



DE ANDRADE, Solange Ramos. A religiosidade católica e a santidade do mártir. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 37, n. 2, p. 237-260, 2008.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral-memória, tempo, identidades**. Autêntica, 2017.

DONNER, Sandra Cristina. História Local: discutindo conceitos e pensando na prática. O histórico das produções no Brasil. **Encontro Estadual De História**, v. 11, p. 223-235, 2012.

JÚNIOR, Lourival Andrade. Túmulos e milagreiros: o caso da Cigana Sebinca Christo. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 1, n. 1, p. 76-90, 2012

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990

QUEZADO, Rozanne. **Paixão e sangue de Mártir Francisca**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2001

CULTOS AFRO-AMERÍNDIOS NO INTERIOR PARAIBANO: OS POVOS ORIGINÁRIOS E A JUREMA SAGRADA DE CAJAZEIRAS-PB

Tainara da Silva Andrade
Universidade Federal de Campina Grande (UFCEG)
tainarasilva2446@gmail.com

RESUMO: O presente artigo discute as práticas culturais das religiões afro-ameríndias no interior paraibano, dada a invisibilidade da Jurema Sagrada, religião afro-ameríndia e nordestina, tanto em pesquisas bibliográficas quanto nas argumentações das identidades construídas em Cajazeiras-PB. O objetivo desta pesquisa é analisar as crenças e práticas dos povos originários deste espaço, nos séculos XVII e XVIII, relacionando-as às práticas existentes na atualidade, no culto da Jurema Sagrada na cidade. Além disso, são brevemente denotadas as razões das transformações ocorridas no imaginário do sertão, pela ascensão das ordens missionárias no local e pelo racismo religioso, resultante na tentativa de homogeneização das culturas sertanejas.

Palavras-chave: Interior Paraibano; Jurema Sagrada; Religiões Afro-ameríndias; Povos Originários.

INTRODUÇÃO



A historiografia tradicional da cidade de Cajazeiras, localizada no alto sertão da Paraíba, traz o recorte de famílias também tradicionais, além de abranger a construção político-religiosa do espaço com base no cristianismo. Mas quais outras experiências existem, e persistem? Com base neste questionamento, voltamo-nos a realidades anteriores à formação da cidade, considerando a ocupação do interior pelos povos originários e suas crenças. Consequentemente, há reflexos dessas práticas de outrora nas religiosidades cajazeirenses atuais.

Sobre esse aspecto, os estudos acadêmicos, como o de Marcos José Diniz Silva e Artur Cesar Isaia (2021), intitulado *Do Catimbó: percurso histórico e debate acadêmico de uma religião afro-brasileira*, analisam que a Jurema Sagrada é um culto de matriz indígena, com caracterizações que remontam ao período anterior da colonização europeia; à utilização da natureza e a reverência à ancestralidade, realizadas pelos pajés de variados povos originários. Não há registros desses próprios povos, então as pesquisas se baseiam nos relatos de cronistas, missionários e governantes, já no período das violações da colonização e no processo de catequização e proibição das práticas ancestrais. Academicamente, o pioneiro a tratar sobre o Catimbó/Jurema²² foi Mário de Andrade, em seus estudos sobre o folclore brasileiro, através de pesquisas de campo desenvolvidas no Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco, embora sua abordagem tratasse do culto mais como charlatanismo do que como uma religião (SOUZA, 2016).

O trabalho desenvolvido por intelectuais da Paraíba mostra que o estado tem forte presença da Jurema Sagrada, por ter a cidade de Alhandra-PB como o “berço da Jurema”, conquista advinda pelo árduo trabalho da família do Acais²³, no sítio do Acais (VANDEZANDE, 1975). O local é conhecido pela formação de muitos aldeamentos indígenas no período colonial e pelo uso da jurema em rituais.

As práticas associadas à Jurema Sagrada na Paraíba precedem a organização da Umbanda e do Candomblé no estado (LIMA, 2015). Os estudos acerca desse culto, parte da cultura religiosa brasileira, mas principalmente nordestina, tratam de caracterizações a partir da História Oral, principal meio de conhecimento acerca dele e das culturas populares em geral e

²² Neste artigo, utilizamos a relação entre Catimbó e Jurema, comum a muitos pesquisadores das religiões afro-ameríndias.

²³ A família do Acais fez parte da construção da identidade juremeira da cidade de Alhandra-PB. O autor René Vandezande (1985) analisa a relação dessa família com os povos indígenas e com a Jurema.



esse percurso está em fase de construção (LIMA, 2011). Os sacerdotes, sacerdotisas, pais e mães de santo, adeptos – em fases iniciais ou com anos no culto – e os visitantes são as principais pessoas a contribuir para o registro e manutenção das matrizes dos povos originários e afro-brasileiros, através de “compartilhamentos”, conceito utilizado pelo quilombola Antônio Bispo dos Santos (2023).

Metodologicamente, foi realizada a seguinte operação: o levantamento de dois conjuntos de referenciais bibliográficos, textos que versam sobre práticas indígenas e suas representações em obras de cronistas, viajantes, etc. dos séculos XVII e XVIII e obras sobretudo ancoradas nos campos da antropologia e sociologia voltadas ao Catimbó/Jurema de autores dos séculos XX e XXI. Dessa forma, serão analisadas as semelhanças entre as práticas culturais de outrora e as existentes atualmente como forma de investigar permanências e ressignificações junto às descontinuidades históricas que ligam as antigas pajelanças locais à Jurema Sagrada contemporânea.

A JUREMA NO INTERIOR DA PARAÍBA

O sertão do estado da Paraíba é palco de permanências e resistências dos cultos de origem indígena. Nesta perspectiva, um ponto fundamental a ser destacado é que o culto atual à Jurema não é o mesmo que o praticado pelos povos originários e carrega metamorfoses ocasionadas pelas circularidades culturais (GINZBURG, 1989), sincretismos (GONÇALVES, 1941) e hibridismos (FREIRE, 2013), alguns dos pontos para estudo das religiões afro-ameríndias, e a Jurema Sagrada, como é conhecida hoje, tem influências ibéricas, pretas e indígenas (NETO; RODRIGUES, 2019).

Sob essa ótica, “(...) o Sertão da Paraíba está localizado no extremo oeste do atual Estado, antiga Capitania da Paraíba, e é chamado na documentação setecentista como sendo Sertão de Piranhas e Piancó.” (SOARES; FILHA, 2013, p. 89). As autoras adentram no questionamento de que estes territórios não foram bem delimitados, não constituindo uma cartografia que informasse de forma satisfatória suas caracterizações (SOARES; FILHA, 2013). O que se sabe é que estas terras eram ocupadas por pessoas indígenas conhecidas como “tapuias” (POMPA, 2001), aqueles que vivem afastados do litoral, sendo estes os Tarairiús e os Kariris.



A delimitação dos territórios quanto às ocupações (BORGES, 1993) foi feita, sobretudo, a partir das considerações dos colonizadores, inclusive as próprias denominações dos povos, por isso as fontes disponíveis permitem aos pesquisadores basear-se em suposições e na crítica aos relatos. O historiador Carlo Ginzburg diz que “em qualquer sociedade, a documentação é intrinsecamente distorcida, uma vez que as condições de acesso à produção estão ligadas a uma situação de poder e, portanto, de desequilíbrio.” (GINZBURG, 2007, p. 262). Além disso, esses povos eram considerados nômades e estavam em constante movimento (GUEDES, 2006).

Nessa perspectiva, a problemática se dá, primeiramente, através dos conceitos de lugar, espaço e território. Michel de Certeau (1998) afirma que “o espaço é um lugar praticado” (CERTEAU, 1998, p. 202). Já o geógrafo Maglandy Santos diz que:

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa” o espaço. (SANTOS, 2017, p. 24).

O espaço do sertão foi alterado tanto pelas noções de progresso quanto pela necessidade de controle dos povos que aqui viviam, e os que passaram a viver. Os atores, como Santos (2017) enfatiza, acabaram transformando o espaço na divisão de vários territórios, ao mesmo tempo em que destruíram vários outros, como é o caso dos territórios originários do sertão. Surge, dessas desavenças, o questionamento: o sertão é um território originário/indígena? Pela nossa visão contemporânea, é um local europeizado, mas também carrega as histórias ancestrais e muitas destas resistências podem ser vistas nas atuais culturas sertanejas e suas retomadas, que vêm avançando na busca pela legitimação de seus espaços.

Assim, o lugar conhecido hoje como Cajazeiras, foco do estudo desta análise, localizado no Alto Sertão do Estado da Paraíba, foi alvo de ações, conduzidas por agentes originários dessas terras, mas também pelos colonizadores. Anterior ao que existe hoje, existia uma gama de culturalidades que preenchiam os dias das povoações paraibanas e o lugar, praticado e transformado, passou a ser um conjunto de territórios, inclusive os subjetivos. Para além dessas



conceituações do sentido material, existem também os espaços encantados, como as “cidades encantadas”²⁴ da Jurema Sagrada (SOUZA, 2016, p. 91).

Outra abrangência é a da noção de “corpo-território” (HAESBAERT, 2020), enquanto agente de transformação, de resistência e que sofre primeiramente as interferências. Rogério Haesbaert, afirma:

Essa articulação entre corpo e território, de modo mais amplo, “coloca no centro o comunitário como forma de vida”, permitindo abordar o território em múltiplas escalas, ressaltando a importância da “escala mais micro, mais íntima, que é o corpo”, “primeiro território de luta”. (HAESBAERT, 2020, p. 80).

Essas informações trazidas pelo autor partem da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas do Brasil, ocorrida em agosto de 2019, em Brasília. Seguindo essa nuance, o “corpo”, para as religiões, é de extrema importância; primeiro enquanto instrumento de luta, depois porque, a partir dele, entende-se a relação entre a matéria e o espírito. Essa relação é intrínseca às religiões afro-ameríndias e vem sendo observada desde as práticas culturais dos povos originários de todo o país.

Após essa discussão sobre os territórios sertanejos e os corpos-territórios que o compõem, há diversas encruzilhadas que entrelaçam ambos os aspectos da atualidade e eles estão ligados a práticas muito antigas, advindas dos povos originários do sertão. Sobre as práticas desses povos originários, o cronista holandês Elias Herckmans no trecho da “Descrição geral da Capitania da Parahyba” (1886) pontua:

São homens incultos e ignorantes, sem nenhum conhecimento do verdadeiro Deus ou dos seus preceitos; servem, pelo contrário, ao diabo ou quaisquer espíritos maus, como tratando com elles temos muitas vezes observado. Para este fim têm elles os feiticeiros, que são tidos em grande consideração. Quando saem a guerrear contra seus inimigos e querem saber como lhes succederá a empreza, ou quando se acham longe dos seus amigos e desejam saber como elles passam, ou quem será morto ou não, esses taes feiticeiros sabem varios modos de fazer vir o espirito ter com elles debaixo da fôrma que desejam, mas geralmente com a sua propria figura, como se fôra tambem um tapuya. (HERCKMANS, 1886, p. 280).

²⁴ Posteriormente, mostraremos a análise de Salles (2010) acerca desses espaços “encantados”.



Nesse relato, o autor não identifica qual povo estava sendo analisado pelo cronista neerlandês. Na transcrição, são perceptíveis as ligações dos indígenas com os espíritos e com os antepassados do próprio povo, um próprio “tapuia” reaparece para ajudar nos enfrentamentos que os povos indígenas estavam passando, sob os contextos da colonização e das ordens missionárias, demonstrando a importância do corpo para os rituais.

Na atualidade, no culto da Jurema Sagrada, o corpo também é um território, já que “(...) a iniciação do corpo possui uma dimensão mágica e simbólica, pois atua como agente materializante do invisível. O corpo do adepto media o trânsito entre o físico e o imaterial, articula as aproximações entre o passado e o presente.” (SOUZA, 2016, p. 81). Com isso, os autores demonstram que as ligações das crenças com o corpo, enquanto território, é antiga e as práticas culturais percebidas hoje possuem uma ancestralidade.

Além da relação com os antepassados, o cronista holandês relata, em outra parte de seu depoimento, as formas dos Tarairiú preverem o futuro através dos chamados feiticeiros. Estas características, na Jurema Sagrada, possuem diversas interpretações diferentes, consistindo também em objetos chamados de “princesa”²⁵, também chamados de “vidência” dos Encantados (SOUZA, 2016). Outra forma de adivinhação é a comunicação com as próprias entidades da religião afro-ameríndia, que trazem ensinamentos e mensagens sobre o presente e o futuro dos consulentes.

Por conseguinte, há uma outra relação entre os povos indígenas e o culto à Jurema Sagrada em Cajazeiras-PB, como o segue em todo o Estado. O capitão-mor da capitania da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, escreveu ao rei D. João V, sobre práticas ritualísticas dos indígenas com a acácia jurema:

[...] uzão de uma bebida de uma raiz que chamão Jurema; que transportando-os do seu Sentido ficão como mortos, equanto entrão em Si dabebedeira, Contão as vizoens que o diabo lhes Representa, Senão he que em Spirito os Leva as partes deque dão noticia. (Carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V., 1742, apud FREIRE, 2013, p. 108).

²⁵ Esses objetos são parte do culto da Jurema Sagrada e representam a relação dos adeptos com as entidades e as mensagens e simbologias que estas trazem.



O relato confirma que a jurema, nativa do semiárido nordestino, era utilizada pelos povos originários Tarairiús no século XVIII, já no aldeamento Boa Vista, litoral da Paraíba. A presença desses povos nos aldeamentos afastados do sertão consolida a locomoção obrigatória dos missionários com os indígenas Tarairiú, dos povos Xukuru e Kanindé, presentes no aldeamento em questão (FREIRE, 2013).

Estêvão Palitot e Rodrigo Grunewald (2021) investigam os vários usos da acácia jurema pelos povos indígenas do sertão. Embora não tenham sido encontrados registros do uso da jurema anteriores ao período colonial, e até o século XVIII (GRÜNEWALD, 2018), são fortes os indícios de que essa acácia era utilizada muito antes da chegada dos europeus, pela ocupação de locais onde essa planta pertencia, sendo parte do bioma ciliar, e devido à resistência pela manutenção dessas práticas no período colonial e pós-colonial, esta por outros povos indígenas do país, em contextos de continuação ou retomada, e pelos cultos com parte dessas matrizes. Contudo, no período colonial, o transe e o uso com a planta jurema-preta, ou apenas jurema, é fortemente representado pelas beberagens dos antepassados do sertão e de outros povos nativos de Pindorama/Brasil, mesmo com muitos silenciamentos sobre esse período/práticas na historiografia (GRÜNEWALD, 2018).

Neste relato, novamente aparece o tema das vidências e perspectivas de futuro que os antepassados vinham trazer para os caminhos dos povos. Ele fala também sobre os espíritos os levarem, a consciência ou o próprio espírito da pessoa indígena, para algum lugar, sendo que “o transe, a possessão e as visões eram o momento máximo do ritual” (PALITOT; GRÜNEWALD, 2021, p. 10), o que se assimila ao transe percebido hoje nos cultos afro-ameríndios (SOUZA, 2016). Estes são outros aspectos que se assimilam às práticas das religiões afro-ameríndias na atualidade, momentos em que as entidades ou encantados “baixam” nos médiuns, os quais são aqueles que passam por esse processo de incorporação para que os “guias” direcionem os trabalhos (SOUZA, 2016). Essas práticas também prevalecem no Alto Sertão da Paraíba.

A Jurema Sagrada possui diversos usos com a acácia jurema, para além da denominação da religião, tratando-se de um termo polissêmico, pois nomeia a prática religiosa, a acácia e a entidade, sendo, assim, uma planta sagrada, que representa suas matrizes e também as ligações que a planta tem com o mundo espiritual: Salles (2010) analisa que o Catimbó, as imagens e



símbolos presentes no culto como “remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como ‘um reino encantado’, os ‘encantos’ ou as ‘cidades da Jurema’.” (SALLES, 2010, p. 17-18).

A utilização da acácia no mundo físico se dá através de diversas formas, tais como inserção de bebidas feitas a partir da jurema, além de outras ervas, bem como rezas, banhos e processos específicos durante a iniciação do adepto na religião:

No catimbó, faz-se o “tombamento da jurema”, que consiste em oferecer alimentos às correntes espirituais do iniciado e posteriormente, a implantação da semente de jurema (ou o pó feito da semente, o atim) no corpo do noviço. A prática da clausura temporária também existe nos rituais da jurema. Através desses rituais o corpo passa a estar simbólica e efetivamente ligado à divindade ou espíritos. A inserção do corpo na religião pode ser encarada como uma introdução numa estrutura sociológica, onde o adepto passa a ser visto como um “instrumento” usado em favor do coletivo. (SOUZA, 2016, p. 81).

Além de relatar sobre os processos iniciáticos do Catimbó/Jurema – considera-se que ambos os cultos possuem diferenciações significativas, embora não tenham sido encontradas evidências acadêmicas a esse respeito –, o autor também fala sobre o que foi discutido anteriormente, sobre a relação do corpo enquanto um território (HAESBAERT, 2020).

Outra relação das práticas originárias com as encontradas na Jurema Sagrada, inclusive em Cajazeiras-PB, é com o fumo. Os indígenas do sertão, longe das abrangências do tabaco do litoral, utilizavam também a jurema para fumar, em processos ritualísticos, como o descrito a seguir:

(...) A cerimônia é baseada no consumo de uma bebida produzida a partir das raízes da árvore, o vinho da Jurema, ou ajuá, acompanhada por fumo das cascas da mesma, sendo entoados cânticos em louvor e honra aos mestres. O contato com o divino a partir do transe místico, a intimidade entre a planta e o homem é o que motiva todo o ritual. O consumo da jurema, pois, está além do caráter alucinógeno, evocando a enteogenia, a transcendência ao plano espiritual. (FREIRE; APOLINÁRIO, 2011, p. 157).

As autoras discutem que os povos Tarairiú realizavam a prática de seus rituais com o uso do fumo das cascas da jurema, já que o tabaco era produzido no litoral e esses povos



habitavam os sertões. Na atualidade, diante das diferenciações entre os cultos originários e os que resistem no século XXI, os Encantados, quando incorporados nos médiuns, utilizam o fumo do tabaco para fins variados, desde a limpeza do ambiente e dos consulentes, até comunicações com outros Encantados que estão no mundo espiritual: “o tabaco é a erva-mestra no exercício da energia catimbozeira” (SOUZA, 2016, p. 37). Além do aspecto do fumo, as autoras mencionam os mestres, que serão discutidos a seguir, junto à simbologia e o uso dos maracás.

Sobre a presença dos mestres e o uso dos maracás nos rituais indígenas:

Já a referência ao sertão do Piancó é derivada de uma longa e detalhada carta de frei José de Calvatam, datada de 1743, onde aparece a primeira descrição pormenorizada de um ritual envolvendo o uso da jurema entre os índios da aldeia dos coremas, mas também presentes nas aldeias dos pegas, panatis e icós pequenos, todas missionadas pelos capuchinhos e situadas no sertão do Piancó. Conduzidas por *mestres de jurema*, as cerimônias envolviam pessoas de todos os sexos e idades, chamadas pelo padre de discípulos. Quase todas as pessoas da aldeia bebiam a jurema, não sem antes procederem a determinadas precauções: possuírem um maracá e serem curados com uma defumação feita a partir de um buraco no chão. (PALITOT; GRÜNEWALD, 2021, p. 10).

Nessa discussão, os autores abordam sobre a presença dos mestres nos rituais dos indígenas do sertão da Paraíba, além do uso fundamental dos maracás para os processos. As referências desses “mestres” partem das pessoas que comandavam e organizavam os rituais, os participantes e as ações realizadas. Os maracás eram tidos como instrumentos de extrema importância para que tudo saísse como planejado.

René Vandezande (1975), quando analisa as estruturas do Catimbó, denota que “Os ‘mestres’ ou ‘mestras’, são pessoas que viveram outrora, na maioria em Alhandra, que tiveram atividade mediúnica, geralmente junto aos pés de jurema que guardam sempre o nome deles.” (VANDEZANDE, 1975, p. 166). Isto é, os Encantados da Jurema Sagrada, chamados “mestres” ou “mestras”, já foram encarnados, vivos, e cultuavam o Catimbó/Jurema. Um exemplo é a mestra Jardecilha, que fazia parte do culto da Jurema Sagrada, foi encantada e se tornou uma entidade do culto afro-ameríndio. Ela possui uma cidade encantada em Alhandra-PB (SEGUNDO, 2014), assim como outros mestres e mestras.



Já os maracás, objetos amplamente ligados aos povos indígenas, também fazem parte do culto da Jurema Sagrada em todo o estado. Souza (2016) informa que “Os cânticos, o som dos atabaques, os maracás e até mesmo as palmas dos participantes e adeptos, cadenciam os movimentos do corpo e auxiliam na performance ritual do médium.” (SOUZA, 2016, p. 89). Ora, os maracás são também parte fundamental para a Jurema Sagrada, bem como o era para os ancestrais sertanejos. Através dos maracás, e em conjunto com outros instrumentos e sonoridades outras, como o autor explana, os Encantados são chamados e o ritual se fortalece.

CONCLUSÃO

Mesmo diante das semelhanças encontradas entre os cultos dos povos originários Tarairiús e a Jurema Sagrada de Cajazeiras-PB – a significação de “sertão” e sua relação com a ancestralidade, a acácia jurema, o fumo, os mestres e mestras e os maracás – as metamorfoses nunca deixaram de acontecer. Os próprios indígenas deviam passar por seus processos de transformação, pelos ensinamentos dos mais velhos e, depois, pelas experiências que foram vivendo ao longo da colonização holandesa e portuguesa. As ordens missionárias atuavam para findar as práticas culturais que consideravam primitivas, atrasadas e deturpadas. Mesmo os missionários carmelitas, parte do processo de circularidade cultural com culto à jurema dos Xukurú e Kanindé, como Freire (2013) denota, também eram cerceados e controlados pelos poderes maiores – os bispos e a Coroa.

Na atualidade, a sociedade se depara com a historiografia majoritária, aceitando-a e, demasiadamente, sem conhecer o passado das terras que habitam. Que seus avós, bisavós, tataravós habitaram. Não há questionamento sobre a ancestralidade sertaneja, simbologia carregada, cotidianamente, por outras noções (rota pé) do ser sertanejo(a). Estas concepções fazem, também, parte, mas o passado indígena destes territórios é menosprezado, em contextos macro e micro. As violências que os povos originários sertanejos sofreram ultrapassa o fio do culto aos seus ancestrais e à natureza sertaneja, mas foi consolidado pela noção de que eles foram, realmente, extintos. Contudo, a retomada indígena²⁶ vem avançando na legitimação da ancestralidade originária, embora em passos lentos.

²⁶ A “retomada indígena” consiste na identificação das pessoas enquanto indígenas, em processos de resgate da ancestralidade.



Simultaneamente, a cidade de Alhandra-PB, discutida aqui pela sua grande importância para a Jurema Sagrada, passa por atravessamentos parecidos, com uma história marcada pela ascensão de evangélicos, pela destruição de pés da acácia jurema e pela negação do passado indígena, como discute o autor Luiz Francisco da Silva Junior (2011), em *A Jurema, o culto e a missa: disputas pela identidade religiosa em Alhandra (1980-2010)*. Entretanto, a resistência permanece como um meio para a sobrevivência e pela ênfase na laicidade do Estado, com aparatos nas leis contra o racismo religioso. Já no culto afro-ameríndio da Jurema Sagrada em Cajazeiras-PB, o movimento age resgatando e cultuando um passado não só indígena, mas negro. E as interferências e circularidades com o cristianismo também fazem parte da construção, transformação e manutenção dessa faceta da identidade sertaneja.

Através dessas significações, tão distintas, embora com semelhanças atribuídas ao contexto cultural e histórico do sertão, a pesquisa conclui que a Jurema Sagrada de Cajazeiras-PB, a qual não possui registros acadêmicos minuciosos sobre as práticas, sacerdotes, sacerdotisas e adeptos do culto, é cheia de simbologias as quais percorrem a Jurema de outras localidades, principalmente de outras partes da Paraíba. Nos cotidianos dos terreiros ouve-se que “cada casa é uma casa”, mas existem relações entre os terreiros, os quais permitem estabelecer a realidade que perpassa a cidade em questão, principalmente a partir de fatores que não se transformam: a Jurema Sagrada possui uma raiz indígena, a acácia jurema é utilizada (em forma de bebida, etc), o fumo é parte importante do culto, os Encantados (caboclos, mestres, mestras, etc) são da Jurema e os maracás persistem nas giras da resistência afro-ameríndia.

REFERÊNCIAS

- BORGES, José Elias. **Índios paraibanos: classificação preliminar**. In: MELO, José Octavio de Arruda e RODRIGUEZ, Gonzaga. (org.). Paraíba: conquista, patrimônio e povo. João Pessoa: Edições GRAFSET, 1993.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- FREIRE, Gláucia de Souza; APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Transgressão e negação da conversão dos Tarairiú no Aldeamento Boa Vista - Capitania Real da Paraíba**. Revista Mosaico, v. 4, n. 2, p. 155-164, jul./dez. 2011.



FREIRE, Gláucia de Souza. **Das “feitiçarias” que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas Tarairiú e missionários da Paraíba Setecentista.** Dissertação (Mestrado em História) – Linha de Pesquisa Cultura, poder e identidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2013.

GINZBURG, Carlo. **Mitos emblemas e sinais: morfologia e História.** Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros.** Tradução Rosa Freire d’ Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Nas trilhas da jurema.** Revista Religião e Sociedade, v. 38, n. 1, p. 110-135, 2018.

GONÇALVES, Fernandes. **O sincretismo religioso no Brasil.** Curitiba: Editora Guaíra, 1941.

GUEDES, Paulo Henrique Marques de Queiroz. **A colonização do sertão da Paraíba: agentes produtores do espaço e contatos interétnicos (1650-1730).** Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa em Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

HAESBAERT, Rogério. **Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais.** Revista Geographia. Rio de Janeiro, Brasil, v. 22, n. 48, p. 75-90, 2020.

JUNIOR, Luiz Francisco da Silva. **A Jurema, o culto e a missa: disputas pela identidade religiosa em Alhandra-PB (1980-2010).** Dissertação (Mestrado em História) - Linha de Pesquisa Cultura, poder e identidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

LIMA, Valdir. **Cultos afro-brasileiros na Paraíba: uma história em construção (1940-2010).** 2011. 200f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

LIMA, Valdir. **Cultos afro-brasileiros na Paraíba: memória em construção.** Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação e Biblioteconomia, João Pessoa, v. 10, n. 2, p. 56-63, 2015.

PALITOT, Estêvão; GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **O país da jurema: revisitando as fontes históricas a partir do ritual atikum.** História indígena, agência e diálogos interdisciplinares, v. 34, n. 2, p. 1-21, maio/ago. 2021.



- POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil Colonial**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada, mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Recife: Ed. Universitária, 2010.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. 1ª Edição. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- SANTOS, Maglandyo da Silva. **Territórios religiosos no município de Cajazeiras-PB: um debate geográfico acerca de diferentes manifestações da fé**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura em Geografia, Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2017.
- SEGUNDO, Francisco Sales de Lima. **“Cidade da Mestra Jadercilha”: memória e identidade de um território sagrado em Alhandra-PB**. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal, 2014.
- SILVA, Marcos José Diniz; ISAIA, Artur Cesar. **Do Catimbó: percurso histórico e debate acadêmico de uma religião afro-brasileira**. Revista Diálogos. Maringá-PR, Brasil, v. 25, n. 3, p. 75-91, set./dez. 2021.
- SOARES, Maria Simone Moraes; FILHA, Maria Berthilde Moura. **O sertão da Paraíba no século XVIII: representações espacial e imagética**. InterScientia, João Pessoa, v.1, n. 2, p. 84-99, maio/ago. 2013.
- SOUZA, André Luís Nascimento de. **A mística do Catimbó-Jurema representada na palavra, no tempo e no espaço**. 2016. 129f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.
- VANDEZANDE, René. **Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica**. 1975. 231f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - P.I.M.E.S. do I.F.C.H. da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.
-