

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
MESTRADO

ODON RODRIGUES DE FREITAS JÚNIOR

**CATIMBÓ-JUREMA: UM ESTUDO SOBRE HISTÓRIA, CULTURA E
RELIGIOSIDADE EM PATOS-PB**

RECIFE
2026

ODON RODRIGUES DE FREITAS JÚNIOR

**CATIMBÓ-JUREMA: UM ESTUDO SOBRE HISTÓRIA, CULTURA E
RELIGIOSIDADE EM PATOS-PB**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

Professora orientadora: Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos

Linha de Pesquisa: Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade.

RECIFE
2026

F866c Freitas Júnior, Odon Rodrigues de.
Catimbó-Jurema : um estudo sobre história, cultura e religiosidade em Patos-PB / Odon Rodrigues de Freitas Júnior, 2026.
127 f. : il.

Orientador(a): Zuleica Dantas Pereira Campos.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Mestrado em Ciências da Religião, 2026.

1. Religião e cultura. 2. Multiculturalismo.
3. Etnologia. 4. Patos (PB) - Genealogia. 5. Religiosidade.
I. Título.

CDU 29

Luciana Vidal - CRB 4/1338

FOLHA DE APROVAÇÃO

ODON RODRIGUES DE FREITAS JÚNIOR

CATIMBÓ-JUREMA: UM ESTUDO SOBRE HISTÓRIA, CULTURA E RELIGIOSIDADE EM PATOS-PB

Essa dissertação foi apresentada à Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião, sendo julgada e aprovada pela seguinte banca examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS**
Data: 29/04/2026 17:22:37-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Orientadora: Professora Dr^a. Zuleica Dantas Pereira Campos-UNICAP

Documento assinado digitalmente
 **GENARO CAMBOIM LOPES DE ANDRADE LULA**
Data: 31/03/2026 13:06:00-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Examinador Externo: Professor Dr Genaro Camboim Lopes de Andrade Lula-UERN

Documento assinado digitalmente
 **SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS**
Data: 06/04/2026 10:30:22-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Examinadora Interna: Professor Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos-UNICAP

26/03/2026

CERTIFICADO

Certifico que **ODON RODRIGUES DE FREITAS JÚNIOR**, aluno regularmente matriculado no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião - Mestrado desta Universidade, realizou a Defesa da Dissertação, intitulada "CATIMBÓ-JUREMA: UM ESTUDO SOBRE HISTÓRIA, CULTURA E RELIGIOSIDADE EM PATOS-PB", às 09h30 do dia 26 de março de 2026, remotamente, e mediada pelas tecnologias digitais da informação e comunicação em Recife - PE, perante a Banca Examinadora formada pelos Professores Doutores: Zuleica Dantas Pereira Campos (Orientadora e Presidente da Banca), Sergio Sezino Douets Vasconcelos (Titular Interno) e Genaro Camboim Lopes de Andrade Lula (Titular Externo). O referido aluno recebeu a menção **APROVADO** por unanimidade da Banca Examinadora, sendo agora Mestre em Ciências da Religião.

Recife, 26 de março de 2026.



Prof. Dr. Juliano Mendonça Domingues da Silva
Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

À minha esposa, Patrícia, pelo amor, companheirismo, compreensão e incentivo constante durante todos os momentos desta trajetória acadêmica. Sua presença foi essencial para que eu pudesse seguir firme diante dos desafios.

Aos meus filhos, Rick e Pérola, que são minha maior motivação diária, fonte inesgotável de alegria, esperança e inspiração para continuar buscando crescimento pessoal e profissional.

A todos aqueles que acreditaram em mim e contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização deste sonho.

DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Aos Orixás, pela proteção, pela força espiritual, pela sabedoria e pela luz concedidas ao longo desta caminhada acadêmica, guiando meus passos e fortalecendo minha perseverança diante dos desafios encontrados.

À instituição de ensino, pela oportunidade de realização deste curso de mestrado e por proporcionar um ambiente de aprendizado, pesquisa e crescimento profissional.

À Coordenação do Programa de Pós-Graduação, pelo apoio, dedicação e compromisso com a formação acadêmica e científica dos discentes.

À minha Orientadora, PROF^a Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos, pela condução cuidadosa deste trabalho, pelas contribuições valiosas, pela paciência, apoio, dedicação e pelos ensinamentos compartilhados durante todo o percurso da pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pois o presente trabalho foi realizado com seu apoio – através do Código de Financiamento 001.

À minha esposa, Patrícia, pelo amor, apoio incondicional, compreensão e incentivo nos momentos mais difíceis, sempre acreditando em minha capacidade.

Aos meus filhos, Rick e Pérola, por serem minha inspiração diária e por compreenderem os momentos de ausência dedicados aos estudos.

A todos os familiares, amigos, colegas e professores que, de alguma forma, contribuíram para esta conquista, meus sinceros agradecimentos.

*“A Jurema é raiz que resiste, memória que encanta e
espiritualidade que atravessa gerações.”*

José Rivamar de Andrade

RESUMO

Esta pesquisa empreende um mergulho na tapeçaria cultural e espiritual do Catimbó-Jurema, um sistema religioso ancestral complexo e dinâmico, que se manifesta com particularidades na cidade de Patos-PB. A contextualização do tema revela uma religião de raízes indígena-xamânicas, que se amalgama com práticas litúrgicas da quimbanda de origem africana, elementos do catolicismo e do espiritismo. Longe de ser uma estrutura fixa, o Catimbó-Jurema é caracterizado por sua constante reinvenção e sincretismo, adaptando-se e incorporando diversas influências para assegurar sua permanência e aceitação social. O objetivo principal deste trabalho foi explorar como a tradição religiosa se manifesta especificamente em Patos-PB ao longo da história, e de que maneira suas práticas rituais e crenças contribuem para a identidade religiosa e cultural da comunidade de juremeiros local. A jornada investigativa se propôs a ir além dos olhares pré-concebidos, buscando compreender a profundidade histórica e as expressões culturais dessa religião na região. A metodologia foi predominantemente qualitativa e etnográfica, focando na oralidade e no contato direto com praticantes, devido à escassez bibliográfica, transformando a ausência de registros em um dado de campo. Os terreiros pesquisados emergem como verdadeiros pilares para a organização social e o bem-estar dos seus praticantes, funcionando como centros efervescentes de diversidade cultural e força ancestral. Eles promovem um profundo senso de acolhimento, cura e pertencimento, especialmente para grupos historicamente marginalizados. A pesquisa demonstra que a oralidade não apenas preenche lacunas documentais, mas revela camadas de resistência e adaptação cultural que moldaram a identidade do Catimbó-Jurema local. Além disso, a religião se consolida como uma fonte primária de tratamento, cura, orientação e uma identidade robusta para o povo nordestino, com suas práticas de "medicamentos" e "rituais de cura e defumação".

Palavras-chaves: Adaptação cultural. Ancestralidade. Catimbó-Jurema. Diversidade Cultural.

ABSTRACT

This research undertakes a deep immersion into the cultural and spiritual tapestry of Catimbó-Jurema, a complex and dynamic ancestral religious system that manifests itself with particular characteristics in the city of Patos, Paraíba, Brazil. The contextualization of the theme reveals a religion rooted in indigenous-shamanic traditions, which merges with liturgical practices of African-origin Quimbanda, as well as elements of Catholicism and Spiritism. Far from being a fixed structure, Catimbó-Jurema is characterized by its constant reinvention and syncretism, adapting itself and incorporating diverse influences in order to ensure its continuity and social acceptance. The main objective of this study was to explore how this religious tradition has manifested itself throughout history in Patos-PB, and how its ritual practices and beliefs contribute to the religious and cultural identity of the local Jurema community. The investigative journey sought to move beyond preconceived perspectives, aiming to understand the historical depth and cultural expressions of this religion in the region. The methodology adopted was predominantly qualitative and ethnographic, focusing on orality and direct contact with practitioners due to the scarcity of bibliographic sources, transforming the absence of records into valuable field data. The terreiros investigated emerged as true pillars of social organization and well-being for their practitioners, functioning as vibrant centers of cultural diversity and ancestral strength. They promote a profound sense of welcome, healing, and belonging, especially for historically marginalized groups. The research demonstrates that orality not only fills documentary gaps but also reveals layers of resistance and cultural adaptation that have shaped the identity of the local Catimbó-Jurema tradition. Furthermore, the religion has established itself as a primary source of treatment, healing, guidance, and strong identity for the people of Northeastern Brazil, through its practices of “medicines” and “healing and smoke-cleansing rituals.”

Keywords: Cultural adaptation. Ancestrality. Catimbó-Jurema. Cultural diversity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 01 – Pai Levino, em 1975, no Terreiro de mãe Gláucia de Oxum Incorporado com um Caboclo.....73

Imagem 02 – Festa em comemoração aos 21 anos de jurema de mãe Adriana, Gavião Preto e o Reino das Águas Claras.....76

Imagem 03 – Festa em comemoração ao aniversário de mãe Nevinha. Toda família reunida no Congá Gavião Preto e o Reino das Águas Claras.76

Imagem 04 – A mãe Nevinha e a mãe Adriana visitando a Cabana de Mestre Pilão do Juremeiro Francisco na cidade de Parelhas – RN.....77

Imagem 05 – O padrinho Agrício louvando os Mestres em sua mesa de consagração no Congá Gavião Preto e o Reino das Águas Claras.....77

Imagem 06 – O padrinho Agrício, padrinho Mestre Juremeiro Canindé e mãe Madrinha Adriana visitando a Cabana de Mestre Pilão do Juremeiro Francisco na cidade de Parelhas-RN.....79

Imagem 07 – O pai Tonho incorporado com Zé Pilintra, mãe Baida e mãe Nevinha incorporada no Terreiro de Umbanda Ogum Rompe Mata, no Bairro Beiral, São Sebastião, Patos-PB, em 1990.....80

Imagem 08 – Mestre Pilão de camisa quadriculada, calça azul e chapéu de couro, sentado no toco de madeira, cuidando de um caroço no pé esquerdo do afilhado Carlos André. Congá Gavião Preto e o Reino das Águas Claras.82

Imagem 09 - Início da Cerimônia de jurema de chão no Terreiro Ogum Rompe Mato (mãe Deda).....93

Imagem 10 - Mesa de Jurema no Terreiro de pai Luizinho no Ilê Maroketu Asé Omo Turum (Asé Jatobá).....99

Imagem 11 - Pai Luizinho incorporado com o Caboclo Arranca Toco no Ilê Maroketu Asé Omo Turum (Asé Jatobá).....102

Imagem 12 - Pai Luizinho incorporado com Mestra Paulina Ilê Maroketu Asé Omo Turum (Asé Jatobá).....103

Imagem 13 - Pai Luizinho incorporado com Mestre Zé Pilintra das Almas bebendo vinho de jurema no Ilê Maroketu Asé Omo Turum (Asé Jatobá).....103

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
2 A INTERFACE DA PESQUISA ETNOGRÁFICA E OS DESAFIOS DA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO SOB A ÓTICA DO PESQUISADOR.....	21
2.1 Método Etnográfico: abordagens, observação participante e escrita densa.....	21
2.2 O Pesquisador e sua trajetória no campo de pesquisa.....	31
2.3 Desafios da pesquisa: caminhos por onde andei	39
3 MESMOS OLHARES, DIFERENTES LUPAS: O CATIMBÓ-JUREMA NA CIDADE DE PATOS-PB.....	42
3.1 O Catimbó e Suas Várias Interpretações.....	47
3.2 As Múltiplas perspectivas da Jurema: etimologia; botânica e o sagrado.....	54
3.2.1 A Sacralidade da Jurema: explicações e narrativas no universo Mítico.....	61
3.3 Na Trilha da Jurema em Patos-PB: a chegada e enraizamento em terra sertaneja.....	67
3.3.1 A Jurema de Toque de Mãe Adriana e Padrinho Agrício: a junção entre o legado de Mãe Nevinha e a tradição da família Caroatá.....	76
3.3.2 A Jurema de Chão de Mãe Deda: os hábitos familiares e a tradição do Carimbó Raiz.....	85
3.3.3 A Jurema de Mesa de Pai Luizinho: pioneirismo, tradição e fé.....	96
4 O PAPEL SOCIAL E COMUNITÁRIO DO CATIMBÓ-JUREMA NA CIDADE DE PATOS-PB.....	106
4.1 O papel dos terreiros como espaços de acolhimento e pertencimento....	106
4.2 Práticas de Cura e Assistência Comunitária.....	109
4.3 Relações com Outras Expressões Religiosas e a Sociedade Local.....	111
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS.....	122

1 INTRODUÇÃO

A jornada de qualquer pesquisa acadêmica é, por essência, um mergulho em territórios desconhecidos, muitas vezes permeados por desafios que transcendem a mera aplicação de saberes metodológicos. Ela se revela não apenas como um processo intelectual, mas como uma experiência profundamente humana, capaz de gerar tanto entusiasmo quanto angústia e frustrações.

Recordo-me bem dos momentos em que, apesar de estar rodeado por um vasto acervo de ideias baseado em leituras aprofundadas de pesquisas outrora realizadas sobre o Catimbó-Jurema, sentia-me desanimado e com a mente fervilhando, digo até, incapaz de traduzir essa efervescência em um texto organizado, simples e objetivo.

A escrita sobre o Catimbó-Jurema, em particular, não é uma tarefa trivial, simples. Trata-se de uma religião ancestral, de raízes indígena-xamânicas, que se amalgama com as práticas litúrgicas da Quimbanda de origem africana, o catolicismo popular, a cabala judaica e o espiritismo europeu (Plöger, 2023). Complemente, Almeida (2021, p. 26) [...]“da dinamização ocorrida entre culturas distintas, africana/afro-brasileira, ameríndia e europeia, que se encontram, desenvolvendo-a ao longo do tempo. E não se estabelece como estrutura fechada”. Cada local tem suas peculiaridades, seus nuances, seus tabus.

Essa complexidade intrínseca exige um olhar que vá além da superfície, que humanize o processo de investigação da pesquisa e revele as múltiplas camadas por trás de cada escolha intelectual. É um caminho que, em sua autenticidade, encontra amparo na visão e saberes do outro e nos detalhes das interações interpessoais, um verdadeiro "anthropological blues", como DaMatta (1978) descreve, citando Jean Carter Lave, onde o inesperado e a emoção se insinuam e se encontram na prática antropológica, na trajetória da pesquisa.

Este trabalho se propõe a explorar essa rica tapeçaria cultural e espiritual do Catimbó-Jurema, refletindo não apenas sobre suas manifestações, mas também sobre o próprio percurso da pesquisa, os dilemas metodológicos e as ressonâncias pessoais que emergem ao lidar com um objeto de estudo tão multifacetado. Como a tradição do Catimbó-Jurema se manifesta na cidade de Patos-PB ao longo da história, e de que maneira suas práticas rituais, crenças contribuem para a identidade religiosa e cultural da comunidade de juremeiros local?

Conhecida como "A Morada do Sol", Patos é um município famoso por seu clima intensamente quente e seco. Situado no semiárido do Estado da Paraíba, acerca de 300 km da capital do Estado, João Pessoa, sua formação, de acordo com a Fundação Ernani Satyro¹, surgiu em meados do século XVII, quando os "Oliveira Ledo", partindo da Casa da Torre de Garcia D'Ávila, no recôncavo baiano, desceram o Rio São Francisco e chegaram ao lugar onde hoje se encontra edificado o município de Patos. Ali instalaram as suas primeiras fazendas de gado. Com a chegada do elemento branco ao interland, renhida luta foi travada com as duas aguerridas tribos indígenas que já habitavam aquela localidade: os Pegas e os Panatis, membros da grande família dos Cariris.

Essa grande expedição do litoral rumo ao semiárido ocorre sob o aval das cartas régias de 1586 e 1987, "dirigidas, respectivamente, ao governador geral e ao capitão-mor da Paraíba, determinavam a expansão da colonização por todo Sertão" (Lucena, 2022, p. 19).

Ainda conforme a FUNES ao longo dos anos o progresso de Patos-PB pode ser observado em diversos aspectos, como o crescimento urbano da cidade, seu papel crucial na educação regional e sua robusta e variada rede comercial que atende a muitos municípios circunvizinhos, ou seja, "em virtude da posição geográfica e infraestrutura, exerce forte influência na região" (Limeira, 2019, p.85). Por motivo dessa projeção no cenário paraibano, Patos-PB também é rotulada como a "Capital do Sertão".

A população de Patos é caracterizada como um grupo que, em grande parte, "passa a se tornar 'dependente' dos seus representantes" (Oliveira, 2019, p. 13), legitimando o poder da elite governante através de uma dinâmica político-social. Observa-se que a "despolitização da população faz com que as mesmas enxerguem a política de outra forma" (Oliveira, 2019, p. 50), culminando na sustentação do poder por meio de trocas de favores e empregos na prefeitura, um fenômeno que, para um dos entrevistados, representa uma "culpa totalmente da população" (Oliveira, 2019, p. 96). Essa perspectiva ressalta o papel ativo, ainda que por vezes passivo, da população na manutenção do *status quo* político.

¹ FUNDAÇÃO ERNANI SATYRO. A cidade de Patos. Disponível em: <http://www.funes.pb.gov.br/a-cidade-de-patos/>. Acesso: 25 jul. 2024.

A educação, dentro do contexto patoense, assume um papel interessante na reprodução da elite. Não é apenas a formação em si, mas a maneira como ela é adquirida e percebida. O estudo aponta que o "filho das grandes figuras políticas da cidade, que sai do município buscando uma educação fora dele, formando-se, quase sempre em cursos de graduação considerados elitistas, adquirindo um poder simbólico ainda maior por sua formação" (Oliveira, 2019, p. 50). Essa busca por formação intelectual em centros externos, frequentemente em áreas como medicina e direito, é vista como um fator que "naturaliza" o discurso da intelectualidade para a governança, legitimando esses indivíduos como os únicos capazes de exercer o poder, mesmo que um grupo escolar e um hospital regional tenham sido construídos durante um governo de elite, como o de Darcílio Wanderley da Nóbrega (Oliveira, 2019).

Economicamente, Patos-PB é descrita como uma cidade onde o poder se traduz em controle sobre os recursos. As famílias tradicionais exerciam "o domínio sobre as melhores terras, os melhores espaços físicos e territoriais" (Oliveira, 2019, p. 11), utilizando seu "poder capital e simbólico" (Oliveira, 2019, p. 19) para consolidar sua influência. Embora o município tenha alcançado o patamar de "Capital do Sertão" e experimentado crescimento significativo sob a gestão dessas elites, há uma percepção de que certas ações podem "dificultar o setor privado" e o desenvolvimento geral da cidade, conforme a visão de um entrevistado. Essa concentração de poder econômico, alinhada ao político, reforça a estrutura oligárquica local.

Geograficamente, Patos-PB está inserida no sertão paraibano, e sua trajetória de pequeno sítio para uma cidade é marcada por conflitos. O documento menciona que, "nos primórdios, brancos e indígenas lutaram pela posse da terra" (Oliveira, 2019, p. 12), indicando uma fundação turbulenta. Sua elevação à categoria de cidade em 1903, criada oficialmente em 1904, representa um marco em seu desenvolvimento territorial e administrativo. A cidade é a "capital do sertão da Paraíba", uma designação que sugere sua centralidade e importância regional, e sua história, desde a elevação ao Distrito de Pombal em 1830, é de constante articulação para maior autonomia e destaque em seu espaço geográfico, a própria carta topográfica de 1848 já a identificava como um ponto relevante na Capitania da Parahyba. (Oliveira, 2019).

Do ponto de vista religioso, observamos a presença de diversas crenças,

sobretudo o Catolicismo onde “a história da Igreja Católica, de Patos, remonta ao nascimento do próprio povoado, dedicada a uma ermida de Nossa Senhora da Guia” (Lucena, 2022, p. 284) e o Protestantismo que começou a vivenciar as primeiras manifestações evangélicas, com seus membros conhecidos como protestantes, a partir de 1928, quando os trabalhos congregacionais foram oficializados (Lucena, 2022).

Também, com sua postura fraternal e humanitária diante da sociedade, encontramos a presença do Espiritismo que surge através da representação da União Espírita Cristã, fundada em agosto de 1975 (Lucena, 2022).

Quanto às religiões de matriz afro-indígena-brasileira, observei a presença da Umbanda, Candomblé e Catimbó-Jurema.

O segundo capítulo “A Interface da Pesquisa Etnográfica e os Desafios da Produção do Conhecimento sob a Ótica do Pesquisador” mergulha na essência da pesquisa etnográfica e os percalços inerentes à produção de conhecimento sob a ótica de quem pesquisa sob a ótica de Malinowski (1978), DaMatta (1978), Geertz (1989), Siqueira (2007), Angrosino (2009), Mattos (2011), Sousa (2015), Marconi e Lakatos (2022), Branco (2024), Farias et. al. (2024), dentre outros.

Quando alguém me pergunta o que é etnografia, eu costumo responder que, mais do que uma técnica e método de pesquisa, ela é um exercício de desaprender. Durante muito tempo, a antropologia se dedicou a construir um olhar distanciado, como se fosse possível observar uma realidade sem nela se envolver, aquilo que Siqueira (2007, p. 137) intitula de “antropologia de gabinete”. Os primeiros manuais recomendavam caderneta sempre à mão, descrições minuciosas, certa sanidade e eficiência do olhar (Oliveira, 2000). Depois veio a crítica, o desconforto, a suspeita de que todo olhar carrega um ponto de vista. E a etnografia passou a ser também uma reflexão sobre quem observa (DaMatta, 1978).

No meu percurso, essa virada teórica fez todo sentido quando me vi sentado, diante de uma garrafa de café, no Congá de padrinho Agrício e mãe Adriana, o cheiro do vinho de jurema recém-preparado tomando conta do ambiente, sem saber se deveria anotar ou simplesmente apreciar o aroma e escutar as histórias narradas por eles. Aprendi que a “observação participante” (Malinowski, 1978) não é um equilíbrio estático entre dois pólos, mas um jogo de aproximações e recuos. Diante disso, posso afirmar que há horas em que o melhor é largar o caderno e a caneta e aceitar a xícara de café.

A “escrita densa”, aquela que Geertz (1989) nos ensinou, não resulta apenas do acúmulo de descrições, mas da capacidade de fazer o leitor sentir o peso daquelas palavras, e vou mais além, na capacidade de demonstrar o cheiro da fumaça, o tom de voz do Mestre ou Mestra quando puxa as rezas e seus cânticos entoados por palmas e um coro de vozes que não se preocupa com o tom musical, mas sim, em se conectar com o sagrado.

Escrever etnografia, para mim, passou a ser isso mesmo: uma tentativa de traduzir em texto o que não cabe inteiramente no texto.

Essa compreensão sobre o fazer etnográfico não nasceu apenas da leitura dos teóricos; veio também, e talvez principalmente, do meu próprio percurso. Não escolhi o Catimbó-Jurema por acaso. Esta pesquisa começou muito antes do ingresso no programa de pós-graduação em Ciências da Religião na UNICAP, talvez naquelas conversas de fim de tarde em que minha sogra falava das coisas antigas com um misto de respeito e silêncio. A universidade me deu as ferramentas, os métodos e técnicas, a pergunta de pesquisa, os prazos e etc., mas, a motivação mesmo veio de outro lugar: desde 2011, eu acompanhava de longe as conversas sobre mesas, mestres e defumadores, palavras que atravessavam os almoços de domingo na família da minha esposa. Escutava tudo com curiosidade, mas sempre como quem observa de fora, sem nunca ter posto os pés naquele universo.

Quando finalmente entrei no terreiro, em 2016, já não era mais só o pesquisador. Era um admirador que aprendeu a respeitar a religião sem entender direito o que via. Essa dupla condição, ser ao mesmo tempo de dentro e de fora, não facilitou o trabalho, pelo contrário, exigiu um esforço constante de negociação comigo mesmo. Lembro-me que Prof. Dra. Zuleica (minha orientadora) já me alertava desde as primeiras linhas da pesquisa, sobre isso. Havia momentos em que eu como pesquisador queria perguntar mais, aprofundar, registrar. E havia momentos em que eu como praticante sabia que certas perguntas não se fazem, que certas horas pedem silêncio.

A paixão pelo tema, longe de turvar minha análise, foi o que me sustentou nos dias difíceis. Quando um mestre desconfiava do gravador do celular, quando uma liderança religiosa apontava o dedo dizendo que não sabia o que sairia nesta pesquisa, era aquela ligação anterior ao projeto que me mantinha ali, paciente, esperando o tempo certo para o bom andamento do trabalho. O vínculo não se

estabelece por decreto metodológico, construiu-se sim, com presença, com escuta e, sobretudo, com respeito àquilo que não nos pertence.

Essa condição de quem transita entre dois mundos se tornou ainda mais evidente diante dos obstáculos que presenciei e enfrentei. Quando comecei a levantar a bibliografia sobre o Catimbó-Jurema em Patos-PB, encontrei como referência apenas os livros “Patos de todos os tempos: a capital do sertão da Paraíba, de Damião Lucena, publicado em 2022” e “ À sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros no umbanda de Alhandra” Salles, descortinado em 2010. A sensação era de estar diante de um imenso apagamento. Não que faltassem praticantes, adeptos e simpatizantes, não que a tradição estivesse morta, pelo contrário, as giras funcionavam, os mestres continuavam firmes, as defumações aconteciam. O que faltava era o registro, a palavra escrita que conferisse existência acadêmica àquela realidade patoense.

Tive que aprender a enxergar a ausência não como falta, mas como um ‘dado’. O silêncio bibliográfico dizia muito sobre os critérios que historicamente definiram o que merece ou não ser estudado. E me impeliu a um deslocamento radical, a saber, se o conhecimento não estava nos livros, onde estaria? onde eu poderia saber sobre a historiografia dessa religião ancestral na morada do sol? Foi assim que a oralidade se impôs como caminho necessário, não por escolha metodológica, mas por imposição do campo pesquisado.

As conversas prolongadas com pai Luizinho, os causos contados entre uma tragada e outra do cachimbo de mãe Adriana e padrinho Agrício, as explicações dadas em voz baixa por mãe Deda, tudo isso passou a constituir minha principal fonte. Aprendi a valorizar o que não se fixa no papel, o saber que passa de corpo a corpo, que se guarda na memória e se atualiza a cada transmissão do mais velho para o mais novo. Entendi que produzir conhecimento sobre o Catimbó-Jurema em Patos-PB não era apenas registrar o que estava ali, mas também reconhecer que parte daquilo jamais seria, nem deveria ser, inteiramente traduzido para a linguagem acadêmica. Em meu papel, descobri, que não era dar voz a quem já tinha voz, mas aprender a escutar o que sempre foi dito, só que em outros ouvidos, ou melhor, em outra perspectiva: a escrita.

O terceiro capítulo propõe uma análise aprofundada do Catimbó-Jurema na cidade de Patos-PB, tecendo um diálogo instigante entre as visões clássicas e as perspectivas contemporâneas sobre essa prática religiosa. Para isso bebemos nas

literaturas de Cascudo (1978), Salles (2010), Assunção (2010), Angélico (2012), Sampaio (2016), Souza (2016), Coelho (2016), Grunewald (2020), Gomes (2021), Silva e Isaias (2021), Prado e Miranda (2024), Branco (2024), Plöger (2024), Sampaio; Lages e Campos (2025), Leite (2025), dentre outros.

Reconheço a complexa natureza do Catimbó-Jurema, que amalgama raízes indígenas-xamânicas (pajelança), influências do catolicismo popular, espiritismo europeu, cabala judaica e a quimbanda africana, afirma Plöger (2024), como um tecido cultural "afro-euro-ameríndio" (Angélico, 2012, p. 5).

A seção "Mesmos Olhares" explora como autores pioneiros, do final do século XIX e início do XX, abordaram o Catimbó-Jurema (Sampaio, 2016; Gomes, 2021). Estes primeiros registros, embora historicamente relevantes, frequentemente categorizavam a prática como "magia" ou "sincretismo folclórico" com um tom pejorativo, preconceituoso e, por vezes, racista, refletindo um olhar eurocêntrico que limitava sua compreensão (Sampaio, 2016; Gomes, 2021).

Em contrapartida, as "Diferentes Lupas" representam as abordagens mais recentes. Elas empregam ferramentas teóricas refinadas e demonstram sensibilidade à complexidade cultural e religiosa do fenômeno. Essas novas lentes analíticas buscam escutar e entender as vozes dos próprios mestres, mestras, padrinhos e madrinhas juremeiros, seja em vida, seja em espírito, revelando uma tradição viva, dinâmica e em constante reinvenção, longe de qualquer ideia de estagnação. Essa mudança marca um deslocamento epistemológico, substituindo a visão externa e hierarquizante por uma escuta comprometida com o reconhecimento do Catimbó-Jurema como um sistema simbólico complexo e multifacetado que resistiu ao sistema preconceituoso e repressor.

Destaco ainda, que esse capítulo ressalta a importância de revisitar criticamente as bases teóricas herdadas, ao mesmo tempo em que amplia o alcance interpretativo do Catimbó-Jurema para além do estritamente religioso. Ele aponta para o pluralismo inerente a essa religião, que desperta interesse de áreas como a botânica e a medicina contemporânea, demonstrando suas dimensões que dialogam com a ciência, a cultura e a saúde, visto através da óptica de Leite (2025) e outros.

Antes de mergulhar nos aspectos mítico-rituais, o texto reconhece a dificuldade de delimitar claramente o que se entende por Catimbó e Jurema, dada a diversidade de termos e significados na literatura especializada. Diversas pesquisas, como Souza (2016), Coelho (2016), Grunewald (2020), Gomes (2021), Silva e Isaias

(2021), Plöger (2024), Prado e Miranda (2024) e Branco (2024) já faziam esse alerta aos leitores. Contudo, essa tarefa é considerada indispensável para o aprofundamento do debate.

Outro ponto que devo esclarecer que atualmente podemos falar sobre Catimbó-Jurema pode ser intitulado como: Catimbó, Jurema, Jurema-Sagrada (Angélico, livro do Catimbozeiro Mestre) Jurema Santa e Sagrada, Juremar (Leite, 2025).

Em suma, essa parte da dissertação delineia uma "tensão produtiva" entre a tradição e a renovação, buscando compreender a Jurema tanto como uma herança ancestral quanto como um campo em constante reconstrução epistemológica. Ele enfatiza que as novas perspectivas não descartam completamente os exploradores pioneiros, mas os recontextualizam, valorizando a prática religiosa de forma não discriminatória.

Torno a dizer que a vivência em campo é destacada como fundamental para absorver a riqueza e a complexidade ritualística do cotidiano dos terreiros pesquisados: Ilé Axé Ogum Rompe Mato (mãe Deda); Congá Gavião Preto e o Reino das Águas Claras (mãe Adriana e padrinho Agrício) e Ilê Maroketu Asé Omo Turum (Asé Jatobá) (pai Luizinho).

O quarto capítulo lança visões sobre o vibrante papel social e comunitário que o Catimbó-Jurema desempenha na vida da cidade de Patos-PB. Indo além da esfera meramente espiritual, esta manifestação religiosa, forjada pelo sincretismo e pela resiliência histórica, cria ambientes e rituais que promovem um profundo senso de acolhimento, cura e pertencimento, enquanto dialoga de maneira complexa com outras tradições de fé e com a sociedade local.

Autores como Laplantine e Rabeyron (1989), Nascimento (1994), Albuquerque (2002), Rosa (2009), Melo (2011), Gonçalves (2015), Heneine (2020), Almeida (2021), Silva (2021), Silva (2025), descortinam que o Catimbó-Jurema não apenas preserva memórias e práticas ancestrais, mas também se reinventa constantemente, tecendo redes de solidariedade que fortalecem a identidade cultural e a coesão social da comunidade patoense.

Os terreiros de Catimbó-Jurema emergem como verdadeiros pilares para a organização social e o bem-estar dos seus praticantes. Mais do que meros locais de culto, eles são centros efervescentes de diversidade cultural, força e reavivamento

ancestral. Neles, a sabedoria das plantas, a potência dos espíritos e a fé dos indivíduos se entrelaçam para edificar uma comunidade e uma identidade coletiva, fatores particularmente cruciais para grupos que, ao longo da história, enfrentaram a marginalização, o preconceito e a segregação.

A respeito das práticas de cura e assistência comunitária, embora o texto não se aprofunde em exemplos específicos sob este subtítulo, fica evidente que o Catimbó-Jurema se consolida como uma fonte primária de tratamento, cura, orientação e uma identidade robusta para o povo nordestino. A própria descrição do Catimbó, desde seus primórdios, já apontava para práticas que incluíam "medicamentos" e "rituais de cura e defumação", configurando-se como um sistema que auxilia tanto o corpo quanto a alma (Cascudo, 1978).

No tocante às suas relações com outras expressões religiosas e a sociedade, a Jurema Santa e Sagrada reflete um processo contínuo de encontros com a tradição diáspora africana e, por vezes, desencontros, com as tradições cristãs. Essa religião reinventa-se constantemente, adaptando-se e incorporando, por exemplo, santos católicos, postura do espiritismo, vestimentas do povo africano e narrativas para garantir sua sobrevivência e aceitação social. É um espaço de negociação identitária, onde o sagrado se molda para responder às pressões políticas e sociais em cada década.

Em Patos-PB, essa fusão é nítida, misturando elementos afro-indígenas, cristãos e populares. O que um dia foi percebido como uma prática marginal, hoje se afirma como um patrimônio vivo e essencial da religiosidade popular paraibana, demonstrando sua capacidade de enraizar-se em diferentes contextos sem perder sua essência ancestral.

2 A INTERFACE DA PESQUISA ETNOGRÁFICA, E OS DESAFIOS DA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO SOB A ÓTICA DO PESQUISADOR

Este capítulo explora a evolução da metodologia etnográfica, destacando a observação participante e a escrita densa como pilares fundamentais, além de discutir os desafios entre objetividade e subjetividade na pesquisa de campo.

A etnografia, como prática científica-metodológica, passou por transformações significativas desde suas origens no século XIX. Inicialmente marcada por relatos distantes e secundários, consolidou-se como método por meio da imersão cultural e da reflexão crítica (Siqueira, 2007).

2.1 Método Etnográfico: abordagem, observação participante e escrita densa

A abordagem etnográfica, como prática científica antropológica, passou por inúmeras transformações desde de seu aparecimento no século XIX (Siqueira, 2007). Ainda como aponta Siqueira (2007) sua prática era fundamentada através de relatos promovidos por viajantes que circulavam pelo mundo e escreviam ou narravam suas considerações sobre aquilo que observavam em outras civilizações. Em outras palavras, esses autores pesquisadores escreveram sobre determinados povos e culturas por intermédio de terceiros, que muitas vezes levava em consideração mais os aspectos biológicos, geográficos e suas convicções individuais.

Como descreve Malinowski (1978) esta abordagem voltada em retratar determinados grupos baseado no depoimento ou escrita de uma terceira pessoa é fruto da influência da escola “evolucionista e difusionista”, até então, disseminada pelos escritores da época. Siqueira (2007, p. 137) descreve esse modelo metodológico de pesquisa como a “antropologia de gabinete”, e complementa: “a informação a respeito dos povos nativos provinha de relatos coletados por missionários como Lorimer Frison e Robert Codrington, o administrador George Grey e viajantes com preocupações mais próximas ao naturalismo evolucionista como Alfred Wallace”.

O distanciamento entre o teórico e objeto de pesquisa são evidentes por se tratar de uma construção mediada e não por experiências concretas, vividas em meio ao povo pesquisado onde [...]“quase

totalidade dos antropólogos jamais havia sequer visto um representante dos chamados povos primitivos sobre os quais escreviam” (Malinowski, 1978, p. 9).

Por décadas, muitos estudos se apoiaram em descrições de grupos sociais feitas de forma indireta, como quem tenta entender uma festa apenas pelas fotos, escritas e relatos de outros, sem nunca ter pisado no salão. Essa maneira de observar de longe criou uma desconexão entre o que se teorizava e a vida real das comunidades. É como se conseguíssemos explicar um abraço entre mãe e filho apenas medindo sua duração, ignorando o afeto umbilical que o sustenta.

Em vista disso, afirma Siqueira (2007, p. 137), que “os dados a respeito dos costumes dos povos nativos ocupavam uma posição secundária nos relatórios e informações colhidas pelos cientistas”.

Esse distanciamento entre o pesquisador e a experiência concreta não era apenas uma questão de ausência física como afirma Siqueira (2007), ele impunha também limites à forma como a realidade era descrita. Assim, a transformação da abordagem metodológica anunciada por Malinowski não se restringiu a um novo modo de coleta de dados, ela exigiu uma nova forma de escrever sobre o outro, preparando o terreno para a necessidade daquilo que Geertz (1989) mais tarde chamaria de “descrição densa”.

Consequentemente, os resultados apresentados nas pesquisas, naquela época, representavam estruturas subordinadas ao pensamento colonial e imperial, enraizado no globo acadêmico e no seio da sociedade em geral. De fato, como diz Siqueira (2007) faltavam os gestos que não cabiam em relatórios, os silêncios que carregam significados, as combinações e contradições que tornam as culturas vivas ao longo de toda história.

Essa brecha epistêmico-metodológica só começou a ser preenchida no início do século XX quando surgem colaborações etnográficas que priorizavam “o estudo intensivo de áreas limitadas, a busca do ponto de vista nativo, a convivência por extensos períodos de tempo com os nativos e o aprendizado da língua nativa” (Siqueira, 2007, p. 138).

Trata-se, portanto, do início dos postulados orquestrados pela “escola funcionalista”.

Para exemplificarmos esse momento de transição do olhar etnográfico entre a abordagem “evolucionistas e difusionista” e a visão da “escola funcionalista”,

inicialmente, selecionamos a obra *“Os Argonautas do Pacífico Ocidental”*, revelada em 1978 por Malinowski, que visualizou a etnografia como um modelo de estudo que priorizou o acesso do cientista por um longo período entre a sociedade pesquisada de forma a observar o homem em suas relações culturais rompendo com a análise superficial, outrora difundida entre os antropólogos e outros pesquisadores de áreas diversas (Malinowski, 1978). Método consagrado como “observação participante” (Malinowski, 1978).

Na introdução dessa obra, Malinowski escreve um manual que “estabelece a base do que deve ser o trabalho de campo” (Siqueira, 2007, p. 139). Malinowski ao detalhar o *kula*, uma rede de intercâmbio ritualístico nas Ilhas Trobriand, desconstruiu estereótipos que reduziam culturas indígenas a modelos inferiores, não acessíveis pelo povo branco. Ele questionou e enfrentou os preconceitos coloniais e imperiais, em relação aos povos não ocidentais, que ao senso comum ou para sociedade em geral eram estigmatizados e diminuídos em primitivismo, em objeto de museu que deve ser contemplado numa vitrina de forma intocável e inacessível.

Além disso, como destaca Siqueira (2007), Malinowski destacou não apenas como realizar o estudo de campo, mas também de legitimar abordagens metodológicas inovadoras através de critérios rigorosos.

Posteriormente, a publicação de *“Um diário no sentido estrito do termo”*, em 1997, expôs as angústias, frustrações e contradições evidenciadas durante seu trabalho de campo nas Ilhas Trobriand promovido Malinowski. Essa revelação mostrou o rosto humano por trás do trabalho de campo, desfez a ilusão do pesquisador como observador imparcial, frio e alheio às próprias emoções (Malinowski, 1978).

De acordo com Siqueira (2007, p. 143) “esse texto nos apresenta um Malinowski sumido em um permanente conflito anímico e na interminável sucessão de momentos de desesperação e de solidão nos quais a vida nativa perdia todo o seu interesse”.

Ao descrever conflitos internos, tédio e até preconceitos, como cita Siqueira (2007) o texto questiona a objetividade científica, evidenciando como os sentimentos pessoais permeiam a interpretação cultural. Isso incentivou reflexões sobre a subjetividade no método etnográfico, inspirando outros pesquisadores a incorporarem narrativas mais honestas sobre vulnerabilidades e dilemas éticos em suas pesquisas.

O diário, assim, ampliou o debate sobre a relação entre a pesquisa de campo, as emoções do pesquisador e o rigor acadêmico, tornando a experiência afetiva um elemento relevante na crítica e na prática etnográfica, aquilo que DaMatta (1978), fazendo uso das palavras de Jean Carter Lave denomina de “*anthropological blues*”:

É possível demarcar a área básica do *anthropological blues* como aquela do elemento que se insinua na prática antropológica, mas que não estava sendo esperado – como um blues, cuja melodia ganha força pela repetição das suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível. Da mesma maneira que a tristeza e a saudade – também blues – se insinuam no processo de trabalho de campo, causando surpresa ao etnólogo (DaMatta, 1978, p. 30).

A postura adotada para a abordagem etnográfica ocorre através interação entre a trajetória pessoal do autor-pesquisador levando em conta o sentimento e a emoção, os dados e informações teóricas selecionadas e a relação estabelecida com o grupo escolhido para a pesquisa, aquilo que Malinowski (1978, p. 6) descreve como “a singular mistura de objetividade científica e vivência pessoal” [...]. Siqueira complementa:

Isto é, quando o antropólogo está no campo, não é nem a figura isenta, científica, desapaixonada que aparece em Argonautas, nem a figura ciclotímica e hesitante que aparece no Diário; são as duas figuras ao mesmo tempo. É a pessoa total que se encontra envolvida nessa tarefa que só pode ser feita a partir da relação pessoal e próxima com a vida nativa. É a racionalidade somada à emoção (Siqueira, 2007, p. 147).

Assim, Siqueira (2007) nos mostra que a prática etnográfica contemporânea abraça a ambiguidade, integrando reflexividade e engajamento como pilares para uma compreensão mais autêntica das dinâmicas culturais.

A observação participante transcende a mera técnica metodológica, configurando-se como um exercício de deslocamento existencial (Malinowski, 1978). Não basta, contudo, apenas vivenciar o cotidiano do grupo observado. A partir dessa convivência nasce a necessidade de uma escrita que dê conta das múltiplas camadas de significado que se revelam no gesto, no rito, no silêncio, tarefa que será desenvolvida mais adiante com o conceito de descrição densa (Siqueira, 2007).

Também chamada de “observação-participação” se dá pela possibilidade de compartilhar, de vivenciar e de experimentar o mundo do “outro” (Siqueira, 2007, p. 142). Complementa Farias et. al. (2024, p. 173) que esse método se configura no

campo da pesquisa qualitativa, e “envolve o pesquisador se inserir em um determinado grupo ou comunidade para observar e participar de suas atividades cotidianas”.

Malinowski celebrado como pioneiro dessa abordagem, conforme já dito anteriormente, ao conviver com os Trobriandeses nas ilhas do Pacífico, não apenas coletou dados, mas permitiu-se habitar a realidade alheia. Dormiu em cabanas, participou de rituais e aprendeu a pescar. Seu relato na obra *“Argonautas do Pacífico Ocidental”*, 1978, revela que a imersão não é simplesmente física, mas um processo de aculturação e assimilação das categorias inconscientes que estruturam um universo cultural de determinado povo. Como ele mesmo nos ensinou, compreender o outro exige respirar seus medos, sua fome, suas alegrias, rompendo com a mera descrição superficial para alcançar a complexidade social no seio do povo (Malinowski, 1978).

Roberto DaMatta (1978) ampliou essa perspectiva ao comparar o pesquisador de campo a um tradutor de realidades, cujo desafio é duplo “de tal modo que vestir a capa de etnólogo é aprender a realizar uma dupla tarefa que pode ser grosseiramente contida nas seguintes fórmulas: I. transformar o exótico no familiar; e II. transformar o familiar em exótico.

O primeiro movimento demanda vulnerabilidade. Imagine um europeu do século XX comendo inhame ou macaxeira, alimentos muito consumidos no nordeste brasileiro, com as mãos, rindo de piadas incompreensíveis. E aos poucos, desvendando a poética complexidade do *kula*, trocas de objetos que revelavam alianças e honra (Malinowski, 1978). O exótico ganha humanidade quando deixamos de vê-lo como espetáculo e o reconhecemos como espelho, como algo normal, corriqueiro, cotidiano entre todos (DaMatta, 1978).

Já o segundo movimento, como propõe DaMatta (1978), exige um desaprendizado. Sendo assim, Geertz (1989) ilustra esse momento com sua “descrição densa”.

Geertz (1989) utiliza três agentes que possuem o mesmo gesto de piscar o olho direto inseridos no mesmo ambiente. O primeiro possui um tique nervoso; o segundo, pisca para se comunicar com outra pessoa; já o terceiro, imita as piscadelas dos agentes anteriores Geertz (1989). Não vem ao caso, descreve à risca toda a trama imposta por Geertz, porém é necessário enfatizar que cada agente, apesar de executar o mesmo ato de piscar o olho direito, teve uma intenção

diferente em sua ação. Isso implica afirmar que o pesquisador-etnógrafo precisa de ter uma sensibilidade visual e habilidade cognitiva de descrever a cena que está diante dos seus olhos ou até mesmo o cenário o qual ele mesmo está inserido.

Na verdade, nesse caso, o que Geertz (1989) nos revela é que um piscar de olhos pode ser tique, conspiração ou ironia, dependendo da extensão do agente que está piscando. Cada gesto carrega uma intenção subjacente que só pode ser compreendida se inserida em seu contexto cultural específico (Siqueira, 2007). A ação isolada perde sentido se não for interpretada dentro da rede simbólica que a sustenta, por isso, a análise etnográfica exige sensibilidade para captar essas nuances invisíveis (DaMatta, 1978).

Siqueira (2007) e Farias *et. al.* (2024) reforçam que essa prática não se resume à coleta de dados, mas à construção de pontes por meio de vivências compartilhadas. Trata-se de um processo em que o pesquisador não apenas observa, mas também se transforma a partir do contato com o outro. A experiência compartilhada torna-se, assim, fonte de construção mútua de conhecimento. É nesse intercâmbio de olhares e práticas que se revela a verdadeira riqueza da etnografia (DaMatta, 1978).

Ao adentrar numa comunidade, o pesquisador se torna parte de suas dinâmicas, ou seja, participa de rituais, aprende técnicas artesanais ou decifra hierarquias imposta espontaneamente pelo grupo em uma roda de conversa (Malinowski, 1978).

Como destacam os autores Siqueira (2007), Farias e Ramos *et. al.* (2024), Malinowski (1978), trata-se de um encontro autêntico, que dissolve hierarquias acadêmicas e reconhece que o conhecimento se tece nas trocas, até mesmo nos conflitos entre perspectivas distintas, cotidianas que para um olhar de uma pessoa comum não enxerga que o verdadeiro significado das relações humanas está na simplicidade das interações diárias.

A partir dessa vivência profunda e compartilhada, emerge a necessidade de uma nova forma de registro científico, uma forma que não apenas relata ações, mas desvende os códigos ocultos que sustentam essas ações. É nesse ponto que a proposta da “descrição densa” de Geertz (1989) se revela como prolongamento necessário da “observação participante” de Malinowski (1978).

Contudo, destacamos que o equilíbrio é crucial. Angrosino (2009) nos alerta que a imersão não pode fazer desaparecer o distanciamento crítico. De fato,

Malinowski (1978) já advertia sobre o risco de o pesquisador pode se tornar um nativo, perdendo a capacidade analítica dos fatos.

Entretanto, DaMatta (1978) complementa que a neutralidade é impossível, pois carregamos lentes culturais. Nossos valores, crenças e experiências moldam a forma como percebemos e interpretamos o mundo ao nosso redor. Assim, toda análise etnográfica é atravessada pela subjetividade do pesquisador. Reconhecer essa influência é essencial para uma interpretação mais honesta e reflexiva da realidade estudada.

A saída, como propõe Geertz (1989), está na interpretação contínua, onde a pesquisa de campo, a antropologia, não é ciência do exótico, mas arte de questionar o óbvio que se encontra diante de si mesmo.

Essa tensão entre envolvimento e análise revela o caráter político da observação participante. Ao humanizar o exótico, combatemos a ideia de que o outro é ininteligível; ao estranhar o familiar, denunciemos a ilusão de transparência de nossa própria cultura. Como escreveu DaMatta (1978), o antropólogo desenterra as perguntas que a sociedade escondeu sob o tapete do senso comum.

Dessa forma, a “observação participante” proposta por Malinowski (1978) é uma caminhada sobre um fio. De um lado, o risco de romantizar o distante; de outro, o perigo de naturalizar o próximo. Seja nos grupos de aborígenes, comunidades afro-indígenas, na comunidade suburbana, ela nos lembra que o mundo é maior e mais intrigante do que jamais imaginaríamos. Guardemos que a observação participante não se restringe a um método, mas um convite a nunca se acomodar, transformando cada encontro em uma lição de humildade e curiosidade DaMatta (1978).

Os códigos socialmente estabelecidos, indicam o que determinados grupos ou indivíduos, quer dizer através de comportamento, seja ele voluntário, involuntário ou provocativo. Para descrevê-los, utilizando-se do postulado de Gilbert Ryle, Geertz (1989, p. 5) apropria-se do termo “descrição densa”, que nada mais é do que, de forma detalhada, a representação escrita da comunicação-codificação estabelecida.

Na contramão, mas ao mesmo tempo, configurando-se como o outro lado de uma moeda, temos a “descrição superficial”. Também criado por Ryle, problematizada por Geertz (1989, p. 5), no mesmo caso já descrito aqui dos agentes e suas piscadelas, implica na descrição visual óbvia do cenário onde o pesquisador se encontra ou da evidente descrição do diálogo entre as pessoas.

A relação ou o espaço central estabelecido entre a “descrição densa” e a “descrição superficial”, para Geertz (1989, p. 5) é onde encontramos o objeto da etnografia: “uma hierarquia estratificada de estruturas significantes”.

Ao propor um diálogo entre descrição superficial e densa como núcleo metodológico da etnografia, Geertz (1989) transcende a mera coleta de dados, ao situar o objeto de estudo naquilo que denomino como ‘espaço intermediário’, ele sugere que a cultura não está apenas nos fatos observáveis, mas nas camadas simbólicas que os conectam. Ainda conforme este autor a “hierarquia estratificada” revela que interpretar é desvendar relações invisíveis entre gestos aparentemente banais e estruturas culturais profundas, assim, o etnógrafo opera como decifrador de códigos sociais, onde o superficial é porta de entrada, nunca destino final.

A interpretação da cultura parte de uma análise individual do pesquisador sobre o homem inserido no ambiente em plena atividade, onde as relações objetivas e subjetivas assumem formas singulares, e por vezes obscuras. Essa descrição cultural encabeçada pelo pesquisador-etnógrafo, assume a segunda ou terceira posição, pois, a primeira, apenas o nativo daquele grupo pode triunfar, afirma Geertz (1989).

Geertz (1989) reforça que a etnografia é sempre mediada por camadas de significado, jamais capturando a plenitude da vivência originária. Assim, a cultura emerge como texto incompleto, negociado entre perspectivas, a do sujeito que a habita e a do intérprete que a decifra. Essa consciência de incompletude ecoa o espírito da observação participante, que exige do pesquisador não apenas presença e engajamento, mas também humildade interpretativa diante da complexidade simbólica dos mundos sociais. O etnógrafo não é um mero coletor de fatos: é um tradutor de sentidos, responsável por transformar o vivido em narrativa significativa, sem jamais pretender esgotar sua riqueza. Descreve Geertz:

A exigência de atenção de um relatório etnográfico não repousa tanto na capacidade do autor os fatos primitivos em lugares distintos e levá-los para casa como uma máscara ou um entalho, mas no grau em que ele é capaz de esclarecer o que ocorre em tais lugares” (Geertz, 1989, p. 12).

O desafio é transformar observações em compreensão significativa, conectando contextos culturais a dinâmicas humanas. O autor, como descreve Geertz (1989), mais que narrador, torna-se mediador de sentidos, revelando o

invisível por trás de gestos e objetos. Isso exige sensibilidade para além do registro, mergulhando nas entrelinhas do vivido (Angrosino, 2009). A verdadeira máscara a ser trazida é a do significado compartilhado, não do artefato. É assim que a etnografia transcende descrições, tocando a complexidade do humano (Angrosino, 2009).

A abordagem etnográfica fundamenta-se na imersão do pesquisador no contexto social estudado, buscando compreender os significados culturais a partir da perspectiva dos próprios sujeitos, como destacam Marconi e Lakatos (2022, p. 307), a etnografia não se limita à coleta de dados, mas exige uma postura reflexiva e sensível aos detalhes do cotidiano, onde “o investigador convive, em grande parte, com pessoas (objeto de estudo); daí a necessidade de entrosar-se com elas, viver da mesma forma que elas, prestando atenção em seus costumes”.

Reforça Angrosino, (2009, p. 14), ao afirmar que a “etnografia significa literalmente a descrição de um povo, uma maneira de estudar pessoas em grupos organizados, duradouros, que podem ser chamados de comunidades ou sociedades”. Essa análise apresentada por Angrosino (2009), captura de maneira precisa a riqueza da etnografia, método que exige do pesquisador muito mais que protocolos técnicos, trata-se de um encontro com o outro.

De acordo Marconi e Lakatos (2022), destacam a necessidade de entrosar-se com o grupo estudado, fica claro que a imersão não é um manual de regras, mas um exercício de escuta ativa, afinal, como traduzir rituais, gestos ou até silêncios sem se deixar afetar por eles?

Conforme Angrosino (2009), a etnografia é, antes de tudo, uma descrição viva, não um mero registro de dados. Porém, aqui está o pulo do gato: descrever não basta. É preciso mergulhar nos códigos invisíveis que regem os grupos, aqueles que só se revelam quando o pesquisador se dispõe a questionar suas próprias certezas, a verificar a buscar em seu pensamento o discurso crítico daquilo que está diante dele.

Uma excelente referência sobre a imersão do pesquisador no cenário estudado é o artigo, parte da dissertação em Antropologia Sociocultural PPGANT/UFGD, escrito por Maria Carolina Arruda Branco, denominado “Notas sobre o Ritual da jurema: pessoas-relações e encantados entre o povo Ibiramã Kiriri do Acre”, publicado em 2024, que através da etnografia procura descrever a trajetória histórico-cultural do povo Kiriri do Acre, bem como apresentar o culto a

Jurema no contexto interno da comunidade indígena pesquisada. Em seu discurso final, a pesquisadora sintetiza a identidade dos Kiriri do Acre através de três eixos interligados: o processo histórico de formação coletiva; a construção de vínculos comunitários; e a relação dialética com entidades espirituais (Branco, 2024). Ela propõe que a Jurema não se limita a um ritual, mas constitui um sistema ritualístico multidimensional que estrutura a cosmologia Ibiramã Kiriri, articulando dimensões políticas, ecológicas e ontológicas (Branco, 2024).

Embora a investigação científica esteja fundamentada em um norte metodológico bem definido para analisar grupos ou comunidades específicas, Branco (2024) nos orienta que é comum que o processo investigativo seja permeado por adaptações ou revisões técnicas ao longo de seu desenvolvimento, tendo em vista a necessidade de acompanhar os atores pesquisados. Ainda conforme a pesquisadora essa flexibilidade, reflete, quando necessário, a necessidade de ajustar abordagens teóricas e práticas às dinâmicas intrínsecas das comunidades estudadas, garantindo assim maior coerência entre o planejamento inicial e a realidade empírica encontrada.

Sendo assim, sob esse olhar flexível e sensível às mudanças necessárias quanto às atividades empíricas, expõe Mattos que:

A etnografia é um processo guiado preponderantemente pelo senso questionador do etnógrafo. Deste modo, a utilização de técnicas e procedimentos etnográficos, não segue padrões rígidos ou pré-determinados, mas sim, o senso que o etnógrafo desenvolve a partir do trabalho de campo no contexto social da pesquisa (Mattos, 2011, p. 50).

Souza (2015, p. 391) evidencia que “à utilização de instrumentos de variadas naturezas, como: mapas, diários de campo, recenseamentos, entrevistas, gravadores, equipamentos de fotografia e/ou filmagem e observações mais ou menos participantes”, além das tecnologias imersivas (realidade virtual e aumentada) têm sido exploradas para reconstituir cenários culturais ou simular experiências de campo, ampliando as possibilidades de observação contextualizada.

O projeto "Kayapó Virtual", liderado por Glenn Shepard Jr. em parceria com indígenas Kayapó e o Museu Goeldi, emprega realidade virtual para recriar cerimônias, ecossistemas simbólicos e práticas ecológicas ancestrais, guiado pelo conhecimento tradicional, mais que preservar, a iniciativa produz arquivos dinâmicos

onde jovens interagem com rituais digitais, revisados por anciãos para garantir autenticidade, inclui ainda módulos educativos imersivos sobre agricultura tradicional, unindo animações 3D a métodos pedagógicos locais. Essa fusão entre tecnologia e epistemologias indígenas reinventa a etnografia, convertendo ferramentas digitais em pontes para a memória coletiva, onde passado e futuro dialogam. Não se pode ignorar, ainda, o potencial de dispositivos wearables (como relógios inteligentes e sensores biométricos) para monitorar padrões de comportamento em tempo real, ou o uso de ferramentas colaborativas em nuvem que permitem a documentação compartilhada e multissituada de fenômenos sociais. Entretanto, é verdade que esses recursos, embora inovadores, não substituem a sensibilidade analítica do pesquisador, mas a complementam, oferecendo novas camadas de dados e perspectivas antes inacessíveis².

Em última instância, a abordagem etnográfica, a observação participante encabeçada por Malinowski (1978) e a descrição densa de Geertz (1989) se entrelaçam como faces de uma mesma postura epistemológica que é compreender o outro não apenas a partir de sua exterioridade, mas através da imersão empática e da interpretação reflexiva. Logo se a abordagem etnográfica nos leva ao campo, a observação participante nos insere na vida cotidiana, e a descrição densa nos permite traduzir essa experiência em camadas significativas, revelando a complexidade do humano em sua plenitude.

2.2 O pesquisador e sua trajetória

Início essa sessão agradecendo a disponibilidade de uma amiga, a Prof.^a Sandra da Universidade Federal de Santa Maria-UFSM-RS, que em uma das nossas várias conversas informais pelo Whatsapp sobre minha dissertação, compartilhou uma reflexão que ecoou profundamente em mim: *“falar de si mesmo é muito importante, porque as pessoas ficam pensando: que pessoa é essa que escreveu? Por que ela escolheu essa pesquisa? O que motivou ela a fazer essa pesquisa?”*.

Lembro-me bem que, quando eu toquei neste assunto com ela estava

²DOL. **Exposição virtual mostra como Kayapós persistem e resistem sem calar a própria voz.** Disponível em: <https://dol.com.br/entretenimento/cultura/597141/exposicao-virtual-mostra-como-kayapos-persistem-e-resistem-sem-calar-a-propria-voz?d=1>. Acesso em: 20 mar. 2025.

desanimado e angustiado.

Imagine um homem rodeado de livros, em frente ao computador com outro acervo literário digital, na mão direita um *tablet* com vários artigos cheio de trechos destacados em diversas cores e rabiscos fruto das leituras com ganchos reflexivos, na outra mão, o diário de campo repleto de informações extraídas nas observações feitas nas comunidades pesquisados.

Minha mente estava fervilhando de ideias, mas de fato, não estava conseguindo escrevê-las de forma organizada, simples e objetiva.

Decidi, então, procurar outro amigo, o Prof. Eduardo da Universidade de Campina Grande-UFCG, diga-se de passagem, meu incentivador e colaborador, na produção do meu projeto de pesquisa. Gentilmente, como sempre, cedeu seu tempo para discutirmos sobre autores, teorias, metodologia que porventura pudessem fomentar cada passo da minha pesquisa.

Afinal, devo confessar: escrever sobre o Catimbó-Jurema não é uma missão fácil, pois trata-se de uma religião ancestral indígena-xamânicas amalgamada às práticas litúrgicas da quimbanda oriundo dos negros africanos escravizados, catolicismo popular, a cabala judaica e o espiritismo europeu, como descreve Angélico (2012) e Plöger (2024).

Entretanto, suas palavras me fizeram refletir como a autenticidade na academia vai além dos métodos e técnicas empregadas, é sobre humanizar o processo de pesquisa, conectar histórias e revelar as camadas invisíveis por trás de cada escolha intelectual, é externalizar um olhar crítico, desbravador, que encontra amparo no silêncio entre as palavras, na visão do outro de enxergar o mundo, nos detalhes das interações interpessoais promovidas pelos integrantes do grupo pesquisado, é o que DaMatta (1978), utilizando-se das palavras de Jean Carter Lave denomina de *anthropological blues*.

É possível demarcar a área básica do *anthropological blues* como aquela do elemento que se insinua na prática antropológica, mas que não estava sendo esperado – como um blues, cuja melodia ganha força pela repetição das suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível. Da mesma maneira que a tristeza e a saudade – também blues – se insinua no processo de trabalho de campo, causando surpresa ao etnólogo (DaMatta, 1978, p. 30).

Afinal, quando compartilhamos nossas motivações e emoções, não só respondemos a essas perguntas silenciosas, mas também convidamos o outro, o leitor, a enxergar a pesquisa como um reflexo de quem somos e do que buscamos descortinar no trabalho de campo. Essa vivência da emoção no processo de pesquisa não é apenas um adorno, mas integra a essência da abordagem etnográfica contemporânea, onde sentir, interpretar e teorizar se entrelaçam de maneira indissociável, como propõe DaMatta (1978).

O meu primeiro contato com a religiosidade de matriz “afro-euro-ameríndo” (Angélico, 2012, p. 5) ocorreu, em 2016, no Ilê Axé Ogum Rompe Mato, sob a liderança Maria José de Freitas, conhecida como mãe Deda de Ogum ou simplesmente mãe Deda, constituiu um marco epistêmico e espiritual. Localizado na Zona Sul de Patos-PB, na Rua Manoel Mota, nº 6, o Terreiro de mãe Deda, é marcado por uma estrutura física simples e artesanal, porém riquíssima em simbolismo religioso. Ao centro do salão principal de chão feito de cimento queimado, onde ocorrem as liturgias, uma cerâmica branca se destaca determinando o principal ponto de força da casa, o que os povos de terreiros denominam de “axé da casa, axé do terreiro ou mina”.

O termo axé é, para o povo iorubá, um poder invisível que transmite uma energia divina e intocável que as pessoas só pressentem. O Axé é a força que produz crescimento. Quando Olorum criou os quatro princípios básicos da natureza: o fogo, a água, o ar e a terra e soprou neles o seu *ofurufú* - o hálito sagrado - estava distribuindo no Universo seu poder. Esse poder é o axé, que se movimenta em todas as direções (Kileuy e De Oxaguiã, 2009, p. 51 - 57).

As paredes predominantemente brancas adornadas com um quadro do santo católico São Jorge, que nas encruzilhadas da fé dos terreiros, onde os tambores ecoam histórias ancestrais, é o Santo guerreiro, de espada, armadura e coragem gravada no metal, é denominado de Orixá Ogum, um grande terço divide o espaço com os outros ambientes menores onde as entidades e divindades simbolicamente habitam: “os assentamentos”³. Exus e pomba-giras, os mestres e mestras, povo

³O assentamento é uma representação material e simbólica de uma determinada entidade ou Orixá. De acordo com Pai Rodrigo Queiroz “o conceito de 'assentamento' na tradição africana e sua importância como recipiente sagrado que materializa e evoca a força espiritual de um orixá ou entidade. Ele explica que o assentamento é um conjunto de elementos, geralmente um receptáculo, onde ocorre a sacralização por meio de comidas, sangue de animais sacralizados e outros elementos, dependendo da tradição. O assentamento visa atrair, fixar e manter viva a força do orixá,

cigano, caboclos e caboclas, pretos e pretas velhos e o panteão de Orixás, juntos, materializam o hibridismo característico no Nordeste entre a Quimbanda, Umbanda, Candomblé e o Catimbó-Jurema, formando, o que Salles (2010, p.17) chama de “complexo semiótico”.

Era noite de mais uma sessão de Catimbó-Jurema no Terreiro. O respeito e a reverência eram evidentes entre os presentes, com roupas predominantemente brancas, os homens de calça e camiseta e as mulheres de saia e blusas compostas formavam um círculo ao redor do “axé da casa”, aguardando o início da cerimônia. Mãe Deda, com sua presença carismática e ao mesmo tempo imponente, vestida com uma camisa branca e calça vermelha, pés descalços, e uma pequena toalha às mãos para enxugar o suor, circulava pelo salão, cumprimentando cada membro com palavras de acolhimento, orientação e bênçãos. A energia do local era palpável, e eu sentia uma mistura de curiosidade e respeito pelo que estava prestes a vivenciar. Imagine acompanhar uma sessão de Catimbó pela primeira vez, do início ao fim.

Alguns religiosos, antes de começar a liturgia, se reuniram ao meu redor. Nesse momento, me senti como um músico sem a partitura diante de um coral de vozes harmoniosas e instrumentos minuciosamente afinados que me falavam: fique calmo; sinta-se em casa; você está em família. Aquele momento, por hora, repercutiu em mim, o sentimento de acolhimento e conforto. Ficou fácil quebrar meu silêncio e perguntar se algo ruim poderia me acontecer e como deveria me comportar naquele ambiente ímpar. Apesar das respostas simples e diretas do grupo que estava a conversar comigo, ninguém de verdade poderia ter certeza ou se quer supor, com o que estava por vir naquela reunião de trabalho mediúnico.

Começa a liturgia, logo no início, confesso que fui imediatamente envolvido por uma atmosfera profundamente reflexiva e espiritual em meio ao toque dos tambores (*ilus*) e as palmas dos rodantes. Era o momento de louvação aos exus e pombas-giras. Em seguida, foi aberta as portas da Jurema, para que os encantados acessassem o mundo dos vivos. Meu corpo foi tomado por uma mistura que permeia o medo, mas ao mesmo tempo enchia-se de curiosidade e de uma sensação de pertencimento. Na verdade, sentia que aquele era o meu lugar. Esse *mix* de

e seu processo de construção segue regras e receitas específicas no candomblé, enquanto na umbanda é mais flexível, seguindo orientações das entidades”. Canal Umbanda EaD. Assentamento: O recipiente sagrado que materializa a força espiritual. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bBa9zx4aP9o>. Acesso em: 18 mar. 2025.

sentimentos me levou a refletir sobre o postulado descrito por Mircea Eliade (2018) em *"O Sagrado e o Profano"*, quando afirma que o símbolo, o mito, o rito, exprime, sob diversos planos e por meios diversos, um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade última das coisas. Apropriando-me dos princípios da fenomenologia de Merleau-Ponty (1999), meu corpo já intuía o que mais tarde compreenderia de forma consciente: que a experiência do sagrado se inscreve primeiramente na carne, no gesto e no som, antes de ser conceituada em palavras.

Assim como o autor supramencionado destaca, a sessão descrita transcende o gesto mecânico. Os tambores (*ilus*) e as palmas não formavam meros sons, mas veículos simbólicos enraizados dentre aquele grupo que, ao ressoar coletivamente, conecta os participantes ao hemisfério sagrado, ou seja, uma dimensão onde o ritual dissolve a fronteira imaginária entre o humano e o transcendente, entre o mundo material e o espiritual, o encontro entre dois mundos – “àiyé e o órun”⁴, como descreve Beniste (1997).

Sem perceber, estava diante da entidade mais antiga e dono da Tronqueira de Jurema do terreiro, o ponto forte que sustenta a casa, o Mestre Nego Gerson, feliz e irreverente, acostado em mãe Deda, parecia que estava à minha espera. Descreve Barreto (2024, p. 8) que os mestres “são encantados ou espíritos de pessoas que, quando morrem, passam por um processo de encantamento, retornando aos rituais por meio da operação psicofísica do transe”. Informo que no capítulo dedicado a “A jurema de chão de mãe Deda: os hábitos familiares e a tradição do Catimbó raiz” falaremos detalhadamente a história desse mestre e sua ligação com mãe Deda de Ogum.

Enquanto o clima ainda estava animado, tambores e cânticos em plena harmonia, Mestre Gerson e eu nos afastamos um pouco do grupo principal para conversarmos em particular. Confesso que precisei de ajuda de uma terceira pessoa para decifrar algumas expressões linguísticas. Muitas palavras que ele verbalizou, pareciam sair de outro tempo longínquo: “perna de calça”, “rabo de saia”, “na próxima lua”, “na próxima trepada”, “seu curumim” e assim por diante. O Mestre não só me deu aquela força com conselhos e orientações para vida, como soltou alguns

⁴Àiyé é o plano tangível, o mundo material onde a existência humana se desdobra em ações, conflitos e aprendizados, regido pelo axé (força vital) que pulsa nas relações sociais e na natureza. Órun, em contrapartida, é o domínio espiritual primordial, morada dos ancestrais e das divindades, onde o tempo não se lineariza e as essências transcendem a forma (Beniste, 1997).

casos do meu passado que eu até já havia esquecido. Ele ainda arriscou algumas previsões sobre o futuro e falou que eu ainda iria trilhar um longo, difícil, mas ao mesmo tempo grandioso caminho junto a espiritualidade.

Daquele dia em diante, não perdi uma gira de Catimbó-Jurema que eu pudesse ir ao Terreiro de mãe Deda. O cheiro do incenso misturado com ervas da defumação, o toque dos tambores, o balançar vibrante do maracá, o toque agudo do sino, os pontos cantados entoados por palmas, a fumaça dos cachimbos que nublava todo o salão principal, ecoou em mim, algo que, de forma imperceptível, foi se entranhando em minha rotina.

Até que um dia me vi cantando junto um 'ponto', sem nem perceber de onde vinha a letra, como se já tivesse nascido sabendo:

“Defuma com as ervas da Jurema

Defuma com arruda e guiné

Defuma com as ervas da Jurema

Defuma com arruda e guiné, benjoim, alecrim e alfazema

Vamos defumar filhos de fé”.

E o mais curioso: quanto mais eu ia às cerimônias de Catimbó-Jurema, mais aquilo parecia fazer sentido, mesmo sem eu conseguir explicar direito tudo que estava acontecendo.

Este encontro com o sagrado me fez recordar e refletir sobre a minha trajetória espiritual. Até estas experiências com a espiritualidade afro-indígena no terreiro de Ogum Rompe Mato, tinha raízes profundas voltadas para outra religião, a protestante. Confesso que, embora cercado pela fé e pelos ensinamentos cristãos desde a infância, sentia um vazio, algo que não encontrava nas práticas da Igreja. Meus pais, devotos e dedicados a Jesus Cristo, me ensinaram a importância da espiritualidade na vida e existência humana, onde Deus era o único salvador, o único que deveríamos reverenciar, os mandamentos bíblicos era o que deveríamos seguir e que as demais religiões eram obra do capeta, do tihoso, do demônio, do chifrudo.

Meus genitores sequer aceitavam escutar alguém falar sobre outra religião, mesmo que fosse através de telejornais, novelas que minha mãe pontualmente assistia todas as tardes.

Esse desarranjo familiar me fez recordar do enfrentamento histórico da intolerância religiosa orquestrado por diversos grupos e seguimento da sociedade. Minha trajetória pessoal entre o sagrado protestante e o Catimbó-Jurema revelou, na prática, as feridas profundas que a intolerância religiosa imprime na vida dos indivíduos, sintonizando-me com as reflexões críticas de estudiosos contemporâneos. As palavras emocionantes, profundas e poéticas do Professor Gilbraz Aragão, compartilhada com o público em um vídeo apresentado no telejornal “Bom Dia Pernambuco”, da Rede Globo, durante uma reflexão especial em homenagem ao dia mundial das religiões e o dia nacional de combate a intolerância religioso, repercutiu como um convite à harmonia entre os diferentes credos. Eis aqui trecho de sua fala:

Somos poeira de estrelas, primos dos outros bichos, evoluímos de diferentes maneiras desde o princípio, e o mistério da criação quer nos revelar algo: uma diversidade de culturas e religiões. Ninguém se salva sozinho. Infelizmente, há igrejas que impõem um Deus sério e impunitivo a uma divindade amorosa de compaixão, pregam a intolerância ao estrangeiro e ao estranho moral contra o abraço feminino e aos outros gêneros. Estimulam o medo da ciência ao invés do incentivo à sapiência. Anunciam uma religião exclusivista, rígida e hierárquica contra os movimentos inter-religiosos em favor da justiça socioambiental⁵ (Gilbraz, 2025).

Mas à medida que os anos passavam, comecei a questionar e buscar respostas além do que me era apresentado. E foi justamente essa inquietação que me levou a explorar diversas formas de espiritualidade, mergulhado em inúmeras pesquisas literárias sobre diferentes religiões, filosofias e práticas espirituais: budismo, hinduísmo, espiritismo, xitoísmo, afroameríndio, dentre outras. Destaco um livro extraordinário da minha viagem às diferentes culturas religiosas: *O “livro das religiões”*, publicado em 2016, faz parte da coleção best-seller “As grandes ideias dos tempos”, que tem mais de 20 títulos publicados em diversos assuntos como psicologia, sociologia, litologia, dentre outros.

⁵Globoplay. Professor propõe reflexão sobre religiões e questões atuais. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/9196688/>. Acesso: 18 mar. 2025.

Assim, minha inserção nesse universo sagrado do Catimbó-Jurema que mais adiante transformou-se em campo de estudo, foi mediada por uma dualidade existencial: de um lado uma criação e formação cristã; do outro a inquietação impulsionada pela necessidade espiritual não atendida pelos dogmas institucionais de cunho protestante desde infância.

Essa dicotomia conformou-se como *locus* privilegiado para examinar, sob a ótica da fenomenologia de Merleau-Ponty (1999, p. 5) a corporeidade como vetor de conhecimento onde “o real deve ser descrito, não construído ou constituído”. A participação em rituais, desde as danças em movimentos circulares no sentido anti-horário ao som ritmado da percussão, os cânticos sagrados de invocação dos encantados, a ingestão do vinho sagrado a base da planta jurema preta até a juremação (batismo) de neófitos, me permitiu compreender posteriormente, na prática, a premissa do antropólogo Clifford Geertz (2008, p. 15) de que “a cultura está nos gestos antes de estar nos textos”, como também os postulados de Malinowski (1978) da importância em vivenciar e sentir na pele a essência da real da fé.

Incentivado pelo amigo Eduardo, comecei a delinear um projeto de pesquisa para concorrer à vaga de mestrado na mesma instituição de ensino em que ele estava, no final de 2023. Isso demandou a elaboração de um projeto de pesquisa que articulasse o engajamento espiritual experimentado por mim no Catimbó-Jurema e as exigências acadêmicas e curriculares obrigatórias. Malinowski (1978) aponta que o que inspira o pesquisador a investir em determinada análise é a sua visão e/ou interação pessoal ou a inspiração angariada dos estudos teóricos sobre determinado tema.

A experiência vivida no terreiro de Ogum Rompe Mato havia me deixado profundamente tocado e decidido a explorar academicamente o Catimbó-Jurema e contribuir, de alguma forma, na perpetuação do público interno e externo e divulgação deste maravilhoso universo religioso, não como “fetichismos, animismo, macumbas e baixo-espiritismo”, descrito por Silva e Isaias (2021, p. 76), ao interpretar e descrever a visão dos pesquisadores das religiões afro-brasileiras e dos sacerdotes e profetas católicos no século XX, mas sim, como uma religião dinâmica e interativa, que se desenvolveu historicamente a partir da resistência entre as raízes coloniais e influências diversas.

Quando aprovado no mestrado, com o projeto intitulado: *Catimbó-Jurema: um estudo sobre história, cultura e religiosidade em Patos*, já no início de 2024, estreava mais uma grande batalha: tinha que viajar semanalmente de Patos-PB a Recife-PE, quase 800 km de estrada, 12 horas de viagem aproximadamente, ida e volta, de carro próprio. Semanalmente, nos primeiros seis meses de estudo, eu enfrentava essa longa viagem com a esperança de que todo esse esforço valeria a pena. Confesso que essa jornada se tornou uma verdadeira prova de resistência e determinação.

Por várias vezes pensei em desistir, e refletia: o que realmente estou fazendo aqui em Recife? Será que eu preciso mesmo de enfrentar essa batalha? Será que eu preciso mesmo do mestrado? Isso porque poderia estar em casa, junto a minha família, curtindo meu filho de apenas nove anos de idade (em 2024), aproveitando ao lado da minha esposa, gestante de nossa menina Pérola (em 2024), já tão amada por todos, compartilhando da vivência e aprendizado junto à comunidade no Ilê Axé na qual já fazia parte, curtindo com amigos em uma boa roda de conversa, investindo na minha carreira profissional como servidor público do Estado da Paraíba na área de Segurança Pública há 14 anos.

A distância entre Patos-PB e Recife-PE nunca foi só números distribuídos em quilômetros: era o vai e vem entre raízes e livros, entre o cheiro contagiante e purificante das defumações, com ervas de poder, no salão de Catimbó e a tinta desbotada dos arquivos dos textos impressos em PDF e livros empilhados sobre a mesa, onde descobri que a academia também tem seu terreiro, só que em vez de maracá, plantas sagradas, cachimbos acesos e atabaques vibrando, a gente usa cadernos, canetas e livros.

Foi aí que de fato, entendi que tinha uma missão a ser cumprida: *compreender as origens, transformações e a situação atual do Catimbó-Jurema em Patos-PB*, fato ainda não pesquisado até então com toda sua complexidade⁶.

Minha caminhada acadêmica não se desvinculou de minha trajetória existencial: escrever sobre o Catimbó-Jurema era, ao mesmo tempo, responder a uma inquietação interior e cumprir um compromisso ético com a história viva que

⁶Luiz Carvalho de Assunção, em 2010, nos apresenta o livro “O reino dos mestres a tradição da jurema na umbanda nordestina”, fruto de sua tese de doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP. Sua pesquisa de campo se iniciou na cidade de Patos no sertão da Paraíba.

pulsa nas rodas de defumação, nos tambores e nas vozes dos encantados.

2.3 Desafios na produção do conhecimento: caminhos por onde andei

A literatura existente sobre o tema Catimbó-Jurema ou Jurema Sagrada, apontam para diversos Estados do nordeste brasileiro, principalmente nas regiões litorânea e da mata, como descrevem Salles (2010) e Assunção (2010). Entretanto, como já sabemos, meu principal objetivo neste trabalho, foi identificar registros que abordassem a presença da população catimbozeira e sua religiosidade na cidade de Patos-PB, buscando ampliar a compreensão sobre a conexão histórica, cultural e religiosa dessa religião a nível sertão paraibano.

Assim, percorri diversos espaços públicos e privados, até encontrar no acervo literário de Damião Lucena, o livro *“Patos de todos os tempos: a capital do sertão da Paraíba”*, publicado em 2022, que dedicou um trecho para falar das religiões de matriz afro-brasileiras. No entanto, foram as vozes dos colaboradores entrevistados que iluminaram os caminhos subterrâneos dessa tradição, oferecendo fragmentos vivos de uma história silenciada pelos registros oficiais.

De fato, a oralidade, como fio condutor, não apenas preenche as lacunas documentais e literárias, mas revelou camadas de resistência e adaptação cultural que moldaram a identidade do Catimbó-Jurema local.

Iniciei minha jornada pela “Garagem Cultural”, localizada na Rua Marechal Deodoro da Fonseca, Centro, Patos-PB. Lá, conheci o Damião Lucena, idealizador do local. Ele me apresentou a historiografia da cidade através de um percurso cultural inspirador pintado em paredes, retratado em objetos arqueológicos e quadros pelos quatro cantos da edificação. Além disso, adquiri a obra literária acima mencionada.

O livro é fruto de 40 anos de pesquisa, publicado em 2022, e contém um capítulo dedicado às religiões de matriz afro-brasileira na cidade patoense. No instante em que eu estava no local, chegou o pesquisador em Ciências da Religião, Eduardo (outrora mencionado como um grande incentivador na construção do meu

projeto de pesquisa), cuja presença trouxe valiosas contribuições à conversa, enriquecendo ainda mais nosso diálogo historiográfico sobre a “Capital do Sertão”⁷.

Dando continuidade a busca por informações relevantes, visitei a Fundação Cultural de Patos - FUNCAP. Conversei com três secretários de cultura: Silvânia, Perla e Túlio. Através deles, além da indicação do livro “*Cultos afro-paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé*” de Valdir Lima (2020), tive a oportunidade de conhecer o babalorixá Baby (logo mais falarei sobre a contribuição dele para a pesquisa). Destaco ainda, que Perla é juremeira, membro de um dos terreiros contemplados da pesquisa de campo, além de ser uma grande ativista e líder de projetos de inclusão para os povos de terreiro na cidade.

Quase em frente ao departamento público municipal supramencionado, na calçada da Praça Edivaldo Motta, Centro, (local conhecido como Praça do Cepa)⁸ encontra-se a “Banca Catedral”, um espaço de grande relevância cultural para a cidade, que naturalmente não poderia deixar de ser visitado. Reconhecida por sua longa história e pela diversidade de materiais que oferece, a banca é um ponto de encontro para leitores, pesquisadores e apreciadores da cultura local. Sua presença simboliza a resistência e a valorização da memória coletiva, destacando-se como um importante marco na paisagem urbana, com um mural pintado a mão pelo artista Roberto Nass⁹. Apesar de sua importante história na cidade com uma diversidade em acervo literário e documentais para todos os públicos, não localizei nenhum arquivo que pudesse ser aproveitado nesta pesquisa.

No mesmo dia em que estive na Banca, também visitei a Fundação Ernani Satyro - FUNES, localizada na Rua Marechal Deodoro da Fonseca, 93 - Centro, Patos-PB, na qual fui muito bem atendido. Durante a visita, tive acesso a documentos e relatos, que através deles, pude aprender um pouco mais sobre a

⁷Lei 12.418/2022 de 14/10/2022 que reconhece o município de Patos-PB como a capital do Sertão.

⁸Popularmente conhecida como CEPA em referência a Escola Cidadã Integral Monsenhor Manuel Vieira que fica em frente a praça.

⁹Polêmica Patos. **Banca Catedral chama atenção ao receber arte de Roberto Nass**. Disponível em: https://polemicapatos.com.br/cultura-e-lazer/2024/12/13/banca-catedral-chama-a-atencao-ao-receber-arte-de-roberto-nass-no-centro-de-patos/?utm_source=ReviveOldPost&utm_medium=social&utm_campaign=ReviveOldPost. Acesso em: 19JAN2025.

cidade de Patos-PB, como: formação da população, porque a denominação do povoado (Patos), a hegemonia religiosa da Igreja Católica, economia etc., além de conhecer sobre a atuação desta Fundação na preservação da história e cultura da região. Esses dados serviram para ratificar aquilo que Damião Lucena já havia apresentado sobre a formação da cidade em sua apresentação na Garagem Cultural e no livro.

Apesar da Fundação ser um patrimônio historiográfico de referência no sertão paraibano, não consta em seu acervo dados relacionados à história religiosa de cunho afro-indígena-brasileiro.

Outro lugar marcado por sua relação sociocultural em Patos-PB, que eu não poderia deixar de conhecer, é o “Ponto da História”, idealizado pelo historiador José Romildo. Esse local se destaca como um espaço de preservação e divulgação da memória local, promovendo reflexões sobre o passado e sua influência na identidade da cidade. Romildo, fez questão de mostrar o grande acervo de livros de autores patoenses, que preenchiam todas as prateleiras em uma pequena sala da edificação. Entretanto, mais uma vez tive a notícia de que mesmo com todo material literário disposto, os arquivos que tratavam de religião eram voltados para o cristianismo e não para outras matrizes religiosas.

CAPÍTULO 3 – MESMOS OLHARES, DIFERENTES LUPAS: O CATIMBÓ-JUREMA EM PATOS-PB

O capítulo em tela propõe uma análise crítica a partir do diálogo entre perspectivas clássicas e os estudos contemporâneos sobre o Catimbó-Jurema, prática religiosa de matriz “afro-euro-ameríndio” como descreve Angélico (2012, p. 5) e que mistura a “antiga pajelança (tradições xamânicas) com o catolicismo popular, um pouco de espiritismo europeu e alguns elementos da cabala judaica e da quimbanda africana”, como aponta Plöger (2024, p. 18). Além do diálogo teórico, a vivência em campo foi fundamental, permitindo que a pesquisa absorvesse a riqueza e a complexidade ritualística do cotidiano dos terreiros pesquisados.

Nesse sentido, ao propor o diálogo entre as abordagens clássicas e as leituras contemporâneas, o capítulo busca justamente revisitar os primeiros registros

sobre o Catimbó-Jurema, reconhecendo sua importância histórica, mas também questionando os limites interpretativos impostos por um olhar eurocêntrico que predominava à época. É nesse ponto que a análise ganha densidade, ou seja, compreender o passado não para repeti-lo, mas para reinterpretá-lo diante de novos referenciais teóricos e da escuta sensível das comunidades juremeiras.

Assim, o estudo assume uma postura crítica frente aos discursos que reduziram a Jurema, a práticas negativas descritas por diversos autores dos séculos passados, e reafirma a necessidade de reposicionar essa tradição como expressão legítima de religiosidade, resistência cultural e construção identitária no contexto brasileiro.

A expressão *mesmos olhares* remete aos estudos dos autores “clássico-pioneiros” (Gomes, 2021, p. 18), também classificados por Sampaio (2016, p. 153) como “autores pioneiros do campo de estudos afro-brasileiro”, que desde o final do século XIX e início do século XX, buscaram catalogar e interpretar essa tradição religiosa, muitas vezes associando-a a categorias como “magia” ou “sincretismo folclórico” com o tom pejorativo, preconceituoso e, por vezes, racista.

Já a noção de *diferentes lupas* alude às abordagens recentes que revisitam o tema Catimbó-Jurema com ferramentas teóricas mais refinadas e sensíveis à complexidade cultural e religiosa desse fenômeno. Essas lentes analíticas atuais nos permitem escutar e entender as vozes dos próprios mestres e mestras do além, padrinhos e madrinhas, juremeiros e juremeiras, captando não apenas a estrutura dos rituais, mas a teia de significados, afetos mútuos e saberes que os animam. Elas revelam uma tradição viva, que se reinventa no cotidiano das comunidades, longe de qualquer ideia de fossilização e engessamento.

Dessa forma, ao reconhecer as limitações e os vieses presentes nas interpretações dos autores pioneiros, é possível compreender a relevância das novas perspectivas que emergem nas últimas décadas.

Essas abordagens contemporâneas não apenas rompem com os estigmas construídos em torno do Catimbó-Jurema, mas também propõem uma leitura que privilegia a voz e a experiência dos próprios praticantes. Trata-se de um deslocamento epistemológico que substitui a visão externa, marcada pelo exotismo e pela hierarquização cultural, por uma escuta comprometida com o reconhecimento da Jurema como sistema simbólico complexo e dinâmico.

Essa transição marca o amadurecimento dos estudos sobre o tema, abrindo caminho para as chamadas “diferentes lupas” que hoje orientam a análise dessa tradição viva e multifacetada.

Além disso, o pluralismo inerente a essa religião não se restringe às fronteiras nacionais. O interesse por seus elementos ritualísticos transborda o campo religioso, despertando a atenção de áreas como a botânica e a medicina, que encontram nas práticas da Jurema um rico objeto de estudo (Sampaio; Lages; Campos, 2025 e Leite, 2025).

Essa dualidade entre continuidade e ruptura metodológica nos revela, ao meu ver, uma contradição: enquanto os estudos clássicos oferecem um arcabouço histórico indispensável, também carregam consigo visões estereotipadas que precisam ser desconstruídas.

Assim, ao ampliar o alcance interpretativo do Catimbó-Jurema para além do campo estritamente religioso, os estudos recentes demonstram que essa tradição possui dimensões que dialogam com a ciência, a cultura e a saúde, reafirmando sua complexidade como fenômeno vivo e multifacetado. Essa abertura interdisciplinar, contudo, não elimina a necessidade de revisitar criticamente as bases teóricas herdadas dos estudos pioneiros. Pelo contrário, ela torna ainda mais urgente a reflexão sobre como tais interpretações moldaram e, em certos casos, limitaram a compreensão do Catimbó-Jurema.

É nesse ponto de interseção entre tradição e renovação que se instala a tensão produtiva que sustenta este capítulo: compreender a Jurema como herança ancestral e, ao mesmo tempo, como campo em constante reconstrução epistemológica.

Por outro lado, as novas perspectivas, embora também críticas, não descartam a importância de revisitar e dialogar com os exploradores pioneiros, mas o reinventam, os inserem em contexto moderno que redireciona essa prática religiosa de forma valorativa e não mais discriminatória, inferior ou diminutiva.

Entretanto, antes de adentrarmos no universo mítico-ritual desse “complexo semiótico” como classifica Salles (2010, p. 17), precisamos de tecer algumas considerações sobre o que é o Catimbó e o que é a Jurema. Isso, sem dúvida, não é uma missão fácil tendo em vista que há uma diversidade de termos e significados vinculados a essas palavras, como nos adverte, Souza (2016), Coelho (2016),

Grunewald (2020), Gomes (2021), Silva e Isaias (2021), Plöger (2024), Prado e Miranda (2024), Branco (2024), dentre outros pesquisadores.

Nessa perspectiva, ao reconhecer que as leituras atuais não rompem totalmente com o legado dos primeiros estudiosos, mas o reinterpreta, o texto reafirma a importância do diálogo entre passado e presente na construção do conhecimento sobre o Catimbó-Jurema.

Essa postura dialógica impede que a pesquisa caia em uma negação simplista das contribuições anteriores, ao mesmo tempo em que propõe uma ressignificação das antigas leituras sob novas bases teóricas e éticas. Tal movimento marca o amadurecimento dos estudos sobre essa religiosidade, que hoje busca compreender seus sentidos simbólicos e rituais sem reproduzir estigmas ou preconceitos.

Desse modo, a reflexão se encaminha naturalmente para a necessidade de delimitar com clareza o que se entende por Catimbó e Jurema, reconhecendo a pluralidade de definições e interpretações existentes na literatura especializada, tarefa complexa mas, indispensável para o aprofundamento do debate que o capítulo propõe.

Heneine (2020) nos orienta que no decorrer do tempo muitas transformações ocorreram em relação ao Catimbó-Jurema.

O contexto histórico reflete um processo de encontros e desencontros, de proximidades e conflitos, entre as tradições cristãs, indígenas e africanas. Desses processos, o Catimbó começaria a se moldar, de modo que não é possível dissociá-lo do que hoje se denomina como Jurema Sagrada, já fruto de um processo de reinvenção (Heneine. 2020, p. 13).

As informações reveladas por Heneide nos mostram que o Catimbó surge de um caldeirão histórico-cultural onde cristianismo, saberes indígenas e matrizes africanas se entrelaçam, ora harmoniosamente, ora em atrito. “Assim como as religiões criam coesão nas sociedades, elas também foram fonte - ou propagadoras - de muitos conflitos” (Coogan; Philip *et al.*, 2014, p. 22). De fato o Catimbó-Jurema ou atualmente ressignificada como Jurema Sagrada ou apenas Jurema, nesse contexto emerge como herdeira desse sincretismo vivo, mostrando que tradições religiosas não se engessam, reinventam-se através do tempo, carregando marcas de encontros que desafiam divisões rígidas entre culturas e saberes religiosos.

Spica (2024) evidencia uma dinâmica crucial ao descortinar que o sincretismo não apaga tensões, mas as transforma.

No caso do Catimbó-Jurema, a resistência inicial se manifestou na preservação de rituais indígenas e africanos sob severa perseguição europeia colonial, mantendo viva uma espiritualidade marginalizada. Com o tempo, porém, destaco que a adaptação tornou-se estratégica, incorporando santos católicos, símbolos e narrativas para assegurar a sobrevivência da crença e uma possível aceitação social.

Essa mistura de tradições, longe de representar uma simples fusão mecânica de crenças, revela um processo histórico de resistência e recriação cultural. O Catimbó-Jurema, ao emergir deste entrelaçamento entre o sagrado europeu, indígena e africano, configura-se como um espaço simbólico de negociação identitária, onde o sagrado se reinventa para responder às pressões políticas, sociais e religiosas de cada época. Trata-se, portanto, de uma espiritualidade que se afirma na contramão da homogeneização imposta pelos colonizadores, encontrando nas práticas sincréticas uma forma de preservar memórias ancestrais e assegurar a continuidade dos saberes tradicionais. Essa leitura permite compreender que, mais do que resultado de imposições externas, o sincretismo presente na Jurema é também um gesto de agência e autonomia cultural, um modo de resistir pela fé, transformando o encontro entre mundos distintos em fonte de força e de identidade coletiva.

Além disso, também houve a mudança do termo Catimbó para a denominação de “Jurema”, “Jurema Sagrada”, “Culto aos Senhores Mestres”, como Angélico (2024, p. 5) gosta de se referir, que não é meramente semântica, mas um profundo deslocamento de significado. O primeiro termo carrega a marca de um sincretismo em gestação, muitas vezes visto sob um viés folclorizante ou pejorativo, conforme já mencionei. Já a Jurema Sagrada, ou Jurema Santa e Sagrada emerge como uma reivindicação identitária, um movimento de valorização que resgata a centralidade indígena e a sacralidade dos rituais e tenta afastar o preconceito religioso e social, e a intolerância religiosa (Sampaio; Lages; Campos, 2025). Este novo termo, portanto, tornou-se, em meados do século XX, uma expressão moderna de uma tradição que se reafirma e se auto compreende com maior autonomia e complexidade.

Essa transição de Catimbó para Jurema não significou perda de essência, mas uma reinvenção ativa, onde práticas ancestrais se camuflaram em novas formas sem romper com a sua raiz.

Dessa feita, a substituição gradual da palavra *Catimbó* pela expressão *Jurema Sagrada* reflete mais do que uma mudança terminológica: representa uma transformação simbólica e política dentro da própria comunidade religiosa. Essa reconfiguração linguística nasce do desejo de romper com os estigmas herdados da colonização e de afirmar uma identidade espiritual autêntica, conectada às suas origens indígenas e à força sagrada da natureza. Ao assumir o nome *Jurema Sagrada*, os praticantes reafirmam sua pertença a uma tradição que se reconhece como herdeira de múltiplas matrizes, mas que agora fala em seu próprio nome, com voz e legitimidade.

Esse processo de ressignificação demonstra como as religiões populares brasileiras são capazes de reconstruir suas narrativas diante da opressão, reafirmando-se não como resquícios do passado, mas como expressões vivas de resistência e espiritualidade. Atualmente, a identidade do Catimbó-Jurema vem sendo redesenhada por um olhar mais amplo, que pode tanto envolver a coletividade, como também um único indivíduo, transcendendo as ideias pioneiras e reinvenção verbal identitária (Silva e Isaias, 2021).

Essa prática religiosa, segundo Leite (2025, p. 7), se transformou no “juremar [que] é ação de comunicação do sagrado de cada grupo étnico específico ou de entidades sagradas do universo espiritual de cada um”.

Nesse contexto, a Jurema contemporânea afirma-se como um espaço de movimento e diálogo, em que o passado e o presente se entrelaçam na construção de novas formas de expressão do sagrado. A reelaboração identitária do Catimbó-Jurema não implica ruptura com sua origem, mas uma atualização contínua, impulsionada pelas transformações sociais, políticas e culturais que atravessam o Brasil moderno. Essa renovação reflete a capacidade de adaptação das tradições populares, que preservam seus fundamentos espirituais enquanto encontram novas linguagens para sobreviver e se afirmar diante das pressões externas (Heneine, 2020).

Portanto, considero que a Jurema deixa de ser vista apenas como uma herança ancestral e passa a ser compreendida como um campo dinâmico de resistência e criação simbólica, no qual os sujeitos religiosos reinterpretam sua fé e

sua história à luz das demandas contemporâneas.

3.1 O Catimbó e suas várias interpretações

Após esse alerta ao leitor, explanado no tópico acima, início com a origem etimológica da palavra Catimbó que, de acordo com Plöger (2024, p. 17), grande parte dos estudiosos defendem que “vem da antiga língua tupi, onde *caa* significa floresta e *timbó* se refere a um tipo de torpor semelhante a morte. Então, Catimbó seria a mata que leva ao torpor”. No entanto, ainda conforme o mesmo escritor, uma minoria de autores se referem ao Catimbó como sendo sinônimo de “gato, fogo, e imbó, árvore na mesma língua em conjunto”, assim, a palavra significa “um fogo na árvore queimando ou árvore produzindo uma sensação temporária o que o consumo da jurema normalmente causa” (Plöger 2024, p. 17).

Ainda no tronco linguístico indígina tupi-guarani, o vocábulo Catimbó provém de que significa “fumaça de mato – *ka’atimbor*” (Angélico 2012, p. 5), que faz referência às práticas de pajelança em que se utiliza o tabaco e determinadas plantas queimadas, usadas como formas de defumação, onde essas fumaças trazem a cura e a força espiritual, ainda hoje praticada em todo continente americano (Angélico 2012). [...]“Ainda encontramos nos dias de hoje um tipo de “catimbó” que mais se assemelha à feitiçaria ibérica dos finais da Idade Média”, complementa Angélico (2024, p. 29).

De acordo com (Angélico 2012) a origem etimológica do termo *Catimbó* é também adentrar um campo simbólico onde língua, cultura e espiritualidade se entrelaçam de modo inseparável. Cada interpretação linguística revela não apenas um significado literal, mas uma visão de mundo que reflete a forma como diferentes povos compreenderam o sagrado na natureza.

A polissemia do termo descortinado por Plöger (2024) também sensibilizada por Angélico, demonstra a riqueza das tradições indígenas e o modo como elas influenciaram profundamente a formação dessa religiosidade se misturando a outras expressões religiosas e culturais de povos de outros continentes.

Assim, ao revisitar as possíveis raízes da palavra, o pesquisador não deve buscar apenas uma definição relativa ao vocábulo Catimbó, mas a reconstituição de um imaginário coletivo que envolve diversas crenças, em que a mata, a fumaça e o entorpecer se convertem em símbolos da comunicação com o divino, com o sagrada

e o distanciamento do profano. Essa multiplicidade de sentidos prepara o terreno para compreender o *Catimbó* não como um termo fixo, mas como expressão viva de uma espiritualidade que atravessa séculos, geografias e culturas, conservando em sua essência a força ancestral das práticas de cura e conexão com a natureza e os espíritos encantados (Heneine, 2020).

Conforme (Angélico, 2012, 2024; Heneine, 2020; Plöger, 2024). nas experiências em campo que vivencie, a fumaça do cachimbo não é só um elemento mágico, mas exige, de certa forma, um conhecimento mínimo em botânica que envolve e estimula o seu uso de forma eficiente em relação aos males do corpo e alma humana. Essa interação entre o homem e as plantas que são queimadas no cachimbo pode ocorrer através de inspirações das próprias entidades que ensinam aos discípulos como e para que serve determinada erva, como também, o conhecimento pode ser adquirido através do estudo sobre as propriedades medicinais contidas nas plantas e principalmente, a oralidade que propaga conhecimento dos mais velhos aos mais novos.

Em dias de cerimônia no terreiro de mãe Adriana e padrinho Agrício, era comum, antes dos ritos, testemunhar a formação de rodas de conversa entre os praticantes. Eles se reuniam em torno de um pequeno balde improvisado, onde se misturavam plantas secas e fumo, enquanto compartilhavam saberes ancestrais sobre as propriedades medicinais daquele preparado.

Em duas ocasiões distintas, no terreiro de mãe Deda, testemunhei uma mestra que veio “à esquerda”¹⁰. Ela dirigiu-se ao “bodegueiro”¹¹, recebendo o cachimbo já carregado com a mistura de ervas, e enriqueceu-o com pimenta malagueta. Na outra mão, mantinha um copo de cachaça, e a cada puxada lenta do fumo, intercalava com um gole firme da bebida. À medida que a fumaça se espalhava, quase todos os presentes começaram a tossir, com os olhos a lacrimejar involuntariamente. O que mais me impressionou, porém, foi constatar que a médium,

¹⁰Quando a entidade 'vem na esquerda', ela atua nos 'trabalhos de esquerda', lidando com questões mais terrenas, proteção contra malefícios ou, em alguns casos, para causar mal a inimigos, rompendo com uma visão judaico-cristã de moralidade (Leite, 2025).

¹¹O termo "bodegueiro" foi cunhado pelo Mestre Nego Gerson. Ele designa a figura central responsável por atender e servir às entidades que trabalham na prática religiosa do Catimbó-Jurema.

já desincorporada da mestra, não conservava na boca nem o sabor amargo e ardente do fumo com pimenta, nem o hálito forte da cachaça.

Destarte, os pajés, também chamados de curandeiros e xamãs são considerados figuras especiais que conseguem acessar o mundo dos mortos, dos espíritos ancestrais, e extrair deles orientação e a cura através dos diversos elementos da natureza. Coogan e Philip et al. (2014, p. 28) nos explica que esses líderes espirituais são capazes de ir até o campo astral, até o mundo dos desencarnados e [...]“canalizar poderes místicos de cura, pelo contato com os espíritos e, às vezes, sendo possuído por eles”.

Durante a pesquisa de campo, observei que os catimbozeiros, cotidianamente chamados de juremeiros, discípulos, padrinhos ou afilhados, dentro da tradição do Catimbó-Jurema, que atuam como os xamãs de antigamente, são verdadeiros pajés, ou seja, são mediadores entre o mundo material e o espiritual, utilizando-se de rituais como o da jurema de toque, jurema de chão, jurema de mesa, dentre outros codinomes, para acessar entidades curandeiras e orientadoras. O resultado da simbiose entre o ancestral e os catimbozeiros e catimbozeiras frutificam: banhos das mais diversas folhas, cascas, raízes; bate folhas com galhos de plantas de poder; garrafadas com diversas ervas de cura; e principalmente a fumaça do cachimbo que defuma o corpo e a alma afastando as energias negativas e as doenças do homem.

Observa-se que a figura do pajé ocupa um papel central na compreensão das práticas espirituais que deram origem ao Catimbó-Jurema, funcionando como elo entre os mundos visível e invisível, entre o humano e o divino, entre o profano e o sagrado. Essa herança espiritual, transmitida pelas tradições indígenas e ressignificada ao longo do tempo, não desaparece com o advento da colonização, mas se transforma, adaptando-se às novas realidades culturais e religiosas. O saber do pajé centrado na cura, na escuta e na mediação entre forças naturais e espirituais, encontra continuidade nos praticantes do Catimbó-Jurema, que assumem essa função sagrada sob novas denominações e formas rituais.

Assim, o que outrora era chamado de pajelança reaparece com Catimbó-Jurema ou Jurema Sagrada, como expressão de resistência e continuidade ancestral, preservando o mesmo princípio de reconexão com o sagrado por meio dos elementos da natureza, das ervas, da fumaça do cachimbo e a possessão.

Esta prática é, portanto, justamente a “medicina natural espiritual exercida pelos dirigentes dos cultos e seus discípulos” conforme esclarece Angélico (2024, p. 27).

Percebe-se que as práticas conduzidas pelos catimbozeiros e juremeiros não se limitam ao campo simbólico ou ritualístico, mas configuram verdadeiros sistemas de saber e cura, profundamente enraizados na relação entre o ser humano e a natureza (Silva e Isaias, 2021). Cada folha, raiz, fumaça ou bebida possui um significado espiritual e terapêutico, revelando uma medicina ancestral que integra corpo, mente e espírito. Essa dimensão curativa transcende a noção ocidental de tratamento físico, pois busca restabelecer o equilíbrio energético e espiritual do indivíduo, em harmonia com o cosmos e com as forças da floresta (Sousa, 2016). É nesse contexto que a prática do Catimbó-Jurema se consolida como expressão de uma espiritualidade medicinal, na qual o dirigente do culto atua como guardião dos saberes da terra e dos mistérios invisíveis que sustentam a vida.

A capacidade de incorporar espíritos, sejam encantados, mestres, caboclos, dentre outros que compõem o grande panteão de entidades sagradas da Jurema, reforça a ideia de que a cura transcende o físico, transcende as barreiras impostas pela medicina moderna integrando saberes ancestrais como prática complementar à saúde (Leite, 2025).

Essa prática religiosa não só fortalece laços comunitários, mas também reafirma a resistência cultural de tradições que outrora eram marginalizadas, conforme aponta o Conselho Nacional de Saúde - CNS¹² em reafirmar que o acolhimento primário dos mais necessitados de ajuda física ou psicológica é encabeçada pelos terreiros de diáspora afro-brasileira

Escapando do campo etimológico, direciono meu olhar para autores “clássico-pioneiros” (Gomes, 2021, p. 18), também classificados por Sampaio (2016, p. 153) como “autores pioneiros do campo de estudos afro-brasileiro” encontramos várias definições para o Catimbó.

¹²Um importante documento do Conselho Nacional de Saúde - CNS, a Resolução nº 715, de julho de 2023, traçou as diretrizes estratégicas que vão orientar a formulação do próximo Plano Plurianual (PPA) e do Plano Nacional de Saúde - PNS. Elaborado a partir das deliberações da 17ª Conferência Nacional de Saúde, que reuniu representantes de toda a sociedade, o texto serve como uma bússola para as ações do Ministério da Saúde, entre os temas centrais abordados, que refletem demandas da população, estão a discussão sobre a legalização do aborto e da maconha, a garantia de uma atenção integral à saúde da população LGBTIA+ e o reconhecimento oficial das práticas de saúde de matriz africana como parte integrante do Sistema Único de Saúde - SUS (Brasil, 2023).

Câmara Cascudo em sua obra *“Meleagro”*, publicado primeiramente em 1951, em seguida 1978, um dos pioneiros, ícone do folclorismo, nos revela que o Catimbó é uma prática ritualística profundamente enraizada na cultura popular, mesclando elementos indígenas, africanos e cristão, ou seja “é uma soma de influência e convergência, como todos os cultos” (Cascudo, 1978, p. 19) . Além disso, Cascudo nos fornece uma considerável gama de sinônimos que rotulam o Catimbó, fruto dos mais de vinte anos de estudo imerso nos terreiros de Natal, Rio Grande do Norte.

É bruxaria sem recorrer ao diabolismo medieval; é sinônimo de feitiçaria, de muamba; pseudônimo popular do fenticeiro e do bruxo, é título de quem mestra a “masa” catimbozeiro e do bruxo, é bruxaria europeia, é a parte não-oficial, não-ritualística das religiões negras, americanas e européias, é baixo espiritismo, é um processo de feitiçaria branca com o cachimbo negro e o fumo indígena, é espiritismo sem doutrina ética (Cascudo, 1978, p. 21-25).

Ao transitar do campo etimológico para o estudo histórico e conceitual, torna-se indispensável recorrer aos registros deixados pelos primeiros pesquisadores que se dedicaram a compreender o Catimbó dentro do panorama religioso e cultural brasileiro. Esses autores, ainda que marcados por olhares de seu tempo, constituem fontes fundamentais para rastrear a presença e a evolução dessa prática no imaginário nacional. Suas descrições, por vezes influenciadas por perspectivas folcloristas ou etnográficas iniciais, permitem identificar como o Catimbó foi gradualmente reconhecido como um sistema ritual complexo e não apenas como expressão popular marginal (Geertz, 1989).

É nesse movimento que nomes como Câmara Cascudo (1978) ganham destaque, oferecendo interpretações que, mesmo limitadas por paradigmas de sua época, abriram caminho para o entendimento da Jurema como fenômeno de confluência cultural e espiritual, revelando a profundidade e a diversidade de suas manifestações ao longo do tempo.

Além da obra já citada acima, Câmara Cascudo dedicou-se ainda à elaboração do Dicionário do Folclore Brasileiro (1898-1986), registro meticuloso no qual ele caracteriza o Catimbó como:

Feitiço, coisa feita, bruxedo, muamba, canjerê e também o conjunto de regras e cerimônias que a que se obedece durante a feitura do encanto. Reunião de pessoas presidida pelo “mestre”, procedendo a prática do catimbó, baixo-espiritismo, medicamentos, conselhos de

bem viver, uso de amuleto, orações, amuletos, orações, dieta e feitiço para afastar forças inimigas para afastar forças inimigas (Cascudo, 1898-1986, p. 258).

Essa definição de Câmara Cascudo (1898-1986), evidencia o esforço dos estudiosos de seu tempo em catalogar e descrever as manifestações religiosas populares sob um viés predominantemente folclorista, buscando compreender suas práticas e símbolos a partir de uma ótica descritiva e, por vezes, classificatória. No entanto, ainda que carregue traços de uma visão eurocêntrica e moralizante, a obra de Cascudo representa um marco importante, pois reúne, em linguagem acessível, expressões e rituais que até então permaneceram marginalizados do discurso acadêmico. Sua contribuição consiste em reconhecer a amplitude social e simbólica do Catimbó, mostrando-o como um sistema de crenças e práticas dotado de coerência interna e de grande relevância cultural.

Assim, o Dicionário do Folclore Brasileiro de Cascudo (1951) não apenas amplia o registro histórico sobre a Jurema e suas ramificações, mas também inaugura um espaço de visibilidade para saberes tradicionalmente silenciados, que posteriormente seriam revisitados e reinterpretados à luz das perspectivas contemporâneas das Ciências da Religião.

Outro autor de destaque entre os clássicos, trata-se de Nina Rodrigues (1900), que enxergava o Catimbó como um animismo degenerado, mistura de práticas africanas primitivas com resquícios de espiritismo europeu. Sob a lente do racismo científico, via nos rituais sinais de atavismo psíquico das raças inferiores. Para ele, era uma expressão patológica, não religiosa – fruto do atraso mestiço conforme explica Bastide (1971). Documentou o Catimbó como curiosidade etnográfica, sob o viés factual médico-científico. Sua análise, aprisionou o catimbó em hierarquias que o reduziram à caricatura.

Mas na verdade o que mais me chama atenção é que o retrato desenhado pelos pesquisadores dessa escola afro-brasileira, período que compreende o final do século XIX até a segunda metade do século posterior, que foi pintado a mão, em preto e branco, com traços borrados de preconceito, racismos e discriminação.

Essas concepções de Nina Rodrigues (1900) refletem com nitidez o pensamento científico dominante de sua época, profundamente influenciado pelo positivismo e pelo determinismo racial, que buscavam explicar os fenômenos culturais a partir de hierarquias biológicas e morais. Ao reduzir o Catimbó a uma

manifestação “degenerada”, Rodrigues não apenas deslegitima a experiência religiosa dos praticantes, mas também reforça o estigma de inferioridade atribuído às populações negras, indígenas e mestiças. Essa visão, embora hoje superada, deixou marcas profundas na forma como a religiosidade popular foi tratada pela academia durante décadas.

É justamente diante desse legado de exclusão e distorção que se faz necessário revisitar criticamente tais estudos, reconhecendo sua relevância histórica, mas também denunciando os preconceitos que neles se inscrevem. Assim, compreender esse contexto é fundamental para perceber como o discurso científico da época moldou uma imagem do Catimbó-Jurema marcada pela desigualdade racial e pela negação de sua dimensão espiritual e cultural.

Entretanto, apesar de minha aparente indignação, não é meu objetivo aqui criticá-los, até porque, apesar deles externalizarem em seus estados o pensamento opressor daquela época, fruto principalmente da hegemonia sociopolítico e religiosa, administrada pela igreja católica romana em solo brasileiro que se arrastou desde o período colonial, eles contribuíram para entendermos esse “complexo religioso” (Salles, 2010) que é o Catimbó-Jurema nos dias de hoje.

Em um momento descontraído no terraço da casa mãe Deda de Ogum, enquanto ela manipulava suas plantas ornamentais e aquelas que são usadas como tempero e banhos de firmeza astral, perguntei o que o Catimbó significava para ela. Com o tom de voz calmo e emocionado respondeu de forma simples e direta: “é ciência, é a maneira com que os mestres se apresentam na jurema”.

Caro leitor, não me interprete mal, mas apesar das múltiplas definições sobre esse termo “Catimbó”, que tratamos neste capítulo, é com essa explicação que me arego.

Em meu mergulho ao mundo dos catimbozeiros através dos terreiros pesquisados percebi que aqueles que realmente vivem a religião carregam o orgulho e a emoção de ser juremeiro.

Esse breve diálogo com mãe Deda de Ogum simboliza a passagem do campo teórico para o campo vivido, revelando que o verdadeiro significado do Catimbó não se encontra apenas nas páginas dos livros ou nas classificações acadêmicas, mas na experiência sensível e espiritual daqueles que o praticam.

Ao definir o Catimbó como “ciência”, a sacerdotisa rompe com a visão estigmatizada herdada da história e devolve à Jurema o lugar de saber ancestral,

transmitido por meio da prática, da fé e da relação íntima com a natureza e com o sagrado. Essa concepção vivencial amplia o horizonte de compreensão, pois mostra que, mais do que um objeto de estudo, o Catimbó é uma forma de conhecimento que une corpo, espírito e comunidade.

É nesse encontro entre o saber acadêmico e o saber tradicional que a pesquisa encontra seu ponto de equilíbrio, reconhecendo que compreender o Catimbó-Jurema exige, antes de tudo, escutar as vozes daqueles que o vivem e o mantêm pulsante no cotidiano dos terreiros.

3.2 As múltiplas perspectivas da Jurema: etimologia, botânica e o sagrado

A etimologia da palavra jurema, conforme aponta Heneine (2020) está diretamente ligada à origem indígena e remonta o termo da língua Tupi, “Yu-r-ema”, que indica uma árvore típica do semiárido brasileiro, espinhosa e que da sua seiva bruta emana substância que quando ingerida, permite o acesso ao mudo espiritual dos “encantados, mestres encantados ou guias encantados” (Branco, 2024, p. 7), ou simplesmente “muitos espinhos” como descreve Leite (2025, p. 30).

Para Barreto (2024, p. 8) estes encantados, mestres encantados ou guias encantados citados por Branco são “espíritos de pessoas que, quando morreram, passaram por um processo de encantamento, retornando aos rituais por meio da operação do transe”.

Compreender a origem etimológica da palavra *Jurema* é, portanto, abrir caminho para o entendimento de um universo simbólico profundamente ligado à espiritualidade indígena e à cosmologia dos povos do Nordeste, como demonstra (Sampaio; Lages; Campos, 2025). A árvore que dá nome à religião não é apenas um elemento natural, mas um verdadeiro portal de comunicação entre o mundo terreno e o plano espiritual, servindo como ponte entre humanos e entidades encantadas.

Assim, a Jurema ultrapassa o sentido botânico e assume dimensão sagrada, sendo vista como fonte de poder, cura e revelação. Essa conexão entre a planta e o sagrado demonstra como, desde as origens, a religiosidade juremeira integra natureza e transcendência em um mesmo campo de experiência, no qual o contato com os *encantados* representa a continuidade da vida e da sabedoria ancestral. É nesse contexto que se compreende a importância dos *mestres encantados*, espíritos

que atuam como mediadores desse diálogo entre os mundos, manifestando-se por meio dos rituais e do transe religioso.

É importante destacar que, tradicionalmente, a jurema não costuma ser preparada de forma isolada para criar a bebida ritualística. Em vez disso, suas cascas e raízes são frequentemente combinadas com outras plantas, ou mesmo incorporadas a bebidas alcoólicas, como vinho tinto ou cachaça de cana-de-açúcar, enriquecendo sua composição e significado simbólico.

Contudo, como aponta Branco (2024), a bebida também pode ser preparada exclusivamente a partir da própria jurema, dispensando a adição de qualquer outro elemento.

Essa diversidade nas formas de preparo da bebida sagrada revela a pluralidade existente dentro da própria tradição juremeira, onde cada casa, mestre ou mestra, preserva modos específicos de manipulação e consagração. Mais do que uma simples variação de ritual, essas diferenças expressam a autonomia dos terreiros e o caráter dinâmico da religião, que se adapta às realidades culturais, regionais e espirituais de cada comunidade (Branco, 2024).

Ainda segundo Branco (2024), o ato de preparar a jurema não se limita a uma prática material, mas é um gesto de conexão ancestral, repleto de significados simbólicos e de respeito às forças da natureza. Por isso, o processo de feitura da bebida é considerado um momento de grande poder e sacralidade, em que se reafirma a identidade dos praticantes e a continuidade das tradições transmitidas oralmente de geração em geração.

Seja feita só da jurema ou mistura a outros elementos ou plantas, o consenso é que existe todo um processo ritualístico para confecção final daquilo que os juremeiros chamam de “vinho da jurema”, traduzido por Angélico (2024, p. 27) como “medicina natural espiritual exercida pelos dirigentes do culto e seus discípulos”. Destaco que rezas, cânticos, cachimbadas, invocação e evocação de mestres e mestras fazem parte desse célebre ritual. Então, normalmente trata-se de um evento fechado, restrito apenas para alguns membros da casa, que possuem força espiritual para compor uma corrente mediúnica e reforçar as energias emanadas pelos sacerdotes e sacerdotisas juremeiras.

Ao presenciar o ritual da confecção do vinho no Terreiro Ilê Maroketu Asé Omo Turum (Asé Jatobá), de pai Luizinho, posso afirmar que essa reserva não surge por acaso, ela visa proteger saberes ancestrais transmitidos oralmente, onde

cada gesto, do preparo do vinho sagrado a louvação e entonação dos pontos cantados, carrega intenções que exigem um ambiente controlado, voltado exclusivamente à ligação do homem com o sagrado, ou seja dos religiosos com o plano espiritual. A intimidade do espaço permite que padrinhos e discípulos aprofundem conexões com as entidades sem dispersões, transformando aquele momento em um microcosmo onde as energias se entrelaçam. É nesse núcleo fechado, quase familiar, que a tradição respira autenticidade, longe de olhares externos que poderiam fragilizar sua tessitura espiritual, aquilo que eu denomino como a identidade de chão.

Apesar de não ser o principal objeto da pesquisa, preciso fazer um adendo sobre os termos “invocação” e “evocação”, isso porque, nas visitas que fiz aos terreiros objetos da pesquisa, percebi que muitos médiuns, principalmente os mais experientes, pedem aos discípulos mais novos para “firmarem a cabeça” quando estão em processo litúrgico de desenvolvimento. Essa solicitação, na verdade, trata-se do ato de se concentrar nas entidades espirituais através da invocação que “significa pedir ajuda ou proteção, enquanto evocação significa chamar para que apareça ou relembrar” descreve Oliveira (2024, p. 31), em outras palavras, quando eu invoco, eu permito que alguma entidade espiritual tome minha mente, meu corpo, conseqüentemente minhas ações. Já quando eu evoco estou externalizando algo que está na minha mente, um pensamento, uma ideia, por exemplo. Assim, os médiuns “após entrarem em estado alterado de consciência, eles são capazes de visitar outros mundos e interagir com espíritos que vivem lá” (Coogan; Philip et al., 2014, p. 49).

Quando feito o preparo do “vinho da jurema” também chamado simplesmente de “jurema” por Branco (2024, p. 6), ainda precisa de um tempo de fermentação que pode variar entre dias, semanas ou meses para ser finalmente ingerido pela comunidade.

Esse tempo de fermentação não é apenas um processo químico, mas um rito de passagem simbólico que marca a transformação da matéria em substância sagrada. O repouso do vinho representa o amadurecimento espiritual, a preparação do elemento natural para se tornar veículo de comunicação entre os mundos. Durante esse período, a bebida é “trabalhada” pelas forças da natureza e pelas intenções dos mestres e mestras, adquirindo a potência necessária para atuar nos rituais. Assim, o tempo torna-se parte do próprio mistério da Jurema: é ele quem

consagra, purifica e dá vida à bebida, tornando-a apta para o uso coletivo nos rituais de cura, firmeza e comunhão com os encantados. Esse processo evidencia, portanto, a profunda relação entre natureza, espiritualidade e tempo sagrado que sustenta toda a cosmologia juremeira (Nascimento, 1995; Souza, 2016).

De acordo com Branco (2024) outras plantas também podem ser chamadas de jurema, outro fato estudado por Carvalho (2003, p. 93 - 241; 2010, p. 157 - 253) que se refere a algumas espécies arbóreas brasileiras popularmente e regionalmente chamadas de jurema, a saber: no Paraná o “Angico-Branco, *Anadenanthera colubrina* var. *colubrina*” e “Bracatinga-de-Campo-Mourão, *Mimosa flocculosa*”; na Bahia a “Catanduva, *Pityrocarpa moniliformis*” e Guarantã, *Esenbeckia leiocarpa*.

Um estudo publicado pelo escritor e jornalista Marcelo Leite (2025, p. 29) nos dá uma ideia da dimensão da diversidade botânica relacionada aos tipos de plantas que permeiam o universo do bioma nordestino, brasileiro e mundial: “a jurema-preta é apenas uma das 38 espécies do gênero *Mimosa* existente na caatinga (das 350 que encontram no Brasil, entre as 540 no mundo)”.

Esses números revelados por Leite (2025) revelam algo fascinante, mesmo sendo apenas uma entre centenas de espécies globais, a jurema-preta alcançou um peso cultural e científico muito maior no Nordeste. Curioso notar como uma planta específica, entre tantas irmãs botânicas quase que anônimas, tornou-se âncora espiritual de tradições como o Catimbó-Jurema. Sua relevância ritualística transcende, e muito, sua estatística ecológica, mostrando que o valor sagrado não se mede em quantidade, mas na força simbólica que uma cultura deposita nela. A “jurema comunica coisas diferentes em vários contextos, entre várias comunidades, nas várias religiosidades e etc.” (Grünwald, 2020, p. 23).

Entretanto, para o bom andamento da nossa pesquisa, abordaremos apenas as espécies de jurema voltadas à prática religiosa do Catimbó-Jurema: a jurema preta e a jurema branca.

A jurema preta, também chamada de calumbi na Bahia, espinheiro-preto no Ceará, é uma espécie arbórea típica do nordeste do Brasil, descreve Carvalho (2010). Ainda conforme este autor, “família Fabaceae, subfamília Mimosoideae, gênero *Mimosa* e recebe o nome científico *Mimosa tenuiflora* (Mart.) Benth”. Encontrada em abundância no sertão paraibano, é a única utilizada dentro dos terreiros alvos dessa pesquisa, isso porque, já nos orienta Heneine (2020, p. 11) que

“o poder da cura física e espiritual é atribuído a jurema preta, por isso, o foco de sua utilização no rito”.

A força de cura físico-mental que Heneide descreve ganha contornos laboratoriais no Instituto do Cérebro da Universidade Federal do Rio Grande do Norte-UFRN. Desde 2021, o grupo de cientistas estuda como o N,N dimetiltryptamina - DMT concentrado nas raízes e casca da jurema-preta, reorganiza padrões neurais em quadros de estresse pós-traumático, depressão e ansiedade, além de ser um poderoso anti-inflamatório (Leite, 2025). Os primeiros resultados surpreendem, isso porque, através da inalação, essa alquimia vegetal ancestral parece resetar circuitos cerebrais paralisados pelo sofrimento, abrindo janelas terapêuticas onde remédios tradicionais ainda não obtiveram êxito completo: aquilo que atualmente denominam os neurocientistas como “o renascimento psicodélico”, descreve Leite (2025, p. 25).

Para mim, este estudo é um grande marco na história, pois une a ciência e a tradição religiosa, tecendo os mesmos fios invisíveis de cura.

A jurema branca, que possui características estéticas diferentes da anterior, é cientificamente chamada de *Piptadenia stipulacea* (Benth) (Carvalho, 2010) não é vista no interior dos terreiros pesquisados e na paisagem sertaneja também é de menor abrangência, como eu já declarei.

Padrinho Agrício esclarece que o culto à Jurema-Branca dentro do Congá de Catimbó surgiu como prática alternativa para adeptos que não realizavam sacrifícios animais (padrinho Agrício, entrevista: 03/07/2025). E complementa que esses devotos dedicam suas oferendas às entidades exclusivamente através de comidas secas, especialmente frutas da época, dispostas com cuidado aos pés do altar.

A exposição supracitada revela mais uma nuance profunda na espiritualidade do Catimbó-Jurema que se configura na existência de caminhos distintos para honrar o sagrado. O sacrifício animal, envolvendo o derramamento de sangue, não é mero ato físico. Ele opera numa lógica ancestral de reciprocidade vital. O sangue, entendido como veículo da força vital (*axé*), é oferecido como energia primordial, uma troca direta e potente que fortalece ou restabelece os laços com certas entidades e alimenta a base espiritual do terreiro. É como devolver à fonte invisível uma centelha da própria vida que sustenta o mundo, um pacto antigo selado na cor vermelha e no calor que se eleva.

Segundo o padrinho Agrício (2025) o sacrifício de alimentos secos trilha uma rota diferente, mas não menos significativa. Longe de ser uma simples substituição,

é uma alquimia de gratidão e sustentação espiritual. As frutas, escolhidas no ponto certo e dispostas com intenção aos pés do altar ou aos pés dos assentamentos dos guias, condensam a energia da luz do sol, a forma da água da chuva e a sabedoria concreta da terra. Sua oferta não se baseia no impulso vital imediato do sangue, mas na entrega dos ciclos generosos da natureza. Cada banana, laranja ou cacho de uva representa a doação contínua da criação, um reconhecimento de que o sustento material e espiritual brota dessa relação de cuidado.

Essas duas vias, o sangue animal e a comidas secas, coexistem como expressões complementares da mesma devoção. Enquanto uma mergulha nas raízes mais profundas da existência e do pacto com o invisível, a outra celebra os dons tangíveis e os ritmos pacíficos do mundo natural. A escolha por uma ou outra reflete não só convicções pessoais, mas também diferentes formas de sintonizar com as forças sagradas, ambas válidas e carregadas de sentido dentro da rica e sagrada tapeçaria da Jurema.

“No cotidiano do povo juremeiro, fala-se muito em seus nomes populares, a jurema preta e a jurema branca, que têm usos diferenciados” (Sampaio; Lages; Campos; 2025, p. 201). Entretanto, mãe Deda, em uma de nossas conversas (Mãe Deda. Entrevista: 10/06/2025), revela que existe, apesar de rara de ser encontrada em meio ao bioma da caatinga, um tipo de Jurema que uma parte é caracterizada como preta e a outra parte é caracterizada como branca. Para ela, essa dualidade não é acidente, nem tão pouco uma coincidência, pois cada cor e característica, carregam a força vital de um dos mestres mais antigos cultuados na religião: Zé Pilintra. Mas como encontrar essa árvore-símbolo, perguntei a ela. Exige olhos treinados e permissão da própria mata, da natureza, para revelar seu segredo duplicado, ciência divina, ciência dos encantados, em uma única árvore.

Quanto ao uso da Jurema, “são os mais diversos: banhos, bebidas, remédios, benzeções e etc.” (Heneine, 2020, p. 11).

Jurema, para começar, enfeixa no nome uma multiplicidade de sentido, o que Clarice Mota chamou de “complexo da Jurema”: é a árvore com o qual se prepara a bebida ritualística em geral a jurema-preta, mas se usa também outras variedades reconhecidas popularmente (jurema-branca, jurema-de-caboclo, jurema-de-espinho, jurema-das-matas e jureminha); nos locais de culto onde não há uma dessas árvores, ou no salão de rituais, têm presença quase que obrigatória na forma de “tronqueira” (pedaço de lenha que representa a planta sagrada); é a própria bebida ou

enteógeno, o “vinho da jurema” que se prepara com a raiz ou a casca do vegetal, uma mulher indígena mítica, transfigurada na entidade Cabocla Jurema (Leite, 2025, p. 55 - 56).

Essa amplitude de usos demonstra que a Jurema não se restringe a uma única função ou representação dentro da tradição religiosa, mas se manifesta como um verdadeiro sistema simbólico que articula corpo, natureza e espiritualidade. O poder da planta vai além do aspecto físico ou medicinal, ela é, ao mesmo tempo, remédio, oferenda, entidade e signo de identidade coletiva. Essa multiplicidade de sentidos confirma o que estudiosos chamam de “complexo da Jurema”: um conjunto de práticas, crenças e elementos materiais que se entrelaçam, conferindo à religião uma profunda coerência interna. Assim, o estudo da Jurema exige olhar para suas diversas dimensões — botânica, ritual, mítica e simbólica — compreendendo que todas convergem em um mesmo princípio: a sacralidade da vida expressa na relação do ser humano com o sagrado da floresta.

Complementa Grunewald (2020, p. 110) que:

Desde o período colonial, registra-se no Brasil o uso ritual da jurema entre populações indígenas, além da recorrência de usuários da jurema em meios rurais e urbanos. Além disso, vários contextos e usos da jurema podem ser salientados desde os usos pelas populações tradicionais até experimentações contemporâneas realizadas por psiconautas que buscam experimentar seus aspectos místicos e aprimorar receitas a fim de obterem as melhores extrações psicoativas, inclusive para testar novas hipóteses acerca da composição e de ações bioquímicas da jurema. (Grunewald 2020, p. 110)

Esta citação nos remete ao dia a dia do homem rural sertanejo, que afastado da visão religiosa a jurema tem várias utilidades. A jurema é cortada e usada como lenha do fogão de alvenaria. Também suas folhas servem como forragem para alimentar bovinos e caprinos. Seus troncos mais grossos são fincados na terra e neles, tensionados arames, são transformados em cercas que demarcam áreas patrimoniais e animais.

Diante disso, além dos praticantes de religiões que cultuam jurema e o uso diário do popular, segundo Grunewald (2020) alguns adeptos, de seu poder psicoativo também buscam transcender o cotidiano por meio de rituais íntimos, onde a raiz sagrada é reinventada em fusões astral e experimental. Nessas práticas, a fronteira entre devoção e descoberta pessoal se dissolve, revelando uma busca

silenciosa por conexões que unem o corpo à memória invisível da terra.

Apesar de não ser fruto da nossa pesquisa, aproveito para expor algo preocupante. A planta jurema preta, cuja raízes e casca guarda a N,N dimetiltriptamina (DMT), como anteriormente descrito, batizada por alguns de “molécula do espírito”, tem sido alvo de exploração por redes criminosas¹³. Transformada em pó psicoativo, sua matéria-prima ancestral é extraída e comercializada ilegalmente além das fronteiras brasileiras, distorcendo seu uso sagrado e até mesmo os estudos em relação aos seus feitos nos tratamentos psicológicos.

Esse tráfico não apenas desrespeita tradições que vinculam a planta a rituais de cura e conexão espiritual, mas também alimenta um mercado global que, conseqüentemente, reduz grandes símbolos histórico-culturais a matéria-prima ilegais. Enquanto as comunidades religiosas lutam diariamente para preservar a integridade da Jurema, sua apropriação por interesses escusos revela um conflito entre o sagrado e o lucro, entre a memória e a exploração, entre a legalidade e a ilegalidade jurídica.

Após esse alerta, no campo religioso, onde a jurema assume o papel central do culto do Catimbó, sua função está diretamente ligada a promover a conexão do mundo material com o mundo espiritual.

Na pesquisa *in loco* no Ilê Asé Ogum Rompe Mato, de mãe Deda, por várias vezes escutei os mais velhos da casa afirmarem em alto e bom som, que na cerimônia de desenvolvimento mediúnico só aconteceria se Nego Gerson, mestre mais antigo da casa, desse a passagem da sua jurema para outros mestres trabalharem. Apropriando-nos dos postulados de Mircea Eliade (2018), a jurema, nesse sentido torna-se o eixo central da comunidade juremeira, o *axis mundi*, onde as entidades acessam o plano físico para se manifestar através dos médiuns, seja por incorporação ou possessão, vidência, intuição ou visão.

3.2.1 A Sacralidade da Jurema: explicações e narrativas no universo mítico

¹³GOV.BR. **PF incinera cerca de oito toneladas de pó da “mimosa hostilis”**. Disponível em: <https://www.gov.br/pf/pt-br/assuntos/noticias/2024/11/pf-incinera-cerca-de-oito-toneladas-de-po-da-201cmimosa-hostilis201d> . Acesso: 15JUN25.

De origem judaico-cristã, José e Maria, mãe de Jesus, fugindo para o Egito com o fito escapar da fúria do Rei Herodes que determinou a morte de todos os neonatos da região sob seu domínio, descreve a Bíblia Católica online, em Mateus, capítulo 2, versículo 13: “depois que partiram, um anjo do Senhor apareceu a José em sonho e lhe disse: Levante-se, tome o menino e sua mãe, e fuja para o Egito. Fique lá até que eu lhe diga, pois Herodes vai procurar o menino para matá-lo”.

O primeiro dos mitos, talvez o mais difundido entre a comunidade juremeira, com algumas variáveis, ocorre diante dessa passagem bíblica. Segundo a tradição oral, inicialmente, sustentada pelos juremeiros de Alhandra-PB, cidade considerada por diversos pesquisadores como o berço dessa religião, a jurema é revestida de caráter sagrado por motivos que remontam a narrativas simbólica judaico-cristã. Coelho (2016) relata que, de acordo com essa tradição, foi sob a sombra protetora da árvore jurema que Jesus teria repousado, consagrando-a a partir desse momento. Há ainda quem conte, conforme descreve Albuquerque (2002), que a árvore teria abrigado a família de Nazaré, escondendo-a em seus ramos, o que também explica sua aura de santidade.

Já a descrição para essa passagem bíblica narrada por Plöger (2024, p. 108) nos revela que Jesus, exausto e marcado por ferimentos, buscava refúgio sob os galhos nodosos da Jurema e [...] “seu sangue se espalha pelo tronco da árvore, pelo tronco da raiz, o que tornou essa planta sagrada, e é por isso que a casca da raiz é colorida de vermelho e dá cor à bebida feita a partir dela”. Complementa Plöger que “outros temas mostram Jesus enterrado sob uma árvore de Jurema ou o seu sangue disperso por um dos discípulos na Juremeira, para fixar “ciência” para os índios” (Plöger, 2024, p. 108).

Ainda sobre essa história da transição de Jesus e sua família narrada na Bíblia Sagrada Cristã, Leite (2025, p. 56) chama a atenção ao afirmar que “esse mito é recortado de diversas maneiras em diferentes lugares”. Portanto, não há consonância em relação à narrativa.

Essa narrativa mítica que associa Jesus à árvore da Jurema é um exemplo notável de como o imaginário cristão foi reinterpretado dentro do contexto das religiões populares brasileiras, revelando o diálogo simbólico entre tradições distintas. Ao incorporar elementos da fé cristã, a tradição juremeira ressignifica figuras e passagens bíblicas, integrando-as ao seu próprio universo espiritual sem perder a coerência interna de sua cosmologia. Essa fusão de mitos expressa não

uma contradição, mas uma continuidade de sentidos, na qual o sagrado se manifesta sob diferentes formas e linguagens. Assim, a presença de Jesus na Jurema não representa uma apropriação superficial, mas um gesto de tradução espiritual, no qual o Cristo se torna também entidade da floresta, mediador da cura e símbolo da união entre o humano e o divino.

Essas histórias, ainda com um pouco de variações, convergem num mesmo ponto: a elevação da jurema a um elemento divino e protetor.

Outro mito atribuído a Jurema, fruto do imaginário, inicialmente dos adeptos do Catimbó-Jurema de Alhandra-PB, é que “quando faleciam os antigos mestres juremeiros, seus espíritos passavam sete dias caídos aos pés da jurema, para então voltar como mestres no intuito de ajudar os seus próximos” (Gomes, 2021, p. 66). Contudo, é preciso destacar que essa concepção de Gomes, não é completamente correta, conforme aponta Mestre Lucas, sacerdote e neto de “Maria de Acas”¹⁴. Em uma palestra realizada no Templo Espiritual Caboclo Pantera Negra, em São Paulo-SP, Lucas descortina que antigamente, a repressão aos juremeiros era tão grande, que quando eles morriam, eram proibidos de serem enterrados em cemitérios públicos, por isso passaram a ser enterrados no território de suas próprias propriedades¹⁵.

Diante desse contexto, percebe-se como a repressão social enraizada forjou práticas religiosas e culturais únicas na Paraíba. A proibição de realizar enterros em cemitérios públicos, por exemplo, não apenas deslocou os rituais fúnebres dos catimbozeiros para espaços privados, como também transformou profundamente o imaginário coletivo da comunidade.

¹⁴Na tradição do Catimbó-Jurema, especialmente no estado da Paraíba, o nome Maria do Acais ocupa um lugar de destaque e reverência. Curiosamente, a história registra a existência de duas mulheres que carregaram essa designação: a primeira foi Maria Gonçalves de Barros, dona original do Sítio Acais; após sua morte, a propriedade e o legado passaram para sua sobrinha, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, que se tornou a figura mais conhecida e lembrada como Maria do Acais (Salles, 2010). Reconhecida como uma figura proeminente no catimbó, Maria do Acais 2, possuía uma reputação que impunha respeito e admiração, sendo lembrada como uma feiticeira de habilidades extraordinárias (Heneine, 2020). No Recife, tornou-se conhecida pelo apelido de Maroca Feiticeira, e seu prestígio extrapolou os limites da Paraíba, alcançando notoriedade a ponto de ser citada por Roger Bastide em seus estudos, além de ser venerada como uma detentora de saberes ancestrais e rezas poderosas, era procurada por aqueles que buscavam suas práticas e orientações espirituais (Heneine, 2020).

¹⁵You Tube. O que é Catimbó? com Mestre Lucas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xFGE9jlyhZE&t=2269s> . Acesso: 15JUN25.

O que, à primeira vista, poderia ser interpretado como uma passagem simbólica, como os sete dias de transição espiritual, revela-se, na verdade, um reflexo traumático da marginalização histórica enfrentada por essa comunidade religiosa.

Essa resignificação ritualística torna-se, assim, uma resposta resistente e criativa a um longo curso de opressão.

A Jurema deixa de ser apenas uma árvore sagrada para tornar-se território de resistência, espaço onde os corpos rejeitados pela sociedade eram acolhidos, e onde a memória dos mestres se enraizou literalmente no solo de sua própria luta. Mesmo assim, essa reinterpretação, na minha percepção, não invalida a narrativa mítica abordada por Gomes, mas pode ser reinterpretada como uma metáfora de resiliência da história do Catimbó-Jurema como o retorno dos mestres como espíritos protetores.

Sendo assim, a associação e amparo a Jesus Cristo e sua família confere à Jurema uma dimensão sincrética, enquanto o rito dos sete dias ao pé da árvore reforça sua função como estrutura de transição entre os mundos dos encarnados e dos desencarnados, entre os juremeiros vivos e os juremeiros encantados. Então, por isso, a árvore é um ponto de convergência que entrelaça o sagrado, o humano e o ancestral, o que Eliade (2018) intitula como “eixo do mundo”, ponto central do universo do Catimbó-Jurema.

Um terceiro mito, originário da tribo indígena dos Karri-Shoko de Alagoas, é fruto da entidade Jurema, conforme o estudo antropológico de Clarice Mota relatado por Plöger (2024).

A divindade feminina Jurema é responsável pela origem mítica da tribo. Jurema é considerada uma divindade criadora que surgiu em tempos míticos, ensinando uma mulher original a preparar uma bebida especial, que permitiria a tribo a ter belas visões e um novo conhecimento do mundo (Plöger, 2024, p. 106).

Esse mito reafirma a centralidade da figura feminina na cosmologia juremeira e evidencia como as narrativas indígenas preservam uma visão de mundo profundamente conectada à natureza e ao sagrado. A Jurema, nesse contexto, não é apenas uma planta ou um símbolo ritual, mas uma entidade criadora que transmite saberes e revela caminhos espirituais. Sua presença fundadora reforça a ideia de que a sabedoria ancestral é mediada pelo feminino, pela intuição e pela relação

harmônica com a terra. Assim, a tradição dos Karri-Shoko amplia a compreensão da Jurema como princípio de vida e conhecimento, mostrando que sua dimensão mítica antecede a colonização e atravessa os séculos como fonte de inspiração, cura e pertencimento espiritual para os povos que dela se reconhecem herdeiros.

Entretanto, após um incidente envolvendo erros na produção da bebida, a responsabilidade pela produção do líquido sagrado passou a ser exclusivamente dos homens, excluindo as mulheres das cerimônias. “No mito é relatado que, posteriormente, Jurema ensinou os pajés da tribo a preparar a bebida. Desde então, as mulheres foram proibidas de preparar a jurema, bem como de participar do ritual relativo” (Plöger, 2024, p. 106).

A narrativa de Clarice Mota descrita por Plöger enfatiza a conexão entre a correta preparação da bebida e o êxito dos rituais, sublinhando seu valor sagrado até os dias atuais valorizados. Participantes não indígenas aparecem nessa versão da história, mas a contribuição deles é descrita como passiva e descolada do cerimonial, simbolizando a separação cultural e religiosa entre os indígenas e o colonizador, reforçando que esse conhecimento mítico é exclusivo à comunidade originária (Plöger, 2024).

Essa mudança na narrativa, que transfere o domínio do preparo da bebida sagrada às mãos masculinas, reflete um processo simbólico de reorganização do poder espiritual dentro da tradição, revelando tensões entre gênero, autoridade e sacralidade. O afastamento das mulheres dos rituais não apaga, contudo, sua presença fundadora, uma vez que a própria divindade Jurema permanece como princípio criador e fonte de sabedoria.

O mito, portanto, não apenas explica uma transformação nas práticas rituais, mas também expressa as dinâmicas sociais e culturais que moldaram as religiões indígenas ao longo do tempo. Nesse contexto, a restrição de acesso feminino à produção da bebida pode ser compreendida como reflexo das influências externas e das pressões coloniais que reconfiguraram a organização das comunidades tradicionais, sem, contudo, eliminar a marca feminina da criação e da transmissão do conhecimento sagrado.

Um quarto mito, narrado por Albuquerque, também descrito por Plöger (2024), é associado à Jurema interpretada como a representação do sangue de Cristo entre os indígenas Atikum.

Um dia o primeiro índio deixou seu posto. Ele foi o primeiro homem que veio ao mundo. Chegar ao mundo e conhecê-lo. o mundo era muito grande, quase infinito, e ele queria conhecer o mundo. Caminhando pela caatinga, esse índio ouviu uma voz debaixo de uma jurema perguntando-lhe: “Você quer minha alma perto de você?” “Sim”, ele respondeu. Um dia, o índio tinha saído, a Cabocla Jurema estava fazendo o café. Naquela época, o café era colocado, depois de misturado no pilão, em uma xícara com água quente. Quando ele despejou a água no copo, o café não saiu, saiu sangue! (Plöger, 2024, p. 108).

Esse mito narrado na citação supramencionada de Plöger (2024), ao meu ver, ecoa a história bíblica de Adão e Eva em sua essência. Ambos narram o primeiro encontro humano com o desconhecido, onde uma escolha desencadeia transformações irreversíveis. Ambas as histórias exploram as origens humanas com um primeiro casal primordial.

O indígena curioso, como Adão, busca conhecimento num mundo vasto, inicialmente desconhecido. A voz sob a Jurema, evocando Eva ou a serpente, oferece companhia transformadora. O ‘sim’ do nativo é um pacto que altera caminhos, similar à escolha bíblica. O sangue no café revela ruptura e consequência não intencional da união, enquanto a Bíblia culpa a desobediência, onde a ênfase recai sobre o encontro e seu preço involuntário.

Os mitos mencionados narram como alianças sagradas desencadeiam mudanças irreversíveis na existência humana.

O quinto mito, também narrado por Plöger (2024), conta a tradição que Jurema, uma jovem indígena do Nordeste brasileiro, destacava-se por sua beleza singular e por um saber profundo. Ela conhecia como ninguém os segredos das plantas medicinais e os mistérios escondidos na floresta (Plöger, 2024). Desde muito nova, sua profunda comunhão com o mundo espiritual era evidente, conquistando o respeito de seu povo como curandeira e fonte de sábios conselhos (Plöger, 2024).

A história narra um momento trágico: sua aldeia foi invadida por colonizadores. Na luta para proteger sua comunidade, Jurema encontrou a morte. Mas sua jornada não terminou ali. A força do seu espírito rompeu os limites da vida terrena, transformando-a numa entidade luminosa. Essa nova forma passou a guiar não apenas seu povo, mas também os praticantes da tradição espiritual conhecida como Catimbó-Jurema.

Hoje, a Cabocla Jurema figura entre as entidades mais veneradas nas religiões que unem raízes indígenas e afro-brasileiras. Ela encarna a resistência

frente à opressão, guarda a sabedoria dos ancestrais e celebra a força da mulher indígena, atuando como ponte entre as dimensões material e espiritual. Sua lenda permanece viva, lembrando a todos a importância da coragem, da conexão com o sagrado e do amor incondicional pela natureza.

Percebe-se, assim, um ponto de convergência entre mito, história e espiritualidade, revelando como a figura de Jurema transcende o tempo e o espaço, transformando-se em símbolo de resistência e de força ancestral. A passagem de mulher sábia e curandeira à entidade espiritual consagrada traduz a continuidade da presença indígena na formação da religiosidade brasileira, reafirmando a inseparável ligação entre o feminino e o sagrado. Ao morrer defendendo sua aldeia, Jurema não desaparece, renasce como espírito-guia, perpetuando sua sabedoria através dos rituais do Catimbó e da Jurema Sagrada. Essa transfiguração mítica expressa o poder da fé como forma de resistência cultural, evidenciando que, mesmo diante da violência colonial, a memória espiritual dos povos originários permanece viva e atuante, sustentando as práticas e os valores que hoje estruturam as tradições juremeiras.

3.3 Na trilha do Catimbó-Jurema em Patos-PB: a chegada e enraizamento em terra sertaneja

A incursão do Catimbó-Jurema no sertão paraibano transcende a mera translocação de práticas litúrgicas; configura-se, antes, como um processo de enraizamento cultural. Nesse percurso, elementos afro-indígenas, cristãos e populares amalgamam-se (Cascudo, 1978; Salles, 2010), dando origem a novas e vibrantes expressões espirituais, que refletem um rico organismo de fé e resistência. Para compreender essa dinâmica, é essencial averiguar as raízes históricas e antropológicas que moldaram a religiosidade no Brasil.

As primeiras tentativas de sistematização acerca das religiões de matriz “afro-indígena-americana”, conforme Angélico (2012, p. 5), remontam ao final do século XIX e início do XX (Sampaio, 2016). Pensadores como Nina Rodrigues, Câmara Cascudo e Arthur Ramos, ainda que imersos em paradigmas cientificistas e, por vezes, etnocêntricos, empreenderam um esforço inicial de documentar e compreender os cultos afro-brasileiros. Suas obras, embora permeadas por preconceitos, lançaram as bases para os estudos sobre o Catimbó e a Jurema,

registrando um sincretismo que já então demarcava a sobrevivência de religiosidades marginalizadas.

Sampaio (2016) destaca que a literatura sobre o Catimbó e a Jurema teve um inicial florescimento no início do século XX, especialmente na década de 1920, com publicações como a de Ascenso Ferreira em 1927. Contudo, Sampaio (2016) ainda revela que o interesse por estas práticas mágico-religiosas mostrou-se tardio em comparação a outras religiões afro-brasileiras, com estudos mais aprofundados surgindo somente a partir dos anos 30, período em que Mário de Andrade, em suas jornadas folclóricas, já registrava a existência do culto da Jurema em Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, enfatizando sua forte influência indígena e sendo o primeiro a mencionar uma mitologia da Jurema em sua obra “Música de Feitiçaria no Brasil, um volume dedicado somente a ele, o Volume III que registra os discos FM. 28. – B a FM.38” (Gomes, 2021, p. 31).

Historicamente, a denominação "Catimbó" era a mais utilizada para as práticas mágico-religiosas indígenas do Nordeste brasileiro e da Amazônia, com um forte foco na cura de males do corpo e da alma (Sampaio, 2016). Essas práticas gradualmente se mesclaram com o catolicismo popular, espiritismo, umbanda e candomblé, configurando o que, especialmente a partir dos anos 60 e 70, passou a ser mais frequentemente denominada Jurema ou Jurema Sagrada (Sampaio, 2016). Roger Bastide, um dos pioneiros na pesquisa sobre o Catimbó-Jurema, interpretava o Catimbó como “a antiga festa da jurema” que se transformou por meio das “camadas inferiores da população do Nordeste” (Bastide 1945, p. 205).

A palavra "jurema" é polissêmica, denotando a bebida ritual, a árvore em si, a religião, o rito (como jurema de chão, jurema batida, jurema de mesa, jurema arriada), uma cidade encantada, o reino dos mestres e até mesmo uma entidade específica, a Cabocla Jurema (Sampaio, 2016).

Um mito fundador, que demonstra a profunda sacralidade atribuída à planta e à tradição, foi registrado por Bastide (2001, p. 149).

A Jurema era uma árvore como todas as outras, mas quando a Virgem, fugindo de Herodes, no seu êxodo para o Egito, escondeu o menino Jesus num pé de Jurema, que fez com que os soldados romanos não o vissem, imediatamente, ao contato com a carne divina, a árvore encheu-se de poderes sagrados. Assim, a força da Jurema não é uma força material, a do suco da planta, e sim uma

força espiritual, a dos espíritos que passaram a habitá-la (Bastide, 2001, p. 149).

O enraizamento dessa fé em Patos-PB encontrou um terreno fértil na religiosidade popular sertaneja, marcada por uma profunda crença na força das plantas, na potência da oralidade e na mediação espiritual através dos mestres encantados, que se interligam a outras religiões como a Umbanda e o Candomblé. A literatura antropológica sobre o tema revela que esse sincretismo religioso não se deu por simples mestiçagem simbólica, mas como uma engenhosa estratégia de sobrevivência e resistência frente às repressões sociais e políticas da época (Bastide, 1971; Salles, 2010).

Em meio a isso, é importante ressaltar que o Catimbó-Jurema sofre interferências, desde o processo de colonização, tanto no contato com a cultura-afro, quanto com a religiosidade católica, o que faz com que ele vá se tornando um culto com forte sincretismo, fruto dessa interação entre as diversas experiências religiosas que compunham o território brasileiro, desde o período colonial (Gomes, 2021, p. 94).

Essa leitura de Salles (2010), especialmente em sua obra “À Sombra da Jurema Encantada”, é essencial para compreendermos como as tradições juremeiras se expandiram do litoral para o agreste e o sertão paraibano, investigando os mestres juremeiros de Alhandra-PB e evidenciando “o papel dos líderes espirituais como guardiões de saberes ancestrais”, que “articulam, em suas práticas, dimensões indígenas, africanas e católicas, constituindo uma religiosidade híbrida e dinâmica”.

No cenário sertanejo, a oralidade assume o papel central como vetor de transmissão do conhecimento sagrado. Em Patos-PB, sacerdotes e sacerdotisas como pai Levino, mãe Maria do Carmo, pai Alberto, mãe Francisca Candeia e pai Deda, representam a continuidade dessa tradição, transmitindo ensinamentos e rezas de geração em geração. Suas vozes, muitas vezes à margem da historiografia oficial, constituem a memória viva do Catimbó-Jurema na cidade. O relato dos praticantes, denso em metáforas e simbolismos, configura-se como o verdadeiro arquivo da tradição, aquilo que Geertz (1989) denominaria de descrição densa, um intrincado tecido de significados onde cada gesto ritual carrega camadas de sentido espiritual e histórico.

As primeiras manifestações registradas de culto afro-brasileiro em Patos-PB, segundo Damião Lucena (2022, p.33), “ocorreram em 1968, com os médiuns João Vilarim e Zé Baiano”. Apesar de Lucena não trazer mais detalhes sobre como esses médiuns trabalham, este último é nome de um antigo Mestre da linha do Catimbó-Jurema, é lembrado por atuar ora como espírito da linha de cangaceiro, ora como baiano. Para Ribeiro (1992) Zé Baiano é reconhecido como um quimbandeiro e feiticeiro de grande poder, que na gira, é considerado o melhor feiticeiro, capaz de “ganhar demanda” (resolver conflitos ou realizar trabalhos espirituais). Ele é associado à Calunga, um reino espiritual.

A análise da gênese do Catimbó-Jurema em Patos-PB, conforme os dados apresentados pelos autores clássicos, revela uma complexidade inerente à historiografia das religiões afro-indígenas no Brasil, frequentemente marcada por lacunas e uma dependência da oralidade. A afirmativa de Damião Lucena (2022) de que as primeiras manifestações registradas de culto afro-brasileiro na cidade ocorreram em 1968, com os médiuns João Vilarim e Zé Baiano, enquanto um ponto de partida valioso para a pesquisa local deve ser encarado com a devida cautela científica. Este marco temporal reflete mais a emergência de registros formais ou a observação de pesquisadores externos do que necessariamente a real irrupção da prática religiosa, que, por sua natureza doméstica e muitas vezes marginalizada, existia em formatos menos visíveis e institucionalizada por muito mais tempo.

A figura de Zé Baiano, descrita por Ribeiro (1992) como mestre da linha do Catimbó-Jurema, atuando como espírito de cangaceiro ou baiano é reconhecido como quimbandeiro e feiticeiro com grande poder, evoca uma memória coletiva que transcende 1968. Mestres e encantados são entidades centrais na Jurema, representando um elo com o passado e com a tradição (Sampaio, 2016). A presença de um “antigo Mestre” como Zé Baiano já em 1968 sugere que a linha de conhecimento e prática da Jurema já estava bem estabelecida e ativa antes daquele ano, sendo ele possivelmente um dos catalisadores de uma visibilidade crescente. A própria menção de que a religiosidade era doméstica até os anos 70 reforça que a tradição existia, apenas não estava formalmente organizada, operando em um modo de transmissão informal, mas profundamente arraigado na cultura popular.

É importante ressaltar, conforme aponta pai Baby (2025), que até os anos 1970 não havia terreiros formalmente constituídos na cidade. A religiosidade então vigente possuía um caráter essencialmente doméstico, sustentada por benzedores e

curandeiros que atendiam a comunidade em ambientes simples. Seus recursos eram folhas, velas e copos d'água, práticas nas quais o benzimento atuava como mediação fundamental entre o humano e o sagrado, conforme destacam Laplantine e Rabeyron (1989). Pai Luizinho (2026) destaca ainda que, em Patos-PB, aqueles que praticavam a mesa branca dedicavam-se exclusivamente a trabalhos mediúnicos envolvendo caboclos e encantados, era comum que não evocassem Exu nem Pomba-Gira, pois, na compreensão local, esses eram vistos como espíritos malignos, sendo, portanto, evitados em suas práticas.

A ideia, descortinada por pai Baby (2025) de que até os anos 1970 não existiam terreiros formalmente constituídos em Patos-PB e que a religiosidade operava em um caráter essencialmente doméstico, através de benzedores e curandeiros, oferece uma perspectiva crucial para entender a crítica sobre a origem. Isso sugere que o Catimbó-Jurema, antes de 1968, e mesmo após, coexistia em um ambiente de práticas difusas e descentralizadas, o que dificulta a datação precisa de sua "origem".

A "ciência da jurema", com suas raízes indígenas e sincretismo com o catolicismo popular e elementos de quimbanda e espiritismo (Sampaio, 2026), certamente antecede qualquer registro formal, manifestando-se em rituais curativos e benzeduras que não demandavam uma estrutura de terreiro para sua existência e propagação no seio popular do sertão paraibano.

Adicionalmente, a literatura sobre o Catimbó-Jurema, em geral, priorizou estudos nas regiões litorâneas e da mata nordestina, tomando Alhandra, na Paraíba, como um ponto de referência para a origem do culto. A pesquisa de Luiz Assunção (2010), que se dedicou à presença da jurema no sertão paraibano, foi um movimento pioneiro (Andrade, 2024). Este viés geográfico nos estudos anteriores pode ter contribuído para o atraso no reconhecimento e registro das manifestações do Catimbó-Jurema em localidades como Patos-PB, fazendo com que as datas "registradas" pareçam mais recentes do que a provável vivência ancestral da prática. A oralidade, como vetor central de transmissão do conhecimento sagrado no sertão, demonstra a limitação dos registros escritos e a necessidade de uma abordagem mais etnográfica e menos documental para apreender a verdadeira profundidade temporal dessas tradições.

Outro ponto importante é a menção de que Patos-PB é um município no semiárido do estado, "A Morada do Sol". O Catimbó-Jurema, enraizado em práticas

indígenas, frequentemente se conecta diretamente com a flora local, sendo a *Mimosa tenuiflora* a jurema-preta, a planta sagrada em torno da qual a cosmovisão se estrutura. A presença dessa planta no bioma caatinga, característico do semiárido, implica que a matéria-prima para os rituais estaria naturalmente disponível, facilitando o desenvolvimento e a continuidade das práticas religiosas, mesmo em contextos de informalidade.

“Moça nem mulher casada não poderia cultuar Pombo-Gira”, afirma mãe Adriana (2026) e homem seria julgado como homossexual, revela padrinho Agrício (2026). Essas falas revelam as profundas restrições sociais e morais que historicamente permeiam certas interpretações do culto. Conforme abordado Trindade (1985) em análises sobre essa Entidade, relatos indicam que, em sua existência terrena, ela exercia as profissões diversas, portando-se com elegância e detendo conhecimentos distintos, apesar de ter vivido como prostituta, sua postura sempre foi equiparada à de uma senhora, o que justifica a preferência por oferendas de cor branca em suas manifestações.

Infelizmente, essas proibições impõem barreiras significativas, tanto para mulheres, controlando sua sexualidade e seu papel social, quanto para homens, estigmatizando identidades que fogem à norma heterossexual. Tal cenário evidencia a maneira pela qual valores patriarcais e preconceituosos são projetados sobre práticas espirituais, muitas vezes buscando "domesticar" a potência de Entidades como Pomba-Gira para alinhar a figura a padrões de respeitabilidade e controle em meio à sociedade. Além disso, a invisibilidade de Exu e Pomba-Gira nesse período podem ser interpretadas como uma estratégia de resistência silenciosa, onde a religião se molda para sobreviver, ou como reflexo de uma interpretação teológica local que os associava as forças antagônicas aos caboclos e encantados, que eram mais facilmente assimiláveis pela cultura popular regional.

Mãe Adriana (2026) ainda diz que “as pessoas não tinham condições de ter um terreiro por não ter recursos para manter um espaço litúrgico. A jurema não aflora na elite, ela aflora na camada popular, nas pessoas mais humildes”. Essa fala nos lembra de que é justamente nas bases populares que a tradição encontra sua força e autenticidade, desafiando a lógica da institucionalização e do consumo espiritual. Por isso, manter viva a ancestralidade significa honrar esses saberes nascidos da necessidade e da resistência, garantindo que as futuras gerações

reconheçam o valor das raízes que brotam do chão fértil da simplicidade e da luta cotidiana.

O processo de institucionalização do culto afro-brasileiro em Patos-PB consolidou-se em 1973, a partir da chegada de Pedro Levino Pequeno, o saudoso pai Levino. Vindo da cidade de Campina Grande-PB, sua formação deu-se no terreiro de mãe Gláucia de Oxum, seguindo os preceitos da Nação Nagô-Egbá (pai Baby 2025; pai Luizinho, 2026). Além disso, pai Levino integrou em sua prática os conhecimentos da Jurema Sagrada associados à Nação Xambá e sob sua liderança, foi estabelecido no bairro São Sebastião, apontado como o primeiro terreiro exclusivamente voltado ao culto de Oxum (Pai Baby, 2025).

Imagem 01 – Pai Levino, em 1975, no Terreiro de mãe Gláucia de Oxum Incorporado com um Caboclo.



Fonte: Arquivo pessoal de Pai Luizinho (2026).

Seus rituais, que reuniam cachimbadas, defumações e incorporações de Mestres, atraíram numerosos devotos, dando início a uma linhagem religiosa que se irradiaria pela cidade (pai Baby, 2025). Dessa forma, pai Levino consolidou uma tradição híbrida, entrelaçando o Candomblé e o Catimbó-Jurema, e simbolizando o encontro entre as águas doces de Oxum e as raízes profundas do Catimbó-Jurema. Entretanto, segundo a perspectiva de pai Luizinho (2026), os rituais conduzidos por pai Levino distanciavam-se significativamente da tradição do Catimbó-Jurema. Em sua narrativa, pai Luizinho, destacou a ausência de componentes fundamentais dessa prática na liturgia encabeçada por pai Levino ao dizer: “Essa Jurema que pai Levino praticava era fria, sem fumaça, sem cachimbo, sem bebida” (pai Luizinho,

entrevista: 20/01/2026).

O decreto estadual¹⁶ assinado por João Agripino Filho na década de 1960, legalizando os cultos afro-brasileiros na Paraíba, forneceu respaldo jurídico e simbólico-cultural para o florescimento dessas práticas religiosas (Lucena, 2022). Esse marco legal representou mais do que um gesto político, foi um reconhecimento da legitimidade de uma espiritualidade historicamente marginalizada. A partir desse momento, os filhos de santo de pai Levino souberam desta lei, começaram a fundar seus próprios terreiros, ainda que em locais periféricos, buscando evitar perseguições e intolerância (pai Baby, 2025). Assim, configurou-se em Patos-PB uma rede de terreiros híbridos, onde coexistiam ritos de Candomblé, Umbanda e Jurema, numa tessitura espiritual que perpetua até hoje no sertão paraibano.

O culto às Mestras em Patos-PB teve como figura central o pai Luizinho, que o estabeleceu sob a liderança e inspiração de sua entidade espiritual, a Mestra Paulina. (Pai Luizinho, entrevista: 20/01/2026). O culto às Mestras, já existia na Jurema de pai Levino e mãe Neta, entretanto, assim como o culto às Pomba-gira, havia ainda mais preconceito, conforme descreve a mãe Adriana. “Se tem o culto de Mestre, tem que ter o Culto a Mestra” (padrinho Agrício, entrevista: 12/02/2026).

No cerne da Jurema Sagrada, o culto às mestras representa uma profunda veneração a mulheres que se destacam como líderes e entidades espirituais. Essas figuras são vistas como guardiãs de um conhecimento ancestral, a ciência da jurema, uma sabedoria que, em muitos casos, é considerada inata, como se já nascessem predestinadas a dominar e praticar seus segredos, com seu poder místico nutrindo-se da própria sabedoria dos encantados (Nascimento, 1994).

A tradição que se consolidou em Patos-PB resulta, portanto, da confluência das “nações Nagô-Egbá”¹⁷ e Xambá, ambas oriundas de Pernambuco. A Nação Xambá, conforme descreve Rosa (2009), possui uma identidade marcada pela

¹⁶Lei nº 3.443, de 6 de novembro de 1966, foi uma legislação estadual promulgada na Paraíba, assinada pelo então governador João Agripino.

¹⁷De raízes yorubás e egbás da África Ocidental, as nações Nagô-Egbá são a espinha dorsal do Candomblé no Brasil (Prandi, 2000). Seus cultos, transplantados e adaptados durante a escravidão, floresceram especialmente na Bahia e Pernambuco, perpetuando a veneração aos Orixás (Prandi, 2000). Através de rituais complexos, essas tradições mantiveram viva uma rica cosmogonia (Prandi, 2000). Sua persistência não só assegurou a identidade africana no país, mas também influenciou vastamente a paisagem religiosa afro-brasileira, demonstrando notável resiliência cultural (Bastide, 1978; Prandi, 2000).

resistência e pela manutenção de vínculos com o culto à Jurema, que integra seus rituais e reafirma sua ancestralidade¹⁸. Já o Sítio de pai Adão, em Recife-PE, símbolo do Candomblé Nagô, tornou-se referência pela forma como incorporou elementos do Catimbó, estabelecendo um elo entre o Orixá e o Mestre Encantado (Silva; Oliveira; Campos, 2010). Essa fusão simbólica foi transposta ao sertão por intermédio de pai Levino, que soube traduzir as tradições metropolitanas para o universo sertanejo, adaptando os cânticos, rezas e toques à realidade local.

Em Patos-PB, a herança espiritual de pai Levino ecoa em múltiplas casas religiosas. O Catimbó-Jurema sertanejo, embora mantenha laços com suas matrizes pernambucanas, desenvolveu traços próprios, como a devoção aos mestres regionais e o uso de ervas nativas da caatinga em rituais de cura e defumação. Essa regionalização do culto, conforme aponta Sampaio (2016), representa uma das principais características da Jurema: sua capacidade de enraizar-se em diferentes solos sem perder a essência ancestral.

A espiritualidade sertaneja reinterpretou os arquétipos da Jurema à luz de seu contexto histórico e social, transformando-os em instrumentos de cura, resistência e identidade coletiva. O terreiro sertanejo, com seus cânticos, cachimbos e defumações, é também um espaço de acolhimento e pedagogia do sagrado, onde “o ato de benzer, cantar e fumar o cachimbo torna-se um gesto político e espiritual de afirmação da ancestralidade e da dignidade dos povos de terreiro”.

Desse modo, a consolidação do Catimbó-Jurema em Patos-PB demonstra que o sagrado não se fixa; ele migra, resiste e floresce. O percurso dessa religião, do litoral ao sertão, revela uma dinâmica de reterritorialização da fé afro-indígena que, ao ser incorporado à cultura sertaneja, adquiriu novas linguagens e simbologias. O que antes era visto como prática marginal, hoje se impõe como patrimônio vivo da religiosidade popular paraibana. Assim, o Catimbó-Jurema, ao fincar suas raízes em solo sertanejo, não apenas perpetua tradições ancestrais, mas reafirma a potência do encontro entre memória, fé e identidade.

¹⁸O Ilê Axé Oyá Meguê, conhecido como Nação Xambá, em Olinda-PE, é um terreiro fundado em 1930 por Maria Oyá e mantido por forte liderança feminina, como Mãe Biu, sob a égide do orixá Iansã (Rosa, 2009). Este espaço é singular pela coexistência dos cultos aos orixás e à jurema, destacando-se o protagonismo das mulheres nas cerimônias juremeiras, onde exercem papel crucial na condução musical e religiosa (Rosa, 2009). Mais que um centro de fé, o Xambá é um baluarte da resistência cultural, reconhecido como Quilombo Urbano, impulsionando grupos como o Bongar e o Ilê Xambá, e evidenciando a interconexão vital entre religião, cultura e engajamento político (Rosa, 2009).

3.3.1 A jurema de toque de mãe Adriana e padrinho Agrício: a junção entre o legado de mãe Nevinha e pai Tonho e a tradição da família Caroatá

A jurema de toque, frequentemente identificada com a Jurema batida ou Jurema de gira, em diversas casas de culto, representa uma expressão vibrante e rítmica do Catimbó-Jurema ou Jurema Sagrada, profundamente marcada pela dança, música e a manifestação das entidades espirituais. Distanciando-se do caráter mais introspectivo e sentado como na jurema de chão, a modalidade de toque é sinônimo de celebração e movimento, configurando-se como um momento de intensa troca espiritual e comunitária.

Imagem 02 – Festa em comemoração aos 21 anos de jurema de mãe Adriana, Gavião Preto e o Reino das Águas Claras.



Fonte: Arquivo da Pesquisa (2024).

Imagem 03 – Festa em comemoração ao aniversário de mãe Nevinha. Toda família reunida no Congá Gavião Preto e o Reino das Águas Claras.



Fonte: Arquivo da Pesquisa (2024).

Imagem 04 – A mãe Nevinha e a mãe Adriana visitando a Cabana de Mestre Pilão do Juremeiro Francisco na cidade de Parelhas – RN.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2025).

Imagem 05 – O padrinho Agrício louvando os Mestres em sua mesa de consagração no Congá Gavião Preto e o Reino das Águas Claras.



Fonte: Arquivo da pesquisa (2025).

Este tipo de culto é frequentemente compreendido como uma extensão dos ritos de iniciação, atuando como a porção pública e celebratória desses processos. Conforme observado por Coelho (2016) na casa de mãe Maria, a jurema batida assume um papel de festa dedicada a entidades específicas, marcando-se por ser ritmado e dançante. “É um rito mais ritmado e dançante, por isso o nome de jurema batida. Este rito mais público possui um caráter lúdico e socializador, é ao mesmo tempo cerimônia religiosa e festa, como doravante poderemos identificar” (Coelho, 2016, p. 35).

A gira, além de ser um elemento necessário no ritual, é também um espaço para dança. As danças acompanham os toques, com coreografias realizadas conforme a entidade se manifesta nos toques para as/os caboclas/os, o movimento de arco e flecha, enquanto para as pretas velhas e pretos velhos, o movimento se assemelha a uma pessoa idosa (Almeida, 2021, p. 312 - 313)

Almeida na citação acima destaca a gira como um elemento ritual que transcende sua função prática, tornando-se uma expressão corporal do sagrado. Os gestos coreográficos específicos para cada entidade não são meras representações, mas formas de conhecimento incorporado, onde o movimento físico traduz e

transmite a identidade espiritual. Assim, a dança ritual opera como uma linguagem não-verbal essencial para a manifestação das divindades e a perpetuação da tradição. Coelho (2016) revela que esse ritmo pulsante é o catalisador para a gira, um movimento circular que os juremeiros executam, dançando em sentido horário e, ao final, anti-horário para fechar a gira.

É nesse ambiente de fervilhante energia que os Mestres, Caboclos e, em algumas instâncias, os Exus e as Pomba-Giras, se manifestam. Ao contrário da jurema de chão, onde o foco está na concentração e no canto sentado (Heneine, 2020), na jurema de toque as entidades descem para festejar (Coelho, 2016).

Embora a intensidade do trabalho espiritual possa ser diferente em comparação com os ritos de jurema de chão, onde se buscam conselhos e limpezas mais demoradas, as entidades presentes na jurema de toque atuam no mundo espiritual para atender demandas do terreiro, oferecendo proteção e realizando a limpeza de más energias (Heneine, 2020). Observa-se que este tipo de Jurema, pode ser uma continuação e a parte pública dos ritos de iniciação, um momento em que o iniciado é apresentado à comunidade de terreiro já incorporado por sua entidade (Coelho, 2016).

Imagem 06 – O padrinho Agrício, padrinho Mestre Juremeiro Canindé e mãe Madrinha Adriana visitando a Cabana de Mestre Pilão do Juremeiro Francisco na cidade de Parelhas-RN.



Fonte: Arquivo Pessoal de Padrinho Agrício e Mãe Adriana (2025).

A história da jurema toque conduzida por mãe Adriana e padrinho Agrício, em Patos-PB, representa a continuidade e o reencontro de duas importantes linhagens espirituais: do sertão paraibano através do legado ancestral de mãe Nevinha e pai Tonho e da tradição da família Caruatá, oriunda de mestres juremeiros do Rio Grande do Norte. Essa união simbólica, ritual e familiar consolidou uma das expressões mais autênticas do Catimbó-Jurema sertanejo contemporâneo. Isso, conforme aponta Salles (2010) a força da Jurema reside na capacidade de unir histórias, linhagens e territórios, preservando o elo entre o humano e os seres encantados.

O terreiro inicialmente liderado por mãe Nevinha e pai Tonho, e hoje, por seus descendentes mãe Adriana e padrinho Agrício surgiu no início da década de 1980, no bairro Centro, em Patos-PB, com o nome “Tenda de Jurema Caboclo Pena Verde”. A escolha do nome reflete a fusão entre a Umbanda e o Catimbó-Jurema, duas tradições que, embora distintas em origem, dialogam profundamente na cosmologia afro-brasileira. A casa é reconhecida como espaço de Jurema de toque, expressão usada por Angélico (2012) para designar os rituais que combinam movimento corporal e o uso litúrgico do vinho de jurema, o cachimbo e as cantigas de louvação aos mestres encantados.

A mãe Adriana, além de filha consanguínea, é herdeira espiritual de mãe Nevinha e pai Tonho, recebeu sua iniciação para o Orixá e na Jurema ainda jovem, acompanhando os rituais domésticos e as cachimbadas conduzidas pela matriarca. Mãe Nevinha, por sua vez, foi discípula de Mãe Baida ou Madrinha Baida, que guardava consigo o segredo das ervas e defumações aprendidas com os antigos mestres da Jurema. Essa transmissão oral e ritualística confere legitimidade à linhagem, pois, conforme Bastide (1971), o saber afro-brasileiro é essencialmente vivencial e transmitido pela experiência sensorial e pelo convívio com os mais velhos.

Imagem 07 – O pai Tonho incorporado com Zé Pilintra, mãe Baida e mãe Nevinha incorporada no Terreiro de Umbanda Ogum Rompe Mata, no Bairro Beiral, São Sebastião, Patos-PB, em 1990.



Fonte: Arquivo pessoal de Mãe Nevinha (2026).

Por outro lado, padrinho Agrício, apesar de irmão de sangue Adriana, buscou a raiz da família Caruatá, trouxe consigo o conhecimento dos ritos de mata, herdados de seu avô, Mestre João Batista Caruatá, conhecido nas décadas de 1960 e 1970 por realizar “rodas de jurema” na cidade de João Câmara-RN. Os Caruatá se destacaram por integrar elementos da pajelança e do catolicismo popular em suas práticas, utilizando orações, cachimbos e raízes medicinais. Segundo Sampaio (2016) essa fusão entre o misticismo indígena e a religiosidade católica caracteriza a Jurema como religião mestiça, profundamente enraizada na paisagem cultural do sertão nordestino.

A junção entre os legados de mãe Nevinha e pai Tonho e da família Caruatá simboliza o reencontro de duas linhagens distintas, mas complementares: uma centrada na sabedoria das matriarcas de terreiro e outra voltada ao saber dos curandeiros de mata. Essa complementaridade revela o princípio de equilíbrio que rege a cosmologia da Jurema, em que o feminino e o masculino se entrelaçam na condução ritual. Observa Prandi (2005) que o sagrado afro-brasileiro é dialógico e relacional, e as casas religiosas que preservam essa harmonia entre polos energéticos perpetuam a ancestralidade em sua forma mais pura.

Nos rituais de mãe Adriana e padrinho Agrício, observa-se a combinação da liturgia da jurema batida com elementos indígenas. As giras de Jurema se iniciam

com cânticos em louvação aos guerreiros das matas, os guardiões das matas, chamados também de troquemos, seguidos de pontos juremeiros dedicados aos mestres, mestras e caboclos.

É importante observar que quando a cerimônia é dirigida por mãe Nevinha e pai Tonho, a gira se inicia com a louvação a Exu e Pomba-Gira.

O uso da jurema-preta (*Mimosa tenuiflora*) é sagrado e simboliza a ponte entre o mundo físico e o plano dos encantados. De acordo com Ferretti (2001) a bebida ritual denominada como o vinho de jurema representa a comunhão espiritual, sendo o veículo que desperta a força ancestral e abre os portais da mata encantada. Normalmente a gestão do vinho ocorre durante o início da ritualística, como forma de aguçar a mediunidade dos médiuns. Estampado no rosto de cada juremeiro, ao ingerir a bebida, surge um ar de contentamento e prazer. Por várias vezes, eu mesmo provei da bebida e afirmo que é muito saborosa, doce e suave, nem parece ter álcool em sua composição.

Os cânticos entoados durante as sessões seguem o estilo tradicional nordestino, com ritmo de toré e versos responsivos. Normalmente, os mais antigos juremeiros são quem puxa os pontos cantados. A mãe Adriana costuma afirmar que “a Jurema fala na batida do tambor”, reforçando o princípio da oralidade como essência do rito. Segundo Barros (2015) a musicalidade afro-indígena é uma forma de linguagem espiritual que ativam memórias coletivas e reconecta o corpo ao cosmos. Assim, a música embalada pelo toque dos tambores e do maracá assume papel fundamental na mediação entre o praticante e o encantado, revelando a unidade entre som, corpo e fé.

Entre os mestres mais reverenciados na casa estão Mestre Pilão Deitado, Mestre Gavião Preto, Mestre José Pilintra (mestre de pai Tonho), Mestre Zé das Encruzas de mãe Nevinha, entidade que representa o ancestral da casa. Esses espíritos encantados, segundo a tradição, são guardiões das matas, das águas e das folhas, e orientam os filhos na condução espiritual. Como aponta Salles (2010), os mestres juremeiros são figuras liminares que transitam entre o humano e o divino, atuando como conselheiros e curadores.

Presenciei no Congá padrinho Agrício e mãe Adriana uma de suas sessões de Catimbó-Jurema de chão. Mestre Pilão, sobre o domínio da mente e corpo de mãe Adriana, chamou um jovem discípulo para tratá-lo de um caroço que compromete seu pé esquerdo. Muita dor, incômodo e febre, queixava-se o rapaz.

Imagem 08 – Mestre Pilão de camisa quadriculada, calça azul e chapéu de couro, sentado no toco de madeira, cuidando de um caroço no pé esquerdo do afilhado Carlos André. Congá Gavião Preto e o Reino das Águas Claras.



Fonte: Pesquisa de Campo (2025).

O Mestre Pilão sentou-se em um toco de madeira modelado como seu assento oficial, pediu uma bacia vazia, uma garrafa com uma bebida à base de cachaça e ervas e algumas galhas de determinadas plantas que dividem espaço dentro solo do congá. Pediu que o neófito se sentasse à frente dele em uma cadeira, e de forma minuciosa, começou a avaliar como estava a pelota no pé do rapaz, e disse: “aqui já está ficando podre, vou ter que tirar tudo isso que está dentro”. Questionou o jovem se ele aguentava o processo de limpeza e começou o trabalho ancestral médico-curandeiro.

Com as próprias mãos esterilizadas com composto líquido, estourou o caroço que lançou pus até o rosto de mãe Adriana, ou melhor, o Mestre Pilão. Isso gerou muitos risos entre todos os envolvidos. Mesmo assim, o Mestre limpou toda área e imobilizou o pé com ervas de cicatrização que ele mesmo macerou em suas mãos. Determinou ao jovem que durante três eras (o que corresponde a três dias), fizesse a limpeza do local com folhas de pimenta esquentadas no azeite doce (azeite de oliva) aquelas ervas e compressa com água morna, que nesse mesmo tempo ele ficaria definitivamente curado desse nódulo.

Após alguns dias, em outra sessão de jurema no terreiro, perguntei a Carlos André (discípulo e paciente de Mestre Pilão) como ele estava como ficou seu pé

após o tratamento xamânico e a resposta foi simples e objetiva: “Depois disso eu fiquei bonzinho. Hoje em dia eu ando, piso e não sinto dor. Meu pé está novo, novo, 100%”[...] (Carlos André. Entrevista: 01/07/2025).

A prática do benzimento é outro elemento central na Jurema de mãe Adriana e padrinho Agrício. As rezas, compostas de orações católicas mescladas a cânticos tradicionais, são aplicadas em defumações e lavagens de cabeça, promovendo cura espiritual e equilíbrio energético. Essa prática dialoga com o que Laplantine e Rabeyron (1989) denominam “terapia simbólica”, em que a palavra sagrada atua como mediadora entre corpo e espírito. Em Patos-PB, o benzimento é compreendido como ato de fé e cuidado coletivo, transmitido entre gerações, especialmente pelas mulheres.

A dimensão comunitária do Congá de Jurema, Gavião Preto e Reino das Águas Claras é igualmente relevante. A mãe Adriana e padrinho Agrício mantêm uma pedagogia do sagrado, acolhendo jovens iniciantes e promovendo atividades culturais voltadas à valorização da ancestralidade afro-indígena. As rodas de conversa sobre plantas medicinais, o resgate de cânticos antigos e a realização de festas públicas demonstram o caráter educativo e social do terreiro. Segundo Santos (2018), os terreiros de matriz afro-brasileira são verdadeiros centros de resistência cultural, funcionando como espaços de formação ética, estética e política. Esse assunto será melhor discutido no próximo capítulo.

Nos últimos anos, o terreiro tem se destacado pela preservação de rituais tradicionais em meio às transformações da religiosidade popular. A casa mantém o uso do cachimbo, das folhas e da defumação como fundamentos indispensáveis. Essa fidelidade à tradição reflete o respeito à memória dos antigos mestres. Conforme Ferretti (2007), a continuidade dos rituais afro-indígenas depende da oralidade e da repetição ritual, pois é na repetição que o sagrado se atualiza e se mantém vivo.

Outro aspecto relevante é a abertura da casa ao diálogo inter-religioso. A mãe Adriana e padrinho Agrício afirmam que “a Jurema não fecha porta, ela abre caminho”, reforçando a natureza inclusiva do culto. A casa recebe visitantes de diversas crenças, configurando-se como espaço de convivência e respeito à diferença. Esse princípio está em consonância com a missão do Catimbó-Jurema, que, conforme Rosa (2009) é uma religião do encontro, do acolhimento e da escuta.

Assim, o terreiro torna-se um espaço de convivência pacífica, reafirmando o poder da palavra e do diálogo como ferramentas de cura e transformação.

Assim, a trajetória de mãe Adriana e padrinho Agrício demonstra que o Catimbó-Jurema em Patos-PB continua em plena vitalidade, reinventando-se sem perder suas raízes. Como sintetiza Salles (2010), a Jurema é memória viva da resistência espiritual dos povos nordestinos. Em Patos, essa memória se manifesta na voz, no canto ao som entoado por palmas e toques e na fé de seus praticantes, que mantêm acesa a chama da Jurema Sagrada em solo sertanejo.

Além de sua profunda dedicação e liderança espiritual, mãe Adriana e padrinho Agrício também se destacam por seu empreendedorismo. Suas fontes de renda incluem a gestão de uma loja de artigos religiosos, que oferece produtos essenciais para a prática e manutenção da fé em sua comunidade e além, paralelamente, eles realizam trabalhos espirituais para aqueles que os procuram, prestando auxílio e orientação através da sabedoria e das práticas da Jurema.

A força e a resiliência do Catimbó, particularmente em contextos como Patos-PB, são inseparáveis da dedicação fervorosa dos "filhos da casa". São eles que, com um comprometimento profundo, vestem a camisa da tradição, tornando-se guardiões ativos de um legado ancestral. Mais do que meros praticantes, esses indivíduos se tornam pilares na manutenção e transmissão dos rituais, cânticos e ensinamentos que definem o Catimbó, garantindo que a essência da fé não se perca no tempo.

"Vestir a camisa" para os filhos da casa significa uma entrega que transcende a mera participação nas giras e rituais. Implica em um engajamento contínuo, muitas vezes assumindo a responsabilidade por funções importantes dentro do terreiro, desde a organização de eventos até a preservação de cantigas e a preparação de elementos sagrados. Este zelo pela tradição é um testemunho da profunda conexão que estabelecem com a espiritualidade, transformando o terreiro em um centro de resistência cultural e formação, conforme observado por Santos (2018).

O sentimento de pertencimento e a lealdade à tradição são tão enraizados que como relatados por Maria da Conceição, uma antiga juremeira de mãe Deda, o laço com a madrinha de Jurema é visto como um destino e uma bênção que não se recusa uma raiz que cresceu dentro de si e que não pode ser cortada, mesmo diante de novas filiações religiosas. Essa demonstração de lealdade e identidade profundamente sentida pelos praticantes é o que mantém acesa a chama da Jurema

Sagrada em solo sertanejo, perpetuando tradições e reafirmando a potência do encontro entre memória, fé e identidade.

A tradição que eles representam e perpetuam, ainda hoje, enfrenta desafios, como o preconceito em relação ao culto a Pombagira e a Mestras, mas padrinho Agrício enfatiza a importância da equivalência, afirmando que se há culto a Mestres, deve haver também a Mestras. A jurema de toque de mãe Adriana e padrinho Agrício, portanto, não é apenas um centro de fé, mas um espaço cultural que mantém viva a memória, a fé e a identidade de uma espiritualidade resistente e adaptável no sertão paraibano.

3.3.2 A Jurema de Chão e Mãe Deda: os hábitos familiares e a tradição do Catimbó raiz

A jurema de chão emerge como uma manifestação profunda e ancestral da espiritualidade nordestina, intrinsecamente ligada à tradição do Catimbó raiz e aos hábitos familiares que a moldam e perpetuam. Este ritual específico, conforme destacado por estudos etnográficos, não pode ser compreendido isoladamente de seu contexto social e histórico, onde as famílias desempenham um papel crucial na transmissão e vivência dessa fé.

A jurema de chão, denominada também de “trabalho baixo, terrestre” (Salles, 2010, p. 81) ou “jurema arriada” (Grunewald, 2018, p. 123), é uma prática ritual do culto à Jurema Sagrada marcada por sua simplicidade e profunda conexão entre os espíritos e os juremeiros. A denominação “de chão” já carrega em si a essência do culto, que privilegia o contato físico com o solo. Segundo pai Beto, um juremeiro entrevistado por Heneine (2020, p. 111) em sua pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, no Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba, [...] “a finalidade da jurema de chão é justamente a terra, o nome já fala, o chão” [...].

Heneine (2020, p. 114) nos revela em suas pesquisas que “a tradição irá nos dizer que o ritual de jurema de chão é ancestral, que estava aqui antes de todos outros, que era praticado pelos antigos caboclos”. Diante da citação de Heneide é possível afirmar que a essência do trabalho baixo reside na tentativa de resgate de uma tradição primitiva, ligada intrinsecamente à natureza e às forças espirituais nela presentes. A prática se desenvolve literalmente no chão do terreiro, que se torna um

espaço sagrado para a realização do culto, como um ponto de união entre o mundo material e o espiritual (Heneine, 2020).

Longe das grandes cifras que movem outras instituições religiosas, a manutenção do terreiro de mãe Deda revela uma economia de fé e dedicação. Como muitas matriarcas de terreiro no Nordeste, mãe Deda, já em idade avançada, confia parte da sustentabilidade de seu espaço à sua própria aposentadoria, um recurso muitas vezes modesto que se estende para além das necessidades pessoais e familiares. Sua dedicação ao culto e à comunidade se sobrepõe a qualquer conforto pessoal, direcionando os recursos disponíveis para a preservação do sagrado.

Este orçamento doméstico é complementado por uma rede de solidariedade, onde os membros mais antigos, os "filhos e filhas de santo", contribuem com mensalidades simbólicas, entendidas mais como um apoio coletivo do que como uma obrigação financeira rígida. Essa prática reforça o caráter comunitário do Catimbó, onde a responsabilidade pela manutenção do espaço e dos rituais é compartilhada por todos que se sentem parte da família religiosa.

Além do suporte dos membros, os trabalhos espirituais realizados pela mãe Deda, sejam eles benzeções, consultas ou rituais específicos de cura geram uma pequena arrecadação. Esses valores, muitas vezes simbólicos ou espontâneos, são cruciais para despesas com materiais rituais, como ervas, velas e tabaco, além da manutenção física da casa e o acolhimento daqueles que buscam auxílio e encontram um porto seguro no terreiro.

A comunidade que circunda o terreiro de mãe Deda é composta por um núcleo familiar e de "filhos de santo" que se dedicam regularmente aos trabalhos, muitos deles descendentes diretos ou pessoas que foram iniciadas na casa e mantêm um laço profundo de pertencimento. São esses membros que dão suporte à Mãe Deda, seja nas palmas e cânticos, na organização dos rituais ou na transmissão dos ensinamentos para os mais novos, mantendo a tradição viva através das gerações.

Paralelamente a esse círculo mais íntimo, o terreiro recebe também um fluxo constante de visitantes e consulentes, pessoas de diferentes origens e crenças que buscam a Jurema por motivos diversos. Muitos vêm em busca de cura para males do corpo e da alma, outros por orientação em momentos de dificuldade, ou simplesmente por curiosidade e desejo de conhecer uma manifestação religiosa que

transcende o convencional, atraídos pela fama dos mestres e pela simplicidade acolhedora do Catimbó raiz.

Essa dinâmica de membros dedicados e visitantes eventuais consolida o terreiro como um espaço vibrante de fé, onde o sagrado se manifesta em um ambiente de proximidade e confiança. A porta da casa de mãe Deda, aberta a todos que chegam com respeito, reafirma a função social e terapêutica da Jurema de chão, que oferece não apenas práticas rituais, mas também um lugar de escuta, acolhimento e fortalecimento dos laços humanos e espirituais.

Um aspecto notável da dinâmica do ritual é o modo como às entidades cumprimentam os presentes. Elas reconhecem e saúdam de maneira distinta os filhos-de-santo ou sacerdotes que já foram iniciados nos Orixás, ou seja, aqueles que passaram por um processo de feitura. A saudação dirigida a eles costuma ser mais cerimonial, envolvendo gestos ou palavras específicas, o que contrasta com a forma como se dirigem aos demais participantes ainda não iniciados.

A saudação diferenciada, a meu ver, atua como um reconhecimento público do status espiritual adquirido através da iniciação do juremeiro. Mãe Deda como tantas outras juremeiras anônimas do sertão nordestino personifica essa linhagem. Seu altar é um espaço simples e separado dos Orixás. Suas ferramentas são as da roça, da cozinha, terços católicos, velas, imagens. Seu sacerdócio é exercido no atendimento aos praticantes da casa, que em sua grande maioria são filhas, netos, e genros, na cura de males do corpo e da alma, e na manutenção de uma relação viva com os mestres encantados que frequentam seu congá.

Aqui, a Jurema não é apenas uma bebida ou um ritual, é um modo de existir, é um modo de viver, um caminho espiritual que se entrelaça com o cheiro da fumaça das ervas queimadas no cachimbo e a voz dos espíritos antepassados. Como descreve Bastide (1971, p. 203), “a religião afro-brasileira é, antes de tudo, uma religião vivida, onde o divino se revela na poeira dos caminhos e na simplicidade das casas”.

Essa tradição familiar constitui a espinha dorsal do chamado Catimbó raiz, guardião de saberes que precedem a urbanização das práticas religiosas afro-brasileiras. É um sistema completo de crenças e cuidados, em que o sagrado se manifesta no ordinário e a autoridade não vem de títulos, mas do respeito conquistado pela sabedoria. Segundo Salles (2010), o Catimbó preserva os modos antigos de fazer a Jurema, centrados na força das ervas, do cachimbo e da palavra

dita em segredo. Como observei, em diversos rituais, o poder está na transmissão fiel da tradição, não na aparência do ritual.

O culto da Jurema, especialmente na forma doméstica do Catimbó raiz, sobrevive até hoje graças à transmissão oral e à prática cotidiana. A jurema de chão de mãe Deda representa um exemplo vivo dessa preservação, onde os saberes se renovam a cada encontro, sustentando uma fé ancestral no coração do sertão.

Nessa manifestação, não há a utilização de instrumentos ritualísticos como tambores ou xequerês e, segundo Andrade (2024), os participantes se reúnem em roda, sentados em bancos baixos ou diretamente no solo, estabelecendo uma configuração íntima que reforça os laços comunitários e o contato com o sagrado. Contudo, a ausência de tambores não significa a falta de sonoridade; pelo contrário, os rituais de “jurema de chão a sonoridade acontece através das palmas batidas com as mãos, podendo existir a utilização dos Maracás, acompanhados pelas Toadas e Rezas” (Silva, 2020, p. 146).

A escolha de sentar-se diretamente no chão ou em banquinhos baixos não é meramente uma formalidade, mas um elemento central da “ciência do encanto” da jurema de chão, segundo pai Beto, juremeiro entrevistado por Heneine (2020, p. 110).

Historicamente, afirma Coelho (2016) que a prática tradicional dos juremeiros não incluía o uso do banco ritualístico, em sua origem, os rituais eram realizados com os participantes assentados diretamente no solo. “A jurema de chão recebeu essa denominação, pois, anteriormente ao seu hibridismo com a Umbanda ela acontecia com os juremeiros sentados diretamente no chão, sem a presença do banquinho que é comum ver no cenário atual” (Coelho, 2016, p. 28). Diante disso, a intenção central desta postura é o contato físico direto com o solo, visto como a base necessária para restaurar e manter o equilíbrio espiritual e energético do indivíduo.

Desde que Maria José de Freitas, o nome civil, conhecida como mãe Deda, se entendia por gente, as sombras da pequena casa rural em Santa Maria Gorete, distrito da cidade de Mãe D’Água-PB, anunciavam uma trajetória singular. Vozes a ensinavam a rezar e a manipular as plantas, enquanto sonhos mediúnicos revelavam segredos da natureza. Aos seis anos de idade, foi espírito de uma idosa, com os pés sujos de lama e uma rama de planta na mão, que a guiou para colher folhas para tratar que estava muito doente. O episódio, ainda na infância, marcaria o início de sua mediunidade, o dom que mais tarde seria reconhecido como herança

espiritual.

Esse despertar precoce não é incomum nas tradições de Catimbó-Jurema no Nordeste. Assim como Mestra Jardecilha, da cidade de Alhandra-PB, que desde a infância já apresentava seus dotes para a espiritualidade, sendo reconhecida pelos mestres mais antigos segundo Lima (2014). Histórias de crianças que manifestam perturbações e cuja mediunidade é então doutrinada por um juremeiro para direcionar esse dom, são comuns em Alhandra-PB.

A própria mãe Deda, embora nascida em outro recanto da Paraíba, mesmo tão pequena já demonstrava essa predisposição, um chamado irrefutável para a espiritualidade.

Sua trajetória, à semelhança de muitos que abraçam a Jurema, representava uma forte ligação com um universo sagrado, por vezes complexo e ainda desconhecido. Essa ligação se consolidava não apenas nas visões e vozes, mas na prática direta com as plantas e os rituais, com a Jurema, que pode ser tanto uma planta quanto uma religião ou um complexo cultural (Gomes, 2021).

Ao longo dos anos, mãe Deda, como Madrinha Elvira, que "não teve iniciação na Jurema", mas "tudo o que realizava era com base no que havia aprendido ainda criança na sua tribo com os pajés da aldeia e com os juremeiros de sua época" (Coelho, 2016, p. 25), teria aprofundado seu conhecimento através da experiência e da orientação de seus guias espirituais.

Conforme descreve Prado e Miranda (2024) a postura adotada por essas sacerdotisas as tornam guardiões dos saberes da Jurema, utilizando as plantas como fonte para cura.

“As ervas em diversas práticas do Catimbó de Jurema: em misturas de banhos para os adeptos, cujo intuito pode ser descarregar energias negativas, o desenvolvimento mediúnico, a cura de doenças, ou com a intenção de solução de problemas pessoais” [...] (Prado e Miranda, 2024, p. 10).

A árvore da Jurema, com seu caráter de sacralidade (Sampaio, 2016), seria o coração de suas práticas, vista como uma árvore sagrada que Jesus Cristo deixou (Silva, 2020).

A formação de mãe Deda como juremeira ocorreu de forma empírica, sem rituais de iniciação formal. Ela aprendeu observando, sonhando e praticando. Essa forma de aprendizagem direta corresponde ao que Ferretti (2007) denomina mística

da experiência, típica das religiões populares nordestinas, nas quais a iniciação é um processo existencial e não institucional.

A sabedoria de mãe Deda foi sendo confirmada pelo povo: as curas que realizava as bênçãos que concedia as orações que transformam a dor em alívio.

Mãe Deda me contou sobre a vez em que uma mulher chegou à sua casa, vinda de Pernambuco. Seu corpo estava completamente coberto de feridas, e a medicina tradicional já havia declarado não ter mais o que fazer. Foi então que, seguindo a orientação de seus guias, a mãe Deda a conduziu até a mata. Lá, incorporou seu guia de trabalho, que realizou uma profunda limpeza espiritual e lavou as feridas com ervas frescas. As chagas, na verdade, eram manifestações de um trabalho espiritual negativo feito por uma pessoa que queria ver a morte da mulher. Após o ritual, a mulher partiu. Um mês depois, porém, ela retornou à casa, agora curada das feridas, para agradecer e oferecer uma recompensa pela vida restaurada.

Os hábitos familiares também constituem parte essencial da tradição de mãe Deda. Suas filhas e netas participam das defumações, do preparo das garrafadas e das orações semanais. A fé é vivida em comunhão, no cotidiano da casa. Essa integração entre família e espiritualidade é apontada por Prandi (2005) como uma das maiores forças das religiões afro-brasileiras, nas quais a casa é o templo, a cozinha é o altar e o alimento é o elo entre vivos e ancestrais. Assim, a família de mãe Deda perpetua uma pedagogia silenciosa do sagrado, onde o gesto e o afeto são instrumentos de transmissão cultural.

Outro elemento marcante é o uso das ervas. Em sua Jurema, cada planta possui uma função específica: o alecrim limpa, a jurema-preta abre caminho, a aroeira protege, e o manjerição acalma. Essa farmacopeia espiritual reflete o conhecimento ancestral das mulheres sertanejas, verdadeiras guardiãs da cura pela natureza. Segundo Laplantine e Rabeyron (1989), o poder terapêutico das religiões tradicionais reside justamente na articulação entre corpo, palavra e vegetal, que constituem o triângulo sagrado da cura simbólica.

A cada nova cura, a cada orientação, mãe Deda reafirmava sua vocação, seu dom que se manifestava através da "ciência da jurema" (Nascimento, 1995), ligando o plano terreno ao espiritual, consolidando sua presença como uma "mestra" entre seu povo.

A jurema de chão, uma das mais antigas e enraizadas manifestações da Jurema Sagrada, transcende a mera prática religiosa para se configurar como um pilar fundamental dos hábitos familiares e da transmissão de saberes entre gerações. Em sua essência, este culto não se limita a rituais formais, mas permeia o cotidiano, moldando a cosmovisão e os valores de seus praticantes. A dedicação pessoal e familiar, como aquela expressa no início da dissertação Rafael Trindade Heneine (2020) as "amadas mãe e filha", assim como a memória de "pai, avôs e avós", ressalta a importância intrínseca da linhagem familiar e ancestral na construção da identidade e do percurso de vida do indivíduo, um sentimento que ecoa a própria reverência da Jurema à ancestralidade.

A natureza da jurema de chão, interpretada por Heneine (2020) como um culto de imediação e educação, evidencia sua função pedagógica e integradora no seio familiar e comunitário. É no chão do terreiro, muitas vezes em círculos íntimos, que os neófitos interagem com os mais velhos visando integração e aprendizados, sentados em pequenos bancos ou diretamente no solo (Melo, 2011; Andrade, 2024). Essa configuração, conforme Heneine (2020, p. 42) baseada na visão de Ribeiro (2019) estimula a [...] "união dos mais velhos com os mais novos e de louvação aos Mestres e principalmente a conexão com o sagrado", simbolizando uma corrente contínua de conhecimento. Pai Beto, uma figura central em algumas dessas comunidades, entrevistado por Heneine (2020) relata ter aprendido a jurema de chão sem perceber, o que sugere uma aquisição orgânica e imersiva, muito similar ao aprendizado dos hábitos familiares que se absorvem no dia a dia.

A ancestralidade é um traço marcante, pois a "tradição irá nos dizer que o ritual de jurema de chão é ancestral, que estava aqui antes de todos outros, que era praticado pelos antigos caboclos" (Heneine, 2020, p. 102). Essa reverência ao passado e aos Mestres é um hábito familiar em si, uma forma de manter viva a memória e a sabedoria dos que vieram antes. A oralidade, aliás, é a espinha dorsal dessas tradições afro-indígenas, tornando a História oral fundamental para a concretização da pesquisa (Silva, 2020), pois é através dela que se garante a perenidade dos ensinamentos de pais para filhos, de mestres para discípulos.

Mesmo em meio às transformações urbanas, que resultaram na diminuição de [...] "terreiros que sejam sítios, chácaras, ou que tenham grandes quintais" conforme L'odo (2017) apud Heneine (2020,p.22), a essência da jurema de chão permanece ligada à terra. Sentar-se no chão, conforme explica pai Beto, em entrevista a

Heneine (2020, p. 110) é uma forma de "descarregar toda negatividade para a terra e também tirar toda a positividade da terra para os nossos corpos" [...], um hábito que fortalece a conexão com o mundo natural e espiritual.

Os rituais, com seus cânticos acompanhados por palmas e maracás, sem a percussão dos toques de jurema de gira (Melo, 2011), criam um ambiente propício à concentração e ao aprendizado dos cânticos, facilitando a doutrinação dos guias e a observação de preceitos como a proibição de comportamento inadequado ou bebida, elementos que reforçam a disciplina e o respeito, valores frequentemente presentes na educação familiar, “este é um momento de doutrinação desses guias, não é permitido, por exemplo, que a entidade exceda com palavras de baixo escalão, com comportamento inadequado ou bebida” (Melo, 2011, p. 70).

As orientações e interdições transmitidas por líderes como pai Beto, que pede aos filhos da casa para manterem a mente purificada e o corpo fortalecido antes dos rituais, buscando focar na espiritualidade e evitar o que possa baixar a sua imunidade interpretada por Heneine (2020), demonstram como a prática religiosa se entrelaça com hábitos de autocuidado e conduta pessoal. Embora não interfira completamente na vida pessoal de ninguém, essas diretrizes se assemelham a conselhos familiares que visam o bem-estar e a preparação para momentos significativos (Heneine, 2020).

A jurema de chão, com sua riqueza de rituais e costumes que se diferem de um terreiro para outro, mas que mantém a centralidade do chão e da tradição oral (Melo, 2011), demonstra como a espiritualidade e os hábitos familiares se entrelaçam de forma indissociável, perpetuando um legado ancestral de profundo contato com a terra, os mestres e a comunidade.

No terreiro de mãe Deda, os rituais não ocorrem em um dia fixo ao longo de todos os meses do ano. Eles são marcados conforme a necessidade de algum membro da casa ou pela intuição da própria sacerdotisa. Quando ocorrem as cerimônias são aos sábados, geralmente começam às 19 horas e termina por volta das 23 horas, um horário escolhido para que a maioria dos participantes possa estar presente.

Ao chegar, algumas pessoas já vêm vestidas para o trabalho espiritual, enquanto outras trocam de roupa no local, colocando trajes ritualísticos, calça e camisa, normalmente na cor branca. Após conversas descontraídas, regadas a xícaras de café, no vai e vem no rol entre a cozinha e as casas dos guardiões Exu e

Pomba Gira, o grupo de juremeiros, de pés descalços, converge suavemente para o salão principal.

Um silêncio respeitoso desce sobre todos. Esse é sinal de que a seriedade do momento se anuncia.

Lá dentro, seguindo as orientações de mãe Deda, os presentes formam uma roda. Aqueles que já passaram por iniciação no Candomblé ou Umbanda (chamados de raspados em Orixá) sentam-se em bancos de madeira. Os que não são iniciados sentam-se no chão, ao redor do centro sagrado. Porém, independente de raspado ou não raspado, todos são munidos de uma cachimbo e uma vela branca. Ainda há os que ficam de pé, fora do círculo de trabalho, como observadores. Curiosamente, não é raro que alguns desses ouvintes, durante a sessão, passem a incorporar suas próprias entidades e se integrem espontaneamente à prática mediúnica.

Imagem 09 - Início da Cerimônia de jurema de chão no Terreiro Ogum Rompe Mato (mãe Deda).



Fonte: Pesquisa de Campo (2024).

No meio da roda fica um altar simples. Nele há um cruzeiro das almas de madeira, plantado dentro de um jarro de louça. Junto, estão dispostos outros elementos importantes para a cerimônia: um copo com água, velas, balaio de frutas.

A estrutura espacial do ritual compreende um segundo espaço exterior destinado a acomodar alguns visitantes e observadores, além de comportar aqueles

que vão ajudar a servir os guias espirituais. Na condição de observador-participante, posicionei-me no círculo principal. Uma vez concluído o arranjo dos presentes, a sacerdotisa principal solicita que todos realizem um momento de prece rogando a Deus e a Jurema Sagrada.

Em seguida, ela começa a balançar um sino e cantar um louvor de abertura das cidades da Jurema, para que as entidades possam incorporar em seus médiuns e assim, começar os trabalhos mediúnicos. Num gesto sequencial e ordenado, cada discípulo, conforme sua posição na roda, é convidado a cantar o ponto de sua entidade.

O momento dos Mestres e Mestras é o ponto mais alto da cerimônia, sendo também o mais longo e mais esperado por todos. Essa parte se estende por um tempo considerável, e os participantes entendem que essas entidades, uma vez presentes, demonstram certa relutância em partir. Eles bebem, fumam, defumam, aconselham, benzem, prescrevem remédios medicinais.

Essa extensão do tempo não é vista como um excesso, mas como algo intencional e positivo. O tempo no ritual segue um ritmo diferente do cotidiano; aqui, o que importa é a completude da experiência espiritual, não o relógio.

Assim, quanto mais os Mestres e Mestras demoram, mais os presentes interpretam isso como um bom sinal. A permanência deles é vista como uma prova da força do ritual, uma demonstração de que a cerimônia foi poderosa e bem-sucedida.

O primeiro Mestre a se manifestar é normalmente o de mãe Deda, o Nego Gerson. Ele chega tranquilo, e sem falar com ninguém, recebe uma quenga de coco com cachaça e vai saudar na parte externa, Exu Tranca-Rua e Pomba Gira Maria Padilha, os guardiões da casa, onde derrama todo líquido no chão. Quando retorna ao salão, bastante comunicativo, risonho, anunciando que vem: "salve a Jurema Sagrada, salve angico, salve o jucá, quem pode mais do que Deus?" todos respondem: ninguém! E Nego Gerson complementa: "então viva a Deus", todos aplaudem. Logo pede algo para beber e fumar. Imediatamente, um dos participantes que permanece na assistência (bodegueiro) providência o que ele solicita. Só após a chegada e o acolhimento de Nego Gerson, é que os outros Mestres e Mestras, ligados aos filhos da casa, começam a vir para o seu trabalho espiritual na Jurema.

Interessante observar que o ritual tem início com todos os participantes sentados, formando um círculo. Conforme as entidades vão se manifestando, no

entanto, a postura corporal pode se transformar. Seguindo o arquétipo de cada encantado, alguns permanecem de pé, em postura firme e vigilante ou uma postura descontraída e comunicativa, enquanto outros se acomodam no banquinho.

Um aspecto notável da dinâmica do ritual é o modo como às entidades cumprimentam os presentes. Elas reconhecem e saúdam de maneira distinta os filhos-de-santo ou sacerdotes que já foram iniciados nos Orixás, ou seja, aqueles que passaram por um processo de feitura. A saudação dirigida a eles costuma ser mais cerimonial, envolvendo gestos ou palavras específicas, o que contrasta com a forma como se dirigem aos demais participantes ainda não iniciados.

A saudação diferenciada, a meu ver, atua como um reconhecimento público do *status* espiritual adquirido através da iniciação do juremeiro.

Mãe Deda, como tantas outras juremeiras anônimas do sertão nordestino, personifica essa linhagem. O seu altar configura-se como um espaço ritual de caráter singelo, diferenciado do consagrado aos Orixás, evidenciando uma organização simbólica própria no interior do terreiro. Sua materialidade remete ao universo do cotidiano e da tradição, congregando artefatos associados às práticas rurais e ao âmbito doméstico, além de terços de matriz católica, velas e imagens devocionais, compondo um repertório que expressa processos de hibridização religiosa. O exercício de seu sacerdócio realiza-se no atendimento aos membros da casa, majoritariamente filhas, netos e genros, orientando-se tanto para práticas de cura relativas a desordens físicas e espirituais quanto para a mediação e atualização das relações com os mestres encantados que se manifestam em seu congá. Aqui, a Jurema não é apenas uma bebida ou um ritual, é um modo de existir, é um modo de viver, um caminho espiritual que se entrelaça com o cheiro da fumaça das ervas queimadas no cachimbo e a voz dos espíritos antepassados. Como descreve Bastide (1971, p. 203), “a religião afro-brasileira é, antes de tudo, uma religião vivida, onde o divino se revela na poeira dos caminhos e na simplicidade das casas”.

Essa tradição familiar constitui a espinha dorsal do chamado Catimbó raiz, guardião de saberes que precedem a urbanização das práticas religiosas afro-brasileiras. Configura-se como um sistema estruturado de crenças e práticas de cuidado, no qual o sagrado se atualiza no plano da vida cotidiana, diluindo as fronteiras entre o ordinário e o ritual. Nesse contexto, a autoridade não se fundamenta em títulos formais, mas se constrói relacionalmente, sendo legitimada pelo reconhecimento coletivo da sabedoria e da experiência acumulada. Segundo

Salles (2010), o Catimbó preserva os modos antigos de fazer a Jurema, centrados na força das ervas, do cachimbo e da palavra dita em segredo. Como observei, em diversos rituais, o poder está na transmissão fiel da tradição, não na aparência do ritual.

O culto da Jurema, especialmente na forma doméstica do Catimbó raiz, sobrevive até hoje graças à transmissão oral e à prática cotidiana. A jurema de chão de mãe Deda representa um exemplo vivo dessa preservação, onde os saberes ancestrais resistem às mudanças e ao apagamento cultural. Segundo Rosa (2009), as práticas familiares são os núcleos de resistência mais eficazes contra a perda da identidade religiosa afro-indígena, pois nelas a fé se confunde com a vida e a memória é o altar mais sagrado.

Em um ambiente simples e sereno, os juremeiros mais velhos que possuem feitura de Orixá se acomodam em pequenos bancos de madeira, e os demais se sentam no chão, formando um círculo. Vestidos predominantemente de branco, cada um segura o cachimbo e uma vela acesa, que ilumina e aquece todo ritual. Ao centro da gira, o cruzeiro das almas, um grande cesto de frutas e velas acesas, para saudar os Pretos e Pretas Velhos e os Caboclos e Caboclas. À medida que as baforadas se espalham, o ar se impregna com o perfume da jurema-preta, fumo de corda e alecrim. O silêncio é denso, interrompido apenas pelas rezas e pelo sopro do cachimbo. Esse cenário de simplicidade remete ao que Barros (2015) chama de “teatro do sagrado cotidiano”, onde o corpo, o som e o aroma constituem uma linguagem espiritual completa.

3.3.3 A jurema de mesa e pai Luizinho: pioneirismo, tradição e fé

O Catimbó-Jurema ou Jurema Sagrada, complexo religioso de raízes afro-indígenas e forte presença no Nordeste brasileiro, é um campo fértil de estudo sobre sincretismo e reinvenção ritualística. Dentro de suas múltiplas expressões ou modalidades configura-se a jurema de mesa que emerge como uma modalidade de culto de profundo significado histórico, que preserva formas rituais tidas como pioneiras no desenvolvimento da religião.

A jurema de mesa é uma prática importante dentro do Culto do Catimbó-Jurema, evidenciada no Nordeste. De acordo com Nascimento (1994) e Silva (2020) essa prática também é conhecida como Mesa de Catimbó, Mesa

Branca, Toré de Mesa. Conforme evidenciado por diversos estudiosos, distingue-se pela sua estrutura ritualística mais contida e pela forte influência de elementos católicos e kardecistas. Andrade (2024, p. 42) orienta que

[...] 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 (Andrade, 2024, p. 42).

Diante do que assinala Angélico (2024), a centralidade da figura que preside os trabalhos deve-se ao fato de que ela detém os segredos da invocação dos encantados e assegura a condução segura do ritual.

Na jurema de mesa, o dirigente dos trabalhos é chamado de “mestre” ou “mestra”. Ele conhece os modos tradicionais de invocar e despedir os espíritos, além de rezas e receitas através das quais procura curar doenças do corpo e da alma. O mestre é o sacerdote do Catimbó, assim como o Babalorixá é o sacerdote do Candomblé e o Pastor é o chefe da Assembleia (Angélico, 2024, p. 28).

Nessa liturgia, o que predomina é a palavra, a reza, o conselho e o ensinamento espiritual. É um espaço de conversa, orientação e cura. Como reforça Cascudo (1978), essa é uma forma mais organizada e simbólica do Catimbó que reúne a herança indígena da Jurema, a fé do catolicismo popular e algumas ideias do espiritismo. Nesses trabalhos, os encantados se manifestam principalmente para dar orientações, oferecer cura para o espírito e corpo e fazer a ponte entre o nosso mundo e o invisível.

O ponto focal dos trabalhos é a própria mesa, que serve como um altar para a manifestação das entidades. A preparação, descrita por Bastide (1945, p. 213 - 214) e detalhada nas observações de Assunção (2010), precede o início da cerimônia, que era e é essencialmente a "composição da mesa".

O primeiro momento, anterior e preparatório da cerimônia, é a composição da mesa. A que vi compreendia cinco charutos, dois crucifixos, três pés de jurema, dois vidros, colocados obrigatoriamente sobre moedas que o isolam, a princesa cercada de um rolo de fumo, uma garrafa de cachaça e outro de aguardente, cinco velas. Primeiro o Mestre prepara uma mistura de incenso, borracha e outros ingredientes, depois acende as velas e as coloca em pires. Vai abrir a sessão (Bastide, 1945, p. 213 - 214).

Os elementos que a compõem são símbolos dessa sincretização cultural. Assunção (2010) e Salles (2010) apontam para a presença de uma toalha branca, velas e a indispensável água limpa. A influência cristã se revela na inclusão de crucifixos e imagens de santos católicos. Outros utensílios típicos do Catimbó incluem "pés de jurema", vidros (por vezes isolados com moedas), e a presença de fumo, charutos e bebidas como a cachaça.

Notavelmente, a disposição desses elementos nem sempre exigia uma mesa física. Segundo a tradição mais antiga, estudada por Coelho (2016), muitas vezes ela nem era um móvel, mas um espaço preparado diretamente no chão, sobre a terra batida. Fernandes (1938) descreveu uma prática onde a "mesa" era, na verdade, uma arrumação no chão de terra batida, mas que ainda era denominada como tal, evidenciando a primazia do arranjo ritual sobre o móvel. Esse espaço é o ponto focal para a invocação das várias entidades das famosas cidades encantadas (Cascudo, 1978; Salles, 2010).

As imagens abaixo, retiradas no terreiro de pai Luizinho, nos transportam diretamente para o ambiente de um trabalho de Jurema. Ao visualizar essa cena, já se pode sentir a atmosfera de concentração e reverência. A mesa retangular, com uma toalha florida, serve como o palco principal, o ponto focal, os "instrumentos" sagrados, os cálices com as bebidas rituais (como a própria Jurema) são dispostos. Não é apenas um móvel; ela se transforma num altar, um portal onde o mundo material encontra o espiritual. Cada objeto ali, à sua disposição, carrega um significado e uma intenção, construindo um microcosmo da crença e da energia que se busca mobilizar.

O fato de os "trabalhos" também ocorrerem no chão é um detalhe crucial. Isso sugere uma imersão ainda maior. O chão, a terra, é o elemento que nos conecta com a ancestralidade, com as raízes, com o próprio fundamento da vida e da espiritualidade. Pode indicar que os participantes se ajoelham, se sentam, ou que ali são depositadas outras oferendas, ervas, ou que a própria energia dos espíritos "baixa" e se manifesta de uma forma que demanda essa ligação direta com o solo. Essa extensão do ritual para além da mesa, para o plano terrestre, aprofunda a experiência, tornando-a mais orgânica e visceral. É uma dança entre o que está no alto (na mesa, como representação do mundo espiritual) e o que está embaixo (o chão, a base, a ancestralidade), tudo interligado num fluxo contínuo de fé e busca.

Imagem 10 - Mesa de Jurema no Terreiro de pai Luizinho no Ilê Maroketu Asé Omo Turum (Asé Jatobá).



Fonte: Arquivo de pesquisa (2025).

Ao contrário da jurema de gira, que incorpora o atabaque e o movimento, a jurema de mesa é marcada pela ausência de batuques (*ilús*). Sua abertura é mais solene e ligada às tradições ocidentais. Andrade (2024, p. 43) evidencia que as sessões de mesa de jurema [...] “não se dá através de batuques, os quais não compõem essa prática, mas, sim, rezas como o “Pai Nosso” e a “Ave Maria”[...]. . O líder (pai ou mãe de Santo), sentado à mesa, incensa o espaço e entoia cânticos de caboclos ou mestres.

O objetivo primário desses trabalhos é a consulta espiritual e o atendimento às demandas dos consulentes (Andrade, 2024). Conforme o relato de pai Marcos e mãe Judite contida na Dissertação de Deyvson Barreto Simões da Silva (2020), a sessão de mesa era o formato inicial de atuação antes da popularização da jurema de gira nos terreiros. Andrade (2024) reforça que as entidades (Mestres, Mestras e Caboclos), descritas como espíritos de pessoas desencarnadas mais "evoluídas", manifestam-se para aconselhamento, cura, e a realização de trabalhos.

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 (Andrade, 2024, p. 43).

Os cânticos, ou toadas, são entoados para invocar as entidades. Diferente de outros rituais que podem envolver transe ou movimentos intensos ao ritmo de tambores dentre outros instrumentos de percussão, o foco aqui está no trabalho feito em torno de uma mesa ritual, alternadamente, com o uso do maracá ou sem ele, ou ainda recorrendo exclusivamente à sineta como instrumento de condução ritual. A mesa pode apresentar distintas configurações formais, tais como simples, redonda, quadrado ou retangular.

A mãe Judite descreve em entrevista para Silva (2020) que na ausência de tambores, as pessoas cantavam e realizavam o "Toré de mão" utilizando palmas para chamar as entidades.

Durante as sessões, o uso do cachimbo e do fumo é indispensável, um requisito ensinado pelas próprias entidades. No entanto, Vandezande (1975) nota variações: embora na "Mesa de Adão"¹⁹ em Alhandra-PB as entidades bebessem a junça (uma bebida mais fraca que não continha Jurema), outras lideranças afirmavam que as entidades não bebiam, nem fumavam, nos rituais de mesa.

Para Nascimento (1994) e Gomes (2021) a mesa serve como o altar central desse ritual, espelhando o rico sincretismo da tradição, reunindo-se os elementos fundamentais para o trabalho: as garrafadas da jurema, os cachimbos e os rolos de fumo, essenciais para invocar e dialogar com os encantados. Ainda de acordo com os mesmos autores, nesse mesmo espaço, crucifixos e imagens de santos podem ser vistos ao lado de maracás, mostrando a união de influências entre o povo

¹⁹A Mesa de Adão, em Alhandra (Paraíba), era um local significativo na tradição do Catimbó-Jurema, especificamente na propriedade de Estiva, considerada a origem de "toda a ciência da jurema". O Mestre Adão é mencionado por René Vandezande (1975) como aquele que concedia "licenças" e cortava galhos da Jurema para fins rituais. Este local, também chamado de cidade Major do Dias, abrigava a prática do Catimbó regularmente aos sábados, onde o arbusto da jurema, plantado pelo "mestre Inácio", era venerado com velas acesas e preces.

originário e católico, além de velas, copos com água, uma herança do kardecismo, como também alguidares africanos e outros utensílios completam a preparação.

Essa união de elementos reflete o criativo de pensamento que utiliza um repertório limitado e pré-existente de recursos (fragmentos, sobras, ideias) para construir soluções ou estruturas de significado, adaptando esses recursos ao problema ou projeto em questão, sobre a toalha, ou diretamente sobre a madeira ou ao solo, conviviam o crucifixo e as velas, ao lado dos vidros isolados por moedas, charutos, a garrafa da aguardente e, centralmente, o tronco e a bebida da Jurema.

Cada item deste, com sua origem distinta, convergem para criar um ambiente sagrado, pronto para receber as entidades ancestrais. Este fenômeno é descrito inicialmente por Lévi-Strauss (1976) como bricolagem que se trata de “[...] um método de expressão através da seleção e síntese de componentes selecionados de uma cultura” (Neira; Lippi, 2012, p. 610).

Luiz Gonzaga Moreira da Silva nasceu em 1972, natural de Patos-PB, conhecido como pai Luizinho, teve sua jornada espiritual marcada por uma infância de transição e provação.

Aos doze anos de idade, mudou-se para a capital de Pernambuco para residir com sua irmã, Izaura. Pouco depois, aos doze anos de idade, foi acometido por febre reumática, agravada por um sopro no coração, condições de saúde difíceis de ser tratada na época. Sua internação prolongada no Hospital Evangélico culminou em uma paralisia motora, sendo necessário carregá-lo nos braços entre os corredores do ambiente hospitalar.

O seu caminho espiritual deu-se após a alta hospitalar, quando foi acolhido por Dona Júlia, uma amiga da família. Ela o conduziu até o terreiro de uma mãe-de-santo no bairro do Maranguape, em Paulista-PE. Nesse espaço, recebeu um diagnóstico espiritual e uma orientação decisiva: deveria desenvolver sua mediunidade como caminho para o próprio cuidado e cura. Seu início se deu através de uma obrigação de caboclo, afirma pai Luizinho “quando vi, já estava coberto de penas” (pai Luizinho, entrevista: 03/09/2025)

Por quatro anos, dedicou-se integralmente ao desenvolvimento de suas faculdades mediúnicas naquele terreiro. Aos dezessete anos, com o falecimento de sua irmã, retornou a Patos-PB. Nessa cidade, passou a atender publicamente em uma casa de mesa branca no Bairro Bivar Olinto, sob a direção de Dona Toinha (in memoria), consolidando sua prática como curador e conselheiro espiritual.

Posteriormente, retornando a Pernambuco, aprofundou seus laços afro-brasileiros ao conhecer a mãe Jane de Egunitá, com quem realizou sua iniciação no Candomblé Nagô Ebá. Anos mais tarde, reforçou esse vínculo ao se tornar filho-de-santo de Pai Kenedy de Osanyin, da nação Ketu.

Sua identidade juremeira, entretanto, manteve-se fundamental, tendo como principais guias o Mestre Zé Pilintra das Almas, a Mestra Paulina, e o Mestre da esquerda Zé Buica, além do Caboclo Arranca Toco.

Imagem 11 - Pai Luizinho incorporado com o Caboclo Arranca Toco no Ilê Maroketu Asé Omo Turum (Asé Jatobá).



Fonte: Arquivo pessoal de Pai Luizinho (1999).

O Catimbó-Jurema ou Jurema Sagrada emerge como um fenômeno espiritual marcante, um farol de pioneirismo, tradição e fé, profundamente enraizado nas paisagens e na alma dos juremeiros do Nordeste brasileiro. Longe de ser um mero culto, ele se desdobra em um robusto sistema cosmogônico, forjado em um sincretismo profundo entre elementos indígenas, africanos e europeus (Casculo, 1978; Dantas, 2025). Seu caráter pioneiro reside precisamente nesta gênese multifacetada, que culminou em um "complexo sistema de crenças e práticas herdadas das tradições indígenas, africanas e europeias", conforme descortina Assunção (2014, p. 144).

Imagem 12 - Pai Luizinho incorporado com Mestra Paulina Ilê Maroketu Asé Omo Turum (Asé Jatobá).



Fonte: Arquivo pessoal de Pai Luizinho (2024).

Imagem 13 - Pai Luizinho incorporado com Mestre Zé Pilintra das Almas bebendo vinho de jurema no Ilê Maroketu Asé Omo Turum (Asé Jatobá).



Fonte: Arquivo da pesquisa (2024).

Num cenário colonial de repressão e criminalização das práticas ancestrais, a Jurema consolidou-se como um notável ato de resistência cultural, adaptando-se e incorporando elementos diversos para sobreviver e florescer. Esse processo deu origem a variadas modalidades rituais, entre elas a "jurema de mesa", que se configura como uma expressão vital e adaptativa do culto. Centrada na comunicação e no trabalho espiritual realizado em torno de uma mesa, à maneira dos antigos catimbós, a jurema de mesa é um espaço onde a presença e a orientação de Mestres e Entidades, como o emblemático Mestre Zé da Barroada, descrito por Melo (2011), são centrais. Eles não são apenas guias espirituais, mas verdadeiras testemunhas da história do culto complementa Felix (2025) oferecendo direcionamentos cruciais para a vida material e espiritual dos adeptos, em um contínuo diálogo entre mundos.

A tradição, como uma espinha dorsal invisível, permite que a Jurema Sagrada atravesse gerações, perpetuando-se através da oralidade, na prática cotidiana e na relação entre as entidades, os mestres e seus devotos (Felix, 2025).

Na jurema de mesa, essa tradição se revela como uma prática pedagógica viva, como na maioria das religiões de matrizes tradicionais, seu culto e ensinamentos são repassados por meio da oralidade. “É através das ciências irradiadas pelos guias que são resgatados conhecimentos para utilizar a natureza e seus recursos como fonte promissora de cuidado individual e coletivo” (Felix, 2025, p. 8).

“Cada Jurema é uma visão diferenciada”, “Jurema sem cachimbo não existe”, “Cachimbo de jurema é para levantar e derrubar, é nossa arma da jurema” (pai Luizinho, 20/01/26).

Os noviços aprendem não apenas observando os gestos do mestre, mas também repetindo os pontos cantados, que veiculam a cosmovisão juremeira e reativam a conexão com os antepassados. É nesse intercâmbio que a oralidade é o método e a fé é o conteúdo, como bem observa Angélico (2012), e [...]“fortalecem não apenas a continuidade da herança cultural, mas também o compromisso com a ciência e a valorização do legado” (Felix, 2025, p. 11).

A fidelidade aos fundamentos, descrita por Salles (2010) como uma “ética da ancestralidade”, evidencia uma tradição dinâmica e resiliente, um sincretismo que, segundo Bastide (1973, p. 164), [...] “continua ainda hoje sua evolução criadora” [...]. Essa natureza adaptativa não estagna, mas assegura que o culto crie

continuamente novas identificações, mantendo-se como um território vivo, intrinsecamente conectado às cidades sagradas da Jurema, tais como Alhandra e Acais, reverenciadas como berços pioneiros do Catimbó-Jurema por diversos pesquisadores.

A fé, um motor inabalável, impulsiona cada prática na Jurema Sagrada, traduzindo-se em uma crença profunda nos mestres e mestras encantados que guiam, orientam e protegem. Na jurema de mesa, essa fé se materializa na atmosfera singular do ritual, que se inicia com a saudação reverberante do maracá. A fumaça dos cachimbos, carregada de intenções, e o perfume das ervas sagradas, criam uma atmosfera de axé, uma energia vital que transcende a dimensão material, conectando os planos físico e espiritual (Salles, 2010; Assunção, 2010).

A música e o canto, através das toadas uníssonas e das sementes dos mestres (Heneine, 2020) e, atuam como uma força vibracional de cura, um elo potente entre o humano e o encantado, conforme a visão de Barros (2015). Nesse espaço de sacralidade, o trabalho mediúnico concentra-se na cura e no desenvolvimento espiritual, “Cada Jurema é uma visão diferenciada”, como afirma pai Luizinho (20/01/2026).

Laplantine e Rabeyron (1989) unem a palavra, o gesto e a planta, atuando simultaneamente sobre corpo, alma e espírito. Essa fé inabalável sustenta a comunidade, nutre sua resistência e permite que a Jurema Sagrada persista como guardiã de uma sabedoria ancestral, mesmo diante dos desafios impostos pelo racismo religioso e epistêmico, oferecendo cura, orientação e um senso de identidade robusto para o povo nordestino.

Para Dantas (2025) essa fé perene sustenta a comunidade, nutre sua resistência e permite que a Jurema Sagrada persista como guardiã de uma sabedoria ancestral, mesmo diante dos desafios impostos pelo racismo religioso e epistêmico, oferecendo cura, orientação e um senso de identidade robusto para o povo nordestino.

Por fim, a Jurema Sagrada configura-se como um fenômeno espiritual de profundo significado, cujo pioneirismo foi moldado na engenhosa articulação de múltiplas heranças culturais. A tradição, transmitida pela oralidade e vivenciada na prática cotidiana, garante sua continuidade e flexibilidade adaptativa. A inabalável fé de seus praticantes sustenta a comunidade e alimenta sua resistência em um mundo em constante mudança. A jurema de mesa, em particular, sintetiza esse

encontro: é um espaço sagrado de profunda conexão com o divino e a memória coletiva, onde o invisível se torna visível, o antigo se renova e os saberes ancestrais permanecem como uma fonte vital de orientação e cura para todos aqueles que a ela se voltam.

4 CAPÍTULO – O PAPEL SOCIAL E COMUNITÁRIO DO CATIMBÓ-JUREMA NA CIDADE DE PATOS-PB

O Catimbó-Jurema, uma manifestação religiosa profundamente enraizada na cultura brasileira, especialmente no Nordeste, transcende a esfera puramente espiritual para exercer um papel social e comunitário multifacetado. Sua história, marcada pelo sincretismo e pela resistência, moldou espaços e práticas que oferecem acolhimento, cura e um senso de pertencimento, além de estabelecer diálogos complexos com outras expressões religiosas e com a sociedade em geral (Heneine, 2020; Da Silva, 2024).

4.1 O papel dos terreiros como espaços de acolhimento e pertencimento

Os terreiros de Catimbó-Jurema funcionam como pilares essenciais para a organização social e o bem-estar dos seus praticantes. Eles não são apenas locais de culto, mas verdadeiros espaços de diversidade cultural, onde a ciência das plantas, a força dos espíritos e a fé dos praticantes se entrelaçam. Esses espaços proporcionam um senso de comunidade e pertencimento, fundamentais para a identidade coletiva, especialmente para grupos que historicamente enfrentam marginalização e preconceito (Sampaio, 2016). A vivência através de uma "iniciação" e a articulação de um conhecimento tradicional reforçam os laços internos e a coesão do grupo (Gomes, 2021). A preservação de práticas ancestrais, como o calço realizado nos cravos dos caboclos de lança, demonstra a devoção e a importância da proteção espiritual, fortalecendo a união dos participantes (Da Silva, 2024).

Em sua essência, conforme descreve Rosa 2009:

Enquanto designativo religioso Jurema é um culto afro-indígena praticado em torno da bebida sagrada de nome homônimo e, que assim como o culto aos orixás, também possui seu próprio calendário

religioso, repertório musical, comidas sagradas, cores atribuídas às entidades e seu próprio panteão religioso. (Rosa, 2009, p. 3)

Essa organização interna, com suas particularidades de terreiro para terreiro, já oferece um arcabouço para que indivíduos se identifiquem e se engajem. A transmissão oral de conhecimentos religiosos e medicinais, especialmente através da manipulação de ervas por mulheres, gera uma interconexão geracional fundamental, mantendo viva a ancestralidade e proporcionando um sentimento de continuidade e orgulho (Rosa, 2009).

Os terreiros funcionam como verdadeiros lares espirituais, abertos a fiéis e, em muitos casos, ao público externo para consultas e celebrações (Heneine, 2020). A “mesa branca”, por exemplo, é descrita como uma reunião semanal de consulta às entidades espirituais, oferecendo “auxílio cotidiano às pessoas”, com médiuns e o chefe da casa interagindo com os clientes sobre os mais diversos assuntos (Rosa, p. 322). Esse serviço de apoio e aconselhamento evidencia o papel dos terreiros como espaços de suporte prático e emocional, onde as aflições da vida são compartilhadas e endereçadas através da espiritualidade. Descrito por Heneine (2020), pai Beto, por exemplo, oferecia consultas gratuitas com o Mestre José da Barruada, reforçando a ideia de um serviço comunitário acessível.

A dimensão comunitária é palpável nas celebrações e rituais. Durante as “festas” ou “giras de Jurema”, a congregação se manifesta no canto e na dança, na oferta de bebidas e cigarros às entidades, e na partilha de alimentos em momentos de confraternização, como o jantar que encerra o ritual (Heneine, 2020). A imagem de participantes sentados em círculo na “jurema de chão” ou a dinâmica das “giras”, onde os filhos dançam em roda, os homens separados das mulheres, ao som de maracás e tambores, pintam um quadro de união e coletividade (Nascimento, 1994; Rosa, 2009; Silva, 2020). A sonoridade vibrante e as coreografias coletivas na Jurema de Toque promovem uma sensação de alegria e festa, elementos cruciais para o engajamento e a coesão do grupo (Almeida, 2021).

Ademais, os terreiros servem como repositórios de memórias e identidades. No Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, por exemplo, pesquisado por Almeida (2021, p. 312): “o Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar é um cenário que expressa cores e cheiros. As esculturas, quadros e pinturas se entrelaçam às cores das bandeiras que enfeitam o local, num diálogo com o cheiro constante de incenso e

fumaça de cachimbo”. Almeida (2021) complementa que os objetos e as experiências sensoriais do terreiro funcionam como um registro vivo, eles condensam, ao mesmo tempo, as lembranças dos rituais ali realizados, as histórias familiares dos participantes e até os principais acontecimentos que marcaram a trajetória da Jurema no estado da Paraíba. Essa rica tapeçaria de referências cria um forte senso de lugar e uma profunda conexão com a história coletiva e individual dos praticantes.

O sentimento de pertencimento é tão forte que, mesmo indivíduos que se convertem a outras práticas religiosas, frequentemente mantêm uma relação de compromisso com sua "madrinha de Jurema", como relatado por Karina Ceci em entrevista a Almeida (2024, p. 312) "Eu me sinto assim, privilegiada e poder dizer assim eu estou preparada pela mão da mãe Marinalva [...], “Teve pessoas assim que hoje faz parte do Candomblé, mas não abriu mão!””.

Maria da Conceição, antiga juremeira do terreiro de mãe Deda afirma que:

Olha, nem tudo na vida a gente escolhe. Minha madrinha de Jurema veio como um destino, uma bênção que a gente não recusa. Hoje, mesmo seguindo em outro terreiro, não consigo nem pensar em cortar esse laço. O que ela me ensinou e o cuidado que teve comigo ficaram marcados. É uma coisa do coração, entende? Uma raiz que já cresceu dentro de mim (Maria da Conceição, entrevista 11 dez 2025).

Esses relatos de Karina Ceci em entrevista a Almeida e Maria da Conceição demonstra que os laços formados nos terreiros transcendem as fronteiras da filiação religiosa formal, enraizando-se em uma lealdade e uma identidade profundamente sentida.

Os Mestres e Mestras da Jurema, entidades que se manifestam nos terreiros, frequentemente representam figuras com histórias de vida complexas, muitas vezes marginalizadas em épocas passadas, “homens geralmente bebiam muito e se envolviam com jogo, frequentavam cabarés. As mulheres, ou eram prostitutas, ou viviam também nos cabarés, tinham vários amantes, pessoas de larga experiência amorosa que geralmente, na jurema, são requisitadas para estes assuntos” (Rosa, 2009, p. 322). A veneração dessas figuras cria um espaço onde a diversidade de experiências humanas é reconhecida e dignificada, oferecendo um espelho para aqueles que podem se sentir à margem da sociedade, e reforçando a inclusão. Eles

são vistos como pessoas sabidas que nasceram com inteligência e dom de curar, dom de adivinhar e de ajudar, que hoje ajudam a todos que os procuram (Nascimento, 1994).

Em face de desafios externos, como a precariedade de infraestrutura urbana ou a intolerância religiosa, os terreiros se afirmam como baluartes de resistência cultural e espiritual (Heneine, 2020; Da Silva, 2025). Descrito por Heneine (2020, p. 78) a fundação sem fins lucrativos "Ponto de Cultura Semeadores da Jurema", criada por pai Beto, em Alhandra-PB, para fortalecer a luta pela preservação da tradição e das árvores de Jurema, exemplifica o papel dos terreiros como pontos de luta e organização social pela religiosidade afroameríndia.

Esses locais, sejam eles grandes ou pequenos concretos ou abstratos, permanecem como o coração das cerimônias religiosas. Eles representam um legado cultural intangível fundamental, que não apenas guarda, mas também atualiza e reinterpreta as tradições de origem africana no país. Portanto, os terreiros de Jurema não são apenas locais onde se pratica uma religião, mas complexos ecossistemas sociais e culturais que nutrem seus membros com um profundo senso de acolhimento, identidade e pertencimento, através da tradição, da comunidade e do suporte espiritual.

4.2 Práticas de cura e assistência comunitária

As religiões de matriz afro-indígena e suas vertentes, como a Jurema, Umbanda e Candomblé, não se restringem a meras práticas ritualísticas, mas constituem centros vitais de cura e assistência comunitária, permeando a vida de seus adeptos e oferecendo suporte em diversas dimensões da existência. O conceito de "medicinas paralelas ou alternativa"²⁰, conforme discutido em alguns contextos, abarca essas práticas como sistemas terapêuticos que consideram o fenômeno em sua totalidade, abrangendo dimensões sociais, históricas, psicológicas

²⁰O conceito de "medicinas paralelas" refere-se ao variado conjunto de saberes e recursos terapêuticos que se entrelaçam com a medicina científica no Ocidente, afirmando-se socialmente ao seu lado (Pereira, 1993). Nele se incluem tanto os conhecimentos tradicionais da medicina popular, de base empírica, quanto sistemas mais estruturados e teóricos das medicinas alternativas (Pereira, 1993). Os pacientes buscam essas práticas, seja como substitutas, seja como apoio ao tratamento convencional, em sua busca pelo equilíbrio e pela cura (Pereira, 1993).

e até biológicas, embora o foco não seja a eficácia terapêutica em si, mas a sua inserção no tecido social (Laplantine; Rabeyron, 1989).

No universo da Jurema, a cura está intrinsecamente ligada à conexão com o sagrado e à interação com entidades. O transe mediúnico, por exemplo, é considerado um mecanismo essencial para a comunicação entre humanos e entidades, facilitando a transformação e a intervenção espiritual (Assunção, 2010). A própria planta jurema, tida como fragmento fundamental por Assunção (2010), é sacralizada e vista como detentora de uma "Ciência Sagrada", proveniente das matas e da natureza (Heneine, 2020). As práticas curativas na Jurema frequentemente envolvem elementos da natureza, como a fumaça do cachimbo e as águas, que servem para fazer fluir a corrente dos médiuns e para a realização de trabalhos de Jurema (Heneine, 2020). O saber orar e as toadas cantadas pelos mestres são formas mágicas de operar nos ritos, constituindo a ciência da Jurema, uma epistemologia oral transmitida por gerações (Sampaio, 2018).

Além da Jurema, a Umbanda e o Candomblé também incorporam a cura em suas práticas, é comum, conforme aponta a pesquisa de Almeida (2021), que os terreiros de Umbanda em São Paulo, por exemplo, funcionem nas dependências da casa dos líderes, criando um espaço doméstico que é simultaneamente um centro religioso. Conta mãe Marinalva para Almeida (2021) que no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar, para quem deseja se inserir na prática, o primeiro ritual é o "sacudimento de anjo da guarda e de misericórdia", fundamental tanto para aqueles que seguem a linha de Orixá quanto a da Jurema. Outras práticas de cura e limpeza espiritual mencionadas por Silva (2025, p. 11) incluem "banhos de descarrego, sacudimento com ervas e a defumação" [...], que simbolizam a libertação de entraves e a renovação energética das pessoas.

A assistência comunitária nesses espaços vai além das curas espirituais. Os terreiros de Umbanda e Jurema são descritos como locais de acolhimento social e interação, onde se constroem e mantêm relações interpessoais, tanto dentro quanto fora da prática ritual (Almeida, 2021). Eles operam como verdadeiras "famílias espirituais", compostas por pais, mães, padrinhos, madrinhas e filhos de santo, um sistema de parentesco que perpassa a organização e a dinâmica de existência desses espaços (Da Silva, 2025). A moradia das lideranças nos próprios terreiros, além de uma questão prática, pode ser vista como uma forma de proteção e fortalecimento dos laços comunitários e familiares (Gonçalves, 2015; Almeida, 2021).

A importância desses espaços como centros de assistência e preservação cultural é notória. A matriarca ou patriarca espiritual, com seu saber e memória, propaga a tradição aprendida, desenvolvendo rituais e fortalecendo a comunidade do terreiro (Almeida, 2021). Esses locais se configuram como "importantes patrimônios imateriais e culturais da sociedade brasileira, preservando e ressignificando as práticas religiosas de matriz africana" [...] (Da Silva, 2025, p. 48). Eles oferecem um senso de pertencimento e identidade religiosa, especialmente para aqueles que historicamente sofrem marginalização. Em um contexto urbano desafiador, com questões de infraestrutura e saneamento básico, os terreiros persistem como [...] "espaços de resistência histórica diante das adversidades socioespaciais" [...] (Da Silva, 2025, p. 48).

A ideia de transformar um terreiro em um memorial, expressa por juremeiros, evidencia o valor atribuído à sua história e ao potencial informacional do lugar. Essa iniciativa reconhece o terreiro não apenas como espaço de culto, mas como repositório vivo de saberes ancestrais. Através dessa materialização da memória, garantem-se as vozes das gerações passadas ao diálogo com a geração presente e a futura. Assim, o solo sagrado se torna também um arquivo, resistindo ao apagamento e afirmando sua própria narrativa.

4.3 Relações com outras expressões religiosas e a sociedade local

A complexidade das religiões de matriz afro-indígena no Brasil se revela profundamente nas suas interações com outras expressões de fé e na forma como se inserem no tecido social local. A Jurema Sagrada, a Umbanda e o Candomblé, embora possuam identidades distintas, frequentemente se entrelaçam e dialogam, criando um panorama religioso dinâmico e plural, moldado por influências indígenas, africanas e europeias (Dantas, 2025).

Um dos processos mais marcantes observados é a crescente "umbandização" do Catimbó-Jurema, especialmente em ambientes urbanos. Este movimento não é recente, registros apontam a influência da Umbanda em Alhandra-PB já na década de 1970, estudo por Vandezande (1975) e Salles (2010). Conforme descreve Assunção, (2006, p. 269) a Umbanda, uma religião tipicamente brasileiras, que se desenvolveu entre o final do século XIX e início do XX com influências cristãs, ameríndias e afro-brasileiras, ofereceu um respaldo e espaço para afirmação para

práticas religiosas populares, como o culto da Jurema, que eram frequentemente [...] "marginalizadas, estereotipadas e ideologicamente perseguidas" [...]. Essa capacidade da Umbanda de gerir o culto da Jurema Sagrada contribuiu para sua expansão, com pais e mães de santo zelando por um modelo de religiosidade que, muitas vezes, buscava se distanciar da pecha de feitiçaria, tornando-o consonante com a moralidade religiosa (Assunção, 2006).

A interação entre Jurema e Umbanda se manifesta em diversas frentes. Em algumas localidades, como em Alhandra, o Kardecismo também se integrou, promovendo um processo de sacralização cada vez maior da planta jurema e até mesmo um movimento de tombamento das juremas plantadas em locais sagrados (Salles, 2010).

No cotidiano dos terreiros que se identificam com ambas as tradições, embora os cultos possam ter dias distintos para orixás e mestres, algumas práticas são realizadas em comum, diz Almeida (2021).

O entrecruzamento dessas tradições se tornou tão próximo que é perceptível, atualmente, a influência de ambas práticas, de modo que, em um terreiro que se identifica como de Umbanda e Jurema, apesar de seus cultos exercerem os rituais em dias distintos, "dia de orixá" e "dia de mestre", algumas práticas são realizadas em ambas tradições (Almeida, 2021, p. 89).

Essa fusão levou à incorporação de entidades do panteão umbandista, como Exus e Pombagiras, nos cultos juremeiros, e à alteração de utensílios rituais, com o atabaque sendo incluído e o maracá, antes fundamental no Catimbó, tornando-se, em alguns casos, um instrumento opcional ou mesmo sendo retirado (Almeida, 2021). A umbandização também alterou a dinâmica social, agregando mais pessoas aos rituais, pois as sessões de Catimbó-Jurema eram tradicionalmente realizadas em núcleos familiares, enquanto os centros de Umbanda eram mais abertos (Vandezande, 1975; Campos, 2018).

A necessidade de escapar à repressão policial fez com que muitos juremeiros se associassem a federações umbandistas, aponta Albuquerque (2002).

A constituição da Federação Brasileira da Umbanda permitiu que o culto umbandista, como religião nacional que se proclamava, comesse a incluir todas as práticas religiosas nacionais não índias e não brancas, ou de cunho popular negro ou caboclo dentro de seu domínio religioso. Como também a polícia reprimia o culto juremeiro,

muitos juremistas passaram a pagar como associados da Federação Umbandista, como forma de escapar às repressões policiais. Neste desenvolvimento, os antigos juremeiros foram aos poucos incorporando práticas rituais da umbanda, ao mesmo tempo que a umbanda trazia para o seu hall de entidades a figura sagrada da jurema. Metamorfoseando o culto juremista até chegar à produção cultural afro-indígena de culto à jurema umbandista (Albuquerque, 2002, p. 58 - 59).

As relações com o Candomblé também são notáveis. Embora haja distinções a “Jurema é das matas, da natureza, é ali, nesse reino encantado, que se encontra o mistério da Jurema, e por assim dizer sua Ciência Sagrada” (Heneine, 2020, p. 14) e por sua fumaça e volubilidade, a Jurema Sagrada é compreendida como uma herança espiritual de origem indígena, integrada atualmente em diversos terreiros. Embora as entidades do Candomblé prefiram oferendas como água e frutas, recusando fumaça e álcool, e afastem a presença de eguns, essa outra tradição encontra seu espaço no mesmo ambiente, convivendo assim distintas linhagens de conhecimento e prática (Cascudo, 2012). A própria Jurema é entendida como um sistema dinâmico e plural, “uma religião que tem como base um sistema complexo de crenças e práticas herdadas das tradições indígenas, africanas e europeias” (Assunção, 2014, p. 144).

A sociedade local, por sua vez, tem um papel ambíguo nessas relações. Historicamente, as práticas espirituais dos povos originários e afro-brasileiros foram reprimidas e frequentemente criminalizadas pela Igreja Católica e pelo Estado colonial, que as enxergavam como anticristo (Dantas, 2025).

Com a chegada dos colonizadores europeus, as práticas espirituais dos povos originários foram reprimidas e frequentemente criminalizadas. A Igreja Católica e o Estado colonial enxergavam tais rituais como práticas “demoníacas”, “subversivas” ou “heréticas”, incapazes de se encaixar na racionalidade europeia e cristã (Dantas, 2025, p. 4).

Essa perseguição gerou uma necessidade de discrição e confiança, onde o estudo das religiões afro-indígena-brasileiras frequentemente exige que o pesquisador esteja [...] “no limiar do público e privado, o que é segredo ou não, permitido e proibido. As relações e acessos vão se construindo com base na confiança mútua, da amizade” [...] (Melo, 2011, p.19).

Apesar das adversidades, essas tradições persistiram, adaptando-se e dialogando. Muitas comunidades incorporaram aspectos do cristianismo, como santos, rezas e símbolos católicos, ao mesmo tempo em que preservavam rituais e a transmissão oral de saberes (Dantas, 2025). Os terreiros, muitas vezes localizados nas próprias casas dos líderes religiosos, funcionam como "territórios vivos" e "corpos-terreiro" que são extensões da memória coletiva e pessoal (Silva, 2025, p. 11). Eles são "espaços de resistência histórica diante das adversidades socioespaciais", servindo como centros de acolhimento social, de cura e de preservação de um "importante patrimônio imaterial e cultural" (Da Silva, 2025, p. 16).

A Jurema, em particular, emerge como um "[...] símbolo forte de resistência diante das imposições coloniais, de conexão profunda com o sagrado e de preservação da sabedoria originária" (Dantas, 2025, p. 4). Essa resiliência e a capacidade de absorver influências sem perder seus "elementos diacríticos" demonstram a natureza viva e em constante (re)construção dessas expressões religiosas no contexto da sociedade brasileira, diz Almeida (2021):

O entrecruzamento com a Umbanda resulta das articulações que a Jurema estabeleceu com esta religião, desenvolvendo variações no seio religioso conforme as pessoas que dela compõem operam sua criatividade e tradição, sem, no entanto, perder seus elementos diacríticos, que a identifica e distingue das demais religiões afro-ameríndias. Com isso, observo a Jurema como uma religião dinâmica, absorvendo em níveis diferentes influências de outras religiosidades a partir de sua tradição e local onde se desenvolve (Almeida, 2021, p. 89).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao fim dessa travessia, que teve muito de acadêmica, mas ainda mais de humana e pessoal, considero que o trabalho se propôs, e, a meu ver, logrou alcançar o desvelamento de algumas das camadas que compõem o Catimbó-Jurema em Patos-PB. Fui além dos olhares cristalizados e dos juízos de valor que, por vezes, turvam a percepção, buscando compreender sua historicidade, suas expressões culturais e suas práticas religiosas.

Desde o começo, como já sinalizei na introdução, sabia que essa não seria apenas uma jornada intelectual guiada por mapas teóricos, mas uma experiência profundamente humana, marcada por aquele estranhamento afetivo que o antropólogo DaMatta (1978) descreve tão bem ao citar Jean Carter Lave, o tal do "anthropological blues". Houve momentos em que a mente fervilhava de ideias, mas a escrita parecia teimar em não se organizar, uma frustração que quase me fez desistir.

Lembro-me bem da primeira vez que pisei no terreiro de pai Luizinho. Era fim de tarde, e o cheiro de defumador já tomava conta da calçada do Congá, antes mesmo que eu atravessasse o portão. Ele veio recebê-lo, vestido de branco da cabeça aos pés, com um sorriso desconfiado, cuja leitura se aprende com o tempo. Em seguida, convidou-o a sentar-se em um pequeno banco, próximo à entrada do salão do congá, e sugeriu que tomasse um café enquanto as atividades não se iniciavam. Naquele instante, ainda achava que estava ali para observar. Só depois entendi que o café, a prosa e a demora eram parte do ritual. Na verdade, tratou-se de um jeito de me incorporar àquele mundo antes que eu pudesse começar a perguntar qualquer coisa.

O objetivo principal, compreender como a tradição do Catimbó-Jurema se faz presente em Patos-PB e de que modo seus rituais e crenças ajudam a construir a identidade religiosa e cultural da comunidade juremeira local, foi, acredito, plenamente alcançado em suas linhas gerais. Ao longo da dissertação, ficou evidente que o Catimbó-Jurema nessa região não é um bloco homogêneo ou uma tradição congelada no tempo. Pelo contrário, trata-se de um emaranhado cultural denso costurado por influências africanas, ameríndias e europeias, por costumes e crenças populares que se encontram, se chocam e se reinventam constantemente, tecendo uma tapeçaria viva e mutável.

Numa das noites em que acompanhei o pai Luizinho, ele me chamou para perto da mesa, depois que os trabalhos estavam encerrados. "Você viu como o Mestre João chegou hoje?", perguntou, referindo-se a um dos guias que havia se manifestado durante o ritual. Eu balancei a cabeça, sem saber bem o que dizer. "Ele veio com uma energia pesada, mas olha: quando ele saiu, deixou tudo mais leve. É assim que a gente cura. Não é a gente que cura, são eles. A gente só empresta o corpo." Naquela fala simples, percebi o quanto a noção de pessoa, ali, se desdobrava em camadas que minha formação acadêmica demoraria a alcançar.

Nesse caminho, um dos maiores desafios foi a ausência, quase completa, de registros bibliográficos específicos sobre o Catimbó-Jurema em Patos-PB. A sensação era de estar diante de um imenso apagamento da história local dessa religiosidade, como se a realidade patoense não merecesse ser escrita. A bibliografia que encontrei era escassa, e tive que aprender a enxergar esse silêncio, não como falta de dados, mas como um "dado" em si, que revelava os critérios históricos de seleção do que é digno de ser pesquisado. Esse apagamento me obrigou a um deslocamento radical, a saber: se o conhecimento não estava nos livros, ele estaria nas vozes, nos causos, nas memórias vivas da comunidade. A oralidade, assim, não foi uma escolha metodológica secundária, mas uma imposição do campo.

No sertão paraibano, especificamente em Patos PB, a religiosidade juremeira se revela como um sistema simbólico dinâmico, que mistura raízes xamânicas indígenas, elementos do catolicismo popular, traços do espiritismo europeu, ecos da cabala judaica e heranças da quimbanda africana, formando aquilo que se pode chamar de um verdadeiro "tecido cultural afro-euro-ameríndio".

A escolha metodológica, fortemente apoiada na oralidade e no contato direto com os praticantes, mãe Deda, mãe Adriana, padrinho Agrício e pai Luizinho, dentre outros, não foi apenas uma decisão teórica, mas uma exigência do próprio campo. Ouvir com atenção, registrar 'os causos', valorizar o saber que se transmite de corpo a corpo, tudo isso foi fundamental para captar a autenticidade e a vitalidade de uma tradição que resiste à redução ao papel. Mais do que catalogar, foi preciso aprender a reconhecer aquilo que escapa à tradução acadêmica: os silêncios, os gestos, a presença.

Mãe Deda, certa vez, enquanto preparava um banho de ervas para os juremeiros da casa, me contou que aprendeu com suas entidades a reconhecer a

importância das folhas. "Cada planta tem um jeito de dizer se serve ou não serve. Tem umas que, quando a gente colhe, parecem tão tristes. Essas, a gente não usa. Deixa pra lá, agradece e segue.", diz ela. Foi ali que entendi que o conhecimento juremeiro não está apenas no que se faz, mas em como se faz e, principalmente, na relação que se estabelece com o mundo espiritual.

A dupla condição de pesquisador e ao mesmo tempo, de praticante, de "dentro e de fora", demandou um esforço constante de negociação comigo mesmo. Havia momentos em que o pesquisador queria ir mais a fundo, registrar tudo, perguntar o "porquê" e o "como". E havia, o praticante, que sabia que certas perguntas não se fazem que certas horas peça silêncio, respeito e a mera presença. Essa tensão, por vezes desgastante, foi também o que me permitiu um mergulho mais profundo, uma compreensão mais encarnada da fé. Minha orientadora, a Professora Dra. Zuleica, já me alertava sobre isso desde as primeiras linhas, sobre a necessidade de equilibrar esses dois universos sem que um engolissem o outro.

Essa paixão pelo tema, que em outros contextos poderia ser vista como um viés, longe de turvar minha análise, foi o que me sustentou nos dias difíceis. Quando um Mestre desconfiava do gravador, quando uma liderança religiosa apontava o dedo dizendo que não sabia o que sairia desta pesquisa, era aquela ligação anterior ao projeto que me mantinha ali, paciente, esperando o tempo certo para o bom andamento do trabalho. O vínculo não se estabelece por decreto metodológico, mas se constrói com presença, com escuta atenta e, sobretudo, com respeito àquilo que não nos pertence por direito, mas que nos é confiado pela generosidade do outro.

Ao longo do texto, ao colocar em diálogo os "mesmos olhares" e as "diferentes lupas", o estudo mostrou como a própria academia mudou sua forma de enxergar o Catimbó-Jurema. Se antes era comum rotular essas práticas como "magia" ou "sincretismo folclórico", numa perspectiva ainda marcada pelo olhar eurocêntrico, as abordagens mais recentes trazem ferramentas mais refinadas e uma escuta mais sensível, capazes de romper com velhos estigmas. Este trabalho procurou se alinhar a essa virada, dando espaço à voz dos próprios juremeiros e afirmando a Jurema como um sistema simbólico complexo, vivo e plural.

Numa noite no Congá Gavião Preto, escutei do padrinho Agrício, que atendeu uma senhora que vinha de longe, trazendo um problema de saúde que os médicos não resolviam. Ele acendeu o cachimbo, fechou os olhos por um longo tempo e, quando começou a cantar, parecia que a voz vinha de outro lugar. Depois, já em

conversa, me disse: “– A Jurema não é pra explicar, é pra sentir. Quem vem aqui querendo explicação, sai do mesmo jeito. Mas quem vem querendo sentir, esse sai curado.” Levei comigo a lição de que há saberes que só se entregam àqueles que topam ser atravessados por eles.

Em Patos-PB, os terreiros que foram campo da pesquisa, Ilê Axé Ogum Rompe Mato (mãe Deda), Congá Gavião Preto Reino das Águas Claras (mãe Adriana e padrinho Agrício) e Ilê Maroketu Asé Omo Turum - Asé Jatobá (pai Luizinho) mostrou-se muito mais que espaços de culto. Eles funcionam como verdadeiros pontos de apoio para a organização social e o bem-estar de seus frequentadores, criando laços de acolhimento, cura e pertencimento. Ali, a Jurema Santa e Sagrada se apresenta como uma fonte viva de tratamento, orientação e afirmação identitária para o povo nordestino, uma tradição que, desde seus primórdios, já se ocupava de cuidar do corpo e da alma.

A força histórica dessa manifestação religiosa, forjada no sincretismo e na capacidade de dialogar com outras tradições e com a sociedade ao redor, é o que garante sua sobrevivência e sua aceitação. Mais que resistir, ela negocia, adapta-se e segue firme.

A consolidação do Catimbó-Jurema em Patos-PB, uma região até então pouco explorada pelos estudos acadêmicos, se comparada ao litoral, mostra que o sagrado não fica parado. Ele migra, se reinventa e floresce, onde encontra chão fértil. O percurso dessa religião, saindo do litoral e chegando ao sertão, como também aponta a pesquisa Assunção (2010), revela um movimento de reterritorialização da fé afro-indígena. Ao ser incorporada à cultura sertaneja, ela ganhou novas linguagens, novos símbolos e novas formas de se dizer. O que um dia foi marginalizado, hoje se impõe como patrimônio vivo da religiosidade popular paraibana.

Certa tarde, conversando com a mãe Adriana sobre as dificuldades que a Jurema enfrenta, ela me disse algo que ficou marcado em minha memória. “– A sociedade no geral ainda acha que essa religião é coisa do diabo. Mas o diabo mesmo, é deixar o povo sofrer sem ter a quem recorrer. Aqui, pelo menos, a gente acolhe. A gente ouve. A gente dá remédio do mato e palavra boa. Se isso é coisa do diabo, então que diabo bom é esse, não é?” Rimos juntos, mas na hora senti o peso daquela fala. A Jurema não é só resistência simbólica caro leitor, o Catimbó-Jurema é resistência concreta, cotidiana, feita de escuta e de cuidado.

A pesquisa sobre o Catimbó-Jurema, especificamente em Patos-PB, revela um universo que ainda demanda atenção acadêmica. Este trabalho, embora extenso, é apenas um ponto de partida para mapear a riqueza e a complexidade dessa tradição. Fica claro que, as vozes silenciadas, os terreiros invisibilizados, e as histórias não contadas representam um campo vasto para investigações futuras. Precisamos ir além dos estudos generalistas sobre o Nordeste e focar nas nuances regionais, nas micro-histórias, que revelam a adaptabilidade e a resiliência dessas religiões.

É fundamental que pesquisas continuem a explorar a intersecção do Catimbó-Jurema com outras expressões religiosas populares na Paraíba, compreendendo como essas dinâmicas de sincretismo e hibridismo se manifestam em diferentes contextos sociais e geográficos. A relação entre o Catimbó-Jurema e o catolicismo popular, por exemplo, é um terreno fértil para desvendar as negociações simbólicas e as estratégias de sobrevivência religiosa em um ambiente muitas vezes hostil.

Outro ponto que merece aprofundamento é o papel da mulher nos terreiros de Catimbó-Jurema em Patos-PB. Observamos a presença de figuras como mãe Adriana e mãe Deda cujas trajetórias e saberes são pilares para a manutenção e transmissão da tradição. Um estudo dedicado às lideranças femininas, suas redes de apoio, seus desafios e suas contribuições para a comunidade poderia enriquecer imensamente nosso entendimento sobre o gênero e a religião no Sertão.

A dimensão terapêutica e de cura, tão presente nas práticas dos mestres e mestras da Jurema, também se mostra como um caminho de pesquisa promissor. Como as práticas de cura do Catimbó-Jurema dialogam ou se distinguem da medicina formal e das outras medicinas populares? Quais são as narrativas de cura que circulam entre os adeptos? Como a crença na eficácia desses rituais impacta a vida e a saúde dos praticantes? Essas são questões que poderiam ser abordadas por uma pesquisa mais focada na antropologia da saúde e da doença.

Ademais, a dimensão estética do Catimbó-Jurema, os cânticos, as danças, os instrumentos, as vestimentas, os objetos rituais oferece um vasto repertório para análises que transcendem a mera descrição. Um estudo sobre a música, por exemplo, poderia investigar as melodias, os ritmos, as letras, suas origens e suas funções dentro do ritual. Como esses elementos estéticos contribuem para a construção de uma atmosfera sagrada e para a comunicação com os encantados?

A relação das novas gerações com o Catimbó-Jurema é um aspecto crucial para a continuidade da tradição. Como os jovens em Patos-PB se conectam com essa herança? Quais são os mecanismos de transmissão do conhecimento e das práticas? Há desafios específicos na atração e manutenção de novos adeptos em um mundo cada vez mais globalizado e secularizado? Entender essas dinâmicas geracionais é vital para a compreensão do futuro dessa religiosidade.

Além disso, o impacto da urbanização e da modernidade na prática do Catimbó-Jurema em Patos-PB não foi explorado em profundidade. Como a migração do campo para a cidade, a influência da mídia e das tecnologias digitais afetam os terreiros e suas comunidades? As casas de culto se adaptam, resistem ou se transformam diante dessas novas realidades? Essa análise pode revelar processos fascinantes de ressignificação cultural.

A inter-relação entre o Catimbó-Jurema e a questão ambiental e da sustentabilidade também merece atenção. A Jurema, como planta sagrada e medicinal, está intrinsecamente ligada à natureza. Como os juremeiros concebem e interagem com o meio ambiente? Há práticas de preservação ou uso sustentável das plantas? Essa perspectiva eco-religiosa pode trazer importantes contribuições para o debate ambiental local e regional.

As resistências e preconceitos enfrentados pelo Catimbó-Jurema em Patos-PB, embora mencionados, podem ser o foco de estudos mais aprofundados sobre intolerância religiosa. Como se manifesta o preconceito? Quais são as estratégias de enfrentamento e resiliência adotadas pelas comunidades? A análise das narrativas de estigmatização e das respostas a elas pode oferecer um panorama mais completo da sociodinâmica religiosa local.

A presença de mestres e mestras da Jurema em outras cidades do interior da Paraíba ou mesmo em estados vizinhos, partindo de Patos-PB como um centro de irradiação, é outra linha de pesquisa instigante. Qual é a rede de influência e as conexões entre os terreiros da região? Como se dá a circulação de saberes e de praticantes? Essa perspectiva pode ajudar a traçar um mapa mais abrangente da Jurema no Sertão.

Uma análise mais aprofundada das relações de poder e hierarquia dentro dos terreiros, e entre os diferentes terreiros de Catimbó-Jurema em Patos-PB, também pode revelar aspectos importantes da organização social interna dessas comunidades. Como se estabelecem as lideranças? Há conflitos, alianças ou

diferenciações significativas entre as casas?

Evidencia-se que a Jurema Santa e Sagrada, em Patos-PB, não é apenas uma prática religiosa entre outras. É uma narrativa que continua sendo escrita a cada ritual, a cada história contada, a cada acolhida, a cada aperto de mão, cachimbada, banho de erva, a cada gole do vinho da jurema. Uma narrativa de resistência cultural, de sabedoria que vem de longe e de uma capacidade impressionante de cuidar dos seus. Ao fincar raízes no sertão, essa tradição não só preservam memórias ancestrais, ela também afirma, a cada dia, a força de um encontro entre fé, identidade e comunidade. E, num mundo que não pára de mudar, oferece a quem dela se aproxima um chão firme onde pertencer.

Salve a Catimbó-Jurema, Salve a Jurema Sagrada!!!

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Destreza e sensibilidade**: os vários sujeitos da Jurema (as práticas rituais e os diversos usos de um enteógeno nordestino). 2002.
- ALMEIDA, Carla Maria de. **Entre o cachimbo e a fumaça**: um estudo das memórias na cultura material da Jurema no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar. 2021.
- ANDRADE, Tainara da Silva. **“A jurema é raiz”**: às ciências da Jurema Sagrada como parte das identidades locais de Cajazeiras–PB (segunda metade do Século XX). 2024.
- ANDRADE, Mário. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.
- ANGÉLICO, Rômulo Henrique Pereira. **Fumaça de mato**: 15 recados de um aspirante a catimbozeiro. Natal. Rio Grande do Norte. 2012.
- ANGÉLICO, Rômulo Henrique Pereira. **Visões de catimbó**: elementos da história indígena e do catimbó-jurema do Rio Grande do Norte. Natal. Rio Grande do Norte. 2024.
- ANGÉLICO, Rômulo Henrique Pereira. **O livro o catimbozeiro mestre**. Natal. Rio Grande do Norte. 2024.
- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**: coleção pesquisa qualitativa. Bookman Editora, 2009.
- ASSUNÇÃO, Luiz. **O Reino dos Mestres**: A tradição da jurema na umbanda nordestina [S. l.]: Pallas, 2006.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **O Reino dos mestres**: A tradição da Jurema na Umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. A tradição do acais na jurema natalense: memória, identidade e política. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 11, n. 21, p. 143–166, jan./jun. 2014.
- BARRETO, Marcus Vinícius. Para além da questão psicoativa: o uso ritual da jurema e suas múltiplas mediações. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 17, n. 50, p. 1-15, 2024.
- BARRETO, Marcus Vinícius. **Para além da questão psicoativa**: o uso ritual da jurema e suas múltiplas mediações. 2024.
- BARROS, Ofélia Maria de. **Terreiros campinenses**: tradição e diversidade. 2011.Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: Contribuição para uma

Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo. Pioneira.1971.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. Ed. abreviada. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiróz. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.

BENISTE, José. **Órun-Àiyé**: o encontro de dois mundos. Editora, Bertrand Brasil; 17ª edição. 1997.

BRANCO, Maria Carolina Arruda. Notas sobre o Ritual da Jurema: Pessoas-relação e encantados entre o povo Ibiramã Kiriri do Acré. **Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais**, 2024.

BRASIL. **PF incinera cerca de oito toneladas de pó da “mimosa hostilis”**. GOV.BR, 13 nov. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/pf/pt-br/assuntos/noticias/2024/11/pf-incinera-cerca-de-oito-toneladas-de-po-da-201cmimosa-hostilis201d>. Acesso em: 15 jun. 2025.

BRASIL. **Conselho Nacional de Saúde**. Resolução nº 715, de 20 de julho de 2023. Dispõe sobre as orientações estratégicas para o Plano Plurianual (PPA) e para o Plano Nacional de Saúde (PNS) provenientes da 17ª Conferência Nacional de Saúde e sobre as prioridades para as ações e serviços públicos de saúde aprovadas pelo Conselho Nacional de Saúde. Diário Oficial da União, Brasília, 24 jul. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/pt-br/atos-normativos/resolucoes/2023/resolucao-no-715.pdf>. Acesso em: 15 maio 2025.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. JORON, Clelia Moreira Pinto. Jurema: culto, religião e espaço público. **Estudos de religião**, v. 32, n. 1, p. 45-60, 2018.

CARLOS ANDRÉ. Entrevista a respeito do Catimbó-Jurema. Concedida a Odon Rodrigues de Freitas Junior. **Programa de Pós-Graduação, Mestrado em Ciências da Religião**. Universidade Católica do Pernambuco. Dissertação de Mestrado, 2026.

CARVALHO, Paulo Ernani Ramalho. **Espécies arbóreas brasileiras**. Paulo Ernani Ramalho Carvalho. - Brasília, DF : Embrapa Informação Tecnológica ; Colombo, PR: Embrapa. Florestas, 2003 - 2010.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir.1978.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Editora Ediouro. São Paulo. 10ª Edição. 1898-1986.

CASCUDO, Luís Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2012.

COELHO, Eduarda da Costa. **Do chão ao ataque**: uma introdução aos ritos da Jurema. 2016.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues. In:

NUNES, Edson de Oliveira (Org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, imprevisto e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DANTAS, Yasmin Isis Lopes. **A construção da imagem da jurema sagrada na imprensa entre 1975 e 1980**: um estudo das representações sociais em jornais impressos. 2025.

DE CALHEIROS, Karla Rachel Jarsen. A cura através da fé: Um olhar sobre as benzedeadas/rezadeiras alagoanas. **Revista fórum patrimônio**: Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável, v. 9, n. 2, 2018.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: A essência das religiões. 4ª. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

FARIAS, Uiara. et al. **Observação participante como estratégia de pesquisa em espaços de cultura e identidade**: um olhar sobre o povoado de caboclo e sua constituição ideológica. in: bases epistêmicas da agroecologia e do desenvolvimento territorial: concepções, fundamentos, diálogos e práticas na pós-graduação. Editora científica digital, p. 168-178, 2024.

FELIX, Carmen Cecília. **Dei a volta e torno a voltar**: visualidades do encantamento na Jurema Sagrada. 2025.

FRANCO, Divaldo Pereira. **Mediunidade**: desafio e benção. Salvador: LEAL, 2012.

FUNDAÇÃO ERNANI SÁTYRO (FUNES). **A cidade de Patos**. Patos: FUNES, [2024]. Disponível em: <http://www.funes.pb.gov.br/a-cidade-de-patos/>. Acesso em: 25 jul. 2024.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S. A. 1989.

GLOBOPLAY. **Professor propõe reflexão sobre religiões e questões atuais**. Prof. Dr. Gilbraz. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/9196688/>. Acesso: 18 mar. 2025.

GOMES, Paulo Magno de França. **Continuidades e discontinuidades na tradição do Catimbó – Jurema de Alhandra - PB**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2021.

GONÇALVES, Eduardo Henrique. **Entre mestres e encantados**: etnografia da Jurema Sagrada na Paraíba. João Pessoa: Editora UFPB, 2015.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Nas trilhas da Jurema. **Religião & Sociedade**, v. 38, p. 110-135, 2018.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. **Jurema**. Campos-SP. Mercado de letras. 2020.
HENEINE, Rafael Trindade. **“Cachimbo é catimbó e vice-versa”**: uma análise iconográfica do cachimbo e do ritual de jurema de chão. 2020.

HENEINE, Rafael Trindade et al. **“Cachimbo é catimbó e vice-versa”**: uma análise iconográfica do cachimbo e do ritual de jurema de chão. 2020.

KILEUY, Odé; DE OXAGUIÃ, Vera. **O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon**. Pallas Editora, 2009.

KINDERSLEY, Dorling. **O livro das religiões**. 2. ed. São Paulo: Globo Livros, 2016. 352 p. (Coleção As grandes ideias de todos os tempos). ISBN 9788525062475.

LAPLATINE, François. RABEYRON, Paul-Louis. **Medicinas paralelas**. Ed. Brasiliense. 1989.

LEITE, Marcelo. **A ciência encantada de Jurema**: como uma raiz da caatinga uniu indígenas e africanos na resistência anticolonial e hoje inspira pesquisas psicodélicas. 1. ed. São Paulo: Fósforo, 2025.

LIMEIRA, Maronildes Felix. **Etnografia sobre o ensino religioso na Paraíba**: um estudo no município de Patos/PB. 2019.

LIMA, Valdir. **Cultos afro-paraibanos**: Jurema, Umbanda e Candomblé. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2020.

LUCENA, Damião. **Patos de todos os tempos**: a capital do sertão paraibana. Ed. A União. 2022.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça, revista por Eunice Ribeiro Durham. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia Científica**. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2022.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de. A abordagem etnográfica na investigação científica. **Campina Grande: EDUEPB**, p. 49-83, 2011

MELO, Rodrigo da Silva. **A tradição juremeira e suas relações com os rituais de candomblé e umbanda na casa Ilê Axé Xangô Agodô**. 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1908-1961. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NEIRA, Marcos Garcia; LIPPI, Bruno Gonçalves. Tecendo a colcha de retalhos: a bricolagem como alternativa para a pesquisa educacional. **Educação & Realidade**, v. 37, p. 607-625, 2012.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **O animismo fetichista dos negros da Bahia**. Salvador: Reis & Companhia, 1900.

OLIVEIRA, Higor Porfírio Ferreira de et al. A genealogia do poder patoense: a formação de uma elite política local e o revezamento do exercício do poder em Patos-PB. 2019.

PARAÍBA (Estado). **Lei nº 12.418, de 14 de outubro de 2022**. Reconhece o Município de Patos como a Capital do Sertão da Paraíba. Diário Oficial do Estado da Paraíba, João Pessoa, 15 out. 2022. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/pb/lei-ordinaria-n-12418-2022-paraiba-reconhece-o-municipio-de-patos-como-a-capital-do-sertao-da-paraiba>. Acesso em: 15 jul. 2025.

PEREIRA, Luís Silva. Medicinas paralelas e prática social. Instituto Universitário de Lisboa. **Problemas e Práticas**. Páginas 159 - 175. 1993.

PLÖGER, Tilo de Àjàgùnnà. **O Catimbó sagrado**: A Tradição Indígena da Jurema Sagrada. 2023.

PLÖGER, Tilo de Ajàgùnnà. **O catimbó sagrado**: a tradição indígena da jurema sagrada. ifá - candomblé - umbanda - santeria. 2024.

POLÊMICA PATOS. **Banca Catedral chama atenção ao receber arte de Roberto Nass**. Disponível em: https://polemicapatos.com.br/cultura-e-lazer/2024/12/13/banca-catedral-chama-a-atencao-ao-receber-arte-de-roberto-nass-no-centro-de-patos/?utm_source=ReviveOldPost&utm_medium=social&utm_campaign=ReviveOldPost . Acesso em: 19 Jan. 2025.

PRADO, Filipe Siqueira; MIRANDA, Eva Rolim. Entre tribos e senzalas: Uma Análise Sobre o Catimbó de Jurema e Seu Hibridismo Cultural. In: **15º Congresso Brasileiro de Pesquisa e Desenvolvimento em Design**, 2024, Manaus: Universidade Federal do Amazonas, out. 2024.

ROSA, Laila Andresa Cavalcante. **As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE)**: músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada. 2009.

SALLES, Sandro Guimarães. **À sombra da Jurema encantada**: Mestres juremeiros no Umbanda de Alhandra. Ed. Universitária da UFPE. Recife, 2010.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó-Jurema: narrativas encantadas que contam histórias. P. 265 - 291. Emerson Sena da Silveira e Dilaine Soares Sampaio (Org.). **Narrativas Míticas**: análise das histórias que as religiões contam. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó e Jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. **Debates do NER**. Ano 2017. n.30. p. 151-194, Porto Alegre, 2016.

SAMPAIO, Dilaine Soares; LAGES, Sônia Regina Corrêa; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Religiões afro-brasileiras**. 1. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2025.

SILVA, Alexandra Carneiro da. Ritualística x arquitetura de terreiro. **Portal de Trabalhos Acadêmicos**, v. 18, n. 1, 2025.

SILVA, Deyvson Barreto Simões da. **Rituais e atos pedagógicos performáticos da Jurema Sagrada do terreiro de umbanda em Alhandra-PB**. 2020.

SILVA, Marcos José Diniz; ISAIA, Artur Cesar. Do catimbó: percurso histórico e debate acadêmico de uma religião afro-brasileira. **Diálogos**, v. 25, n. 3, 2021.

SIQUEIRA, Euler David. **Antropologia**: uma introdução. Ministério da Educação. Secretaria de Educação à Distância. Departamento de Políticas em Educação a Distância–DPEAD. Sistema Universidade Aberta do Brasil, 2007.

SOUZA, Maurício Rodrigues de. Psicologia social e etnografia: histórico e possibilidades de contato. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 35, p. 389-405, 2015.

SPICA, Marciano Adilio. Afro-Brazilian religions and religious diversity: contributions to pluralism. **Religious Studies**, v. 61, n. 2, p. 479-492, 2025.

VANDEZANDE, René. **Catimbó**. Pesquisa Exploratória sobre uma Forma Nordestina de Religião Mediúnica. 1975, 233f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1975.

YOUTUBE. **Assentamento**: O recipiente sagrado que materializa a força espiritual. [Locução de]: Rodrigo Queiroz. [S. l.]: Umbanda EAD, 21 ago. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bBa9zx4aP9o>. Acesso em: 20 fev. 2025.

YOUTUBE. **O que é Catimbó? com Mestre Lucas**. YouTube, 13 dez. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xFGE9jlyhZE&t=2269s>. Acesso em: 15 jun. 2025.