



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

TAINARA DA SILVA ANDRADE

**“A JUREMA É RAIZ”:
AS CIÊNCIAS DA JUREMA SAGRADA COMO PARTE DAS IDENTIDADES
LOCAIS DE CAJAZEIRAS-PB (SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX)**

CAJAZEIRAS

2024

TAINARA DA SILVA ANDRADE

“A JUREMA É RAIZ”:

**AS CIÊNCIAS DA JUREMA SAGRADA COMO PARTE DAS IDENTIDADES
LOCAIS DE CAJAZEIRAS-PB (SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História, do Centro de Formação de Professores, da Universidade Federal de Campina Grande, *campus* Cajazeiras, como requisito para obtenção do título de Licenciatura em História.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Lunara da Silva Morais.

CAJAZEIRAS

2024

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação-(CIP)

A553j Andrade, Tainara da Silva.
“A jurema é raiz”: as ciências da Jurema Sagrada como parte das
identidades locais de Cajazeiras – PB (segunda metade do Século XX) /
Tainara da Silva Andrade. – Cajazeiras, 2024.
83f. : il. Color.
Bibliografia.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Lunara da Silva Morais.
Monografia (Licenciatura em História) UFCG/CFP, 2024.

1. Religião popular - Cajazeiras- Município - Paraíba. 2. Jurema sagrada.
3. Religião Afro-indígena. 4. Povo Axé. 5. Rituais de umbanda. I. Morais,
Ana Lunara da Silva. II. Título.

UFCG/CFP/BS CDU – 2- 853(813.3)

TAINARA DA SILVA ANDRADE

**“A JUREMA É RAIZ”:
AS CIÊNCIAS DA JUREMA SAGRADA COMO PARTE DAS IDENTIDADES
LOCAIS DE CAJAZEIRAS-PB (SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX)**

Monografia aprovada e apresentada em: 18/11/2024

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **ANA LUNARA DA SILVA MORAIS**
Data: 20/11/2024 17:01:44-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Ana Lunara da Silva Moraes

(Orientadora – CFP/UFCG)

Documento assinado digitalmente
 **ISRAEL SOARES DE SOUSA**
Data: 22/11/2024 12:21:01-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Israel Soares da Silva

(Titular – CFP/UFCG)

Documento assinado digitalmente
 **LUCAS GOMES DE MEDEIROS**
Data: 21/11/2024 17:49:41-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Lucas Gomes de Medeiros

(Membro externo)

Profa. Dra. Janaina Valéria Pinto Camilo

(Suplente – UFCG/CFP)

CAJAZEIRAS

2024

AGRADECIMENTOS

São tantos agradecimentos a serem feitos e que bom que me sinto tão grata, nessas movimentações da vida e em todas as relações que construí. Significa que nunca estive sozinha!

Da religião:

Em primeiro lugar, agradeço a Olorum, Deus.

Agradeço ao Orixá Exu, pela abertura de caminhos e por me mostrar que eu sou capaz. Por causa de Exu eu aprendi a expandir as minhas perspectivas e encontrar os caminhos traçados até então, na vida acadêmica e fora dela.

Ao Orixá Omolu, o meu pai querido, agradeço imensamente, pela companhia constante e por me trazer para o seu lado. Omolu é minha paz.

A Ogum devo o acolhimento em sua casa, o Ilê Axé Jagun Olú Oní Obé, e no seu abraço, em momentos que lembram a beleza do céu no cair das noites do sertão.

A Nego Chico Feiticeiro, os grandes e constantes ensinamentos. É com um Mestre que aprendo sobre as ciências da Jurema Sagrada; nos processos de aprendizagem, foi quando adquiri a imensa vontade de pesquisar sobre essa religião tão importante.

Ao Mestre Nego Gerson, o meu apreço pelos tantos ensinamentos e por ser sempre tão bem tratada.

Às minhas entidades da Jurema Sagrada, em fase de conhecimento.

À Maria Mulambo, o meu agradecimento pelo cuidado e proteção.

A Walter T'i Ogum, o babalorisà do Ilê Axé Jagun Olú Oní Obé, o meu respeito, amor e admiração. Agradeço muito por termos nos encontrado nesta vida e, com certeza, sem o senhor este trabalho não teria sido possível.

À Mãe Eline, por mostrar o que é ter força. Como filha de Oyá, inspira a gente a lidar com as adversidades e, ao mesmo tempo, ser leve como uma borboleta. Muito obrigada pelo carinho.

A Rafael, pelos abraços e pelo carinho imenso de sempre. Meu “sobrinho”.

Aos meus irmãos e irmãs do axé, sou grata por tê-los comigo, por poder aprender junto de vocês. Os momentos de brincadeiras, de risadas, de choros (rs) e de amor são fundamentais para o meu crescimento dentro do axé. E, como vocês bem podem entender a “piada interna”: “Não toca no meu orí”.

A Valdemir T'i Odé e Norineide (Nora) o meu agradecimento por terem aceitado contribuir, e construir, este trabalho. Foram fundamentais.

À Francisca Santa Cruz Ferreira, uma mulher que não tive a oportunidade de conhecer pessoalmente, mas que respeito e admiro. É uma luz que não se apagará.

Da vida:

Às ramas indígenas da minha família carnal, em fase de conhecimento.

À mainha, Tereza, a mulher da minha vida. O ser humano mais lindo e forte que tive o prazer de conhecer. Agradeço muito, muito, muito por sempre ter me incentivado a estudar, por ter superado dificuldades (muitas vezes, sozinha) pra me manter estudando, pelo acolhimento diário, pelas mensagens de WhatsApp, pelos almoços mais gostosos do mundo, pelo seu sorriso, pelos puxões de orelha... tua existência já é digna de imensa felicidade.

Ao meu pai, pelo carinho que tem comigo, pelos auxílios prestados em inúmeras ocasiões. Pelas desavenças, pois são importantes para caminhar e enxergar o outro como ele é: gente. Admiro sua força e sua coragem.

À minha avó Joana (*in memorian*), com quem convivi pouco, mas quem não esqueço nunca.

À minha avó Maria de Lourdes, minha querida, pelos abraços aconchegantes, pela infância maravilhosa em meio à bodega dela e de vovô, seu Zé (*in memorian*), pelos bolos de leite, milho, pelos doces de gergelim, de leite e de mamão. Junto de vovô, era o galo cantando e as portas abrindo. O amor de vocês me atravessa.

Às minhas tias, aos meus tios, primas e primos, numa família que tenho orgulho de pertencer, minhas raízes cheias de força.

À Ainha (*in memorian*) pelo cuidado e amor. Tudo é recíproco e a saudade é permanente, a não ser pelos sonhos, que trazem um pouco dos nossos momentos.

A Lucas Japhet, o meu amor. Te amo muito, muito, muito. Você é uma das mais pessoas mais importantes para mim e das mais admiráveis que existem. Seu companheirismo, cuidado e paciência são imprescindíveis pra mim.

Às minhas amigas e aos amigos que construí pelo caminho, o meu muito obrigada pelos sorrisos, andanças, construções, artes, músicas e bebidinhas.

À Karolaine, minha parceira de curso, obrigada pelos tantos momentos, artes, choros, dúvidas e resistências. Conhecer você foi um dos maiores presentes da minha vida. A você, um grande xêro de agradecimento e um te amo.

A Chico, por ter me levado a um terreiro pela primeira vez: o terreiro de mãe Lurdes. Lá foi onde tive contato com a Jurema Sagrada, também pela primeira vez, em 2018.

À minha orientadora, Ana Lunara, por ser tão doce, compreensiva e me auxiliar com o TCC e com minhas preocupações sobre ele. Que bom ter encontrado a senhora.

A Lucas Gomes. Muito obrigada pelas indicações, ensinamentos e pelo enorme carinho. Você ter aparecido foi uma surpresa mais que boa! Agradeço ao Orixá Exu por isso. Sendo assim, foi também uma peça fundamental para que eu conseguisse escrever este trabalho.

Obrigada também aos meus bichinhos, Ereni, Zapata, Diana, Lilo e Jorge, e às minhas plantas, que cuidam de mim igualmente.

*Ô imburana de cheiro,
Do Angico ao Vajucá,
Tô, tô
Na Jurema
Tô, tô
No Juremá...*

(Ponto de Jurema)

Dedico à Tereza (mainha).

RESUMO

A Jurema Sagrada, religião afro-indígena, com raízes indígenas, negras e do catolicismo popular, sofreu apagamentos tanto socialmente quanto academicamente. No contexto de Cajazeiras-PB, uma cidade sertaneja enraizada nos moldes do cristianismo, essa religião afro-indígena sofre com a prevalência de discursos unilaterais, embora as práticas e representações do povo de terreiro lutem constantemente para transformar as imagéticas construídas acerca do Alto Sertão da Paraíba. Dessa forma, este trabalho expõe, de forma pioneira, a Jurema Sagrada na cidade de Cajazeiras-PB, em torno da metade do século XX, com o objetivo de enfatizar a participação do culto enquanto construtor e mantenedor das identidades locais negras e indígenas do contexto local. A elaboração do trabalho partiu de estudos acadêmicos que remontam os conceitos de sertão, a prevalência do cristianismo na História local, as práticas e representações do povo de axé de Cajazeiras e, com base na metodologia da História oral e da Etnografia, foram utilizados testemunhos orais para analisar o passado da Jurema Sagrada na cidade, em processos de construção, solidificação e permanência.

Palavras-chave: História local; História Oral; Jurema Sagrada; Religião Afro-indígena.

RESUMEN

La Jurema Sagrada, religión afroindígena, con raíces indígenas, negras y de catolicismo popular, sufrió un borrado tanto social como académico. En el contexto de Cajazeiras-PB, una ciudad arraigada en el molde del cristianismo, esta religión afroindígena sufre la prevalencia de discursos unilaterales, aunque las prácticas y representaciones del pueblo de terreiro luchan constantemente por transformar las imágenes construídas acerca del Alto Sertão da Paraíba. Así, esta investigación se propone exponer, de manera pionera, la Jurema Sagrada en la ciudad de Cajazeiras-PB, alrededor de la mitad del siglo XX, con el objetivo de enfatizar la participación del culto como constructor y mantenedor de identidades locales negras e indígenas en el contexto local. La elaboración del proyecto se basó en estudios académicos que recorren a los conceptos de sertão, la prevalencia del cristianismo en la historia local, las prácticas y representaciones del pueblo de axé de Cajazeiras y, con base en la metodología de la Historia oral y la Etnografía, se utilizaron testimonios orales para analizar el pasado de la Jurema Sagrada en la ciudad, en procesos de construcción, solidificación y permanencia.

Palabras-llave: Historia local; Historia oral; Jurema Sagrada; Religión afroindígena.

LISTA DE CARTOGRAMAS

Cartograma 1 – Localização de Cajazeiras na mesorregião “Sertão” do estado da Paraíba... 24

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – O país da jurema, referências aos rituais com uso da jurema nos séculos XVIII e XIX..... 21

Figura 2 – Francisca Santa Cruz..... 53

Figura 3 – Assentamento de mestre..... 64

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – Uma comunicação de raízes.....	13
CAPÍTULO 1 – A construção de discursos sobre os sertões da Paraíba.....	18
1.1 O cristianismo como base para os sentidos unilaterais da História local de Cajazeiras-PB.....	23
1.2 Religiões não hegemônicas: práticas e representações pelo povo de terreiro de Cajazeiras-PB.....	30
CAPÍTULO 2 – A Jurema Sagrada da Paraíba: litorais e sertões nos contextos da “umbandização” de cultos regionais.....	37
2.1 As mesas, os chãos e as giras do Catimbó-Jurema.....	42
2.2 História oral e Etnografia: os/a entrevistados/a e breves contextos das entrevistas.....	44
2.3 As mesas brancas de Cajazeiras-PB, no século XX.....	50
2.4 Francisca Santa Cruz e a chegada da Jurema Sagrada em Cajazeiras-PB.....	52
2.5 A rua Fausto Rolim e os períodos iniciais da Umbanda e da Jurema em Cajazeiras-PB.....	55
2.6 Os rituais de Umbanda e de Jurema no terreiro de Francisca Santa Cruz.....	59
CAPÍTULO 3 – Ciências dos/as praticantes da Jurema Sagrada de Cajazeiras-PB: construções, dificuldades, permanências e metamorfoses.....	63
3.1 Elementos do culto da Jurema Sagrada de Francisca Santa Cruz.....	63
3.1.1 Os assentamentos.....	63
3.1.2 A planta jurema.....	65
3.1.3 Os fumos e as bebidas.....	66
3.1.4 As vestimentas.....	67
3.1.5 As entidades.....	68
3.2 Os/as praticantes da Jurema Sagrada de Cajazeiras-PB.....	69
3.3 A Jurema Sagrada e o povo de axé nos auxílios às populações cajazeirenses.....	71
3.4 As perseguições policiais e sociais aos/às praticantes.....	72
3.5 Diferenças da Jurema: o passado e o presente de Cajazeiras-PB.....	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	77
REFERÊNCIAS.....	79

INTRODUÇÃO – Uma comunicação de raízes

Quando decidi entrar para o Candomblé Ketu¹, através do meu Orixá², Omolu, não imaginava que raízes poderiam se comunicar. Não sabia que as juremas-pretas da Estrada do Amor³, em minhas andanças pelo local onde nasci, cresci e vivo até hoje, a cidade de Cajazeiras, trariam memórias de danças em cima de galhos da jurema, de um passado indígena, das atuais vivências e fenótipos caboclos da minha família carnal, findando em caminhos na espiritualidade de uma religião afro-indígena⁴ chamada Jurema Sagrada.

Das relações da planta jurema, o passado indígena da minha família, este ainda em fase de descoberta, e os cultos à jurema, busquei relações mais amplas que incorporassem todas as perspectivas. Assim, descobri que os povos originários sertanejos utilizavam a jurema para fins ritualísticos, o que diversos pesquisadores já trataram de analisar em seus trabalhos, tais como Rodrigo Grünewald (2008), Luiz Assunção (2010) e outros, que partem dos relatos deixados pelos colonizadores e pelos povos indígenas da atualidade, estes no tocante à utilização da jurema pelos povos originários da contemporaneidade. Para além dessas práticas pelos povos indígenas, outros usos foram sendo descobertos, cada um com suas singularidades.

Diante desses questionamentos, e a partir da minha participação no culto da Jurema Sagrada, veio o interesse em entender o contexto local da religião, que se caracteriza como uma das formas de utilização da planta jurema, atribuindo-a enquanto sagrada. Os incitamentos chegaram até a busca pelo entendimento de como e de quando o culto da Jurema Sagrada havia chegado até a cidade de Cajazeiras, bem como quem o trouxe, construiu e como se solidificou. Nestes pontos, foram encontradas dificuldades, pela falta de análises historiográficas acerca do culto da Jurema na cidade.

Destarte, surgiram necessidades de entender os universos da jurema de forma mais ampla, abarcando desde o significado do nome da religião, a parte científica da planta até as pesquisas já realizadas sobre as religiões afro-indígenas que envolvem o seu uso. Construtivamente, para que haja colheita sobre o recorte espacial escolhido, existem os fundamentais diálogos com pessoas mais velhas, integrantes ou não do culto da Jurema Sagrada, as quais pisam os chãos da memória da cidade.

¹ Uma das nações de Candomblé, as quais são baseadas nos vários povos que resgataram e mantiveram as ancestralidades de África.

² Divindade africana cultuada nos cultos afro-brasileiros, que representa a terra, o Sol, as doenças e a cura. A denominação “Orixá” relaciona-se aos deuses e deusas do Candomblé Ketu.

³ Referência a uma conhecida estrada localizada na cidade de Cajazeiras-PB.

⁴ O termo “afro-indígena” é adotado por uma escolha pessoal, mas também política, já que alguns participantes do Movimento Indígena não apreciam o termo “afro-ameríndio/a”.

Nesse sentido, a denominação da religião Jurema Sagrada vem de uma planta chamada jurema⁵, pertencente à família das leguminosas e as aqui referidas são as do gênero das acácias. A acácia jurema-preta é chamada cientificamente de *mimosa hostilis benth* e a acácia jurema-branca é chamada de *vitex agmus castus*, sendo que as duas são utilizadas no culto à jurema. Já a prática religiosa possui relações com outro termo, chamado Catimbó⁶, que pode ser considerado como um culto mais antigo e, portanto, diferente das práticas atuais da Jurema Sagrada.

Os estudos envolvendo o Catimbó-Jurema tiveram início na década de 1920, a partir de estudos folclóricos liderados pelo pioneiro Mário de Andrade, por Câmara Cascudo e por Gonçalves Fernandes, pautando-se nas práticas dos litorais dos estados Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco (ASSUNÇÃO, 2010, p. 75). Estes estudos eram baseados em perspectivas depreciativas do culto do Catimbó, fazendo assimilações a outros cultos afro-indígenas e à religião cristã, sendo que o Catimbó era considerado um “baixo-espiritismo”, em comparação ao kardecismo de Allan Kardec. Além disso, as primeiras pesquisas não consideravam o Catimbó como uma religião ou uma prática ritualística séria, fazendo, também, assimilações ao folclore e aos mitos do imaginário popular.

Em contrapartida, e de acordo com os avanços científicos e a abertura de perspectivas às quais as Ciências Sociais se propuseram no decorrer do século 20, a partir da década de 1940⁷, novas pesquisas foram aparecendo, com noções que passaram a alterar a significação do Catimbó-Jurema em óticas acadêmicas.

Para que o/a leitor/a compreenda o que é a religião da Jurema Sagrada, remontarei a três das pesquisas existentes acerca da temática, da Missão de Pesquisas Folclóricas até estudos mais recentes, do século XXI. A primeira pesquisa refere-se aos estudos da Missão, no livro intitulado *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão (1983)*, que nasceu da catalogação dos materiais da Missão de Pesquisas Folclóricas, por Oneyda de Alvarenga, e tem a autoria de Álvaro Carlini. No livro, o autor apresenta muitos dos dados registrados em áudio e em escritos, produzidos durante o projeto, sendo que o foco deste trabalho era o contexto musical.

O material abarca a definição de Alvarenga, a qual designa o Catimbó como um culto religioso de baixo-espiritismo, existente no Nordeste e no Norte brasileiros, com a presença de

⁵ O termo “Jurema” com o *j* maiúsculo será atribuído, neste trabalho, como referência à religião da Jurema Sagrada, já com o *j* minúsculo será uma referência à planta.

⁶ As pesquisas envolvendo o Catimbó e a Jurema trazem o entrelace entre ambos os cultos, utilizando termos como “Catimbó-Jurema”.

⁷ Essa data infere as pesquisas acerca do Catimbó, pois o Candomblé já vinha sendo estudado desde o final do século XIX.

elementos sagrados de variados povos, como a feitiçaria afro-brasileira, o catolicismo, o espiritismo e os cultos ritualísticos dos povos originários. A pesquisadora ainda atribui os objetivos do culto, que seriam as práticas de magias com fins curativos, através de espíritos chamados mestres, vindos do sobrenatural, e de mestres encarnados, aqueles que comandam as sessões (CARLINI, 1983, p. 57, 58).

A segunda pesquisa refere-se ao cientista social René Vandezande, em sua obra intitulada *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica* (1975), na qual há a abordagem do culto no litoral da Paraíba, de forma predominante, embora também abarque terreiros de Recife, de forma breve. Para Vandezande (1975), o Catimbó é um culto religioso, que descende das práticas dos povos indígenas e está presente em comunidades pobres do Nordeste, embora, através dos meios de comunicação, tenha se alastrado a outras partes do país (VANDEZANDE, 1975, p. 5-6).

De acordo com as pesquisas realizadas pelo autor supracitado, o termo “Catimbó” causa medo e receio nas pessoas e, quando ele mencionou a palavra, durante sua pesquisa de campo, as pessoas logo remeteram a uma cidade bastante conhecida na Paraíba, a cidade de Alhandra, localizada no litoral do estado, conhecida como o local onde o culto do Catimbó, e à jurema, nasceu, através da família do Acais, descendente de indígenas que passaram a ocupar os aldeamentos do local, nos períodos da colonização brasileira (VANDEZANDE, 1975).

Vandezande (1975) explica, ainda, variados elementos do Catimbó, como o transe e a ligação com os antepassados, em uma comunicação de espíritos de pessoas já falecidas com as que ainda estão presentes no mundo material em que vivemos (VANDEZANDE, 1975, p. 6). Ele perpassa por vários sacerdotes e sacerdotisas da cidade de Alhandra, que auxiliam na manutenção do culto do Catimbó na cidade, em formatos que vão desde as mesas brancas, a Jurema de chão e a Jurema de gira, formas de culto à jurema que serão analisadas posteriormente, no ponto 2.1 do capítulo 2 deste trabalho.

A terceira pesquisa refere-se ao autor Luiz Assunção, no livro *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina* (2010), no qual ele aborda as práticas dos povos chamados tapuias – designação dada no período da colonização aos indígenas que viviam nos sertões dos estados –, o catimbó nordestino, relacionando às pesquisas sobre a temática, da Missão às que surgiram no decorrer do século XX, como as de Roger Bastide (1945), por exemplo, e, pela primeira vez, abarca a presença do culto nos sertões, em uma ótica do culto da Jurema Sagrada dentro do universo de uma outra religião, a Umbanda. Nesta parte da análise, o autor abandona o termo “Catimbó” e passa a adotar o termo “Jurema Sagrada”.

Para Assunção (2010), a Jurema Sagrada comporta um “processo religioso, simbólico e cultural”, não pertencendo à estagnação, mas ao pleno movimento, o que possibilita diversas interpretações, em uma conclusão inexistente acerca da sua significação. O autor enfatiza que, assim como os adeptos do culto, os chamados juremeiros, a religião se reelabora e atravessa ressignificações, passando, pela análise do autor do contexto recente do culto à jurema, a serem os “juremeiros umbandistas” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 36).

Nesse ínterim, é notória a abrangência de significados que a religião da Jurema Sagrada possui, sendo que, neste trabalho, a interpretação do culto perpassa a explanação de Luiz Assunção (2010) e a raiz do culto é entendida a partir das práticas originárias, em uma junção com crenças afro-brasileiras e do catolicismo popular. O culto existente na atualidade não se caracteriza como a mesma prática dos povos originários e não é, portanto, um culto indígena; trata-se, por outro lado, como uma religião afro-indígena, pois carrega as nuances de diferentes povos e a luta/resistência pelas ancestralidades dos/as praticantes.

Dentro dessa perspectiva, de intensas transformações, vem a problemática de por que os cultos afro-indígenas passaram por tantas circularidades e apagamentos, inclusive da historiografia, já que os trabalhos existentes sobre o culto à jurema dos povos originários e o Catimbó-Jurema, enquanto religião afro-indígena, são predominantemente da Sociologia e da Antropologia. Com esses embasamentos, a pesquisa foi se desenvolvendo até que fosse alcançada a construção de discursos na perspectiva local, numa ascensão que chega até a inclusão da história da Jurema Sagrada na cidade de Cajazeiras-PB.

Portanto, na primeira parte do capítulo 1, com o título *A construção de discursos sobre os sertões da Paraíba*, irei analisar a construção dos conceitos sobre os sertões da Paraíba, de forma específica e em sentidos contracoloniais, como aborda Antônio Bispo dos Santos, em *A Terra Dá, a Terra Quer* (2023). Para alcançar o objetivo, vou abordar conceitos sobre os sertões, envolvendo a ocupação indígena, as consideradas ausências, as amplas movimentações, a cultura do couro e o sertão enquanto um espaço místico.

Em seguida, irei abordar sobre a História local, analisando as influências do cristianismo na construção da história da cidade de Cajazeiras-PB, desde a origem da cidade até contextos do século XXI, seguindo por análises das práticas do povo de terreiro da cidade de Cajazeiras, no tempo presente, as quais partem de abordagens que visam contribuir com a inclusão das identidades não hegemônicas na construção ativa da História local.

No capítulo 2, que possui o título *A Jurema Sagrada da Paraíba: litorais e sertões nos contextos da “umbandização” de cultos regionais*, irei enfatizar a inserção da Jurema Sagrada na religião Umbanda, com a significação acadêmica desta religião e com análises dessa

interligação a partir dos processos que se refletiram nos sertões do estado da Paraíba. Também serão abordadas as definições das mesas brancas, da Jurema de chão e das giras do Catimbó-Jurema no estado da Paraíba, para que seja possível a assimilação com os contextos dos sertões do estado.

Por conseguinte, através da metodologia da História oral e da Etnografia, irei analisar, de forma pioneira, a história da Jurema Sagrada na cidade de Cajazeiras-PB, em um contexto que segue a noção da “jurema umbandizada”. Nessa parte, estão englobadas entrevistas com três pessoas, Walter T’i Ogum (tratado neste trabalho de duas formas divergentes: enquanto historiador, Walter Nunes de Souza, e pai-de-santo, como na denominação supracitada), Valdemir T’i Odé e Norineide (Nora), as quais trazem ricas informações acerca da chegada das práticas não hegemônicas da Jurema Sagrada em Cajazeiras, com uma mulher chamada Francisca Santa Cruz, e de como se dava a relação entre Umbanda e Jurema no período inicial das religiões na cidade.

No capítulo 3, intitulado *Ciências e dificuldades dos/as praticantes da Jurema Sagrada de Cajazeiras-PB: construções, permanências e metamorfoses*, serão analisados, de forma breve, alguns elementos constituintes das práticas antigas da Jurema Sagrada, tais como as concepções acerca dos assentamentos, a simbologia da planta jurema, o uso de fumos e bebidas nos rituais, as entidades que estavam presentes na segunda metade do século XX, as vestimentas do povo de axé, os/as praticantes da Jurema Sagrada e suas contribuições religiosas às comunidades cajazeirenses, relatos de violências que os povos de terreiro já sofreram, estas das próprias populações da cidade, mas também por parte da polícia e, para finalizar o capítulo, as diferenças do culto da Jurema Sagrada do antes para o agora, na perspectiva dos/a entrevistados/a.

Por fim, ratifico que este trabalho tem o objetivo de enfatizar as comunicações de raízes que existem na cidade de Cajazeiras-PB, através das participações dos povos de terreiro como um todo, mas, aqui especificamente, pelos/as integrantes da Jurema Sagrada. Como parte das identidades locais, o povo da Jurema é igualmente construtor da História local, embora sejam invisibilizados pela predominância de determinadas imagéticas, as quais carregam histórias pautadas em grandes “heróis”: homens, brancos, cristãos e da elite.

CAPÍTULO 1 – A construção de discursos sobre os sertões da Paraíba

Neste capítulo, abordarei alguns conceitos atribuídos aos sertões da Paraíba, bem como a especificidade dos movimentos religiosos resultantes do adentramento desses locais, com a Igreja Católica e as ordens religiosas, o que contribuiu para uma História local da cidade de Cajazeiras-PB pautada nos considerados “heróis”. De forma contributiva, irei relacionar as práticas e representações do povo de terreiro⁸ de Cajazeiras na luta contra discursos unilaterais.

As práticas e representações dos sertões da Paraíba estão envoltas em multiplicidades de expressões, desde as loiças expostas nas feiras municipais de todos os sábados, os boiadeiros que conduzem os bois com os seus cavalos, as travestis nos palcos dos teatros, as retomadas indígenas⁹, os enterros seguidos de músicas comoventes até as rezas e orações das igrejas, dos centros espíritas e dos terreiros de axé¹⁰.

Mesmo com inúmeras ramas de sentidos, é comum vermos o enfoque caricato dos sertões, nas novelas das sete ou das nove ou na própria produção local, artística e acadêmica. Essas condutas viabilizam praticamente números iguais em contestações, embora venham acompanhadas das ambições pela permanência de histórias únicas (ADICHIE, 2019). Se a região Nordeste atravessa diversas invenções¹¹, os discursos sobre os sertões, e com foco para a pluralidade da palavra, dos períodos pré-coloniais, coloniais até a contemporaneidade, ainda simbolizam o desconhecimento de suas sociedades e suas culturas, igualmente. A noção de “desconhecimento” aqui tratada refere-se não apenas à falta de conhecimentos do colonizador sobre os sertões, mas sobre a carência de informações do passado, longínquo ou recente, às quais os povos sertanejos têm acesso na atualidade.

Quanto ao sertão da Paraíba, as atribuições aos espaços possuem diversas significações, construídas – e desconstruídas – sob tentativas de determinar o que são os espaços físicos, praticados e, importante dizer, místicos do interior de um estado, em contextos coloniais e contracoloniais (SANTOS, 2023).

A primeira significação parte do conceito do sertão indígena. Sabe-se que os sertões possuíam, muito antes do chamado “descobrimento”, povos originários, habitantes divididos

⁸ “Povo de terreiro” é aquele que faz parte de uma comunidade religiosa afro-indígena.

⁹ O movimento de retomada ancestral consiste na revitalização das terras e das memórias indígenas, tidos como “extintos” nos sertões da Paraíba, do ponto de vista colonizador. Os participantes do movimento passam a retomar suas identidades enquanto indígenas ou caboclos/as.

¹⁰ “Terreiros” são os espaços físicos de culto das religiões afro-indígenas. Também chamados de “casas de axé”, “barracão”, dentre outros. “Axé” é a força vital dessas religiões, tal como o “amém” para as religiões cristãs.

¹¹ Acerca disso, ver (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1999).

entre duas nações indígenas – a Karyry e a Tarairiú/Otxukayone¹² – e, dentro delas, muitos povos, tais como os Icós, Coremas, Panatís, Paiacus e Ariús (BORGES, 1993). Essas informações se apresentam pelas descrições dos colonizadores sobre as terras que estavam invadindo, sendo as únicas fontes materiais acerca dos nomes das nações e dos povos originários dos sertões da Paraíba. Assim, foi-se construindo o conceito a partir da equiparação entre os habitantes originários, os povos caatingueiros¹³, e as terras semiáridas ocupadas por eles, tendo em vista que se a terra é seca e difícil de lidar, pelo viés dos anseios colonizadores, suas gentes vertiam-se nos mesmos “defeitos”. Essa noção se materializou nas “guerras justas”, que encontraram as resistências indígenas através dos Levantes, a exemplo do Levante Geral Otxukayone¹⁴, protagonizado pelos povos originários dos sertões dos atuais estados do Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco.

Por conseguinte, para os governadores-gerais, militares e bandeirantes expansionistas, o sertão paraibano era uma “miragem da ausência” (GUEDES *apud* CLASTRES, 2013, p. 48-49), já que, no período da colonização, faltava a ocupação definitiva do interior pelo homem branco e suas ordens civis e religiosas, como ponte para o alcance da chamada “civilidade” do sertão.

Nesse sentido, na historiografia, existe o entendimento de que sertão é movimento, como afirma o autor Yan Bezerra de Moraes (2023), sobre o século XVIII, pois, em meio às chamadas “ausências”, agentes visavam transformações nos espaços, sob as leis da Igreja e da Coroa, com o adentramento dos sertões e o processo de sesmariamento, este com grandes dificuldades, dada a divisão imprecisa das terras e a distância do controle do Estado por parte dos negligentes da ordem.

Isto é, os agentes expedicionários estabeleceram divisões na mesorregião sertaneja, dividindo-a em territorializações (GUEDES, 2013), o que ocasionou nas ocupações dos agora territórios, também em sentidos plurais, pelos homens brancos e indígenas aliados. Essas ações emergiram a invisibilização da identidade de um sertão indígena, no período colonial. Esta temporalidade é frisada devido aos movimentos indígenas da atualidade recorrerem às retomadas, abordadas inicialmente. Sobre essas apropriações:

¹² A palavra “Otxukayone” é empregada, primeiramente, como “Otschnoughs”, por Olavo de Medeiros Filho, em na obra intitulado Índios do Açú e Seridó (1984). Já na versão supracitada, é um termo utilizado pelo pensador indígena Komatí Ariú, um tarairiú/otxukayone que retomou sua ancestralidade, no livro Ye-niewo - Sob fluência do espírito (2023).

¹³ Esse termo é utilizado para determinar os povos que vivem em locais onde o bioma é o da caatinga.

¹⁴ Esse termo é utilizado como referência a chamada “Guerra dos Bárbaros” ou “Guerra do Açú”, por causa do rio Açú, do Rio Grande do Norte, onde aconteceram os principais conflitos.

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 *apud* RAFFESTIN, 2017, p. 24).

Outrora os povos originários subiam e desciam as matas e estradas da terra semiárida em busca de alimento, abrigo e da cura proporcionada por determinadas plantas, em seus contextos de mutabilidades constantes, até que a vivência se dá pelo deslocamento obrigatório aos aldeamentos indígenas, locais nos quais as práticas culturais ainda reverberavam, mesmo com as firmes vigias. Consequentemente, os sertões sofreram metamorfoses, pelo afastamento de dezenas de povos de seus ambientes de pertença e pelas alterações físicas dos espaços.

Os povos que permaneceram passaram a corroborar com as “civilidades”, pelas armas dos homens brancos e através dos seus comandos. Tidos como “domesticados”, passam a auxiliar na demanda das atividades das colônias. A imagem do indígena vai desaparecendo e, com o passar do tempo, os caboclos surgem pelos sertões da Paraíba, pelas inúmeras violências com mulheres indígenas. Os caboclos passam a pertencer a uma nova categoria, nem enquanto brancos nem enquanto indígenas¹⁵, embora com influências e relações de confiança com os capitães das sesmarias, no que tange o controle do gado e a seguridade das propriedades – a fonte de renda dos grandes senhores e seus territórios de produção.

Dito isso, os serviços da colonização fizeram emergir um novo conceito ao sertão da Paraíba, o do couro, no século XVIII (DIAS, 2017). Surgem, então, as figuras dos boiadeiros, principalmente caboclos, no trabalho pela lida com o gado, a principal característica dos sertões coloniais paraibanos após o desbravamento. Nessa lida, os escravizados/as negros/as eram tidos como pouco necessários devido a quantidade de trabalho disponível, já que as pessoas negras eram encontradas em maior número no litoral do estado (SOUSA *apud* ALMEIDA, 2018, p. 49), embora autoras como Anicleide de Sousa (2018, p. 49) considerem essas afirmações como racistas, pelo apagamento da presença negra no sertão paraibano. Em uma contraposição ao que a historiografia tradicionalista retrata, considera-se que homens negros escravizados também participaram da construção socioeconômica da nova significação de sertão que estava sendo construída, seja no trabalho com o gado ou com as roças.

¹⁵ Esta perspectiva está atrelada ao modo como o conceito das movimentações dos sertões foi sendo construído. Entretanto, muitas pessoas retomam suas ancestralidades indígenas a partir das identidades caboclas.

Os autores ainda expõem, de forma contributiva, a fonte das informações que eles coletaram, acerca do uso da planta supracitada pelos povos originários sertanejos, já em contextos da colonização:

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).

Vê-se que os padres tinham papéis significativos no âmbito da colonização sertaneja: estudar os povos a serem catequizados e, também, informar sobre as práticas aqui encontradas. Assim, consideremos a religião enquanto um “produto” cultural, a qual, por sua vez, age como uma condutora da atribuição de significados, de forma intencional (LARA, 1997). Seguindo esse pressuposto, a Igreja alarma as suas similaridades com os governantes colonizadores, quando participa do processo de colonização dos sertões paraibanos de forma ativa. Do “estudo”, passando pelo afastamento dos indígenas aos aldeamentos e “adequações” dos povos do sertão, os territórios socioculturais passam, então, a pertencer oficialmente à Igreja e às ordens religiosas, direcionadoras de grande parte dos movimentos no espaço, almejando poderes tanto religiosos quanto políticos.

Dentro dessa temática, a pesquisa de Maria Alanya da Costa Oliveira, intitulada *A produção do espaço urbano pela Igreja Católica em Uiraúna, PB (2017)*, enfatiza as influências da Igreja nos sertões do estado, especificamente na cidade de Uiraúna. A autora analisa que a religião católica passa a interferir no processo de concessão de sesmarias, com dotes de terras recebidos através de promessas pagas ou até mesmo pelo poder aquisitivo da família do padre, parte da elite sertaneja. Os padres passam a ter influências no desenvolvimento da urbe, com a formação de vilas e, posteriormente, cidades, ações justificadas pela manutenção das atividades da igreja católica.

Essas ponderações afirmam que a luta por preservações nada mais era do que a ênfase da capacidade da Igreja enquanto modeladora dos territórios sertanejos, a partir da homogeneização das crenças, sendo o cristianismo a “romaria-guia”. Com esse compromisso,

as movimentações não aconteciam apenas nas instituições religiosas e nos acordos oligárquicos, mas também a partir de um ponto fundamental para toda sociedade: a educação, ou melhor, o reflexo das pedagogias jesuíticas do *Ratio Studiorum* (SAVIANI, 2007).

A partir dessa crítica, a discussão se volta ao recorte espacial deste trabalho, a cidade de Cajazeiras-PB, tema do próximo tópico.

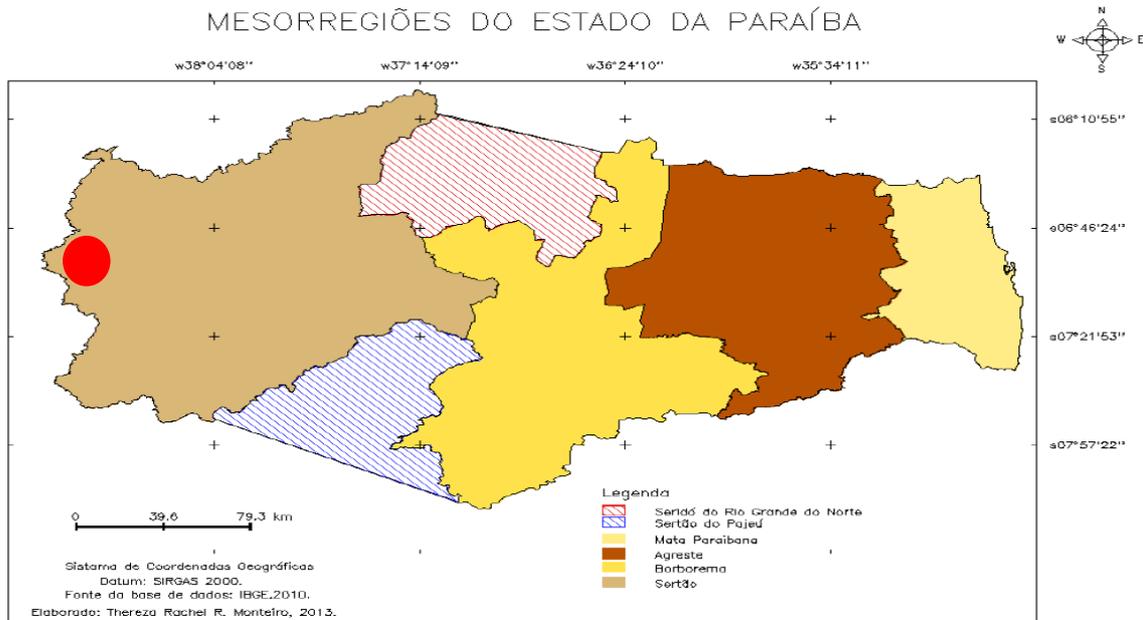
1.1 O cristianismo como base para os sentidos unilaterais da História local de Cajazeiras-PB

Neste ponto, irei analisar as interferências do cristianismo na construção da História local da cidade de Cajazeiras. A análise partirá da localização da cidade no estado do Paraíba, passando pela interferência da Igreja nos territórios construídos, pela transformação do conceito de crença dos povos que habitavam a terra, assim como os que passaram a habitar, além da estratificação da História e da historiografia local no que tange às diferenças e as metamorfoses das sociedades cajazeirenses.

A cidade de Cajazeiras pertence à mesorregião do Alto Sertão do estado da Paraíba, possui uma área territorial de 562,703 km² e um total de 63.239 habitantes, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2022. No site da prefeitura de Cajazeiras, há os dados de fundação, datados de 22 de agosto de 1863¹⁶. Mostraremos, a seguir, a localização da cidade na divisão de mesorregiões da Paraíba, através do ponto vermelho:

¹⁶ Os dados do município estão localizados no site da prefeitura de Cajazeiras. Disponível em: <<https://www.cajazeiras.pb.gov.br/omunicipio.php>>. Acesso em: 16/08/2024.

Cartograma 1 – Localização de Cajazeiras na mesorregião “Sertão” do estado da Paraíba.



Fonte: GUEDES, Paulo Henrique Marques de Queiroz. **No íntimo do sertão: poder político, cultura e transgressão na capitania da Paraíba (1750-1800)**. 2013. 317 p. Tese (Doutorado em História do Norte-Nordeste do Brasil) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (PPGH/UFPE), Recife, 2013, p. 19. Adaptado pela autora.

Na cidade em questão, Inácio de Sousa Rolim, o padre Rolim, é parte da família protagonista na fundação da primeira vila, que, posteriormente, veio a se tornar a cidade de Cajazeiras. Ele é conhecido como um grande educador (GOMES, 2014) e, por muitos, um santo. A preconização da educação pelo padre, diante de suas contribuições em contextos até estaduais, atravessa a máxima de “a cidade que ensinou a Paraíba a ler” (CEBALLOS *apud* CALDEIRA, 2021, p. 5).

Continuando a discussão sobre as influências do cristianismo nos sertões, e agora com um recorte específico, remontaremos à pesquisa monográfica de Ana Victória de Medeiros Oliveira (2023), na qual ela analisa a composição espacial e as relações sociais de Cajazeiras-PB, entre 1872 e 1903. A autora, ao analisar o recenseamento realizado em 1872, afirma que:

O Recenseamento aponta que toda a população se identifica como católica, tanto as pessoas livres quanto as escravizadas eram católicas, mas essa não era uma realidade única de Cajazeiras, e sim da Província da Parahyba do Norte por completo. Da população livre da província, que totaliza 354.700 pessoas, apenas duas se consideram “acathólicas”,

e da população escravizada, com o número de 21.526 pessoas, todos foram inseridas no grupo dos católicos, o que demonstra a influência que a Igreja Católica possui na constituição dos espaços e nos ideais adquiridos pelas pessoas que os compõem (OLIVEIRA, 2023, p. 25).

Dos dados recolhidos por Oliveira (2023, p. 22), percebemos a presença de variados grupos nos territórios¹⁷ cajazeirenses, inclusive a presença de pessoas negras, dentro do grupo de escravizados, dividido entre pretos/as e pardos/as. O termo “pardo” atravessa hoje muitas contestações, pois considera-se que muitos povos indígenas também se inseriam nessa categoria, já que muitos deles tinham peles escuras e foram embranquecendo sob violências com as mulheres originárias, sendo os “caboclos”. Na pesquisa apontada, este grupo não está entre os/as escravizados/as.

Porém, atentando à religião, a atenção se volta a dois pontos: ao termo “acatholicos” e à palavra “inseridas”, atribuída pela autora. O grupo de pessoas que não se considerava católico, ou seja, era “acatólico”, é composto por apenas duas pessoas, dentre as 354.700 que habitavam a cidade, em 1872. Mesmo sendo um número pequeno, não poderia deixar de incitar o questionamento: se essas pessoas não eram católicas, atribuíam-se ao ateísmo? Isso era permitido, em contexto da legitimação das ações da Igreja? Ou, em segredo, possuíam outra religião, ou religiões, que não a hegemônica e imposta? Essa indagação suscita muitas provocações acerca das resistências das crenças dos povos então “caboclos” e das pessoas negras, ainda escravizadas.

Não havendo comprovações ou fontes históricas que remetam a permanência dos cultos indígenas nos sertões do Estado, apesar das tamanhas mudanças sociais, no sentido da considerada “extinção” dos povos indígenas, nem de cultos de matrizes africanas, fica a provocação de que muitas práticas podem ter permanecido ou se transformado pelas circularidades culturais (GINZBURG, 2006), o que abarca elementos indígenas, negros e europeus. Indubitavelmente, às portas fechadas, porque, mesmo com as assimilações com os elementos católicos, a Igreja não permitiria tais “devaneios”, não havendo liberdade para tais ações.

Diante desse quadro, exploraremos a abordagem de Oliveira (2023), quando utiliza o termo “inseridas” para se referir à religião das pessoas escravizadas. Nota-se que as abordagens da Igreja se dão, como em outras localidades, pelas manutenções do seu poderio sobre a cultura do *outro*, e os impactos do cristianismo, nos sertões da Paraíba, e aqui especificamente na

¹⁷ Esse termo será sempre empregado neste trabalho, vide às “territorializações” dos espaços sertanejos, discussão trazida anteriormente.

cidade de Cajazeiras, não se deram apenas com os povos indígenas – agora já “misturados” ou afastados – mas também com populações que os pactos coloniais consideravam igualmente como posse, caracterizados como inferiores, incultos: os/as negros/as.

É importante ressaltar, ainda, dadas as possibilidades das resistências dos grupos violentados pela colonização, que o grupo dos “católicos” também poderia recorrer às práticas ancestrais. Isso é percebido até a atualidade, quando pessoas de religiões não hegemônicas se identificam como católicas ou espíritas a fim de fugir de perseguições e estigmas socio-estruturados, o que será exemplificado posteriormente, neste trabalho. Além disso, muitos padres também passaram a se identificar e a fazer parte dos cultos “heréticos”¹⁸, mas, devido às repressões, não assumiam publicamente.

Portanto, o que se firmava era a “inserção” de populações inteiras à religião católica, através dos batismos e dos compadrios (SILVA, 2023), utilizados como uma outra forma de “civilizar” as populações caboclas e negras, embora, sob a perspectiva destes, tratava de uma outra forma de resistência para suas sobrevivências nas colônias e no mundo dos brancos, em momentos de imposições e da quebra das raízes ancestrais, em um caminhar que deveria ser “para frente”. Este termo é utilizado entre aspas porque esse esquecimento, enquanto um movimento político por parte da Igreja, descaracteriza as ancestralidades indígena e africana, o que é uma violência.

Em sequência, é sabido que as culturas se modificam junto de seus/suas praticantes, de forma a acompanhar os avanços sociais e burlar os impasses da unilateralidade. Mas existem as famigeradas manutenções, e uma delas se dá pela repetição de discursos que visam estabelecer a homogeneidade de identidades locais, fortalecendo a ideia de que as convicções da Igreja Católica não pertencem apenas aos contextos coloniais. Essa afirmação é comprobatória quando identificamos, minuciosamente e com um olhar contracolonial, as imagéticas proliferadas pelos agentes sociais, políticos, socioculturais e acadêmicos do século XX e XXI, o que se manifesta, inclusive, pela carência de críticas à História local tradicional. Essa realidade vem se transformando apenas recentemente.

Com base nisso, e tomando um lugar contracolonial, identifiquei que a construção da História local se dá pela atribuição do heroísmo aos personagens católicos. A cidade de Cajazeiras, assim como os outros territórios sertanejos, também atravessa os impasses do cristianismo, e já não há o lugar da “ausência”, mas, em um acompanhamento das ordens sociais

¹⁸ Acerca disso, ver (FREIRE, 2013).

vigentes – o coronelismo, o paternalismo e as oligarquias –, há a construção da narrativa dos acontecimentos históricos com o viés de um dos conceitos de “sertão”, o do sertão católico.

Os crucifixos acompanham as arquiteturas dos espaços públicos como se dessem sentido à idealização física do local, como acontece na Câmara Municipal dos Vereadores de Cajazeiras. Quando adentramos o espaço e direcionamos o olhar pra a cadeira do Presidente da Câmara, a primeira coisa que vemos é a representação de Jesus crucificado na parede. Antes do início da sessão do dia, o hino da cidade soma na construção do cenário: “Porque mais resplandeça e se veja, teu roteiro entre as coisas da terra. Esta fonte brotou junto à Igreja, que teus feitos maiores encerra” (OLIVEIRA, 2020, p. 19). No final do hino, a memória de padre Rolim é invocada, porque ele é o primeiro herói cristão da cidade.

Na historiografia local, essas influências também perpassam sentidos unilaterais. Essa estrutura começa, ainda, no período da escrita tradicionalista de Cajazeiras, quando os Institutos Históricos e Geográficos se baseavam no registro e na escrita da História por pessoas “ilustres”, como afirma Viviane Gomes de Ceballos (2021), em um trabalho sobre a vida material e as conexões sociais de Cajazeiras, de 1876 a 1890, sendo que “Os textos que se dedicam a contar a história de Cajazeiras estão marcados por narrativas pautadas na memória, na experiência de uns poucos moradores que têm condições de deixar impressas as suas impressões e vivências nesse espaço.” (CEBALLOS, 2021, p. 5).

A autora supracitada enfatiza sobre a escrita da história de Cajazeiras por um número ínfimo de pessoas, o que se constata como um grupo privilegiado socialmente e academicamente: a elite cajazeirense. Todos esses entrelaces são símbolos herdados ainda da colonização dos sertões e essas simbologias, através da historiografia, visam sustentar noções cristãs, que corroboram com uma História local engessada, assumindo papéis de definição de imagéticas predominantes.

Acerca disso, Vilma de Lurdes Barbosa e Melo ratifica:

Uma considerável parcela da historiografia local apresenta-se com formato ainda tradicional, pois assume e desenvolve um tratamento personalista, memorialístico, e sem interações espaciais, em geral, na forma de relatos cronológicos dos fatos com pouca ou nenhuma articulação entre si. Tratam as comunidades regionais e locais como se tivessem um destino linear e evolutivo – congênera da história geral, no sentido do progresso da região, excluindo a ação histórica de seus variados segmentos sociais formativos com suas experiências diferenciadas (MELO, 2015, p. 32).

Logo, o caráter “evolutivo” pode ser identificado pelas exclusões de muitos aspectos culturais dos espaços sertanejos. Um deles se dá pelo pouco interesse das escritas locais em abordar as comunidades originárias dos sertões onde hoje se localiza a cidade de Cajazeiras, bem como nos seus arredores. Por que falar de um povo “extinto”, se os desbravadores lutaram veementemente para “limpar”, espaços e culturas, e construir novos conceitos, novos territórios? E se não abordam sobre as gentes, tampouco o fariam na tentativa de compreensão das suas práticas ritualísticas, envolvendo o culto aos antepassados, o uso dos cachimbos, do fumo, dos maracás e da jurema.

Quanto às populações negras, por que falar dos/as escravizados/as, já que são essas são as únicas determinações atribuídas aos povos negros da Paraíba e dos seus sertões? O que os historiadores teriam a dizer sobre os cotidianos e, curiosamente falando, as subversões das populações negras aos sistemas determinados da Igreja?

Ainda sobre a crítica ao sentido linear da historiografia, abordo os cultos religiosos que advêm das matrizes desses grupos marginalizadas na historiografia, os indígenas e os/as negros/as. Em Cajazeiras, as pesquisas sobre as religiões não hegemônicas são escassas. Dentro deste grupo, o kardecismo, o Candomblé, a Umbanda e a Jurema, pertencem às “experiências diferenciadas” das quais Melo (2015) trata. Mas os três últimos possuem marcadores sociais que “justificam” as exclusões existentes: suas raízes, simbologias próprias, indumentárias, elementos, raça e classe social dos/as praticantes, dentre tantos outros componentes.

A historiografia local de Cajazeiras caminha a passos lentos na desconstrução de histórias unicamente cristãs. Mas, mesmo com essas predominâncias, e insistências, a roda sagrada do tempo vem expondo o nascimento de novas concepções, com a atribuição das individualidades. Ou seja, em alguns poucos aspectos, pode se considerar que, no século XXI, as relações da Igreja Católica com o povo de axé podem estar se modificando e os que se opõem a essas transformações, necessárias, vão sendo tratados como fundamentalistas, com um teor pejorativo à estaticidade de seus preconceitos.

O trabalho de conclusão de curso de Walter Nunes de Souza (2017) possui uma entrevista¹⁹ cuja análise julguei necessária, neste momento. Ele dialoga com um padre da cidade de Cajazeiras sobre as religiões de matriz africana existentes na cidade, o qual diz que a “linguagem oficial” da igreja nunca se opôs às outras religiões e que qualquer outra conexão com o sagrado, independentemente de onde venha, é bem-vinda. O entrevistado, que recebe

¹⁹ (ENTREVISTA REALIZADA POR WALTER NUNES DE SOUZA, COM O “PADRE”, EM 22/03/2017. ACESSO EM: 18/11/2024).

apenas a denominação de “padre”, ainda diz que as pessoas ainda mantêm preconceitos pelo medo e pelo desconhecimento dos cultos afro-indígenas.

Sabemos que, historicamente, a Igreja Católica nunca aceitou as religiões não hegemônicas, mas considerarei a opinião – individual – do sacerdote, que, inclusive, é bastante influente na cidade, quanto a não exclusão das diferenças, assim como sua relação com os terreiros de axé da cidade, principalmente em uma marcha contra as drogas, que acontecia anteriormente em Cajazeiras. O padre cita esta relação em um outro trecho da entrevista (SOUZA, 2017, p. 72).

Acrescentando outra análise, seguirei com um outro segmento, que tem crescido cada vez mais na cidade, o das igrejas evangélicas. Segue o trecho da entrevista realizada por Walter Nunes de Souza com um representante evangélico de Cajazeiras:

(...) em relação a essas religiões afro brasileiras, elas tem seus ensinamentos que infelizmente entram em choque com a palavra de Deus, porque no livro de Levítico, no livro de Deuteronômio a bíblia fala que algumas práticas em relação a feitiçaria, sacrifícios, inclusive sacrifícios humanos eram praticados em muitos povos e até religiões que já foram extintas, nações, e praticavam isso e a bíblia ela abomina, a palavra de Deus infelizmente reprova, porque segundo a bíblia são práticas satânicas (...). (ENTREVISTA REALIZADA POR WALTER NUNES DE SOUZA, COM O “OBREIRO”, EM 23/03/2017. ACESSO EM: 18/11/2024).

Desse modo, observamos que o cristianismo tem muitas vertentes/concepções. Em parte, na atualidade, um padre abarca as diferenças, considerando “válida” a existência e a permanência dessas religiões na cidade, um evangélico aparece pregando discursos muito atrasados quanto aos outros cultos – principalmente aqueles mais diferenciados. Termos como “satânicos” são os mais comuns entre os setores evangélicos.

Se, por um lado, percebemos pequenos avanços na luta com o que foge das hegemonias – as religiões afro-indígenas –, por outro ainda vamos de encontro às esferas, que são fechadas por manterem uma única “verdade”. Em ambos os rumos, a ignorância permanece como um dos motivos para que muitos terreiros de axé sofram invisibilidades na História local, em contextos sociais e historiográficos; e, pior, isso valida as violências, pois os espaços sagrados ainda sofrem ataques e seus/suas praticantes sofrem violências psicológicas e físicas, chegando até extremos, tal qual acontecia no momento das proibições dos cultos e nos primeiros momentos da laicidade do país. Não se trata, portanto, de violências do contexto colonial, mas

de novos agentes, e novos tempos, pois são acontecimentos do século XX e XXI, herdados da colonização.

Um dos retratos desses novos agentes, na atualidade, é o da perseguição dos evangélicos com os terreiros de axé. Como exemplo, existe a situação da cidade de Alhandra, Paraíba, onde acontecem lutas pela identidade religiosa do local. Grupos de evangélicos, um terço dos moradores da cidade na data da pesquisa, têm derrubado os pés de jurema da cidade (JUNIOR, 2011), considerados sagrados para a religião da Jurema Sagrada e para seus/suas praticantes/mantenedores/as de tradições que vêm desde as práticas indígenas no local. O fato não ocorre em territórios sertanejos, mas serve como analogia aos discursos proferidos pelos evangélicos de Cajazeiras.

Não obstante, denota-se que os sertões permanecem, ainda, em movimento, entre oscilamentos e ascensões. Estas não apenas por parte de relatos como o do padre, como analisado, pois aqui o catolicismo não possui o lugar de destaque. O protagonista dos enredos da mudança é o próprio povo do axé, porque através de suas lutas as imagéticas têm se modificado e alcançado setores que, antes, tratavam apenas da exclusão e da violentação aos cultos afro-indígenas.

Quanto a esses novos rumos, tratarei, a seguir, das práticas e representações dos/as praticantes de religiões afro-indígenas de Cajazeiras-PB, utilizando Roger Chartier para fundamentar a discussão.

1.2 Religiões não hegemônicas: práticas e representações pelo povo de terreiro de Cajazeiras-PB

Neste ponto, partirei da perspectiva das práticas e representações das pessoas de axé da cidade de Cajazeiras, Paraíba, no que diz respeito à desconstrução de uma História local unilateral, abordada anteriormente neste capítulo, e enfatizando a participação das comunidades de terreiro nas identidades locais.

No final do século XIX, surgiram outras óticas a fim de preencher as lacunas das discussões sobre as sociedades, as quais passaram a englobar crenças e comportamentos religiosos, rituais, relações familiares e formas de sociabilidade (CHARTIER, 1982). Isso parte do entendimento de que não apenas as grandes histórias, as globais, devem e merecem ter espaço na História e na historiografia, mas também outras práticas e representações, que influenciam diretamente no funcionamento das sociedades, em contextos macro e micro, este

em sentidos da compreensão dos cotidianos, dos atos de pessoas consideradas “comuns”, mas que constroem igualmente sentidos e caminhos. Chartier (1982) explicita que:

As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificações ou de delimitações não é, portanto, afastar-se do social – como julgou durante muito tempo uma história de vistas demasiado curtas –, muito pelo contrário, consiste em localizar os pontos de confronto tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais (CHARTIER, 1892, p. 17).

Esses confrontamentos acabam se consolidando em escritas divergentes, nos ambientes das academias e nos movimentos literários, que abordam as religiões não hegemônicas. De início, os trabalhos com a temática das religiões afro-brasileiras, afro-indígenas, etc., vinham acompanhadas de estereótipos, tal qual a comparação dos cultos com o folclore brasileiro. Posteriormente, depois da segunda metade do século XX, as pesquisas já caracterizavam os referidos cultos com seriedade e, portanto, passaram a respeitá-los sob o ponto de vista religioso. Surgem, então, outras preocupações, com críticas à sobreposição de perspectivas em detrimento de outras, como é o caso do catolicismo com as religiões de matrizes negras e indígenas. No contexto local, as análises se voltam à discordância da existência de crenças homogeneizadas, abarcando outras concepções identitárias no contexto das histórias locais.

No que tange às lutas de representações das religiões afro-indígenas em Cajazeiras-PB, trago como exemplos pesquisas acadêmicas e a organização independente da Associação Afro-cultural Orin Igbàdú²⁰, o que abordarei a seguir.

As pesquisas acadêmicas sobre as religiões afro-indígenas de Cajazeiras são trabalhos de conclusão de curso. O primeiro, na área da História, intitulado *O Ylé Axé Runtó Rumbôci na Cidade de Cajazeiras-PB: africanidades cajazeirenses*, de 2015, é um trabalho realizado por João Vieira da Silva Júnior, que faz uma crítica à história da escravização negra no Brasil, à marginalização das religiões afro-brasileiras e aborda aspectos do Ylé Axé Runtó Rumbôci²¹, incluindo sua história na Paraíba, a chegada de Jackson Ricarte Ti Oyá Balé²² em Cajazeiras,

²⁰ A palavra “Orín” vem do idioma iorubá, falado principalmente na África Ocidental, em países como Nigéria, Benin e Togo; significa “canção”, “música”. “Igbàdú” significa “cabaça da existência”, considerada sagrada para crenças iorubás, pois nela estariam os segredos da criação do mundo.

²¹ Nome do terreiro de Ketu, na língua Jêje, o que reflete outro aspecto de circularidade cultural, aqui entre diferentes povos descendentes de africanos e a construção do Candomblé no Brasil.

²² “Jackson Ti Oyá Balé” é um nome referenciando o sacerdote da casa e o seu Orixá de “frente”, “Oyá”, e a qualidade da divindade, “Balé”. É como os sacerdotes são chamados no meio religioso.

as normas e as tradições do terreiro. O barracão escolhido pelo autor é o mais antigo do estado da Paraíba. Este estudo se volta, portanto, ao Candomblé Ketu²³ de Cajazeiras, embora faça uma nota sobre a Umbanda e a Jurema, pais e mãe-de-santo²⁴ e suas presenças nas religiosidades da cidade em questão (SILVA JÚNIOR, 2015, p. 61).

O segundo trabalho de conclusão de curso da área da História, intitulado *Ylé Axé Runtó Rumbôci: a Construção e Solidificação do Candomblé em Cajazeiras – PB*, de 2017, com autoria de Walter Nunes de Souza, aborda aspectos do Candomblé Ketu no Brasil, como a entrada e legalização da religião no país, seus rituais, cargos dos/as integrantes, principais Orixás cultuados e a construção do Candomblé Ketu em Cajazeiras, tal como a permanência, através de diversas práticas e rituais religiosos, inclusive oficinas de formação para o povo de terreiro. Souza (2017) também realizou entrevistas com integrantes iniciados/as²⁵ do terreiro, com frequentadores²⁶ e com representantes de outras religiões, sendo o padre e o evangélico que mencionei no ponto 1.1 deste capítulo, e abordou sobre os preconceitos que ainda existem com as religiões de matriz africana e indígena.

O terceiro trabalho de conclusão de curso, da área da Geografia, é intitulado *Territórios religiosos no município de Cajazeiras-PB: um debate geográfico acerca de diferentes manifestações da fé*, do ano de 2017, de Maglandyo da Silva Santos. O autor relaciona a geografia com os conceitos de espaço, território e religião, assim como aborda a territorialidade do sagrado no Brasil, com ênfase para estes territórios na cidade de Cajazeiras-PB. Santos (2017) realizou pesquisas de campo com uma mãe-de-santo e com o Centro Espírita O Reencontro, ambos localizados na cidade de Cajazeiras. Com foco para as religiões aqui destacadas, as afro-indígenas, o autor explana que o “território da fé” da mãe-de-santo entrevistada recebe o nome de “Templo”, porque ela não caracteriza o local como um *terreiro*, como tenho abordado aqui, quanto às espacialidades das religiões afro-indígenas. Um ponto que difere das demais pesquisas acerca das religiões de matriz africana e indígena é que, neste caso, o templo não se enquadra dentro do Candomblé, mas da Umbanda, pela presença de

²³ “Ketu” é uma das nações do Candomblé, existentes atualmente no Brasil, baseadas em tradições iorubás, mas também com influências de outras nações, como a nação Jêje-Nagô de Candomblé.

²⁴ “Pais” e “mães-de-santo” são os sacerdotes e sacerdotisas responsáveis por liderar os espaços sagrados. Esses termos vêm do Candomblé, mas também são utilizados por outras religiões afro-indígenas, pelas grandes influências que o Candomblé possui.

²⁵ As religiões afro-indígenas, tais como o Candomblé, são iniciáticas. Ou seja, os participantes passam por rituais de iniciação para construir vínculos mais fortes com as divindades e, conseqüentemente, com a religião a qual pratica (BENISTE, 2012).

²⁶ “Frequentadores” designam-se pelas pessoas que não pertencem à religião, mas vão aos momentos abertos ao público em geral.

entidades²⁷ e pelas cantigas em português e espanhol, isto devido à entidade principal da casa, a guia-chefe²⁸ da mãe-de-santo, que é uma cigana²⁹ espanhola. Além disso, o autor aborda sobre as variadas religiões afro-indígenas que existem no país, enquadrando a Jurema Sagrada, embora como uma religião de matriz africana, não abordando seu aspecto indígena (SANTOS, 2017, p. 41).

Por último, há outro TCC da área de História, de Rodrigo Alves da Silva, intitulado *Currículo de História na Educação básica: apagamentos da religiosidade afro-brasileira e indígena no ensino*, de 2022. O trabalho teceu críticas à educação baseada em heranças europeias (coloniais), abordando pedagogias decoloniais, bem como a experiência consolidada através do programa da Residência Pedagógica, com a problematização da inserção das religiões afro-indígenas nos currículos escolares. O autor enfatiza, por fim, o uso de *podcast* como instrumento pedagógico no auxílio dessas religiões em sala de aula. No terceiro e último capítulo, ele aborda sobre possíveis episódios de um *podcast* de sua autoria, com referenciais teóricos baseados no Candomblé, na Umbanda e na Jurema Sagrada, abarcando também esses cultos na cidade de Cajazeiras-PB. Com relação ao Candomblé, ele cita o Ylé Axé Runtó Rumbôci, de Jackson Ti Oyá Balé, mas também o Candomblé de Angola³⁰ de mãe Lurdes, uma mãe-de-santo da referida cidade, embora enfatize que esta informação pertence às suas memórias enquanto antigo filho-de-santo dela, não fazendo parte de uma entrevista específica. Quanto à Jurema Sagrada, cita novamente a mãe-de-santo Lurdes: “a referência de terreiro de jurema que carregamos é a jurema de mãe Lurdes” (SILVA, 2022, p. 61). Isso acontece porque, em um mesmo terreiro, cultos podem coexistir.

Todos esses trabalhos foram realizados em cursos de licenciatura da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), *campus* Cajazeiras, abordando temáticas que possuem carência no âmbito na historiografia local e, mais, na geografia, nos chamados “territórios da fé” (SANTOS, 2017) da cidade.

Quanto a pontos específicos de suas temáticas, percebe-se que esses trabalhos acadêmicos se voltam majoritariamente ao terreiro Ylé Axé Runtó Rumbôci, do babalorisá Jackson Ti Oyá Balé, do Candomblé Ketu: em todas as análises o terreiro e o seu líder são

²⁷ “Entidades” são espíritos de pessoas que já viveram e passam a “baixar” nos terreiros para auxiliar os/as praticantes das religiões afro-indígenas e qualquer pessoa que precise de auxílios. São também chamados de “guias”, por guiarem seus filhos/as (pessoas que os cultuam).

²⁸ “Guia-chefe” é a denominação dada às entidades dos pais e mães-de-santo dos terreiros.

²⁹ “Cigana” é a atribuição dada a algumas entidades, neste caso femininas, que carregam arquétipos do povo cigano, características pertencentes às suas vivências enquanto encarnadas.

³⁰ “Candomblé de Angola” é uma outra nação do Candomblé, existente atualmente no Brasil e herdada a partir das tradições do povo de Angola, de África.

citados, mesmo que não sejam os enfoques da pesquisa, e isso acontece devido à importância histórica do espaço sagrado e do líder para o Candomblé de Cajazeiras, estando presentes na cidade desde 1974 (SOUZA, 2017, p. 46). Outro ponto interessante é o fato do Candomblé de Angola, bem como outras religiões afro-indígenas, como a Umbanda e a Jurema Sagrada, serem abordados como cultos existentes em Cajazeiras.

Essas discussões, diante de todas as dificuldades existentes, desde o referenciamento teórico, a História oral até possíveis observações etnográficas, são parte das práticas e representações do próprio povo de terreiro, porque todos os pesquisadores são de religiões afro-indígenas, o que é denotado através dos agradecimentos, resumos e outras menções aos seus pertencimentos religiosos, informações observadas nos trabalhos de conclusão de curso analisados.

Por conseguinte, em outro ângulo de práticas e representações do povo de axé de Cajazeiras, deparei-me com a Associação Afro-cultural Orin Igbàdú, criada em 2023, por integrantes do terreiro Ilê Asé Jagun Olú Oní Obé³¹, do babalorisà³² e juremeiro³³ Walter Ti Ogum. A associação tem Maria Eline Alves de Souza, chamada de Eline Ti Oyá, ekéji³⁴ há 14 anos, como presidenta da organização. As ações perpassam discussões com o povo de terreiro da cidade, oficinas de formação (como danças e cantigas em Iorubá), distribuição de quentinhas em bairros periféricos e a formação da banda Afoxé Orin Igbàdú, que permeia o universo dos axés antigos de Salvador, Bahia, no panorama da cultura negra.

Quanto às discussões com o povo de terreiro, um dos pontos fundamentais da organização é o combate ao racismo religioso, a exemplo do II Seminário Contra o Racismo Religioso, realizado na Secretaria de Cultura de Cajazeiras (SECULT-CZ), onde estive presente enquanto integrante da comunidade de axé e sob pesquisa etnográfica. O evento foi aberto ao público em geral e antecipado por convites e divulgações em mídias e jornais digitais.

Pelas análises dos presentes, constatei que compareceram quarenta e duas pessoas, com representação do então Secretário de Cultura da cidade, Eduardo Jorge, dois integrantes da Ordem dos Advogados Brasileiros (OAB), babalorisàs e ialorisàs³⁵, pais e mães-de-santo,

³¹ Outro exemplo de nome de terreiro de Candomblé Ketu da cidade de Cajazeiras.

³² “Babalorisà” ou “babalorixá” é o cargo do líder de um terreiro de Candomblé.

³³ “Juremeiro” é aquele que faz parte da religião Jurema Sagrada, sendo que os/as praticantes podem se identificar de diferentes formas.

³⁴ No Candomblé, “ekéji” (lê-se équedi) é um cargo dado unicamente às mulheres, sendo que estas o recebem por não incorporarem nenhuma divindade (no caso, no Candomblé existem apenas os Orixás, divindades). Esse cargo é extremamente importante, pois essas mulheres auxiliam e cuidam dos Orixás incorporados, lidando diretamente com essas divindades nos momentos ritualísticos e nas festividades públicas.

³⁵ “Ialorisàs” ou “ialorixás” são as mulheres líderes de terreiros de Candomblé. “Ia”, no idioma iorubá, significa “mãe”.

pais-pequenos³⁶, ogans³⁷, ekédjis, abians³⁸ e simpatizantes³⁹. As temáticas discutidas foram desde a defesa da participação de pessoas trans nos cultos afro-indígenas, cântico por crianças do axé até as perseguições civis e policiais às quais os terreiros ainda são submetidos na atualidade.

Todavia, embora pareça um número razoável para um encontro em uma cidade do interior da Paraíba, a presença de todos os terreiros da cidade consolidaria uma quantidade muito maior. Além disso, figuras públicas não tendem a participar desses debates, como órgãos do governo, desde o prefeito até as demais secretarias da gestão (Saúde, Desenvolvimento, Economia, etc), mesmo que as discussões também sirvam para a formação desses profissionais enquanto representantes do poder público – isto é, no que tange também as relações específicas com o povo de terreiro e as desconstruções dos racismos estruturais das sociedades brasileiras.

Além das práticas mencionadas, a Associação Afro-cultural Orin Igbádú também visa expandir as religiões afro-indígenas para outras ocupações territoriais e imagéticas de Cajazeiras, em ambientes que, anteriormente, tratavam substancialmente da evocação da elite e dos setores cristãos. No desfile cívico de 22 de agosto de 2024, dia da emancipação da cidade, três terreiros desfilaram, sendo eles a Tenda de Jurema Sagrada Mestra Maria Luziara⁴⁰, o Ilê Axé Ofá Mógáfí Ibom⁴¹ e o Ilê Asé Jagun Olú Oní Obé, convidados pela associação. O desfile sempre acontece no dia da cidade, com a presença de uma grande quantidade de pessoas, civis e do poder público, perpassando diversos segmentos, como a educação, a segurança, ações sociais e, neste passo histórico, a visibilização do povo de terreiro.

Sob essas perspectivas, entendemos que os/as praticantes das religiões não hegemônicas não estão inertes ao condicionamento de apagamento imposto às suas realidades. Mesmo que, na atualidade, essas ancestralidades não sejam suficientemente difundidas na História local, tampouco reconhecidas nas próprias faces dos moradores da cidade, um povo que é negro e de ascendência indígena e cabocla, as práticas sempre aconteceram, não apenas em espaços acadêmicos, mas na lida cotidiana, em suas capacidades de serem ciliares para quem se sente pertencente e para quem precisa dos seus auxílios espirituais.

³⁶ “Pai-pequeno” é aquele que participa da feitura do Orixá de um integrante da comunidade de terreiro. Ele é como um segundo pai para o/a iniciado/a, sendo que o/a primeiro/a é o/a pai ou mãe-de-santo.

³⁷ “Ogans” são aqueles que tocam os instrumentos musicais nos rituais de religiões afro-indígenas. Apenas homens possuem esses cargos, tradicionalmente, mas em alguns terreiros de Umbanda da Paraíba existem mulheres que também exercem essa função.

³⁸ “Abians” são as pessoas que ainda não foram iniciadas na religião, mas estão em uma fase de identificação com o terreiro e suas tradições para, posteriormente, serem iniciadas.

³⁹ “Simpatizantes” são o mesmo que “frequentadores”. São pessoas que não pertencem às religiões, mas respeitam e participam de alguns momentos abertos ao público.

⁴⁰ Terreiro de Jurema de Cajazeiras-PB. “Mestra Maria Luziara” é a guia-chefe da casa.

⁴¹ Outro exemplo de nome de terreiro de Candomblé Ketu de Cajazeiras-PB.

Nesse passo, agora tratarei, de forma pioneira, da difusão da história de um culto pouco abordado nas pesquisas acadêmicas da História local aqui analisadas, a Jurema Sagrada de Cajazeiras-PB. Isto posto, não poderia dissonar das práticas e representações dos antigos/as juremeiros/as da cidade, mas também englobando os contemporâneos, que auxiliaram, e auxiliam, na construção constante e na manutenção do que seus/suas mais velhos/as ensinaram. A tradição oral, base das religiões afro-indígenas, aqui tratada através da História oral, será fundamental para a concretização da pesquisa, já que não existem outras pesquisas com os recortes temático, temporal e espacial especificados neste trabalho.

CAPÍTULO 2 – A Jurema Sagrada da Paraíba: litorais e sertões nos contextos da “umbandização” de cultos regionais

Neste capítulo, irei abordar sobre os processos de inserção do culto da Jurema Sagrada no universo da Umbanda, bem como a presença desses cultos/modelo nos sertões da Paraíba. Construtivamente, a Jurema da cidade de Cajazeiras, como uma parte dos sertões paraibanos, responde aos modelos das outras localidades, inclusive enquanto influenciadora. Também serão abordadas as metodologias da História oral e da Etnografia, significações dos tipos de Jurema, os cultos das mesas brancas em Cajazeiras, o processo da chegada da Jurema Sagrada em Cajazeiras, com essa denominação, e como aconteciam os rituais.

Na Paraíba, as pesquisas sobre o Catimbó-Jurema se voltavam para o litoral e para o agreste do estado, tomando como referência a cidade de Alhandra. Esses trabalhos se dão, por exemplo, pela *Missão de Pesquisas Folclóricas (1938)*, de Mário de Andrade, o livro *Imagens do Nordeste Místico (1945)*, de Roger Bastide, e a dissertação de mestrado intitulada *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica (1975)*, de René Vandezande. Já o autor Luiz Assunção (2010), em um recorte espacial pioneiro, contribuiu para a construção de perspectivas acerca das práticas referentes ao culto da jurema no sertão do estado da Paraíba, como foi apontado no primeiro capítulo.

Esse movimento está relacionado às próprias histórias dos cultos à jurema⁴² na Paraíba, quando incluímos as práticas dos povos indígenas enquanto primeiras formas de culto à planta. Após o afastamento dos indígenas dos sertões, os aldeamentos, espaços indígenas administrados pela Igreja ou por ordens religiosas, passaram a ser espaços de múltiplas práticas, pela manutenção das tradições e pelas circularidades com a religião católica. Com as diversas transformações no culto, principalmente pela necessidade da sobrevivência das práticas ancestrais, os cultos à jurema foram se transformando e se adequando aos contextos nos quais estavam sendo inseridos, se correlacionando com o catolicismo popular. Nesse viés, ao longo do século XX, outra raiz passa a incorporar os cultos de matrizes indígenas: os agentes negros.

Por conseguinte, com as ressignificações constantes pelas quais o Catimbó-Jurema passou, no século XX, uma religião chamada Umbanda surge como um novo horizonte de significação do Catimbó-Jurema, que passou a fazer parte das diversas encruzilhadas que compõem o culto umbandista.

⁴² As formas de culto à jurema também diferem de povo para povo, no que tange as práticas indígenas.

A Umbanda nasce no eixo Sul-Sudeste e diversos discursos proferem o nascimento da religião a partir de uma figura única, já no século XX, embora diversas práticas e elementos já existissem há mais tempo, advindas de heranças banto-congolesas, sem a denominação de “Umbanda”. Entretanto, no que concerne essa “nova” religião:

A umbanda é uma religião de possessão na qual a comunicação entre as entidades espirituais e os homens se dá por meio do transe. É considerada como “religião brasileira” (CONCONE, 1987) por expressar em sua ideologia o nacionalismo e o mito das três matrizes culturais formadoras da identidade cultural brasileira. A umbanda é o resultado de um processo de reelaboração de elementos simbólicos de várias religiões que em uma determinada conjuntura histórica adquirem novos significados. (ASSUNÇÃO *apud* CONCONE, 2010, p. 103).

Assunção (2010, p. 104) diz que as transformações ocorridas nas sociedades brasileiras refletem diretamente no surgimento da Umbanda, e ela seria justamente o reflexo da época em que surgiu, o início do século XX, em que os territórios urbanos, industriais e as sociedades de classe estavam se formando e se solidificando. Devido a esse contexto, a religião carrega diversas nuances, inclusive pautadas em “um movimento de branqueamento” (*apud* CONCONE, p. 105).

Esse movimento é apontado por Lísias Nogueira Negrão (1996, p. 86) como uma reunião de elementos kardecistas, de “princípios morais cristãos” e uma reelaboração das raízes negras. No caso, também de raízes indígenas, tendo em vista a presença dos espíritos “caboclos” e do Catimbó-Jurema na religião. Por esses motivos, a Umbanda surge como uma forma de “limpar” a imagem dos considerados “baixos espiritismos”, estes ligados aos cultos populares da Jurema e dos cultos afrodescendentes, os quais já estavam em contextos de interligação entre suas origens indígenas, o catolicismo popular e as religiões negras.

Os elementos kardecistas e os princípios cristãos corroboraram pela entrada de pessoas brancas e de classes médias/altas na Umbanda, o que auxiliou na modificação das acepções dos cultos afro-indígenas, e, conseqüentemente, dos/as agentes integrantes e dos/as agentes espirituais (as divindades e entidades). Por exemplo, na Umbanda, os Orixás, divindades africanas, são assimilados aos santos da Igreja, os caboclos passam a ser vistos sob o romantismo branco e cristão do século XIX e a bebida e o fumo, características dos cultos indígenas de outrora, são vistos como vulgares e de “pouca luz” (ORTIZ, 1976).

Percebe-se que os/as personagens, ora praticantes ora espíritos, suas raças e classes, envolvem-se em redes de aparatos para a aceitação e, caso não sigam padronizações – brancas –, sofrem perseguições e ressignificações. Há, também, dentro da integração dos elementos negros e indígenas na Umbanda, a separação em vertentes, divididas entre direita e esquerda, como algo “leve” e “pesado”, o que se constitui como uma hierarquização. Até mesmo as vestimentas perpassam esses sentidos, pois as roupas brancas são preconizadas, “(...) provocando no público a imagem de ‘assepsia’ tão cara nas classes médias” (ORTIZ, 1976, p. 122), o que determina a necessidade de trazer a “leveza”, a “pureza”.

A Jurema Sagrada, portanto, encontra na Umbanda uma forma de maior aceitação pela sociedade, se reelaborando a partir dela. A Umbanda, por sua vez, promove condições de adequação e dinamicidade, e, por uma “dominação racional” (ORTIZ, 1976, p. 124), surgem as federações umbandistas, aparatos que visam proteger os/as integrantes e a religião diante das perseguições da polícia e das sociedades. Isto é, mesmo com elementos kardecistas e cristãos, ela ainda se concretiza como uma religião não hegemônica, o que impacta a unilateralidade em que o país se embasa, majoritariamente. Nesse contexto de proteção e resistência, a Jurema se torna “umbandizada” (ASSUNÇÃO *apud* GABRIEL; FURUYA, 2010, p. 107), contemplando espaços que antes os catimbozeiros não ocupavam.

Da relação do Catimbó-Umbanda, são muitas as interpretações acerca da participação de variados cultos populares dentro de uma só religião, principalmente porque se trata de um fator cultural, mutável, e os seus componentes possuem suas próprias noções acerca de tantas transformações as quais as religiões afro-indígenas sofrem. Enquanto para uns poderia ser a legitimidade de um culto mais “sério”, dado o alastramento das federações, para outras localidades, principalmente aquelas com raízes mais indígenas, era como uma espécie de “experimento”.

René Vandezande (1975) trouxe um importante relato para melhor compreensão de como acontecia o Catimbó Umbandista no litoral da Paraíba, na cidade de Alhandra, na segunda metade do século XX. O pesquisador relata diversas formas de culto em um mesmo local, o Centro Espírita de Arataguy, e, no dia do culto do Catimbó-Umbanda, o autor relata que os espaços se transformam, junto de seus/suas integrantes (pessoas mais jovens), entidades invocadas e as próprias canções, antes em português, passando a serem também cantigas em iorubá⁴³, o que se caracteriza como um nexos com o Xangô pernambucano, um culto afro (VANDEZANDE *apud* MOTA, p. 111). O que chama atenção é a significação que o estudioso

⁴³ Língua africana.

dá ao culto: um “divertimento”, sendo que os/as praticantes determinam que a “coisa séria” se dava pelas manifestações que já aconteciam no espaço há mais tempo, as quais eles tinham mais familiaridade, como os rituais em torno de mesas, sem danças ou cantigas em línguas africanas.

Esse caráter de “divertimento” reflete as impressões de uma junção que vinha se consolidando no estado da Paraíba, a partir da metade do século XX. Para uns, numa tentativa de acompanhar as transformações pelas quais o Catimbó estava atravessando, mais uma vez, em âmbito nacional, com a “umbandização”, os/as integrantes compunham seus rituais às suas próprias maneiras, com a credibilidade que um pai ou uma mãe-de-santo optava por dar às práticas realizadas, dado o caráter de liderança a partir de suas experiências e conhecimentos adquiridos ao longo de toda uma vida. A Umbanda, com os processos de embranquecimento, encontrava as próprias significações dos/as praticantes paraibanos/as, em suas raízes múltiplas – negras, brancas e indígenas. E, nessa circunstância, Vandezande (1975, p. 204) traz um relato sobre dona Joana, mãe-de-santo de um dos terreiros onde ele realizou pesquisas, a qual não autorizava a introdução de “linhas’ de Umbanda” dentro do seu terreiro. Ou seja, nem todos as pessoas de axé aceitavam, entendiam ou queriam ligações com a Umbanda.

Mesmo assim, migrações de pessoas do Sudeste, do Norte (como do Amazonas) e do Nordeste (como do Maranhão e de Recife) influenciaram os cultos regionais, como é o caso do Catimbó-Jurema (ASSUNÇÃO, 2010). Se em uma casa o/a líder espiritual não se sentia à vontade, pelas experiências marcadas de aprendizados adquiridos com os seus/suas mais velhos/as, os/as mais jovens foram incorporando outras formas de culto, sem excluírem o antigo, mas modificando-o de formas profundas. À vista disto, a planta jurema vai se tornando cada vez mais um símbolo e não um fator primordial para a realização das práticas regionais, o que não se caracterizava às heranças dos/as mais velhos/as de Alhandra, mas ao processo de migrações e de absorções por parte da Umbanda.

Assim sendo, alguns dos elementos originários permaneceram até determinado contexto, enquanto outros vão sendo acrescentados e reinterpretados, advindos das locomoções de umbandistas de outros estados do país para a Paraíba, o que faz com que a Umbanda absorva as formas de culto das regiões que alcança (ASSUNÇÃO, 2010, p. 107). Como consequência disso, o catolicismo não deixa de impactar as religiões afro-indígenas na atualidade, como ressaltado anteriormente sobre a situação de Alhandra (JÚNIOR, 2011), o que também auxilia na modificação dos cultos.

Quanto ao sertão nordestino, Assunção aponta que:

(...) antes da difusão das ideias umbandistas e da institucionalização das federações de umbanda, com seu papel doutrinador, existia um contexto religioso popular que propiciava a prática de diversas tradições, principalmente do catolicismo popular, que se mesclava com outras expressões de fé. Nesse contexto, sobressai o papel desempenhado pelos agentes religiosos itinerantes que percorriam a região difundindo suas crenças. Prática, aliás, que vem desde os remotos tempos dos beatos, messiânicos, rezadores e curandeiros. Do encontro de um conjunto de crenças e práticas existentes e da abertura da umbanda para absorver práticas diversas, surge o universo religioso afro-brasileiro desenvolvido atualmente no sertão nordestino. (ASSUNÇÃO, 2010, p. 112).

Isto é, pelas adequações aqui analisadas, quanto aos contextos do Sudeste, do Norte, do Nordeste e do advento das migrações para a Paraíba, a Umbanda consegue alcançar os sertões do estado, a partir da década de 1960 (ASSUNÇÃO, 2010, p. 111). Nesses sentidos, no livro *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina (2010)*, o autor supracitado analisa a Jurema dos sertões da Paraíba já nas condições de uma “jurema umbandizada”. Através da História oral e da Etnografia, ele realiza seu trabalho com os terreiros sertanejos e os “personagens co-participes” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 36), os sacerdotes e sacerdotisas dos terreiros, também chamados mães e pais-de-santo, no caso da Umbanda e da Jurema. A sua área de pesquisa percorreu terreiros dos sertões da Paraíba, nas cidades de Sousa e de Patos, assim como cidades sertanejas de outros estados, como Iguatu, no Ceará, Picos, no Piauí, e Salgueiro, em Pernambuco.

Quanto a cidade de Patos-PB, os terreiros e seus líderes espirituais, Assunção (2010) entrevistou Pai Levino, do Afoxé de Oxum; Maria do Carmo Ferreira dos Santos, iniciada por Pai Levino e sacerdotisa do Templo de Iansã; Seu Alberto, da União dos Espíritas Gantois de Pai Joaquim D’Angola; Francisca Candeia, do Centro Iemanjá Ogum; Antônio Florêncio Monteiro, do Templo Umbanda Ogum Iara; José Ferreira da Silva (Deda), do Terreiro de Umbanda Xango Agaju e Seu Netinho, do Centro de Ogum Rompe Matas. Já em Sousa-PB, o autor realizou entrevistas com Seu Antônio Cau, do Terreiro São Benedito; Mãe Quinha, sacerdotisa do Centro Irmandade Espírita José do Arribamar; Dona Inácia Gabriel Garrido, “desenvolvida” Jackson T’i Oyá Balé e sacerdotisa do Templo Afro Iemanjá; Manoel Pereira, do Centro de Iemanjá; Felícia Maria de Jesus, do Centro São Jorge Guerreiro e Francisco Lopes Calixto, do Centro Rei Salomão.

Observando a nomenclatura atribuída às casas de axé, quanto aos/às “guias-chefe” das casas, percebe-se que existem nomes de Orixás (Ogum, Xangô, Iansã, Oxum e Iemanjá), nomes de entidades (pai Joaquim D’Angola e José do Arribamar, este sendo, provavelmente, o nome

de batismo da referida entidade) e nomes vinculados ao catolicismo (São Jorge e Rei Salomão). Essas denominações solidificam o argumento da existência das circularidades culturais nas religiões afro-indígenas sertanejas, pois, em um mesmo terreiro, diversas raízes se comunicam, embora cada uma tenha suas particularidades e espaços próprios de culto. Nesse caso, a pesquisa do autor se volta à Jurema Sagrada, um culto que ele encontra dentro de terreiros de Umbanda.

No recorte espacial do autor, os terreiros sertanejos possuem nomenclaturas mais atribuídas às raízes negras e católicas, pois os terreiros que possuem entidades caboclas/indígenas como “guias-chefe” possuem denominações com o termo “Caboclo”. Embora os terreiros não tenham esta atribuição, não significa que não existiam terreiros sertanejos com esse traço, mas não no recorte do autor.

Logo, fica explícita a influência da Umbanda nos terreiros de axé sertanejos. Em Cajazeiras, o processo também se reflete em uma “jurema umbandizada”, porém sob influências de Recife-PE e não do litoral da Paraíba. Para entender sobre esse processo, agora partirei ao entendimento dos tipos de Jurema.

2.1 As mesas, os chãos e as giras do Catimbó-Jurema

Aqui irei abordar as definições das mesas brancas, as Juremas de chão e as Juremas de gira, a partir de definições de trabalhos acadêmicos acerca do Catimbó-Jurema.

Como Assunção (2010, p. 112) explicitou, as populações nordestinas sempre mantiveram diversas formas de culto, que se caracterizam como cultos regionais. Nos sertões, essas práticas são determinadas pela presença de rezadores e rezadeiras, curandeiros/as e integrantes de religiões que se formam a partir do encontro do catolicismo popular, do kardecismo, dos cultos originários e das práticas ritualísticas afrodescendentes.

Na cidade de Cajazeiras, os cultos não hegemônicos se dividiam, no século XX, entre todas essas representações, mas aqui iremos nos ater às relações dos cultos regionais com a Jurema Sagrada, englobando influências indígenas, negras e do catolicismo popular. A Jurema, enquanto religião, se divide em três manifestações divergentes: a Jurema de mesa, a Jurema de chão e a Jurema de gira, com possíveis diferenciações de terreiro para terreiro. Pelas palavras de Alexandre L’Omi,

A jurema não tem um padrão de culto. Existe o culto mais geral que a gente conhece, [a gira de jurema] uma ritualística mais geral. Mas cada

mestre na sua jurema, cada mestra, cada líder da espiritualidade da jurema, tem a sua forma, sua característica de impor a sua lei [...]; cada um tem a sua forma particular de lidar com a magia, com a mágica da jurema. (SOUZA *apud* L'OMI, 2016, p. 99).

Nesse sentido, a Jurema de mesa, ou mesa branca, consiste numa sessão ritualística em uma mesa, como o próprio nome diz, com elementos mais ligados ao kardecismo e à Umbanda branca (BARROS, 2011, p. 127). Nessa sessão, o início não se dá através de batuques, os quais não compõem essa prática, mas, sim, rezas como o “Pai-Nosso” e a “Ave-Maria” e consiste nos fiéis se reunirem no entorno da mesa e chamaram entidades para auxiliar nas demandas dos consulentes.

Vandezande (1975, p. 53-63) fala sobre uma mesa, “A mesa de Adão”, da cidade de Alhandra-PB, onde aconteciam rituais de limpeza, que são processos para purificar o ambiente e/ou os consulentes, nos quais mestres e caboclos eram chamados. Essas duas entidades, mestres, mestras, caboclos e caboclas, são características do Catimbó-Jurema, sendo que os mestres são espíritos de antigos sacerdotes (também chamados mestres de jurema, enquanto encarnados), negros/as e também caboclos. Já os caboclos, seguem a representação dos povos originários, além da mistura do branco com o indígena, embora, neste caso, a parte indígena sobressaia em seus comportamentos, no uso de cocares e o forte contato com a natureza. Na “mesa de Adão”, essas entidades bebem a “junça”, uma outra bebida ritualística (mais fraca que o preparo com a jurema e sem a presença desta), e, normalmente, fumam cachimbos. Mas a autora Ofélia Maria de Barros (2011), em uma entrevista realizada num terreiro de Campina Grande, com Mãe Betinha, diz que as entidades não bebem e não fumam nos rituais de mesa (BARROS, 2011, p. 127-128).

A Jurema de chão, também chamada de “Jurema arriada”, se dá pela presença dos/as integrantes em pequenos banquinhos, próximos ao chão. Nesse ritual também não existem batuques e, segundo Barros (2011), “Trata-se de um rito que geralmente ocorre por solicitação das entidades da casa, em vista de algum trabalho encomendado ou ‘demanda’, mas também pode ocorrer em alguns terreiros, atendendo a um calendário próprio” (BARROS, 2011, p. 124).

Já a Jurema de gira também é chamada de “Toré”, em alguns locais, e de “toque de Jurema” (BARROS, 2011, p. 128). Consiste em os/as integrantes realizarem os rituais em roda, com a presença de tambores, os chamados ilús, na Jurema e na Umbanda, além de outros instrumentos, como o agogô. Isto é, são ligados à movimentação e à animação característica desse tipo de Jurema. Os cânticos são entoados de forma divergente dos outros tipos de Jurema, analisados anteriormente. Além disso, as pessoas permanecem em pé, assim como as entidades,

que se movimentam pelo salão do terreiro, e em outras espacialidades do local sagrado (aquelas ligadas à Jurema), conversando, prestando atendimentos aos presentes, bebendo e fumando.

Quanto ao termo “Toré”, Vandezande (1975) expõe o toré de mestres e o toré de caboclos. Dadas as matrizes indígenas da Jurema, o termo também era utilizado para referenciar as giras de mestres e caboclos, principalmente no litoral da Paraíba, em Alhandra-PB. Na atualidade, esse termo está relacionado aos rituais dos povos indígenas, mas terreiros de Catimbó-Jurema de Alhandra-PB e de Campina Grande-PB (BARROS, 2011), por exemplo, ainda utilizam essas terminologias, principalmente quanto ao Toré de caboclos.

Dando continuidade, abordarei a seguir a relação da História oral e da Etnografia como base para o entendimento sobre os contextos específicos do surgimento da Jurema Sagrada em Cajazeiras-PB.

2.2 História oral e Etnografia: os/a entrevistados/a e breves contextos das entrevistas

Neste ponto, serão destacadas as significações da História oral e da Etnografia e, em seguida, serão expostas informações acerca dos/a entrevistados/a. De forma contributiva, também serão expostos os contextos das entrevistas, desde os primeiros contatos, alguns acontecimentos que mereceram destaque e a apresentação das questões necessárias para o entendimento da história da Jurema Sagrada em Cajazeiras.

Tratando da História oral, as autoras Cleusa Maria Gomes Graebin e Rejane Silva Penna (2006) trazem informações acerca da utilização das fontes orais:

Os que consideraram as fontes orais como relevantes, criaram métodos de análise e de entrevista que se fundamentaram num entendimento mais complexo da memória e da identidade e sugeriram meios novos e estimulantes para tirar o maior proveito das memórias para fins de pesquisa histórica. Procuraram explorar as relações entre reminiscências individuais e coletivas, entre memória e identidade, ou entre entrevistador e entrevistado, fazendo com que o trabalho com fontes orais passasse a ocupar um lugar destacado no conjunto mais amplo de estudos inovadores sobre História social e cultural (GRAEBIN; PENNA, 2006, p. 3).

Nessa conjectura, a utilização de fontes orais, neste trabalho, é uma forma de compreender as formas como as pessoas entrevistadas lidam com a temática abordada, a história da Jurema Sagrada em Cajazeiras-PB. Graebin e Penna (2006) ratificam, ainda, que esses testemunhos são “fontes privilegiadas para os estudos da história local” (GRAEBIN; PENNA, 2006, p. 89), uma afirmação que busquei seguir durante o processo de elaboração das pesquisas, dos contatos com os/as possíveis entrevistados/as, a fase de realização das entrevistas, a transcrição e a escrita do trabalho.

Para ascender a noção que busquei desenvolver neste trabalho, desde o início, construí relações com um outro método, mais adotado pela Antropologia: a Etnografia. Para além de simples entrevistas, incitei interações com os/a participantes, a fim de trazer lembranças acerca das suas relações com a história da Jurema Sagrada na cidade em questão, além de tratá-los/a como iguais construtores/a da pesquisa, pois sem as fontes orais e as interações construídas, a finalização da pesquisa não seria possível. A Etnografia surge, então, como uma forma de trazer sensibilidade para lidar com as memórias de outrem, lidando com as condições impostas pelos/a próprios/a participantes, além de contextualizar suas vivências dentro do universo religioso afro-indígena de Cajazeiras.

Nesse contexto, as pesquisas através da metodologia da História oral, neste trabalho, pouco podem se dissociar da Etnografia. Pois, para além da tentativa de abranger não apenas a história dos cultos afro-indígenas na cidade de Cajazeiras, busquei relacioná-la com os/as praticantes dessas religiões, em suas variadas experiências, enquanto integrantes ou participantes dos contextos da chegada e construções primeiras da Jurema na cidade.

As pessoas entrevistadas foram dois homens e uma mulher. O primeiro entrevistado é conhecido como pai Walter T'i Ogum, babalorisà e juremeiro do terreiro Ilê Asè Jagún Olú Oní Obé. No capítulo 1, Walter T'i Ogum aparece enquanto historiador, passando a ocupar outra posição neste capítulo: a de pai-de-santo, sendo referenciado pelo nome como é conhecido no meio religioso. A entrevista com ele foi concedida no dia dois de julho de dois mil e vinte e quatro, em sua residência. O contato com ele foi fácil, pois ele é o meu pai-de-santo e nossos diálogos acerca dos cultos que praticamos é algo comum nas experiências cotidianas, em momentos de rituais e em conversas de calçada. Quando descobri o seu envolvimento com o passado da Jurema na cidade, um culto que, na atualidade, é forte e muito presente na sua experiência religiosa, fui adquirindo conhecimentos vários acerca da história da Jurema em Cajazeiras-PB, o que me motivou a querer registrar, a partir da historiografia, a faceta dessa identidade local.

Quando cheguei à casa dele, pedi a bênção, ação que faz parte das relações dos/as integrantes de religiões afro-indígenas. Ele respondeu: “Ogum abençoa”. Da mesma forma com os presentes na casa, que também são de terreiro e parte da minha família de axé, dentre eles Mãe Eline (Eline T’i Oyá) e Rafael, 8 anos, filho de Oxóssi ainda não iniciado. Depois conversamos na cozinha da casa, sobre assuntos variados, o que é comum nos seios familiares. Enquanto conversávamos, em família, já demonstrava a ansiedade em querer aprender mais sobre a história da Jurema na cidade. Mostrei os equipamentos que consegui para realizar a entrevista (um gravador, um microfone e um fone de ouvido), que o pai-de-santo respondeu com “Olhai...”. Após este momento, deixei aberto para que começássemos quando ele pudesse.

A casa de pai Walter é sempre cheia de gente, o que indica o quanto ele é querido e o quanto heranças antigas se fazem presentes nas suas práticas atuais, num sentido de comunidade, muito presente nas comunidades africanas, afrodescendentes e indígenas. Quando ele estava preparado, depois de alguns instantes de conversas várias, nos recolhemos em um espaço mais silencioso e começamos a entrevista. Comecei explicando como se daria e ele já tinha conhecimento sobre o que eu gostaria de saber, já tendo, inclusive, relatado diversas experiências vividas, em momentos anteriores. Além disso, ele também é historiador e já fez pesquisas com História oral, então era um ambiente familiarizado, de fato.

Li as perguntas que iria fazer e iniciei os questionamentos. Durante todo o momento, ele se mostrou entusiasmado em estar relatando situações que ouviu, viveu e traz em seus chãos da memória. É característico do referido babalorisà e juremeiro ter sempre um sorriso no rosto ao contar sobre o passado vivido.

Ele conheceu a Umbanda e a Jurema através da sua tia, “Tia Lada”, e do irmão Valdemir, chamado no meio religioso de pai Val de Odé ou Valdemir T’i Odé. Segundo pai Walter relata, a tia dele estava com problemas sérios de saúde e foi até o terreiro da mãe-de-santo Francisca Santa Cruz em busca de auxílios espirituais, passando a fazer parte das religiões, o que gerou desconforto na família, porque “o preconceito era muito grande”. Desse modo, alguns anos depois, através de pai Val de Odé, Walter se torna uma companhia para que ambos pudessem frequentar os terreiros.

Após os questionamentos que julguei necessários, em uma análise dos/as praticantes e das práticas do povo da Jurema, me senti contemplada por tantos aprendizados durante a entrevista, então registrados em áudio e prontos para serem transcritos e expostos sobre os personagens responsáveis por uma revolução nos territórios religiosos da cidade.

Para além de pai-de-santo e entrevistado, Walter T'i Ogum também facilitou o meu contato com os mais velhos da cidade de Cajazeiras, dentre eles pai Val de Odé, que se considera espírita, e Norineide, aqui tratada como Nora, não praticante.

O segundo entrevistado foi Valdemir T'i Odé, também chamado de pai Val T'i Odé ou Valdemir T'i Oxóssi, no meio religioso. A entrevista foi concedida no dia vinte e nove de julho de dois mil e vinte e quatro, no terreiro Ilê Axé Ofá Mógáfi Ibom, onde ele é o sacerdote responsável. Eu já conhecia o local, sendo que foi o segundo terreiro que visitei na vida. Posteriormente, fui a alguns rituais, já enquanto pessoa do axé, junto do meu pai-de-santo, Pai Walter T'i Ogum, quando me aproximei mais do espírita Valdemir, por quem adquiri muito apreço e respeito.

Marquei o encontro antecipadamente, através de redes sociais, e me dirigi em data e horários combinados. Quando cheguei ao terreiro, o pai-de-santo estava aguardando minha chegada. Pedi licença para entrar e, em seguida, a bênção a pai Valdemir. Ele respondeu: “Oxóssi abençoe”⁴⁴. Fomos em direção ao salão principal do terreiro, onde ele se sentou numa cadeira de madeira e eu nos banquinhos destinados aos visitantes, num cimento arrodado de cerâmicas brancas. Eu já havia exposto, de forma breve e em conversas através do *WhatsApp*, do que se tratava a pesquisa e apresentei indícios de como seria a entrevista. No momento inicial da entrevista, expus minhas inquietações acerca da falta de registros sobre a Jurema Sagrada de Cajazeiras e apresentei as perguntas que tinha preparado. relatei, então, sobre as falas que já tinha recolhido, com pai Walter, e disse da importância em entrevistá-lo, já que ele é um dos mais antigos no culto da jurema em Cajazeiras.

Pai Valdemir está inserido no meio das religiões afro-indígenas desde que nasceu, pois sua mãe era praticante e levava-o para os terreiros, nos quais ficava em espaços destinados às crianças, que não participavam dos rituais. A mãe dele deixou as práticas tempos depois, nos momentos em que ele estava iniciando, ainda em sua adolescência. Em suas memórias, traz sentimentos de felicidade, mas também de muitos desgostos, já que o racismo religioso percorreu suas trajetórias. A relação dele com a Jurema Sagrada, antiga e afetuosa, foi a primeira dentre as que ele pratica na atualidade: Candomblé e Jurema.

Conversamos sobre variadas temáticas da religião, já para que pai Valdemir se sentisse à vontade, embora eu não esquecesse a minha condição de pessoa mais nova na religião – nos

⁴⁴ No Candomblé Ketu, “Odé” é uma das qualidades do Orixá Oxóssi, por isso pai Valdemir respondeu “Oxóssi abençoe”. Nesse caso, “qualidades” são características distintas entre um mesmo Orixá, o que está atrelado à forma como os/as deuses/as se apresentam nos médiuns, nos chamados “caminhos”, podendo estar associados a outros Orixás e, por isso, vêm com características traçadas a estes.

cultos afro-indígenas os/as mais velhos/as são muito respeitados/as, pela experiência e pelos conhecimentos. Durante a entrevista, ele enfatizou diversas significações que atribui às suas práticas na religião, sobre entidades da Jurema, bem como termos utilizados e aprendidos durante seus muitos anos enquanto iniciado. Essas explicações se davam, principalmente, quando as respostas já haviam sido finalizadas, sob um sinal de “joinha”, o que combinamos para representar esse fim. Depois disso, ele ia acrescentando questões e dizendo o que não abarcou ou o que não gostaria de abarcar nas próximas perguntas, por escolhas individuais.

Depois de uma entrevista muito produtiva, acerca da história da Jurema em Cajazeiras, e sobre a própria construção religiosa de pai Val de Odé, finalizamos a entrevista, pedi a bênção e fui embora.

A terceira entrevista realizada foi com Norineide, que será chamada pelo seu apelido: Nora. A entrevista com ela aconteceu no dia quinze de agosto de dois mil e vinte e quatro, em sua residência. O encontro com ela se deu através de uma ligação de pai Walter, que depois me passou seu contato, momento no qual passamos a conversar e marcar a entrevista sobre a mãe dela, Francisca Santa Cruz⁴⁵. Na entrevista realizada, Nora fala sobre a sua relação com Francisca Santa Cruz: “Na verdade eu sou filha do filho dela. Ela só teve um filho, que foi, é meu pai. Só que ela me pegou pra criar eu tinha seis meses. Ela era mãe e vó ao mesmo tempo, né? Mãe, pai e vó, que ela quem me criou sozinha. É isso. Era minha mãe”.

Quando o dia da entrevista chegou, o nervosismo, inerente ao primeiro contato com alguém, que, inclusive, julgo de extrema importância para este trabalho, se desdobrou. Passei por ruas que fizeram parte da minha infância, nos arredores do bairro da Esperança⁴⁶; não poderia, enquanto criança, imaginar que este nome traria significados outros ao meu futuro, na religião e na academia. Depois, cheguei à casa dela e, em uma de minhas falas iniciais, chamei-a de “senhora”. Ela retrucou: “Eu só num gosto que me chamem de senhora.”. Risos tomaram o enredo, os meus ainda com aspectos de nervosismo, o que logo se transformou, porque Nora é uma mulher simpática e tinha a pretensão de perpassar a história de sua mãe, importante para a família e para os/as tantos/as outros/as que passaram por sua vida, em sentidos religiosos ou não. Ou seja, foi uma troca, e isso ficou explícito no seu contentamento. Isso me satisfez ainda mais, fazendo com que eu me sentisse mais à vontade e com um sentimento de que já éramos próximas, mas se tratava de um primeiro instante, uma primeira experiência de contato com alguém que eu nunca tinha visto antes.

⁴⁵ Posteriormente, serão explicitadas informações acerca da grande importância dessa mulher para a Jurema de Cajazeiras-PB.

⁴⁶ Bairro da cidade de Cajazeiras, localizado em uma zona periférica.

Os momentos da entrevista foram cheios de emoções e o modo como Nora falava de dona Francisca é relativo ao enorme afeto que ela sente por sua mãe. As lágrimas, em tons de saudades, e a voz trêmula expuseram as vivências que elas experienciaram juntas, antes e depois da chegada em Cajazeiras. Mãe e filha chegam juntas na cidade, apenas para visitar, mas o desenrolar da história se dá pela permanência, por motivos carregados de significados, tanto religiosos quanto familiares. Nora não faz parte das religiões afro-indígenas, e nunca fez, mas morava com a mãe e acompanhava os entrelaces vividos, bons e ruins.

Os relatos contribuíram muito para o andamento da pesquisa, assim como o processo da Etnografia, também em momentos que se deram quando o gravador não estava ligado. O interessante é perceber que as pessoas se sentem mais à vontade para expor determinadas situações, no que envolve algo que elas não queiram relatar em áudios ou por terem esquecido durante a resposta aos questionamentos ou porque, para chegar até às perguntas, os diálogos são necessários. No fim das respostas, o diálogo permanece, contribuindo para outras percepções.

No final da entrevista, eu explicito o quanto gostaria de ter conhecido dona Francisca e que as palavras de Nora só aumentaram uma saudade do que não ocorreu. Ela olhou para mim e disse “Ela era uma pessoa maravilhosa” e, depois, “Ó ela ali”. Quando virei, tinha um banner (Figura 2) enorme, pendurado na sala da casa, com uma fotografia de dona Francisca, objeto que eu não tinha percebido até então. Foi um momento que não fugiu às emoções de conhecer o rosto, ao menos, de uma das mulheres mais importantes para a História de Cajazeiras. Daquelas “comuns”, o que, no sentido contracolonial adotado neste trabalho, são as mais contundentes.

Em seguida, é inquestionável que a entrevista com Nora proporcionou muitas emoções, o que causa confusão numa pessoa que estava pesquisando cientificamente, mas, que, simultaneamente, é de religião afro-indígena. Confusão que em nada dificultou, pelo contrário: auxiliou na minha busca pela luta do registro da história da Jurema em Cajazeiras.

Um ponto interessante foi que, ao retornar à sua casa, para mostrar a transcrição da entrevista realizada, ela pediu que eu lesse, porque estava “com a vista ruim”. Quando cheguei no último depoimento, sobre “quem era dona Francisca para ela”, senti que as energias se movimentavam e que suspiros de choro tinham tomado a sala de estar. Tive receio de levantar os olhos e chorar junto, mas me contive e reforcei o quanto Francisca Santa Cruz era uma mulher admirável. Nos abraçamos em sentidos de conforto à saudade de uma filha e, no meu caso, de uma praticante das heranças que dona Francisca deixou em Cajazeiras.

No fim do meu encontro com Nora, ela me agradeceu muito por não deixar a mãe dela ser esquecida. Isto é algo que jamais acontecerá, porque dona Francisca faz parte de todas as histórias dos antigos do axé de Cajazeiras, e sempre com um olhar de carinho, mas me propus a somar nessa lembrança, agora com aprendizados da perspectiva da própria filha da mãe-de-santo.

Em seguida, irei iniciar a abordagem acerca das práticas religiosas não hegemônicas em Cajazeiras-PB, abarcando, primeiro, um contexto anterior à Jurema Sagrada, de acordo com as considerações dos/a entrevistados/a.

2.3 As mesas brancas de Cajazeiras-PB, no século XX

Assim como as mesas brancas foram analisadas em contextos estaduais, aqui serão abordadas as mesas brancas da cidade de Cajazeiras, no século XX, sob a ótica dos/a entrevistados/a.

Em Cajazeiras, os primeiros cultos não hegemônicos se davam através de “mesas brancas”. Souza (2017), que, neste trabalho, aparece tanto como historiador⁴⁷ quanto como entrevistado, traz em seu TCC, já abordado no capítulo 1, o relato de uma das entrevistas que ele realizou com Jackson T’i Oyá Balé, no qual aparecem os nomes de duas mulheres relevantes para a abordagem, Nívia e dona Maria Pereira. No entanto, pai Jackson não explicita quais práticas elas realizavam, o que só pude constatar posteriormente, na entrevista que realizei com Nora, quando ela disse que Maria Pereira já existia (antes da chegada da Jurema) em Cajazeiras, mas que “não podia [...] bater o tambor, porque era proibido”, o que explica a prática dos rituais de mesa branca por essa senhora.

Sobre Nívia, não obtive nenhuma informação sobre quais práticas ritualísticas ela realizava, nem em que momento, no que tange o momento da predominância das mesas brancas ou quando a Jurema chega em Cajazeiras. A busca se deu pelos relatos dos/a entrevistados/a e em trabalhos acadêmicos. Entretanto, no meio religioso, as pessoas de axé falam em uma mulher chamada Anizia, que pode ser a mesma pessoa, pois ninguém lembra de “Nívia”. Como se trata de uma pesquisa a partir da oralidade, as expressões do nome podem ter sido entendidas de forma diferente por Jackson T’i Oyá Balé ou podem ter se transformado ao longo do tempo, através das memórias dos/as integrantes de terreiros.

⁴⁷ Como historiador, é Walter Nunes de Souza (2017).

Dando continuidade, o entrevistado Walter T'i Ogum relatou que esses cultos aconteciam de forma muito escondida e que se caracterizam pelo culto aos “eguns”, que são espíritos de pessoas já falecidas, que “desencarnam, e aí conseguem ser cultuados e vêm terminar de cumprir sua missão na terra”. Não correspondem, portanto, a entidades como “mestres/as” e “caboclos/as”. Estas também são “eguns”, pois são espíritos de pessoas que já desencarnaram, porém recebem denominações diferentes nas religiões afro-indígenas por serem consideradas mais “evoluídas” que aqueles. Para este entrevistado, a mesa branca é diferente da Jurema, assim como a Jurema é diferente do Catimbó, o que ele abordou enquanto conversávamos sobre esses diferentes cultos de antigamente, quando finalizava a sua resposta ao meu questionamento. Diante da minha experiência enquanto pessoa do axé, percebo que, na atualidade, essa difusão é compreendida pela maioria do povo de terreiro, sendo que cada culto é um, assim como “cada casa é uma casa”⁴⁸, o que pode ser um aprendizado adquirido no passado das religiões afro-indígenas da cidade.

Walter diz, ainda, que esse ritual era mais ligado ao kardecismo, não contendo cânticos às entidades, mas aos santos católicos, com a presença de poucas pessoas, todas convidadas pela liderança. Caracterizava-se, socialmente, como “baixo kardecismo”, atribuição fortemente ligada às religiões não hegemônicas praticadas por, como Walter diz, “pessoas menos favorecidas”, mesmo que, no caso, não estivesse relacionada a entidades de Jurema ou de Umbanda, mas possuíam as incorporações enquanto um dos elementos principais.

Entretanto, Valdemir T'i Odé traz outra explicação sobre as mesas brancas ocorridas anteriormente em Cajazeiras. Valdemir diz que “Sentava na hora naquela mesa com um copo d'água, uma velinha, e cada um recebia suas entidade pra fazer a cura, fazer uma reza, ali, uma corrente de oração com as entidade em terra, na mesa”. Ou seja, na sua explicação, existiam “entidades” nas mesas brancas, o que traz relações com as explicações desse ritual em outras localidades da Paraíba, como as realizadas por Vandezande (1975) e Barros (2011), sendo uma espécie de ramificação da Jurema.

Também podemos considerar que Valdemir T'i Odé tenha uma interpretação diferente acerca dos espíritos que vinham antigamente, nas mesas, pois ele não atribui termos como “mestres” ou “caboclos”, o que aparece nos estudos acadêmicos sobre as mesas de outros locais da Paraíba. É possível, ainda, que eles estejam falando sobre momentos diferentes dos cultos

⁴⁸ Essa frase é fortemente proferida em Cajazeiras, tratando do meu local de fala, pois as práticas e representações do povo de terreiro são múltiplas e, embora os/as integrantes tenham considerações, não podem caracterizar as ações dos outros como “erradas” ou “certas”. Então, as interpretações são singulares, não caracterizando moldes do que é ou não válido, principalmente porque as religiões afro-indígenas perpassam circularidades culturais e os aprendizados configuram diferentes formas de cultos e influências.

das mesas brancas em Cajazeiras, sendo que a relação com os eguns pode ter surgido primeiro e a junção com as entidades depois, quando a Jurema Sagrada chega em Cajazeiras, com todas as entidades características de seu culto e também da Umbanda, mas isso ficou subentendido.

A grande questão é que as informações constatadas, no momento da pesquisa, sobre as mesas brancas de Cajazeiras, no século XX, são escassas, sem informações sobre quando surgiram, por quem ou quais outros elementos estavam presentes nas ritualísticas. O pouco que se sabe é atribuído pelas vivências, memórias e oralidades que os/as mais velhos/as perpassam ao povo de axé e aos moradores da cidade que chegaram a vivenciar determinados momentos. Isso vai se perdendo com o tempo, infelizmente. No entanto, esses contextos não são o foco do trabalho aqui apresentado.

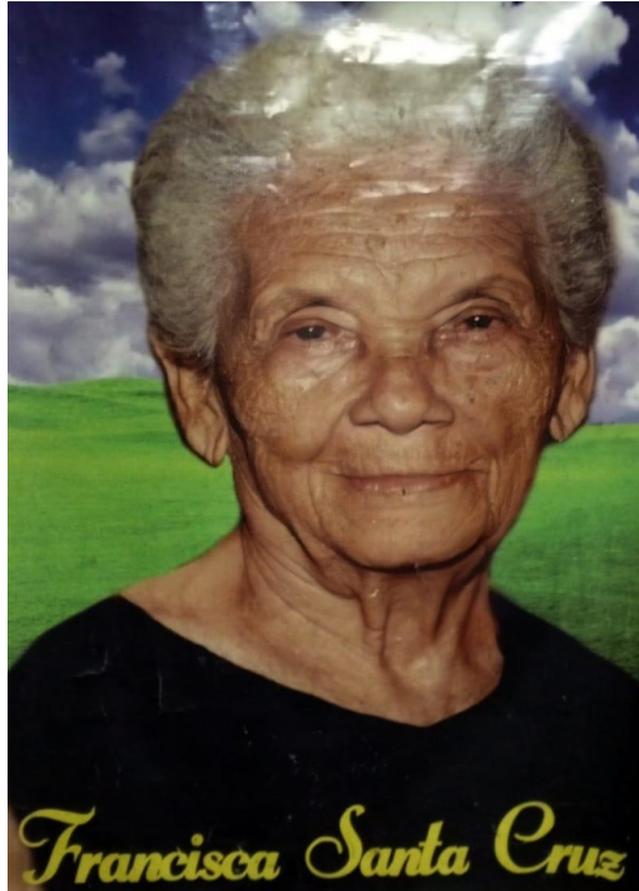
No próximo ponto, será abordado o surgimento da Jurema Sagrada de Cajazeiras-PB, pelas discussões abarcadas nas entrevistadas realizadas.

2.4 Francisca Santa Cruz e a chegada da Jurema Sagrada em Cajazeiras-PB

O presente ponto irá tratar sobre o contexto da chegada da Jurema Sagrada, com esta denominação, na cidade de Cajazeiras-PB.

Ao questionar aos/a entrevistados/a quem trouxe a Jurema Sagrada para Cajazeiras-PB, todas as respostas deram no nome de uma mesma mulher: Francisca Santa Cruz Ferreira, chamada de Francisca Santa Cruz, Chica Cruz e, para os mais próximos e afilhados/as, “madinha” Francisca.

Figura 2 – Francisca Santa Cruz.



Fonte: Fotografia retirada de um banner da casa da filha de Francisca Santa Cruz, Nora.
Autorização concedida.

Como abordado no ponto anterior, os/a entrevistados/a seguem a noção de que as mesas brancas realizadas por mulheres como Maria Pereira não se caracterizam como “Jurema”, pertencendo a uma outra forma de culto. No caso, a Jurema Sagrada é um culto que chega posteriormente, sendo que Walter T’i Ogum diz que Francisca Santa Cruz chegou em Cajazeiras em 1950; Valdemir T’i Odé diz, sem lembrar muito bem, que “faz uns quarenta anos”. De certo, quando o Candomblé chega em Cajazeiras, em 1974, com o babalorisà Jackson T’i Oyá Balé, a Umbanda e a Jurema já estavam em Cajazeiras há um bom tempo e outras casas de Umbanda, além da de dona Francisca, já estavam em funcionamento.

Nora relata que Dona Francisca é natural do Ceará, mas foi morar em Recife-PE posteriormente. Ela chega até um terreiro de Candomblé por causa de problemas de saúde e, quando o pai-de-santo jogou os búzios, constatou que ela deveria ser iniciada na religião. Quanto à participação da mãe na Umbanda-Jurema, ela não sabe informar como ela conheceu

essas religiões, mas que optou por seguir este caminho, se tornando umbandista e depois uma mãe-de-santo.

Sobre os processos que trouxeram dona Francisca até Cajazeiras, Nora e Walter relatam os motivos de perspectivas diferentes. Nora diz que ela e a mãe vieram porque dona Francisca estava fugindo de um relacionamento “daqueles”, isto é, um relacionamento abusivo, e, a partir de um convite de um conhecido que morava em Cajazeiras, elas saíram de Fortaleza pra cá, apenas com o intuito de passear. Isso aconteceu quando Nora era muito jovem, uma “moçona”, pelas suas palavras. Assim, percorrendo os estados de Pernambuco e Ceará, as duas chegam até Cajazeiras.

Já Walter T’i Ogum diz que dona Francisca veio para Cajazeiras por uma predestinação, porque “ela sonhou com Oxum mandando ela sair de lá e ir pra algum lugar e quando ela chegasse em algum lugar que Oxum incorporasse nela, ela ficasse, e aí ela veio, veio bater em Cajazeiras”. Isto é, dona Francisca tinha Oxum, denominação de um Orixá do Candomblé Ketu, como seu Orixá de frente, ou de cabeça⁴⁹, e, a pedido da divindade, ela começou a procurar um novo lugar para fazer morada. Nora relata que o apreço da mãe com seu Orixá era muito grande e que ela tinha muito orgulho de ser de Oxum.

O interessante é que Nora conta uma perspectiva mais ligada à família, como algo pessoal e sem a vinculação com a religião da qual Walter trata, porque ela, além de ser muito jovem na época, não faz parte das religiões afro-indígenas, não compreendendo algumas situações, como as formas de comunicação que algumas pessoas de axé têm com as divindades e entidades. Por outro lado, Walter estabelece relações de religiosidade com dona Francisca, universo do qual ambos faziam parte, sendo que a maioria dos seus aprendizados se deram com ela, ao longo de muitos anos de convivência, no ambiente do terreiro de dona Francisca e enquanto genro de Nora, tendo morado na mesma casa que dona Francisca, Nora e sua filha, ex-companheira de Walter. Depois que dona Francisca fechou o terreiro, em data estimada do final do século passado ao início dos anos 2000, o entrevistado Walter ainda morava na casa

⁴⁹ Segundo a mitologia iorubá, as pessoas têm dois Orixás que regem a vida dos/as integrantes de terreiro (no caso, esse nome – Orixás – é atribuído ao Candomblé Ketu): um Orixá de frente, ou de cabeça, que se mostra quando é chegada a hora de o integrante da religião se iniciar, podendo, também, aparecer apenas num ritual chamado Bólónan (SOUZA, 2027, p. 28-29), realizado para saber se a pessoa é ou não “rodante” (aquele que incorpora, recebe espíritos), assim como no processo de Iniciação do adepto e após este momento; o Orixá do “juntó”, o segundo, incorpora no rodante quando este possui três anos de iniciado. As informações sobre quais Orixás regem a cabeça de alguém aparecem no Jogo de Búzios, um oráculo sagrado do Candomblé, que é acessado por sacerdotes e sacerdotisas. Os dois Orixás influenciam na vida das pessoas de forma igual, segundo as tradições apreendidas em Cajazeiras-PB.

dela e passou a cuidar dos altares e assentamentos da mãe-de-santo, herdando, inclusive, muita “ciência”⁵⁰ da Jurema Sagrada da sacerdotisa.

2.5 A rua Fausto Rolim e os períodos iniciais da Umbanda e da Jurema em Cajazeiras-PB

O ponto trata dos períodos iniciais da Umbanda e da Jurema na cidade de Cajazeiras, pelas mãos e pelas “ciências” de Francisca Santa Cruz. Será abordado o entrelace entre as duas religiões supracitadas, as desavenças dos momentos iniciais, as resistências e os aparatos encontrados para a solidificação das religiões na cidade.

A Jurema Sagrada que dona Francisca traz para Cajazeiras está dentro da caracterização abordada por Assunção (2010), quando aborda a “jurema umbandizada” de outros terreiros sertanejos, isto já no século XXI, sendo que “a Umbanda dela⁵¹ puxava muito pra Jurema”, como diz pai Val T’i Odé. Ela adquire esses aprendizados em Recife-PE e vem perpassar a um novo ambiente, a cidade de Cajazeiras, como uma “missão”, segundo uma das perspectivas, a referida pelo entrevistado Walter T’i Ogum. Essa configuração se entrelaça ao contexto das migrações que o autor supracitado analisa, da conexão de Recife com os terreiros de Jurema do sertão paraibano.

À vista disso, quando dona Francisca chega até Cajazeiras, a Umbanda e a Jurema não se solidificam prontamente. Como relatado anteriormente, no ponto 2.1 deste capítulo, os cultos não hegemônicos aconteciam de portas fechadas, com a presença de poucas pessoas, e a Umbanda, como uma religião afro-indígena pioneira na cidade de Cajazeiras, por volta da segunda metade do século XX, tinha moldes diferentes dos costumeiros cotidianos da cidade.

Nesse sentido, Francisca Santa Cruz estabelece relações de amizade que a levaram até a casa de Maria Pereira, onde ela participou de algumas sessões de mesa branca. Posteriormente, ela decide colocar em prática a “missão” a qual foi designada: abrir as portas dos terreiros de axé em Cajazeiras, pela primeira vez na História local. Chica Santa Cruz abre um terreiro de Umbanda na rua Fausto Rolim, localizada na Zona Sul de Cajazeiras, num local periférico conhecido como “Asa”.

Nora diz que, de início, foi muito difícil estabelecer as relações com as sociedades cajazeirenses e desmistificar o entendimento acerca das “macumbas” que estavam aparecendo

⁵⁰ O termo “ciência” é utilizado como referência ao “axé”, à força, e aos aprendizados nas religiões afro-indígenas.

⁵¹ A Umbanda praticada por Francisca Santa Cruz.

por Cajazeiras. Isso porque as pessoas não conheciam e não entendiam que esses cultos não se tratavam dos estereótipos que rondavam o imaginário das populações, não só locais ou estaduais, mas em contextos nacionais. Ademais, Cajazeiras é uma cidade tradicionalmente cristã, o que dificultava ainda mais a compreensão quanto ao que fugia do “comum”, além de ser um culto baseado em raízes indígenas e negras⁵².

Na primeira vez que os tambores rufaram, em uma data estimada entre os anos 1960 até 1970, os vizinhos chamaram a polícia e dona Francisca foi presa, passando a noite na delegacia onde hoje se localiza a Cadeia Feminina⁵³ de Cajazeiras, que, na época, ainda não existia. No outro dia, bem cedo, soltaram ela. Mesmo com essa desavença, a mãe-de-santo estava decidida a implantar a Umbanda e a Jurema de gira dentro de Cajazeiras.

Em uma das vezes em que foi presa, dona Francisca não passou a noite na cadeia, justamente porque ela era uma mulher muito destemida e vinha articulando relações com pessoas influentes da cidade de Cajazeiras, as quais adquiriram muito carinho por ela, passando, conseqüentemente, a protegê-la. Uma dessas pessoas, constatada de forma veemente durante as três entrevistas realizadas, foi Íracles Pires, cujo apelido era Ica, famosa teatróloga, escritora, radialista, jornalista e professora de Cajazeiras, e que dá nome ao Teatro Municipal da cidade (Teatro ICA).

A artista Íracles Pires passou parte da sua infância no Rio de Janeiro, mas, durante a década de 1950 até cerca da metade da década de 1960 habitava a cidade de Cajazeiras, onde transformou o cenário cultural e fortaleceu a cena das mulheres nas artes e nos cotidianos ainda marcados pela misoginia e pelas repressões do machismo.

Nesse sentido, quando dona Francisca foi levada para a delegacia, conhecidos seus foram pedir ajuda à artista Ica, que prontamente se ofereceu para ajudar a mãe-de-santo, tirando ela da custódia dos policiais e dando informações acerca dos direitos que Chica Cruz possuía, pois, de acordo com a licença da Federação, ela tinha o direito de “rufar o tambor” até dez horas da noite e, caso fosse presa novamente, a Federação deveria oferecer acessos jurídicos.

O vínculo das pessoas de terreiro com classes mais altas que as suas tem historicamente o peso da sobrevivência do culto em determinados locais. Muitos/as dos/as praticantes não possuíam – assim como o é na atualidade – conhecimentos acerca dos seus direitos, o que impactava diretamente na permanência e na desmistificação dos cultos de origem indígena e africana. Os conhecimentos acerca de leis pertenciam, demasiadamente, às pessoas de elite que tiveram acesso a escolas e universidades.

⁵² Os preconceitos com cultos de raízes negras e indígenas identificam o racismo religioso em Cajazeiras.

⁵³ Infelizmente, não obtive o processo jurídico referente a este caso.

Porventura, algumas dessas pessoas prestavam informações, por pertencimento, carinho ou acolhimento às causas marginalizadas socialmente, como foi o caso de Íracles Pires e dona Francisca. E, ainda, de forma geral, muitas dessas pessoas poderiam fazer parte dos cultos, mas não se declaravam publicamente, por causa de seus contextos sociais e do forte preconceito da sociedade, não podendo atrelar suas imagens às “macumbas” cajazeirenses.

Existe, também, quanto à dificuldade em se declarar publicamente, o estigma de que muitas dessas pessoas conseguem seus *status* sociais através de feitiços, trabalhos de “macumba”, etc., o que não se configura como uma realidade se questionarmos: se essas pessoas ficaram ricas, sendo este um considerado propósito de ser do axé, por que existem tantas outras que vivem na pobreza, com falta de informações sobre seus próprios direitos, estes adquiridos pelos próprios ancestrais, negros/as e indígenas? Essa pergunta apetece um comentário que Nora faz sobre dona Francisca, quando diz que a mãe dela poderia ter ficado rica. Mas por quê? Prestar serviços às populações custa tempo, materiais e mão de obra, então isso é custeado pelos consulentes. Em algumas situações, o trabalho do pai-de-santo, ou da mãe-de-santo, é cobrado com um valor muito maior, que fica a critério dos prestadores, mas dona Francisca não praticava a religião por dinheiro, ou para ganhar *status* social, ela praticava pela fé, e isso Nora deixa explícito.

Nesse ínterim, e nas tentativas de consolidar as Jurema de gira em Cajazeiras, ela precisava de uma autorização para realizar os toques⁵⁴ do terreiro e utilizar os ilús. As autorizações partiam das Federações Brasileiras de Umbanda, sendo que “As federações fornecem registros para quem quer abrir casa para a realização de toque e rituais e também para trabalhar com consulta, atendimento de cura e prestam assistência social e jurídica” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 151). No entanto, só havia uma Federação em João Pessoa, capital do estado da Paraíba, local para o qual Francisca Santa Cruz parte em busca da autorização necessária. A Federação se tratava Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, criada em 1966, após a promulgação da Lei Estadual 3.443/66, pelo governador João Agripino.

As questões da Federação e a relação construída com a artista Ica podem auxiliar na identificação dos momentos iniciais da Jurema de gira em Cajazeiras, que podem ter acontecido a partir da década de 1960, já que Íracles seria mais velha e supostamente mais influente, além de a Lei para proteger o povo de terreiro ter surgido apenas em 1966.

⁵⁴ Festas abertas ao público, com a presença das entidades, das bebidas, fumos e tambores, os quais são “tocados” pelos ogans, e daí o nome “toques” de Umbanda, “toques” de Jurema.

Por conseguinte, ao retornar de João Pessoa, com a licença paga⁵⁵ e em mãos, dona Francisca realiza um toque, gerando incômodo nos vizinhos, que chamam novamente a polícia. Essas desavenças eram comuns nos momentos iniciais da Jurema Sagrada de Cajazeiras, o que caracteriza o embate de que, mesmo sob a proteção da licença da Federação e, conseqüentemente, das leis que protegiam o povo de terreiro, a realidade era diferente e as dificuldades não cessavam.

Percebe-se, então, que foram muitos os empecilhos, superados pelo auxílio dos contatos com pessoas de classes médias/altas e pela fundamental resistência de dona Francisca (principalmente). Aqui estão as desavenças que marcaram as memórias dos entrevistados, num recorte que pertence às suas experiências de vida. No caso de Nora, ela presenciou a situação; Valdemir T'i Odé e Walter T'i Ogum ouviram o acontecido através da própria dona Francisca, quando a conheceram, além das comunicações entre os povos de terreiro da cidade, nas quais predominam os compartilhamentos, muitos destes em comum. Esse é um reflexo de como as religiões afro-indígenas acontecem e como os aprendizados são perpassados às gerações futuras, sendo que a oralidade é fundamental para que isso aconteça. Como dona Francisca já faleceu, em 2002, esses processos pioneiros da chegada da Umbanda e da Jurema em Cajazeiras-PB não seriam rememorados, registrados, caso o diálogo não fosse tão presente nos terreiros de axé. Nora, mesmo sem ser do axé, vivenciava o que a comunidade proporcionava, porque sua mãe não só pertencia a esse universo, como construiu e ajudou outros/as a manterem tradições ancestrais, o que também se refletia pelas vivências comunitárias e pelas relações familiares.

Após superar as implicações, e mesmo com o forte preconceito das sociedades de Cajazeiras, Francisca Santa Cruz começa a realizar toques e rituais em seu terreiro. Os tambores passam a ecoar pela Fausto Rolim, rituais também chamados de Jurema batida ou couro batido, isto porque os ilús eram feitos de pele de animais, costume tradicional dos sertões nordestinos. Para além da Jurema batida, culto pioneiro e que rende honras à Francisca Santa Cruz, ela praticava a Umbanda, as mesas brancas e a Jurema de chão. Walter T'i Ogum explicita que as Juremas de chão aconteciam de forma ainda mais restrita, porque eram direcionadas às pessoas que estavam em processo de desenvolvimento, isto é, iniciando na religião, e que iam progredindo através de louvações e rezas, num processo longo.

⁵⁵ As licenças da Federação eram pagas anualmente, segundo relatos de Nora.

2.6 Os rituais de Umbanda e de Jurema no terreiro de Francisca Santa Cruz

Aqui serão analisadas as formas como os rituais de Umbanda e de Jurema aconteciam no terreiro de dona Francisca, em noções que permitem separar ambos os cultos, mas não totalmente, já que um pertence ao universo do outro, na “jurema umbandizada”.

Ao tratar da especificidade de Cajazeiras, no que tange o nascimento das religiões afro-indígenas Umbanda e Jurema Sagrada, Walter T’i Ogum é direto ao dizer que as formas como os rituais aconteciam não é um parâmetro, o que já foi enfatizado neste trabalho sobre cada casa ser uma casa. Isto é, há muitas especificidades e variações. Francisca Santa Cruz traz para a cidade o que aprendeu com os/as mais velhos/as dela, em Recife-PE, cultuando e ensinando a partir das aprendizagens que ela adquiriu, até se tornar uma mãe-de-santo, processo que leva muito tempo e muita dedicação.

Pai Walter explica que, quando a Jurema Sagrada chega em Cajazeiras-PB, é impossível dissociá-la da Umbanda, pois os dois cultos chegam juntos. No entanto, os cultos têm as suas especificidades e havia momentos diferentes para cada prática:

O ritual de Umbanda começava-se, cantava pro povo da rua, era um ritual muito longo, a festa de Umbanda, o, o toque como se chama na Umbanda, né? Era muito longo, porque começa com o povo da rua, que a gente chama de exu catiço, não se cultuava Esù Orixá na Umbanda, não, não sei também se em algum lugar cultua, mas aqui não se cultuava, e aí cantava pra exu catiço, que eram os chamados exus homens, depois as mulheres, pombagiras, enfim, toda essa, essa nomenclatura existia. Depois parava, cantava-se de Ogum até Iemanjá, o intervalo e aí entrava na Jurema. E aí, nesse ponto, da Jurema, se cultuava os mestres, as mestras, os caboclos, os erês de Jurema, se cultuava a parte que a gente, que se chama do mar, a parte de mar, minas, ah... congo, tudo isso era saudado na parte da Jurema, especificamente na parte da Jurema e, por último, terminava com o mestre, porque depois do mestre chamava o erê, depois do erê tinha um novo intervalo e cantava pra Oxalá e aí encerrava o ritual. Um ritual muito longo, começava, durava a tarde inteira, né? (ENTREVISTA CONCEDIDA POR WALTER T’I OGUM, EM 02/07/2024).

Na descrição acima, do babalorisà e juremeiro Walter T’i Ogum, estão os rituais da Umbanda e da Jurema. A partir dessa descrição, vê-se que ambos os rituais aconteciam conjuntamente, sendo que cada um tinha o seu momento: a Umbanda abria o ritual e depois as entidades da Jurema apareciam, concretizando a Jurema dentro da Umbanda.

Em primeiro lugar, quando ele traz o termo “povo da rua” está fazendo referência aos exus e pombogiras, que são chamados de “catiços”. A denominação de “catiço” atravessa contestações, pois considera-se que é um termo colonial para determinar a condição de impureza, no mesmo sentido da construção das imagéticas hierárquicas da Umbanda, sendo que líderes de terreiro, como o babalorisà Sidnei Nogueira T’i Xangô, preferem a utilização do termo “encantado”, pois são espíritos de pessoas que viveram em terra, enquanto encarnadas, sofreram diversas violências devido às suas condições sociais, de raça, de classe e de gênero, mas retornaram para auxiliar e terminar de cumprir suas missões. Já outros defendem que esses espíritos são “catiços” pela derivação do termo “castiço”, considerando que eles são seres evoluídos em comparação a outros espíritos que ainda estão nesse processo, como os chamados quiumbas (FILENE, 2019. p. 27).

Após o momento ritualístico do povo da rua, os Orixás aparecem, no contexto da Umbanda, na qual são chamados de santos, em sincretismo com a religião católica. O relato explicita que se cantava de Ogum até Iemanjá⁵⁶, de início, e o canto para Oxalá, o Orixá mais velho, fecha o ritual do dia. Já no Candomblé Ketu, as cantigas, chamadas oríns, seguem uma ordem parecida, embora sejam cultuados 16 Orixás, enquanto na Umbanda são 12, de acordo com pai Val T’i Odé. No Candomblé, o primeiro é Exu, o Orixá, depois Ogum, ficando Iemanjá e Oxalá por últimos, na finalização do ritual, pois não existe culto às entidades no momento da ritualística aos deuses/as africanos/as.

Na entrevista com Walter, na parte da Jurema, há a citação de várias entidades, não fazendo referência a nenhuma divindade africana. Dentre as entidades citadas estão os mestres, as mestras, os caboclos, os erês, o povo do mar, o povo de minas e o povo do congo. O povo do mar caracteriza-se por espíritos de marujos e marinheiros; o povo de minas possui relações com o Tambor de Mina, culto afro-indígena característico do Maranhão, com entidades de famílias (ou as chamadas linhas⁵⁷), como, por exemplo, a conhecida família de Légua Bogí⁵⁸, além da presença de espíritos de pessoas, principalmente caboclos, que trabalhavam em minas; o povo do congo, por sua vez, se caracteriza pelos/as pretos e pretas-velhas, entidades de senhores/as escravizados/as.

⁵⁶ Essa ordem se refere aos momentos destinados para cada Orixá, dentro do culto da Umbanda.

⁵⁷ Pai Valdemir T’i Odé diz que o termo “linha” é característico da Umbanda. Ele é adotado pelos/as praticantes da Jurema e das relações com outras religiões afro-indígenas, como o Tambor de Mina.

⁵⁸ Assunção (2010, p. 163), a partir do relato de Zezé Homem de Oxóssi, diz que a família de Légua Bogi são caboclos com características de boiadeiros, embora, em Cajazeiras, também existam mestres e mestras dessa família. Isso acontece porque as entidades são complexas e possuem muitas caracterizações.

Assunção (2010) diz que existem correntes – a corrente da mata e a das águas –, sendo que aquela é comandada pelo Orixá Oxóssi, na qual são cultuados/as os/as caboclos/as, e esta é comandada por Iemanjá, fazendo parte dos cultos os marinheiros, o povo de Légua, mineiros, reis, rainhas, príncipes, princesas⁵⁹ e sereias. Neste ritual, os mestres e as mestras são os/as penúltimos/as a serem chamados, sendo que eles possuem muitas caracterizações e podem vir em forma de exu e de caboclo, sendo traçados. Por último vêm os erês, que são espíritos de crianças, considerados pela alegria e pelas demasiadas brincadeiras.

Construtivamente, pai Val T'i Odé diz que o momento do ritual da Jurema se trata de “abalar” a Jurema e que “na hora de Jurema, cada cá recebia suas entidade, sentava num banquinho, que hoje nós chama de apotí e ali servia, se o mestre bebesse cachaça, bebia cachaça e o cachimbo”. Isto é, aqui o espírita Val T'i Odé refere-se aos mestres, embora considere que as entidades citadas anteriormente também fazem parte do ritual da Jurema Sagrada, o que ele especifica em outro momento da entrevista.

Esses posicionamentos tratam das diversas perspectivas que existem acerca dos cultos à jurema, devido aos aprendizados que os sacerdotes e sacerdotisas adquiriram durante suas experiências religiosas, as quais, como afirmado anteriormente, levam tempo, dedicação e heranças dos/as mais velhos/as. Nesse sentido, as interpretações são muitas, sendo que o Catimbó analisado por Vandezande (1975), na cidade de Alhandra-PB, também considerava os caboclos como parte do culto à jurema, vindo deles suas raízes primeiras. Já a abrangência dos povos e entidades, abarcados no culto da Umbanda-Jurema de Cajazeiras, torna evidente a correlação entre esses dois cultos, que chegam juntos no local. Neste caso, as entidades do culto à jurema se expandem e muitas se confundem entre ser da Umbanda e ser da Jurema, o que depende de cada terreiro, de cada líder espiritual, o que também corrobora com a adequação dessas entidades às diferentes noções.

A seguir, no capítulo 3, irei analisar, de forma breve, os elementos que faziam parte da Jurema Sagrada do terreiro de Francisca Santa Cruz e dos seus subsequentes, tais como os assentamentos, a planta jurema, os fumos, as bebidas, as entidades e as vestimentas. Além disso, também mencionarei as pessoas as quais fizeram parte da história da Jurema Sagrada no século passado, pelos ensinamentos e adequações ao que dona Francisca ensinou-lhes, auxiliando as populações através das ciências da Jurema. Em uma contrapartida, irei abordar as violências que o povo de axé, especificamente os/as praticantes da Jurema Sagrada, sofria por parte das

⁵⁹ As “princesas” aqui referidas são espíritos, diferentes da concepção que será abordada no ponto 3.1.1.

sociedades cajazeirenses. Por fim, virá a análise das transformações do culto da Jurema do antes para o agora, sob as perspectivas dos/a entrevistados/a.

CAPÍTULO 3 – Ciências e dificuldades dos/as praticantes da Jurema Sagrada de Cajazeiras-PB: construções, permanências e metamorfoses

Neste capítulo irei abordar, em primeiro lugar, os elementos da Jurema Sagrada, na fase de consolidação e solidificação do culto na cidade de Cajazeiras-PB, pelas heranças da ciência de Francisca Santa Cruz e pelas memórias dos/a entrevistados/a no momento da pesquisa. Em segundo lugar, de forma contributiva, serão feitas análises dos/das praticantes da Jurema Sagrada local, em suas chegadas até a religião e os auxílios prestados às populações cajazeirenses, a partir dos testemunhos orais. Em terceiro, serão relatados episódios de violência com o povo de axé da cidade de Cajazeiras. Por último, serão explanadas as diferenças do culto da Jurema do antes para o agora, em suas ramas abrangentes de ensinamentos, adequações e transformações aos/às afilhados/as de dona Francisca, que, na atualidade, mantêm a Jurema Sagrada em Cajazeiras e nas cidades vizinhas ou já faleceram.

3.1 Elementos do culto da Jurema Sagrada de Francisca Santa Cruz

Da chegada de Francisca Santa Cruz a Cajazeiras, muitas movimentações foram acontecendo. Os rituais de seu terreiro de Umbanda, entrelaçados à Jurema Sagrada, modificaram o viés religioso local. Dentro das ritualísticas, variados elementos apareceram para compor a prática afro-indígena, tais como: os assentamentos, a significação da acácia jurema, os fumos, as bebidas, as vestimentas e as entidades espirituais, que serão abordadas a seguir.

3.1.1 Os assentamentos

Neste ponto, serão abordados aspectos do primeiro elemento: os assentamentos, os quais surgem pela primeira vez com a prática ritualística de Francisca Santa Cruz, de acordo com Walter T'i Ogum.

Os assentamentos são “arranjos materiais que remetem a um ‘ponto fixo’, no qual o espírito está ligado ritualisticamente” (SOUZA, 2016, p. 15). Em uma outra parte da sua pesquisa, o autor diz que esses arranjos são as moradas dos espíritos aqui na terra, o que se configura como um fortalecimento da ligação entre o mundo dos espíritos – ou seja, dos mortos – com o mundo material. Os assentamentos são feitos a partir do momento em que os/as praticantes são iniciados/as na religião e de acordo com as entidades para as quais possuem

caminhos/foram iniciados/as, momento pensado junto dos/as sacerdotes/sacerdotisas e das entidades.

Figura 3 – Assentamento de mestre da Jurema.



Fonte: FERREIRA, Sócrates Pereira. **A Jurema Sagrada em João Pessoa: um ritual em transição.** 2011. 143f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

A espacialidade desses objetos dentro do terreiro, de acordo com Souza (2016, p. 59), está dividida com base nas características das entidades, como é o caso dos exus catiços, os quais possuem assentamentos na entrada dos terreiros, próximo à rua, seu local de domínio. Para além desse ponto, existe a ideia de que entidades mais “evoluídas”⁶⁰ não podem estar junto das menos “evoluídas”. Nessa ótica, cada entidade possui o seu assentamento, geralmente próximo de sua família espiritual.

Os símbolos presentes em cada assentamento dependem da entidade, se é um caboclo, um preto-velho, uma pombogira, uma mestra, etc., além das diferenciações entre os gêneros,

⁶⁰ Neste caso, os pretos-velhos e os/as caboclos/as são considerados mais “evoluídos”.

pois os exus e pombogiras, por exemplo, exu-homem e exu-mulher, respectivamente, possuem objetos dentro dos assentamentos que auxiliam na diferenciação entre eles. Existem, ainda, as chamadas tronqueiras, que são troncos de árvores geralmente destinados aos mestres e mestras; e pedras, geralmente destinadas aos caboclos e caboclas⁶¹.

Walter T'i Ogum aborda que os assentamentos da Jurema Sagrada de Cajazeiras seguiam uma ordem, sendo que os primeiros espaços sagrados assentados eram para os caboclos e depois para os/as mestres/as. O entrevistado fala também sobre as chamadas “princesas”, que em alguns terreiros são consideradas assentamentos. Souza (2016) diz que as princesas são recipientes de vidro ou louça, em representações dos reinos encantados, chamados de “Reinos do Juremá”. Também são chamadas de “vidências”, por proporcionar interpretações sobre acontecimentos.

No contexto da Jurema de antigamente, em Cajazeiras, Walter diz que as “princesas” se tratam de assentamentos incomuns, pertencentes apenas aqueles que possuíam caminhos para se tornar pai ou mãe-de-santo, sendo adquiridas apenas no momento em que os sacerdotes e sacerdotisas iam abrir seus terreiros.

3.1.2 A planta jurema

Aqui será abordada a significação da acácia jurema, quanto à utilização nos rituais da Jurema Sagrada de Francisca Santa Cruz e uma breve constatação da transformação do uso dos povos originários aos/às praticantes de religiões afro-indígenas de Cajazeiras.

Antes da chegada de dona Francisca a Cajazeiras, a simbologia da jurema não era presente nos rituais não hegemônicos das mesas brancas, segundo Walter T'i Ogum. Dona Francisca traz, então, toda a significação ancestral da planta sertaneja, no contexto da “jurema umbandizada”, em uma construção que solidificou a importância da planta para o culto, enquanto um elemento sagrado.

O uso da jurema se dava, principalmente, em bebidas ritualísticas, como a famosa bebida da jurema, utilizada desde os povos originários dos sertões, nos períodos anteriores e iniciais da invasão europeia, mas transformada simultaneamente aos próprios cultos à jurema, com o acréscimo de bebidas alcoólicas, como vinhos e cervejas, e de refrigerantes, como são feitas em algumas casas de Cajazeiras. Nas entrevistas, não foram explicitadas as formas exatas

⁶¹ Não existe um padrão para cada assentamento, embora alguns sejam mais utilizados. A caracterização depende de cada terreiro e das entidades que são cultuadas nesses locais.

que Francisca Santa Cruz, nem os terreiros subsequentes ao seu, preparavam a bebida.

3.1.3 Os fumos e as bebidas

Para compreender um outro aspecto dos elementos envolvidos na Jurema Sagrada de Cajazeiras-PB, serão analisados os usos dos fumos e das bebidas, em contraversões ao que a sociedade e os estereótipos enfatizam sobre utilizações que desconhecem.

As utilizações de fumos e de bebidas são características dos cultos à jurema desde os povos originários. A Jurema Sagrada, em seus contextos de transformações, mutabilidades e consistências, possui o fumo e as bebidas alcóolicas como elementos de grande importância para as ritualísticas. Anteriormente, o fumo era composto com a própria planta jurema, dentre outras ervas, mas a Jurema Sagrada passa a fazer a utilização do tabaco de forma predominante.

Com relação aos instrumentos utilizados e às formas de fumar, no século passado, a Umbanda e a Jurema concretizavam-se como uma forma mais “raiz” da prática da Jurema, com a utilização de cachimbos, predominantemente, porque, segundo pai Walter, as entidades são idosas e nos tempos em que eram matéria⁶² faziam uso de cachimbos, construídos a partir de troncos de árvores dos seus arredores, e o fumo se dava a partir das ervas, da natureza próxima. Os cigarros industrializados ainda não existiam em Cajazeiras, então os trabalhos manuais eram as referências no Catimbó-Jurema.

No caso da Jurema do terreiro de dona Francisca, havia a preconização dessa antiga prática, o que se explica a partir do termo “cachimbada”, pelo relato de Walter T’i Ogum, que consiste na defumação do ambiente a partir do sopro da fumaça do cachimbo, ato que pode ser realizado tanto pelas entidades quanto pelos/as sacerdotes e sacerdotisas. Essa palavra também é encontrada em cantigas antigas da Jurema, sendo que o cachimbo é típico desse culto, segundo o babalorisà e juremeiro.

Quanto às bebidas, para além do preparo com a jurema, pai Val T’i Odé diz que as entidades possuem diferenciações quanto às bebidas que preferem, pois uns aceitavam cachaças, enquanto outros aceitavam apenas vinhos ou cervejas, o que também se configura nas bebidas ofertadas nas chamadas oferendas, que são pedidos e/ou agradecimentos ao sagrado.

Assim, a utilização dos fumos e das bebidas não seguem o estigma propagado socialmente, mas pertencem ao universo das religiões afro-indígenas pela manutenção de práticas ancestrais, derivadas a vários fins, como curas e limpezas estas tanto do ambiente como

⁶² Relacionando aos períodos em que as entidades ainda não eram espíritos.

dos consulentes que procuram a religião, mesmo que esses elementos causem comentários e impressões desnecessárias, pelo desconhecimento ou pela hierarquização da fé, fazendo com que seus usos sirvam de justificativa para inferiorizar as práticas do Cati mbó-Jurema (no caso, a Umbanda-Jurema), principalmente por preceitos morais cristãos.

3.1.4 As entidades

Como parte fundamental das religiões afro-indígenas, existe a questão da incorporação dos médiuns, aqueles que são rodantes, como já foi abarcado neste trabalho. Quando incorporados, existe a comunicação ativa com espíritos, as chamadas entidades, através dos territórios dos corpos dos/as integrantes do culto. Na Jurema de Cajazeiras, as entidades também são parte fundamental da construção e manutenção do culto, o que será explicitado a seguir.

Nos períodos anteriores a Francisca Santa Cruz, de acordo com Walter T'i Ogum, não havia a presença de entidades. Nesse sentido, considerarei as entidades as quais os/a entrevistados/a conheceram, nos períodos da Jurema Sagrada de Francisca Santa Cruz e na segunda metade do século XX.

De acordo com Walter T'i Ogum, quando a Jurema chega em Cajazeiras, ela traz as significações da religião, o que se reflete nas organizações de como o culto acontecia e quais entidades chefiavam. No caso da Jurema, a entidade que se destaca é o mestre Zé Pilintra⁶³, famoso no Rio de Janeiro por causa da sua característica de malandro, como é cultuado na Umbanda. Na “jurema umbadizada” de Cajazeiras, Zé Pilintra era, e ainda o é, chefe da Jurema, o que é denotado a partir das primeiras cantigas, no momento do ritual da Jurema, as quais são voltadas para essa entidade.

Quanto às várias outras entidades que baixavam nos terreiros antigamente, Walter T'i Ogum diz que algumas eram mais comuns, enquanto outras vinham raramente, o que se reflete até hoje quanto a algumas delas. Assim, o babalorisà e juremeiro Walter T'i Ogum complementa, bem como Valdemir T'i Odé reforça, que vinham os mestres Nego Gerson, Benedito Fumaça, Cibamba, Nego Chico Feiticeiro, mestre Junqueiro, Pilão Deitado, Raimundão e Zé das Muleta, de acordo com as memórias que eles guardaram. Já o mestre de dona Francisca se chamava Tertuliano, embora ela incorporasse vários mestres e outras

⁶³ Alguns estudos denotam que Zé Pilintra era nordestino, nascido no interior de Pernambuco, e depois vai para o Rio de Janeiro, onde, após sua morte, as religiões do local constroem as imagéticas a seu respeito.

entidades, devido ao seu amplo desenvolvimento espiritual e tempo de religião. Acerca dos pretos e pretas-velhas, Valdemir cita pai Joaquim, mãe Maria e Preta Mambinga.

Com relação às mestras, pai Valdemir disse que antigamente eram muito raras e que vêm aparecendo mais recentemente no culto da Jurema Sagrada. Ele fala dessa perspectiva sob uma certa problematização, pois diz que muitas vezes as entidades pombogiras são confundidas com as mestras da Jurema.

Os nomes de outras entidades não foram citados nos momentos das entrevistas, das referidas no momento dos rituais da Jurema, como o povo de mina e o povo do mar, mas no caso do povo de mina, a família de Légua também se fazia presente, com um grande número de entidades pertencentes à mesma família. Esta família, assim como outras do povo de mina e o povo do mar, vêm com a Jurema Sagrada de dona Francisca.

3.1.5 As vestimentas

O entorno dos terreiros, dentre os tantos elementos presentes, abarca o sentido da visão de forma característica. Demasiadas vezes ouve-se falar sobre “o povo de branco”, tratando de forma pejorativa os/as integrantes de religiões afro-indígenas. No caso da Jurema Sagrada de Cajazeiras, as primeiras versões do culto também se faziam por “um povo de branco”, em um entrelace com a Umbanda, o que será discutido neste ponto.

Dessa forma, no sentido da Jurema dentro da Umbanda, como se construiu a Jurema Sagrada de Cajazeiras-PB, as roupas, chamadas de axós, eram predominantemente brancas “em dias normais”, com mulheres usando saias e blusas e homens vestindo calças e camisas. A roupa branca era, e ainda o é, obrigatória principalmente no que tange aos processos como o Tombamento da Jurema e a plantação da jurema, quando o/a praticante é iniciado/a.

Walter T’i Ogum diz que as vestimentas de antigamente não demonstravam os cargos das pessoas de terreiro, como a mãe-de-santo ou o/a cambone/a (como são chamadas as pessoas que auxiliam as entidades, palavra que também chega em Cajazeiras a partir de dona Francisca), e essas diferenciações se davam pela própria função que as pessoas desempenhavam dentro do terreiro, nas funções privadas e nas festas abertas ao público.

Em alguns momentos específicos, as roupas brancas saíam de cena e as cores entravam, fazendo com que as roupas se padronizassem para se adequar a aquele momento específico. Como o terreiro de dona Francisca era de Umbanda e de Jurema, as roupas inferiam nas festas dos Orixás, chamados santos, e na das entidades. No caso dos Orixás, Walter T’i Ogum diz que as cores da Umbanda são muito similares às do Candomblé, com exceções, pois

neste culto existem diversas qualidades para um mesmo Orixá. Mas, em dias de festas da Jurema, as próprias entidades determinavam quais seriam as cores das roupas dos/as praticantes, sempre “puxando” para o colorido, o que é característico da Jurema.

No caso da indumentária das entidades, pai Valdemir cita que os caboclos usavam roupas mais coloridas, estampadas, enquanto alguns mestres possuem uma padronização que já os identificam. Zé Pilintra, por exemplo, é conhecido pelo terno branco com gravata vermelha, assim como o chapéu branco com uma listra vermelha, embora pai Valdemir cite um terno branco com gravata preta; já o mestre Cibamba utiliza cores como vinho e azul ou branco e azul.

3.2 Os/as praticantes da Jurema Sagrada de Cajazeiras-PB

Neste ponto serão discutidas análises acerca da chegada das pessoas até a religião da Jurema Sagrada, em contextos múltiplos.

Quando se fala sobre as religiões afro-indígenas, podem surgir questionamentos sobre o porquê alguém adentra cultos que, indubitavelmente, são marginalizados socialmente. Muitas vezes, existe a tendência do esquecimento de que a ancestralidade negra e indígena se faz presente para além do sentido da visão, quanto às questões culturais ligadas às danças, às músicas e demais expressões.

O místico é algo que permeia a perspectiva religiosa e o ponto da ancestralidade vem acompanhado de sentidos outros, que direcionam as pessoas que possuem caminhos para a espiritualidade. Mas qual espiritualidade? De fato, existem muitas religiões afro-indígenas, assim como a abrangência do conceito de cultura, mas as pessoas chegam a determinados cultos por construções sociais ligadas aos seus meios. Se na minha cidade existe predominantemente o Candomblé Ketu, é mais fácil que eu me aproxime desta nação e não da Angola, para citar um exemplo.

No caso da Jurema Sagrada, quando Francisca Santa Cruz chega até Cajazeiras, consegue criar laços e ajudar pessoas necessitadas, que procuravam a sacerdotisa por algum motivo. Os auxílios se davam através de suas redes comunitárias, comum ao comportamento coletivo de comunidades negras e indígenas.

Dentre os principais motivos, os três entrevistados Walter T'i Ogum, Valdemir T'i Odé e Nora citam que a saúde era o principal. Mas por que não procurar um médico, a ciência como o é conhecida convencionalmente? A explicação deste questionamento se dá através de uma resposta que pode parecer complexa a quem não é das religiões afro-indígenas, isso porque

algumas doenças não são, de fato, físicas, mas espirituais. O caso de dona Francisca é o primeiro exemplo acerca desse “chamado”, pois ela adoece, procura médicos, não resolve o problema e encontra a solução em um terreiro. Dessa forma, um jogo de búzios informou que ela deveria ser iniciada para Orixá. Quanto à esta descoberta, dona Francisca chega primeiro ao Candomblé, pois na Jurema Sagrada não existe esse tipo de orientação e as entidades informam sobre as questões, através de diálogos. Quando necessário, os espíritos orientam que os consulentes procurem o jogo de búzios.

As doenças enquanto fatores espirituais não são as únicas existentes. A pessoa pode estar, de fato, com uma doença física e procurar o auxílio das entidades, que são conhecidas pelos trabalhos de cura. Ficar ou não no terreiro depende do interesse da pessoa, durante o seu tratamento com a/s entidade/s.

Dessa forma, para além das doenças, também existe a simples afinidade, que pode ser desenvolvida a partir das idas às festas públicas e até começar com uma curiosidade de frequentar um terreiro. Mas não significa que a decisão de ser iniciada depende da pessoa, já que quando ela chega até os terreiros, querendo fazer parte do culto, primeiro deve ir auxiliando nas rezas, aprendendo a cantar, a tocar (se tiver aptidão para tal), a servir bebidas e cigarros para as entidades, para que possam se familiarizar com o ambiente e as atividades. Nesse momento, a pessoa passa a saber se é rodante (se recebe os espíritos) ou se não é rodante, podendo ser um ogan (se for homem) ou cambone (homens e mulheres), mas as atividades do barracão são realizadas por todos/as, independentemente do sexo.

Posteriormente, se for rodante, a pessoa passa por um processo de desenvolvimento, para conhecer a própria espiritualidade. A decisão de que, finalmente, a iniciação deve ser feita, no caso da Umbanda-Jurema, depende da desenvoltura do/a interessado/a, o que é decidido tanto pelas entidades quanto pelos/as pais e mães-de-santo, quando acontecem as chamadas obrigações e a pessoa é iniciada.

A partir da integração nos terreiros, as pessoas passam a se identificar com as religiões, adotando nomenclaturas que definem quais cultos elas praticam. No caso da Umbanda-Jurema de Cajazeiras, as pessoas se identificavam primeiramente enquanto umbandistas, como é o caso de Francisca Santa Cruz; com a chegada do Candomblé Ketu na cidade, muitos/as integrantes, e tantos/as outros/as novos/as, começam a participar da religião, sendo os candomblecistas; mas muitos deles, como é o caso de Walter T’i Ogum e Valdemir T’i Odé, já frequentavam antes os terreiros de Umbanda-Jurema, não abandonando-o por entrarem em uma outra forma de culto aos ancestrais, desta vez ligado aos deuses e deusas africanos, passando, então, a se considerarem candomblecistas e juremeiros (no caso de pai Walter) ou espíritas (no caso de pai

Valdemir). As nomenclaturas de babalorisà ou pai-de-santo, no caso dos entrevistados, só surge posteriormente, quando recebem um “direito” chamado Deká, que os autorizou a abrir uma casa de axé e construir suas próprias famílias, desta vez enquanto pais ou sacerdotes. O mesmo ocorre para os/as demais integrantes de terreiro, sendo que na Umbanda e na Jurema o período para que possam se tornar pais ou mães-de-santo se dão de forma diferente do Candomblé.

3.3 A Jurema Sagrada e o povo de axé nos auxílios às populações cajazeirenses

No que tange a construção e solidificação da Jurema Sagrada em Cajazeiras, muitas pessoas auxiliavam as populações cajazeirenses, o que será discutido agora.

Francisca Santa Cruz foi a primeira a construir o sentido de comunidade, abrindo espaços para que outros/as pudessem participar dos cultos da Umbanda e da Jurema, sendo que a grande maioria do povo de axé de Cajazeiras foi seu/sua afilhado/a. Não somente, cidades circunvizinhas a Cajazeiras também foram influenciadas, como São José de Piranhas, Sousa, Triunfo, São João do Rio do Peixe, Uiraúna e Santa Helena.

Os ensinamentos, os quais dona Francisca traz de Recife-PE, começam a percorrer as estradas da rua Fausto Rolim, num momento inicial, o que se alastra para muitos outros territórios. Esse alastramento, no passo da movimentação, vai se transformando, no que infere a própria história das religiões afro-indígenas da cidade, com a chegada do Candomblé, e nas demais localidades, quanto às transformações frequentes no culto, o que acontece pela autoridade que os/as zeladores/as⁶⁴ possuem a partir da abertura de seus próprios terreiros.

Nessa perspectiva, os auxílios se dão através de muitos fatores. Walter T’i Ogum cita que as entidades exus e pombogiras, ligadas tradicionalmente à Umbanda, auxiliam em questões amorosas e a Jurema, por sua vez, está intrinsecamente ligada à cura, às perseguições e aos trabalhos contra o mal, as chamadas demandas. Esse sentido do cuidar do outro também engloba os aconselhamentos que as entidades oferecem a quem procura suas ajudas. Mas para que as entidades possam trabalhar nessas diferentes perspectivas, precisam das matérias (dos médiuns que incorporam), assim como dos ogans e dos/as cambones/as.

Quando questionei às pessoas entrevistadas quem fez parte dos auxílios às populações cajazeirenses, dentro do culto da Jurema Sagrada, elas citaram os nomes de variadas pessoas, tais como José Zélio Batista, Naldinho de Iansã, José de dona Zefinha, mãe Severina Bárbara,

⁶⁴ São os sacerdotes ou sacerdotisas. Na Jurema a palavra zelador/a é bastante frequente, pois refere-se a quem zela pelos/as seus/suas afilhados/as.

mãe Eleuzina, Evitelbina, dona Mocinha, Zefinha Barrozo, Alaide, Lada, Carmosinha, Anderson, Enéas e Tereza. Esses nomes, majoritariamente desacompanhados de sobrenomes ou outras identificações, carregam as histórias da Jurema Sagrada de Cajazeiras, sendo apenas uma parte das tantas pessoas que participavam do culto antigamente e que ainda mantêm essa caminhada na atualidade.

Dentre os/as praticantes atuais, estão também os aqui entrevistados, Walter e Valdemir, e mãe Lurdes, citada anteriormente através da pesquisa de Silva (2022). No caso de mãe Lurdes, o seu terreiro foi o primeiro que visitei e onde tive os primeiros contatos com a Jurema Sagrada, em uma festa pública.

O fato é que muitas dessas pessoas carregaram os ensinamentos, que dona Francisca trouxe, de forma pioneira, para dentro de seus terreiros, transformando ou mantendo as práticas aprendidas, ao longo do tempo; outras abandonaram e migraram para o Candomblé, passando a cultuá-lo unicamente, além de outras terem optado por desistir da religião, o que também acontece. Muitos/as dos/as citados/as também já faleceram, mas carregaram o culto até enquanto conseguiram, no processo de velhice e até os seus últimos dias enquanto matérias.

3.4 As perseguições policiais e sociais aos/às praticantes

As religiões afro-indígenas sempre sofreram discriminações, pautadas pela hegemonia da religião cristã e dos preceitos moralizadores adotados pela Igreja e suas muitas ordens religiosas. Na cidade de Cajazeiras, como venho denotando neste trabalho, os cultos e os/as praticantes que fogem da ótica unilateral do cristianismo, se tratando de religiões não hegemônicas, acabam sendo perseguidos. Assim, este ponto se voltará à discussão das perseguições aos/às integrantes da Jurema Sagrada.

De início, as mesas brancas aconteciam de forma restrita, pois chamar atenção das populações opressoras do local poderia significar violências e o cume do fim das práticas.

Quando Francisca Santa Cruz chega até Cajazeiras, com práticas inovadoras, no que concerne a Jurema de chão e, em destaque, a de gira, pelo uso dos ilús, o preconceito e as perseguições se tornam mais visíveis, pois ela teve a ousadia de rufar os tambores pela rua Fausto Rolim. Como vimos no ponto 2.5 do segundo capítulo, ela sofreu perseguições da sociedade, principalmente dos vizinhos, fazendo com que fosse presa inúmeras vezes. O auxílio jurídico partiu da conquista da autorização da Federação de Cultos Africanos do Estado da Paraíba, sendo que não tive conhecimento do ano exato da autorização.

Ao questionar aos/a entrevistados/a, todos relataram o episódio da prisão de dona Francisca e o desfecho com Íracles Pires, famosa atriz da cidade de Cajazeiras. Acredito que não apenas por se tratar de uma figura pública, mas porque esse foi um dos primeiros momentos da Jurema de gira na cidade, seguido da violência do racismo religioso, porém com um final gratificante, pois ela foi solta e os rituais continuaram acontecendo no seu terreiro, mesmo que a polícia continuasse fazendo abordagens, pelo incômodo/preconceito constante dos vizinhos.

Walter T'i Ogum diz que as perseguições antigamente eram mais explícitas, mas que hoje ainda estão presentes nos cotidianos das gentes de axé. Valdemir T'i Odé e Nora, igualmente, dizem que as perseguições antes eram maiores.

Na atualidade, as pessoas podem até se incomodar, mas não têm o direito de impedir nem de chamar a polícia, se tudo ocorrer de acordo com as leis vigentes, quanto aos sons dos terreiros e a Lei do Silêncio, nº 4.092/2008, embora os rituais possam continuar sem os ilús. Essa conquista foi adquirida porque dona Francisca teve a coragem, segundo diz Nora, de “ir atrás dos direitos dos umbandistas”.

Porém, mesmo com essa conquista, os/as praticantes de axé ainda continuaram sofrendo diversas discriminações das sociedades cajazeirenses, não apenas por parte das elites, mas também pelas classes mais baixas, pois o cristianismo era, e ainda é, uma base para a maioria de Cajazeiras. Aqui irei relatar um episódio de racismo religioso marcante, informado por Walter T'i Ogum.

O babalorisà e juremeiro relata que um senhor conhecido como João da Burra sofreu perseguições de extremas violências por parte dos próprios vizinhos, como já vínhamos observando com os acontecimentos envolvendo Chica Cruz. O fato aconteceu nas mesmas localidades onde existia o terreiro de dona Francisca, na “Asa”. O barulho do terreiro de seu João incomodava muito os vizinhos, mas outras desavenças se entrelaçaram a esses desconfortos. De forma trágica, ele foi assassinado por uma família inteira, pai, mãe e duas filhas, e, segundos as razões informadas, foi principalmente devido à “zuada”, ao barulho que seu João fazia no “xangô” dele. Walter era ainda criança quando esse caso aconteceu e isso marcou profundamente suas memórias.

Outros episódios de violências foram sofridos pelo entrevistado pai Valdemir T'i Odé, o qual relata que já foi vítima três vezes e os agressores são principalmente os vizinhos do terreiro. Dessas péssimas experiências, o espírita expõe, na entrevista, que em uma delas o seu terreiro foi apedrejado durante um toque de caboclo, ocasionando em um processo contra o agressor. Em outra, quase aconteceu um assassinato e ele prestou queixas à Justiça. Porém, a que mais preocupou pai Valdemir foi uma situação que aconteceu no local atual do seu terreiro,

quando um vizinho ameaçava os presentes com uma arma de fogo, não permitindo que houvesse movimentações mínimas, tampouco rituais.

3.5 Diferenças da Jurema: o passado e o presente de Cajazeiras-PB

Por fim, serão analisadas as diferenças da Jurema, entre o passado e presente, de forma breve e a partir das considerações dos/a entrevistados/a.

A jurema, enquanto planta da mata ciliar sertaneja, passa por constantes adaptações, ligadas ao clima, ao solo em que é cultivada, considerando, também, os locais para onde foi levada, bem como a forma como é utilizada pelas sociedades nordestinas. A Jurema Sagrada, enquanto uma religião afro-indígena, já perpassou diversas metamorfoses, ligadas às práticas e suas representações, atribuídas pelos/as praticantes de cultos que envolvem a planta jurema, até mesmo quando sua significação está atrelada apenas a uma simbologia, sem, necessariamente, fazer uso da planta ou não fazer o uso da mesma forma que os ancestrais faziam.

Para além dessas considerações, existe o culto já formulado, como é o caso da Jurema trazida por dona Francisca, e as várias transformações que ele ocorreu dentro de uma mesma localidade. Em Cajazeiras, Walter T'i Ogum diz que essas transformações, do antes para o agora, “são até preocupantes”. Na explicação, ele enfatiza que a principal questão é o modismo, porque muitas pessoas se aproximam da religião por interesses não exatamente religiosos, mas por questões fúteis e até ligadas a apropriações. Estas estão acontecendo através da *internet*, ambiente em que existem muitas “receitas” sobre trabalhos, fundamentos secretos e até para formar pais e mães-de-santo *on-line*. Isso acarreta na aquisição de uma família de axé por pessoas totalmente despreparadas, o que prejudica a espiritualidade dos/das afilhados/as.

Nora percebia que, no tempo de sua mãe, a Jurema Sagrada era mais respeitada, porque os/as integrantes do culto faziam parte porque gostavam de estar ali, numa prática ancestral. Ela aborda, ainda, que “Fulano tá ganhando dinheiro, eu vou fazer também”, o que cai na mercantilização da religião, não enaltecendo o culto pela prática ancestral, mas, sim, para se aproveitar de outras pessoas e ganhar dinheiro em cima delas. A entrevistada diz que dona Francisca não agia sob esses propósitos, por isso não ficou rica; fazia, por outro lado, porque gostava, acreditava no axé e “tinha os pés no chão”.

No que diz respeito às práticas ritualísticas da Jurema, as transformações também impactavam os vários aspectos que as envolvem. No caso da incorporação das entidades, pai Walter diz que antes era um processo que levava tempo, porque o/a rodante precisava ter conhecimentos sobre o que estava passando e sobre sua espiritualidade. Depois de

incorporado/a, a entidade ia aprender a fazer coisas básicas, como a “abrir o olho, a fumar, a cantar, a beber”, o que levava meses para acontecer. Em contrapartida, ele diz que hoje as pessoas incorporam em um dia e no outro já são pais e mães-de-santo, o que deixa o culto “desvirtuado”, pela sua contestação.

Pai Valdemir diz que “Hoje aquela entidade não faz nem cinquenta por cento do que eles fazia antes”, quanto aos rituais e suas forças espirituais. Valdemir relata um caso que presenciou antigamente, de uma pessoa que estava com um feitiço sob ela e um mestre retirou-o, fazendo com que a pessoa vomitasse uma trouxinha de uma peça íntima dela.

Ele culpabiliza as pessoas, porque, segundo ele, elas fazem muita “marmotage”, palavra utilizada no sentido de dizer que as pessoas fingem estar incorporadas ou utilizam a religião para coisas fúteis, para se aproveitar das outras. No caso dos pais e mães-de-santo, acabam se aproveitando dos/as filhos/as; estes, além da reprodução dos maus hábitos que vivenciam, se afastam da família de axé e abrem suas casas, sem a preparação e o tempo devido.

Walter cita, ainda, o frequente surgimento de novas entidades, antes não conhecidas. Ele problematiza essa questão, sem dizer que elas não existem de fato, mas que alguns casos acontecem por influências de redes sociais como o *Tik Tok*, no qual um/a filho/a-de-santo vê a entidade e diz recebê-la. Antes as entidades eram “testadas”, para comprovar se estavam verdadeiramente ali:

[...] o líder espiritual, ele enchia os sete copos, sendo um com cachaça e seis com água, e o mestre tinha que saber qual era a cachaça, chegar e pegar, não é cheirar um por um, é chegar e pegar, porque tinha que mostrar que tava ali. Entre... é... receber na mão esquerda um carvão, na mão direita um giz, porque ele fazia a reza e a cura, tudo isso. E hoje não tem mais isso, hoje se vê na internet e se faz, aí eu sou iniciado, sou assim, sou assado, e já abre um barracão. (ENTREVISTA CONCEDIDA POR WALTER T’I OGUM, EM 02/07/2024).

As consequências desses atos, para além do aumento dos estigmas acerca da Jurema Sagrada, chegam para os/as próprios/as praticantes e pai Walter alerta sobre essas atitudes, dizendo que as contas sempre chegam, num sentido de “lei do retorno”, porque no culto lidamos com forças da natureza, as quais estão sempre nos entornos, numa planta e no próprio vento. Mesmo assim, muitas transformações são negativas e descredibilizam um culto que é ancestral e de muita ciência. Walter complementa que, nos cultos da atualidade de Cajazeiras, são pouquíssimas as pessoas que mantêm as tradições e, tanto ele quanto pai Valdemir, dizem que a essência da Jurema tem se perdido.

Essas transformações são parte das movimentações das gentes, praticantes das religiões, que compõem os fazeres religiosos de acordo com os aprendizados que adquirem durante a vida. Muitas delas, infelizmente, acabam sendo influenciadas, e depois influenciando, por noções que não condizem com os ensinamentos dos/as antigos/as.

Mesmo que o movimento seja algo intrínseco à realidade, não significa que deva ser de forma negativa, causando atrasos no combate ao racismo religioso e nos sentidos não apenas religioso ou social, mas político, aspecto que a Jurema carrega historicamente. Os/as praticantes poderiam, por exemplo, se preocupar em expandir toda a benevolência das ciências da Jurema Sagrada, nos sentidos já abordados (curas, trabalhos contra o mal, aconselhamentos, entre tantos outros), na luta contra os racismos das sociedades “brazileiras”, na preservação da natureza e também a respeito dos/as praticantes, no acolhimento às gentes que são excluídas de outras religiões, como as pessoas LGBTQIAPNB+.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como as fases da planta jurema, com base em sementeiras, regas, enraizamentos e, finalmente, colheita, este trabalho buscou enfatizar a participação da Jurema Sagrada nas identidades locais da cidade de Cajazeiras-PB. Dos materiais utilizados, estiveram bibliografias acadêmicas, dentre teses de doutorado, dissertações de mestrado, trabalhos de conclusão de curso e artigos acadêmicos, além de testemunhos orais e processos etnográficos. Cada um dos processos possui singularidades e a comunicação entre todos eles possibilitou, de forma significativa e, não obstante, fundamental, a primeira análise histórica de uma religião afro-indígena que possui raízes antigas, ancestrais. Por esse motivo, a leitura deste trabalho se caracteriza como uma fonte primordial para a compreensão da Jurema Sagrada no contexto local e, em suas fases de elaboração, prática e finalização, também se trata de uma forma de resistência.

Desse modo, através das informações ao longo dos três capítulos deste trabalho, foram discutidas as inúmeras relações que compõem os sertões da Paraíba e, em específico, a cidade de Cajazeiras-PB, com foco para a questão religiosa. Para isso, foram abarcados, de início, os conceitos de sertão, tomando como base as inúmeras interpretações que os territórios sertanejos possuem, dentre o sertão indígena, as consideradas “miragens da ausência” (GUEDES *apud* CLASTRES, 2013, p. 48-49), as amplas metamorfoses espaciais, sociais e culturais, o sertão do couro e o sertão místico, com suas práticas culturais embasadas em raízes indígenas, com a planta jurema, e as desavenças da imposição do cristianismo.

Através das análises, foi possível denotar a forte ligação da cidade de Cajazeiras com o catolicismo, através da figura de padre Rolim e os subsequentes cristãos e pessoas da elite local. Pela abordagem adotada, os vestígios do passado, em uma construção do futuro que, para nós, se configura como a atualidade, dão na concepção de que os discursos em torno da cidade, em suas amplas territorialidades, são unilaterais. Em contrapartida, ficou explícito que o povo de axé da cidade, em suas práticas e representações, une-se a favor da visibilidade e do respeito pelos cultos afro-indígenas de Cajazeiras, não apenas em meios acadêmicos, mas também sociais.

Ademais, também foram analisados os processos de inserção de cultos regionais dentro da Umbanda, com a conexão dos tipos de Jurema, dos testemunhos orais e dos processos etnográficos, presentes durante os segundo e terceiro capítulos deste material, os quais foram imprescindíveis para analisar os contextos de chegada, solidificação e permanência da Jurema Sagrada de Cajazeiras, na segunda metade do século XX. A oralidade, um traço das culturas

indígenas e afrodescendentes, se mostra mais uma vez como um fio condutor entre passado, presente e futuro, sem permitir que agridam a sua significação e todas as composições as quais pertencem ao culto da Jurema de Cajazeiras: dentre alguns, os elementos, os/as praticantes, os auxílios à cidade, as violências do racismo religioso e as transformações no culto do antes para o agora.

Não podendo desconsiderar, existiram alguns impasses para a realização das pesquisas, principalmente quanto às entrevistas dispostas, já que muitas previsões precisaram ser alteradas, dados os contextos e negações das pessoas, que optaram por não participar. Felizmente, dentro das três entrevistadas realizadas, todos os pontos que o trabalho se propôs a analisar foram incluídos, incitados e conversados, o que pode ser tomado como o sucesso da primeira análise da história da Jurema Sagrada de Cajazeiras. Não é a última porque o universo das religiões afro-indígenas tem passos longos e contínuos, como já podemos perceber durante a discussão apresentada.

Com isso, como foi dito na parte inicial da pesquisa, as raízes podem se comunicar, sem adotar histórias únicas. Do afastamento das populações indígenas aos aldeamentos cristãos, bem como as diversas violências que os povos originários dos sertões sofreram, o culto à jurema retornou aos territórios da cidade de Cajazeiras em um formato diferente, com a aliança de elementos indígenas, negros e do catolicismo popular, fazendo com que os cultos aos ancestrais permaneçam vivos.

Dessa comunicação de raízes, vem a constatação entre a Jurema Sagrada e a cidade de Cajazeiras, sob as quais prevalecem os seguintes sentidos: as folhas, em determinados meses, encontram-se verdes, ecoantes, e assim se faz a cultura do povo nordestino e sertanejo; os galhos de algumas árvores também se vestem do nu do descanso e da meditação, necessários às adequações, e assim o fazem as gentes caatingueiras; suas raízes, entretanto, permanecem fincadas e determinadas, até que as metamorfoses aconteçam novamente, nas rodas sagradas do tempo. Fica o aprendizado de que, no longe, sempre poderemos ver as pequenas folhinhas verdes da jurema, mesmo nos períodos de estiagem e arroteada dos perigos das queimadas.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 1ª ed. São Paulo: Cortez, 1999.

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

BARROS, Ofélia Maria de. **Terreiros campinenses: tradição e diversidade**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

BORGES, José Elias. Índios paraibanos: classificação preliminar. In: MELO, José Octavio de Arruda & RODRIGUEZ, Gonzaga. (org.). **Paraíba: conquista, patrimônio e povo**. João Pessoa: Edições GRAFSET, 1993.

CARLINI, Álvaro. **Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão (1938)**. São Paulo: CCSP, 1993.

CEBALLOS, Viviane Gomes de; FIGUEIREDO, Ayrle Alves de. **Cidade(s) fragmentada(s): vida material e conexões sociais em Cajazeiras, PB (1876-1890)**. Iguatu: Quipá Editora, 2021. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1i8G8Ey6CUsH8Ney6YwAgJwhUrwTYPi1k/view>. Acesso em: 02 set. 2024.

CHARTIER, Roger. **A história cultural – Entre práticas e representações**. 2ª ed. Lisboa: DIFEL, 1990.

DIAS, Thiago Alves. A família Costa Monteiro, os couros do sertão e as escalas mercantis no séc. XVIII. **Revista Espacialidades**, 2017, v. 12, n. 2, p. 1-36, novembro, 2017. Disponível

em: <https://periodicos.ufrn.br/espacialidades/article/download/17645/11518/55970>. Acesso em: 18/11/2024.

FILENE, Bruno Karasiaki. **Os catiços: possessão e transe em religiões afro-brasileiras**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

FILHO, Olavo de Medeiros. **Índios do Açu e Serído**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1984.

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. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

GOMES, Eunice Simões Lins. A práxis de Padre Rolim. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**, p. 878–890, 2014.

GUEDES, Paulo Henrique Marques de Queiroz. **No íntimo do sertão: poder político, cultura e transgressão na capitania da Paraíba (1750-1800)**. 2013. 317 p. Tese (Doutorado em História do Norte-Nordeste do Brasil) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (PPGH/UFPE), Recife, 2013.

JÚNIOR, João Vieira da Silva. **O Ylé Axé Runtó Rumbôci na Cidade de Cajazeiras-PB: africanidades cajazeirenses**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2015.

JUNIOR, Luiz Francisco da Silva. **A Jurema, o culto e a missa: disputas pela identidade religiosa em Alhandra-PB (1980-2010)**. 2011. 140 f. Dissertação (Mestrado em História) – Linha de Pesquisa Cultura, poder e identidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

LARA, Sílvia Hunold. **História cultural e história social**. Diálogos, UEM, v. 1, p. 25-32, 1997.

MELO, Vilma de Lurdes Barbosa. **História Local: Contribuições para pensar, fazer e ensinar**. João Pessoa: UFPB, 2015.

MIPIBU, Komati Ariú (Frank Lemos). **Ye-niewo (Sob fluência do espírito)**. São Paulo: [s.n.], 2023, p. 5.

MORAIS, Yan Bezerra de. **Sertão em movimento: conexões, circulações e mobilidades nos sertões de Piranhas e Piancó da capitania da Paraíba do Norte, século XVIII**. 2023. 388 p. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2023.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Magia e religião na Umbanda**. Revista USP, São Paulo (31), p. 76-89, Setembro/Novembro, 1996.

OLIVEIRA, Ana Victória Medeiros de. **A cidade e o povo: composição espacial e relações sociais em Cajazeiras-PB (1872-1903)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2023.

OLIVEIRA, Maria Alanya da Costa. **A produção do espaço urbano pela Igreja Católica em Uiraúna, PB**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciência e Tecnologia) – Universidade Federal Rural do Semiárido, Pau dos Ferros, 2017.

OLIVEIRA, Mirian Jossette de Sousa. **“Lidar com o barro é que nem lidar com gente”:** história local e o manejo do tempo pelas mãos das loiceiras do bairro São José na cidade de Cajazeiras-PB. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2020.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Cadernos, nº 9, p. 119-125, julho, 1976.

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.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Luzas Roza dos. **“Em meio a tantos agravos rezava-se, e muito”**: as rezadeiras e as suas práticas de reza e curas na comunidade rural de Caldeirão, São José de Piranhas-PB, de 1984 a 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2019.

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.

SAVIANI, Dermeval. A institucionalização da pedagogia jesuítica ou o *Ratio Studiorum* (1599-1759). In: _____ (org.) **História das ideias pedagógicas no Brasil.** 4ª ed. Campinas: Editora Autores Associados Ltda, 2013.

SILVA, Everson Moura da. **Botas fora de tua alma os teus pecados? Batismo e compadrio de escravizados em Cajazeiras (1859-1870).** Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2023.

SILVA, Rodrigo Alves da. **Currículo de História na Educação básica: apagamentos da religiosidade afro-brasileira e indígena no ensino.** Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2022.

SOUSA, Anicleide de. **Nas veredas negras do sertão: histórias de vida familiar de escravizados no sertão brasileiro (Vila de Catolé do Rocha/Paraíba, 1836-1866).** 2018. 154f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal de Campina Grande (UFPB), João Pessoa, 2018.

SOUZA, Walter Nunes de. **Ylé Axé Runtó Rumbôci: a construção e solidificação do Candomblé em Cajazeiras-PB.** Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2017.

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.