africanos que, trazendo seus orixás e voduns, aumentaram o panteão já bastante vasto dos deuses protetores das florestas” (2005, p. 91). Ainda assim, estes estudiosos sempre demarcam a predominante influência indígena que, segundo Bastide, “o catimbozeiro pode muito bem dar um revestimento cristão às origens do seu culto, mas sabe que essa ciência lhe foi ensinada pelo índio” (*op. cit.*, p. 150).

Diante disso, Cascudo busca explicar duas possíveis definições para o termo “catimbó”. A primeira de que seria sinônimo de “mandiga, feitiçaria, sortilégio, casa de feitiços, sessão ou prática de feitiçarias”. Já a segunda, é o mesmo que “cachimbo cumprido e fumarento” (*op. cit.*, p. 31), fazendo referência à fumaça exalada nos rituais catimbozeiros. Ainda para este autor, “essencial é apurar-se que o cachimbo é catimbó e vice-versa” (p. 33), fundindo as duas definições sob a égide da magia. O mais importante, nesta assertiva do autor, é de que a fumaça é um elemento sempre presente nos rituais de Jurema, que serve tanto para limpar as energias etéreas dos locais de culto, como também para projetar o pensamento em algum propósito, seja uma benesse material, seja com o intuito de mandar alguma *demanda*¹⁴,

14 *Demanda* é entendido aqui como um trabalho espiritual feito para um determinado fim, o que autores, como Cascudo (1978), chamam de “feitiçaria”. “O feitiço é a coisa-feita, o efô dos iorubanos, o ‘despacho’ das macumbas cariocas (...). É direto se transmite o malefício pelo contato. Indireto se é posto fora do alcance

ou mesmo para a cura de alguma enfermidade física ou psicológica. Nessa perspectiva terapêutica, Oneyda Alvarenga também nos dá uma boa descrição do catimbó:

A função curativa do catimbó transparece da relação de ervas e coisas usadas para fins medicinais. Através dos apetrechos empregados e da geografia do seu mundo sobrenatural, é constatável a permanência de mais dois elementos que se podem considerar fundamentais para a caracterização dos cultos de inspiração ameríndia: a importância mística e ritual da jurema e o processo de defumação exorcística e curativa por meio do cachimbo (1949, p. 35).

Prática diretamente derivada da cosmologia juremeira, o catimbó hoje é difundido em várias matizes religiosas afro-brasileiras, em parte através da umbanda mas, ainda assim, guarda em si peculiaridades que pertencem só a ela. Fui entender isso apenas com a minha vivência em Alhandra, onde compreendi que o juremeiro não é, necessariamente, umbandista ou pertencente ao candomblé. Cascudo já tinha observado isso, afirmando, ao seu modo, que o “catimbó não é sinônimo de candomblé, macumba, xangô, grupo de umbanda, casa de mina ou tambor de criou. É uma presença da velha feitiçaria deturpada, diluída, misturada, mas reconhecível e perfeitamente identificável” (2002, p. 122). E mesmo que a Jurema esteja associada, de certa forma, a outras religiosidades, é importante também compreendermos os termos em que se faz autônoma. Neste sentido, estudando o campo religioso da Jurema, no contexto do Recife (PE), Brandão (*et. al.*, 1998) afirma que:

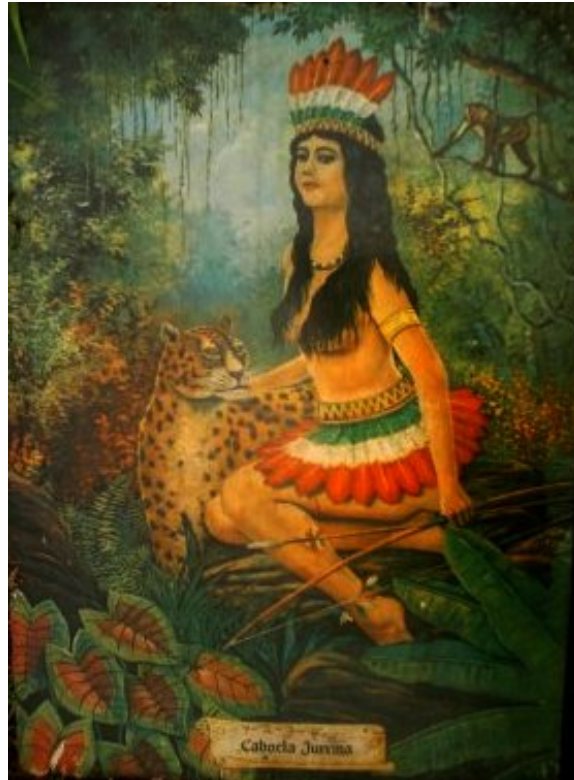
Não podemos entender a Jurema como uma forma secundária de religiosidade ou prática mágico-curandeirística. Embora, não possua ela uma existência autônoma, ou seja, ela apareça quase sempre relacionada a outras formas religiosas como o Xangô e a Umbanda, vemos a Jurema como tendo uma importância fundamental dentro destas formas de religiosidade. (p. 89).

Pensando nisso, é que buscarei fazer um breve apanhado das representações em torno da Jurema. Conforme afirma Bairrão (2003), dentro do que se considera aqui como o campo religioso juremeiro, há uma diversidade de significados que expõem a sua complexidade. Ela é um “‘plano espiritual’ dos espíritos cultuados na difusa ‘espiritualidade brasileira’” (p. 163), que se manifestam como índios, caboclos e mestres juremeiros. Trata-se de uma bebida com propriedades mágicas – o *vinho da Jurema*, Também é considerada “uma índia metafísica. Atende pelo nome de Jurema uma representação antropomórfica do sagrado florestal (figura 03). Em rituais, convivem a bebida e a cabocla do mesmo nome” (*idem*). Jurema pode ser um agrupamento de entidades em torno dela – a *falange da Jurema*, ou a

da vítima, irradiando contrariedades. No feitiço se reúnem as reminiscências mágicas das velhas raças e de mil processos de encantamento” (p. 119).

“linha dos caboclos de Oxóssi” (*idem*), podendo ser tanto masculinos, como femininos. Ela pode ser também uma referência ao local de culto e oração para estas entidades – “a *mesa da Jurema* ou o ‘congá’ umbandista” (*ibidem*).

Figura 03: Imagem da Cabocla Jurema vendida em lojas de artigos de umbanda.



Fonte: Disponível em: <http://paibrenner.blogspot.com.br/2012/08/a-lenda-da-cabocla-jurema.html>. Acessado em 20 de janeiro de 2015.

Ainda segundo o autor, a “Jurema é uma cidade. A *Cidade da Jurema* (grifo nosso), uma cidade do Além” (*idem*). Um lugar invisível, mas que tem suas repercussões e representações também manifestadas no espaço, assim como na memória coletiva. “A jurema, por fim, assume amplitude e transcendência maiores quando se transforma no reino extraterreno, onde habitam os Mestres e Encantados: o Juremá” (SANGIRARDI JR, *op. cit.*, p. 196). Podemos visualizar a complexidade deste campo cosmológico, através de um ponto em que se está presente parte da sua fitolatria.

Ô Juremê
Ô Juremá
Suas folhas caiu sereno, ô Jurema
Aqui neste congá

Salve São Jorge Guerreiro
Salve São Sebastião
Salve Meu Pai Oxalá
Que me deu a proteção, ô Jurema

Neste sentido, é possível afirmar, a partir do imaginário simbólico construído e que transcende a própria árvore, que a imagem que ela sucinta é apresentada “como um conjunto de significações, que é verdadeiro, e não uma única das suas significações, ou um único dos seus inúmeros planos de referência” (ELIADE, 1991a, p. 11-12). Desta forma, a Jurema apresenta-se por meio do arquétipo da “Árvore cósmica” proposta por Eliade: o elemento de onde irradia as ligações do homem com suas verdades míticas, em que ela “se revela como ‘cifra’ do mundo, apreendida como realidade viva, sagrada, inexaurível” (*apud.* CABRAL, 1997, p. 38).

Dito isto, considero importante aqui encontrarmos uma síntese que seja mais abrangente, em meio às inúmeras significações que têm o culto da Jurema Sagrada. Neste sentido, concordo com Salles quando ele afirma que:

(...) podemos definir a Jurema como um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis¹⁵, 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 cujas raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida como *jurema*, é o símbolo maior do culto. É ela a “cidade” do mestre, sua “ciência”, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento (2010a, p. 17-18).

A noção de *ciência*, aplicado pelos juremeiros, é fundamental para compreendermos a sua complexidade. A *ciência da Jurema* é um componente central desta tradição de conhecimento, que sintetiza e organiza todo um campo semântico dos fundamentos basilares da sua cosmologia, onde habitam seus mitos, segredos e mistérios, e só tem acesso quem detêm a experiência deste saber, seja para a utilização dos seus preceitos mágicos, seja na aplicação de plantas para a cura de enfermidades, ou mesmo na solução das angústias íntimas dos sujeitos que procuram a intervenção espiritual dos mestres juremeiros. Por hora, não vou me ater neste assunto em específico, tratando-o com mais atenção no capítulo 04.

E não é por acaso que Alhandra surge como este lugar que polariza parte desta cosmologia em nível regional, sendo considerada como a “terra do catimbó”, ou, como é mais conhecida usualmente, a “terra da Jurema”. Tendo em vista a sua história, houve ali a

15 Ainda segundo Salles (*idem*), estas entidades representam o principal panteão da cosmologia juremeira.

atividade de inúmeros indivíduos que construíram esta tradição, e que são responsáveis diretos pela manutenção de todo um conjunto de significados, compostos por uma diversidade de interpretações e memórias. E as representações coletivas não são algo dado isoladamente, mas “são um produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para produzi-las, uma multidão de espíritos diversos associou, misturou, combinou suas ideias e seus sentimentos; longas séries de gerações acumularam aí a sua experiência e seu saber” (DURKHEIM, 1989, p. 45).

Figura 04: Maria do Acais



Fonte: Umbanda no Lar, 1977.

E uma das figuras mais representativas de Jurema de Alhandra, é sem dúvida, Maria do Acais (figura 04). Ela é filha de Inácio Gonçalves de Barros, o Mestre Inácio, último regente dos índios de Alhandra, e que tinha como irmã Maria Gonçalves de Barros, a primeira Maria do Acais. Não se sabe, ao certo, se ela trabalhava com o catimbó, mas é ela que era proprietária do Acais, que deixa como herdeira Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, sua sobrinha. Esta, por sua vez, morava no Recife (PE), e lá sua fama de grande feiticeira corria pela cidade, onde era conhecida como “Maroca Feiticeira”, e que, segundo Fernandes (1938), “impunha um largo círculo de medroso receio” (p. 109). E com a morte de sua tia, ela herda as terras e vai morar no Acais, por volta de 1910. De acordo com Salles (2010a), por já ser

considerada uma respeitada catimbozeira, isso justificaria o fato de ter sido escolhida como beneficiária da fazenda, “no qual se herdava muito mais do que terras” (p. 65). Assim, ela também passa a ser chamada de Maria do Acais¹⁶.

Ainda segundo o autor, ela empreende um novo tempo no lugar, crescendo sua estrutura física, construindo, inclusive, a Capela São João Batista (a Igrejinha do Acais) e tornando-a muito próspera. Já Fernandes nos dá uma breve descrição de suas impressões sobre esta mestra juremeira.

Maria do Acais, recentemente falecida no *chalet* à beira da estrada João Pessoa-Recife, confrate a sua capela cheia de santos bonitos, no seu sítio imenso, gozou de um prestígio considerável que impunha sua reputação de grande catimbozeira. De Pernambuco ao Estado da Paraíba, chegava ali gente de toda espécie para pagar com bom dinheiro o “serviço” desejado. Este variava dos casos encrocados de amor e negócio, à “cura” de todas as doenças físicas e mentais. (...) Maria do Acais era uma feiticeira notável, enriquecida, de modos de grande senhora” (1938, p. 85-86).

Ela falece em 1937, mas sem antes trazer algumas inovações para o culto da Jurema. Para Grünwald (2005), foi ela a responsável por incorporar o uso da mesa nos rituais do catimbó, que antes era cultuada sobre uma toalha colocada no chão, e o *vinho da Jurema* passou a ser “servido numa bacia de porcelana chamada ‘princesa’” (p. 246). Ela teve nove filhos, dos quais apenas o Flósculo Guimarães permaneceu na tradição da família, mantendo também a propriedade – “ele, que deu continuidade à administração da fazenda, foi responsável por um dos períodos mais prósperos do Acais, sendo referência de agricultor bem sucedido” (SALLES, 2010a, p. 66). Ele era casado com sua prima, Damiana Guimarães, e morre em 1959. Esta também segue a trajetória da família, e também é reconhecida hoje como uma grande juremeira, mas teve dificuldades de manter a propriedade com a mesma produtividade. Ela falece em 1978, e não houve ninguém que seguisse com a manutenção da tradição espiritual da família.

Toda esta história faz parte de uma narrativa que traz, em si, uma tradição familiar que é emblemática em toda a região. E ao estudar a influência desta tradição na Jurema cultuada em Natal (RN), Assunção afirma que “no imaginário juremeiro natalense, Alhandra e Acais remetem a um passado quase mítico, o lugar do início, dos mestres fundadores do catimbó nordestino” (2014, p. 145). Isso é percebido, anteriormente, por Vandezande (1975), quando ele afirma que “a jurema é bastante conhecida hoje em dia como símbolo mágico-religioso e sempre ligado à cidade de Alhandra” (p. 133). Neste ínterim, outros mestres compõem este universo cultural, mas pela dimensão que ganha a tradição do Acais em

¹⁶ A partir daqui, quando fizermos referência à Maria do Acais, sempre nos remeteremos à segunda.

Alhandra, acabam sendo ofuscados. Diante disso, podemos ver um pouco da repercussão que tinha o culto da Jurema no município, através do depoimento de Silvinha:

Toda vida teve essa história de catimbó... Agora catimbó aqui era uma coisa tão ocurta (sic.), tão por debaixo dos pano, que ninguém não podia saber que ninguém ia trabalhar numa Jurema, porque se trabalhava por dentro do mato, pro povo não saber; pra polícia não saber, porque se soubesse... e levava preso. Até que meu padrasto, ele trabalhava...

Autor: Quem era seu padrasto?

Meu padrasto era Mané Caboquinho. O nome dele é Mané Fortunato, mas por apelido era Mané Caboquinho. Era um mestre velho, viu!? Daqui... Que vinha gente de todo canto pra procurar ele. (...) Aí quando ele ia dar um trabalho de Jurema no mato, aí convidava o povo, né!? Os que gostava ia... No mato, trabalhar escondido! Porque se a polícia soubesse, meu filho!? Tava preso...

Figura 05: Mestre Pereira e “Dona Chiquinha” apresenta seus rituais às autoridades policiais, em Natal (RN).



Fonte: CASCUDO, 1978.

A construção do imaginário do juremeiro, como uma pessoa associada a algo maligno, diretamente ligado à prática da feitiçaria, ou, mais especificamente, do catimbó, tem repercutido desde a colonização, como vimos anteriormente. Por conta disso, a Jurema e os adeptos do catimbó, foram historicamente perseguidos tanto pelos colonizadores portugueses, por meio da inquisidora Igreja Católica, que a atribuiu aspectos “demoníacos”, como pela polícia já no século XX, visto que a sua prática pública era proibida pela legislação. Um exemplo disso foi a prisão de Manuel Pereira da Silva, o Mestre Pereira; e Francisca Perera de Lima, a “Dona Chiquinha”, em 1947, descrita por Cascudo (1978). Eles

foram detidos na Praia do Meio, em Natal (RN), junto com todos os seus artefatos rituais, com a acusação de várias queixas de feitiçaria. E como forma de provar a sua inocência, eles foram impelidos a fazerem uma demonstração dos seus rituais “na presença de autoridades, fotógrafos e representantes da imprensa” (p. 203) dentro do prédio do Departamento de Segurança Pública do Estado (figura 05). Para isso, utilizaram os mesmos elementos rituais apreendidos, e ainda estando “naquele ambiente hostil, de tantos assistentes incrédulos”, os espíritos descem para dar as devidas explicações às autoridades sobre o que representa cada um dos objetos utilizados por eles. Nessas condições, “o trabalho foi considerado ‘fraco’ pelos entendidos” (*idem*). Mas logo depois disso, o casal foi liberado.

A discricção na forma como eram conduzidos os trabalhos espirituais dos catimbozeiros, com apenas a utilização dos maracás, do cachimbo e dos cantos, ou mesmo em relação ao local onde eram realizados, geralmente escondidos no “meio do mato” ou dentro dos ambientes domésticos, já constituíam, em si, uma estratégia que visava não chamar atenção para a repressão policial, visto à ilegalidade destas práticas mediúnicas. Neste contexto, os juremeiros de Alhandra sempre tiveram que lidar com a constante punição dos seus rituais, além das reprovações de suas atividades espirituais, seja por parte da Igreja Católica, ou das instituições oficiais, apesar de sempre terem muita aceitação pelas camadas populares da população. Vó Biu¹⁷, por exemplo, fala um pouco sobre a ação da polícia contra as *mesas de catimbó*, por volta da década de 1950. Segundo ela, ao apreender alguma *mesa*, os policiais faziam com que o catimbozeiro colocasse o móvel na cabeça, e o levasse até a delegacia, enquanto apanhava durante o percurso.

Era no mato escondido, em casa... por detrás de casa... olhando se o povo vinha... se “os homi”¹⁸ vinha. Era assim. Mas felizmente, graças a Deus, desde quando ela (Mestra Jardecilha) começou a trabalhar mais a gente... Abriu o toré e tudo... era tudo junto... nunca teve diferença nenhuma. Não... nem nunca veio ninguém olhar, atocalhar, bater, amarrar, matar, não... Agora teve uma vez que meu pai tava trabalhando e veio um povo... que não sei de onde esse povo veio, e queria que meu pai andasse com a mesa na cabeça. Foi... E meu pai: “e eu andar com a mesa na cabeça? Ando nada! Lá morro agarrado e eu não ando”. Aí eles viram que me pai tinha corrente de espírito mesmo, aí foram simhora. Deixaram ele... (Nicinha¹⁹).

17 Severina Chaves dos Santos, conhecida por Vó Biu, é natural de Alhandra, tem 80 anos, e conheceu bem a Mestra Jardecilha, que atribui a ela uma cura espiritual por conta de um espírito de um rapaz que a atormentou na adolescência. Teve seus dotes mediúnicos identificados por sua mãe desde a infância, que chegou a levá-la a uma igreja protestante. Lá teve a primeira incorporação do seu mestre, e “o pastor não teve força para ele”. Depois disso, sua mãe a levou para centro de Mestra Jardecilha, onde frequentou por vários anos. Depois ela inicia-se no culto dos orixás, e estabelece seu terreiro em Pitimbú (PB). E hoje é uma das figuras mais representativas entre os juremeiros alhandrenses.

18 Termo popular para a polícia.

19 Nicinha é natural de Alhandra, e filha do Seu Manoel Calixto, que fazia trabalhos de *mesa* e era assíduo frequentador dos trabalhos de Mestra Jardecilha. E aos 14 anos foi levada por seu pai para participar de um *toré de caboclo*, por intermédio dela, e não mais saiu de lá. Ela foi uma importante interlocutora durante a

E, hoje, o termo “catimbozeiro” é geralmente utilizado de forma pejorativa, não só em Alhandra, mas em várias partes do Nordeste, servindo para designar aquela pessoa que faz uso de trabalhos mágicos, seja com vista a obter facilmente alguma benesse material, ou mesmo como o intuito de prejudicar alguém.

Com o objetivo de aprofundar os estudos sobre este culto, é que Vandezande (*op. cit.*), ao estudar em sua dissertação de mestrado o catimbó praticado em Alhandra, faz o primeiro inventário dos inúmeros elementos rituais da Jurema no litoral paraibano, com esmero antropológico. Além de descrever os cultos mediúnicos, faz considerações sobre o transe dos adeptos da Jurema, as formas e os símbolos do catimbó, e as *bricolagens* culturais que dele acarreta, ele também identifica e mapeia as *Cidades da Jurema*.

Para o autor, os rituais do antigo catimbó alhandrense consistiam, fundamentalmente, na evocação de entidades espirituais, como caboclos e mestres juremeiros, que se comunicam com os participantes desses trabalhos espirituais, e são estes últimos que detêm certa centralidade dentro do culto. Isto concorda com a assertiva de Alvarenga (*op. cit.*) quando ela diz que o catimbó “baseia-se no culto a entidades sobrenaturais chamadas *Mestres*, concebidas como espíritos, criações míticas que frequentemente têm a designação *caboclo (índio)*, anteposta ao nome, ou divinizações de falecidos chefes de culto” (p. 09). Para Boyer (1999), diante do contexto do personagem caboclo na Amazônia, não era qualquer feiticeiro que poderia se transformar em caboclo – ou, no nosso caso, não era qualquer juremeiro que poderia se transmutar em mestre. “Atribuía-se a este especialista religioso a sabedoria de feitiços potentes e desconhecidos, porque oriundos de longe”, e que “gozavam de considerável fama e prestígio, que atraíam clientes e discípulos, o que fazia da sua região de procedência uma referência imprescindível” (p. 45). Nesta condição, os homens estarão hábeis a se transformar em espíritos, e com a sua morte, depois de certo tempo, ele poderá voltar à terra em sua forma imaterial. Assim, “os caboclos invisíveis acabaram por ter representações antropomórficas, lembrando o seu passado de seres humanos” (p. 47).

E na pesquisa de Vandezande (*op. cit.*), “os ‘mestres’ ou ‘mestras’ são pessoas que viveram outrora, na maioria em Alhandra, que tiveram atividade mediúnica, geralmente junto aos pés de Jurema que guarda sempre o nome deles” (p. 166).

Os mestres são invocados por meio de cânticos. Os cânticos são, na sua maioria, acompanhados por maracá. Os mestres, chamados pelos cânticos, “manifestam-se”.

pesquisa, apresentando-me mais 04 pessoas do seu círculo de amizade, que também frequentavam os trabalhos de Mestra Jardecilha.

Não existe ordem fixa para a invocação dos mestres. É de pressupor-se que, sendo cada divindade especialista na concessão de determinados bens físicos ou morais, os crentes recorram aos mestres segundo a necessidade que deles convenham (CARLINI, 1993, p. 131).

Já Cascudo (1978) nos apresenta duas situações distintas em que se aplica a palavra “mestre”. Na primeira “a vinda do ‘mestre do Além’ é a ‘manifestação’ do Espírito nas sessões espíritas” (p. 46), aquela entidade que já galgou certo desenvolvimento espiritual, e que tem condições de incorporar nos médiuns, para receitar preparos de ervas que visam fins dos mais diversos. E o segundo é o “‘mestre da mesa’, que chamam popularmente ‘catimbozeiro’” (p. 49), aquele que tem autoridade para abrir e fechar as sessões. Mas no caso deste trabalho, faremos sempre referência ao “mestre” como entidade espiritual, e simplesmente “juremeiro” para o sujeito que opera dentro do campo religioso da Jurema.

E para manifestação do mestre, o transe é um elemento fundamental; é através dele que o juremeiro dá o devido acesso para que seu corpo seja tomado pelo espírito, através da incorporação. Assim, “o transe implica numa abertura para o infinito”, como afirma Motta (2005, p. 294). Já para Bastide (2004), este “é o triunfo do subjetivismo, da improvisação do inconsciente, escapa a toda regulação verdadeira” (p. 155). Para isso, são usadas técnicas e ferramentas que visam proporcionar o êxtase físico, seja pela fumaça dos cachimbos, pelo movimento circular constante em torno do terreiro, os pontos cantados, ou mesmo no uso do *vinho da Jurema*. E a partir destes canais de comunicação, que são engendrados todo um conjunto de representações acerca dos espíritos que habitam o culto da Jurema, expostos nos trabalhos espirituais.

Desta forma, considero importante esclarecer a ideia de trabalho espiritual. Ao estudar as experimentações religiosas, dentro do contexto dos movimentos alternativos da nova era, Soares (1994) nos traz uma possibilidade para entendermos este fenômeno. Dentro do que ele chama de uma “nova consciência religiosa”, como “parcela religiosa do mundo alternativo”, está a “centralidade à categoria ‘trabalho’” (p. 199). Neste sentido, o trabalho seria a aplicação de uma energia direcionada por um sujeito, em direção a uma intenção que vise alcançar determinado fim. Logo, “trabalho designa o empenho espiritual – mais ou menos associado ao cuidado direto do corpo –, realizado segundo disciplinas mais ou menos ritualizadas” (*idem*), e que pode ser tanto individual como coletiva. E na perspectiva juremeira, um trabalho de ordem particular cumpre a função de atender a busca íntima do sujeito que se submete a ele, seja uma reza ou uma consulta que vise a uma cura do corpo físico, de algum desequilíbrio psíquico, ou mesmo na busca de alguma benesse da vida

prática: um emprego, um relacionamento amoroso, etc. Já no seu aspecto grupal, os *toques de jurema* e outras celebrações coletivas serão também compreendidos aqui também como um trabalho espiritual, pois visa criar os meios necessários para que a devida comunicação com os espíritos dos mestres juremeiros possam se estabelecer.

Para Brandão (*op. cit.*), “os mestres são relacionados como espíritos curadores de descendência escrava ou mestiça”, e que “possuíam conhecimentos de ervas e plantas curativas” (p. 77). Como exímios manipuladores de toda uma farmacopeia popular e sagrada, os mestres detêm um saber ampliado de sua aplicação, cuja jurema continua sendo um elemento fundamental, de onde são retiradas partes da planta para serem utilizadas em banhos de limpeza espiritual, entre outras tantas aplicações da medicina popular, como bem nos explica Nina²⁰:

Ela representa para gente força, ciência, saúde, é... porque tanto na parte espiritual, como na parte material, ela é de grande importância. E é uma coisa... é sagrado pra gente! É força, é caridade, é tranquilidade, ela é respeito, ela traz para você vários benefícios. Porque se você toma o chá, ela vai servir pra te limpar, pra te fortalecer, pra te dar mais ciência. Ela te dá saúde. Se você toma o defumador, também ela vai limpar teus caminhos, ela vai trazer muitos benefícios. Se você usa a flor dela para qualquer... para banho, ela vai abrir também, ela vai te dar sabedoria, leveza... Só quem usa a Jurema sabe a importância, por isso que a gente se perde em descrever, porque é uma coisa mágica, a Jurema da gente... de tão grande respeito que ela representa para gente, tantos benefícios bons, que em tudo que eu faço eu uso a Jurema, em tudo! Se é garrafada, se é qualquer coisa... se é um batismo, se é um banho. Se você, de repente, tá precisando de qualquer coisa, eu uso a Jurema porque eu sei que aquela força que ela tem, aquela energia boa, ela vai te ajudar. Então pra gente, abaixo do poder de Deus, ela é uma árvore que só traz benefícios bons, você sente uma energia positiva, sabe!?

Todas estas propriedades terapêuticas da planta, além de trazer benefícios físicos, proporcionando a cura de enfermidades e de desequilíbrios de toda ordem, elevam o espírito do juremeiro e trazem a possibilidade de ligação com os seres encantados. Por conta disso, o culto à árvore é um elemento tão basilar na cosmologia juremeira, apresentada aqui também como um lugar transcendental: as *Cidades da Jurema*. Nelas, está um canal de comunicação com os mestres, que detêm o saber da *ciência da Jurema*, e do próprio processo curativo atribuído ao seu contato. O mestre e sua *Cidade* estão intrinsecamente ligados, fazem parte de um mesmo universo cognitivo, e não há como entendê-los separadamente, como bem nos afirma D. Bina²¹.

20 Severina Paulino de Souza, conhecida por Nina, é filha de Mestra Jardecilha e considerada, pelos juremeiros alhandrenses, como *zeladora* da *Cidade* de sua mãe, e herdeira direta do legado deixado por ela. É a responsável por cuidar este espaço, e também luta para manter vivas as memórias em torno dela.

21 D. Bina nasceu em Alhandra, mais exatamente na comunidade da Popoca, e diz ser prima legítima de Seu Inácio Gabriel. Conheceu Mestra Jardecilha ainda na infância, e morou na frente da casa dela, frequentando os *toques* que ela fazia e conheceu bem como era a dinâmica do seu centro. Mas, como ela mesma afirma,

A Cidade da Jurema significa só mais mestre da cura! São os mestres curador... curandeiro, sabe!? Ai as pessoa chega doente, vai pra lá fazer um trabalho no pé daquela jurema, pedir proteção, então os mestre desce, arreia, e faz os trabalhos... os trabalho de cura, que é uma coisa muito importante!

Autor: e a árvore, assim, ela representa o que... nesta história toda, né!?

Pra mim mesmo, a árvore a jurema ela representa cura, viu meu filho! Representa cura... Que a Jurema ela tem muita ciência! Através da jurema vem muita cura...

Esta representação das *Cidades da Jurema* identificada por Vandezande (*op. cit.*) estabelece-se a partir de práticas rituais específicas. Esses lugares são constituídos a partir da consagração ritual de uma árvore de Jurema a um mestre encantado²², e a sua “força” vem do zelo que se tem por ela, seja na doação de oferendas a esta entidade, ou mesmo nos cuidados com o próprio espaço. E é de lá de onde são retiradas as cascas e parte das raízes para a produção do *vinho da Jurema*, e que será usado durante as sessões espirituais, ou mesmo para o preparo de banhos e garrafadas. Existem narrativas que dizem, também, que quando um juremeiro respeitado falecia em Alhandra, num tempo em que o acesso aos cemitérios católicos não eram para todos, eles eram enterrados no “meio do mato”. Naquele momento, plantavam-se algumas sementes de jurema em sua sepultura, que, anos depois, com o crescimento da árvore, ela passaria a representar a sua presença na Terra, e logo, local de veneração. “Muitos foram enterrados ali e muitos pés de jurema nasceram formando o que hoje se denomina de *idades da Jurema* (grifo nosso)” (ARAGÃO *et al*, 1987, p. 53). Para Salles, os juremeiros alhandrenses “chamam de *cidade* tanto um determinado espaço sagrado onde existem um ou mais pés de jurema, quanto cada uma dessas plantas isoladamente” (*op. cit.*, p. 105).

As imagens destas *Cidades* suscitam, dentro do campo juremeiro, um rico repertório de expressões, como podemos ver neste ponto, entoado em rituais umbandistas, observado em um contexto fora de Alhandra:

*Que matas, tão longe
Que de tão longe, estou avistando
Ali é a Cidade da Jurema
Aonde Tupi está trabalhando*

No estudo de Alvarenga (1949), estas “paragens míticas” são evocadas também na abertura dos trabalhos espirituais, responsáveis por “abrir os caminhos” dos juremeiros, para

Mestra Jardecilha não ajudou desenvolver sua mediunidade, que já veio de nascença. Hoje é uma rezadeira muito requisitada na cidade, e diz que também *trabalha na ciência*.

22 “Os ‘mestres do Além’, donos dos ‘bons saberes’ são indígenas, negros e brancos. Uns foram escravos africanos, outros catimbozeiros afamados. Uns não têm história. Outros narram sua vida, indo a reportagem à vida dos outros ‘mestres do Além’” (CASCUDO, 1978, p. 165).

que possam acessar o lugar encantado habitado pelos mestres. Para a autora, estas invocações podem “favorecer a comunicação com os fiéis, abrir os ‘portões’ do mundo sobrenatural, ou do natural, para que os Mestres se comuniquem com os homens” (p. 39). Um exemplo disso é uma toada de abertura de *mesa* de Luiz Gonzaga Ângelo, registrado em João Pessoa (PB), pela Missão de Pesquisas Folclóricas (p. 46).

*Abre-te, mesa celeste
Abre-te portão riá
Abre-te, cortina nobre,
Cidade de Juremá!*

Aqui, todos os objetos que compõem a *Cidade* ganham adjetivos divinos – “celeste”, “real”, “nobre” – e que ilustram o caráter fantástico da morada dos mestres. Domínio este que se encontra na própria exteriorização de significado de um mundo mítico, expresso nos cânticos, e que procuram estabelecer a ligação com um cosmos sagrado, onde está toda a diversidade do universo representativo da Jurema, denotado nos seus mestres encantados. E para Bastide (2004), é através do transe proporcionado pelo *vinho da Jurema* que “visita-se um país extraordinário” ou “entra-se no reinado dos encantados” (p. 157).

*Que Cidade é aquela
Dos portões azuis
É o mestre que vem da Jurema
Ele é o velho Cangaruçu*

Para alguns autores, há uma organização cosmológica de forma hierárquica entre as *Cidades da Jurema*, que não está bem claro. Para Cascudo, este “mundo do Além é dividido em Reinos e Reinados. A unidade é a aldeia” (1978, p. 54). Em cada aldeia, há três mestres; e em cada reino, há 12 aldeias, e os reinos podem ser de número entre cinco ou sete, sendo eles: “Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Fundo do Mar e Josafá” (*idem*). Bastide também se aproxima deste entendimento de Cascudo, em que os reinos celestiais subdividem-se em estados, e estes em cidades. “Cada cidade, que é a unidade menor deste país de sonhos, tem três senhores para dirigi-la, isto é, três espíritos” (2004, p. 150). A partir disso, percebi que ambos os autores se tornam além de prolixos, pouco esclarecedores quanto à gênese destes lugares. Já Vandezande (*op. cit.*) consegue aproximar-se bem mais desta categoria nativa. Este elemento é tão fundamental para os juremeiros, que este autor chegou a elaborar uma cartografia das *Cidades da Jurema*, em que mapeou dez destes lugares sagrados no perímetro

do município de Alhandra²³.

As práticas rituais para atribuir potência a uma árvore de jurema são geralmente resguardadas de muito zelo pelos juremeiros, e é necessário que haja uma série de processos rituais, para que um mestre possa ser *assentado* nela. E ao contrário do que se possa pensar, não existe apenas uma jurema para cada mestre. É possível que um mestre possa ser alocado em várias árvores diferentes, mas, para isso, é fundamental que haja o consentimento da entidade, que dará as instruções necessárias para tal consagração.

Há também a possibilidade de que uma mesma jurema seja ofertada para mestres distintos. Mãe Judith, por exemplo, me narrou que a jurema que ela possui nos fundos de sua casa foi consagrada para 03 mestres diferentes: Rei Heron, Mestre Manoel Cadete, e Mestre Zé da Venda, incorporado por ela nos *toques* realizados no seu terreiro. Mas isso só se dá a partir da licença dos próprios mestres, cujo responsável saiba fazer este ritual corretamente. Esta árvore, de acordo com ela, foi plantada há 10 anos, e com 07 anos, ela teve sua primeira floração. E quando isso acontece, é dado um *toque* como forma de celebração. E logo após esta floração, a planta ficou repleta de sementes, que foram utilizadas em vários batismos de Jurema realizados por ela. E afirmou também que já estava na hora de dar outro *toque* embaixo da jurema, visto que ela possui um tamanho considerável. Não cheguei a tocar no assunto de como se dá a consagração da árvore, pois acredito que isto esteja dentro do escopo dos mistérios da Jurema, e isso talvez pudesse ser encarado como uma intromissão. Mesmo assim, é a própria Mãe Judith que ilustra, de forma bem simples, como acontece a consagração de uma árvore da jurema, sem que eu precisasse perguntá-la.

Um pé de jurema sagrada, que a gente tem que batizar... Porque, assim... nasceu um pé de jurema, nasceu, né!? A gente tem que zelar, tem que cuidar, a gente tem que batizar ele, a gente tem que entregar aquele pé de jurema àquele mestre... né!? Porque tem aquele mestre... pronto, esse pé de jurema é pra tal mestre! É a jurema do Mestre Adauto. E a gente vai batizar ele, vai dar um toque debaixo dele, pra ele ter mais força, entendeu!? Pra ele ficar bem... (...) tem muita gente ainda que ainda... compra, como ela (Mestra Jardecilha) fazia... compra um alguidar, comprava fruta, botava no pé da jurema... já tava fortificando o mestre, né!? Pra o mestre ficar bem forte. É... Ficar forte... Pra quando falar com ele, ele dá... ele responder... levar o recado e trazer positivo...

Esta positividade dada pelos mestres juremeiros, através das suas juremas, é evidenciada pelo poder de cura atribuído a cada entidade espiritual evocada. Para Silva, “a função básica dos mestres, quando incorporados, é curar doenças receitar remédios e

23 Sobre a cartografia das *Cidades da Jurema* de Vandezande (1975), darei mais atenção no capítulo seguinte, onde faço uma versão aproximada deste mapeamento.

exorcizar com o poder do seu maracá as ‘coisas-feitas’ e os maus espíritos do corpo das pessoas” (2005, p. 89). O transe aqui, proporcionado pela atuação mediúcnica do juremeiro, faz incorporar o mestre que vem *trabalhar na matéria*, e assim, operar no plano terrestre todo um campo atribuído ao astral. E é este processo de interação ritual entre o juremeiro e o mestre que habita uma árvore consagrada, que pode desencadear um meio para melhora de determinada enfermidade, seja ela física ou espiritual.

Nesse sentido, Eliade afirma que “é nesses símbolos de Árvore cósmica, ou da imortalidade ou da Ciência, que se exprimem com o máximo de força e clareza as valências religiosas da vegetação” (2010, p. 125). E estas validades aqui apresentadas se revelam através de afetividades, expressas no sentimento de pertencimento que há entre os juremeiros em relação às suas *Cidades*, como na narrativa de Silvinha:

Aquela emoção, que é os espíritos que vem com aquela emoção pra gente. Porque é uma coisa que a gente zela, tem amor por aquela coisa, né!? A gente não tá vendo a pessoa que tá ali, mas a gente não sabe que a gente tem aqueles mestre, que tá ali na jurema. A força não vem dela? Então em tudo... Porque o povo magoa ela, quer dizer que magoa a gente também... magoa os mestre. É... (...) Porque eles ficam, rodam por ali, fazem suas petições... os espíritos não fica? A gente não fica fazendo dentro da casa da gente? Mesmo assim, são eles na casa deles, né!? É... que a Cidade da Jurema não é a casa deles? Que eles ficam fazendo... Aí quando acontece qualquer coisa, eles não sentem emoção, de sair... de fazer qualquer coisa com qualquer um...? Eles faz, porque tá vendo a maldade, né não!? É uma maldade, rapaz... com a jurema. Se não gosta, apois deixe lá, onde tava... Mas... (...) Não mexa com quem tá quieto. Quem bole com fogo, é pra se queimar, né não!?

Ao compreender as *Cidades*, como morada dos mestres juremeiros, suas vidas no mundo espiritual se interrelacionam com a própria existência da árvore, e feri-las é atingir também um campo extraordinário, que é potencialmente arriscado, e de consequências imprevisíveis. Pai Siriaco²⁴, por exemplo, conta uma história em que morava numa casa em Alhandra que tinha uma árvore de jurema. Depois de uma chuva forte, esta caiu por cima de um muro, e ele foi obrigado a cortá-la. Após o corte da árvore, ele disse que demorou muito pouco tempo nesta casa. Assim, a destruição destes espaços sagrados é sempre tema nas conversas com os juremeiros alhandrenses. Segundo suas narrativas, cortar uma árvore consagrada representa atrair para si uma força tão negativa, que pode levar à morte qualquer

24 Pai Siriaco é natural de Itambé (PE). Diz que tem mediunidade desde a infância, e que não teve nem pai de santo, nem mãe de santo – “trabalho por natureza”, diz ele –, e foi em Alhandra que desenvolveu sua espiritualidade. Hoje é dono de um terreiro no município, junto com sua mulher, D. Maria. Hoje este espaço está se reestruturando na cidade, após alguns meses morando em Caaporã (PB), onde seu filho também tem um terreiro. É também relativamente polêmico entre os juremeiros alhandrenses, ao misturar as linhas dos caboclos e dos orixás em um mesmo *toque*, pois, geralmente, estes trabalhos são realizados separadamente. Ainda assim, hoje ele é uma das referências em Alhandra, no qual seu terreiro, Centro Espírita do Mestre Zé Pelintra, fez parte da pesquisa de Salles (2010a).

pessoa que realize tal ato, como também nos confirmou Silvinha.

Porque você vê... quem bota um pé de jurema abaixo, ele não se acaba bem não. Pensando que se acaba, é!? Olhe, aqui tinha uma jurema tão velha, rapaz! Era Cidade antiga... era aqui embaixo que se chamava... Tapiuiu! (a Cidade do Mestre Manoel Cadete) Era Cidade antiga... Tinha os mestre... os pé de mestre... era uma jurema tão bonita. Era por debaixo, tão limpa... Parecia que o povo zelava toda hora, aquela jurema... Compraram pr'ali... compraram... botaram abaixo... derrubaram a jurema todinha. Morreu... morreu foi tudo. Escapou nenhum! Porque foi fazer... bulir com quem não merecia, né!? Porque não podia limpar tudinho, e deixar ela ali, no cantinho dela? Tendo suas petições, rezando suas oração (sic.), se entregando os espírito, pedindo força a eles e a Deus, primeiramente... segundo a eles. Mas não... foram fazer o quê? Derrubar! Derrubar... Mas também não... duraram pouco, viu!? Duraram pouco...

Aqui surge uma figura importante para a manutenção destes espaços: o *zelador da Jurema*. Este personagem se assemelha ao que Mura (2013) chama de *zelador do praiaá*, responsável por cuidar da vestimenta ritual utilizada pelo povo indígena Pankararu, do sertão pernambucano, incumbência esta dada pelo espírito de um *encantado*. Aqui, seu compromisso é ter que “cumprir com as obrigações para com ele, homenageando-o, preparando e batizando todo o ano a máscara” (p. 192). Já no caso do culto da Jurema, é através do *zelador* que o espaço é cuidado, tem suas obrigações feitas, e que repercute diretamente na força do mestre ali alocado. Sua função é deixar o terreno limpo, capinando e tirando o mato que cresce ao seu redor, além de ter atenção com a planta, e com os preceitos rituais deixados pelo mestre para a sua devida reverência. “Os zeladores, em devoção aos mestres, dedicam parte do seu tempo (ou de sua vida) à preservação dos santuários. Em geral, trata-se de discípulo ou parente do mestre falecido” (SALLES, 2010a, p. 112). Logo, as *petições* aqui empreendidas teriam mais possibilidade de êxito, resultado da própria dedicação com que o lugar é guardado.

Mas com a morte destes personagens, e com as reconfigurações do espaço agrário de Alhandra, fizeram com que muitos destes locais dessem lugar a plantações tanto de cana-de-açúcar, como de outras culturas valorizadas na região, como inhame, macaxeira, acerola, etc. Neste movimento, muitas *Cidades da Jurema*, e que não foram abarcadas no trabalho de Vandezande (*op. cit.*), foram destruídas sem deixarem vestígios. Mas as pessoas que assim fizeram, segundo os relatos apreendidos, pagaram um preço alto por isso, pois geralmente, também se manifestam em uma série de desequilíbrios psicológicos em entes da família.

A destruição desses lugares de culto dos juremeiros compõe também parte do movimento de perseguição a que foram submetidos, e marca, também, intensas transformações no campo religioso juremeiro, que passa e incorporar novos elementos. Assim, Motta (2005) nos indica que houve um “processo de acumulação cultural” no catimbó,

que se deu através de três etapas distintas. A primeira delas estaria “ligada à introdução da figura do mestre e de técnicas mágicas de origem europeia” (p. 285). Já a etapa seguinte corresponde a uma influência do espiritismo kardecista, antes mesmo da criação da umbanda, que possibilitaria racionalizar parte deste conhecimento espiritual. Com uma teoria “viria ‘codificar’ o mediunismo popular, existente desde toda antiguidade” (p. 286), que fica evidenciado no uso do termo “mediunidade” nas narrativas dos juremeiros.

Nesta perspectiva, faz-se importante, aqui, compreendermos um pouco as bases do que se entende por espiritismo. Em busca da formatação de um discurso científico dos fenômenos espirituais, a doutrina espírita, proposta por Allan Kardec no século XIX, procura sistematizar e organizar uma série de fenômenos invisíveis que agem sobre a consciência dos seres humanos e sobre sua matéria, passando a desenvolver métodos de comunicação com as entidades relacionadas a estes eventos – os espíritos. Para ele, “todos os fenômenos espíritas têm como princípio a existência da alma, sua sobrevivência à morte do corpo e suas manifestações” (2007, p. 22). Dentre as premissas basilares do espiritismo, está a presença de Deus como criador do universo, a crença na reencarnação, a imortalidade e evolução do espírito, tido como o princípio inteligente, e na possibilidade de comunicação entre os espíritos encarnados (“vivos”) e os espíritos desencarnados (“mortos”), por meio da mediunidade. De acordo com a perspectiva kardecista, “o espírito do médium é o intérprete, porque está ligado ao corpo que serve para a comunicação; e porque é necessária essa cadeia entre vós e os espíritos comunicantes, como também é necessário um fio elétrico para transmitir uma notícia à distância, e na ponta do fio uma pessoa inteligente que a receba e comunique” (p. 188). Assim, a mediunidade é a capacidade humana de operar contato entre humanos e espíritos, atributo este que se manifesta de forma mais ou menos intensa em todos os indivíduos, mas apenas aquelas pessoas que trabalham no desenvolvimento desta aptidão são chamados de médiuns, e que vem a ser incorporado no campo religioso da umbanda. E, não só em Alhandra, escutei algumas histórias isoladas que narravam disputas entre donos de terreiros por pessoas que detêm esta capacidade. Segundo Cascudo (1978), “as palavras ‘médium’, ‘guia’, ‘aparelho’ são correntes. Em alguns catimbós, a influência da prática espírita é dominadora. Os jornais, então, anunciam o catimbó como ‘baixo-espiritismo’” (p. 52). E é desta influência que pode ter surgido os trabalhos de *mesa branca*.

E na terceira etapa enunciada por Motta (*ibidem*), está uma influência das religiões “afro-cariocas”, ditas assim pelo autor. Nela, “aparecem novos conjuntos de espíritos, que vêm juntar-se, ou mesmo absorver e suplantar mestres, caboclos e ciganos da velha Jurema

nordestina” (*idem*). É o caso, por exemplo, no culto aos exús, que adquirem importância até então desconhecida na Jurema.

E um indício que demonstra esta influência é o uso do sacrifício ritual de animais: a *curiação*, ou simplesmente o *corte*. Para Brandão (*et. al.*, 1998), esta seria um influxo das religiões de matriz africana, e é que “realizado entre os Xangôs nordestinos” (p. 72). Mas nos tempos do antigo catimbó alhandrense, segundo Lucas Souza²⁵, a Jurema “*se firmava na oração, na reza, no jejum, não em sangue. Mestre não pedia bode, mestre não pedia corte. Mestre pedia a sua cachaça*”. Sendo assim, de acordo com Motta, este culto “é o que se poderia denominar de religião infra-sacrificial, pois, em suas modalidades tradicionais, (...) não a adota, a não ser de maneira esporádica – e aí reside sua oposição fundamental relativamente ao Candomblé e ao Xangô –, o sacrifício de animais” (p. 292).

Ela é pura, mas eles dão corte na Jurema porque querem. Que ela é pura. E uma coisa que vou lhe dizer: o senhor tá pensando que é todo mundo que trabalha nessa parte da Jurema... corrente branca... Não... (...) A Jurema Sagrada ela é pura, ela é limpa. Ele faz... agora, tem um direito assim, de fazer um trabalho de um... um discípulo na Jurema, você pode fazer aquela limpeza naquele discípulo na Jurema. Você quer botar uma obrigação, você pode botar, tá entendendo? Mas a bem dizer, esse negócio de corte... não dou bem credo, não viu!? Deus me perdoe... Não dou bem crença, não (Maria Grande²⁶).

E o resultado de tudo isso, segundo a narrativa de Alexandre L'Omi L'Odò, seria um processo de “*umbandização*” da própria Jurema, que passa a incorporar em si estes novos signos. Mas a assimilação destes elementos não é gratuita e tem seus motivos. Por conta do próprio processo histórico de invisibilidade das práticas catimbozeiras, incorporar estas novas expressões tornou-se uma estratégia que visava encontrar espaços para sua legitimidade, visto que as religiões de matriz africana, o candomblé, principalmente, tinham conquistado um importante lugar nos estudos acadêmicos. E é exatamente a umbanda²⁷ que vai possibilitar

25 Lucas Souza é o filho mais novo de Nina, e mora com a família em Alhandra. Com então 19 anos no momento da entrevista, ele é iniciado no culto dos orixás, em um terreiro na cidade de Goiana (PE). Hoje ele é egresso no curso de Ciências das Religiões da UFPB. Assim, ele tem assumido uma postura pró-ativa no sentido de levar ao debate público acerca da intolerância religiosa, a questão do culto da Jurema e o legado desta tradição no município, assim como da importância do centro da sua avó.

26 Maria Grande mora em Garapú, próximo à fábrica da Elizabeth Cimentos, praticamente isolada em um lugar rodeado de bambuzais, tido como perigoso pelos alhandrenses. Com 65 anos, ela é uma mulher negra e forte, e é sempre acompanhada por um ganso que, segundo sua filha, Verônica, é bem agressivo. E por onde ela vai, o ganso a acompanha, quase como um cão de guarda. Apesar de narrar sintomas de mediunidade na sua infância, a primeira vez que recebeu entidades foi só com 33 anos. Ela é citada no livro de Salles (2010a), e cheguei a encontrá-la por intermédio de Alba, que mora no assentamento Andreza, no Conde, e frequenta a casa da Mãe Judith, que auxiliou, inclusive, durante a entrevista.

27 De acordo com Silva (2005), “as origens da umbanda remontam, assim, ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardedecismo. (...) Esta influência tornou-se ainda mais significativa especialmente depois da reordenação por que passou o heterogêneo universo da macumba,

condições institucionais mínimas, que garantissem a estes sujeitos a liberdade de culto, além de fazer toda uma releitura do fazer juremeiro.

A umbanda, ao absorver o sincretismo que caracteriza o universo religioso afro-brasileiro, o fez intervindo conscientemente nesse campo heterogêneo, com vistas a produzir uma síntese que refletisse, no nível religioso, as contribuições (e contradições) dos grupos formadores de nossa experiência social e histórica. E, através dessas características, a umbanda pôde se *firmar* como religião que sequer era genuinamente nacional, uma religião à moda brasileira” (SILVA, 2005, p. 125).

E com a influência do campo umbandista na política, no sentido de assegurar uma legislação que legitimasse a livre expressão de suas práticas, a resposta oficial vem com a Lei Estadual 3.443, de 06 de novembro de 1966, promulgada pelo então governador da Paraíba, João Agripino, que “dispõe sobre o exercício dos cultos africanos na Paraíba”, e regulamenta os espaços das religiões afro-brasileiras, seguindo uma tendência de que já vinha acontecendo em outros estados. No seu texto, esta lei coloca que os centros destas práticas religiosas devem ficar subordinados à Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, responsável por regular as suas atividades, em que, de acordo com seu artigo 3º, “a autoridade policial não poderá intervir, a não ser em casos de infração à lei penal”.

Na verdade, este processo da umbandização e destas federações, é um substrato deste processo histórico mesmo. Que ela para se fortalecer e se legitimar, teve que cair pra dentro, como sendo uma forte representante ainda daquela Jurema mais antiga de Alhandra. E também, diga-se de passagem, que aqueles juremeiros antigos não tinham dimensão nenhuma, - sem querer subestimá-los, obviamente -, de uma dimensão política mais ampla, como a gente tem acesso hoje. Entendeu? Então assim, aparecia uma novidade: eles iam, mas de uma forma completamente inocente, sem saber o que significa de fato uma federação, uma instância dessa (Alexandre L'Omi L'Odô²⁸).

Com isso, houve uma aproximação do então presidente da federação, Carlos Leal Rodrigues, no sentido de procurar regularizar os centros de catimbó de Alhandra. A Mestra Jardecilha é também uma figura muito importante neste processo, visto que se torna a fiscal

codificado e reinterpretado sob a inspiração da doutrina kardecista” (p. 107).

28 Alexandre L'Omi L'Odô mora em Olinda, é juremeiro e também é iniciado no candomblé. Ele é graduado em História, pela Universidade Católica de Pernambuco, e mestrando em Ciências de Religiões na mesma instituição. Como juremeiro que é, trabalha constantemente mobilizando os adeptos da Jurema na região metropolitana do Recife, seja na construção de uma identidade religiosa juremeira, ou mesmo acerca dos debates da intolerância religiosa naquele Estado. É um dos fundadores do Quilombo Cultural Malunguinho, que promove eventos importantes para os juremeiros, como o Kipupa Malunguinho, que consiste em um grande encontro dos juremeiros na Mata do Catucá, em Abreu e Lima (PE), histórico reduto de quilombo nos arredores do Recife. Também busca articular estes sujeitos em âmbitos mais abrangentes, como na Rede Nacional do Povo da Jurema, e também junto ao Comitê Nacional de Respeito a Diversidade Religiosa da Presidência da República, da qual é membro. E procura se fazer presente em Alhandra com frequência, promovendo eventos que visem o fortalecimento da tradição da Jurema Sagrada, como no II Encontro de Juremeiros e Juremeiras, realizado em março de 2015.

da federação na região²⁹. Para Vandezande (1975), o objetivo da federação não era somente um acréscimo numérico de adeptos a ela, ou mesmo de um retorno financeiro, visto que, para ter acesso às licenças, era preciso pagar determinado valor à entidade, “mas há claras indicações que se quer aproveitar de elementos do catimbó para enriquecer os rituais da umbanda local e também para formar um tipo de apologética, apresentando os pés de jurema como ‘lugares santos’ da umbanda” (p. 200).

Figura 06: *Pejí de Jurema* de Mãe Judith.



Fonte: Autor, 2015.

Assim, a Jurema foi incorporando elementos da umbanda como uma forma de encontrar legitimidade, e de poder encontrar o seu espaço nesta nova realidade. Caracterizado como uma religião urbana, em boa parte dos centros umbandistas, “talvez pela falta de espaço nos locais de culto, troncos da planta são assentados em recipientes de barro e simbolizam as cidades dos principais mestres da casa” (BRANDÃO *et. al.*, 1998, p. 74). Aqui, *tronqueira* nada mais é do que um pedaço de tronco de uma árvore de jurema, que recebe uma consagração que se assemelha aos realizados com a planta viva, e fica guardado em um lugar especial no terreiro (figura 06). E, hoje, sob a influência da umbanda em todo campo religioso juremeiro, as *Cidades da Jurema*, como morada dos mestres, passam a ser representadas pelos *pejís de Jurema*, onde são colocadas as *tronqueiras*, e:

²⁹ Analisarei as narrativas dos juremeiros alhandrenses sobre como era sua postura nesta função no capítulo 05.

Onde são colocados os assentamentos e os apetrechos dos diversos espíritos. É onde também se energizam os objetos e as pessoas, onde se deixam os pedidos, as comidas, etc. Por outro lado, as mesas de Jurema vão desaparecendo, restando sua reminiscência na chamada *Jurema de chão* (grifo nosso). A bebida da Jurema vai se tornando cada vez mais simbólica, e ao lado da “Jurema para beber”, aparece a “Jurema de cheiro” e o “banho da Jurema” (GONÇALVES *et. al.*, 2014).

A *Jurema de chão* a cujos autores se referem, são trabalhos realizados em inúmeros terreiros umbandistas da Paraíba, destinados para atendimentos de consultas e desenvolvimento dos médiuns, podendo ser de ordem individual ou mesmo coletiva. Os adeptos ficam sentados no chão, ou em banquinhos, em volta dos objetos sagrados arrumados no chão do terreiro, onde o mestre da casa, devidamente incorporado, coordena as atividades dialogando com os presentes. Nesses, não há a presença dos *ilús*³⁰, só sendo utilizados os maracás e entoados os pontos cantados, em que há um constante diálogo com o espírito do mestre, muito semelhante à forma como eram realizados os trabalhos do antigo catimbó alhandrense. Neste caso, observando suas similitudes, os autores consideram-nas como reminiscências destes.

Este processo, na verdade, é uma via de mão dupla, na qual a umbanda também se deixa influenciar pelos elementos da Jurema. Segundo Assunção (2010), além das práticas mágicas da “feitiçaria”, ela absorve para si toda uma substância sagrada “existente na ‘jurema’ e nos catimbós, como o ‘saber’ do mundo vegetal, suas propriedades e o poder tradicional de cura” (p. 96). Em virtude disso, ao mesmo tempo que a umbanda incorpora os elementos da Jurema, ela se fortalece e se amplifica, “o que não significa apontar para a anulação das práticas populares; pelo contrário, estas se reforçam no complexo processo de reelaboração por que passam, elaborando formas de fazer e vivenciar as crenças e o ato religioso” (p. 97).

Com isso, segundo Santiago (2008), “foi se delineando a umbanda cruzada com Jurema” como resultado da conjunção dos elementos rituais de ambas as tradições, em que “a forte influência da Jurema se fez presente na reorganização sincrética dos elementos religiosos da umbanda paraibana” (p. 03). E para Gonçalves (*et al.*, 2014), “a Jurema como é praticada hoje, embora preserve elementos das mesas dos mestres e do ritual indígena, está umbandizada. A sua identificação com a umbanda é tão forte que, na prática, são tidas como sinônimo” (p. 06).

Ainda assim, para Alexandre L'Omi L'Odò, neste movimento, há um tácito prejuízo

30 Segundo Salles (2010a), “a palavra *ilú* significa tambor em iorubá” (p. 143). Principalmente no Nordeste, *ilús* são tambores consagrados em rituais das religiões afro-brasileiras, e que são tocados unicamente nestes contextos por sujeitos iniciados para esta finalidade, chamados de *ogan*.

para o culto da Jurema, tanto que o próprio título do livro de Salles (2010a) evidencia isso: “A Sombra de Jurema Encantada: mestres juremeiros na *Umbanda de Alhandra*” (grifo nosso). O juremeiro, aqui, expõe uma visão de que há em curso um processo de “decadência” e “atrofiamento” da tradição do culto da Jurema em Alhandra – “*Estão passando por um processo de atrofiamento, porque se atrofiam para dar espaço ao imaginário da Umbanda. E decadência, porque eles declinam. É um declínio. Eles vão decaindo e vão sumindo. As entidades vão desaparecendo, né!?*”. E este processo repercute também, na desvalorização das *Cidades da Jurema*, como lugares privilegiados do culto, o que fica evidenciado na fala dos juremeiros alhandrenses, como Lucas Souza, quando ele diz que:

Infelizmente se perdeu tudo. Propriedades... terras que eram de agricultores, como os antigos juremeiros, se passaram pra agricultores hoje que visam lucro em sua produtividade. E daí saiu passando máquina em cima de Jurema, quebrando tudo... e hoje se perdeu. Eu acho muito importante... A jurema de Tapuiú é onde se localiza a primeira Cidade de Jurema aqui de Alhandra. As juremas do terreiro da Mestra Jardecilha vieram das primeiras juremas de Alhandra, cultuada pelos primeiros índios daqui. Então, começou a se perder... essas Cidades foram sendo acabadas. E uma das últimas, que foram acabadas, foi a de Maria do Acais. Maria do Acais, no seu quintal, no seu terreiro... ela tinha várias ciências, tinha várias Cidades. Ela tinha Cidade... Vajucá, tinha Rei Heron... rei Heron é uma ciência que muitos juremeiros hoje em dia não conhece. Muitos juremeiros nunca nem ouviram falar em Rei Heron.

Em relação ao Acais, Lucas faz menção tanto à derrubada das juremas centenárias, quanto à demolição das ruínas da casa de Maria de Acais, em meados de 2008, pelo atual proprietário do terreno. Ele também foi responsável por cercar o espaço com arame farpado, e colocar um portão, privando os juremeiros de terem acesso ao local, que antes possuía um trânsito relativamente mais aberto. Isso fez com que houvesse uma grande repercussão entre os juremeiros alhandrenses, visto à importância do lugar para a história do culto da Jurema.

Esta narrativa revela também a perda das referências dos juremeiros de Alhandra na atualidade, historicamente fartos de sujeitos que construíam trajetórias de notório saber, e que eram verdadeiros ícones desta religiosidade, como a própria Maria do Acais, a Mestra Jardecilha, entre tantos outros mestres que ali viveram. Junto com eles, todo um conjunto de signos também tende a cair no esquecimento. Mesmo assim, com as transformações que sofreu todo complexo religioso da Jurema, e “apesar das mudanças e reinterpretações que perpassam todo o culto, as *cidades* continuam ocupando uma posição central no universo mitológico dos juremeiros” (SALLES, 2010a, p. 105). Desta forma, as narrativas sobre estes lugares continuam vivos na memória destes sujeitos, presentes como espaços míticos na tradição de conhecimento da Jurema em Alhandra apesar das redefinições do espaço agrário

local, e também das mudanças no contexto socioeconômico urbano da cidade.

Por tudo isso, compreendo o culto da Jurema Sagrada como uma tradição de conhecimento que procede da articulação de diferentes fluxos culturais, resultante de uma *práxis* ritualística cujos sujeitos operam com criatividade e fluidez. Este organiza um mundo dinâmico e complexo, e que, dentro dele, há lugares privilegiados que enunciam o seu universo cosmológico, chamados de *Cidades da Jurema*, e que fazem referência aos espíritos dos mestres juremeiros, no qual o município de Alhandra (PB) polariza parte destas manifestações em nível regional. Ela engloba também uma ideia totalizante em que se encontra todo o seu conhecimento, a *ciência da Jurema*, que é operado pelos *cientistas*, pessoas de notório saber dentro do culto que a aplica em curas físicas e espirituais, dentro do que os juremeiros chamam de *trabalho de ciência*. Tradição esta composta por inúmeros sujeitos que imprimiram aqui o seu legado na memória coletiva local. Assim, procuro contextualizar alguns destes elementos aqui levantados, a partir de relatos de encontros etnográficos no campo estudado, que demonstram a diversidade de situações e de vivências que pude presenciar entre os juremeiros alhandrenses, e que repercutem na forma como esta religiosidade se expressa.

CAPÍTULO 03

“ALHANDRA TEM SEUS MISTÉRIOS”: ENTRE ENCONTROS, SUJEITOS E SITUAÇÕES DA PESQUISA.

Após a produção do documentário “Uma Ciência Encantada”, estive em Alhandra, no decorrer do ano de 2011, para retribuir a disponibilidade de alguns dos juremeiros alhandrenses em participar do trabalho, a exemplo de D. Rita do Acais³¹ (*in memorian*), Mãe Judith, Vó Biu, entre outros. Naquele momento, foram distribuídas cópias em DVD e algumas fotos feitas durante a sua produção, como forma de retribuição pela ajuda na pesquisa então feita com essas pessoas. E eventualmente, fazia-me presente na cidade, seja para manter contato com as pessoas que participaram do filme, em especial Vó Biu e Mãe Judith, participando dos *toques de Jurema* promovidos por elas, ou mesmo quando havia algum momento especial, no qual envolvia pessoas de fora do município.

Numa dessas situações, em 09 de junho de 2012, estive em um *toque de Jurema* no Templo Espírita de Jurema Mestra Jardecilha, promovido pelo Quilombo Cultural Malunguinho (QCM), uma organização voltada à informação, pesquisa e formação na cultura e prática afro-indígena brasileira, e que agrega diversos segmentos em torno da Jurema Sagrada na região metropolitana do Recife (PE), entre estudiosos do tema e juremeiros de diversas partes da cidade, mantendo um diálogo com alguns juremeiros alhandrenses. Nessa época, ainda não pensava em elaborar um projeto de dissertação. Esta iniciativa visava dar mais visibilidade ao espaço, além de dar um suporte à família da Mestra Jardecilha, que vinha lutando num imbróglgio envolvendo outros familiares, no que diz respeito à partilha do terreno onde se encontra este espaço. Além da comitiva vinda do Recife, com cerca de 60 pessoas, havia também uma boa presença dos juremeiros alhandrenses, chegando a um total de aproximadamente 100 indivíduos. E lá pude estar presente e sentir o que aquele lugar tinha para mostrar.

Antes de início do trabalho espiritual, Alexandre L'Omi L'Odo, representante do QCM, fala da importância do lugar e de sua preservação, não só para os juremeiros de Alhandra, mas também para os de Pernambuco, e que a luta pela sua manutenção é de interesse de todos os adeptos, seja onde estiverem. Em seguida, Nina, filha da Mestra

31 D. Rita do Acais foi uma personalidade muito representativa entre os juremeiros alhandrenses, já que também *trabalhava na ciência*, e é sempre lembrada como uma das últimas grandes juremeiras de Alhandra, no qual estive em contato direto com boa parte das pessoas que compõem a tradição da Jurema do Acais. Faleceu no ano de 2011, aos 93 anos, e a sua entrevista, realizada durante a produção de “Uma Ciência Encantada”, em 2010, será aqui utilizada como uma rica fonte de informação sobre a *ciência da Jurema*.

Jardecilha, ao lado de uma fotografia de sua mãe, agradece ao incentivo dado pela comitiva pernambucana e por todos ali presentes, e explana sobre a forma como sua mãe trabalhava com a espiritualidade, e o que representa a salvaguarda deste espaço ritual para a família e para os juremeiros do município (figura 07). Fala também que ela costumava realizar os *torés de caboclos* no terreiro do seu centro, e que a ideia, naquele momento, seria resgatar uma parte do clima daquelas celebrações. Já seu neto, João Paulino³², fala que todas as *Cidades de Jurema* têm aspectos materiais, como na presença da própria árvore; e imateriais, na sua consagração a um mestre encantado, funcionando como uma representação da sua vida espiritual. E que a *Cidade da Mestra Jardecilha* é a única que ainda preserva estes dois aspectos, na sua forma integral.

Figura 07: Nina e João Paulino falam aos presentes na *Cidade da Mestra Jardecilha*.



Fonte: Acervo familiar.

O *toque* inicia-se com muita vibração. Logo, as primeiras incorporações começam a surgir. À medida que as pessoas vão incorporando as entidades espirituais, João Paulino e Nina vão servindo o *vinho da Jurema* aos participantes (figura 08), preparado especialmente

³² João Paulino é o filho mais velho de Nina, e neto de Mestra Jardecilha. Também mora em Alhandra, e está sempre envolvido a tudo que se relaciona ao legado da memória de sua avó. Em relação a ele, utilizaremos uma entrevista realizada o ano de 2012, durante a elaboração deste projeto de pesquisa.

por ela. Uns vão auxiliando as entidades que vão incorporando, servindo-lhes cachaça ou *vinho de Jurema*, ou ainda acendendo os seus cachimbos. Outros vão em busca dos ensinamentos trazidos pelos mestres juremeiros. A vibração do trabalho permanece alta. Entre cantos entoados e espíritos incorporados, tudo vai acontecendo com tranquilidade e animação.

Figura 08: João Paulino serve *vinho da Jurema* para um mestre incorporado.



Fonte: Joannah Luna, 2012.

Figura 09: Homem bate cabeça na mesa em Mestra Jardecilha trabalhava



Fonte: Acervo familiar.

Algum tempo depois, Nina abre as portas do templo para o público, o que ela fez poucas vezes. Mas, antes disso, ela pede para que as pessoas tenham muito respeito para com o lugar ritual de sua mãe, que ela cuida com todo zelo, e que não toquem em nada – *“façam suas preces com fé”*, diz ela. Aos poucos, as pessoas vão entrando com cuidado. O amplo salão está solenemente iluminado apenas com a claridade das velas. No fundo do salão, está uma grande mesa coberta por uma toalha branca, onde a Mestra Jardecilha costumava realizar alguns de seus trabalhos espirituais (figura 09). Sobre a mesa, estão todos os objetos rituais cultuados por ela: cachimbos, imagens de índios, caboclos e pretos-velhos; algumas velas acesas e copos com água, distribuídos organizadamente. Acima desta, há uma prateleira, onde estão as estatuetas de Jesus Cristo, Padre Cícero, de santos católicos, além de quadros e terços. Tudo disposto com muita simplicidade e cuidado. Um grupo de pessoas tiram fotos, e outras fazem as suas preces aos pés da mesa.

Pouco tempo depois, aconteceu o momento mais importante desta celebração. Saindo do salão e vejo que há clima diferente no ar. Vó Biu, uma das juremeiras mais respeitadas do município hoje, incorpora uma entidade. As atenções, de repente se voltam para ela. Ouço alguém falar que é Maria do Acais. Em outras oportunidades, ouvi comentários dos juremeiros alhandrenses de que era extremamente raro ela incorporar nos médiuns, e que dificilmente isso acontecia. Os *ilús* param de tocar. Um momento de veneração e respeito se estabelece. Aos poucos, vai se formando uma fila para receber as bênçãos desta prestimosa entidade. Para cada pessoa que toca em suas mãos, há um instante particular de introspecção e muita atenção para com as suas palavras. Com isso, as lágrimas são inevitáveis – todo mundo que passa por suas mãos sentem a emoção daquele momento. Sem dúvidas, foi uma oportunidade única de presenciar a devoção e a fé dos juremeiros.

Desde quando iniciei minhas pesquisas em Alhandra, em meados de 2010, escutei algumas pessoas me dizerem que, apesar dos problemas que o culto da Jurema Sagrada enfrenta atualmente, a cidade ainda guardava seus segredos – *“Alhandra tem seus mistérios”*, afirmou-me Nina. Nunca entendi bem o que isso poderia significar. Mas após esta tarde, senti, de fato, o que estas pessoas queriam dizer. Estar em contato com esta entidade traz um espectro de afetividades e pertencimentos diversos, referente às memórias acerca da tradição de conhecimento da Jurema Sagrada no município, e que tem Maria do Acais como sua maior representante. E observá-la presente, através da manifestação mediúnica de Vó Biu, é ver materializar a sua importante presença na cosmologia juremeira, assim como perceber a força espiritual que a circunda. E, como pesquisador, senti-me profundamente afetado por aquele

acontecimento, e as impressões daquela celebração ficaram registradas como um dos momentos mais comoventes em minha pesquisa até então. Depois deste evento, em especial, foi que comecei a empreender esta pesquisa.

Esta situação, vivenciada por mim, evidencia também parte da riqueza de significados em torno de Alhandra, e que emergem variadas tensões no campo do culto de Jurema no município. Assim, desde meados de 2007, os juremeiros alhandrenses registram, em seu meio, a presença de pessoas de fora da cidade – de João Pessoa, em especial –, que procuram se apropriar de certos espaços e de elementos da Jurema Sagrada. Isto está polarizado, atualmente, na figura de Pai Beto de Xangô, presidente Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema (FCP-UMCANJU), que se considera como “o guardião da Jurema Sagrada”, o que é fortemente questionado pelos juremeiros. Com esta denominação, Pai Beto realizou, em 2009, a “passeata da paz”, que tinha o intuito de conscientizar a comunidade de juremeiros sobre esta tradição na cidade, e também, supostamente, dar visibilidade à luta destes sujeitos frente às ações de intolerância religiosa advindas, principalmente, da comunidade evangélica.

Logo em seguida, ao lado da Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro Brasileira, do Rio de Janeiro, pleitearam junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Arquitetônico do Estado da Paraíba (IPHAEP), a identificação e o registro do Sítio Acais como patrimônio cultural do Estado, ainda em 2009, para fins de tombamento, fundamentado num estudo sobre a presença da *Cidade do Acais*, esta baseada na histórica atividade religiosa da família de Maria do Acais. Nessa época, o espaço ainda tinha as juremas centenárias consagradas por esta mestra juremeira, assim como as ruínas da casa onde residiu, e do local onde ela realizava suas consultas. E após a deliberação positiva do IPHAEP, Pai Beto protagonizou a “passeata da vitória”, em novembro do mesmo ano, que seria uma resposta do “povo da Jurema” à luta empreendida por “ele” para reconhecimento desta tradição (cf. SILVA JR, 2010). Mas logo após este episódio, por coincidência ou não, as juremas de Maria do Acais foram cortadas, e o que restava da sua casa foi demolida, ambas as ações impetradas pelo atual proprietário do terreno, que não é ligado à Jurema, o que gerou muita discussão entre os juremeiros alhandrenses.

E Pai Beto de Xangô, que num primeiro momento foi aclamado como articulador das demandas dos juremeiros locais, angariando apoio de alguns terreiros da cidade, logo viu a sua legitimidade ser questionada por estes mesmos sujeitos – segundo Mãe Judith, por não morar no município, ele acaba ficando bem distante das reais reivindicações deles, assim

como na sua notável “ vaidade ” em relação a supostas conquistas “ feitas por ele ”, atribuindo-as sempre a sua luta individual, e não aos juremeiros como um todo. Isso fez com que muitos se afastassem das suas iniciativas no município. Ainda assim, ele continua a se intitular “ guardião de Jurema Sagrada ”, e realiza eventualmente *toques de Jurema* no túmulo do Mestre Flósculo, que fica por trás da Capela São João Batista, conhecida como Igrejinha do Acais. Mesmo assim, os juremeiros alhandrenses ainda reconhecem a importância de alguns dos seus movimentos, mesmo que hoje grande parte deles não mantenha uma relação mais estreita com ele.

E pensando na presente pesquisa, optei por não entrar em contato com Pai Beto pelos seguintes motivos. O primeiro deles é que Pai Beto não encontra a mesma legitimidade entre os juremeiros alhandrenses que talvez pôde ter um dia, e estar ao seu lado poderia cercear o meu contato com pessoas não ligadas a ele. E já que, notadamente, ele procura polarizar em torno de si uma aura de liderança, é que considero que ele não seja uma pessoa de muita confiança, e que pouco poderia colaborar com esta pesquisa. E, por último, faço esta opção porque o que me interessa aqui são, preferencialmente, as narrativas dos juremeiros de Alhandra e não de pessoas de fora da cidade que pouco interage com os processos culturais locais. Isto fica evidenciado na fala agressiva que a Mãe Judith expressa, quando faz referência às atividades de Pai Beto de Xangô no município, e que vem sendo rechaçada atualmente por boa parte dos juremeiros alhandrenses.

E como uma estratégia de se organizarem sem o intermédio de pessoas de fora, que surge a iniciativa de fundar da Associação Espírita dos Juremeiros de Alhandra (AEJA), em 19 de março de 2012. Atualmente presidida por Mãe Judith, esta entidade visa reunir os adeptos da Jurema Sagrada no sentido de criar um canal de diálogo com as esferas da administração pública, para que possam levar as suas reivindicações por uma maior valorização desta tradição de conhecimento no município. Assim, o que se assiste hoje em Alhandra, nada mais é do que a exigência por uma política de reconhecimento e de salvaguarda de seus espaços rituais, como resultado de ações estratégicas dos juremeiros para encontrar seu lugar na organização da sociedade e nas oportunidades políticas criadas por ela.

Já em outro momento da pesquisa, estive em Alhandra, no dia 27 de abril de 2014, para participar da comemoração do aniversário da Vó Biu. Aproveitei e, na noite anterior, fui à casa de Nina, para conversar e estreitar o contato, visto que fazia algum tempo que não ia lá. Nesse diálogo, ela observa que os trabalhos espirituais em Alhandra têm mudado, visto que as pessoas têm dado mais atenção à “ ostentação ”, seja no modo de se vestir, ou mesmo na

“cobrança abusiva” de determinado tipo de consulta. E ela afirma que há uma fuga da tradição juremeira na cidade, que antes era pautada pela humildade, com o uso de vestimentas simples e sem adereços, e, geralmente, realizados gratuitamente. Para ela, isso faz com que as pessoas percam suas raízes, e tendam à conversão para as doutrinas cristãs – as protestantes, em especial. Foi uma conversa muito rica, e que me deu um norte acerca de quais elementos deveria trabalhar na pesquisa. Porém, o mais interessante foi perceber que, segundo Nina, a morte da sua mãe teria um papel fundamental neste processo, em que, após tal acontecimento, o vínculo de parte das pessoas com esta tradição de conhecimento da Jurema teria se perdido³³. Com isso, ela narra alguns casos de pessoas com sérios transtornos psíquicos, provavelmente por conta de diversos desequilíbrios espirituais, decorrentes desta perda das referências culturais nativas.

Em seguida fui à casa de Mãe Judith, para conversarmos um pouco, e durante este diálogo, surge uma categoria nativa importante, e que vai repercutir distintivamente durante todo o trabalho de campo: o *trabalho de ciência*. Este tipo de trabalho está, em certo nível, relacionado às mesas de consulta, citado por Salles (2007), e que é amplamente difundido no município. Nesse momento, Mãe Judith afirma que, quando uma pessoa *trabalha na ciência*, ela já sabe o que a pessoa precisa apenas ao olhá-la, e também quem opera com este ofício não precisa *bater*³⁴, visto que ela trabalha apenas com consultas. Vó Biu também complementa este raciocínio, afirmando que o “*cientista trabalha com a mente*”. Mas olhando para este *modus operandi* da espiritualidade, e pensando que existem poucos representantes desta modalidade, como Seu Joca Mão de Pau e D. Zita do Abiaí, Mãe Judith coloca que a cultura da Jurema no município está sob ameaça. Nessa mesma conversa, surgem outras informações importantes, como na dimensão do catimbó em Alhandra. Segundo Vó Biu, “*catimbozeiro em Alhandra era de cacho feito pitomba*”. Ela dá também uma breve ideia da complexidade do campo, ressaltando que tanto era comum as pessoas da cidade se valerem das práticas dos catimbozeiros, assim como ao afirmar que “*tudo no mundo existe, menos testemunha para catimbó*”.

No dia seguinte, antes da comemoração do aniversário de Vó Biu que aconteceu na sede da AEJA, há uma breve palestra sobre a Jurema e a sua importância religiosa em Alhandra. Além das pessoas da cidade, há também uma comitiva vinda de Abreu e Lima (PE), como também de integrantes do Quilombo Cultural Malunguinho (QCM). O seu

33 Tratarei disso com mais atenção no capítulo 05.

34 *Bater* aqui corresponde ao ato de realização dos *toques*, em que há a utilização dos *ilús*, e que passam a acontecer em Alhandra a partir da década de 1970, por iniciativa da Mestra Jardecilha.

representante, Alexandre L'Omi L'Odô fala da força da espiritualidade juremeira, a rearticulação dos elementos desta tradição em Alhandra, e das tentativas de apropriação de pessoas de João Pessoa, que querem levar para fora do município o que pertence aos juremeiros locais. Em seguida, Ricardo Nunes, também do QCM, chega a afirmar que Alhandra é um altar a céu aberto, e que ela é “*uma grande referência da Jurema no mundo*”. Já Lucas Souza, filho mais novo de Nina, profere que é preciso enfrentar os desafios da intolerância, e firmar a luta dos juremeiros na cidade. Por fim, a anfitriã do dia, Vó Biu, afirma, com toda sua simplicidade e sabedoria, que Alhandra é a “*rainha da ciência*”: “*é a rainha do poder da Jurema*”. Depois disso, inicia-se o *toque* em homenagem a Vó Biu. Mas durante a celebração, vejo uma movimentação de Vó Biu junto com outras pessoas, que iriam para a Igrejinha do Acais (figura 10), para que ela pudesse depositar uma promessa feita. Fico de olho no movimento, e vejo que os integrantes do QCM vão também. Peço uma carona, e sigo com a pequena comitiva até a capela. Enquanto isso, o *toque* continua acontecendo em Alhandra.

Sobre a Igrejinha do Acais, há um detalhe interessante. Pai Beto de Xangô estava de posse da chave daquele lugar, privando os juremeiros alhandrenses do seu acesso. Mas, com a autorização da proprietária do terreno, Mãe Judith, junto com alguns juremeiros, arrombaram a porta da Igrejinha e trocaram sua fechadura. Com isso, eles voltaram a ter a possibilidade de entrar naquele lugar. Uma vez no interior do espaço, os presentes organizam brevemente o espaço, arrumando alguns ramalhetes de flores em pequenos vasos, e Vó Biu acende uma dúzia de velas no altar (figura 11). Na verdade, uma missa em homenagem a Vó Biu era para ter acontecido aqui, mas por indisponibilidade do pároco, não foi possível realizá-la. Depois de tudo pronto, Vó Biu entrega sua promessa com uma “*oração forte*”, evocando todas as entidades espirituais da cosmologia juremeira, e ela coloca toda sua fé no compromisso firmado (figura 12).

Todos se concentram, e se deixam envolver pela sabedoria da juremeira. Com pouco, uma das pessoas da pequena comitiva incorpora Major do Dias, um dos mestres juremeiros referência em Alhandra. Ele chega, deixa sua bênção e sua mensagem no recebimento da promessa de Vó Biu, e retorna ao mundo espiritual. Algumas dos presentes se emocionam. O tempo nos parece que para por um instante, e o silêncio impera no local. Ao retornar, sinto que presenciei mais um momento mágico nesta pesquisa. Isso me faz pensar em como estes pequenos instantes fazem de Alhandra a “*terra da Jurema*”. E estar presente aqui foi muito importante, tanto para me reaproximar do campo, no sentido de preparar o terreno para uma

imersão mais intensa, como também de estar em contato com estes momentos mágicos, que a vivência etnográfica em Alhandra é capaz de proporcionar.

Figura 10: Capela São João Batista, conhecido como a Igrejinha do Acais.



Fonte: Autor, 2014.

Figura 11: Vó Biu olhando para o altar da Igrejinha do Acais.



Fonte: Autor, 2014.

Figura 12: Vó Biu faz uma “oração forte” na entrega da sua promessa.



Fonte: Autor, 2014.

Depois disso, pude realizar uma pesquisa de campo mais intensa na primeira quinzena do mês de junho de 2014, apreendendo as narrativas tanto acerca da *Cidade da Mestra Jardecilha*, como também fazendo em um primeiro esforço no sentido de compreender a categoria nativa de *trabalho de ciência*. Uma coincidência interessante aqui, foi que, no dia 11 de junho de 2014, se a Mestra Jardecilha estivesse viva, ela completaria 80 anos de idade. Esta informação foi importante no sentido de estimular, em cada entrevistado, a possibilidade de reavivar as suas memórias em torno desta mestra juremeira, trazendo para o campo do discurso as lembranças particulares acerca da vivência junto a ela.

Naqueles dias em Alhandra, fui em busca de pessoas que se relacionaram diretamente com Mestra Jardecilha, seja frequentando a sua casa cotidianamente, ou somente participando dos seus trabalhos espirituais. Há ainda aquelas que apenas a conheceram, mas que não tinha nenhuma espécie de contato mais próximo, depoimentos estes que ajudaram a dar um quadro mais geral das memórias sobre o culto da Jurema em Alhandra, e como se reproduz esta tradição de conhecimento na região. Neste sentido, foram entrevistadas 21 pessoas, não só do núcleo urbano, mas também da zona rural da cidade, em que apenas 04 delas, por conta da especificidade de cada entrevistado, não tiveram suas conversas registradas em áudio; as outras foram todas gravadas.

Dentro disso, um mecanismo que facilitou esta receptividade foi a disposição em distribuir os DVD's dos documentários “Uma Ciência Encantada”, produzido em parte com

algumas pessoas de Alhandra, e “Bodas de Aruanda” (2014), que trata das narrativas sobre um centro de umbandista de João Pessoa que completou 50 anos, ambos realizados por mim. É importante ressaltar aqui que isso foi uma estratégia metodológica interessante durante todo o trabalho de campo, tanto funcionando como cartão de visita, no qual já mostra à pessoa entrevistada um relativo conhecimento do pesquisador junto aos juremeiros do município, assim como também em uma forma de simplesmente de presentear as pessoas com as quais estava me relacionando. Falar, por exemplo, que no filme “Uma Ciência Encantada” aparecia D. Rita do Acais, já provocava um imediato interesse pelo trabalho. Isso criou um clima de mais diálogo e de troca de conhecimento, em que o pesquisador não está ali apenas para apreender o saber do outro, mas para, também, compartilhar um pouco da sua experiência no lugar. O resultado disso foi bem interessante, e que foi incorporado em outra incursão em campo.

Em um dos momentos desta etapa da pesquisa, fiz uma visita à casa de Pai Edú, dono do Templo Religioso Orixá São João Batista, que também participou da produção do documentário “Uma Ciência Encantada”. Foi um encontro meramente cordial, no sentido de apenas dizer que estava em Alhandra empreendendo a pesquisa. Mas quando cheguei lá e me deparei com uma situação, para mim, inusitada. Ao me aproximar do salão onde ele realiza os seus trabalhos espirituais, ele me mandou entrar. Quando adentrei no espaço, ele está no centro do salão, e à sua frente uma vela sete dias azul acesa, e ao lado um alguidar³⁵ com algumas galinhas mortas (consegui contar rapidamente apenas três), e que tinham sido sacrificadas naquele momento. Ao lado estavam três mulheres, uma delas com cerca de 60 anos, e as outras duas mais jovens. Quando percebi o que estava acontecendo, procurei não incomodar, mas, mesmo assim, ele pegou uma cadeira e a colocou dentro do salão para eu sentar. Com pouco, aquela senhora dá um dinheiro para o Pai Edú, e sai dizendo que só quer que uma certa pessoa lhe deixe em paz e fique longe dela. Com isso, entendi o que aquele trabalho significava.

Depois saímos para a varanda da casa, e conversamos brevemente sobre a minha pesquisa naquele momento, e que não tinha preocupação de filmar nada dessa vez. Deixei alguns dvd's com ele, e saí pensando naquilo que tinha presenciado. E andando pelas ruas de Alhandra, considerei importante manter boas relações com todas as pessoas com quem estava me relacionando na cidade, sob pena de possivelmente ser alvo de alguma *demand*a. E visto que já tive contato com algumas narrativas que dizem que isto é uma prática muito comum no

³⁵ Alguidar é uma tigela de barro em formato circular, usado nos trabalhos espirituais das religiões afro-brasileiras.

município, então, mesmo neste trabalho etnográfico, é necessário manter o cuidado e atenção para evitar contrariedades que possam repercutir em algo neste sentido.

E em outro momento da pesquisa de campo, agora em outubro de 2014, tive uma experiência interessante ao estar em contato com Seu Lindolfo³⁶, um rezador bastante conhecido em Alhandra. Durante a conversa com ele, pergunto-lhe como ele vê o seu trabalho espiritual com a reza, e ele responde:

Eu rezo e Deus cura... não é eu que cura, é Deus que cura, né!? É Deus que cura, eu rezo...o cabra chega aqui com uma dor de cabeça, uma dor no dente... às vezes eu rezo, ele fica bom. Um olhado... uma espinhela caída... um mal de vizinho... às vezes o cabra chega aqui doente, eu rezo, aí fica bom, bem satisfeito, e eu mais satisfeito eu fico com Deus, que Deus tá vendo minhas palavras, né!?

Logo em seguida, ele me pergunta se sou juremeiro. Respondo que não, porém simpatizo com os elementos desta religiosidade. Assim, sou interpelado a falar um pouco da minha experiência espiritual através do Santo Daime³⁷, religião muito pouco conhecida entre as pessoas que entrevistei. Ao explicá-la, vi-me confrontado a expor minhas próprias opções espirituais, e que eram escutadas por ele com muita atenção. Vi nesta possibilidade um caminho de também compartilhar experiências que se entrelaçam, abrindo espaço para um diálogo mais amplo sobre os interstícios da espiritualidade, junto às outras pessoas que entrevistei nessa etapa da pesquisa.

Ao final, peço para que ele me reze. Para isso, ele pega uma pequena rama de pinhão-roxo. Vendo a atividade de outros rezadores, sempre me chamou atenção a forma como fica murcho o galho após as rezas que, segundo suas narrativas, está associada com a dissipação das energias negativas do corpo de quem recebe suas orações. Ele inicia a reza, e procuro me concentrar. Alguns arrepios são inevitáveis. Sigo mantendo a concentração, enquanto ele passa os galhos por todo o meu corpo, ao mesmo tempo em que enuncia suas rezas. Passo o tempo todo de olhos fechados, buscando centralizar meus pensamentos em situações íntimas que ora me afligiam, e no bom encaminhamento do trabalho de pesquisa que

36 José Lindolfo de Araújo, conhecido como Seu Lindolfo, hoje com 88 anos, diz que desde criança tem mediunidade. É natural de Sapé (PB), mas começou a trabalhar com a espiritualidade em Santa Rita (PB). Morou também em Goiana (PE), antes de vir para Alhandra. Aqui abriu o seu trabalho de *mesa branca*, inclusive tendo tirado a licença da federação, mas acabou se desligando e optou por apenas trabalhar como rezador, atividade que realiza até hoje. Diz-se católico, e frequenta a Igreja regularmente.

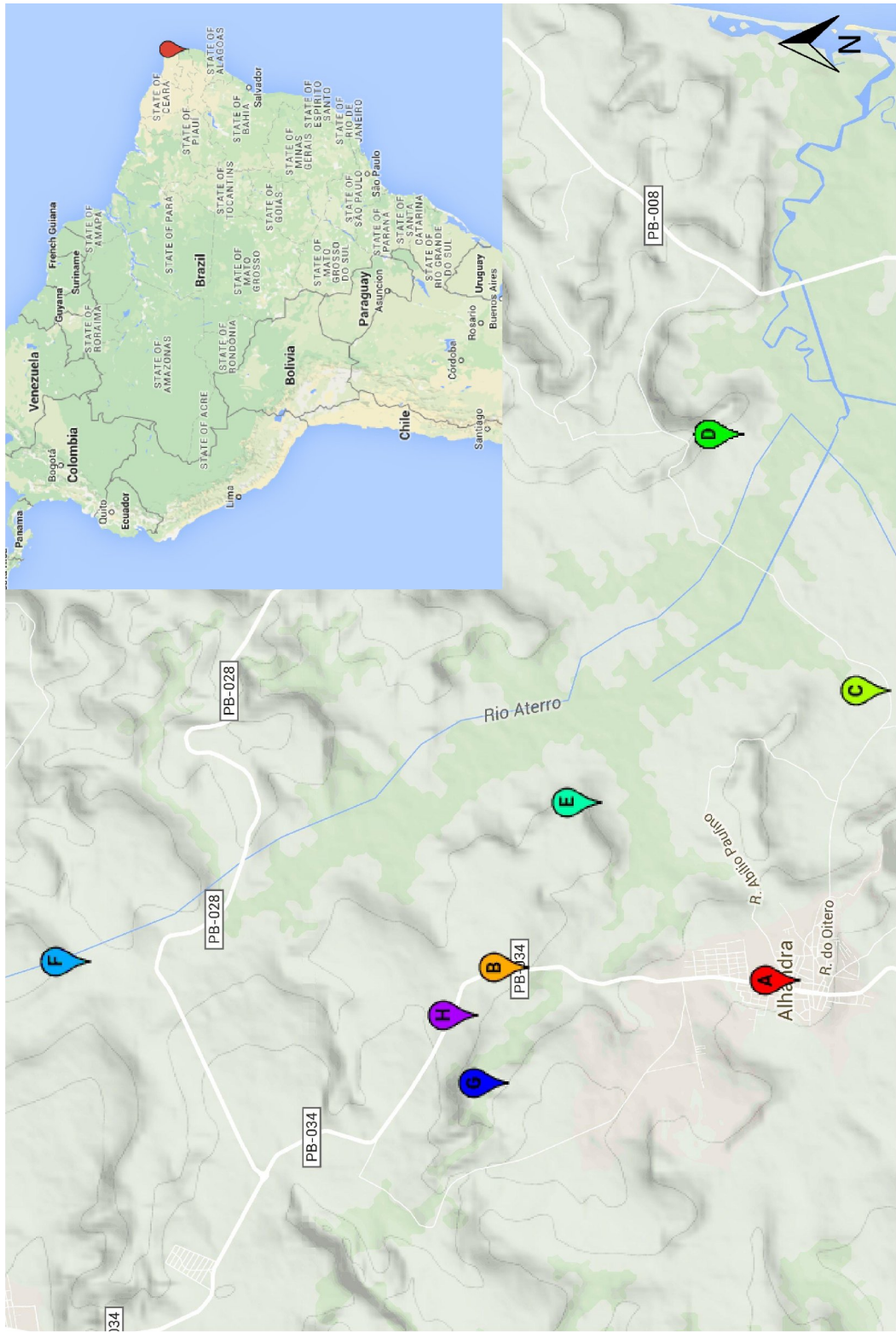
37 O Santo Daime é uma religião fundamentada no uso ritual da *ayahuasca*, uma bebida ancestral dos povos indígenas da Amazônia. E é através da experiência com esta bebida que Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, na década de 1920, a partir das narrativas daimistas, recebe os ensinamentos da Nossa Senhora da Conceição, entendido por ele como a Rainha da Floresta, para fundar esta doutrina. Baseada em valores cristãos, mas também no culto indígena aos seres encantados da floresta e de elementos do espiritismo, o Santo Daime ganha projeção nacional e internacional, a partir da atividade religiosa de Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, que levou a doutrina para além da floresta amazônica.

estava fazendo. Quando sinto que as orações cessarem, abro os olhos, e encontro Seu Lindolfo sorrindo com a rama na mão. Ela está intacta, e ele afirma que estou bem e que minha vida está com os caminhos abertos. Vinha encarando certos problemas antes da vir ao campo, mas aquilo deu-me o alento e a disposição necessária para seguir em frente com a pesquisa. Momento este que, a partir de sua especificidade, posso considerar como uma breve vivência de um trabalho espiritual. E o estudo aqui empreendido é também composto por estas vivências do pesquisador em campo, e que também engloba as relações estabelecidas com alguns dos sujeitos entrevistados.

Ao percorrer boa parte do município de Alhandra, foram não só estas pessoas, mas também outras que foram surgindo durante a pesquisa, que emprestaram seus relatos para contar um pouco da história de vida da Mestra Jardecilha, relacionando-a com suas impressões sobre o que compreendem como a *ciência da Jurema*. Assim, com intuito de que o leitor compreenda melhor os itinerários realizados pelo autor, apresento aqui dois mapas – um dos caminhos percorridos na zona rural do município, e outro na zona urbana (figuras 13 e 14) –, no qual indico a localização de cada entrevistado.

E foi circulando por estes lugares para escutar os relatos dos juremeiros, que tornou esta etnografia possível. Estes encontros etnográficos oportunizaram que outras tantas situações, algumas delas inusitadas, pudessem surgir, como veremos a seguir. E será a partir desses elementos que construiremos o universo narrativo da presente pesquisa, sempre considerando a minha relação também como um personagem em campo, no sentido de vivenciar uma busca por histórias que possibilitassem ter uma melhor dimensão desta tradição de conhecimento no município.

Figura 13: Mapa dos sujeitos - zona rural de Alhandra (PB)



- Referências e pessoas entrevistadas
- Alhandra - zona urbana
 - Igrejajinha do Acais
 - Btu de Elú
 - D. Zita do Abiaí
 - Btu do Acais
 - D. Maria Grande
 - D. Bevenuta
 - D. Rita do Acais

Fonte: Autor, 2015.

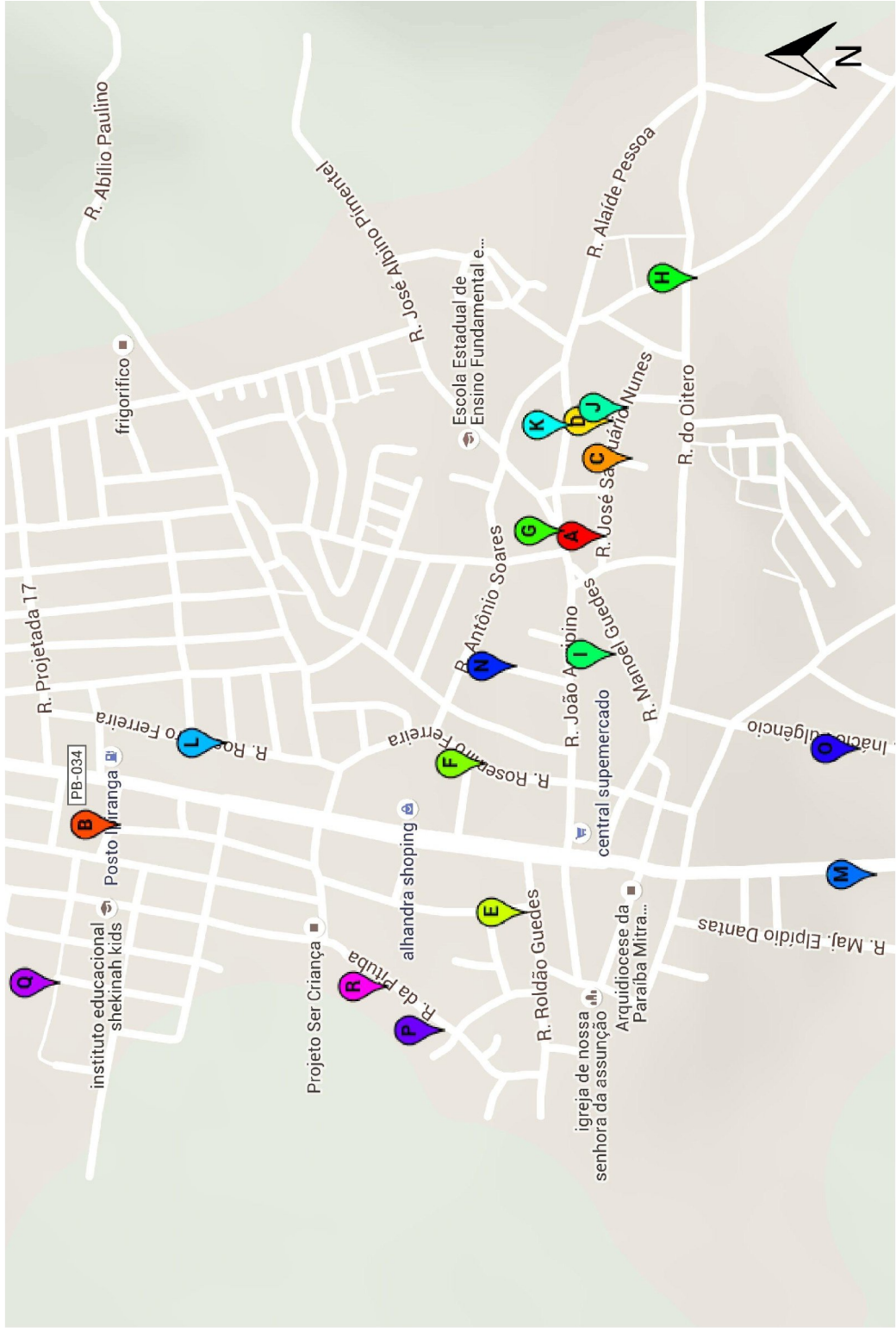


Figura 14: Mapa dos sujeitos - zona urbana de Alhandra (PB).

Pessoas entrevistadas

- Mãe Judith e Vó Bui
- Silvinha
- Nicinha
- D. Maria
- D. Ivete
- D. Argentina
- D. Lia
- Seu Joca Mão de Pau
- Nina, João Paulino e Lucas Souza
- D. Nevinha
- Seu Lindolfo
- D. Rita Barros
- Eciélia
- D. Bina
- Ivonete da Goma
- D. Geralda
- D. Bina (Maria dos Anjos)
- Seu Siniaco

Fonte: Autor, 2015.

03.1 Por uma pequena etnografia das *Cidades da Jurema*.

Na obra “O negro brasileiro”, Arthur Ramos faz uma interessante citação de uma reportagem do Jornal de Alagoas, de 28 de março de 1934, feita pelo escritor Pedro Paulo de Almeida. Nela, ele registra a viagem que uma caravana fez de Maceió (AL) até o Acais. Ele não chega a especificar com quem eles se encontram, mas afirma que vão em busca da cura de uma enfermidade em um dos integrantes. De forma preconceituosa e irônica, ele narra um ritual utilizado para a “extirpação, por meio de rezas, de um ‘bolo’ que este trazia no estômago” (*apud*. RAMOS, 1940, p. 146). Ao final da sessão, o resultado não foi alcançado. Isto porque um dos componentes da comitiva estava descansando pendurado nos galhos de uma jurema. E de pronto, uma das assistentes da juremeira que coordenava a sessão, chama sua atenção:

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

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

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

— “Meu sinhô, pru seu caso, não pude curar o meu ‘afiado’”. – Continuou: “Saia de riba do mestre”.

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

— “Do mestre Ispერიდიão, que morreu mas ficou ‘encarnado’ nesse pé de jurema”.

E o Graciliano, sempre de bom humor, desceu vagorosamente da árvore e virando-se para os companheiros, disse irrefletidamente:

— Ela tem razão, porque o grande florentino na sua Divina Comédia, dá-nos também exemplos destas esdrúxulas reencarnações.

E para satisfazer a feiticeira, de chapéu na mão, beijou humildemente o tronco da árvore, exclamando:

— Perdão, mestre Esperidião!... Eu não sabia que era o senhor. Perdão!... Perdão! (*idem*, p. 147).

Aqui, ao estar em cima da jurema do Mestre Esperidião, também evocado durante o ritual, este ato foi considerado como um claro gesto de desrespeito a ele, fazendo com que não fosse possível ele empreender a sua cura. Assim, a partir das impressões do texto, estamos diante da *Cidade do Mestre Esperidião*.

Quando iniciei meus estudos sobre o culto, a *Cidade da Jurema* logo foi um elemento que me chamou a atenção. Ao ler a bibliografia relativa ao catimbó, fiquei a vislumbrar estes lugares na minha imaginação. A minha vontade era de conhecê-los, vê-los e senti-los. Pensava quais as forças que emanavam dali, nas verdades ocultas do culto à árvore e

sobre os significados delas para os juremeiros. Com isso, a leitura da dissertação de Vandezande (*op. cit.*) vem dar um norte, e se estabelece como uma referência importante para o início deste trabalho. Na sua obra, ele faz uma cartografia das *Cidades da Jurema*, apresentando dez destes espaços: a Cidade de Major do Dias, na comunidade Estiva; a Cidade de Maria do Acais e a Cidade de Zezinho do Acais, ambos na mesma localidade; a Cidade de Maria Arcanja, na propriedade Boa Vista; Cidade de Mocinha; Cidade da Mestra Tandá; Cidade de Manuel Cadete, no Sítio Tapuiú; Cidade de Mestra Isabel, em Camaçari; Cidade de Tamataúpe das Flores; e a Cidade Encantada de Tambaba, que fica no vizinho município do Conde (PB). Aqui, a Cidade da Mestra Jardecilha, que se localiza na zona urbana, não é apresentada neste trabalho. E por uma infelicidade do pesquisador aqui presente, não consegui este mapa feito pelo autor. A cópia do trabalho à qual tive acesso, na Biblioteca Central da UFPB, não está em boas condições, e não foi possível reproduzi-lo, nem sequer visualizá-lo. Mas com as referências espaciais dadas por ele, tento esboçar aqui uma versão aproximada deste mapeamento (figura 15). E como falei na introdução do trabalho, inicialmente me interessei pelas narrativas acerca da *Cidade Encantada de Tambaba*.

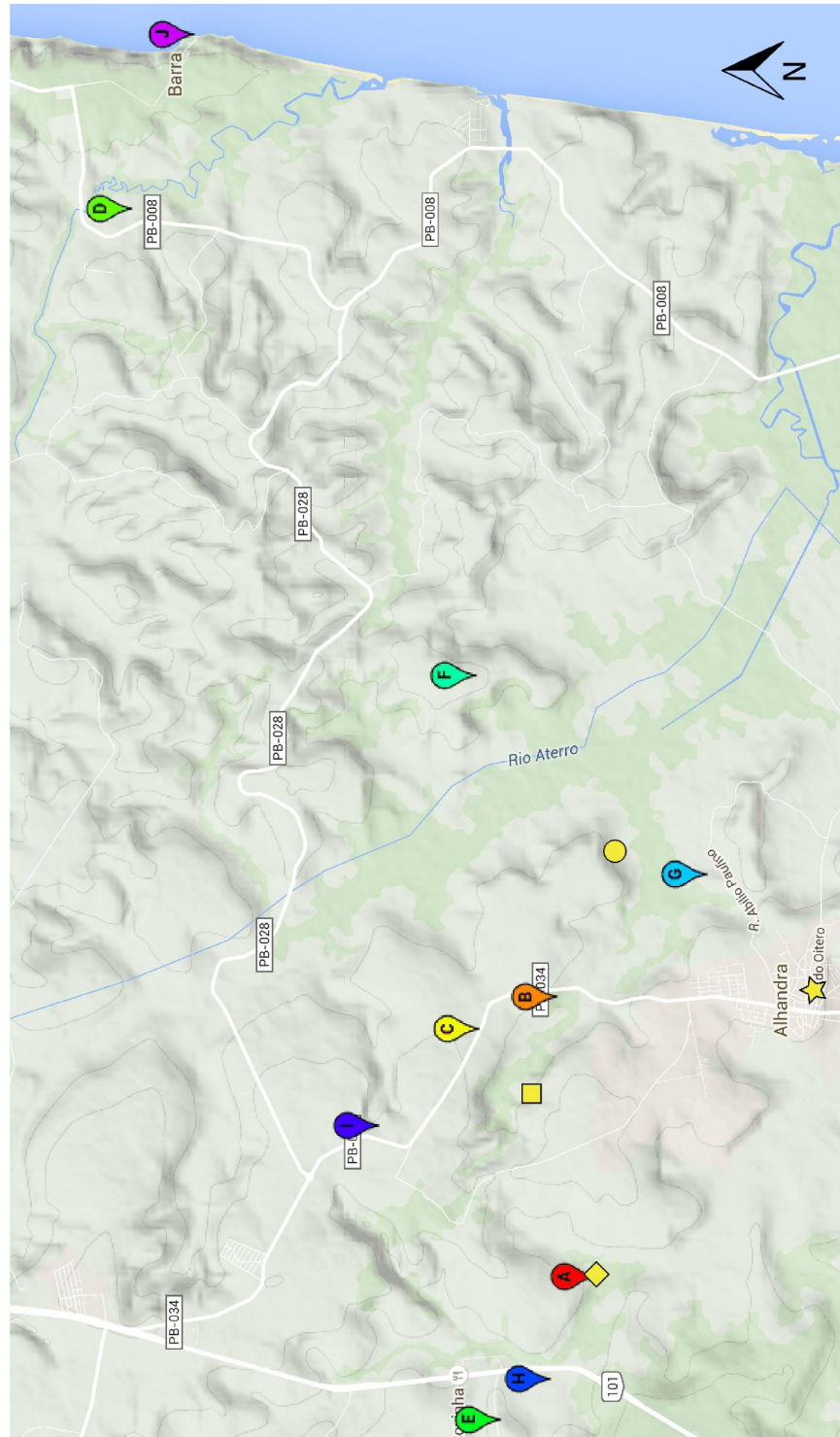
A tradição diz, unanimemente, que no alto da praia de Tambaba houve uma cidade de Jurema de igual nome, anos passados, porém esta cidade foi devorada pelo mar permanecendo apenas no imaginário dos adeptos, e de lá teria origem o culto que ainda hoje os juremeiros prestam ocasionalmente nesta praia. Uns juremeiros que foram lá em nossa companhia demonstraram o máximo respeito para com o lugar. Diversas vezes fomos a esta praia solitária, encontrando, cada, vez objetos de cultos e velas. O barulho que as ondas produzem nas rochas de formas fantásticas é interpretado como as vozes dos mestres (VANDEZANDE, 1975, p. 131).

É a partir desta constatação que começo a escutar as narrativas dos juremeiros sobre ela. Localizada no município do Conde (PB), a praia de Tambaba (figura 16) foi a primeira praia naturista do Nordeste, instituída pela prefeitura em 1991. O documento indica onde se localiza a porção naturista da praia, que se encontra entre a “Pedra dos Despachos e a Prainha, divisa com a Praia de Barra de Garáú” (2014)³⁸. Esta terminologia “Pedra dos Despachos” já evidencia o uso tradicional da praia, em que as pessoas iam lá fazer suas oferendas. E por entre suas rochas, ela guarda mistérios apenas compreendidos pelos adeptos da Jurema, em que é descrita, por várias narrativas orais, como um portal de acesso para variados planos astrais relacionados a este culto, no qual habitam inúmeros espíritos, e onde são ofertados trabalhos espirituais aos antigos mestres juremeiros divindades do mar³⁹.

38 Disponível em: <http://www.pousadatambabanaturista.com.br/leis-regulamento>. Acesso em: 10 de dezembro de 2014.

39 As informações aqui contidas sobre a *Cidade Encantada de Tambaba* fazem parte do trabalho para a

Figura 15: Mapeamento aproximado das *Cidades da Jurema* feito por Vandezande (1975), e juremas visitadas nos trabalhos de campo empreendidos nesta pesquisa.



- Cidades da Jurema*
(VANDEZANDE, 1975)
- Mestre Major do Dias
 - Maria do Acais
 - Zezinho do Acais
 - Mestre Maria Arcanjo
 - Cidade de Mocinha
 - Mestre Tandá
 - Mestre Manoel Cadete
 - Mestre Isabel
 - Tamataípe da Flores
 - Cidade Encantada de Tambaba
- Juremas visitadas
- ★ Mestre Jardceilha
 - ◆ "Jurema da Estiva"
 - Mestre Aderita
 - Caboclo Pena Branca

Fonte: Autor, 2015.

Outras narrativas somam-se a esta. Dentre elas, há relatos que dizem que esta *Cidade* é o destino do espírito de um mestre juremeiro quando ele morre. Nesse momento, algumas das suas rochas dão um estrondo, um barulho que é ouvido em toda região, e não há juremeiro que desconheça o fenômeno. Dona Zita do Abiaí⁴⁰ faz referência a este fenômeno, quando ela diz: “É três estrondo que dá! É três... Quando abre a porta, que é uma porta, né!? Quando ele abre para entrar, aí ele quando vai fechar, ele dá o estrondo”.

Figura 16: Praia de Tambaba, no município do Conde (PB)



Fonte: Leandro Cunha, 2010.

Essa manifestação é uma espécie de sinal que marca a entrada do espírito de um mestre juremeiro na dimensão cosmológica da Jurema Sagrada, onde pode obter a *ciência* necessária no mundo espiritual, e, tempo depois, voltar à terra para incorporar nos médiuns, ou seja, *trabalhar na matéria*. Neste sentido, Biu do Acais⁴¹ chega a narrar-me alguns

40 D. Zita do Abiaí nasceu na zona rural de Alhandra, próximo ao assentamento Nova Vida, onde vive até hoje. Seu pai, Chico de Inês participava de tudo o que acontecia na Jurema do Acais, e foi ele que lhe “deu a doutrina com 15 anos”, mas ela considera que já trabalhava desde os 12 anos. Hoje ela *trabalha na ciência*, o que faz com muita satisfação, e apesar da distância do núcleo urbano do município, ela é muito solicitada.

41 Biu do Acais, também conhecido como Biu de Eva, é um agricultor de hábitos simples e de difícil contato, que mora na zona rural de Alhandra, mas que costuma frequentar os *toques* que acontecem na casa de Mãe Judith. Desde os 15 anos que ele frequenta terreiros da cidade, mesmo sem o consentimento de sua avó, que não queria que ele fosse. Diz que só gosta da Jurema branca, que deve ser cultuada com “água, flores e luz”,

espíritos que ali residem:

Lá tem a Princesa Iracema; tem a Princesa Irací; tem a Mestra Domdom; tem o Mestre Carlos; tem o Mestre Cesário; tem o mestre... Seu Severino que abria o toré; tudo são o pessoal de lá. Tem Dona Jardecilha, tão tudo lá. Tem Dona Damiana; tem o Mestre Flósculo; tem Dona Maria do Acais; tá tudo lá em Tambaba!

Com exceção das princesas, seres encantados por excelência, os nomes aqui citados foram mestres e mestras juremeiras de Alhandra, que tiveram importante atividade religiosa em vida, e que compõem a história do lugar. Esta amplitude da Praia de Tambaba faz-se também nas diferenciadas percepções visuais das formas de suas rochas e da dimensão mítica atribuída a elas, quando Vó Biu afirma:

Para melhor explicar, eu não vou mentir: nunca fui em Tambaba! Agora só que eu sei, que é a Cidade de todas as Ciências. Ela é a Rainha de todas as Ciências. Para isso, ela é uma pedra encantada. E nessa pedra, só entra na Cidade quem tem parte nela. (...) É a Rainha da Ciência, né!? A Rainha da Tambaba. Aí vira uma pedra. Agora, o pessoal vê uma pedra. Mas não é uma pedra: é uma Rainha!

Apesar de não ter ido pessoalmente até lá, Vó Biu nos diz que já foi em sonho, “*mas não deu tempo para eu avistar tudo que eu queria ver, porque me acordaram*”. A possibilidade de visitar este espaço através da imaginação nos dá uma dimensão da complexidade em compreender a força deste universo representativo. Considerada como a *ciência-mestra*, as visões atribuídas à *Cidade Encantada de Tambaba*, remetem ao acesso a esse lugar sobrenatural, onde os espíritos dos mestres juremeiros encontram com o seu saber ancestral, e que repercute no seu próprio desenvolvimento. E ao retornar à terra, por meio dos transe mediúnicos, trazem estes ensinamentos para os adeptos da Jurema.

Outra narrativa muito interessante sobre a *Cidade Encantada de Tambaba* foi relatada no trabalho de Cabral (1997), no seu diálogo com a entidade Zé Cancão, incorporado pelo Mestre Colo⁴², e que está também retratada do documentário “Jurema Sagrada” (1995), realizado por ela. Na sua fala, ele revela certos fenômenos mágicos que acontecem na praia.

Penso nas belas Cidade de Tambaba e mando a minha força. E então na Cidade de Tambaba tem um velho, se chama Mestre Felipiano. Ele canta: “eu venho de outro mundo, pra que mandou me chamar, sou velho Mestre da Jurema, caboclo velho de Iorubá”. Quer dizer que ele faz parte da Jurema... Hoje não se encontra mais as coisas interessante que tinha lá na Tambaba, tinha diversos, tinha cavernas, como os camarinhotes. Tinha as cacimbas, que é bem capaz de ainda ter, que a água batia dentro dela e quando (a maré) secava, ficava água doce... Os pescadores de longe avistam diversas luzes, diversas cores, ainda no local. Agora que não tem aquelas

e não gosta da Jurema da “linha da esquerda”, onde se cultuam os exús, e usa-se o cigarro e a cachaça. E nos seus relatos, ele faz sempre questão de endossar esta distinção.

42 Escolástico Cândido da Silva, o Mestre Colo, foi um importante juremeiro de Alhandra, sendo contemporâneo da Mestra Jardecilha.

coisas materialmente, tem espiritualmente. Ainda se ouve galo cantá, gente falando, diversas coisas, sendo espiritualmente... Os mestres devem estar concentrados lá, procurando receber toda espiritualidade”.

E mesmo com o significativo poder que tem o lugar para a cosmologia juremeira, a praia de Tambaba não é mais requisitada pelos juremeiros da região. Isso por conta da implementação da praia naturista, que trouxe um intenso fluxo turístico à área, afugentando, assim, as atividades religiosas de grande parte dos praticantes da Jurema. E hoje, os juremeiros de Alhandra se dirigem até o município de Pitimbú (PB) para prestar suas homenagens para as divindades do mar, o que antes era feito em Tambaba.

E à medida que vou estreitando os laços com os juremeiros alhandrenses, este tema continua a me instigar. Já no trabalho de campo, empreendido em junho de 2014, procuro coletar narrativas sobre as *Cidades da Jurema*, e nelas vou compreendendo um pouco melhor o que este elemento representa. D. Rita Barros⁴³, por exemplo, apresenta-nos um pouco de como eram os trabalhos nas *Cidades do Mestre Manoel Cadete* e do *Mestre Cesário* – lembrando que esta última não aparece no mapeamento de Vandezande⁴⁴ (*op. cit.*).

Aqui, olhe, nesse tempo... era Cadete, Tapuiú, (...) Cesário... Tudo era forte, e era trabalho bonito. A gente se tacava, ia pro sítio ali. Tudo dele tinha ali, agora foi vendido, revirado tudinho, cortaram os pés da Jurema. Vinha ônibus do Recife, de todo canto, de João Pessoa, era uma coisa mais linda do meio do mundo. (...)

Autor: “a senhora ia para os trabalhos de mesa do Cesário também?”.

Que eu ia?

Autor: “sim!”.

Mas, meu Deus... eu ia! (...) Agora, Cesário ele não é de mesa, ele era do chão. Que tudo que ele fazia era no chão. O trabalho dele era no chão. Trabalho forte...

Autor: “o do Manoel Cadete também era no chão?”.

O Manoel Cadete eu assistia, assim, quando vinha os ônibus, né!? Pra lá... Mas negócio de trabalho, eu nunca fui pra ele, não. Mas era muito bonito, e acabou-se, meu filho, é assim... aquela coisa de Alhandra, que era muito lindo. Ali no Acais? Maria... do Acais? Era muito lindo... Mas depois que se acaba tudo, né!? Acabou-se filho, acabou-se tudo...

Nas conversas com os juremeiros alhandrenses, a *Cidade de Manoel Cadete*, por conta da proximidade com o núcleo urbano do município, era muito frequentada por eles, e que também ficava próxima da *Cidade do Mestre Cesário*. Salles (2010a), inclusive, chega a ter contato com o zelador da *Cidade*, Seu Sebastião, que atribuía seu trabalho, mesmo com a idade já avançada, a uma cura feita pelo Mestre Cesário que lhe preservou a vida. E na recente

43 D. Rita Barros nasceu em Alhandra, e conheceu Mestra Jardecilha desde criança. Hoje com 73 anos, era frequentadora dos trabalhos espirituais promovidos por ela, sejam os *toques*, ou quando tinham os trabalhos de mesa. Também costumava ir aos trabalhos feitos pelo Mestre Cesário e pelo Mestre Manoel Cadete, nos pés de Jurema da região. Atualmente, ela é conhecida rezadeira no município.

44 Percebe-se aqui que o mapeamento de Vandezande (1975) deixou de fora muitos outros lugares igualmente importantes para os juremeiros alhandrenses.

pesquisa, tive informações de que ele falecera alguns anos antes.

A Mestra Jardecilha, por exemplo, costumava ir até a estes lugares com frequência, junto com os adeptos do seu centro. Segundo a narrativa de Nicinha, ela “*frequentava muito estas Cidades. Frequentava muito. A gente ia pra lá tudo de pés. Aquele meio mundo de gente, tudo de branco de pés. Passava a tarde todinha lá trabalhando, meio mundo de gente lá. Era bom demais*”. Mas como tantas outras *Cidades da Jurema*, ela também sucumbiu às mudanças que o município sofreu nos últimos anos. Vicissitudes estas que perpassam pelo processo de silenciamento e demonização a que foi imposto ao culto da Jurema. E o interesse pela *Cidade da Mestra Jardecilha* vem exatamente porque ela vem conseguindo resistir às pressões das transformações culturais a que passou Alhandra, além do legado deixado na memória local, pela personalidade que foi e pelo trabalho espiritual que desempenhou.

A jurema dela era uma juremona, um terreirão, onde todo mundo brincava, todo mundo se espalhava, agora tá apertadinha demais, não cabe quase ninguém. Mas o que tem dá pra trabalhar, dá pra se firmar, e se firmar e se firmar mesmo. A jurema dela foi uma Jurema Sagrada, que ela se foi... Uma jurema que ficou com força (Nicinha).

E com a destruição da *Cidade do Acais*, a *Cidade da Mestra Jardecilha* passa a ser um ícone para os juremeiros. Acerca disso, pergunto à Silvinha qual a importância da preservação do espaço, e ela responde que: “*ficou representando o quê? A Cidade-mestra! Né!? Porque tem muita jurema, tem muito zelo. Que Severina (Nina) zela demais dali, né!? Quer dizer: ficou o quê? A preferência dela ali, e o retrato dela. Ali... porque pode se dizer que é assim, a Cidade-mestra*”. Por *Cidade-mestra* podemos compreender como sendo a principal *Cidade da Jurema* presente hoje em Alhandra, tendo em vista a derrubada da *Cidade de Maria de Acais*, que carregava este status. Já João Paulino, neto de Mestra Jardecilha, diz que:

Independente do Acais ter sido “massacrado”, a força que tem ali ainda é muito grande, e ainda existe ali. Com certeza. Ali é Acais, ali nunca morre. Só que hoje no Acais o que permanece é o valor sentimental, o valor imaterial que se aloca ali naquele lugar. Mas pra Jurema, pro culto da Jurema, não só o valor imaterial importa, o material também. E aqui ainda é muito importante o valor destas árvores, como você pode ver aqui... (...) Hoje aqui em Alhandra é o único local, a única Cidade ainda viva, a única Cidade ainda em pé que resiste às intolerâncias, às opressões da sociedade aqui em Alhandra, é aqui. É o Templo da Mestra Jardecilha. Há pouco tempo ainda poderia frequentar o Acais, mas infelizmente não podemos mais. E aqui é o único refúgio, o único lugar onde se pode, autenticamente, a gente preservar e cultivar as nossas raízes, os nossos ancestrais, da forma legítima.

E é por ter este *status* hoje, como uma das *Cidades da Jurema* que guarda em si os

elementos basilares do culto juremeiro, que se faz importante esta etnografia⁴⁵.

Já no segundo momento do trabalho de campo, dediquei um tempo a ir em busca de algumas *Cidades da Jurema*, na zona rural de Alhandra, sem saber bem o que poderia encontrar. Para isso, contei com a inestimável ajuda de Nailton, um mototaxista de Alhandra que conheço desde quando comecei as minhas primeiras incursões no município. Apesar de não ser juremeiro, ele conhece muito bem a cidade como um todo, e me levou a muitas pessoas que estão presentes nesta pesquisa.

A primeira pista que ele me deu, foi uma jurema localizada no Sítio Travessia, que não tinha sido mapeada por Vandezande (*op. cit.*). Chegando lá, para minha surpresa, deparei-me com uma verdadeira *Cidade da Jurema*. O espaço até que parecia pouco cuidado, já que havia uma grande quantidade de folhas secas no local, provenientes de uma mangueira que fica ao lado. E foi interessante ver que ainda havia objetos de culto no lugar, como alguns copos com água e flores, resquícios de velas, além das fitas amarradas nos troncos, garrafas de cachaça e algumas imagens de santos. Tudo reunido em dois pequenos abrigos que ficam nos pés da árvore. Ver também a grandiosidade desta árvore demonstra há quanto tempo ela foi plantada, e tamanha é a veneração a ela. Nesse momento, encontrei apenas um caseiro da propriedade, e ele me falou que quem toma conta é a dona do terreno, mas não me deu maiores detalhes. Este foi a primeira árvore que encontro fora do contexto da *Cidade da Mestra Jardecilha*, que parecia ser zelado por alguém, o que me deu mais ímpeto de ir em busca de outras *Cidades* que não conhecia. Dias depois, eu conheceria sua *zeladora*, e descobriria que é jurema de Mestra Aderita (figura 17).

Sigo o meu caminho, ainda tentando encontrar alguns fragmentos destes lugares. E durante a pesquisa, algumas pessoas tinham me dito que a “jurema da Estiva” ainda estava de pé, mas ninguém sabia me dizer em que condições. Vandezande (*op. cit.*) afirma que esta é a *Cidade da Jurema* mais antiga que se tinha notícia até então, e árvore foi plantada pelo Mestre Inácio, o último regente dos índios de Alhandra. E aqui, Vandezande nos dá uma breve descrição desse espaço, e também do próprio trabalho do Mestre Major do Dias.

Lá perto há uma pequena casa escondida entre as árvores onde o ritual do Catimbó é praticado todos os sábados. O “Mestre Major do Dias”, diz a tradição, “trabalhava assobiando e com o livro aberto”. Mestre Inácio e o Mestre Major do Dias foram proprietários da Estiva. O atual proprietário, o Mestre Adão⁴⁶, um dia tornar-se-á “mestre” do além (op. cit., p. 129).

45 O lugar da *Cidade da Mestra Jardecilha* será apresentado com mais detalhes no capítulo 05.

46 Vandezande (*idem*) troca o nome dos seus interlocutores durante o seu trabalho. Portanto, o Mestre Adão em questão, é o Mestre Aduato até então *zelador* da *Cidade do Mestre Major do Dias*, segundo informações obtidas com os juremeiros alhandrenses.

Figura 17: Jurema de Mestra Aderita.



Fonte: Autor, 2015.

E, ao andar pelas ruas do centro de Alhandra, encontro com Leu, filha de Silvinha que frequenta na casa de Mãe Judith. Puxo uma breve conversa sobre a *Cidade*, e ela me comentou que a antiga Jurema da Estiva ainda existia. Logo entro em contato com Nailton, e peço para ele me levar lá, pois ele já havia comentado que sabia, vagamente, onde a árvore poderia se encontrar. Antes disso, fomos à casa de Pai Edu, e ele nos explicou, com detalhes, como se fazia para chegar até a árvore. Assim, partimos para a Estiva em busca dessa jurema.

Chegando lá, procuramos um pouco a árvore, mas não a encontramos. Nailton disse que já tinha passado por ali anos atrás, e que ele acreditava que a jurema ficava por ali. Foi necessário descermos da moto, e visualizar andando com calma pela beira da estreita estrada de terra, para observarmos melhor. Com pouco tempo, a vimos entre outros arbustos, mas ainda de pé. Identifiquei-a através da comparação possível de fazer depois que visualizei a jurema localizada na Travessia (figura 18), no dia anterior, e que acredito ser da mesma espécie – a jurema branca (*Mimosa arenosa (Willd.) Poir*). Aparentemente ela estava morta, visto que identifiquei várias de suas partes que estão apodrecidas, ainda que novas árvores estivessem nascendo a partir de sua raiz. Segundo Mãe Judith, isso aconteceu porque não há

mais ninguém para zelar por esta jurema, logo a própria condição de árvore existir fica comprometida. E volto para a zona urbana, com a sensação de que tinha acabado de entrar em contato com um lugar ancestral do culto da Jurema.

Figura 18: Situação atual da “jurema da Estiva”.



Fonte: Autor, 2015.

Alguns dias depois, fui a Igrejinha do Acais encontrar com Biu do Acais. Tínhamos combinado, dias antes, de ele me mostrar uma jurema que tem no terreno onde ele mora. Estávamos andando em direção à árvore, e fomos conversando sobre os trabalhos para o mal, usando a Jurema. Ele me falou que só trabalha na *Jurema limpa*, em que se usa apenas água, flores e frutas. E em um determinado momento do percurso, quando estávamos passando por uma encruzilhada, ele parou e me indicou a não passar pelo meio dela, isso porque, dias atrás, ele tinha encontrado um despacho⁴⁷ no mesmo lugar. Mais à frente, ele faz uma breve distinção da representação da força da jurema branca.

⁴⁷ Este tipo de trabalho geralmente é destinado aos Exús, os “donos dos caminhos” que se manifestam nas encruzilhadas, tido também como o orixá da comunicação, responsável pela interlocução entre vivos e os mortos, ou entre os humanos e as divindades. Neles são ofertadas comidas, dinheiro, cachaça, e, geralmente, animais sacrificados ritualmente. Estes trabalhos podem ser interpretados como sendo um expediente mágico para obter alguma benesse material, podendo ser usado com finalidades amorosas, para atrair a “pessoa amada”, para “proteção contra os inimigos”, ou com o intuito de simplesmente prejudicar ou levar algum tipo de enfermidade para um desafeto.

Só trabalho na branca. Eu gosto de ir na branca porque ela é a pena do meu pai caçador, meu Pena Branca. Essa daí é boa também, porque é preta. Ai é pra tudo, né!? Essa jurema preta aí é pra tudo. Ela não é dessa jurema... branca só é branca mesmo. (...) A de força é a preta!

Autor: “a de força é a jurema preta?”.

É!

Autor: “e a branca?”.

A branca ela é também boa, mas não é que nem essa daí. A preta é melhor. Que a preta leva tudo quanto for de embaraço, ela quebra tudo. A branca só é com água, flores e luz.

Nas outras conversas, está sempre endossando que só trabalha com a Jurema Branca, e que não gosta da linha da esquerda, onde se cultuam exús e pombagiras: *“Negócio com fumaça eu não quero, nem entrego cachaça. Só louvo a ela, só com flores, água e luz...”*. Por não gostar da cachaça e do cigarro, nos *toques* em que estive presente na AEJA, ele sempre apareceu, curiosamente sem fazer alarde, logo após o momento dedicado às pombagiras.

Figura 19: Jurema de Caboclo Pena Branca, apresentada por Biu do Acais.



Fonte: Autor, 2015.

Depois disso, chegamos à jurema que ele queria me mostrar (figura 19). A árvore fica no declive de um de morro, e, segundo ele, *“foi Deus quem plantou”*. Para Biu do Acais, toda jurema branca que nasce na mata é consagrada ao Caboclo Pena Branca, e o fato de ela estar *virgem* é um fator de muita satisfação para ele, visto que é bem raro de encontrar. A jurema estava com muito mato embaixo dela, e quando fui locomover-me em busca de um ângulo

melhor para fotografar, bati com a cabeça com força em um galho da árvore. Logo ele perguntou-me: “*você está limpo?*”. E, de pronto, respondi: “*acredito que sim!*”.

Para Mary Douglas (2013), o sagrado e o impuro são polos opostos, cujos “objetos e os lugares sagrados devem ser protegidos das impurezas” (p. 10), e as próprias narrativas sobre o que é sujo “presta-se a uma álgebra complexa que leva em conta as variáveis de cada contexto” (p. 11). Diante disso, a autora explica que sempre há um jogo de diferenciação em que os atos, os pensamentos, e as coisas impuras são separados de um conjunto de elementos puros, e são estes que possibilitariam a elevação do espírito a um estado subliminar. Mas, nas religiões ditas “primitivas” pela autora, esta distinção não fica bem clara, e os componentes considerados impuros também podem levar ao contato com o divino, mas a partir de outra perspectiva.

No caso do culto da Jurema, isso fica evidente no uso do *corte*. Esta prática está não só associada ao culto aos exús, ou na feitura de trabalhos mágicos de toda ordem, mas também em reverência aos orixás que recebem determinado tipo de animal, seja ele “de pena” ou “de pelo”. Ao que se pôde apreender, a partir das narrativas nativas, este elemento inexistia no antigo catimbó alhandrense, e os mestres da Jurema eram cultuados simplesmente com frutas, flores, o próprio *vinho da Jurema*, o fumo e a fumaça produzida pelos seus cachimbos. Daí a distinção entre a *Jurema Branca*, que não faz uso do *corte*, e a *Jurema Preta*, “*que leva tudo for quanto de embaraço*”, aqui expresso na “umbanda cruzada com Jurema” (cf. SANTIAGO, 2008). Isso fica evidente na fala de Vó Biu:

Porquê o juremeiro que é juremeiro, ele tem força. (...) O juremeiro legítimo, ele não faz o que quer. Pelo menos, o juremeiro... o mestre que é da Jurema Branca... ele não bebe, ele não fuma. Nem bebe, nem fuma. Nem recebe negócio de corte, essas coisa. Não faz nada disso. Então, quando eles vem, eles vem com aquela realidade. Eles fala aquela realidade. Porque eles nem vêm “bêbo”... nem bebeu, nem fumou, nem recebeu... nada errado! Ele tá do jeito que Deus botou ele. Mas espírito que recebe cachorro, gato, guiné, Perú, esses negócio assim, não... Trabalhar porque... por uma boniteza? É uma influência... mas cadê a força?

A partir desse entendimento, é que se abre ao juremeiro todo um conjunto de representações e visões transcendentais, que viriam desta relação “limpa” com a Jurema. Assim, para Biu do Acais, “*os caboclos bate flecha na jurema branca. Eles tocam a flecha na jurema branca. Nos arvoredo do ingá. Porque ninguém tem perigo de ver, que... são sujo, mas quem é limpo, sagrado, com Deus e a Jurema, vê! Vê batendo bodoque na jurema...*”. *Bater flecha* aqui teria a conotação de uma espécie de contato entre as entidades e os humanos, e ouvi-los atestaria esta capacidade comunicativa, mediado pelo culto à *Jurema*

Branca.

E para alcançar tudo isso, a relação com a árvore é fundamental, pois, sem ela, esta articulação reflexiva não seria possível. O Pai Siríaco, por exemplo, nos mostra que esta correspondência pode se dar de uma maneira bem mais ampla.

Tudo depende da pessoa que quer conseguir com um pé de jurema, que seja até o santo dele. Porque se o senhor... pode pegar um pedaço de pau, e o senhor ter fé nele... um pedaço de pau... se você tiver fé nele, com a fé que tem naqueles santo, com a fé que tem nos mestre, com a fé que tem nos caboclo, você até com um pedaço de pau... o senhor gera uma fé. Tá certo ou não tá!?

Autor: "tá certo!"

Gera uma fé. Porque... esse pé de liamba (ele aponta para planta que está próximo de nós)... (...) Digamos, isso é um pé de mestre – Mestre da Liamba. (...) Então se o senhor chegar aí, o senhor não tá vendo o mestre. O senhor tá vendo ele? (...) Mas o senhor chega ali: "minha Liamba, me proteja, assim, assim, assim... pro que eu preciso... tô passando necessidade, tô passando assim. Do jeito que tô passando, tenha dó de mim". Você tá pedindo ao mestre, né!? (...) Aí você tá fazendo fé nela. Tá certo ou não tá!?

Autor: "mas porque a jurema, né!? Porque ela tem essa coisa diferente?"

Porque Papai do Céu deixou aquilo próprio pra isso aí. Próprio! Deixou próprio. Por isso que é até proibido a gente arrancar ela. É proibido... Se a pessoa pensasse, nunca fazia isso.

E é deste relacionamento de onde se tece um jogo de afetividades e pertencimentos, e que repercutem no próprio trabalho empreendido no cuidado com a jurema. Isto fica explícito quando entro em contato com D. Bevenuta⁴⁸, e que é zeladora da Cidade da Jurema encontrada no Sítio Travessia, citado anteriormente, e que foi deixada por sua mãe, Mestra Aderita. Segundo informações que obtive sobre ela, Mestra Aderita foi uma pessoa muito importante na comunidade, visto que era uma famosa parteira da região, também conhecida por suas rezas, e o seu trabalho espiritual proporcionou a cura de muitas pessoas, mas acabou ficando na invisibilidade, por conta de outros mestres que eram famosos na mesma época em que era viva, como a própria Mestra Jardecilha. E de acordo com D. Bevenuta, Mestra Aderita já nasceu com aptidões mediúnicas, mas ela e seus irmãos eram muito jovens, e não davam a devida atenção aos ritos da mãe, mas havia um grande respeito da parte deles. Espiritualidade esta também presente em outros familiares, como a identificada no seu filho, Zé Gomes, que é adepto de um terreiro em Caaporã (PB). Ela também atribui a si, a responsabilidade pelo constante cuidado com o espaço, e que representa o próprio legado deixado por sua mãe.

Eu me sinto assim... que eu vejo a minha mãe nesse pé de jurema. Eu vejo assim, tá entendendo? Assim... não quero nunca que ninguém... se esse pé de jurema morrer,

48 D. Bevenuta é filha de Mestra Aderita, uma juremeira bastante conhecida e que foi contemporânea de Mestra Jardecilha, mas que foi ofuscada pela liderança que esta exercia em Alhandra. E é ela quem cuida das juremas que sua mãe plantou. Afirma que não trabalha na Jurema, e apenas zela pelo espaço deixado por ela.

porque todo pé de árvore um dia morre, né!? É igual a gente. Ai tudo bem. Mas ninguém chegar pra cortar, tá entendendo? Assim, eu não consigo, porque é mesmo que eu tá vendo minha mãe. Porque foi ela quem plantou, ela era que zelava desde pequenininho, aí não quero que ninguém nunca destrua. Ai só que uma época eu entrei na Igreja Batista, essa daí do Acais, aí quando as irmã vinha sempre aqui me visitar, aí falava: “irmã, corta esse pé de pau! O que é que esse pé de pau faz aí?”. Fiquei zangada com elas, e falei assim: “ó! Ele nem tá comendo carne, nem farinha, e nem tá me ofendendo. Ai porque eu vou pegar uma foice e cortar uma coisa que não tá me ofendendo? Né!? E que era minha mãe que zelava?”. E assim, eu vou zelar dela até ela morrer, ou também eu morrer. É... Porque eu vejo assim que... ela plantou porque tem alguma coisa, né!? Ai eu não posso ofender ela não, a jurema não... aí eu gosto de zelar.

Figura 20: D. Bevenuta junto à jurema plantada por sua mãe, Mestra Aderita.



Fonte: Autor, 2015.

Ela diz também que tem medo de levar algum “castigo”, se, por seu descuido, alguém vir e cortar a árvore. E mesmo não se considerando juremeira, e nem estando diretamente ligada a esta religiosidade, sua narrativa demonstra a afeição com que os sujeitos guardam na relação com a árvore, e que revela uma experiência expressa em uma diversidade de significados, cuja memória estabelece um elo necessário na relação de quem planta e consagra a árvore, e com quem *zela* uma *Cidade da Jurema*. E, ainda de acordo com D. Bevenuta, esta jurema foi consagrada à Cabocla Jurema, entidade que sua irmã, D. Biína, trabalha na espiritualidade. E sinto que, visto o seu distanciamento em relação ao culto, é provável que Mestra Aderita tenha ofertado esta árvore a outra entidade, informação esta que

ela pode não ter acessado adequadamente quando sua mãe era viva.

Depois desta conversa, ela também mostra o espaço em baixo da jurema plantada por sua mãe (figura 20), que periodicamente o limpa, lava os copos, entre outros cuidados, colocando também flores, cachaça, fumo, e, eventualmente, cerveja, referente ao guia espiritual de Mestra Aderita. Existem também várias fitas coloridas amarradas em alguns galhos mais grossos da árvore, que faz referência aos orixás e outras entidades: verde, Cabocla Jurema; vermelho, Xangô; amarelo, Oxum; branco, preto-velho; etc. Ao final desse encontro, fui à Jurema e acendi uma vela aos pés da árvore, como uma forma de reconhecimento pelos caminhos que se abriram durante a pesquisa.

Por fim, refletindo sobre esta incursão que fiz no universo das *Cidades da Jurema*, concordo com Eliade (2010), quando afirma que o lugar sagrado tem um valor primordial para o homem religioso, no qual tudo começa de um ponto fixo, e é partir disso que ele se esforça por estabelecer-se no “Centro do Mundo”. Com isso, “todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (p. 30). Já no caso do culto da Jurema, estes “Centros do Mundo” se tornam múltiplos e complexos, da mesma forma que são diversos os mestres e seus saberes, e onde o juremeiro experimenta sua “necessidade de existir sempre em um mundo total e organizado, num Cosmos” (p. 43). E a *Cidade da Jurema* não se constitui apenas como morada dos espíritos, simplesmente: ela “é o Universo que o homem construiu para si imitando a Criação exemplar dos deuses” (p. 54).

A multiplicidade, até mesmo a infinidade dos Centros do Mundo não traz quaisquer dificuldades para o pensamento religioso. Porque não se trata do espaço geométrico, mas de um espaço existencial e sagrado, que apresenta uma estrutura totalmente diferente e que é suscetível de uma infinidade de roturas e, portanto, de comunicações com o transcendente (*idem*).

Assim, esta observação etnográfica foi realizada com o intuito de compreender parte das relações deste campo religioso, em especial dos juremeiros alhandrenses com as suas *Cidades da Jurema*, entendidos como espaços que catalisam boa parte do universo representativo do culto da Jurema Sagrada, possibilitando um canal de comunicação dos juremeiros com o seu mundo mítico, onde residem os saberes deste campo espiritual, e que compõem esta tradição de conhecimento em Alhandra. E isso também se relaciona com uma ideia totalizante, expressa, de forma distinta, na categoria nativa da *ciência da Jurema*, e que veremos com mais atenção no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 04

TRABALHANDO NA CIÊNCIA: OBSERVAÇÕES SOBRE UMA TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO.

Meu filho, eu não sei ler. O que meu pai me ensinou só foi cabo de enxada. Mais nada... mas minha cabeça é sagrada. Tá ouvindo, minha cabeça é sagrada. Deus pode, ninguém pode. Deus derrama a luz, mas ninguém pode sustentar, que ela lá de cima que é fogo aqui embaixo. É como um raio, né!? Mas a fé é grande. Você traz tudo escrito no seu coração (D. Rita do Acais).

Nas minhas primeiras imersões em Alhandra, ainda incipientemente conhecendo algumas pessoas, e escutando as suas histórias, pude estar em contato com uma pessoa muito especial para os juremeiros alhandrenses: D. Rita do Acais (figura 21). Sou levado por Nailton, e faço uma visita a ela, mesmo sem conhecê-la. A primeira impressão que eu tenho ao vê-la é de muita simplicidade, esta evidenciada na carência com que vivia, e pareceu-me uma mulher triste.

Figura 21: D. Rita do Acais e o seu altar.



Fonte: Leandro Cunha, 2010.

Chego lá, como alguém que vai fazer uma consulta, e assim é que peço, sem saber o que poderia encontrar. Mesmo com certa resistência em me atender, ela me leva para dentro do lugar em que faz suas consultas. Neste meio tempo, ao conversarmos um pouco, ela diz que perdeu seu marido poucos anos antes – o companheiro com quem dividia a vida e o

trabalho espiritual – e não via a hora de “*ir também*”. Mas, com pouco, ela inicia o seu trabalho. D. Rita usa uma técnica de leitura de cartas de tarô muito pouco usual. Em vez de colocá-las em uma mesa com certa organização, ela as embaralha e, com o tarô completo na mão esquerda, vai dizendo o que vê em cada carta, passando de uma em uma com mão direita, montando uma narrativa entre elas, relacionando-as com a vida do consulente. “*Quem deitar uma carta sabe que mistério traz*”, diz ela.

Fico impressionado com o modo como ela apresenta suas explicações através delas, e saí de lá ainda sem entender quem era aquela prestimosa senhora. Alguns meses depois, retorno a Alhandra, e volto lá com alguns frascos de alfazema para dar a ela. Conversamos um pouco mais, desta vez sem nenhuma consulta. Foi mais para estreitar o contato, e escutar um pouco das suas histórias sobre o Acais, e dos juremeiros velhos de Alhandra. Chego a retornar algumas vezes mais. E quando surge a oportunidade de fazer o documentário “Uma Ciência Encantada”, tive a possibilidade de registrar um destes diálogos.

Chego lá com as pessoas da equipe de produção que ela não conhece, e isto causou um certo estranhamento. Mas com um pouco de conversa, ela aceita abrir a porta do seu centro, e pudemos, assim, gravar o seu depoimento. Dentro do pequeno cômodo onde faz suas consultas, que fica anexo ao salão, ela senta no lado esquerdo do espaço, como de costume, e eu fico do lado oposto. Nele, há um altar repleto de imagens de santos, de pretos-velhos, caboclos, Padre Cícero, além de uma bola de cristal, e muitas velas. E sempre que senta com alguém para fazer uma consulta, ela acende uma.

Inicialmente, pergunto o que as cartas dizem sobre a praia de Tambaba, tema do filme. Ela me oferece as cartas para que eu leia. Pego-as em minha mão o jogo de cartas de tarô, já desgastado pelo tempo de manuseio. Digo que só ela é quem sabe o que há nelas, e devolvo-as. Ela pega-as de volta, e diz que este jogo de cartas foi enviado por Mãe Menininha do Gantois, famosa mãe de santo de Salvador (BA). Ele se concentra um pouco, fazendo uma oração, enquanto embaralha as cartas. A primeira que ela mostra é a da Justiça. “*Aqui é o anjo São Miguel. Aqueles que andam em busca em torno da grande felicidade tá fiel. Ó, o anjo aqui (ela me mostra a carta). A balança na mão*”.

Ela segue com sua explicação à medida que vê as cartas e faz a sua leitura. Em seguida ele mostra a carta da Torre, e diz:

Sois vencedor. Um traidor eu encontrei. Um traidor que te encontrei, nas tuas ovelha encontrará. É de ter um de tuas ovelha que pensa que tu não sabe de nada, e nem te... para te fazer o mal. Eita, quem é esse? Da tuas ovelha! Tem um que não acredita em tu... tá ouvindo? Não acredita que você sabe de nada, só quer ser

grande e não é nada. Você não sabe de nada.

Quando ela diz isso, fico pensando que poderia ser alguém da equipe de produção do documentário. Ela segue mostrando as cartas, e há um momento em que ela reluta em prosseguir, e as coloca no altar. Mas logo em seguida, pega-as de volta e prossegue. Nisso pergunto sobre a Rainha da Tambaba, e ela responde com a carta da Rainha de Copas (figura 22): “olhe! aí, a *Duas espadas. A cruz de Jesus fincada no coração, mas Ele não morreu: está vivo, em prece de fé. A ‘tacha’ na mão. Dois anjos lhe acompanham, da Oxum, Iansã, Iemanjá e Orixalá. É a ciência que tem lá, tá ouvindo!? É a Rainha de lá. Olha Rainha! Tá preparada!*”. Aqui, não há como não fazer referência aqui à Vó Biu, quando diz que a pedra de Tambaba é uma rainha. E ela segue tecendo sua narrativa através das cartas, até mais da metade do seu conjunto.

Figura 22: D. Rita do Acais com a carta da Rainha de Copas.



Fonte: Leandro Cunha, 2010.

Ao final, ela recita uma prece, esfregando uma mão na outra.

Jesus que recomende vocês, sete anjos em sua companhia, outro salve às três pessoas da santíssima trindade em sua guia. Quando pego no rosário de Maria. rezando e oferecendo a todos às mestras, aos mestres da Terra que conheceu o rosário e o planeta da fé, que o sol, a lua e as estrelas, Jesus acompanhar. Como a estrela matutina, cem anos passará. Deixou uma bandeira azul e amarela, só veres e encontrará. Para provar tua saúde e felicidade, e em todos os caminhos que vocês passar. Vão com Deus e a Virgem Maria, Pai na frente, Mãe na guia, sete anjos lhe

*acompanha, abrindo todos os caminho, e tirar todos olhos grande, e toda as tirania.
Jesus te abençoe, Jesus te abençoará.*

Ao encerrar a prece, ela põe a mão na cabeça e respira fundo. Seu corpo treme fortemente, e ela olha para cima, como se estivesse prestes a entrar em transe; coloca as duas mãos no rosto novamente, e olha para o seu altar. Em seguida, ela me dá a sua mão direita para que a segure, e que tem um tremor mais intenso. Ao ficar trêmula, ela dá um suave assovio. Com pouco, ela leva as duas mãos cruzadas à sua testa, já num claro sinal da sua manifestação mediúnica. E com a cabeça baixa ela diz: *“salve, São João, primo de Jesus, filho de Maria Isabel. São duas irmãs fiel. Deus acompanhe todos, e deixe minha filha fiel”*. Ao dizer isso ela bate fortemente nos dois braços, e leva as mãos com força à cabeça. *“Deus e a coroa divina”* – assim ela se despede da entidade. Ao retornar ela diz que está fraca, e prontamente concordo em não prosseguir mais com a entrevista, temendo por sua saúde.

Ainda assim, o momento mais importante daquele encontro ainda estava por acontecer. Estávamos começando a desmontar o nosso equipamento, enquanto o técnico de áudio captava o som de D. Rita cantando algumas cantigas, no salão do terreiro. E chega uma hora que ela diz que vai cantar a primeira *“Entrada das águas”*. Ela faz uma breve oração e começa:

*Ô Mãe, ô Mãe.
Ô Mãe, mandei chamar.
Com sua barquinha n'água,
eu vim para prender lá.*

*Quando as águas vêm e se abala,
que eu na terra me abalei.
Vem todos gênios das águas,
que Ele veio abraçar.*

*A voga do mar é grande,
minha força é maior.
Só Deus, o Pai Eterno,
Jesus Cristo te dará.*

Aqui, ela este estende a mão em minha direção, e diz: *“me dá tua mão!”*. Sento do seu lado e procuro me concentrar. Ela segue cantando:

*Deus é o Pai, Deus é o filho,
quem te deu Virgem Maria.
Sou um Gênio Arigot,
te acompanha todo dia.*

*Das águas do mar eu venho,
quando a barca encostou.
Para levar todas as Ciências,
e deixar todo louvor.*

*Deus é o Pai, Deus é uma luz,
sete anjos acompanhou.
Para o gênio da cristandade,
que na pedra vos chegou.*

*A barca de Noé tá em terra,
eu tô nas águas.
Vou trazer todas as ciências,
para Deus o mundo entregou.*

Ao final da cantiga, seu corpo treme violentamente. Tudo fica em silêncio: pouco se ouve a não ser o vento soprando nas plantas do lado de fora. E parece que o tempo para por um instante. Ela recolhe lentamente os braços em seu peito, e o seu suave assobio ecoa por todo o seu salão. E todos os presentes sentem a intensidade daquela manifestação. Ela alterna vagarosamente entre os braços abertos, e suas mãos no peito. Com pouco tempo, ela retorna a si e, na sua simplicidade, leva a mão à face e ri discretamente, sabendo que o seu corpo, então com 92 anos, não suporta mais este tipo de atuação mediúnica. Ao final, beijo sua mão em reverência ao seu saber. Em seguida, ela diz:

Tá vendo o poder das águas como é? Abala, só aquele que não tiver que não é abalado. Mas o que tiver; meu filho... o que tiver a ciência das águas, a entroncação da fé, da Arca de Noé nos porão do mar, não tem esse que não receba a força. Só aquele que tiver... tiver evocando, mesmo com a verdade de Deus, mas se recebe. Você sente aquela, uma palavra santa, que lhe abala e não lhe tira do seu pensar.

Antes de fazer esta filmagem com D. Rita, tinha feito outras visitas a ela. Mas esse momento foi quando ela realmente me impressionou. Quando ela pegou minha mão, sabendo que seu corpo não suportaria sozinha tal manifestação, pude ter um pouco de contato com a sua *ciência*, de uma beleza e vitalidade inenarrável. Saber este que nos remete aos trabalhos da Maria do Acais, e de toda geração de grandes mestres juremeiros que viveram naquele lugar. Deu-me também um pouco da dimensão dos trabalhos espirituais realizados por gerações de juremeiros, ainda fundamentados nos preceitos do antigo catimbó. Trabalho este que trouxe a cura e alento para tantas pessoas, e fez de Alhandra ser conhecida como a “terra da Jurema”.

Portanto, concordo com Giddens (1997) quando ele diz que, “a pessoa detentora do

saber ou sábia é o repositório da tradição, cujas qualidades especiais originam-se daquele longo aprendizado que cria habilidades e estados de graça” (p. 104). Ao ter contato com esse estado, isso me marcou profundamente. E se era para aceitar ser afetado pela pesquisa, este foi um destes momentos.

Todo este saber de D. Rita do Acais nos mostra o quão é complexo o campo religioso da Jurema no município, e todo o conhecimento que o permeia. E esta vivência junto a ela serve aqui para nos introduzir no que pode se entender como *ciência da Jurema*. Dentro desta categoria nativa da cosmologia juremeira, estão guardados os ensinamentos instruídos pelos mestres juremeiros, aplicados nas curas realizados por eles, intermediados pela ação dos médiuns mais experientes. E é neste repositório mágico privilegiado que abarca toda sua complexidade, fornecendo-nos uma “polilógica” como uma grande realização mitológica, na qual se “estabelecem a comunicação entre o humano (indivíduo e sociedade) e o mundo” (MORIN, *op. cit.*, p. 151).

E no sentido de compreender esta “polilógica”, que concordo com Appiah, quando ele diz que para entendermos a religião, o elemento cerimonial em si, não é essencial: “o essencial é a ontologia dos seres invisíveis” (1997, p. 162). Para ele, “a prova de que os espíritos existem é evidente: os sacerdotes entram em transe, as pessoas melhoram após a aplicação de remédios espirituais, e sistematicamente morrem pessoas pela ação de espíritos inamistosos” (p. 169). E para depreender o conhecimento de uma determinada crença espiritual, é importante que não o consideremos como falsa, visto que “eles sempre têm a possibilidade de fazer numerosos movimentos no sentido de uma defesa razoável de suas crenças” (*idem*).

Sendo assim, é a partir das narrativas dos próprios juremeiros que farei um esforço no sentido de procurar tecer uma síntese acerca do que se entende por *ciência da Jurema*, categoria esta que comporta, em si, toda a complexidade deste campo religioso e que possui um caráter transcendental. Para isso, Lucas Souza nos apresenta um importante entendimento do que seja este conhecimento.

O termo ciência, pra nós juremeiros, há dois sentidos. A ciência: sabedoria, ensinamento, força. E a ciência medicinal. A minha avó ele era uma grande mestra porque ela sabia dominar estas duas ciências: a do conhecimento, a da sabedoria. A do ensinamento que a Jurema dá, é o da ciência das ervas. A Mestra Jardecilha era uma grande curandeira. Ela sabia... era uma grande alquimista, porque ela sabia a junção de ervas, garrafadas, é... infusões, chás... pra muitas doenças, muitos... várias enfermidades. Então daí vem o termo ciência. Ensinamento. Sabedoria. É... a sabedoria ela não é só nas ervas. Ela é de reza, é de como retirar uma entidade, como mandar um recado pela fumaça, como mandar uma entidade na casa de uma pessoa. Tudo isso é ciência, tudo isso é sabedoria! Como encantar

uma jurema. Como se encantar, através de orações. Antigamente os juremeiros rezavam, desapareciam. Amassavam boi brabo. Rezava pra cair dente, rezava pra cair côco de pé de côco, rezava pra encontrar coisa perdida, rezava pra... como é que fala, pra espinhela caída, olhado, quebranto... e várias coisas... (...) Pra dores nas costas, rezavam. Dores de cabeça, colicas, tudo isso era através de reza, de chá. Então é isso daí o significado de ciência. Ele tinha a ciência de curar; ele tinha a ciência de mandar; ele tinha a ciência de retirar; ele tinha a ciência de fazer; ele tinha a ciência de desfazer. Entendeu? Tudo isso é ciência.

Conhecer e saber aqui tem uma conotação especial. Eles não são vistos como coisas separadas, mas sim em sua integralidade e totalidade, e que se inter-relacionam em um contexto mais abrangente. De acordo com Grūnewald, conhecimento e saber “estão ligados a algo muito mais amplo que constitui o corpo de saberes sagrados (misteriosos, portanto), que fundamenta todas as suas práticas rituais” (2005, p. 255). E são estes elementos que compõem uma “verdade formular” (cf. GIDDENS, 1997).

Assim, ter *ciência* no plano material, na manipulação das ervas e das práticas mágicas, implica, necessariamente, em conhecer os segredos do mundo espiritual onde habitam os ensinamentos acumulados por inúmeros espíritos dos mestres juremeiros, que acumularam ali todo o saber desta relação com o invisível, que está por trás de uma natureza transcendente. E todas estas correspondências não habitam apenas o campo das ideias, mas são experiências vividas com o passar dos anos, que se constituem em uma “existência aberta para o Mundo”, como afirma Eliade (2010), que não é uma “existência inconsciente, enterrada na Natureza. A ‘abertura’ para o Mundo permite ao homem religioso conhecer-se conhecendo o Mundo – e esse conhecimento é precioso para ele porque é um conhecimento religioso, refere-se ao Ser” (p. 137).

A ciência, em si da Jurema seria a interpretação, que alguns autores, dão para a palavra “axé”, no candomblé. Que é uma força espiritual e material também, né!? Física. Porque você transforma sua força da ciência em coisas físicas, materiais, que permeiam algumas pessoas que nascem com esta ciência, que é o que a gente chama de ciência inata. Que é quando você percebe que a pessoa tem potencial de cura, uma pessoa que desde criança ela já sabe rezar; uma pessoa que dons espirituais de ver espíritos, ou até mesmo de se manifestar. Tem uma sabedoria que não é dela própria, porque não teve formação para ter determinado tipo de sabedoria, mas ela nasce com aquela sabedoria. Que é inata, que ninguém ensinou, que não reside em lugar nenhum. Um pouco igual a mim, que com 07 anos de idade comecei a botar cartas, ler mão, sem nem ter nenhuma condição... não ter nenhuma relação com isso. Então a ciência da Jurema, ela permeia por tudo. Ela além de ser um conhecimento prático, das questões cotidianas que todo juremeiro vive, porque uma boa ciência de Jurema é aquela que é vivenciada por longos anos, com a prática de Jurema permanente. Aí você pode considerar isso também uma ciência, que é um saber – um saber oral, tradicional e oral... E também este saber inato, inexplicável, que está na parte do oculto (...), onde ninguém entra, ninguém sabe, ninguém conhece. Porque é um lado muito profundo das pessoas: é o lado da fé, é o lado também dessa coisa que... essa coisa do mundo espiritual (Alexandre L'Omi

L'Odò).

E esta experiência vivenciada cotidianamente e que vem se acumulando ao longo dos anos, não é algo somente adquirido com o tempo. Este potencial, segundo os juremeiros alhandrenses, é um “*dom que vem de nascença*”, e que vem a ser reconhecido pelos sujeitos mais velhos. Diante disso, são muito comuns em Alhandra narrativas sobre problemas psicológicos em crianças, como depressão ou comportamentos agressivos, por exemplo, e que acontecem quando ocorrem os primeiros sintomas da mediunidade, geralmente antes dos 10 anos de idade. Isso requer a intervenção de um juremeiro experiente, no sentido tanto de doutrinar aquela entidade que está causando desordem na criança, como também de orientar os pais quanto às recomendações necessárias para o seu devido desenvolvimento espiritual. E com um pouco mais de idade, elas já começam a receber entidades, e passam a realizar consultas, entre outras atividades mediúnicas, ou mesmo já trabalhando como rezadeiras. D. Bina é um bom exemplo disso:

A ciência é uma coisa dada por Deus! E... nem a gente tem explicação de como é as coisa. Porque na minha família, assim entre irmandade... são sete comigo... só quem “trabalha” sou eu! E eu comecei a fazer trabalho de cura desde a idade de 12 anos. A primeira cura que eu fiz, minhas irmãs ficaram rindo, mangando de mim, zombando... Porque a avó do meu esposo, ela era rezadeira. Era... (...) Maria Corrêa! (...) Ela rezava o povo de tudo quanto era doença que aparecesse pra rezar, ela rezava. Ai então quando foi um dia, meu pai passou a noite todinha, o dia todinho, gritando com uma dor de dente. Eu era criança... tinha 12 anos! Meu pai gritando de dor de dente, o dia todinho que Deus deu. Ai naquele tempo só tinha... não tinha energia, era somente no candeeirinho assim... acesinho assim... (...) pra iluminar (sic.) de um lado e do outro do quarto da gente, e eu deitada ali, escutando pai gemendo direto com o dente. Ai fica aquela voz falando assim: “vai rezar teu pai!”. Eu nunca tinha rezado, nunca tinha feito nada na minha vida... “Vai rezar teu pai!”. Eu também não tive demora, me levantei, fui lá onde tava pai, e disse: “pai, sente aqui, pai!”. E pai sentou-se na cama, e eu disse: “vou rezar o seu dente, viu!?”. Nunca tinha rezado na minha vida! Ai botei a mão na cabeça dele. Rezei. Quando terminei de rezar, ele já tava dormindo, e a partir dessa hora acabou dor de dente. Ai minhas irmã ficaram: “eita! Tem uma Maria Corrêa velha, agora tem uma nova também!”. Foi tudo rindo comigo... (...) Tudo brincando e zombando de mim... Ai pronto: através dessa... desse dia, ai menino!... Era tanta da gente em casa pra eu rezar... As portas se abriu que era gente pra rezar, viu!? Foi...

Aqui o dom, como algo “*dado por Deus*” desde o nascimento, aparece com uma categoria importante, que nos ajuda a compreender como os juremeiros reconhecem as pessoas que nascem com este poder mediúnico. Para Maria Grande, “*o senhor nasceu pra ter aquele dom. Ninguém vai lhe dar não. Quem vai lhe dar é Deus. Deus é quem dá aquele dom. É quem dá aquele dom ao senhor, aquela entidade ao senhor, aquela... a inteligência do senhor*”. Este dom de receber entidades, rezar, curar, tem um grande valor dentro do campo

cosmológico da Jurema, no qual o juremeiro se “concebe como um microcosmo. Ele faz parte da Criação dos deuses, ou seja, em outras palavras, ele encontra em si mesmo a santidade que se reconhece no Cosmos” (ELIADE, 2010, p. 135).

E na tentativa de compreender um pouco mais sobre como se processa esta faculdade, sou interpelado de uma forma bem interessante por Pai Siriaco.

O senhor pode ser o homem mais estudado do mundo. O senhor é estudado... tá certo... quem lhe deu a ciência? Quem foi que lhe deu? A ciência pra hoje o senhor ser pesquisador, quem foi que lhe deu?

Autor: “isso é pra eu responder, é?” (risos).

Quem lhe deu...?

Autor: “rapaz., eu acredito que... é minha curiosidade, assim, né!? Mas que seja Deus!”.

Isso...

Autor: “se for Deus, que seja!”.

Foi Deus quem lhe deu! Foi Deus quem lhe deu. Meu filho dos outro... (...) Viu!? E a ciência do seu santo (orixá).

Autor: “que é Ogum!”.

Ih... (risos) Falei certo ou não? Seu santo é Ogum! Ogum é um santo que eu estimo muito ele. Forçoso, poderoso. Viu!? Foi ele que lhe deu. Essa sua inteligência. Tudo quanto é de benefício que o senhor faz, tudo quanto o senhor faz, é prometido por ele.

Ao ser questionado por Pai Siríaco, sou confrontado a expor minhas próprias verdades pessoais. Primeiramente, tentei até não tomar partido da sua pergunta, mas acabei cedendo e colocando aqui meu entendimento como pertencente à doutrina daimista, que também comunga de elementos do catolicismo popular. E este “*dom de ser pesquisador*”, segundo ele, foi-me conferido no momento do meu nascimento.

Esta referência ao *dom de nasença* também aparece no contexto dos “especialistas rituais” do povo indígena Pankararu, estudado por Mura (2013). Para ela, “os especialistas rituais são o eixo dos cultos domésticos, bem como os que realizam práticas de cura e rituais coletivos, conseguindo atrair para eles um círculo de seguidores que se tornam seus aliados” (p. 194), e seu prestígio depende de vários fatores, desde a sua família de procedência, o seu ativismo político nas mobilizações da comunidade, ou a sua iniciação por uma pessoa de conhecimento reconhecido. Para isso, é importante que haja uma “limpeza das correntes”, que é um ritual para a iniciação de um novo especialista, o qual poderá receber a “entidade que será evocada nos trabalhos rituais e que se tornará a protetora do especialista, em troca de um contínuo e perseverante zelo” (*idem*). Mas há quem não precise deste ritual. “Algumas rezadoras afirmam que o *dom de nasença* lhes basta para exercer as curas, tendo-as realizado desde muito jovem, sem auxílio de outros especialistas” (p. 195). Ensinaamentos estes que não são aprendidos, mas sim “revelados”.

O *dom de nasença* contribui sensivelmente para o crescimento do prestígio. Diversamente das capacidades adquiridas por ensinamento ou por aproximação gradual às práticas de cura, o *dom* torna-se o sinal de excelência das potencialidades do oficiante. Com efeito, alguns oficiantes que atuaram por muitos anos e que receberam a denominação de *mestre* são os que conhecem profundamente a *ciência* e que já nasceram com ela, sendo predestinados a exercê-la (p. 199).

Nascer com o dom de ter poderes mediúnicos é algo que marca de maneira inequívoca as aptidões mágicas destes especialistas e o saber que o permeia, e que vai refinando-se com o passar dos anos e com a experiência acumulada. Seu Joca Mão de Pau⁴⁹, por exemplo, diz que começou a ter sintomas de mediunidade desde os 07 anos, e se desenvolveu “*por conta própria*” – “*eu não tive mestre. Aprendi com a natureza*”. Sendo assim, “o conjunto de saberes que permitem a comunicação com as entidades é restrito a um número bastante reduzido de especialistas, e isso caracteriza uma acentuada assimetria na distribuição destes conhecimentos” (MURA, 2013, p. 191), que ficam circunscritos, nas narrativas dos juremeiros alhandrenses, aos *cientistas*. São eles que *trabalham na ciência*, operando toda uma diversidade de preceitos mágicos, e que fazem uma leitura dos saberes do mundo espiritual para as pessoas que os procuram para solucionar todo tipo de problema.

O trabalho da ciência é porque a pessoa chama os espírito, e os espírito ali vê o que está acontecendo na vida daquelas outras pessoa, entendeu!? Ai chama trabalho de ciência! É... (risos)

Autor: (risos) trabalho de ciência...

É... Porque a pessoa senta ali naquela mesa, e quando se senta aí vai se concentrar, e vai saber o que está acontecendo na sua vida. E os mestres vão descobrir, aí chama... vem da ciência, né!? Pra descobrir o que está acontecendo na vida de cada pessoa.

Autor: e daí...? descobre o que é que tem...?

É... descobre se... se tiver malefício descobre, se for doença descobre...

Autor: e... faz o que depois que descobre?

Fazer o trabalho... se for trabalho de bruxaria, aí vai se encontrar pra desmanchar, né!? E se for trabalho de doença mesmo, vai passar um remedinho, uma coisinha pra... melhorar a situação do doente. (risos) (D. Bina).

A simplicidade como D. Bina descreve este trabalho, revela muito sobre como se processa esta tradição de conhecimento em Alhandra. *Trabalhar na ciência* é uma metáfora corriqueira na região, para dizer que determinado juremeiro experiente, e que detém notório saber dentro do culto, tem poder de cura através das plantas e de outros preceitos mágicos, força esta sempre atribuída aos mestres encantados. Este valor é conferido, geralmente, com o

⁴⁹ Seu Joca Mão de Pau é natural de Goiana (PE), e mora em Alhandra a quase 30 anos. Desde os 10 anos que vem trabalhando com a espiritualidade, em que diz que não teve mestre. Trabalhou junto com Mestre Colo, contemporâneo de Mestra Jardecilha, e frequentou pouco os trabalhos realizados por ela. Hoje ele é um dos poucos que ainda *trabalham na ciência*, fazendo diversas consultas diariamente.

reconhecimento de uma vida dedicada a este ofício. Isso não exclui a atividade de pessoas mais jovens, desde que tenham seus dotes mediúnicos identificados pelos mais velhos e passem a se dedicar a este trabalho espiritual, como foi o caso de Mestra Jardecilha, como veremos no capítulo seguinte. Portanto, *trabalhar na ciência* é manejar esta força que esclarece, que cura e traz um entendimento mais amplo do mundo. Potência esta atribuída ao saber dos mestres, mediados pela ação mediúnica dos juremeiros, que é largamente difundido em Alhandra e região.

Em relação às curas do corpo físico, numa época em que o atendimento médico feito pelo *povo de bata branca*⁵⁰ para a população fora dos centros urbanos praticamente inexistia, uma das formas de tratamento era exatamente contar com receitas de ervas e banhos, além da fumaça exalada pelos cachimbos dos mestres, para o tratamento das mais diversas enfermidades. Para Cascudo, “o mestre curador, para o povo, é o depositário de segredos seculares que os doutores ignoram e odeiam justamente por tanta ‘inveja’ a tanta sabedoria desinteressada” (1978, p. 190). E ação deste mestre é realizada no que Salles chama de “mesas de consulta”, que são definidos por ele como “rituais de caráter mais individual e fechado, nos quais o crente recorre ao sacerdote em busca de cura para seus males físicos, mentais, espirituais ou para resolver toda sorte de aflição do dia a dia (problemas amorosos, intrigas, etc.)” (2010b, p. 99).

Herdeiros da tradição dos pajés, verdadeiros curandeiros, os juremeiros são conhecedores dos segredos das ervas, das raízes, sendo, ao contrário do médico, capazes de identificar se uma doença é no corpo ou do espírito, se é caso para o “homem de letra” ou para os mestres invisíveis (SALLES, 2007, p. 05).

Este tipo de atividade espiritual tem um forte apelo popular em toda a região estudada, até mesmo por pessoas não ligadas ao culto, que, em certa medida, legitimam estas práticas. E é D. Bina que nos conta uma história muito interessante que evidencia isso. Ela estava em um hospital em Caaporã (PB), para visitar sua filha que tinha acabado de ter uma criança.

Aí quando eu pensei que não, chegou um povo agarrado com uma mulher. Essa mulher fazendo esperneio tão grande no meio do mundo, que tava... bem uns cinco homem, e achando ruim segurar a mulher.. (...) e achando que a mulher tava doida. Levaram ela lá pra dentro, e quando chegou lá a mulher gritava, a mulher esperneava, e eu falando pra minha filha, e disse: “eita, minha filha! Se levarem aquela mulher pro hospital (psiquiátrico), vão acabar com a vida dela. Que aquela mulher não tem doença, ela tá manifestada, ela tá com encosto”. Aí minha filha perguntou assim: “ô, mãe, e a senhora vai deixar, vai!? (risos) Vai deixar levarem

50 Médicos, no saber popular.

ela, mãe!?”. Foi... Ai eu disse: “não, minha filha! Eu não vou, não! Vou fazer o que Deus tá mandando eu fazer. Tome minha bolsa aqui, que eu vou lá”. Ai fui lá, quando eu cheguei lá, falei pro médico: “doutor, isso aqui não é coisa pra o senhor não, viu!? Deixe que eu tomo conta dela!”. E ele disse: “A senhora toma conta dela?”. Disse: “tomo! Pode sair que eu tomo conta dela. Nem se preocupe”. E ali mesmo eu cuidei dela, puxei as corrente dela, botei pra trabalhar, baixou Zé, baixou tudo quanto era de entidade... (risos) Foi... E cuidei dela, e ela ficou boa. Não precisou de injeção nem nada, que ele já tinha mandado preparar uma injeção pra aplicar nela. Eu digo: “não! Não aplique essa injeção nela, não. Se não ela vai bater, endoidar de uma vez... não brinque, não! Isso não é coisa pra médico, não”. Então com pouco tempo a mulher foi embora, completamente curada, e aquele povo que tava ali pra ser atendido, correu tudinho pra onde eu tava. “A senhora mora aonde?”. Digo: “moro em Alhandra!”. “Bem que o povo diz que em Alhandra tem gente sabido”. Foi... E de lá pra cá, muita gente desse lugar me procurou.

A iniciativa de D. Bina, para socorrer aquela pessoa, mostra como os *cientistas* fazem a leitura de determinada situação, conseguindo observá-la com um olhar que o sujeito comum não é capaz de ver. Esta apreciação desvela certa atitude ou comportamento que evidencie qualquer manifestação espiritual que atua sobre o corpo físico, podendo ser elucidada através do transe ou mesmo da intuição, e que o *cientista* sabe lidar devidamente, a partir da aplicação do seu conhecimento sobre o universo da espiritualidade.

O trabalho do cientista é diferente. É ciência. Ele não toca. Não canta ponto. Viu? Já é outro espiritismo, em ciência de Jurema Branca, que trabalha na criatura. Só quem pode saber muito bem é Deus, porque foi ele que deu. Tudo é obra dele. Né isso!? Ai ele faz aquele trabalho só em ciência. A ciência é essa. O senhor chegou, eu já sei o que o senhor quer. Né isso!? Tá certo? (...) Outro chegou não precisa ir fazer trabalho, e nem fazer qualquer coisa, não. “Meu filho, é assim que você quer, é? É assim, assim, assim...”. Essa é a ciência (Pai Siriaco).

Trabalhar na ciência, segundo as narrativas dos juremeiros alhandrenses, é um trabalho mental, e não exige incorporação, que, de acordo com Seu Joca Mão de Pau, “é difícil manifestar. É mais pensamento”. Aqui se faz uma distinção entre quem “trabalha manifestado” e quem “trabalha com o pensamento”. No primeiro caso, temos aqui uma atividade espiritual voltada para a incorporação mediúnica, em que os médiuns “recebem” suas entidades e são os espíritos que operam as curas solicitadas a eles. Já no segundo, temos um trabalho em torno da concentração, no qual o *cientista* recebe o sujeito em um espaço reservado, geralmente a mesa onde realiza suas consultas. Lá ele escuta seus problemas, medita sobre ele, e, com isso, encontra uma possível solução. Para Maria Grande, “ali naquela ciência dele, com a ciência da Jurema, ali ele descobre tudo. Tá entendendo? Ele descobre tudo, faz trabalho, mas ele não se manifesta. O espírito não desce nele, tá entendendo?”. E mesmo com esta diferença, cada *cientista* tem a sua *ciência*, trabalha especificamente nela, e não chega a compartilhá-la com outras pessoas, como também afirma

Pai Siríaco.

O que eu vou lhe explicar é que nós não pode entender as ciência dos outro. Entendeu? Nós não pode entender a ciência dos outro.

Autor: “cada um tem a sua, né!?”.

Eu não posso explicar a ciência de ninguém, porque não é do... sabe!? Não é do conserto de nós. Nós pode se chegar perto, nós pode conversar, pode assistir, mas nós não pode dizer nadinha. Só ele é quem sabe. Não é verdade? Ou a quem ele ensinar. (...) Porque, me diga uma coisa: se você tem uma ciência, converso mais o senhor... nós brinca, nós passeia, nós anda, nós trabalha junto, mas não sei da sua ciência. Né isso!? Que a sua ciência está aqui (apontando com o dedo para sua cabeça). Tá no seu pensamento.

Somadas a esta, outras narrativas afirmam também que há uma diferença entre o juremeiro e o *cientista*. O juremeiro seria aquele sujeito que simplesmente cultua a Jurema, seja frequentando os trabalhos espirituais, ou mesmo estando submetidos às condutas rituais dos terreiros. Já o *cientista* é aquele que opera todo o universo mágico da Jurema, suas orações, pontos, manifestações mediúnicas, receitas de ervas, entre outros elementos, que trabalha geralmente de forma solitária. E mesmo sem a obrigatoriedade da incorporação dos mestres juremeiros, ele é capaz de realizar o seu trabalho.

Esta distinção dialoga com Weber (2000), quando ele faz diferenciação entre o sacerdote e o mago. Para o autor, “distinguem-se os sacerdotes como capacitados por seu saber específico, sua doutrina fixamente regulada e sua qualificação profissional, daqueles que atuam em virtude de dons pessoais” (p. 294), que são os magos. Desta forma, a partir de ambos os entendimentos, podemos afirmar que o juremeiro é aquele sacerdote que “*trabalha manifestado*” dentro dos rituais em que a Jurema se faz presente; e o *cientista* é o mago que “*trabalha com o pensamento*”, ou seja, *trabalha na ciência*.

Para exemplificar um pouco o que foi dito do *trabalho de ciência*, realizado pelo *cientista*, em uma das minhas inserções em campo, fui ao encontro do Seu Joca Mão de Pau (figura 23). Chegando lá, sento ao seu lado na mesa repleta de santos, copos com água. À sua frente há um caderno onde ele faz suas anotações. Comecei a conversa fazendo um breve relato de algo que me angustiava no momento, em relação a aspectos do meu comportamento cotidiano. Ele se concentrou, fechou os olhos e colocou sua mão esquerda sobre as minhas. Naquele momento, também procuro me concentrar. Suas mãos ficam trêmulas, por certo tempo. Em seguida, ele falou que eu tivesse paciência que esta angústia passaria: “*é só ter fé, que isso passa*”, diz ele.

Os mestre quer que... (...) confie em Deus que fica bom. Chegou um homem aqui dizendo que a esposa só vive em casa morrendo. Eu disse: “tudo tem jeito”. Eu digo: “se você confiar e acreditar no espiritismo, em casa já tá melhor. Leve esta três rosa. Uma pra passar pra ela, e duas pra dar um banho”. (...) Quando chegou

aqui: “meu irmão, não te conto uma novidade”. E eu: “diga!”. Quando eu cheguei em casa a mulher já tava andando!”. E agora? “Quanto eu lhe devo?”. “A mim, nada! Eu não lhe vendi nada!”. Dá pra entender!?”

Figura 23: Seu Joca Mão de Pau.



Fonte: Autor, 2015.

Também não há apenas um tipo de trabalho, que se identifique como *de ciência*, especificamente. Seu Inácio Gabriel (figura 24), por exemplo, costumava receitar remédios alopáticos em suas consultas, como afirma Mãe Judith:

Seu Inácio Gabriel era cientista mesmo. Ôxi, você chegava... chegava na casa dele, ele fazia: “sente aí, meu filho! Você tá sentindo isso, isso, isso...”. Não deixava você nem dizer nada, ele mesmo dizia. Ele dizia tudo! E era... ti, ti, ti... (fazendo gesto com a mão como se estivesse escrevendo em um papel) “Agora vá na farmácia! Compre na farmácia e tome”. É... Quando... “Daqui a três dias, você volta aqui”. Pronto... Você já voltava... já tava bom.

Eciélia⁵¹, sua filha, diz que ele nunca passou um remédio que não fosse adequado para determinada enfermidade, tirando, inclusive, pessoas de dentro de hospitais com suas receitas. Tudo isso, apenas com os remédios de laboratório, e mesmo aqueles que eram então lançamentos no mercado, ele receitava. E quando ele via que alguma pessoa não tinha condições de comprar certo medicamento, ele anotava a receita no papel e assinava-a, e como os atendentes da farmácia local conheciam sua caligrafia, eles o entregavam ao seu

51 Eciélia é filha de Seu Inácio Gabriel, e aqui explana sobre a história de vida do seu pai. Ele não é juremeira, e é ligada à comunidade católica de Alhandra.

“*paciente*”. Em seguida, Seu Inácio ia lá e pagava-os. Ainda, segundo ela, apesar de ser muito reservado em relação à sua mediunidade, ele foi uma pessoa muito representativa na cidade, visto que era uma figura pública, tendo cinco mandatos de vereador, um de prefeito e outro de vice-prefeito de Alhandra. Ela atribui os cargos políticos que obteve, com a popularidade em relação aos trabalhos espirituais que ele realizava, que o faziam ser muito respeitado na cidade.

Figura 24: Seu Inácio Gabriel.



Fonte: Acervo familiar

E no entendimento dela, seu pai nunca trabalhou com a Jurema, e ele só “*trabalhava com mesa branca*”. Provavelmente, por pertencer a uma comunidade católica da cidade, ela não queira associar as práticas da *mesa branca* com as de Jurema, seja por desinformação mesmo, ou de forma dissimulada, negando a relação entre ambas. Portanto, na sua compreensão, “*ele só consultava*”, e seu trabalho era “*fino e delicado*”.

Pessoas que chegavam amarradas. Pessoas que a família trazia amarrada em cima de carro. Já na minha época, era em cima de carro. Mas ele contava que antes, as pessoas vinham em cima de cavalo, né!? (...) E todo amarrado de corda, e ele mandava soltar: “Solte!”. E a família: “não, Seu Inácio! Pelo amor de Deus, se a gente soltar ele vai fazer carreira aqui... e a gente não consegue pegar”. “Solte. Eu tô mandando. Solte!”. Ai a família soltava, e ele: “venha!”. E a pessoa acompanhava ele até o centro, até a mesa dele. São essas coisas... eu lembro muito, muito... porque acontecia muito. Às vezes de noite, às vezes meu pai tava

dormindo... (...) Quando tinha, ele tirava, e aquela pessoa saía solta caminhando normal. E aquelas pessoas que chegavam fingindo, também ele dizia.

Este tipo de desequilíbrio também pode ser tratado pelos rezadores, que são profundos conhecedores da espiritualidade, e que também tem sua atividade associada ao *trabalho de ciência*. Para executar suas práticas, segundo Santos (2014), estas pessoas acionam “conhecimentos do catolicismo popular, súplicas e rezas com o objetivo de restabelecer o equilíbrio material ou físico e espiritual das pessoas que buscam a sua ajuda”. Não há também a necessidade de se estar presente para receber uma reza, basta que alguém leve uma foto ou o seu nome escrito em um papel, para que o rezador consiga dirigir aquela reza para o sujeito em questão. Seu Lindolfo, por exemplo, diz que “*gosta de colocar seu pensamento na mesa*”, e não frequenta os *toques* que acontecem em Alhandra. Chegou a tirar a licença da federação para fazer o seu trabalho espiritual, mas com um tempo, entregou-a, e ficou realizando o seu trabalho apenas como rezador. Aqui, ele dá uma breve explicação de como procede.

Pronto, o senhor chega aqui... Deus o livre e guarde... (...) no meu entendimento que eu sei fazer, você diz: “Seu Zé Lindolfo, eu tô todo quebrado, todo ruim, com fineza, não quero comer... um negócio todo estranho...”. Aí no meu entendimento que Deus me deu, aí eu pego um pezinho de pinhão, uma folhinha de pinhão, lhe benzo no nome de Jesus Cristo, três vez. Tudo bem... (...) Depois o senhor chega aqui e diz: “Seu Zé Lindolfo, eu tô bom! Aquilo... aquele mal estar acabou, foi simhora...”. Pronto, isso é uma benção... pro senhor e pra mim.

Para ele, a *ciência da Jurema* é algo que representa muita força, e que vem “*desde do entendimento do princípio, tudo foi Deus quem deixou, Deus deu... aquela ordem, aquele saber daquele povo... aquele povo velho, antigo...*”. E é desta tradição ancestral que ele encontra toda a energia necessária para realizar o seu trabalho.

Já D. Bina, que se considera uma juremeira, diz que começou fazendo rezas desde adolescente, como falamos anteriormente mas, depois de certa idade, ela passou a receber entidades. Ela conta que foi para uma *reunião de mesa*, e nunca tinha incorporado espíritos. Chegando lá, ela se concentrou e eles baixaram normalmente. “*A partir dessa hora, tudo que tava ali acontecendo, eu sabia o que tava acontecendo... era... Era tanto, quando eu tava lá, ninguém pedia uma consulta ao chefe, só pedia pra mim!*”. E para ela, trabalhar com a *ciência da Jurema* é “*um dom inexplicável*”.

Porque a gente não sabe como realmente explicar direitinho. Porque é uma coisa que vem, assim, de repente... tanto faz a gente tá se sentindo bem, como na mesma hora ele baixa e... se tiver um doente ele faz cura. É assim... (...) Porque eu mesmo, eu sou um tipo de pessoa assim. Se você tiver aqui conversando comigo, e disser:

“D. Bina, eu tenho um parente meu que tá em São Paulo, tá assim, assim, e assim...”. Pronto, se for problema espiritual daqui eu sei, eu sinto logo. Recebo logo o recado. É... pode tá longe como tiver.

Este projetar do pensamento à distância não só se dá através do espaço, mas também compreende temporalidades diversas. Dentro do escopo da tradição de conhecimento da Jurema alhandrense, o *cientista* tem a capacidade de antever acontecimentos em questão de horas, ou mesmo dias, capacidade esta atribuída à sua vidência mediúnica. Eciélia, por exemplo, afirma que Seu Inácio Gabriel previa acontecimentos vindouros, e sempre quando ele dizia que algo estava prestes a acontecer, *“logo em seguida você via o que acontecia, igual o que ele dizia”*. Isso também fica bem explicitado na fala de Nina, em relação à Mestra Jardecilha:

Minha mãe, ela já dizia pra gente: “cuida aí... ajeita aí... que tá chegando gente!”. E aí, quando a pessoa chegava, aí... “Cadê sua mãe?”. “Tá lá dentro. Entre!”. Aí chegava... “Pode sentar!” Aí mamãe dizia: “você veio aqui... que você tá... aconteceu isso...” e não sei o quê... Então, ela quem contava! O que a pessoa queria, né!?

Autor: a pessoa não contava, ela que contava, né!?

Não, não! Ela quem contava! Era, isso aí... Ela dizia mais: “no meio do caminho você encontrou...” (...) E pra outras e outras pessoas ela dizia: “tal dia vai acontecer isso!”. Tanto que ela disse às pessoas quando ela ia morrer. Vou te dizer uma coisa, viu!? Eu não quero saber, não! Ela disse a gente... Ela ligou pra várias amigas dizendo que ia morrer no sábado! E quem fosse amiga dela, fosse minha amiga, que eu ia precisar muito.

E todo o conhecimento deste campo espiritual vem dos mestres, “donos dos ‘bons saberes’” (CASCUDO, 1978, p. 165), que são os verdadeiros detentores da *ciência da Jurema*, e é neles que está todo o repositório de ensinamentos que são passados aos juremeiros, seja nos transes mediúnicos, ou por meio da intuição. São eles que navegam nos mistérios do invisível, e que trazem as mensagens do “mundo do além” para os adeptos encarnados na Terra. Assim, para D. Bina, são os mestres *“quem faz tudo pra gente. Tudo vem deles (...) Quando eles querem fazer cura, faz mesmo”*.

Os mestres é quem indica tudo. Porque se o filho for médium... (...) Chega aquela pessoa na sua casa pro senhor fazer aquele trabalho, aquela limpeza, aquela cura naquela pessoa. Seu espírito vem, ainda se você não souber, mas seu espírito vem, se comporta no senhor e faz aquele trabalho. Se o senhor tiver espírito, ele se encosta no senhor, e o senhor faz. E não pede mais a ninguém pra fazer. Tá entendendo? É... assim tem a força! Porque você sabe, com a matéria fraca, ele... o espírito entra, mas não tem a potência de fazer aquele trabalho. Às vezes chega aquele doente, e sai do mesmo jeito, porque a matéria tá sem força... tá entendendo? Aí não tem conforto com o espírito. Que espírito se conforta na gente, meu velho. Ele se conforta na gente, e dá aquela força a gente, e dá aquele saber a gente, de fazer o serviço. E você tem que fazer mesmo. (Maria Grande).

E junto com o saber “*dado*” pelos mestres, no conhecimento da *ciência* também há outras influências, que, de acordo com Pai Siriaco, “*vem dos caboclo, vem das cabocla, vem do oriental. Sabe? Vem tudo... espaço, ciência da terra, ciência do astro, ciência de vários sistema que vem trazendo aquela ciência pra pessoa. Tanto pro cientista, como pro juremeiro, como pro orixá. Sabe? Cada qual tem aquele sistema*”. Ciência esta que, segundo Maria Grande, vem “*debaixo do chão*”, das raízes culturais do culto a árvore, e que, em conjunto, “*trabalha com a ciência dos astro*”.

E trabalhar com estas energias sutis requer muito cuidado por parte dos juremeiros, e fazer trabalhos com finalidades malélicas, valendo-se da *ciência* não é bem visto por eles. Geralmente, pauta-se a aplicação destes conhecimentos apenas para as curas de enfermidades físicas, para problemas psicológicos, ou mesmo trabalhos que não visem prejudicar ninguém. D. Bina, por exemplo, afirma que nunca usou seus saberes mediúnicos para estes fins.

Nunca gostei... de usar minha ciência para o mal. Porque a gente tem de querer o bem, tanto pra gente como pras os outro, né!? A gente deve olhar uma coisa: que quando a gente aponta pra um... olha... (com a mão direita, ela aponta o dedo indicador para frente, com o dedo polegar para cima, e os outros juntos da palma da mão) um tá pra cima dizendo: “Papai do céu tá vendo, e três em minha volta”. É, ou não é? Então as pessoas... pense bem antes de fazer o mal pra os outro. Se a pessoa bem soubesse nunca jogava nenhuma praga a outra pessoa, quanto mais fazer mal. Eu acredito que, Nosso Senhor Jesus Cristo e os mestre da Jurema, os mestre de cura, eles não querem mal pra ninguém, não. Eles querem cura! É pra eles receber luz, cada vez mais... E se a pessoa usa pra o mal!? Não dá, né!?!...

Seu Joca Mão de Pau compartilha deste mesmo pensamento, ao dizer que “*se puder curar, chamar o que tiver, que o mal a gente não faz aqui, não. Tem gente que: ‘quero fazer um trabalho assim, assim e assim... pra derrubar fulano de tal’*. Eu digo: ‘*não! (...) Posso levantar, mas arrear, não*’”. E num lugar marcado por uma tradição de práticas mágicas com os fins dos mais diversos, as desavenças entre os próprios juremeiros eram resolvidas por meio destas *práxis*, evidenciando um conflito no campo do invisível. Foi muito comum escutar narrativas de “*catimbós jogados*” para prejudicar alguém, para acabar com relacionamentos, e até mesmo matar um desafeto. Mas isso é predominantemente reprovado pelas pessoas que ouvi. Foi tanto que a D. Zita do Abiaí (figura 25) foi a única que admitiu operar essas forças, mas em uma situação bem específica.

*Pra eu fazer o mal, só se eles me machucar muito. Agora machucando, a carta volta. O tombo tomba. Ninguém me experimente. Eu não gosto de bulir com ninguém, recebo todo mundo, mas não me machuque. Agora, se machucar...
Autor: volta, né!?*

Mas menino... tanto nas direita, como nas esquerda⁵². Às vezes o pessoal: “rapaz, tu só trabalha nas esquerda”. Não! Não quero fazer mal a ninguém, não quero... só faço a quem merece. Quem merece eu faço, mas quem merecer eu não faço. Deixa pra lá. Mas muita gente se vinga muito, se vinga muito... é muita coisa triste... que o pessoal faz. Não se lembra de Deus, não! O pessoal não faz com Deus, não. Tanta gente que chega aqui, queria que você visse, a situação que ele chega aqui. É triste! Pra quê faz uma coisa dessa, né!? Pra quê faz uma coisa dessa? Deus tá vendo! Do jeito ele faz com ele, recebe o troco. Que Deus tá vendo que ele não tá merecendo, não. Mas não, muita gente não se lembra de Deus, só quer fazer o mal... aí fica, na bagaceira.

Figura 25: D. Zita Do Abiaí.



Fonte: Leandro Cunha, 2010.

Assim, o *cientista* tem a capacidade tanto de fazer um trabalho espiritual, como também de desmanchar a *demand*a enviada por algum catimbozeiro. Conhecimento adquirido com anos de experiência e com a prática intermitente no campo juremeiro. Mas este saber é permeado pelo que Weber chama de “ética mágica”, cuja “crença nos espíritos transforma-se na ideia de que aquele que infringe as normas divinas provoca o desgosto ético do deus que põs aquelas ordens sob sua proteção especial” (2000, p. 302). E as possíveis falhas nos trabalhos realizados pelos *cientistas* não são atribuídos aos mestres, mas sim “às infrações pelos seus adeptos das ordens éticas por eles protegidas” (*idem*). Desta forma, o *trabalho de ciência* não pode ser usado de maneira irresponsável, como afirma Vó Biu.

52 Ambos os lados têm aqui a conotação de forças espirituais de polaridades distintas. *Direita* para linha do bem, da cura e da luz. E *esquerda* para os trabalhos do mal, feitos para prejudicar alguém, ou para obter alguma benesse material de forma fácil e rápida.

Aquelas pessoas só querem aprender pra dizer que é, que sabe, pra fazer o mal ao seu irmão. E às vezes quer pra se distrair. Então a Jurema não é da brincadeira. A Jurema não é de distração. A Jurema é a verdade, a Jurema gosta é da verdade. Que a Jurema ela é sagrada, é preciso que se respeite. E se a pessoa não respeitar a Jurema, nada de bondade pode alcançar, porque ela não vai dar. Quem tiver pensando que Jurema, não sei o quê, tal e coisa... Tá pensando que a Jurema é besta, é? A jurema não é besta mais, não! Besta quem faz dela lesa. A Jurema não tá mais dando o que dava antigamente. Que antigamente existia juremeiro. Existia juremeiro! Mas hoje não existe mais... Existe hipócrita! Que quer ser... mas não é. (...) Agora porquê? Por causa de quê, quer levar a Jurema como uma coisa que não vale nada, então a Jurema não é dessa. A Jurema é da verdade.

E levar a cabo este projeto verdadeiro para a Jurema não é tarefa fácil. Requer muita abdicção, e resistir às constantes requisições por trabalhos *das esquerda*, que costumam envolver certa quantia em dinheiro pelo serviço prestado. E nas narrativas aqui apreendidas, há um discurso praticamente unísono da utilização do conhecimento da sua *ciência* para empreender a cura das pessoas que os procuram, rechaçando, com isso, qualquer iniciativa que consista em levar um prejuízo para alguém.

Minha especialidade é cura, é ajudar quem tá doente. Nunca gostei de fazer o mal, inclusive, já chegou muita gente na minha casa para fazer o mal. Pedindo para fazer o mal para vizinho ruim. Mulher pedindo pra fazer macumba pro próprio marido deixar ela ir simhora. Pedindo pra matar os marido. Já aconteceu muita coisa, então quando essas pessoa, assim, da parte do mal que chega na minha casa pedindo pra fazer o mal, eu digo: “olhe, minha amiga. Eu nem vou fazer, e vou lhe pedir uma coisa. Não vá pra canto nenhum pedir uma coisa dessa a ninguém, não. Porque se alguém tiver lhe prejudicando, essa pessoa por si própria se destrói. Não precisa você prejudicar”. Então teve gente que depois voltou na minha casa pra me agradecer, por eu não ter feito. Tá vendo!? (...) Então é uma coisa que eu sempre pensei, assim, que a gente nunca deve prejudicar ninguém. Por mais que alguém queira nos prejudicar, nós não temos que prejudicar ninguém. Que isso não da parte de Deus, de prejudicar ninguém. Deus não quer isso. A gente tem que fazer o bem, e não olhar a quem. Eu fico feliz quando eu vejo uma pessoa chegar na minha casa, que eu sei que tá com espírito mal em cima dele, chega manifestado, ou uma parte chega somente chorando, aperreado, agoniado da vida... que se for problema de coisa ruim, eu tiro. Se for problema de conversar, e somente com aquelas palavras, sai tudo daqui rindo, contente, feliz. Isso pra mim é uma satisfação, né!? (D. Bina).

A fé nestes conhecimentos é algo de grande afeição por parte dos juremeiros, cujo trabalho para caridade representa uma retribuição ao “*dom dado por Deus*”, de uma incumbência em que não cabe qualquer retribuição monetária. E esta ideia de caridade está acoplada no que se entende por carisma. Para Weber (1999), “o carisma é um poder, em princípio extracotidiano, e por isso necessariamente extraeconômico” (p. 331), em que líderes, tidos como “naturais”, são “portadores de dons físicos e espirituais específicos, considerados sobrenaturais (no sentido de não serem acessíveis a todo mundo)” (p. 323). Nisso, o detentor

deste carisma procura rejeitar qualquer “obtenção racional e planejada de dinheiro” (p. 325), e também não impinge seus discípulos a isso. Pelo contrário, “quando sua missão é de natureza pacífica, recebe os recursos econômicos necessários de patrocinadores individuais ou na forma de doações honoríficas, contribuições e outras prestações voluntárias por parte daqueles os quais dirige” (*idem*). E o próprio Seu Joca Mão de Pau é um exemplo disso, que, em tom de brincadeira, fala das retribuições que recebe das pessoas que ele consulta:

E outra que é o seguinte: eu cobro caro, e onde eu cobro, eu cobro por cabeça. Só cobro por cabeça a consulta.

Autor: “Quanto?”

Diga assim... Eu gosto de pedir lá em baixo...

Autor: “Sei lá... R\$5?”

Cobro nada! Tem vez que passo uma receita pra farmácia, e com a receita na mão fica bom e... “não posso comprar o remédio!”. “Tô com um trocado aqui pra deixar na mesa...”. “Esqueça o dinheiro da mesa, esqueça. Compre seu remédio e fique bom! Quando quiser aparecer, apareça. (...) Não se preocupe com a gente aqui, não”. Às vezes perguntam: “quanto eu lhe devo?”. (...) “A mim, nada!”. “Como é que eu posso lhe pagar?”. “Se quiser deixar e tiver condições de deixar algum trocado, dê. Se tiver... se não tiver, a alegria é a mesma. Eu quero é que fique bom”. Meio difícil, né!?

Em outro momento da pesquisa com Seu Joca, cheguei ao final da entrevista e desliguei um pouco o gravador. Falei um pouco sobre o que sentia com relação ao trabalho etnográfico, que era muito importante realizá-lo, e acabei me emocionando. Ao sair, fiz menção de retirar um pequeno valor do bolso, para deixar com ele em forma de retribuição, mas ele não aceitou. Em troca, ele me deu uma embalagem de velas para eu acender para os meus “guias”. Só me restou aceitar e agradecer-lo.

Tempos atrás, também havia outras formas de retribuição, que não apenas mediada pelo dinheiro. Por estarmos numa região marcada pela atividade de pequenos agricultores, era comum que se levassem para os *cientistas* feijão, macaxeira, inhame, frutas diversas, além de animais, como vacas, galinhas, etc. Ou ainda, os sujeitos atendidos colocarem-se disponíveis para participar de empreitadas na construção de alguma edificação. Mas com as mudanças socioeconômicas a que passaram os municípios do litoral sul paraibano, nos últimos anos, com o crescimento da população na zona urbana, e da monocultura da cana-de-açúcar na sua face rural, essas fazem com que a agricultura não tenha mais o mesmo vigor de antes. Assim, as pessoas que consultam os *cientistas* acabam por retribuí-los com dinheiro, mas sem um valor previamente estipulado. Assim, D. Zita do Abiaí afirma:

Porque ele vêm, né!? Eu trabalho, a consciência é deles. Que eu não marco preço. Não, porque nas outras casa é chegando e marcando logo. Eu não! Às vezes chega rico, chega pobre, chega tudo aqui. É! Mas para dizer assim: “eu só faço por

tanto!”. Eu? A consciência é deles. Eles é quem me paga. Muitas vezes eles reclamam porque eu não digo: “Não... a consciência é de vocês”. Deus foi quem me deu a doutrina. Eu não vou vender a palavra de Deus? Não! Eles que merece o que eu mereço, aí eles faz. Muitos fala, muitos reclama comigo, tudinho... não... Eu tenho o que Deus me deu. Agora vocês não sabem fazer, aí vive embolando...

Esta atitude fica evidenciada no lugar particularmente simples em que realiza os seus trabalhos espirituais. Ela os faz em uma pequena casa, ao lado da sua residência, onde ela atende quem procura suas consultas. Dentro dela, há uma mesa com várias imagens de santos, caboclos e pretos-velhos, um copo com água e uma vela. E é nela que trabalha a sua *ciência*. Há também um caderno em que faz suas anotações, e no qual retira pedaços para anotar as receitas passadas às pessoas que buscam por seus atendimentos. Nos momentos em que “trabalha”, ele veste uma bata branca, semelhante à de um médico. E tendo em vista que o culto da Jurema sempre foi uma expressão religiosa feita por pessoas simples, e que foi ocultada na sociedade, este ambiente peculiar atesta um valor distinto para os juremeiros. Com isso, para Lucas Souza, a “*ciência da Jurema está na simplicidade. A ciência da Jurema está em tudo que há de mais simples. É a pisada no chão de terra, é você balançar sua maracá debaixo de um pé de Jurema, e dali toda força divina da Jurema tá ali em você. Isso daí que é ser um juremeiro, não é só incorporar*”.

Mas com a entrada na umbanda no município, surgem formas rituais mais elaboradas, e percebe-se neles um discurso em que sentem que a tradição de conhecimento da *ciência da Jurema* está se perdendo como passar dos anos. Muitos são os fatores que promoveriam estas transformações, desde o desinteresse dos mais jovens, a forte influência dos cultos neopentecostais no município, até a própria inserção de elementos umbandistas dentro do culto da Jurema. E, especificamente, em relação às narrativas dos evangélicos que demonizam as práticas rituais dos juremeiros, Pai Siríaco diz que:

Eles vivem com a lei deles, e eu também não reclamo a lei de ninguém. Não tô contra a lei de ninguém. Não tô certo? Cada um siga do jeito que Deus quiser. Agora, só não pode acabar com nossa lei. Que isso aí é antiga, isso vem do nascimento do mundo. Trabalho de Jurema vem do nascimento do mundo. Você vê que eu tô com 78 ano, alcancei o povo apanhando com medo. Com medo, meu filho! (...) Eu nunca trabalhei com medo não, graças a Deus.

Além disso, com a morte de juremeiros experientes, que são referências dentro do culto, também dão uma sensação de que esta tradição está se extinguindo, visto que, para Giddens, “a posse de sua ‘sabedoria’ dava-lhes um status distinto na comunidade, como um todo” (1997, p. 110). O autor afirma também que a “tradição é contextual no sentido de ser

garantido por uma combinação de ritual e verdade formular” (p. 99), e que é “impensável sem os guardiões” (p. 100) – que aqui também são compreendidos como “especialistas rituais” (cf. MURA, 2013). Ou seja, não há como pensar na manutenção da tradição de conhecimento do culto da Jurema em Alhandra, sem a ação dos *cientistas*, especialistas na *ciência da Jurema*, compreendida aqui como uma “verdade formular”. E com o *trabalho de ciência* sendo realizado por poucas pessoas, o que antes tinha alcance para além do município, hoje este conhecimento ganha um futuro cheio de incertezas.

Mudou tudo! Mudou tudo! Tudo, tudo... não tá mais como... Olhe, depois da morte de pai, depois da morte de D. Zefinha, pronto: acabou-se tudo. Repare como tá em Alhandra? Tá tudo desmantelado! Não tá que nem era, não! O pessoal corre tudo pra cá, porque lá (na zona urbana de Alhandra) não se importa. Corre tudo pra'qui, que eles lá não se importa, não. Tá muito ruim... mudou muito... não tá que nem era, não. (...) Só tem mesmo ali, Joca. Só tem Joca! (...) Mas os outro, não! (D. Zita do Abiaí)

Aqui D. Zita do Abiaí é enfática em dizer que apenas existe ela e Seu Joca Mão de Pau que ainda *trabalha na ciência* no perímetro urbano de Alhandra, ainda que a atividade de rezadores como o Seu Lindolfo e D. Bina relacionem-se com este saber. E isso é um reflexo do enfraquecimento do culto da Jurema em Alhandra, cujo trabalho dos *cientistas* passa a ser considerado quase como uma relíquia desta tradição, entendida aqui para além de sua forma meramente física. Para Giddens, “as reliquias não são simplesmente objetos ou práticas que vivem como um resíduo de tradições que se tornaram enfraquecidas ou perdidas; estão revestidas de significado como exemplares de um passado transcendente” (*ibidem*, p. 125). Com isso, para Biu do Acais:

Não tem mais essa força. A força não se acaba, porque acaba os osso, se acaba... tudo. Mas o céu, nem a terra, nem as água, nem Deus se acaba. Ai nunca se acaba a ciência. É para sempre. Agora porque os povo são sebozo, então as ciência, olhe... (...) o mundo tá assim. Pra pessoa ter uma ciência e dizer a verdade, eu gosto de ver assim, mas tá difícil. Tá difícil. Mas ainda tem. Não tem o quê? A pessoa invoca um espírito, aquele que a pessoa conta com ele certo, e cumpria certo também, e diz a verdade, e passa pro lado de lá, e pronto!

Como vimos, o *trabalho de ciência* tem uma importante centralidade dentro da cosmologia juremeira. Segundo as narrativas apreendidas, este saber vem incorporado ao *cientista* desde o nascimento, que é percebido pelos mais experientes, e que o ajudam a desenvolvê-lo, ainda que haja a possibilidade de também fazê-lo sozinho. Para Lucas Souza, grandes juremeiros de Alhandra, como Zezinho do Acais, Mestre Carlos, Mestre Cesário, entre tantos outros, não necessariamente foram iniciados por alguém.

A Jurema encarregou, e a vida encarregou de ensinar eles. Você vai negar a ciência que Maria do Acais tinha? Não, não vai negar nunca, jamais. Mas quem ensinou à Maria do Acais?

Autor: “boa pergunta...”.

Quem deu aquela ciência a ela? Quem implantou entidades em Maria do Acais? Deus deu a linhagem dela, a mediunidade dela. Mas Deus não vai lhe dar tudo de mão beijada. O caminhar de um juremeiro é árdua, é sofrida. Maria do Acais tem tanta, e teve tanta ciência porque ela correu atrás. Ela fez por onde. Maria do Acais era misticismo e magia pura. Porquê? Ele vivia Jurema! Muitos juremeiros hoje tem a Jurema como sua religião, como modo de trabalho. Maria do Acais tinha como modo de vida, assim como Mestra Jardecilha. Mestra Jardecilha nunca trabalhou, nunca saiu de sua residência, nunca morou em outro Estado, e nunca assinou carteira, e nunca nada... Mestra Jardecilha vivia de Jurema. Dedicou toda sua vida...

E ao devotar-se no culto da Jurema ao longo de sua vida, sempre trabalhando para o bem, recusando-se a fazer trabalhos tidos como *de esquerda*, e pautado através da caridade, o *cientista* entra em contato com todo um conjunto de ensinamentos que vão lhe dar a capacidade de curar desde as mais diversas enfermidades físicas, até uma variedade de problemas psicológicos. Mas, para isso, ele deve ser merecedor para acessar este saber, como nos afirma D. Biína⁵³, cujo ensinamento “*a gente não aprende dentro de terreiro, não. A gente aprende é dentro de nossa casa, é o dia a dia*”. Assim, a missão em conectar-se a este conhecimento vem da experiência do *cientista* que é construída no seu cotidiano, em que procura fazer da vivência com esta espiritualidade a razão da sua própria existência. Com isso, é através do culto da Jurema, seja como espécie botânica, seja como força espiritual, que o *cientista* extrai este saber transcendental e que compõe as suas externalizações de significados.

O caso da ciência da Jurema é porque seja... ela seja muito... muito honesta a ser um vegetal. A ser um vegetal de força. De força e de poder. Viu!? Ela é de força e de poder. A ciência dela, ela explica a dar muita ciência a criatura. Aos mestre que trabalha com ela. Né isso!/? Pra curativo, pra tratamento, pra chá, pra muitas coisa. Ela é... a ciência dela só traz assim. Porque ela é uma erva que Jesus Cristo foi que ordenou... só Deus sabe a ciência dela. Porque nós não pode descobrir tudo até o fim. Nós não pode, nem eles dão. Né, isso!/? (...) Digamos: o senhor é um mestre juremeiro, o senhor nunca aprende. Morre e não aprende. Porque enquanto o senhor trabalha mais... mais vai... multiplicando. Não é? Quando o senhor trabalha mais vai multiplicando... de bondade, de tudo que o senhor quer... (Pai Siriaco).

E foi a partir deste conhecimento infindo, que suplanta a própria vida do *cientista* e que compõe a base do seu universo representativo, que procurei aqui fazer um breve recorte nas narrativas de como se dá esta tradição de conhecimento em Alhandra. Assim, de acordo

⁵³ Maria dos Anjos, também conhecida como D. Biína (não confundir com D. Bina, citada anteriormente), é filha de Mestra Aderita, e irmã de D. Bevenuta. Ela afirma que “todo tipo de doença que você pode imaginar minha mãe rezava e curava”. Atualmente ela participa dos trabalhos do Pai Siriaco.

com Barth (2000), “observar atentamente a distribuição da cultura mostra de que maneira ela anima a vida social e gera construções culturais complexas” (p. 136), e que repercute em um saber heterogêneo e diverso. E ao posicionar os sujeitos através de suas experiências, isso nos possibilita a integração deles com as suas tradições culturais, e “aumenta nossa capacidade de lidar com macro-fenômenos sem desrespeitar as interpretações e realidades das próprias pessoas envolvidas” (p. 138).

Por fim, com este percurso entre os relatos dos juremeiros pude compreender parte da complexidade da categoria nativa de *ciência*. Ao entendê-la, como uma tradição de conhecimento que é local e que abarca aspectos totalizantes, caminhamos na direção de construir um projeto cognitivo que privilegie as práticas de sentido e das representações expostas por estes sujeitos, expressas por uma leitura de um dos elementos basilares de sua cosmologia.

Interpretações estas que também abarcam as memórias sobre a Mestra Jardecilha, e ajudam a compor um quadro um pouco mais amplo das relações que estão em jogo no culto da Jurema Sagrada em Alhandra. E será a partir de fragmentos da história oral sobre esta mestra juremeira que buscarei acessar parte deste jogo de afetividades, cujas narrativas acerca de sua vida e do seu trabalho espiritual nos servirão de espelho para melhor compreender este importante elemento da religiosidade juremeira, procurando relacioná-los com as representações aqui expostas.

CAPÍTULO 05

“ELA ERA UMA VERDADEIRA *CIENTISTA DA JUREMA*”: AS MEMÓRIAS SOBRE A MESTRA JARDECILHA E SUAS IMPLICAÇÕES.

Para Bosi (2003), a maior riqueza dos estudos sobre memória está em fazer a intersecção entre uma diversidade de óticas distintas de um mesmo tempo, em que, a partir da história oral, “podemos colher enorme quantidade de informações factuais, mas o que importa é delas fazer emergir uma visão de mundo” (p. 19). Assim, por meio deste “oceano de pequenas histórias” sobre a vida da Mestra Jardecilha (p. 14), que procurarei refazer parte desta “história das sensibilidades” (p. 15) acerca da Jurema Sagrada, em Alhandra, bem como, chegar a um ponto de articulação entre certos acontecimentos e as experiências espirituais dos juremeiros alhandrenses.

Desde as minhas primeiras inserções no campo, senti como eram carregadas de afetividades as lembranças em torno da Mestra Jardecilha, e que foi me chamando a atenção à medida que ia conhecendo outras pessoas na cidade.

Porque... rapaz... ela fazia muito benefício. Muito boa! Não chegava ninguém na casa dela, pra ela não servir. Era boa demais... Não chegava uma pessoa na casa dela, pra ela não servir aquela pessoa, viu!? Não atender bem. Pra mim, a lembrança dela que eu tenho de boa é essa. Que, pra mim, ela nunca foi ruim. Era assim mesmo... boa mesmo... toda vida foi pra todo mundo. Pra todo mundo! Ninguém falava de Madrinha Zefinha! (Silvinha).

Conhecida como Dona Zefa de Tiíno, mas também como Dona Zefinha, Madrinha Zefinha, ou simplesmente Tia Zefa⁵⁴, Jardecilha Luíza de Sousa (figura 26) nasceu em Alhandra, em 11 de junho de 1934. Vandezande (1975), ao mudar os nomes dos seus interlocutores, chama-a de Joana, e descreve-a como uma “mulata alta e forte, aproximando-se dos 40 anos” (p. 63), e apesar de relativamente jovem, exercia uma forte liderança no município. Mas é ainda criança que seus dotes para a espiritualidade são percebidos pelos mais velhos, como nos descreve Nina, sua filha:

E ela começou, a cuidar de 05 anos, quando minha avó acordou, ela começou a falar uma língua estranha. Aí minha avó achou que ela tava com brincadeira, e aí foi e deu um tapa nela. Mandou ela falar direito. E foi quando ela saiu correndo, e subiu num pé de sapota atrás de casa, e cruzou as perninhas lá, e começou a tirar as sapota e jogando. E minha avó ficou apavorada, achou que ela ia cair de lá, e ia sofrer um problema mais sério. E de repente, ela desceu e chegou perto da minha avó e falou: “Aí coitada... Você não sabe de nada!”.

54 Aqui, estarei constantemente usando estas nomenclaturas para também fazer referência à Mestra Jardecilha, visto que muitas pessoas conheciam-na por estes nomes.

Figura 26: Jardecilha Luíza de Souza, a Mestra Jardecilha.



Fonte: Acervo familiar

Em seguida, Nina conta um episódio no qual sua avó foi pescar no rio, encheu uma cumbuca de peixe, e estava tomando banho prestes a ir voltar para casa, quando “algo” virou o recipiente com a sua pescaria, e logo após a empurra para dentro d'água. Isto faz com que ela perdesse boa parte do pescado. E quando sua avó chega em casa a menina Jardecilha diz: *“gostou do que a gente fez? Isso é pra você não desacreditar e não bater mais nela”*.

E minha vó não queria entender, e quando meu avô chegou, (...) aí meu avô ficou preocupado, porque no cachimbo⁵⁵ ele já tinha sido alertado que ela seria espírita. E como naquela época os espíritas eram perseguidos, veio o desespero na cabeça deles, né!? Imaginam que a filha poderia ser presa, que a polícia ia bater nela, aquela coisa toda. E daí meu avô ficou preocupado com minha avó, e foram a vários lugares. Que aqui Alhandra era... a cada cinco casas, quatro eram espíritas, né!? Daí foi a um e a outro e disseram: “a gente tira! Mas primeiro se for pro caixão”. Porque quando é uma mediunidade de nascença, não tem como tirar, foi Deus quem deu, e principalmente porque a dela era médium vidente, né!? Aí meu avô não quis, tentou esconder de tudo que era jeito, tinha medo. Deixou de levar para a Igreja, deixou de sair com ela para os cantos. Mas vira e mexe ela saía de casa, e meu avô sabia da notícia: “vá que sua filha tá caída no meio do caminho. Tá desmaiada”, essa coisa toda...

Autor: E seu avô, no caso, trabalhava com a Maria do Acais, não era!?

55 *Cachimbo* aqui tem a conotação de que esta notícia seria um recado dado por um mestre juremeiro, em uma sessão de catimbó.

Era! Era cabeça de mesa⁵⁶ dela lá. Porque a família toda são descendentes de caboclos, tanto paterno como materno, não é!? E eles eram muito amigos, e trabalhavam juntos. E daí foi quando ela falou que não ia estar viva... E realmente: em 1937 ela morreu... E falou para o meu avô que não ia estar viva, mas que ela ia ser uma grande médium.

Além de evidenciar a constante relação com a família de Maria do Acais, esta fala também coloca que os pais, por conta da perseguição que sofriam os juremeiros, não queriam que os filhos seguissem na vida espiritual, e, muitas vezes, faziam de tudo para que não fossem adiante no seu desenvolvimento. Mas com a recorrência de uma série de problemas, eles acabavam cedendo às recomendações dos mestres.

Diante desta possibilidade, em que o ensinamento da *ciência* já vem “de nascença”, Mãe Judith, *filha de Jurema* de Mestra Jardecilha, narra uma conversa que teve com ela, em que a mestra diz que “*a gente nunca ensina um filho de santo. O dom dele já vem. Já traz... quando tem ciência, quando vem um... caboclo, vem um mestre num filho, a gente nunca ensina nada. Porque o dom dele já traz de raiz*”. Ou seja, o conhecimento do juremeiro que nasce não é necessariamente adquirido, mas vem com ele desde o seu nascimento, em que já desponta com a informação do tipo de trabalho que ele realizará. Assim, é a própria Mãe Judith que me conta como teve seus primeiros sintomas com a mediunidade, no qual afirma que já nasceu “*pronta pra Jurema*”.

Aos 12 anos, quando trabalhava no roçado, a sua mãe (que frequentava o centro de Mestra Jardecilha) percebeu-a ela com “*a fala diferente e cantado*” – “*e quando veio, já veio o mestre mesmo (...) pra trabalhar*”. Em seguida, ela afirma que nasceu para *trabalhar na ciência*, mas ao escutar a conversa que sua mãe e D. Tiina (figura 27), mãe da Mestra Jardecilha, tiveram sobre as suas primeiras manifestações, não pôde mais desenvolver este potencial:

O cientista mesmo ele não recebe. Ele não recebe. Era como eu ia trabalhar, entendeu!? Mas eu escutei o que minha mãe tava conversando com D. Tiina, eu escutei... (...) aí ela disse: “pronto, Isabel! Você tá conversando comigo e ela escutou. Já quebrou o dom dela... de cientista”. Entendeu!? “Ela vai trabalhar, mas ela vai trabalhar manifestada”. Mas ainda eu digo as coisa (sic.), ainda... mas não era do jeito que era com sete ano, quando começou. Entendeu!? Porque, quando sete ano, eu era... quando nasci... já nasci com meu dom mesmo. Já nasci com meu dom.

Autor: E a D. Zefa também nasceu com...

Com o dom dela! (...) Nasceu com o dom dela, mas sempre ela dizia as coisa, curava, quando chegava gente doente, ela curava... Mesmo... botaram uma... botaram uma macumba, olhe! (colocando a mão na perna direita, mostrando uma cicatriz). Aqui ainda tem, olhe. Tá vendo? E foi ela... foi ela quem curou isso aqui!

56 *Cabeça de mesa* em Alhandra é tido como o principal assistente do juremeiro que coordena as sessões, seja cuidando de todos os detalhes necessários para sua execução, como também auxiliando os médiuns nas incorporações.

Ao que se percebe, o dom entre as crianças é um assunto que é para ser tratado com muito sigilo e cuidado, para que não se desmanche esta aptidão. E caso isto seja revelado à criança, por um deslize qualquer, há a possibilidade de que sua vocação para a *ciência* seja transformado em outra forma de manifestação. E Mãe Judith, ao escutar esta conversa entre as duas, teve quebrado seu dom de *cientista*, passando a desenvolver o seu trabalho espiritual a partir da incorporação mediúnica dos mestres.

Figura 27: Mestra Jardecilha com sua mãe, D Tiina.



Fonte: Acervo familiar.

Segundo Nina, o conhecimento de Mestra Jardecilha ganhou grande notoriedade através dos trabalhos de cura que realizava. Isso porque, segundo ela, “*as entidades dela eram mais caboclos, e entidades de cura. E daí começou vindo gente aqui, era gente toda hora. A gente não tinha horário para dormir, quando ia dormir acordava já com gente na porta, era ambulância...vinha de tudo que é canto*”. Desta forma, as narrativas sobre as condições em que as pessoas a conheceram estão associados, geralmente, com um processo de cura

espiritual de ordem particular, mediado por ela. Nevinha⁵⁷, por exemplo, me narrou o seu próprio caso, em que tinha fortes pesadelos e disse que quase enlouqueceu. Curou-se após participar de um *toré de caboclos* na casa de D. Zefa, onde passou a frequentar constantemente. Depois disso, nunca mais teve estes sintomas.

É a ciência, menino... Eu achava assim... que, às vezes, a pessoa chegava lá, né!? Derrubada, que nem aquele dia eu cheguei, e a gente sentir aquela força, e recebia um dom que, não sei se era dela, ou se era da Jurema, se eram dos outros que já se foram, né!? Sei que a gente se fortalecia, e isso eu sinto falta. Que, às vezes, eu tava aqui em casa perturbada, e ia lá... e vinha... já vinha com outro astral (Nevinha).

Já Vó Biu conta uma história que, na sua juventude, havia um rapaz que dizia que a namorava, mas ela não sabia. Ele tinha um problema de saúde, e estava prestes a fazer uma cirurgia. E, um dia, ele disse a ela que, caso ele morresse primeiro, viria buscá-la. Alguns meses depois, o rapaz veio a falecer por conta deste procedimento, e Vó Biu ficou cerca de 15 dias atormentada, vendo vultos do rapaz chamando-a por todos os lados. A sua mãe rezava dia e noite, e nada resolvia, já que ela também não gostava das práticas do catimbó. Chegou até a levá-la em uma igreja evangélica, sem sucesso. Mas vendo a eminência de Vó Biu falecer também, contaram o caso à Mestra Jardecilha, e ela mandou que a levasse até lá. Transportaram-na dentro de uma rede, já que ela não tinha nem condições de andar. Quando estava chegando perto da casa de D. Zefa de Tiíno, ela saiu da rede e ficou se contorcendo. D. Zefa ficou na porta rezando suas preces, e, com pouco tempo, Vó Biu foi em direção a ela. Mestra Jardecilha conduziu-a para dentro de casa, e “encaminhou” o espírito deste rapaz que a estava atormentando. *“Então ela era assim. Podia vir gente amarrada de corda de onde viesse. Ela de longe, já chegava na porta e: ‘solta o rapaz’ ou ‘solta a mulher’, e lá vai, tal e coisa... Depois que desatava, aquela pessoa ia tranquila pra dentro da casa dela. Se acaba toda brabeza... e ali saia bom”*. Com isso, segundo Vó Biu, ela ficou curada. Mas, ainda assim, sentia *“tanto medo dos espíritos”*, ao ponto de não querer passar na frente de lugares onde aconteciam trabalhos espirituais, e que só veio passar depois que ela começou a participar de trabalhos espirituais, no início da década de 1960.

Outros relatos foram dados, contando histórias que evidenciaram esta relação dos sujeitos entrevistados com as curas mediadas por esta mestra juremeira, que eram realizados por meio de suas consultas, e que se confundem com a própria ideia de *trabalho de ciência*.

⁵⁷ Nevinha é natural de Alhandra e conheceu Mestra Jardecilha, através do seu marido, visto que ela era madrinha dele e foi ela quem o criou desde de criança. E ele só deixava Nevinha participar, porque era Mestra Jardecilha quem dirigia os trabalhos. E depois que ela morreu, o marido não mais deixou ela participar de nenhum tipo de trabalho de Jurema.

Para Mãe Judith, ela conseguia acumular tanto os atributos de juremeira como de *cientista*, porque “*ela trabalhava manifestada, e trabalhava... Ela olhava pra você assim... e ela já sabia. Ela já dizia, ela sabia o que você sentia. Entendeu!? Mas ela trabalhava...*” (figura 28).

Porque tanto ela era juremeira, como ela trabalhava assim... como trabalhava quando você pensava que ela tava só conversando com as pessoa. Mas deixa, que ela dava o detalhe todinho. Conversando e a pessoa diz assim: “Oxente, ela tá dizendo coisa que eu não vi ninguém dizer. Oxente, que é isso?”. Deixa, homi! A gente conversando e... a pessoa pensando que ela era que tava conversando. É! Ela era assim. Era uma pessoa que tanto trabalhava na Jurema pra o povo ver, como trabalhava na ciência para todo mundo ver e não ver (grifo nosso). Quem ver e sabia que ela trabalhando ou não. Tava só conversando. Mas deixa que ela tava trabalhando, só quem sabia era a gente que sabia o gesto dela quando ela tava boa, e quando tava trabalhando. Era... Quando ela tava trabalhando na ciência, ela mudava muito. Agora pra quem não sabia, não conhecia, não mudava nada (Nicinha).

Figura 28: Mestra Jardecilha *trabalhando manifestada*⁵⁸.



Fonte: CABRAL, 1995.

Aqui, vemos que Mestra Jardecilha também tinha uma relação sutil com as manifestações mediúnicas, chegando a fazê-las sem que ninguém percebesse – ou, pelo menos, para quem não a conhecia. Outro traço interessante da sua personalidade foi expressa por Nina em um dos diálogos que tive com ela. Num determinado momento, Nina interrompe

⁵⁸ Esta fotografia, assim como outras presentes neste capítulo, foi extraída do documentário “Jurema Sagrada”, de Elisa Cabral (1995). A autora não soube me afirmar com exatidão, porém leva-se a crer que ela tenha sido feita durante a pesquisa de Vandezande (1975).

a conversa e passa a escutar atentamente algo que está sendo dito por detrás dela. Não há ninguém na sala, além de nós. Ela responde de forma afirmativa e descontraída. E segundo seu filho, Lucas Souza, é muito corriqueiro de acontecer isso com ela, visto que é uma das manifestações da sua mediunidade. Em seguida, ela continua a conversa. E, de acordo com Nevinha, a D. Zefa de Tiíno tinha o mesmo comportamento.

Ela olhava assim, dava uma risadinha assim, por cima do ombro. Parece que eu tô vendo... Bem gorda, põe a mão assim na barriga, dava aquela risadinha assim... “Vá pra casa! E venha tal dia...”. Aí a pessoa vinha, alguma notícia boa trazia pra contar a ela. Eu me admirava isso... (...) Acho que tinha alguém que falava, que ela olhava assim de lado. Nina tem o mesmo jeito, pode prestar atenção à Nina. Quando Nina tá conversando, se ela não olha assim... Pode prestar atenção que Nina tem as mesma corrente de Madrinha Zefinha, Nina tem. E quando Nina diz uma coisa, é certo!

Além disso, esta capacidade de agregar estes dois predicados, tanto de trabalhar manifestada, como também na *ciência*, faziam dela, como afirma Mãe Judith, “*uma verdadeira cientista da Jurema*”. Tendo em vista que ela reunia, em torno de si, todas as virtudes e qualidades que deveriam ter uma mestra juremeira em vida, como bem nos indica D. Ivete⁵⁹:

D. Zefinha era uma mulher muito importante. Casada, honesta, direita da casa dela. Tinha o respeito dela dentro da ciência. (...) Com todo aquele respeito dela, ele era uma pessoa de muita força na corrente. Ela tinha muita força... Zelava sua Jurema, zelava o seu centro. Ela nasceu com aquela... (...) doutrina que Deus lhe deu. Que ninguém da família dela é, tudo são crente, mas era uma mãe-de-santo, dona de terreiro... A senhora que chegava, pedia uma graça a você... a ela, e ela lhe dava. “Eu tô nessa situação assim, D. Zefinha... O que é que a senhora vai precisar pra senhora me ajudar assim?”. Ela dizia: “disso, isso e isso...”. E você recebia a sua graça. Tá vendo!? Era uma pessoa muito valiosa, D. Zefinha de Tiíno... muita valiosa dentro de Alhandra.

Já para D. Argentina⁶⁰, ela era uma pessoa “*muito civilizada com seus filhos*”, qual e era respeitada por isso, e que também era “*estourada na Jurema*” – uma forma peculiar de representar a sua importância dentro do culto. D. Bina, por sua vez, também revela um pouco sua importância na atividade espiritual, afirmando que “*ela dava muito valor, e cuidava muito bem das pessoas. Aí isso pra ela era muito importante, e pra mim também, né!? Que eu*

59 D. Ivete é natural de Itambé (PE), e foi para Alhandra depois de que se casou. Segundo ela, a mediunidade lhe surge ainda criança, quando ela sonha com Nossa Senhora. Mas quando vai fazer sua iniciação, o jogo de búzios lhe diz que ela tem vidência, e não incorpora espíritos. Conheceu Mestra Jardecilha vendendo produtos cosméticos a ela, e com o contato se estreitando, passou a convidá-la para conhecer o seu terreiro. Depois disso passou a frequentar, mas não participava dos trabalhos de *mesa branca*, no qual só foi uma vez.

60 D. Argentina é uma senhora que trabalhava na linha do candomblé, e que, segundo ela, foi iniciada na Bahia. Ela chega em Alhandra no início dos anos 1980, e não chegou a fazer parte do centro de D. Zefa, porque já tinha o seu trabalho voltado para candomblé, onde chegou a abrir um pequeno terreiro. Mesmo assim, foi lá algumas vezes. E hoje ela não tem mais este espaço onde realizava seus trabalhos.

também sou espírita...”. E este cuidado que Mestra Jardecilha tinha pelas pessoas que circulavam pela sua casa, não se dava apenas no âmbito dos trabalhos espirituais. Segundo Nina:

Mamãe não era só juremeira. Mamãe era uma espécie de... Ela resolvia problema de família. Ela resolvia, assim... em conversa, com diálogo. Aquilo que faltava de um filho respeitar um pai, de ouvir – mamãe ia até lá. Tanto que ela tinha mais de 600 afilhados. Tinha casa de ter cinco afilhados. Por quê? Quando ficava grávida, mamãe dava enxoval, mamãe cuidava, passava... Porque ninguém aqui ia fazer pré-natal. Meu pai ia buscar a assistente, que era Mãe Dô. Ia buscar a assistente, que é a parteira. (...) Então, meu pai foi aquela pessoa que... eu não sei quantas crianças aqui pra nascer, ele ia buscar a assistente, sabe!? A parteira. Então, mamãe era muito isso aí. Ela contribuiu muito. Fez muitos casamentos aqui dentro de Alhandra. (...) Quando ia levar as crianças pra batizar, tinha que ser um padre só pra batizar, porque ela nunca ia com duas, três crianças... (...) E daí, ela foi conhecida assim, como a mãe da pobreza. Ela ganhava... O que ela ganhava, ela distribuía com as pessoas.

Isso fez com que grande parte dos entrevistados revelassem sempre uma estima muito grande por ela e pelo trabalho que realizou durante toda sua vida. Carisma este conquistado através de um trabalho voltado essencialmente para a caridade, em que ela não cobrava para realizar as consultas, e apenas trabalhava para levar benefícios às pessoas.

Ela não trabalhava por dinheiro, não. Ela trabalhava... quem tivesse agradava. Mas pra ela dizer: “Faço isso por tanto!”. Mal a ninguém nunca fez. Não... Ela só fazia o bem. Nunca trabalhou fazendo mal pra ninguém. (...) Eu me lembro uma vez que chegou uma dona lá, pra ela fazer um trabalho, aí eu tava lá. Aí ela disse: “olhe, D. Zefinha! Eu lhe dou tanto, pra senhora fazer isso, isso e isso”. Agora, eu não entendi bem, porque ela tava assim na sala do meio, na sala de visita. Aí ela disse: “olhe, menina! Pegue o seu dinheiro e dê a quem você quiser. Porque eu faço o bem, só trabalho pra fazer o bem. Não é o mal a ninguém, não! Pegue o seu dinheiro e dê a quem você quiser. E desapareça da minha casa! Se você quiser um favor, um benefício, eu faço. Mas pra fazer o mal a ninguém, não!”. Pois ela não fazia mal a ninguém, não. Só trabalhava pro bem (D. Maria⁶¹).

Como vimos no capítulo anterior, esta rejeição a fazer trabalhos para o mal também era constantemente rechaçada por ela, nem mesmo a uma oferta em dinheiro abria esta possibilidade. Sendo assim, ela sempre pautou seu trabalho espiritual em função do auxílio às pessoas que a procuravam por suas consultas, e que não tinha hora para fazê-las, o que fazia da sua casa ter uma intensa dinâmica. E é a própria Nina que nos dá uma breve dimensão do seu cotidiano, na época em que Mestra Jardecilha trabalhava:

61 D. Maria foi-me apresentada por Nicinha, de quem é cunhada. Quando ela chegou na casa de Mestra Jardecilha, estava em uma situação muito delicada, com duas crianças pequenas para criar, o marido sem poder trabalhar por motivo de saúde e com todos passando fome. E foi exatamente a Mestre Jardecilha que deu o sustento necessário a ela e seus filhos, enquanto o seu marido estava doente, trabalhando na sua residência. Além de, naturalmente, participar dos trabalhos espirituais da casa. E na sua narrativa, há um enorme sentimento de gratidão para com ela.

Todos os dias ela consultava. De manhã quando a gente acordava, já tava cheio de gente aqui, gente de tudo que é canto. Aí mamãe começava a consultar, tinha que levar a comida dela lá, e ficava o dia todinho lá, ou debaixo da jurema ou no templo. Geralmente ela gostava mais de ficar debaixo da jurema. Ela só ia para o templo se alguém quisesse conversar alguma coisa, porque tinha pessoas que tinha segredo, né!? Queria conversar algo que não queria na frente de muita gente. Daí ela ia lá no templo conversar com aquela pessoa. Mas quando vinha gente que queria... era problema de saúde... é... de trabalho... era... problema familiar com “n’s” coisa, né!? Do dia a dia mesmo... ela consultava ali. A consulta já era todos os dias, e já era a mesa branca. Porque para se consultar, se consulta com... ela consultava: Mestre Manoel Cadete, Mestre José da Paz (seu guia espiritual), que era um médico, né!? Com caboclos que são curandeiros.

Com esta movimentação em torno das consultas realizadas por ela, a casa de Mestra Jardecilha era frequentada diariamente por muitas pessoas, e estava sempre cheia. Desta forma, o espaço em que ela realizava os seus trabalhos espirituais é carregado de afetividades, que prevalecem nas narrativas dos juremeiros entrevistados. Sentimentos de saudade são expressos de forma recorrente, e as memórias em torno do seu centro são marcadas de nostalgia e saudosismo.

Tenho saudade dos toque que eu assistia lá, que era muito bonito. Da bondade que ela tinha, que era uma pessoa muito boa, muito delicada... Tratava todo mundo muito bem, atendia bem as pessoa... aí isso pra mim era uma coisa muito importante. Era... Inclusive, quando ela morreu o sofrimento pra muita gente foi grande, né!? Fez muita falta na ciência, ela... muita mesmo... Uma pessoa que, ainda hoje eu acredito que, ainda hoje pra muita gente ela faz falta. (D. Bina)

Mesmo com tudo isso, a Mestra Jardecilha não era unanimidade em Alhandra, o que fica evidenciado na fala de um dos sujeitos entrevistados⁶². Esta pessoa, em nenhum momento, esconde que tinha Dona Zefa de Tiíno como desafeta, chegando a afirmar que ela provocou a desunião dos juremeiros de Alhandra, dentro de um contexto em que a “*inveja e o olho grande era demais*”, e onde “*se fazia macumba pra tudo*”. E por conta da sua mediunidade, afirma que Mestra Jardecilha queria que ela ficasse frequentando o seu centro, e isso seria um dos motivos pelo qual teria jogado catimbó a ela. Diz também que não gostava dos *torés de caboclo* realizados por esta mestra juremeira, já que ela foi “*doutrinada na Jurema*” por Seu Inácio Gabriel, que tinha ênfase unicamente nos trabalhos de *mesa branca*, instrução esta que, provavelmente, vinha dele. Dentro disso, ela chega a dizer que “*Seu Inácio não era amigado de D. Zefa*”. Mesmo assim, Eciélia coloca que existia um reconhecimento dos trabalhos de um e de outro, e não havia nenhum tipo de inimizade entre eles. E apesar de fazerem trabalhos diferentes, existia um respeito mútuo. Ainda assim, é possível perceber que,

62 Opto aqui por não revelar o nome desta pessoa, para preservá-la de possíveis constrangimentos com a repercussão desta pesquisa.

quando em vida, eles deviam ter suas diferenças e tensões. Desavenças estas que são ofuscadas pelo grande prestígio de ambos, já que, uma vez falecidos, esta notoriedade só aumenta a tendência das pessoas a enfatizarem os seus aspectos positivos e carismáticos, esquecendo, com isso, as memórias de possíveis desentendimentos.

Sendo assim, a grande parte das narrativas apreendidas sobre a Mestra Jardecilha é sempre muito elogiosa quanto a tudo que diz respeito a ela, desde os seus trabalhos espirituais, até nas suas relações com as pessoas ao seu redor. Relacionamento estes que não eram apenas entre os juremeiros alhandrenses, mas também com pessoas de fora do município, muitas delas de classes sociais abastadas, que constantemente a procuravam por conta de suas consultas. Laços também estendidos para pessoas de outras religiões, principalmente os católicos, com quem mantinha um estreito diálogo, a exemplo do Frei Anastácio⁶³, que foi o frade da paróquia de Alhandra, entre as décadas de 1970 e 1980, e frequentava a casa de D. Zefa para cafés de final de tarde, jantares, além de assistir aos *torés de caboclo* realizados aos sábados. Segundo ele, participar das celebrações das comunidades era uma estratégia da Igreja de aproximação com “*as almas abandonadas do interior*”, como os frades se referiam a elas, e isto fez com que ele fosse mal visto, principalmente pela elite alhandrense. E sobre sua relação com Mestra Jardecilha, ele diz que:

Ela impunha respeito. Era uma pessoa, assim, que todo mundo respeitava, e depois também... quase que venerava. Uma veneração a ela. E eu construí uma amizade muito grande com ela. Conversávamos sobre o trabalho dela, o trabalho da Igreja, e essa coisa toda... E naquele tempo, era uma maneira de eu me aproximar das coisas. Depois, era uma região marcada pelas ligas camponesas, então havia um medo muito grande, sabe!?

Assim, Mestra Jardecilha mantinha um estreito diálogo com Igreja Católica, seja frequentando as missas, ou mesmo realizando procissões em determinados dias santos, como no dia de São Sebastião (20 de janeiro), no de Nossa Senhora da Assunção (15 de agosto), a padroeira de Alhandra, e no dia de Nossa Senhora da Conceição (08 de dezembro), de quem era devota, demonstrando um intenso diálogo com elementos do catolicismo popular, e que tinha o aval do próprio Frei Anastácio.

63 Frei Anastácio Ribeiro, hoje deputado estadual da Paraíba, foi o frade franciscano responsável pela paróquia de Alhandra entre os anos 1970 e 1980. Chegou a Alhandra em 1973. Na época era estudante de filosofia no Recife, trabalhava no grupo de evangelização de D. Helder Câmara, e estava a um ano de entrar para a ordem franciscana. Quando foi transferido para a Paraíba, os frades franciscanos já atendiam toda microrregião do litoral sul paraibano. Era época da ditadura civil-militar, e toda região era intensamente ocupada por latifúndios, e ele fez um trabalho de ouvir as pessoas do campo, através de constantes visitas às comunidades. Deste processo, construiu uma relação muito grande com Mestra Jardecilha, a quem guarda muita admiração.

Então eu fui muito, assim... fui muito mal interpretado pela população. Que... tinha a festa da padroeira em agosto, e aí Zefa de Tiño ela... mandava flores.... dava flores, assim... e era uma figura muito respeitada. Ela impunha respeito. Era uma mulher alta, morena, bonita... E ela quando tava em pé na Igreja, na porta de Igreja ou fora, todo mundo tinha respeito por ela. Ela... vamos dizer: a santa e ela, para o povo, era bem igual, assim... Era uma mulher de muito respeito. (...) Só que antes, ela tinha tudo isso, mas à margem. À margem na Igreja oficial. Aí a gente, foi no nosso tempo... (...) Ela dizia: “Frei, eu queria dar as flores para o andor!”. Aí: “vamos Zefinha, conversar com o pessoal da comissão, né!?”. Aí o pessoal gostava... aí ela trazia as coisas. Era tanta flor, que não tinha onde botar. Aí aquela santa... santa bonita, e enfeitava... e ela ficava na porta na Igreja só olhando... e o povo olhando ela, e olhando a santa. (risos) Eu tenho esta imagem na minha cabeça.

Este quadro ao qual o frade se refere, evidencia, mais uma vez, a aura que circunda a Mestra Jardecilha, e que repercute diretamente nas memórias sobre ela. No seu olhar, ao relacioná-la com a santa no altar, ele traz uma dimensão sublime da sua presença, e que demonstra, de forma distinta, a reverência que os juremeiros alhandrenses tinham a ela, e o respeito que criou entre os cidadãos. E isso a fez conquistar um grande respeito frente à comunidade católica local. Esta interface entre os adeptos da Jurema Sagrada e a Igreja Católica era tão intensa, que Mestra Jardecilha chegou a presenciar a visita do papa João Paulo II à cidade do Recife (PE), em 1982, além das constantes viagens a Juazeiro do Norte (CE).

Ela foi essa pessoa que ela se realizava em fazer estas festas, quando saíam as procissões daqui. A Igreja, a gente criou o grupo Coração de Jesus, que mamãe... vivia aqui os padres: Frei Anastácio, Frei Hermânio, Frei Domingos... Nunca teve esta coisa de separação. Procissão: saía daqui ia pra Igreja. Quando terminava, da Igreja voltava pra cá. Eles jantavam aqui, não tinha preconceito com mamãe por ela ser juremeira. Fazia romaria para São Severino dos Ramos, pra Juazeiro e a gente não tinha nenhum fim lucrativo. Até a passagem dela, ela pagava! (Nina)

Desta relação, também vinha a iniciativa dela em levar as crianças para serem batizadas na Igreja, chegando a ser madrinha de batismo de mais de 600 crianças, segundo João Paulino, neto da Mestra Jardecilha. De acordo com Nina, os batismos apenas aconteciam na festa de São Sebastião e nas celebrações de Nossa Senhora da Assunção. “*Daí neste período, todo mundo que queria batizar, então era quando mamãe levava também. Teve uma época que a gente fugiu um pouco e levava pra Goiana (PE). Porque era muita criança...*”. Dentro disso, Nevinha diz que:

Ela tinha tanto do afilhado no mundo, esse menino! Que vixe... (...) Não vejo uma pessoa da minha idade, pra dizer assim: “eu tive um menino, e não chamei Dona Zefinha pra ser a madrinha!”. Acho que é todo mundo, porque menino... Era muito afilhado que ela tinha... (...) O povo se encantava mesmo com ela.

Por tudo isso, a própria Nina se considera católica, e costuma frequentar as missas todo final de semana, assim como seus dois filhos, João Paulino e Lucas Souza, hábito trazido desde a época de Mestra Jardecilha. Ela fala, também, que havia, e ainda há, uma boa relação com a comunidade evangélica da cidade, onde o então pastor da Assembleia de Deus, na época em que D. Zefa era viva, também frequentava a sua casa sem preconceito.

O pastor vinha aqui também, Seu Sebastião. Eu tenho uma Bíblia. Quando eu casei, ele me deu... tem até... um oferecimento, né!? (...) E ele vinha aqui, conversava com mamãe, sentava, ria... é... pra te falar a verdade: eu hoje – eu, meus filhos – a gente, com evangélico de verdade, eles não tem preconceito com a gente. Que eu faço garrafada, faço creme de cabelo pra esses evangélicos, né!? Eles tomam sem nenhum problema. Eles não tem... Eu tenho problema com alguns evangélicos, alguns... Mas isso é da própria família, sabe!? Mas de fora, não! (Nina)

Com isso, a relação que as pessoas construíram com ela, pautadas na grande admiração e respeito, traz constantemente, na memória dos sujeitos, aspectos de sua cordialidade, fazendo da sua casa não só um importante lugar para o culto da Jurema, como também para parte da dinâmica social de Alhandra. Sendo assim, faz-se necessário compreender a liderança exercida pela Mestra Jardecilha, como aconteciam os trabalhos espirituais feitos por ela, assim como o seu espaço se organizava, para, a partir disso, ter uma melhor dimensão do jogo de afetividades em torno dele, e dos conflitos que o permeiam.

Nesse lugar, onde hoje reside Nina e seus dois filhos, está o Templo Espírita de Jurema Mestra Jardecilha, lugar no qual ela realizou parte dos seus trabalhos espirituais. Mas antes de sua morte, ele se chamava Templo de Umbanda José da Paz, em homenagem ao seu guia espiritual. E antes da construção do seu templo, durante a década de 1980, ela fazia suas atividades dentro de casa.

Ela dava toque na cozinha... Pronto, ela dava toque de oito em oito dia. Todo sábado tinha toque! (...) Todo sábado. Ela tirava a mesa, tirava os lugar de guardar comida, botava lá pra dentro, e dava na cozinha, que a cozinha era larga. E dava o toque na cozinha. E a gente trabalhava tudo de... girando⁶⁴. Girando mesmo (Mãe Judith).

*Tanto ela trabalhava na mesa branca, como dava os toques no sábado... Era... todo sábado tinha toque na casa dela.
Autor: mas antes não tinha toque, né!?
Tinha não! Primeiro era só mesa branca, depois, com muito tempo, foi que ela começou a dar toque. Depois ela passou a ser uma das fiscal da federação... (D. Bina)*

64 *Gira* é o movimento circular, em sentido anti-horário, que os juremeiros fazem em volta do terreiro. Em rituais umbandistas, este também é um elemento que possibilita o transe dos adeptos, viabilizando assim a incorporação dos mestres juremeiros.

Estes depoimentos sintetizam brevemente as transformações que passaram o campo juremeiro com a atividade de Mestra Jardecilha em Alhandra, entre as décadas de 1960 e 1980. Como já visto anteriormente, o catimbó era caracterizado por ser culto discreto, onde basicamente se utilizava os sons dos maracás, entoação de pontos, o transe mediúnico proporcionado pelo *vinho da Jurema*, e a fumaça dos cachimbos. E foi esta reserva que garantiu a manutenção do culto durante séculos de colonização europeia. Mas isso muda com a promulgação da Lei Estadual 3.443/1966, que fez com se garantissem condições jurídicas mínimas para a liberdade da prática espiritual das religiões afro-indígenas no Estado, através da Federação de Cultos Africanos da Paraíba.

E a fiscal desta federação, não só em Alhandra, mas abarcando também outros municípios da região, como Conde, Caaporã e Pitimbu, era a Mestra Jardecilha, o que a fazia exercer uma forte influência política sobre os juremeiros. E diante disso, ela é sempre lembrada pela relativa rigidez com que conduzia esta representação, podendo interditar, inclusive, centros que não tinham licença, que não seguiam os preceitos determinados pela federação, ou mesmo quando ela julgava que o trabalho espiritual de determinada casa estivesse equivocado. E este controle em Alhandra era especialmente problemático, pois o próprio catimbó é um culto que “não se dá forma padronizada” (BRANDÃO *et. al.*, 1998, p. 73). Ela também era a responsável pelas arrecadações para a entidade.

Ela andava por todos os centro. Ela andava por todos os centro, pra todos os terreiro ela ia. (...) Quando ela não ia, ela mandava. Tinha um rapaz que era meu primo. Quando ela não podia ir, ela mandava Bastião ir. Bastião era fiscal. Sebastião morreu... faz muito tempo que morreu... Ai Bastião ia, fazia o mandado dela direitinho.... dava tudo certo. No tempo dela nunca teve atrapalhão em centro. Não... nunca teve. Tem centro que a pessoa: “vamo tirar uma licença!”. Tira... Precisa disso, precisa daquilo... Não! Vamo tirar uma licença e vamo mesmo. Ela telefonava pros meninos, pro Walter Pereira (então presidente da federação) vir, tirava licença do povo... Tranquilo! Ela era muito tranquila, ela... (Nicinha)

Segundo Vandezande (*op. cit*), mesmo que a posse da carteira da federação protegesse os juremeiros contra os abusos da polícia, também os obriga “a esta ‘obediência’, mas claramente a contragosto” (p. 89). Em sua pesquisa, o autor percebe como a presença institucional, principalmente do seu presidente na época, Carlos Leal, incomodava parte dos juremeiros. É tanto que, na sua aproximação com o campo na presença desta liderança, “observamos de imediato certa animosidade entre o citado chefe e uma grande parte dos ‘umbandistas’ nos quatro municípios” (*idem*, p. 50). E nas “sessões” que ele registrou, viu os

juremeiros “agirem com mais brilho e entusiasmo” (*ibidem*), seja na ausência do presidente, ou mesmo da “diretora”.

Contrapondo este ponto de vista, Nina nos diz quão era importante este trabalho de regulamentação dos terreiros, feito por sua mãe:

As coisas tem que correrem direito. Porque antes a pessoa não dava licença a qualquer pessoa que chegasse. Primeiro, quando dava a licença, ela ainda mais conversava com as pessoas, dizia a importância. Dizia a importância da pessoa fazer também tudo certo, de zelar pelo nome... de zelar pelo nome da federação, ela fazia reunião com essas pessoas. Ela ia sempre pra esses terreiros, templo... visitar, ver como era. Se tivesse alguma coisa que ela discordasse, depois ela conversava com o dono.

Este período marca, também, os primeiros traços de inserção da umbanda em Alhandra, por influência da própria federação, visto que algumas casas de João Pessoa já seguiam esta linha, já durante a década de 1960. Isto faz com que novos elementos surjam no catimbó alhandrense, como o uso de outros instrumentos musicais além do maracá. Um dos exemplos disso é quando Nina afirma que a Mestra Jardecilha “foi a primeira pessoa a utilizar o ilú. Que na época não era ilú, era um bombo. Era um bombo que se batia aqui, ciranda...”. Ela passou utilizá-los a partir do momento em que começou a realizar os *torés de caboclo*, visto que o emprego de instrumentos de percussão de maior propagação sonora também passou a ser tolerado. Esta inovação foi feita por ela, visto que, antes, os trabalhos eram feitos apenas aos sons dos maracás, que faziam bem menos barulho, num momento em que a repressão policial ao culto era permanente. Dentro deste escopo de novas influências, Nina nos coloca, também, que antes não se cantava para Exú e nem mesmo para preto-velho: o culto dava-se apenas aos espíritos dos caboclos e mestres juremeiros. E de acordo com Biu de Elú⁶⁵, “D. Zefa nunca deu um corte, nem nunca fez trabalho para ser despachado em encruzilhada”.

Mas este fluxo cultural de incorporação de elementos do catimbó dentro da umbanda, e que era respaldada pela atuação da federação frente ao aparato institucional do Estado brasileiro, passou a ser, por parte dos juremeiros alhandrenses, uma possibilidade estratégica de terem seus cultos reconhecidos e estarem devidamente aptos para funcionar, em consonância com os princípios estabelecidos por lei. Esse fator, somado à liderança exercida por Mestra Jardecilha, contribuiu para uma forte adesão dos juremeiros alhandrenses à

65 Biu de Elú é pernambucano, mas chegou na Paraíba em 1947. Com seus 70 anos, ele mora na comunidade Abiaí, próximo do núcleo urbano de Alhandra. Conheceu vários mestres juremeiros da região, a partir da década de 1950, como o Mestre Flósculo. Trabalhou no terreiro de Mestra Jardecilha por alguns anos, e por ter vivido intensamente na casa dela, contou longos *causos* de momentos que viveu lá.

federação. Mesmo assim, segundo Silvinha, “*quem não tinha licença, continua fazendo seus trabalhos nas mata*”.

Apesar de certa rigidez na condução representativa desta federação, Dona Zefa de Tiíno também exercia forte influência no campo espiritual, cujos trabalhos realizados por ela mobilizavam muitos adeptos, agregando, inclusive, outros mestres contemporâneos a ela, como o Mestre Colo (figura 29). Tido por Lucas Souza como um “*esquerdeiro nato*”, ele tinha uma estreita amizade com Mestra Jardecilha, realizando, inclusive, muitos trabalhos espirituais juntos.

Ela trabalhava era normal! Ela não dava... não cortava. Não! Quem cortava era esse Colo! Esse Colo era quem vinha pra casa dela fazer as coisa. Quando chegava trabalho assim pesado, aí era ele quem vinha fazer. Mas ela não fazia, não! Ela só trabalhava mesmo na Jurema. Na mesa! Agora se manifestava, tinha o mestre dela (Vó Biu).

Figura 29: Escolástico Cândido da Silva, o Mestre Colo.



Fonte: CABRAL, 1995.

E, segundo Nina, ela também estabeleceu diversas relações de amizade com outros mestres juremeiros de Alhandra, inclusive com a própria família de Maria do Acais, evidenciando o constante diálogo que mantinha entre eles, no qual trocavam experiências e interagiam com os saberes dos seus semelhantes.

Mamãe tinha muito contato com Damiana (neta de Maria do Acais). Mamãe “trabalhava”. Damiana também trabalhava, né!? Tinha Cidade de Jurema. Então era normal aqui estes juremeiros, é... “vem aqui tal dia para a gente fazer uma Jurema de chão!”. Isso era muito normal, até mesmo quando eles queriam trocar

experiências entre eles, fazer uma coisa mais sigilosa. Era uma coisa muito bonita, porque antes eles uniam força. Hoje ninguém mais chama para fazer um trabalho, fazer uma cura: “Vamo todo mundo juntar...”. Então eu começava a ir... a gente ia a pé. Eu tinha meus três, quatro anos, e quando eu lembro que mamãe levava, e no meio caminho às vezes eu ia assim no ombro do meu pai, e mamãe juntava mais... uma família da gente antigo, e ia para lá para o Acais. Ia para Travessia não... (...) Estiva do finado Aduato a gente ia muito. Por aqui esse... Tapuiu! Era... Mucatú, que tinha o finado Herculano Lundgren que ele também trabalhava, que era família... irmão de Seu Hercílio Lundgren. Mamãe ia muito. Que hoje a filha dele vive aqui em Alhandra, que é minha cumadre também. Então a gente teve muito contato com estas pessoas, muito ligado, sabe!? Agora, depois que Damiana morreu foi que... parou. Ai ninguém ligou mais nada. Até ela viva, sim!

Mestra Jardecilha também era responsável por sessões denominadas por Vandezande (1975) como “toré de caboclo” e “toré dos mestres”, que são descritos em sua pesquisa. Para ele, os torés realizados em Alhandra, mais se parecem com as festas religiosas, “aproximando-se bastante da ‘festa profana’ organizada nas paróquias católicas no dia de padroeiro” (p. 173). Assim, o autor estabelece uma distinção entre ambos os trabalhos.

Quanto a estrutura geral há diferença entre o Toré de Caboclos e o Toré dos Mestres; no primeiro se canta a linha da entidade que se manifesta em um ou mais dos participantes pelos gestos, atitudes e maneira de dançar violentos. O espírito, porém, nunca fala. Depois de certo tempo, para o canto até que o transe passe, e começa-se outra “linha”, chamando outro espírito. No final mandam-se os espíritos embora para o outro mundo. No Toré dos Mestres, canta-se uma linha que chama a entidade. Quando esta se manifesta num participante, ela dá sempre um recado, por pequeno e simples que seja. A entidade anuncia que vai se retirar e depois é chamada outra entidade que se manifesta em outro participante (p. 174).

Mesmo fazendo esta distinção, os dois tipos de trabalhos descritos pelo autor são muito semelhantes. E nas conversas com os juremeiros alhandrenses de hoje, não encontrei esta diferença de forma clara. Nina, por exemplo, ao fazer referência a estes trabalhos, diz que “*era uma festa! Toda semana ela dava um toré de caboclo, que começava com os caboclos e terminava com os mestres. Toda semana!*”. Assim, acredito que o autor acabou fazendo uma diferenciação de algo unísono. Com isso, fico com este entendimento nativo, e opto por denominar de *toré de caboclo* este trabalho espiritual, no transcorrer da presente pesquisa.

E na condução destas atividades, Mestra Jardecilha sempre impunha um grande respeito frente aos juremeiros, pois não permitia que pessoas ficassem ridicularizando os médiuns, ou mesmo que fossem “*espíar*” o trabalho para zombar das entidades que incorporavam. Cobrava também que os *filhos* se resguardassem de uma série de cuidados, e que fica exposto, em parte, com a narrativa de Nevinha:

Ela ficava lá no centro dela, quando, era assim... não podia girar, não entrava no terreiro dela, não! Tivesse menstruada, jamais cruzava a Jurema. Ela não queria.

Avisava logo! Que a gente tudo nova, né!? Ai ninguém ia, respeitava. Ela sentada lá, com a mão... parece que eu tô vendo assim... bem forte, com a mão, assim, no pé da barriga... (...) Ai a gente girava. e quando tocava na corrente de um, aí se manifestava. Era... E era assim... e era bonito. E era gente pra olhar com força, faltava gente não...

Figura 30: Mestra Jardecilha em um *toré de caboclo*.



Fonte: CABRAL, 1995.

Neste contexto de atenção para com os *filhos*, D. Geralda⁶⁶ afirma, também, que “*ela falava muita coisa pra gente aprender (...). Ela falava muito dos espíritos, que era pra gente aprender. Ela ensinava como se plantava, como se fazia um pedido, né!? Acender uma vela, que muita gente não sabia...*”. Sempre com uma postura pró-ativa, quando realizava os seus trabalhos espirituais, cuidava também por doutrinar as entidades que baixavam nos médiuns sempre com muito cuidado. E nas narrativas apreendidas, ela é sempre lembrada como muito afeto pelos trabalhos espirituais que realizava toda a semana (figura 30), como afirma Silvinha.

Ela era boa, visse!? Nos trabalhos espiritual, ela era... indo e voltando (sic.). Era boa mesmo... Ela atendia todo mundo bem... agora ninguém pisasse nos calo dela não, viu!? Ninguém pisasse nos calo dela não! (...) A lembrança mais forte que eu tenho dela, era quando ela ia trabalhar, que dava os toque... no fim era que ela baixava os mestre dela, que ali ela tava corrigindo os filhos, né!? Ela não podia baixar logo, que ela tava corrigindo os filhos. E depois então, ela... No fim do toque

66 D. Geralda é irmã de Nicinha, que intermediou o contato. Com o pai juremeiro, quando era criança ela não entendia o que ele fazia. Apenas ajudava a levar as suas coisas, e logo em seguida saía. Com um pouco mais de idade, ela passou a frequentar um terreiro, mas logo saiu e passou a ir para o centro de Mestra Jardecilha. Também foi uma assídua frequentadora do templo, sempre estando presente nos dias de *toque*.

ele baixava a mestra dela... (...) Ela baixava, menino... ela trabalhava bem, trabalhava bem, era muito procurada, Madrinha Zefinha...

Os *torés de caboclo*, realizados por ela, eram trabalhos frequentados por pessoas de classes sociais bem distintas, desde agricultores da zona rural, até sujeitos de elite política alhandrense, e mesmo empresários da capital paraibana – ela tinha “*amizade com todo mundo*”, de acordo com Nina. Nevinha também afirma que, na sua casa, ninguém recebia tratamento diferenciado por conta de uma condição social distinta – “*não tinha rico nem pobre, não! Ela tratava tudo por igual. Não tinha negócio: ‘não, porque fulano é rico, chegou, fica ali. Vocês que são pobres, só faz girar... vai ficar ali’*. Era tudo no embalo. Não tinha diferença, não!”.

Ela era também bastante acionada por conta dos seus trabalhos de *mesa branca*, práticas da tradição de conhecimento da Jurema Sagrada, e legado dos antigos catimbós da cidade. Segundo Vandezande, estas *mesas* constituíam, basicamente, na formação e o treinamento de novos médiuns. “Utilizando temas e técnicas do kardecismo, são manipulados os símbolos do Catolicismo, e da tradição de Alhandra sobre os mestres e índios. A única intenção é mesmo o treinamento; não há espetáculo, parece uma reunião religiosa onde a presença dos espectadores é permitida” (1975, p. 171). Ao presenciar um destes trabalhos feitos por Mestra Jardecilha, ela coloca para o autor que aquela era uma *mesa* de “concentração”, para “treinamento para os médiuns ou mestres’ que querem ‘avançar na ciência’, para ter sua própria ‘mesa’” (p. 101). Por seu caráter considerado mais discreto, “por onde se andava na cidade existiam os *trabalhos de mesa*”, de acordo com Ivonete da Goma⁶⁷. E, como afirma Silvinha, “*na mesa a gente... tem toda a força, né!? De receber. Tem toda força de receber a ciência, né!?*”.

Mas eram suas consultas que, de fato, mais atraíam as pessoas. De acordo com Motta (2005), a Jurema além de ser “um sistema de medicina mágica” (p. 293), também é “uma forma popular de alívio e terapia, certamente a mais simples e mais acessível para a maioria das pessoas do Nordeste” (p. 295). E em Alhandra, segundo Salles (2007), a ausência de uma “cultura de ir ao médico”, e de acesso a hospitais e medicamentos, provocados pela eminente escassez econômica, “aumentava a procura pelos mestres juremeiros” (p. 06). E a Mestra

⁶⁷ Ivonete da Goma trabalha em uma casa de farinha de propriedade da sua família, que fica nos fundos da sua casa. Ela é do distrito de Subaúma, e ia com o pai para os trabalhos de Mestra Jardecilha. Com cerca de 15 anos, começou a ter desmaios repentinos, e foi levada para o templo. Segunda ela mesma, isso seria, provavelmente, sintomas da mediunidade, e lá foi onde ela ficou melhor. Continuou frequentando sua casa, mas depois que se casou deixou de ir para os trabalhos de Mestra Jardecilha, porque o seu marido não gostava, e também porque os filhos tinham medo de lá.

Jardecilha foi uma pessoa intensamente procurada, por conta dos seus atendimentos.

Naquela época não tinha hospital aqui, e muito menos... o povo tinha até medo de médico. Então mamãe era conhecida como um tipo... médica, né!? Popular... Era uma pessoa que, quando tava doente corria para cá, e foi quando trouxeram Vô Bui. Mas mesmo assim, mamãe nunca deixou de ir até a casa da pessoa. (...) Se fosse em Popoca eu ia com ela, fosse no Abiaí, onde fosse... que tá doente, precisa de Tia Zefa, quando menos esperava chegava aqui a pessoa, ou a pé ou de cavalo. E mamãe, como não andava de cavalo, que ela tinha medo também, que era um corpão pra subir em cima de um cavalo, a gente ia a pé. (...) Do contrário, quando acontecia de alguém ficar louco com uma entidade que tava querendo alguma coisa, um espírito endurecido, um espírito que, às vezes, ele tinha cometido alguma coisa, ele queria pedir perdão, então ele vinha desta forma. E chegavam aqui com ele amarrado de corda, em cima de um caminhão, um monte de gente. E mamãe, as vezes a gente tava dormindo, levantava também para consultar (Nina).

Por tudo isto, a Mestra Jardecilha constrói, em torno de si, um notório carisma, e que repercute, inevitavelmente, em uma aura de liderança. Para Weber (1999), o líder carismático “deve ‘provar’ sua missão divina no *bem-estar* daqueles que a ele se entregam” (p. 326). Isso fica demonstrado nas narrativas de cura atribuídas a esta mestra juremeira, como “resultado concreto da vivência extremamente pessoal de graça celestial” (*idem*). A partir destas experiências é que, de acordo com Gomes Filho (2014), a própria liderança carismática pode fazer emergir novas concepções de mundo, levando em consideração o grupo que o legitima, “e torna possível seu potencial de transformação, tanto quanto a própria estrutura sociocultural (e/ou religiosa) tradicional que permitiu a própria criação de novas (futuras) tradições” (p. 245). E é daí de onde surge o seu caráter revolucionário, que é exercido de “dentro pra fora”, ao contrário da racionalização da ordem social que o faz de “fora para dentro” (WEBER, 1999, p. 328).

O carisma, em suas formas de manifestação supremas, rompe todas as regras e toda a tradição e mesmo inverte todos os conceitos de santidade. Em vez de piedade diante dos costumes antiquíssimos e por isso sagrados, exige o carisma a sujeição íntima ao nunca visto, absolutamente singular e, portanto, divino. Neste sentido puramente empírico e não-valorativo, é o carisma, de fato o poder revolucionário especificamente “criador” da história (*idem*).

História que também pode ser edificada através da relação com os locais onde este carisma se canaliza, entendido por Nora (1993) como “lugares de memória”. Para o autor, “a memória pendura-se em lugares” (p. 25), portanto “o lugar de memória é um lugar duplo; um lugar de excesso, fechado sobre si mesmo, fechado sobre sua identidade, e recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre a extensão de suas significações” (p. 27). Sendo assim, no meu entendimento, é a *Cidade da Mestra Jardecilha* que comporta as

subjetividades em torno da liderança carismática desta mestra juremeira, compondo parte da tradição de conhecimento da Jurema Sagrada em Alhandra, e que se constitui, também, como um lugar de memória.

Figura 31: Vista geral da *Cidade da Mestra Jardecilha*.



Fonte: Autor, 2014.

E para compreendermos a importância desse lugar para os adeptos da Jurema Sagrada, faz-se fundamental que visualizemos como ele se encontra hoje para, em seguida, estarmos atentos às narrativas em torno dele. Com esta intensa procura pelos trabalhos espirituais de Mestra Jardecilha, sejam eles juremeiros ou não, a sua casa passou a ficar pequena, e daí sentiu-se a necessidade de construir um local mais adequado para ela realizar suas atividades. Com já foi falado anteriormente, primeiramente ela realizava os *torés de caboclo* na cozinha da sua residência.

Foi quando eu vi que tava muita gente, começou a vir gente de tudo que é canto: pesquisadores que gravavam os pontos – que são as toada, ponto, linha, tem vários nomes, né!? E daí a gente fazia o quê? A gente tava sentindo que o espaço tava pequeno, e foi aumentando, aumentando. Porque ela era a única pessoa que batia o tambor. Aí a gente disse: “não!”. Aí foi quando eu fiz ali o templo, e ela... Mas olhe: de... se eu não me engano... de 65 até 86 ela batia dentro de casa, aí depois foi que a gente fez o templo, aí ela começou a bater no templo. Aí já foi maior, já botou a mesinha dela lá, e fazia as reuniões dela e também consultas, que era muita gente e dentro de casa o espaço tava pequeno (Nina).

Atualmente, este espaço que constitui a *Cidade da Mestra Jardecilha*, encontra-se da seguinte forma. E foi Lucas Souza, neto da Mestra Jardecilha, que me deu maiores detalhes sobre a parte externa do lugar (figuras 31 e 32). Hoje existem 13 juremas *firmadas*⁶⁸, para os seguintes mestres: Major do Dias, Manuel Cadete, Mestre José da Paz (Figura 33) – estes três primeiros plantados pela própria Jardecilha ; Zé Pelintra, Maria do Acais, Zezinho do Acais (foi replantada depois de derrubada), Mestre Canito, Mestre Zé Quatí, Mestre Cesário, Mestre Bom Florar, Mestre Felipiano, Malunguinho, e uma jurema consagrada para a própria Mestra Jardecilha (estes dois últimos *firmados* recentemente, estando, inclusive, ainda bem pequenos). Todas distribuídas em forma de círculo, em torno do Cruzeiro dos Senhores Mestres e das Almas (figura 31), que também foi *firmado* por sua avó. E nas duas hastes principais que formam esta cruz está escrito: “Deus salve o cruzeiro dos Senhores Mestres da Jurema Sagrada deste templo”. Ele explica, também, que há uma sala onde ela cultuava os santos, chamado de Capela de Orações. Ao lado, ficava o salão principal, onde ela realizava os trabalhos de *mesa branca* e os *torés de caboclo*, e, eventualmente, também consultava as pessoas que queriam um pouco mais de privacidade. Nele, está grande parte dos utensílios usados nos seus trabalhos: imagens de santos, copos, cachimbos, etc. E no lado de fora, há um letreiro da parede, que diz: “Templo Espírita de Jurema Mestra Jardecilha”. Há também dois *assentamentos*⁶⁹: um onde é a Casa das Almas e Pretos-velhos, que fica na entrada do salão; e a outra é a *Firmação de Exú*, localizado ao lado do acesso principal da área externa do centro. E é este lugar de memória que catalisa toda história de vida de Mestra Jardecilha, e das subjetividades em torno dela.

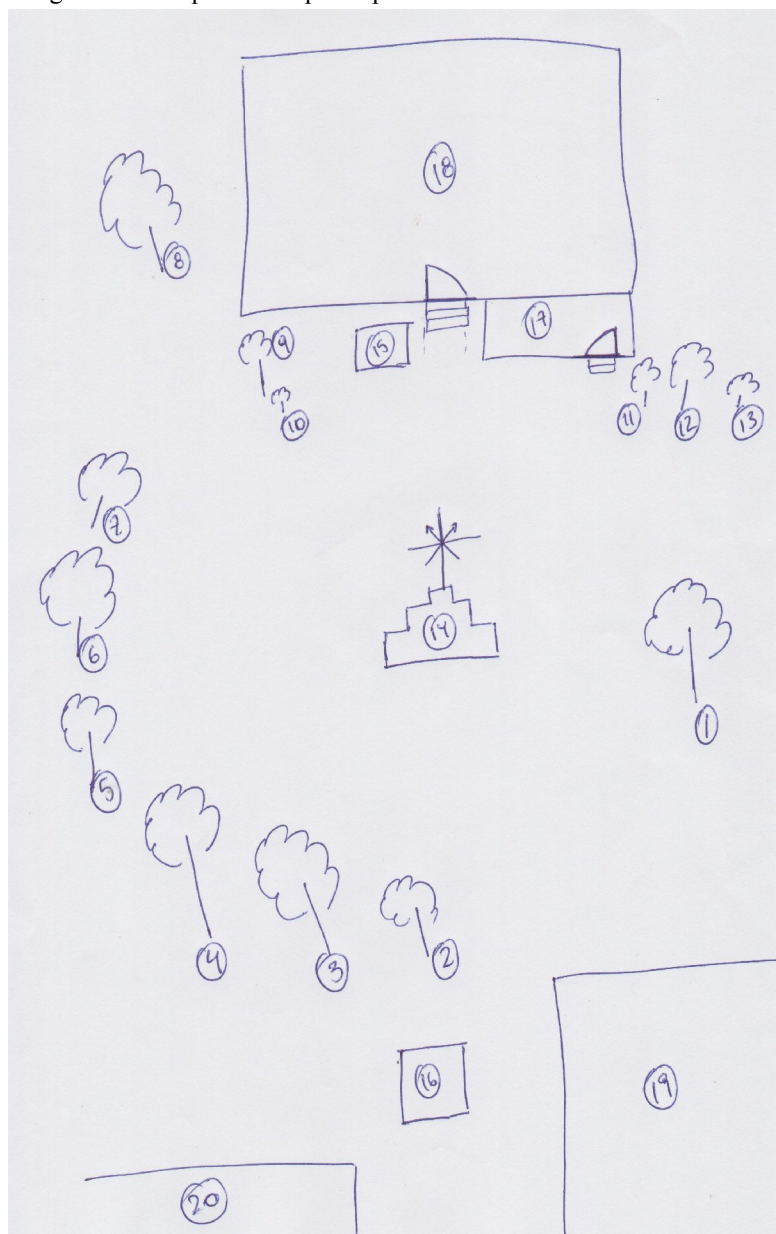
Porque Madrinha Zefinha, quando ela vivia ali, aquela Jurema dela era muito organizada. E agora... tá certo que é também, que Severina toma conta, mas não é que nem a mãe dela. A mãe dela não é desse jeito, não. E mesmo assim, eu vou dizer... porque, Madrinha Zefinha quando morreu, Severina ficou fazendo as coisa dela. De vez em quando Severina faz um toque, ali... chama o povo, a gente mesmo vai, passa avisando a gente que tem toque. Eu vou, a gente vai pra lá... que ela faz a gira, forma a gira. A gente vai pra gira, tudinho... ela mesmo abre o trabalho... mas ela não trabalha em casa sozinha, não. (D. Lia⁷⁰)

68 *Firmada* quer dizer o mesmo que consagrada.

69 Local onde se onde *assenta* a energia sagrada de qualquer entidade religiosa afro-brasileira.

70 D. Lia é natural de Alhandra, e trabalhou como doméstica na casa de Mestra Jardecilha, e aos poucos foi integrando-se aos seus trabalhos espirituais. Sua mãe, Maria da Conceição, também participou ativamente dos trabalhos espirituais realizados por ela. Afirma também que sente muita falta do que Mestra Jardecilha fazia, e que muita coisa mudou após sua morte.

Figura 32: Croqui do Templo Espírita de Jurema Mestra Jardecilha.



Fonte: Autor, 2014.

Convenções:

* Juremas consagradas:

1. Mestre José da Paz (plantada por Mestra Jardecilha)
2. Mestre Manoel Cadete (plantada por Mestra Jardecilha, com uma muda retirada da extinta *Cidade de Manoel Cadete*, no Sítio Tapuiú)
3. Mestre Cesário
4. Maria do Acais
5. Mestre Zezinho do Acais (foi replantada depois de derrubada)
6. Mestre Canito
7. Mestre Bom Florar
8. Mestre Major do Dias (plantada por Mestra Jardecilha)

9. Mestre Felipiano
10. Mestra Jardecilha
11. Mestre Zé Quati
12. Mestre Cesário
13. Malunguinho

* Outros espaços:

14. Cruzeiro dos Senhores Mestres e das Almas
15. Casa das Almas Pretos-velhos
16. *Firmação de Exú*
17. Capela de Orações
18. Salão onde a Mestra Jardecilha trabalhava e consultava.
19. Casa de Nina
20. Casa da irmã de Nina.

Figura 33: Jurema consagrada ao Mestre José da Paz, plantada por Mestra Jardecilha.



Fonte: Autor, 2014.

Com o falecimento da Mestra Jardecilha, em 27 de agosto de 1988, os esforços de Nina, para cuidar e *zelar* pelo espaço, passaram a ser percebidos e reconhecidos pelas pessoas que frequentavam aquele lugar. Hoje, tudo é muito bem cuidado por sua filha, “que embora não tenha dado continuidade às atividades religiosas da mãe, vem zelando pelo centro que pertencia à falecida mestra” (SALLES, 2010a, p. 113). E hoje, a *Cidade da Mestra Jardecilha* é uma das únicas *Cidades da Jurema* que ainda preserva seus aspectos físicos, graças à iniciativa de Nina, que, mesmo que não haja mais a dinâmica dos trabalhos espirituais da época em que Dona Zefa estava viva, continua a fazer as obrigações deixadas por ela. Já para João Paulino, esta é a única *Cidade* que permanece viva “*dos tempos de glória daqui de Alhandra*”, principalmente durante a década de 1970.

Olha! Eu talvez até peque em dizer isso, mas pra mim ali representa... minha mãe! (Nina fica emocionada) A jurema... cada vez que eu olho eu vejo mamãe... tudo ali! Nos pés de jurema: mamãe! No cruzeiro: minha mãe! No templo: minha mãe! Então, mãe pra mim é sagrado! Porque eu passei tudo isso... Me desculpa! Eu passei tudo isso, pra tentar não destruir minha mãe. Porque como eu te falei, que

pra mim ela não morreu, então minha mãe tá ali. Se cada... pessoa que vem ali, que acende uma vela, que faz um pedido, eu vejo mamãe rindo. Todas as vezes que eu vou no templo, que eu limpo, que sou eu quem limpo lá os copo, tenho maior carinho e respeito... Aqueles vulto... (...) Tu sabe o que é uma mãe te pedir, te fazer e dizer mais pra você: “eu tenho certeza que você não vai me decepcionar!”. E pela mãe que ela foi... Mamãe foi uma guerreira, batalhadora! Uma pessoa que... criou a gente... não sabia ler, mas criou a gente, dando tudo, nunca deixou faltar nada, né!? Então, a Jurema hoje pra mim ela... ali, cada pedacinho é mamãe! É sagrado! É especial pra mim! (Nina).

O falecimento da Mestra Jardecilha foi um momento de muita comoção na cidade, e até hoje isso é lembrado como um evento que promoveu intensas transformações vivenciadas por todos os juremeiros alhandrenses. A primeira e mais importante delas, foi de que, ainda segundo Nina, o vínculo das pessoas com a tradição de conhecimento da Jurema Sagrada, de alguma forma, perdeu-se, haja vista o carisma em torno dela. O fato de ser uma liderança carismática que conseguia agregar, em torno de si, funções políticas e espirituais, carregadas de laços afetivos, unindo os juremeiros da cidade ao seu redor, a sua morte representou a perda desta referência que fazia com que as pessoas estivessem intrinsecamente ligadas a uma herança muito mais antiga, como nos coloca D. Bina:

O que mudou na Jurema, porque... realmente... a alegria que ela dava aqueles toque acabou, né!? Foi tempo que... os mestres antigos também que trabalhava, todos morreram, aqueles antigos... Ai enfraqueceu muito, né!? E você sabe que, quando os tronco vai embora, fica tudo mais fraco. Fica, ou não fica? Fica tudo mais fraco. Porque hoje a maior parte dos médiuns que tem por aí, não sabe de muita coisa como os antigo, né!? O que é raiz antiga sabia muito mais...

E dentro deste movimento de perda das referências culturais, é muito presente também nas narrativas a desunião dos próprios juremeiros. Quando a Mestra Jardecilha estava viva, ela exercia um papel agregador, não só entre as pessoas que frequentavam o seu centro, mas também com outros mestres juremeiros contemporâneos e ela. E isto é muito bem observado por D. Lia.

Porque os juremeiros era mais unido, porque ela chamava pra se unir tudinho. Agora, os juremeiro daqui... os juremeiro daqui quer ser mais do que não é. Porque eles não são nada, e querem ser muita coisa. (...) Porque os juremeiro daqui nenhum se une com o outro. Quando diz assim: “tem toque na casa de fulano de tal...”. “Tem?”. “Tem!”. “Aonde é?”. “Em tal lugar...”. “Ah! Deus me livre de eu ir, vou nada... se é na casa de fulano, vou não! Se fosse em outro canto eu ia”. Ai fica tudo com raiva, e não querem ir. (...) O juremeiro tem que se unir um com o outro, porque não é pela Jurema? Então vamo fazer uma união... mas se a gente quer fazer uma união, o dono não quer, porque já vem com uma coisa diferente. Ai pronto... é disso que começa...

E essa união entre os juremeiros alhandrenses era polarizada na vivência do seu centro. Ao abrir as portas da sua casa para a necessidade das pessoas mais simples, onde era comum o hábito de ela servir alguma comida aos visitantes, a disponibilidade e atenção com que as atendia, a intensidade com que realizava os seus trabalhos espirituais, trazem memórias de uma época em que a própria dinâmica doméstica era representado como um microcosmo. E ao ter os indivíduos que frequentavam a sua casa como *filhos*, ela criava um forte vínculo afetivo com todos eles.

Ela tinha aquele carinho, aquele cuidado, e chegava... se não comesse com ela, ela ficava magoada. Ela queria que todo mundo viesse, que todo mundo tomasse um café, que comesse... aqui o dia todo era a casa desse jeito. Podia vir de onde fosse. Mas tinha que comer um pedacinho de bolo, tinha que comer o feijãozinho dela, sabe!? Então, mamãe era quem fazia a comida. Ela arranjava tempo, porque ela se realizava em fazer aquelas comida. Ai hoje... eu sempre achei que ela fosse imortal, e quando eu demorei muito pra acreditar que mamãe, ela não tava mais... Mas hoje, quando eu saíu, meu pensamento fica aqui. Quando eu chego, a primeira coisa que olho pra ver se tem alguma jurema derrubada... porque quase que eu enlouqueço! Que eu não me apego a nada, mas eu me apego ali, porque eu sei a importância... Quantas pessoas que sentaram debaixo daquela jurema, que vinha numa ambulância, que vinha em rede, que vinha no braço, que vinha caminhando, que vinha a cavalo, que vinha a pé... e ali debaixo, minha mãe fazia suas orações... ela sempre tinha, que até hoje eu tenho, dava-se o nome “mesinha”, era uns remédios com ervas, com jurema, com tudo, que ela dava... dava pra levar pra casa... Então, eu vejo ali a vida! Uma ciência pura e bonita! (Nina)

Quando, neste depoimento, Nina faz referência a “*alguma jurema derrubada*”, ela nos traz a outra transformação no campo juremeiro do município, após o falecimento de Mestra Jardecilha, que foi a ascensão do número de evangélicos, que passaram a atribuir, de forma mais incisiva, influências maléficas das práticas rituais desses sujeitos. Disso, percebe-se um movimento de conversão de alguns juremeiros alhandrenses às doutrinas cristãs nos últimos 30 anos, sejam elas católicas ou protestantes, como observado por Silva Jr. (2011), o que faz parte de um processo mais amplo, em que o município vive hoje um momento de transformações em relação a sua identidade, como epicentro da cosmologia da Jurema Sagrada, seja pela falta de valorização cultural dos mais jovens, ou mesmo pelo avanço dos cultos neopentecostais na cidade, que acabam por demonizar seus conhecimentos e atividades espirituais, visto que “não cessa suas ofensivas simbólicas contra aquilo que consideram o mal, obra do inimigo” (p. 75).

Mas este ponto de vista também é intensamente confrontado pelas narrativas dos juremeiros alhandrenses. Podemos identificar isso a partir da assertiva de Silvinha, quando ela questiona: “*O Deus dele não o mesmo do da gente? Eles que querem que o Deus dele seja*

moderno, mas é o mesmo. Toda religião, Deus é um só! Viu!? Toda religião, quer queira, quer não queira, o Deus é um só. Agora, cada um faça suas boas obra, pra dela... subir, né!?”.

Acerca disso, D. Bina também comenta:

Pouca gente trabalha... faz trabalho de mesa. Principalmente, reunião, sessão, assim... de mesa. Pouca gente faz pra dar reunião pra 'queles médium, né!? Pouca gente faz, é difícil... Antigamente tinha muita reunião de mesa, hoje o povo tão... se desviando muito!

Autor: então, porque você acha que acontecendo isso hoje aqui em Alhandra?

Porque eu acho que tá acontecendo, eu acho que... os crente tão seduzindo muito o povo. Eles seduzem muito. E ficam dizendo que os médium vão pro inferno, isso e aquilo outro... que não... não é o caminho certo, e muita gente fica com aquilo na cabeça, achando que quando morrer vai... o inimigo é quem toma conta. Mas tudo isso é besteira, porque religião ela não salva ninguém e nem condena. Quem se condena é a gente próprio, pelos nossos proceder. Porque religião nenhuma manda ninguém fazer o mal a ninguém... pra ninguém, a religião manda fazer. A pessoa faz se quiser.

Estes embates são ainda mais intensificados pelo fato de a *Cidade da Mestra Jardecilha* estar localizado num contexto urbano, bem próximo do centro de Alhandra. Um claro exemplo disso são os problemas com os vizinhos enfrentados pelos herdeiros do legado da Mestra Jardecilha, e que vem minando a continuidade deste espaço como parte da memória dos juremeiros. E de haver, dentro da própria família, uma disputa estabelecida por pessoas interessadas em simplesmente acabar com o lugar, fundamentadas numa visão da religião protestante, no qual querem que todos os elementos, que levem à memória do culto da Jurema Sagrada no município, sejam definitivamente apagados. Deste movimento, decorre a derrubada de algumas árvores de jurema do espaço, em meados de 2009. Além de haver um imbróglio judicial tramitando entre os próprios familiares, cujas partes reivindicam cada centímetro deste espaço, como Mãe Judith nos aponta:

Aí, pronto... aí depois que ela faleceu, pronto, o povo quer botar as coisa tudo abaixo. (...) Se ela tivesse viva, ninguém tava fazendo essa... que ela tivesse viva... a velha mesmo, a mãe... a mãe dela (de Nina, Mestra Jardecilha), ninguém tava batendo a boca com... e não saber o que tá dizendo, né!? Porque botar tudinho abaixo... Porque faz muito tempo que ali tem um pé de jurema. Eles foi nascendo e se criando sabendo que a tia era juremeira, era juremeira... Como D. Tiina dizia a mim... D. Tiina que era mãe dela, de Zefa Tiina... Todo mundo não tá sabendo, todo mundo não tem casa? E porque querem botar abaixo... pé de jurema? A... a saudade é isso aí, né!? Porque se ela tivesse viva, ninguém tava fazendo... da Jurema dela gato e sapato, né!? (sic.) Querendo botar abaixo... a família querem botar abaixo tudinho.

Porém, por problemas durante a pesquisa, não foi possível ter contato com este

processo na Comarca de Alhandra, que, assim, ajudaria a compreender melhor seus meandros. Mas foi possível identificar que ele fora impetrado por seus familiares mais próximos, mais precisamente seus dois irmãos⁷¹, ambos evangélicos, que querem que haja uma partilha do terreno que fica por trás da casa, mais especificamente o quintal que corresponde ao fundo de ambas as residências (ver figura 32), e onde está localizado o Templo Espírita de Jurema Mestra Jardecilha.

E eu tive que ir pra justiça. (...) E daí... como aqui é uma Cidade de Jurema que vem gente quase todos os dias, de universidade, de gente de tudo que é canto... E essa Jurema, por ser muito visitada, no momento que as pessoas iam, eu digo: “ali não pode!”. Porque foi quando proibiram, que disseram que não queriam mais, que a gente ficasse cultuando lá. E não teve como eu esconder. Porque quando é uma Jurema que não vai ninguém, tudo bem. Mas quando vem gente: acender vela, os mestres vem, e aí... foi assim, aquela casa de abelha. Porque os mestres, os caboclos mesmo, se encarregaram de buscar gente longe, sabe!? Pra virem... (...) E eu lutei! E através disso aí foi comunidade, e apoio tanto pela internet, como pessoalmente, começou a ter mais... (...) teve trabalhos e trabalhos... foi divulgado. Era aquele apoio todo, que até hoje a gente recebe. E não vou te dizer que acabou não, porque derrubaram três pé de jurema... (...) tem até o boletim de ocorrência... (...) É da questão de... que os herdeiros querem a parte dele. Eu não tenho como dar! Eu não tenho como dar a parte deles... Porque querem dinheiro, e eu não tenho bem pra dar esta parte. (...) Aí quer o quê? Quer o quintal! Aí fica uma situação, porque bem atrás... foi derrubado a jurema de Zezinho do Acais (que foi replantada), Mestre Arranca-tóco e de Maria Helena. (...) Então pra gente foi uma dor muito grande, sabe!? E pra minha mãe também, pras entidade que baixaram aí... Eu quis desistir, teve momento que eu quis, porque... eu achava que eu entregasse pra eles seria melhor, mas aí vem aquela coisa... vem uma entidade e diz uma coisa, sonho com minha mãe, e vem meus filhos e diz: “não, a gente vai ter que ficar aqui, porque também a gente não tem outro lugar pra ir mesmo, né!?” Aí eu tô esperando que façam o quê? É lei, eles tem direito. Eu também tenho! (Nina).

E a partir deste caso, a polêmica instaurou-se, principalmente entre os juremeiros alhandrenses, sobre a importância da preservação da *Cidade da Mestra Jardecilha*. Para alguns, a *ciência da Jurema* ainda reside ali; para outros, representa a memória dos tempos em que os mestres juremeiros eram respeitados e constantemente requisitados para realizar suas curas, além de ser uma possibilidade, mesmo que de forma representativa, reconstituir este importante lugar ritual, já que “há marcos no espaço onde os valores se adensam” (BOSI, 2003, p. 24).

Acho que vale tudo aquela Jurema, visse!? Aquela Jurema é... Eu acho que ela não deve nunca ninguém... ninguém derrubar ela. (...) Quiseram derrubar uma vez, mas que tanta gente fez protesto... Que acho que ali é uma coisa que... um dom que Deus deu a ela, né!? E foi uma semente que ela plantou, e que ninguém deve mexer. Pode zelar. Chegar lá, varrer, ajeitar... mas devorar eu acho que não deve não. O que ela deixou, deve continuar lá no cantinho. Só zelar, né!? Que era de muita importância,

71 Foi-me solicitado que não os identificasse durante a pesquisa. Até cogitei a possibilidade de entrar em contato com alguns deles, o que rechaçado por Nina, visto que eles não são abertos a tratar deste assunto com “estranhos”.

não só pra mim, como pra essas pessoa, né!? (Nevinha).

E é por isso que as memórias acerca do seu centro, que é um lugar tão importante para os juremeiros, também impressos nas vivências junto à Mestra Jardecilha, compõe o quadro de uma “história das sensibilidades”, no qual abarcam pertencimentos e afetividades múltiplas. E estas experiências se unem a uma releitura do passado no tempo presente, e que são expressas em forma de lembranças. “A lembrança conduz o indivíduo a cenas vividas em conjunto, imagens que se tornaram presentes num tempo em que presenciamos o acontecido” (FERREIRA & GROSSI, 2001, p. 31). Portanto, o ato de lembrar evoca estes sentimentos, que são permeados de saudade, e que são sempre emblemáticos, para que possamos visualizar parte do seu universo representativo, como na afirmação de D. Lia.

Eu tinha muita saudade dela, que ela fosse viva... que ela fosse viva era outra coisa, pra mim. Porque ali era uma mãe de verdade, viu!?! Era uma juremeira, era uma mãe de verdade, pros filho-de-santo dela, pros filho dela, era pra todos ele, não era pra um só, não. Ai era uma mãe de verdade. Mas esse povo de hoje em dia, que a gente diz... “fulano é catimbozeiro!”. Vai lá, nada desfaz, e quando faz é diferente do jeito que a gente quer. Não! A Madrinha Zefinha era muita mulher pra trabalhar, ali era uma mulher de vergonha pra trabalhar. Trabalhava e era bom, e dizia a verdade, e fazia as coisa certa.

E como boa mestra juremeira que foi, ela já deve estar atuando no campo espiritual. Em conversa com Mãe Judith, ela afirma que, como faz mais de 25 anos que Mestra Jardecilha faleceu, ela já deve estar incorporando em alguém, visto que, para trabalhar num médium, “um mestre deve ficar 07 anos nos astros”. Também chega a pontuar que disseram a ela que havia uma senhora em Goiana (PE), que estava incorporando Mestra Jardecilha. Ela refuta de imediato, dizendo que a mestra só pode incorporar nas pessoas da região. Isso apenas endossa a ideia de que a tradição de conhecimento da Jurema Sagrada em Alhandra está intimamente ligada à vida dos mestres juremeiros que ali viveram, e que se sustenta por meio do próprio culto a estes mestres desencarnados. Tradição esta que também é feita pelas *Cidades da Jurema*, lugares de memória em essência. E na ótica de Lucas Souza, esta foi a maior herança deixada para sua família.

Eu posso dizer que foi uma das coisas mais lindas que Deus me deu... foi o catimbó. E eu amo a minha avó, mesmo não tendo conhecido ela, não só pela mulher que ela foi, pela história que percorreu, pelas pessoas que ela ajudou, mas pela herança que ela me deixou. A Cidade de Jurema de Mestra Jardecilha, a mesa dela, os instrumentos que ela usava, foi a maior herança que ela podia me deixar. Pra muitos não pode valer um tostão, e eu não quero que valha dinheiro. Eu quero que valha o que tem dentro do meu coração, que é o sentimento por aquilo dali. Aquilo

dali é muito valioso pra mim... não só pra mim, como pra minha família.

Com isso, tem-se pautado, entre os juremeiros, a necessidade de salvaguarda deste espaço religioso, contra as constantes agressões que vêm sofrendo. A justificativa para isso vem sendo a importância da *Cidade da Mestra Jardecilha* para o culto da Jurema Sagrada, não só no município, mas também em âmbito regional, como um lugar que polarizou diversas manifestações religiosas, e que diz respeito, diretamente, às memórias acerca desta tradição. É neste esforço, que o Quilombo Cultural Malunguinho promoveu, em 08 de março de 2015, o II Encontro de Juremeiros e Juremeiras de Alhandra, realizando um *toque de Jurema* nesse local. Segundo Alexandre L'Omi L'Odò, esse evento gerou, pela primeira vez, um sentimento de pertencimento coletivo entre os juremeiros da cidade. E a partir desse momento específico, surgiu a ideia de fazer o mesmo evento todos os anos, durante o mês de março, abrindo o calendário anual das atividades da organização, e das mobilizações em torno da visibilidade do culto da Jurema no Nordeste e no Brasil.

Mestra Jardecilha é um símbolo importante para os juremeiros, né!? Porque pós Maria do Acais, dela ser um segundo nome forte dentro de Alhandra, enquanto pessoa antiga e que teve expressão dentro da Jurema na cidade. E, por isso, os juremeiros e a gente, principalmente, quer fazer o possível para que o seu nome tenha o merecido lugar, espaço. A gente precisa ter estima com o nome de Mestra Jardecilha. Acho isso... Acho que a figura da Mestra Jardecilha, ela tem esse papel de fazer a gente resgatar essa memória, que ainda tá viva em Nina, nos meninos (João Paulino e Lucas Souza), mas que já não é tão forte como já foi um dia.

E é exatamente pela importância que tem hoje para os juremeiros, que esta etnografia foi possível. Ao visualizar aspectos de sua história de vida através das narrativas aqui apresentadas, desde seu “dom de nascença”, sua atuação política, a dinâmica dos seus trabalhos espirituais, até o seu lugar ritual, a ideia aqui foi compreender como a sua biografia nos conduz, no sentido de alçar um entendimento maior sobre o contexto em que estava inserida, e que ajuda a compor uma tradição de conhecimento.

Para Cruikshank (2006), estes relatos orais englobam uma experiência subjetiva do passado, no qual uma das suas virtudes está exatamente em abordar certos “fatos pinçados aqui e ali nas histórias de vida”, e que “dão ensejo a percepções de como um modo de entender o passado é construído, processado e integrado à vida de uma pessoa” (p. 156). Assim, estas histórias não podem ser entendidas como um corpo de textos meramente formais, mas são “uma parte viva, vital da vida”, e que estão relacionados com “a inteligência

crítica e a utilização ativa do conhecimento” (p. 159), fundadas nas experiências dos sujeitos.

E a memória é exatamente composta pela experiência deste mundo vivido, seja no tempo, seja no espaço. Desta forma, de acordo com Bosi (2003), a memória sempre conta com o recurso de lembrar o íntimo das experiências dos sujeitos. “Ele evoca, dá voz, faz falar, diz de novo o conteúdo de suas vivências. Enquanto evoca, ele está vivendo atualmente e com uma intensidade nova a sua experiência” (p. 44). E é desta relação que se extrai a força necessária para reviver o passado, e que também ultrapassa o tempo da vida individual e o tempo presente. “Nessa dinâmica, memórias individuais e memórias coletivas encontram-se, fundem-se e se constituem como possíveis fontes para a produção do conhecimento” (DELGADO, 2010, p. 41). Com isso, ao contar com os relatos orais sobre a vida da Mestra Jardecilha, vislumbrei a possibilidade de coletar uma história que não é apenas desta célebre mestra juremeira, mas que diz respeito a algo muito mais amplo: a *ciência da Jurema*.

POSSÍVEIS CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Agora a Jurema é um negócio que a pessoa trabalha, trabalha, trabalha tanto... E nunca chega ao fim da Jurema. Nunca chega! Todo mundo se vai, todo mundo se... uns já se foi, outros se vai, mas nunca chega ao final da raiz. Eu queria saber é isso. Nunca chega não, o final da raiz, não. Duvido! De jeito nenhum... Meu pai trabalhava de noite a dia, se fosse possível. Mas eu perguntava: “meu pai, como é o fim da Jurema?”. “Não tem quem dê fim... não tem quem chegue ao fim da Jurema”. E não tem, não... Não tem quem chegue ao fim da Jurema, não!

Este depoimento de Nicinha ilustra bem o que representa a tradição de conhecimento do culto da Jurema em Alhandra: um conhecimento infindo, seja ele do mundo espiritual, seja das práticas mágicas de cura, acessível apenas àqueles que cultuam este saber e que podem alcançar a sua *ciência* – o *cientista* –, ultrapassando qualquer espécie de sistematização racional. Ensinaamentos estes que se encontram nos espíritos dos mestres juremeiros, que habitam sua cosmologia e são reverenciados também por meio das *Cidades da Jurema*; só é possível contatá-los através dos transes mediúnicos, ou mesmo por meio da intuição – o *trabalho de ciência*.

E não só isso. Ao recolher as narrativas sobre a história de vida de Mestra Jardecilha, e a relação dos juremeiros com sua *Cidade*, possibilitou-me visualizar como parte deste conhecimento foi aplicado por ela. Pela influência que teve, tanto política, social e espiritual, as memórias que a permeiam trazem à tona o carisma e a estima que grande parte dos entrevistados ainda guardam por ela, compondo, assim, uma verdadeira “história das sensibilidades” E isso se reflete no respeito com que os sujeitos fazem referência a ela. Portanto, busquei integrar, na medida do possível, a tradição de conhecimento da *ciência da Jurema*, com a prática espiritual desta importante mestra juremeira, para que pudéssemos ter uma dimensão ampliada das manifestações em torno da Jurema Sagrada no município, compreendendo desde os vários aspectos dos seus princípios constitutivos, as influências que recebeu nas últimas décadas, e quais problemas enfrentados pelos juremeiros atualmente.

Mas acessar os significados em torno da Jurema Sagrada não foi tarefa fácil. Ainda mais quando se fala de um tema tão complexo, em que não se encontra um discurso necessariamente uníssono. Ao mesmo tempo, percebi que se faz fundamental em qualquer trabalho antropológico a compreensão das percepções múltiplas dos sujeitos, sem cair no erro de buscar um argumento pronto, ou mesmo de uma explicação plausível para o que está se observando, mas estar aberto, de fato, para um autêntico e verdadeiro encontro etnográfico,

ainda mais quando estamos lidando com um campo religioso tão amplo e difuso. E o que foi feito neste texto consiste em uma breve tentativa de reunir parte destes relatos.

Com isso, a ideia desta pesquisa foi de privilegiar as narrativas dos juremeiros, em detrimento de qualquer abordagem teórica mais rebuscada, relatos estes que levam estas pessoas a refletirem sobre a sua própria existência no mundo. “Dessa forma, a memória cumpre seu papel de guardar lembranças que, pelo ato de recordar dos sujeitos, traz de volta o que ficou inscrito. Assim, a razão narrativa cumpre seu papel de portadora da memória” (FERREIRA & GROSSI, 2001, p. 33). E são estas memórias que surgem para nos dar uma dimensão das verdades que emergem dos universos cognitivos dos juremeiros em âmbito local, permeados de aspectos totalizantes, e que conduzem a forma como está delineada a escrita deste trabalho.

Assim, concordo com Santos (1988) quando afirma que, ao vislumbrar um paradigma emergente para a ciência, todo conhecimento pós-moderno deve ser total e local.

Sendo total, não é determinístico, sendo local, não é descritivista. É um conhecimento sobre as condições de possibilidade. As condições de possibilidade da ação humana projetada no mundo a partir de um espaço-tempo local. Um conhecimento deste tipo é relativamente imetódico, constitui-se a partir de uma pluralidade metodológica (p. 66).

Por meio deste princípio, é que faço a escolha de me aproximar da categoria nativa de *ciência* como uma “verdade formular” (cf. GIDDENS, 1997), e em não tratá-la como um campo simbólico cheio de códigos que necessita ser decifrado pelos antropólogos. Isto, além de tirar do autor a imensa responsabilidade que teria com este trabalho, e que muitas vezes pode ser uma tarefa inglória, traz mais leveza à pesquisa e faz com os sujeitos nos guiem neste intento de expressar os seus contextos cognitivos.

Para tal, posicionei-me na condição de estar ao lado dos juremeiros não como um mero pesquisador, que está ali apenas para empreender sua pesquisa, mas como alguém que “se mistura” nos *toques*, seja cantando ou tocando um instrumento, assim como, também, querendo conhecer um pouco mais do que se encontra nos interstícios dos rituais e dos seus discursos. E esta relação aqui descrita não foi feita apenas por ocasião do presente trabalho. O que se leu nestas linhas foi o resultado do contato, desde 2008, com este universo de pesquisa, e com algumas destas pessoas, que abriram as portas das suas casas para que eu pudesse ouvir suas histórias, ou mesmo me hospedando amigavelmente durante os trabalhos de campo – como no caso da Mãe Judith, a quem agradeço imensamente.

Com isso, busquei também levantar questões metodológicas que considero importantes para o entendimento do campo em questão, desde a minha inserção nele, e os problemas que enfrentei, com o intuito de problematizar e melhor dimensionar as relações entre observador e observado. E tendo em vista estas fronteiras, considere importante que elas também estejam expostas no momento da escrita.

Desta forma, conto aqui parte da história da minha vida, que interrelaciona com estes encontros, sujeitos e situações vivenciadas, que contribuíram, do seu modo, para que eu também ampliasse meu olhar em relação ao mundo. Sendo assim, estou ainda em consonância com Santos, quando ele afirma que “todo conhecimento científico é autoconhecimento” (*ibidem*, p. 67), e para que haja uma ruptura dos paradigmas dominantes da ciência:

É necessário que haja outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao que estudamos. A incerteza do conhecimento, que a ciência moderna viu como limitação técnica destinada a sucessivas superações, transforma-se na chave do entendimento de um mundo que mais do que controlado tem que ser contemplado (p. 68).

E ao apreciar o campo aqui estudado, faço-o de forma a também estar integrado dentro dele, posicionamento este que pode até ter suas desvantagens, mas o resultado disso, acredito ser muito mais profícuo se assim não fizesse.

Por fim, a ideia com este trabalho foi de entrar, através das narrativas juremeiros acerca da história de vida de Mestra Jardecilha, como também acerca da *ciência da Jurema*, numa “perspectiva e num universo cognitivo daqueles que vivenciam experiências específicas, e perceber o sagrado e a religiosidade a partir de seus posicionamentos espirituais” (GRÜNEWALD, 2008, p. 32). E aqui, esta é minha humilde contribuição para os estudos sobre o culto da Jurema no litoral sul da Paraíba, tema este, que de longe, não se esgota com a realização da presente pesquisa. Mas que ela possa ajudar novos pesquisadores e fomentar outros trabalhos sobre aspectos aqui relacionados, e que carecem de maior atenção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARENGA, Oneyda. **Catimbó**. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo, 1949.

ANDRADE, Mário de. **Música de feitiçaria no Brasil**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1963.

APPIAH, Kwame A. **Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAGÃO, Maria do Socorro S. de., *et. al.* **Linguagem religiosa afro-indígena na grande João Pessoa**. João Pessoa: Fundação Casa de José Américo, 1987.

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

_____. A tradição do Acais na jurema natalense: memória, identidade, política . **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luiz, Vol. 11, Nº 21, p. 143-166, 2014.

BAIRRÃO, José Francisco M. H.. As raízes da Jurema. **Psicologia USP**, São Paulo, Vol. 14, Nº 1, p. 157-184, 2003.

BARCELOS, Lusival; FARIAS, Eliane. **Memória Tabajara: manifestação de fé e identidade étnica**. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 2012

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica**, Niterói, nº 19, p. 15-30, 1995.

_____. **O guru e o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BASTIDE, Roger. **Religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.

_____.Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2004. p. 146-159.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembrança dos velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. A gênese dos conceitos de habitus e campo. In: **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 59-73.

_____. A ilusão bibliográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro; Editora FGV, 2006. p. 183-191.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 27-78.

BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana**, Rio de Janeiro, Vol. 5, Nº 1, p. 29-56, 1999.

BRANDÃO, Maria do Carmo; NASCIMENTO, Luis Felipe R. do. O Catimbó-Jurema. **Clio Arqueológica**, Recife, nº 13, p. 71-94, 1998.

CABRAL, Elisa Maria. A Jurema Sagrada. **Cadernos de Ciências Sociais**, João Pessoa, nº 41, 1997.

CANDAU, Jöel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

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

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

_____. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2002.

CERQUEIRA, Vera Lúcia Cardim. (Orgs.). **Missão de pesquisas folclóricas: cadernetas de campo**. São Paulo: Associação Amigos do Centro Cultural São Paulo, 2010.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COMAROFF, Jean e COMAROFF, John. Etnografia e imaginação histórica. **Revista Proa**, nº 02, vol. 01, 2010. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/TraducoesII/pdfs/comaroff.pdf>. Acessado em: 25 de maio de 2011.

COSTA, Cléria B. da. A escuta do outro: os dilemas da interpretação. **História Oral**, São Paulo, vol. 17, nº 02, p. 47-67, 2014.

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro; Editora FGV, 2006. p. 149-164.

CUNHA, Elba M. C. da. **A legislação pombalina e a regularidade do trabalho indígena: tópicos para a liberdade e inclusão social do índio ou tábuas de salvação para a coroa portuguesa?** Anais do XXVI Simpósio Nacional de História (ANPUH). São Paulo, 2011.

DELGADO, Lucilia de Almeida N. **História oral: memória, tempo, identidades**. Belo

Horizonte: Autêntica, 2010.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** Disponível em: https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1334983/mod_resource/content/1/17%20-%20Mary%20Douglas%20-%20Pureza%20e%20perigo.pdf. Acessado em: 10 de outubro de 2013.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.** São Paulo: Martins Fontes, 1991a.

_____. **O sagrado e profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FERNANDES, Gonçalves. **O Folclore Mágico do Nordeste.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

FERREIRA, Amauri C.; GROSSI, Yonne de S. Razão narrativa: significado e memória. **História Oral**, São Paulo, nº 04, p. 25-38, 2001.

FRAVET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo.** São Paulo, Ano 14, nº 13, p. 155-161, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

_____. **Obras e vidas: o antropólogo como autor.** Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2002a.

_____. **Saber Local. Novos ensaios em Antropologia interpretativa.** Petrópolis: Vozes, 2012b.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony & LASH, Scott. **Modernização reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna.** São Paulo: Editora UNESP, 1997. p. 73-133.

GOMES FILHO, Robson R. Carisma e dominação carismática: perspectivas teórico-metodológicas do conceito weberiano de carisma e sua efetivação histórica nos estudos da religião. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, nº 11, p. 238-257, 2014.

GONÇALVES, Antônio G. Boaes. & CECÍLIA, Hermana. **Catimbó, Umbanda e Candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa.** Disponível em: www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/525/364. Acessado em: 29 de julho de 2014.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. Sujeitos da Jurema e o resgate da “ciência do índio”. In: GOULART, Sandra L.; LABATE, Beatriz C. **O uso ritual de plantas de poder.** Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 239-278.

_____. Jurema e novas religiosidades metropolitanas. In: ALMEIDA, Luiz Sávio; SILVA, Armando H. L. (orgs.). **Índios do Nordeste: etnia, política e história**. Maceió, EdUFAL, 2008. p. 11-36.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HANNERZ, Ulf. **Cultural complexity: studies in the organization of meaning**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1992.

_____. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 3, nº 1, p. 7-39, 1997.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. São Paulo: Lake, 2007.

KOSTER, Henry. **Viagens ao nordeste do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

LALLEMAND, Suzanne. Cosmologia, cosmogonia. In: AUGÉ, Marc (org.). **A construção do mundo: religião, representações, ideologia**. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 25-42.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Vol. 5. Lisboa. INL/ Liv. Portugal. 1945.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de M. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro; Editora FGV, 2006. p, 167-182.

MAUÉS, Raymundo H. Catolicismo e xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. **Ilha**, Florianópolis, Vol. 04, nº 02, p. 51-77, 2002

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EdUSP, 1974.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné – Melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do Século XX ao nível mundial. **Revista de antropologia**. São Paulo, nº 34, p. 197-221, 1991.

MEDEIROS, Maria do Céu. **Igreja e dominação no Brasil escravista. O caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830)**. João Pessoa. Ideia. 1993.

MEDEIROS, Guilherme. O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII. **CLIO Arquelógica**. Recife, nº 20, Vol. 01, 2006. p. 123-150.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas Capitanias do Norte da América portuguesa. In: OLIVEIRA, Carla Mary S. & MEDEIROS,

Ricardo Pinto de (orgs.). **Novos olhares sobre as Capitanias do Norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: Universitária, 2007.

MORIN, Edgar. **O Método 3: o conhecimento do conhecimento**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1996.

MOTTA, Roberto. A jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. In: In: GOULART, Sandra L.; LABATE, Beatriz C. **O uso ritual de plantas de poder**. Campinas; Mercado de Letras, 2005. p. 279-299.

MURA, Claudia. **“Todo mistério tem dono!”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

MURA, Fábio. PALITOT, Estevão. MARQUES, Amanda., *et al.* **Relatório de fundamentação antropológica para caracterizar ocupação territorial dos Tabajara no Litoral Sul da Paraíba**. FUNAI – Instrução Técnica Executiva nº 34/DAF/2009. João Pessoa, 2010.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. In: **Projeto História**, São Paulo, nº 10, p. 07-28, 1993.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: MACIEL, Maria E.; OLIVEN, Ruben G.; ORO, Ari Pedro. **Antropologia e ética: debate atual no Brasil**. Niterói: EdUFF, 2004. p. 21-32.

PALITOT, Estevão M. "Questões que diariamente ali se agitam": o processo de extinção dos aldeamentos de índios no litoral sul da Paraíba (1865-1867). **Cadernos do LEME**, Campina Grande, vol. 5, nº 1, p. 60-92, 2013.

PARAÍBA. **Lei 3.443, de 06 de novembro de 1966**. Dispõe sobre o exercício dos cultos africanos na Paraíba. João Pessoa, PB, 1966.

PIERUCCI, Antônio F. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito de Max Weber**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e notas para a história da Paraíba**. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1977.

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**. São Paulo, Vol.16, nº 47, p. 43-58, 2001

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

SALLES, Sandro Guimarães de. **A cura no universo mítico e simbólico da Jurema**. In: I Simpósio Internacional das Ciências das Religiões. 1. Anais. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR/CCHLA/UFPB). João Pessoa: UFPB, 2007.

_____. **À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010a.

_____. O catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e hoje. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Recife, Ano IX, n. 2, p. 85-105, 2010b.

SANGIRARDI JR., Ângelo B. **O índio e as plantas alucinógenas**. São Paulo: Ed. Alhambra, 1983.

SANTIAGO, Idalina Maria F. L. A Jurema Sagrada da Paraíba. **Qualitas: Revista Eletrônica**, Campina Grande, v. 6, n. 2, 2008.

SANTOS, Boaventura de S. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 46-71, 1988.

SANTOS, Francimário V. **Mulheres que rezam: uma abordagem antropológica entre os saberes das rezadeiras e os saberes dos médicos (profissionais de saúde) no Município de Cruzeta/RN**. In: Anais da 26ª Reunião Bras. de Antrop., Porto Seguro, 2008. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/foruns_de_pesquisa/trabalhos/FP%2010/francimario%20vito%20dos%20santos.pdf. Acessado em: 30 de outubro de 2014.

SILVA, Vagner G. da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: EdUSP, 2006.

SILVA JÚNIOR, Luiz F. da. **A Jurema, o culto e a missa: disputas pela identidade religiosa em Alhandra-PB (1980–2010)**. Campina Grande: Dissertação de mestrado – PPGH/UFCG, 2011.

SOARES, Luiz. E. Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil. In: **O Rigor da Indisciplina. Ensaios de Antropologia Interpretativa**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 189-245.

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

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 1983.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 02. São Paulo: Imprensa Oficial, 1999.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 01. Brasília: Editora UNB, 2000.

- Publicações.

Umbanda no Lar. Jornal da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba. João Pessoa, ano 1, nº 1, 1977.

- Filmes

JUREMA SAGRADA. Direção de Elisa Cabral. João Pessoa (PB). 1995. 1 DVD, (22 minutos), documentário, sonoro, colorido.

UMA CIÊNCIA ENCANTADA. Direção de Chico Sales. João Pessoa (PB). Rapadura Brejeira. 2010. 1 DVD (20 minutos), documentário, sonoro, colorido.

BODAS DE ARUANDA. Direção de Chico Sales. João Pessoa (PB). Rapadura Brejeira. 2014. 1 DVD (26 minutos), documentário, sonoro, colorido.