



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
CAMPUS A. C. SIMÕES
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

PIERRA BEATRIZ CAVALCANTE SILVA

NARRATIVAS DE CUIDADO E CURA: AS POLÍTICAS DE ESCRITAS FEMINISTAS
E AS PRÁTICAS COTIDIANAS NA JUREMA SAGRADA

Maceió

2024

PIERRA BEATRIZ CAVALCANTE SILVA

NARRATIVAS DE CUIDADO E CURA: AS POLÍTICAS DE ESCRITAS FEMINISTAS E
AS PRÁTICAS COTIDIANAS NA JUREMA SAGRADA

Dissertação apresentada à banca de defesa do curso de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas/Campus A.C. Simões, com a intenção de obter o título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Saulo Luders Fernandes
Coorientadora: Prof. Dra. Liliana Parra-Valencia

Maceió

2024

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 - 1767

S586n Silva, Pierra Beatriz Cavalcante.

Narrativas de cuidado e cura : as políticas de escritas feministas e as práticas cotidianas na Jurema Sagrada / Pierra Beatriz Cavalcante Silva. – 2024.

107 f. : il.

Orientador: Saulo Luders Fernandes.

Co-orientadora: Liliana Parra-Valencia.

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maceió, 2024.

Bibliografia: f. 103-107.

1. Jurema - Culto. 2. Cura - Aspectos religiosos. 3. Cuidados espirituais com os doentes. 4. Psicologia. I. Título.

CDU: 159.9:299.6(81)

DEDICATÓRIA

Ao meu pai de santo e padrinho de jurema, Alex Gomes, por estar no meu caminho, fazer parte da minha vida e me possibilitar ser hoje quem eu sou.

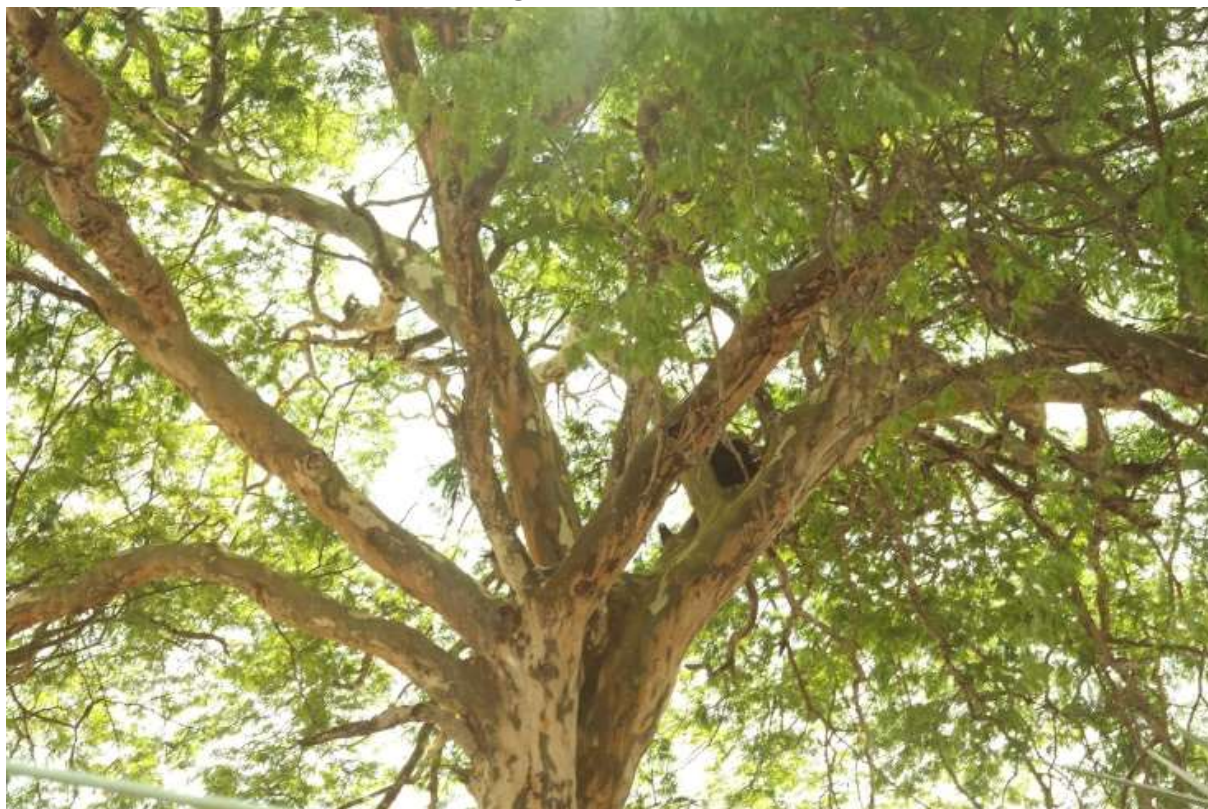
À minha família - mãe, pai, irmã, irmãos e avó - pelas lutas, pelo sangue, pelo gene e pela ancestralidade. O que foi e ainda está aqui!

À Lygia - força de vida de Lilia - a esse pequeno ser, sinal de esperança para dias melhores, para um mundo melhor, descentralizado do homem que o destrói, centralizado nas florestas, nas águas e nos bichos. Lygia é o futuro ancestral.

À minha orixá de orí yemonjá que na minha cabeça faz morada e eu humildemente peço discernimento para ter sabedoria, bons pensamentos, criatividade e imaginação para ser uma pessoa melhor. Minha mãe d'água me guarda na tua onda de água e sal e me livra de todo o mal.

À minha guia de jurema cabocla Jacira, irmã de Jandira, a filha de Tupinambá. A detentora do segredo do mel, enigmática cabocla de cura, flexa certa para desmanchar feitiços. O meu coração só agradece.

Figura 1 – Pau Ferro



Fonte: arquivo da pesquisadora (2024).

AGRADECIMENTOS

Ao meu amigo Saulo Luders, companheiro de reflexões, escritas, sorrisos e partilhas para toda uma vida.

A minha família espiritual, a todos os meus irmãos e irmãs que fazem parte da dinâmica do dia a dia do terreiro, das obrigações, das conversas jogadas fora, das brincadeiras e trocas de afetos.

Ao meu amigo Dinho Zampier, por todo o incentivo e admiração, pelas partilhas, pelas escutas, pelo carinho.

Ao meu amigo Diego Marcel, por me falar sobre o amor e as diversas formas de amar.

A casa mágica da Gabi nos tempos de Barão, Inaê, Caique, Ganga Zumba, Dandara e seus filhotinhos. Muitas inspirações saíram de lá, escrever nunca foi tão fácil.

As muiezinha do rolê das muié que abrilhantam minha vida com cantigas e zuelas, pandeiros e zoadas de alimentar a alma. Com elas é só amor e cura.

Figura 2 – Jurema de chão



Fonte: Alvandy Frazão Santos (2023).

Jurema minha Jurema,
Da rama eu quero uma flor
Jurema minha Jurema,
Da rama eu quero uma flor
Jurema, Jurema sagrada, aonde Jesus orou.
Jurema, Jurema sagrada, aonde Jesus orou.
Jurema, Jurema sagrada, aonde Jesus orou.
Jurema, Jurema sagrada, aonde Jesus orou.
Jurema, Jurema sagrada, meu glorioso São Sebastião
Jurema, Jurema sagrada, meu glorioso São Sebastião

RESUMO

A presente pesquisa tem o propósito de analisar as experiências de cura e cuidado da jurema sagrada a partir das políticas de escritas feministas. A pesquisa será realizada a partir de descrições de minhas memórias, vivências e experiências, como mulher juremeira, vinculada a conhecida fazendinha do seu José da Pinga, localizada na cidade de Arapiraca, agreste alagoano. Utilizaremos para realização do estudo o diálogo entre a psicologia e os estudos decoloniais, tendo em vista que estes apontam para a produção de uma psicologia crítica construída a partir de referenciais epistemológicos capazes de considerar a complexidade subjetiva dos povos latino-americanos. Como apoio para a experiência metodológica utilizaremos as políticas de escritas feministas por possibilitar a prática de pesquisa na perspectiva da descolonização dos métodos tradicionais em pesquisa psicológica, concebendo a visão de mundo e os saberes próprios aos grupos pesquisados. A partir do diário de campo colhi e recolhi minhas histórias, memórias e narrativas, que serviram de elementos para o caminho de minhas análises na pesquisa. Assim, para as análises, elencamos causos que denotaram a força da ciência da jurema e evidenciaram um sentir pensar de uma ideia força, expressão de cuidado e cura ligados a cosmovisão juremeira. Concluimos que os modos de vida, entender/fazer saúde e práticas de cuidado juremeiros advém de uma resistência epistemológica ancorada no fazer diário do terreiro e cruzamos pistas teóricas para ampliação de tais compreensões: Tempo como cuidado ancestral; Conhecimento e sabedorias de mulheres negras e indígenas no cuidado em saúde; Oralidade: a produção do cuidado como resgate ancestral e Modos de vidas das comunidades tradicionais: território e relação com a natureza.

Palavras-chave: jurema; cura; cuidado; psicologia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Pau ferro	43
Figura 2 – Jurema de chão	54
Figura 3 – Tambores de jurema	13
Figura 4 – Juremeiro Alex Gomes	28
Figura 5 – Aldeia e curumins	31
Figura 6 – Preta velha	33
Figura 7 – Guia de jurema	35
Figura 8 – Zé	38
Figura 9 – Juremeiras	44
Figura 10 – Mestre Liobino	49
Figura 11 – Liamba	56
Figura 12 – Gira	65
Figura 13 – Portão de ferro	67
Figura 14 – Mestre Alex	77
Figura 15 – Gira de jurema	102

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	A JUREMA É UM PAU SAGRADO	14
2.1	Psicologia e a jurema sagrada	21
2.2	A rama de mestre Liobino	23
2.2.1	Caboclaria.....	28
2.2.2	O legado africano	31
2.3	No rasto da folha sagrada	33
3	A JUREMA SAGRADA: CONCEPÇÕES AMPLIADAS DO CUIDADO	36
3.1	Tempo como cuidado ancestral	38
3.2	Conhecimentos e sabedorias das mulheres negras e indígenas no cuidado em saúde	41
3.3	Oralidade: a produção do cuidado como resgate ancestral	44
3.4	Modos de vida das comunidades tradicionais: território e relação com a natureza	50
4	ESCRITAS DE UMA JUREMEIRA UMA METODOLOGIA EM CAUSOS ...	57
4.1	A experiência de escrever na escrita feminista	57
4.2	Carta para meu avô	65
4.3	A fazendinha de José da Pinga	67
5	CAUSOS MEMORIAS DA FAZENDINHA DO ZÉ DA PINGA: ENCONTRO COM OS CAMINHOS DA JUREMA	78
5.1	A capela de São José	78
5.1.1	Pontos de força: a natureza viva no território da jurema e sua política espiritual.....	79
5.2	A casa das mestras	82
5.2.2	Pontos de força: a espiritualidade das mestras e os conselhos para além da margem	83
5.3	O velho do saco	86
5.3.1	Pontos de força: o andarilho que traz seu saco de estopa seus saberes e mandingas.	86
5.4	O axé de fala	89
5.4.1	Pontos de força: a quebra do silêncio na Jurema.....	89
5.5	A menina que corria	92
5.5.1	Pontos de força: o cuidado da jurema são os laços de sua comunidade.....	93
6	CICLOS SE FECHAM OUTROS SE ABREM	98
	REFERÊNCIAS	103

1 INTRODUÇÃO

O interesse na temática dos estudos sobre religiões afro-ameríndias surge a partir da minha experiência na jurema. Atualmente, sou praticante da Jurema, tendo iniciado os primeiros ritos de batismo para o sacerdócio como juremeira. Este batismo teve início na mesma comunidade juremeira onde as narrativas deste estudo serão realizadas. A minha relação com a Jurema Sagrada começou há dez anos, quando tive o primeiro contato com a fazendinha do seu Zé da pinga como carinhosamente a chamamos, em um mês de maio de 2014. Nesse momento, fui convidada por uma produtora cultural, conhecida por meio de uma amiga, para uma festa religiosa que ocorria no local, lugar que me reencontrei com memórias de minha infância, em um momento de paz e tranquilidade.

A Fazendinha de José da Pinga, conhecida como fazendinha do Zé da pinga, está localizada no entorno de Arapiraca/AL, no sítio Perucaba, e compreende oito tarefas de terras. Atualmente, segundo a tradição oral local é considerada o segundo maior santuário brasileiro de Jurema depois do sítio do Acais, localizado na Paraíba. Suas construções dividem espaço com uma vegetação de características de transição entre cerrado e mata atlântica. É composta por construções de alvenaria, tendo ao centro o barracão e a bodega de Zé da Pinga, onde ocorrem os rituais, as giras e eventos diversos, como palestras, seminários e cursos, entre outros. Ao lado, ficam quartos e banheiros destinados aos visitantes. Do outro lado, há uma capela dedicada a São José Operário. Nos arredores, encontram-se casas dedicadas a cada grupo de entidades: a casa dos boiadeiros, das mestras, dos pretos velhos, marinheiros, cangaceiros, beatos, assentamento de Malunguinho e a aldeia dos caboclos e caboclas.

Além dos trabalhos espirituais, este espaço também oferece trabalho social à comunidade local, a qual ainda mantém uma relação no cultivo da terra e na criação de animais. As ações sociais na comunidade ocorrem como extensão das ações da ONG Casa de Caridade de Pai Alex ou em parcerias com outras entidades, universidades, escolas, secretaria de cultura do município, Ministério Público. As ações principais realizadas visam combater o preconceito religioso e o racismo vivido pelas pessoas da região.

Conheci a fazendinha, como já mencionei, por meio de uma festa que ocorre no calendário anual do terreiro, destinada às almas dos pretos velhos - negros que foram escravizados em vida ou descendentes diretos de escravos. Isso permitiu que me inteirasse brevemente do local, chamando minha atenção com grande entusiasmo aos ritos que ocorriam. Lembro das roupas brancas de renda bordada, saias rodadas, turbantes e do cheiro doce da fumaça emanada dos cachimbos, do gole de café bastante forte e doce que me foi oferecido por

uma entidade, Vó Calu, incorporada na matéria de Pai Alex, em um tipo de transe que toma o pensamento e a consciência do médium para dar lugar à subjetividade da entidade.

A preta velha, Vó Calu, em vida foi uma doceira mucama de Dom João, pai de Dom Pedro I. Até hoje não se sabe se ela nasceu em terras brasileiras ou veio diretamente da África. Recordo que a gira ocorreu em frente a uma casa de barro construída em sua homenagem. Nesta casa, existe um gongá, ou melhor, uma espécie de altar católico que possui imagens e apetrechos ligados a essa espiritualidade: bengala, cachimbo, roupas, candeeiro, oratório, entre outros. Em um fogão de barro, construído na mesma casa, foi preparado o café servido durante toda a cerimônia e servidas comidas para dar vida àquela energia. Pratos de barros cheios de bolachas seca, bolachas de água e sal, bolachas amanteigadas, beijus, tapiocas, pé de moleques, bolos e mais bolos, de milho, mandioca, massa puba.

Aquela culinária toda me lembrava meu avô, já falecido na época. Meu avô homem que me criou, homem do sertão, roceiro que durante a seca no povoado Capivara/AL teve de se destinar a São Paulo em busca de emprego e sustento para os filhos, fugindo da miséria, trabalhou na capital paulista como porteiro e vigia e voltou com seus filhos já crescidos para me ver nascer e me criar. Eu tive a honra de naquele terreiro durante aquela noite entrar em contato com uma memória afetiva das mais lindas da minha vida, das minhas andanças pelas feiras livres de Arapiraca em busca do que eu chamava “comida de velho”. Martins (2002) nos fala que imagens também podem ser sonoras e cinéticas produtoras de pensamentos agenciados por um tempo não linear. O tempo espiralar difere daquela leitura de um tempo corrido, linear, e histórico, concebido pela episteme europeia e compreende a temporalidade da experiência humana de forma que ela está fundida no acontecimento do intenso agora, o tempo espiralar é, portanto, esse continuum de subjetividades no qual não se distingue passado, presente e futuro de maneira estanque. Foi assim que eu me senti quando entrei em contato com aqueles elementos do terreiro, não conseguindo distinguir temporalmente a importância e dimensão daquele acontecimento. A “comida de velho” que conhecia estava ali naquela casa de barro toda mobiliada para um espírito que eu não via, mas conseguia sentir, como se fosse uma conhecida da minha família, como se fosse uma amiga do meu avô que o acompanhava para irem juntos até a igreja. Vó Calu, uma mulher preta velha, acostada em pai Alex se tornava tão mais carinhosa e receptiva a todas as dores e má sorte que qualquer um pudesse trazer consigo, e também disposta, apesar da aparente fraqueza da velhice, a repassar ensinamentos e conselhos de vitória baseados nas suas vivências do cativo quando em vida e nas suas estratégias de resistência aos desmandos dos senhorzinhos e sinhazinhas.

Deste dia em diante voltei a frequentar outras festas e por uma necessidade minha de cuidado em saúde mental, a qual já vinha de outras formas fazendo outros tratamentos, decidi fazer um trabalho de cura, um ebó, batido no barracão de santo. Assim adentrei esses dois mundos o Candomblé e a Jurema Sagrada dividindo basicamente a mesma família, nestas duas distintas religiosidades, porém famílias com similaridades por serem frequentadas por pessoas de fé e que se relacionam com o invisível com muito respeito e amor. Conheci pessoas, fui acolhida e construí outra família, escutei histórias e estórias, também contei as minhas. Primeiro de tudo aprendi a não perguntar, aprendi a observar e fazer, aprendi que tudo começa pelo começo, quem já tem a experiência e viveu aquilo mais vezes merece respeito e atenção, aprender com os mais velhos foi, e ainda é, um exercício para lidar com a ansiedade, entender que a dinâmica das coisas tem um tempo que não é apenas o meu, pois o meu é relativo à minha subjetividade. Depois aprendi a fortalecer minha fé em coisas que eu não tinha como provar a partir da oralidade, conheci a energia da natureza dos orixás, as entidades e os espíritos de luz, percebi que muitas das pessoas que frequentavam a fazendinha tinham uma relação muito próxima com esses fenômenos e suas vidas se constituíam simultaneamente a estas relações espirituais.

Entendo hoje que esta é uma característica epistêmica da Jurema, pensar a vida a partir da relação coletiva por uma ética horizontalizada. Simas e Rufino (2019) no livro *Flexa no Tempo*, colocam que os movimentos em coletividade das religiões de matriz afro-indígena têm relação com uma poética e epistemologia do encanto como cura, pois é a partir da comunicação de diferentes gramáticas de saberes e o diálogo entre as diferentes maneiras de conhecer o mundo que será possível trocas de experiências e aprendizagem plurais contrárias às hierarquias de saberes monológicos. A cablocaria enquanto influência da coletividade indígena aponta a existência de racionalidades múltiplas e incontáveis possibilidades de vir a ser e estar no mundo, construídas no cotidiano destas comunidades. Neste campo diário de invencionices, rotas são traçadas estrategicamente para a busca do bem viver¹ (Simas; Rufino, 2019).

Dito isto, recorro de um relato contado por uma irmã de santo já mais velha, a qual narrou como foi criada e educada por um caboclo que a acompanhava. Sua mãe que bebia muito

¹ Pablo Solón é um autor e ativista boliviano conhecido por sua defesa dos direitos humanos, dos direitos indígenas e do meio ambiente. É um defensor proeminente do conceito de "Bem Viver" (ou "Buen Vivir" em espanhol), que é uma abordagem alternativa ao desenvolvimento que se originou em tradições indígenas da América Latina, especialmente na Bolívia e no Equador. O Bem Viver enfatiza a harmonia e o equilíbrio entre os seres humanos e a natureza, reconhecendo que o bem-estar humano está intrinsecamente ligado ao bem-estar da Terra e de todos os seus habitantes. Ele rejeita a ideia de desenvolvimento baseado na exploração ilimitada dos recursos naturais e na busca do crescimento econômico a qualquer custo.

e vivia com poucos recursos, segundo a mesma, negligenciava cuidados aos filhos de tal forma que não se importava com demandas básicas. Um dia ainda criança e com fome, a pequena foi até um açude pescar peixe “sargado” – maneira de nominar peixe no dialeto interiorano de Alagoas - e seus pezinhos ficaram presos numa espinha de peixe muito grande dentro d’água, foi quando já anoitecendo apareceu um homem, que já havia aparecido em outros momentos de apuros, e conseguiu desenganchar seus pés da espinha a tirando de dentro d’água, onde supostamente passaria a noite toda até alguém encontrá-la. Lembro do pesar e de certo sentimento de revolta com o qual ela contava a história, por saber que sua mãe não se preocupava e não iria em sua busca, mas também da felicidade em falar desse tal caboclo que a acompanhava, a salvara, e cuidara muitas vezes “[...] minha filha fui educada por um espírito, um caboco foi quem me criou e eu sou muito grata a ele”.

Recordar de relatos como esse é muito fácil para mim pois foram muitos: de cuidados, de relação de amor entre vivos, mortos e mortas; pessoas, encantados e encantadas; doenças e curas; depressões, transtornos psíquicos, fortalecimento de autoestima, e resgate de autonomia. Tudo isso agenciados por pessoas sem muito estudo formal e de baixa renda, em sua maioria pessoas negras e periféricas, cuidando de quem já não encontrava mais resposta na medicina tradicional e nos tratamentos convencionais. A potência da Jurema se fez assim para mim, na minha frente, abrindo um leque de possibilidades de cuidados outros tão diferentes daqueles aprendidos na academia enquanto psicóloga, como um sol que vai nascendo eu via raios, diversos raios de caminhos de apoio, afetos e acolhimentos. E na minha inquietude de pesquisadora acadêmica comecei a me apropriar de tudo que se tinha escrito sobre o assunto. Tentava entender como surgira essa religião, o que é a Jurema de fato, tão polissêmica, tão complexa de ser explicada, porém tão fácil de ser sentida.

Descobri que sua base de surgimento foi através da pajelança indígena, a qual no processo de colonização do Brasil se misturava com outras epistemologias e lógicas, produzida como forma de sobrevivência e resistência ao apagamento dessas memórias tradicionais. Descobri que além da resistência indígena tinha resistência negra também e elementos do candomblé também se faziam muito presentes. Coisas que eu não li fui percebendo e entendendo no dia a dia. Meu pai de santo diz que é mania acadêmica minha buscar nos livros coisas que estão na minha frente e não precisam ser escritas. Então aprendi a lidar com a oralidade, escutar causos, lendas que substancializavam todas aquelas práticas, as quais, vistas de fora e a depender do olhar pareciam sem lógica.

Nestes caminhos da jurema também conheci o preconceito e racismo religioso, vivido pelos meus irmãos e irmãs, e agora por mim também, dentro de minha própria casa, no trabalho,

com amigos... e eu pensava: “[...] se eu que sou parda classe média, tive certos privilégios e acessos, vivencio situações desta forma, imagina boa parte dos meus irmãos e irmãs de Jurema”. Assim fui entendendo as dificuldades e os desafios de se apresentar como uma juremeira, de conciliar trabalhos, estudos, problemas de família com a dinâmica do dia a dia de um terreiro de Jurema. Mas nada que pudesse impedir ou se comparar à potência do exercício desta religiosidade e o impacto positivo vivido na minha vida e dessas pessoas.

Na minha trajetória acadêmica, sempre tive uma relação muito próxima com a psicologia social e política, que a depender são psicologias que potencializam o debate da descolonização. Já na minha trajetória como profissional, meus trabalhos mais importantes foram realizados em políticas públicas, saúde, assistência social, políticas voltadas para pessoas em situação de rua, conflitos com a lei, problemas com adicção de drogas. E esse histórico já havia me proporcionado o contato com comunidades tradicionais, quilombos, assentamentos do MST, movimentos sociais organizados. Um certo espírito de militância sempre sussurrava em meu ouvido, enquanto psicóloga e pessoa, como pensava “tudo que eu ver de bonito e que produza saúde, mesmo que conflituoso e por vezes contraditório, eu vou mostrar para o mundo”, a entrada no mestrado é este campo de possibilidade, é este raio de sol, que o leque da Jurema me deu e eu tento humildemente apresentar a psicologia por meio deste estudo.

Dito isto, meus objetivos aqui são de a partir de minha experiência como juremeira, analisar as experiências de cura e cuidado da jurema sagrada a partir das políticas de escritas feministas, no intuito de narrar as experiências da jurema na ampliação das concepções de cuidado e cura e identificar as práticas cotidianas de cuidado e cura no fazer da jurema sagrada.

Defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné.
 Defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné.
 Bejoim, Alecrim e Alfazema. Vamos defumar filhos de fé.
 Defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné.
 Defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné.
 Bejoim, Alecrim e Alfazema. Vamos defumar filhos de fé.

Figura 3 – Tambores de jurema



Fonte: Alvandy Frazão Santos (2023).

2 A JUREMA É UM PAU SAGRADO

O estudo será realizado a partir de minha experiência como juremeira com o objetivo de analisar as experiências de cura e cuidado da jurema sagrada a partir das políticas de escritas feministas. Para a experiência metodológica utilizaremos as políticas de escritas feministas. O estudo será realizado na conhecida Fazendinha do Seu Zé da Pinga, localizada na cidade de Arapiraca, agreste alagoano.

Utilizaremos para essa realização o diálogo entre a psicologia e os estudos decoloniais, assim, sugere-se analisar uma perspectiva em contraponto às produções hegemônicas de teorias e práticas psicológicas descontextualizadas do processo histórico e dos impactos psicossociais da colonização e do consequente projeto civilizatório imposto à América Latina (Gonçalves, 2019).

Neste sentido, faz-se importante questionar o plano civilizatório construído para sustentar o modelo econômico capitalista, que provocou um aprofundamento das desigualdades sociais geradas desde o início do processo de colonização, marcado pelo genocídio e escravidão dos povos originários e afrodiaspóricos (Dussel, 1977).

Aníbal Quijano (2005), sociólogo peruano conhecido por suas contribuições para a teoria da colonialidade do poder, ofereceu análises críticas sobre o desenvolvimento do modelo econômico capitalista e seu impacto nos planos civilizatórios. Segundo Quijano (2005), o plano civilizatório construído para sustentar o modelo econômico capitalista está enraizado na lógica da colonialidade do poder. A colonialidade do poder refere-se à persistência das estruturas coloniais de dominação e exploração mesmo após o fim formal do colonialismo. Isso implica não apenas a exploração econômica, mas também a imposição de sistemas de conhecimento, valores e hierarquias sociais que legitimam essa exploração.

Quijano (2005) argumenta que o projeto civilizatório do capitalismo se baseia na ideia de uma hierarquia racial e cultural, onde certas culturas e raças são consideradas superiores e outras inferiores. Essa hierarquia é então utilizada para justificar a dominação e exploração de certos grupos por outros. Além disso, ele enfatiza que o capitalismo não é apenas um sistema econômico, mas também um projeto civilizatório que busca impor sua lógica em todos os aspectos da vida social.

Dentro desse plano civilizatório, Quijano (2005) destaca a centralidade do eurocentrismo, que é a visão de mundo que coloca a Europa e o Ocidente como o padrão de civilização a ser seguido, enquanto marginaliza e subalterniza outras culturas e povos. Essa visão eurocêntrica é essencial para a manutenção do capitalismo, pois legitima a expansão do

sistema capitalista através da colonização e exploração de territórios e povos considerados inferiores.

Em resumo, segundo Quijano (2005), o plano civilizatório construído para sustentar o modelo econômico capitalista é baseado na lógica da colonialidade do poder, que tem como pilar a hierarquia racial e cultural e o eurocentrismo para justificar a dominação e exploração em nome do capitalismo.

A religião da Jurema Sagrada, característica de certas regiões do nordeste brasileiro, surge como resultado desse processo civilizatório, apresentando aspectos de resistência às tentativas de apagamento das cosmovisões tradicionais e populares do nordeste, com fortes raízes indígenas. Esta prática, em específico, teve início no litoral da Paraíba, Rio Grande do Norte e também no Sertão de Pernambuco, devido ao fato de serem regiões indígenas onde se cultuava jurema. No entanto, tem-se conhecimento de práticas acerca dos ritos do culto da jurema datadas desde o período colonial nos aldeamentos indígenas de praticamente todo o litoral nordestino, as quais se ressignificaram ao longo do tempo, atingindo a atualidade e alcançando o status de religião (Grünwald, 2018).

Nesses territórios, habitantes remanescentes da tradição ritualística indígena e seus pajés enquanto aqueles líderes social/espiritual que detinham grandes conhecimentos sobre os mistérios e segredos do além Juremar, deram início ao desenvolvimento desse culto de forma mais sistematizada, configurando assim uma religião. Esses conhecimentos, ao longo do tempo, se transformaram em um conjunto de práticas de cura e cuidado, tais como: banhos, infusão, receita de garrafadas, rapses, defumações, entre outras tradições; misturando diversas epistemologias e visões de mundo, cultura africana, espírita, catolicismo popular e etc., as quais foram disseminadas para descendentes e demais praticantes. Então se iniciam as primeiras famílias ou ramas de juremeiros, sendo a mais conhecida a jurema de Maria do Acais (Grünwald, 2018).

Enquanto comunidade religiosa, esse sistema de pensamento tem seu nascedouro decorrente das cerimônias de pajelanças indígenas, na qual o pajé ou pajéia utiliza uma combinação de ervas medicinais, cantos, danças, e rituais para tratar doenças físicas, mentais ou espirituais. Acredita-se que os pajés possuem uma conexão especial com os espíritos da natureza e do mundo espiritual, e que eles podem intermediar entre os humanos e esses espíritos para curar doenças e resolver problemas em consequência do uso de uma bebida chamada "Jurema sagrada", extraída da árvore também denominada como Jurema. Essa árvore, da espécie acácia típica do nordeste brasileiro, torna-se um símbolo mobilizador para significação, transmutação e ressignificação de sentidos em torno dos ritos do culto da Jurema e assume

grande importância na dimensão subjetiva dos nordestinos brasileiros praticantes desta religião (Bairrão, 2003).

Bairrão (2003) nos diz que esse símbolo mobilizador inicialmente se dá devido à forte característica polimorfa da nomenclatura jurema. Da Jurema árvore, extrai-se uma bebida sagrada e toda a árvore é utilizada e reaproveitada nos rituais de cura e desenvolvimento espiritual: casca, tronco e raízes contêm princípios ativos capazes de transportar juremeiros para o mundo do Juremá, seus 12 reinos e 7 cidades. Aqui, a bebida da Jurema árvore e sua ritualística se transformam numa espécie de portal para uma cidade que também leva seu nome, onde mora uma indígena, a Jurema, entidade espiritual filha de Tupinambá, também denominada Jurema. Logo, a jurema assume diversos significados (Bairrão, 2003).

Para compreendermos melhor esse processo de formação religiosa, retomemos ao momento histórico da colonização e o encontro, mesmo diante das violências, que possibilitou a integração da Jurema ao universo mítico dos chamados caboclos, índios, incluindo também fortemente as influências das religiosidades resultantes das diásporas africanas e do catolicismo tradicional português, o qual suscitou o catolicismo popular. Esse catolicismo popular, definido enquanto um fenômeno distinto das práticas enrijecidas católicas, desenhou uma nova forma de reverência ao sagrado católico, como saudosistas festas de santos, novenas e romarias, tão presentes no universo rural do nordeste brasileiro (Campos; Joron, 2018).

Desse modo, elementos como árvores, plantas, folhas, maracás, cachimbos, cigarros, fumos, atabaques, imagens de santos católicos, imagens de beatos, representações de espíritos da natureza, encantados, entidades ancestrais espirituais: preto-velhos, caboclos, caboclas, boiadeiros, cangaceiros, marinheiros, índios, malandros, ciganas, mestras e mestres, bem como bebidas, banhos, chás, cafés, músicas denominadas pontos, entre outros, compõem o cenário dessa religião. Segundo Grünwald (2018), a Jurema, enquanto religião, é fruto da agência humana constante e criativa ao longo dos contextos históricos, desde o Brasil colônia até os tempos atuais, relacionando-se com o sagrado por meio da natureza. Ou seja, a natureza é vista como uma entidade viva e interconectada, cheia de espíritos, divindades e energias espirituais. Dentro dessa cosmovisão, diversos elementos naturais são considerados sagrados e possuem significados espirituais profundos, como as águas, as matas, entres outros.

O exercício prático da Jurema Sagrada se dá, a princípio, realizado dentro das matas, devido à perseguição e ao preconceito da sociedade, que, em seu bojo de ideal modernizante, nega a cultura e subjetividade diferentes do modelo colonial utilizado como referência para a ascensão do Estado brasileiro. Entende-se como modelo colonial um sistema político, econômico e social em que uma potência colonial domina e controla um território e sua

população nativa para explorar seus recursos, expandir sua influência e estabelecer uma hegemonia sobre o território colonizado. Esse sistema tem sido uma característica predominante da história mundial, com as potências coloniais europeias, no caso do Brasil colônia, Portugal foi a potência de maior amplitude de domínio principalmente no quesito religioso com a catequização em massa dos nativos e povos afrodiáspóricos, os quais, em contraponto, construíram seus próprios sistemas de crença baseado no que já se acreditava e em informações novas adquiridas e sincretizadas na relação com as novas terras.

Dito isto, podemos publicamente identificar lugares que conseguiram resistir a esse genocídio e epistemicídio de sistema de crenças, lugares atualmente, localizados, em sua maioria, nas regiões periféricas das cidades, casas e terreiros de fundo de quintal ou sítios específicos ao culto da Jurema (Campos; Joron, 2018).

A prática da Jurema pode ser sintetizada como um culto que reverencia, por meio de manejos simbólicos, às falanges juremeiras: dos caboclos, das caboclas, dos preto-velhos, dos boiadeiros, das mestras e mestres, entre outras; ou seja, entidades que, ao se acostarem nas pessoas, utilizam seus corpos para se manifestar e cuidar de outras pessoas ou até mesmo da matéria acostada. Cantam, dançam, realizam curas, ensinamentos de receitas diversas, infusão, benzimentos, depurações de fumaças, rezas, escutas, aconselhamentos e tudo mais que possa envolver um manejo de símbolos direcionado à promoção de cuidado e garantia de proteção de demandas ou feitiços maliciosos (Ferreira, 2011).

Numa pesquisa sobre a tradição da Jurema Natalense, Assunção (2014, p. 160-161) ao evidenciar que as pessoas iniciadas na religião passam a configurar uma família, um grupo de “parentes” descendentes de uma linhagem religiosa, reitera:

Essas práticas ocorrem através de ações solidárias entre os membros da família, uma espécie de ajuda mútua, uma troca de bens e serviços, frente a alguma situação, por exemplo, a ação de conseguir um emprego ou ajudar materialmente na realização de um ritual da casa, como também colaborar na construção ou recuperação física do espaço religioso. Vivida praticamente em fórum íntimo, no interior da casa e da família, ao estabelecer a obrigação da reciprocidade entre os membros do grupo, esse tipo de ação contribui para reforçar o sentimento e os laços de família, como a pertença ao grupo.

Observamos na Jurema a possibilidade da construção de vivências comunitárias - considerando o plano espiritual e material de forma correlacional - entre seus membros - sejam pessoas vivas, espíritos ou na consubstancialidade de ambos - rica em reciprocidade e acolhimento, elementos que podem vir a contribuir para o estabelecimento, reestabelecimento de um bem-estar físico, mental e espiritual daqueles ali existentes. Diferentemente da ciência

psicológica que coloca os seres humanos no centro das considerações, acima de qualquer outro ser vivo, na jurema a natureza e a vida espiritual são coextensões do vivido e partilhado entre os humanos. Edward Said em (1996) já criticava a perspectiva antropocêntrica da ciência psicológica por reconhecer apenas um valor meramente instrumental à natureza para garantia de saúde e não de forma correlacional a outros seres e entidades.

Simas e Rufino (2020) trazem a noção de "encantamentos" como princípio de integração entre morte e vida em contraponto à noção de humanidade presente no discurso do paradigma científico ocidental que limitam a existência da vida através da morte. Para os autores, é possível morrer estando vivo e viver estando morto, no que eles chamam de estado de desencantamento ou encantamento a depender de a capacidade dos grupos humanos manterem sua energia vital frente à colonialidade.

Os desencantamentos das ciências humanas e da noção de humanidade assentam-se, basicamente, na incapacidade que os modelos alicerçados nos paradigmas do Ocidente europeu têm de não reconhecer outras perspectivas antológicas, epistemológicas, cosmogônicas e filosóficas produzidas fora do eixo em que ele julga se encontrar (Ocidente europeu como ideologia) (Rufino; Simas, 2018, p. 31).

Nesta perspectiva, os colonialismos atuam na dimensão política do desencantamento, do desmantelamento cognitivo enquanto uma tentativa de subalternizar corpos e mentes. No entanto, aquele que consegue resistir ao processo colonial em sua potência criativa de vida, transforma-se de mero vivente para supravivente frente à aniquilação de seus corpos, linguagens e memórias. Pensar a formação política da América Latina baseados em epistemologias não monoracionalistas implica compreender a manutenção da vida por uma ética de enfoque ancestral, construção de desvios para resgates e manutenção de saberes, memórias e políticas de vida, frente às limitações da chamada consciência das mentalidades ocidentalizadas (Simas; Rufino, 2020). A ocorrência desses movimentos de resistência diária, por sua vez, possibilita a construção de outras mentalidades alternativas às consciências impostas pela modernidade capitalista, na possibilidade de praticar o mundo além de estar no mundo e traçar diálogos os quais concebem a vida em alteridade.

Podemos dizer que os encantamentos configuram um complexo de cosmovisões espiritualistas desapegada de uma base exclusiva doutrinária dirigente e podem exercer a função de oferecer encantamento aos sujeitos. Ou seja, religiosidades que têm possibilidades de construir rearranjos, adaptações de si mesmas, beber de várias fontes epistemológicas diversificadas e até mesmo antagônicas, como exemplo: crenças monoteístas e crenças

politeístas existentes num mesmo sistema de crenças, para a construção de práticas de cura e cuidado. Assim, torna-se impossível tentar descrever e explicar, numa perspectiva purista, como a Jurema sagrada surgiu ou qual seria seu verdadeiro mito de fundação. A ideia de um purismo não condiz com o fazer prático da jurema.

Segundo Santos (2015), este diálogo só ocorre devido à particularidade politeísta das cosmovisões dos países colonizados em suas experiências de colonização. Santos (2015) reitera que é preciso descolonizar, ou seja, fazer a defesa dos territórios tradicionais, símbolos, significações e modos de vida dos povos originários e diaspóricos; quilombos, terreiros e aldeias; pois nestes espaços é possível a vivência de uma lógica circular de saberes, fronteira com outros saberes que também podem contribuir na busca por cuidado e cura. É com essas experiências que Santos (2015) constrói a ideia da confluência, capacidade de afirmar e coabitar saberes afrodiáspóricos e indígenas nos processos de resistência decolonial.

Povos indígenas e afrodiáspóricos dialogaram historicamente por similaridade de suas cosmovisões, relações com divindades, natureza, possibilitando manifestações de outras formas de vida, cuidados e saúde própria da latinidade. Aqui, todos acreditam na possibilidade da existência de mais de uma força vital, mais de um Deus ou entidade espiritual suprema, oferecendo espaços para a alteridade e a pluralidade de horizontes de mundos. Pensamento oposto à lógica permanente da colonialidade com suas características lineares e verticais de compreender as formas de vida em suas diversas expressões e, por conseguinte, tem dificuldade ou negação para a confluência de saberes sobre cura e cuidado (Santos, 2015).

A narrativa da existência de uma subjetividade na América Latina, na qualidade de uma cosmovisão própria da latinidade, é pensada por Lélia Gonzalez (1988) na sua categoria de amefricanidade, à medida que a autora considera ter esta condição subjetiva uma relação direta com a capacidade dos povos colonizados transformarem a experiência da colonização enquanto resistência da mesma. A amefricanidade surge no contexto traçado tanto pela diáspora negra, quanto pelo extermínio da população indígena de todas as Américas, recuperando as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder.

Na condição da categoria amefricanidade, Gonzalez (1988) lança a proposta de desconstruir a narrativa hegemônica e desvincular o conhecimento branco colonizador, para pensar e elaborar novos critérios epistemológicos e categorias de análise, que promovam contranarrativas decoloniais, mais próximas das trajetórias dos sujeitos situados nas periferias, nos lugares marginalizados, quilombos e aldeias. O intuito é subverter o polo de enunciação e validação do discurso colonizador.

A jurema, enquanto religião, se apresenta como a possibilidade de uma política de restauração para combater as políticas de morte implementadas a partir do Estado, do racismo estrutural e religioso. Ela se apresenta como um coletivo de pessoas unidas com base em crenças epistemológicas "marginais" que constroem resistências frente às tentativas de conquistas forçadas de seus territórios. Podemos dizer que a Jurema consolida um coletivo supravivente (Simas; Rufino, 2020), buscando superar o impossível por meio de um mundo encantado, mundo outro que também é possibilitado pelas coletividades em relação.

Nos espaços de terreiro, é possível reconhecer a confluência de cosmovisões e produções de saberes decolonizadores, partindo de lógicas mais colaborativas e comunitárias, mais a frente destacarei contribuições de autoras dos feminismos decoloniais para explicitar melhor esta elaboração. Por hora proponho a reflexão de que são nestes espaços que os laços afetivos são construídos a partir do reconhecimento mútuo de irmãos que se afirmam enquanto iguais. Decorrente da tentativa do apagamento de suas cosmovisões afro-ameríndias ou associação destes saberes a elementos negativos, boa parte da sociedade, até esse tempo, ainda demoniza e criminaliza tais subjetividades.

Assim, reitero a necessidade da psicologia, enquanto ciência da subjetividade, conceber e também legitimar os fenômenos que realmente constituem a vida das comunidades tradicionais brasileiras, em específico as comunidades organizadas a partir de cultos religiosos afro-indígenas. Para assim conseguir subsidiar saberes e práticas condizentes com estas realidades, considerando suas formas de vida, multiplicidades de desejos, afetos, signos e símbolos. Propor uma por meio das narrativas juremeiras alternativas para a descolonização da psicologia à abertura a outras subjetividades.

A ciência da jurema agencia modos de subjetivação outros sobre o que seria cura e cuidado, os quais possibilitam viver o que parece ser impossível, resistir, reexistir, produzir forças políticas de restauração coletivas fundadas na ancestralidade e tradições culturais próprias destes grupos. Considero, para ancorar a presente pesquisa, a definição do que concebo como saúde em comunidades tradicionais brasileiras. Sendo compreendida de forma diferenciada daquele conceito de saúde advindo do modelo médico tradicional, enquanto ausência de doença ou agravos. Utilizo nesta pesquisa os termos cura e cuidado enquanto elementos de um mesmo fenômeno, cura no sentido de findar o problema e cuidado no sentido de acompanhar esse processo.

Gomes, Gurgel e Fernandes (2021, p. 11), ao falarem de saúde em comunidades quilombolas, indicam o olhar para a saúde através da modelagem sistêmica:

[...] proporcionada pela perspectiva da determinação social da saúde contribui para a compreensão de como os processos de proteção e danos à saúde se desenvolvem no território, nos modos e estilos de vida e em como estes estão integrados em diferentes dimensões por meio de movimentos de subsunção e autonomia relativa.

Desta forma, a história de vida desses povos, a cultura e os modos de cuidar são considerados como elementos fundamentais para a compreensão da saúde dos povos tradicionais. A saúde aqui é compreendida enquanto imanência do viver, e neste horizonte objetivo pesquisar num terreiro de jurema sagrada localizado numa região periférica do município de Arapiraca/AL, as experiências de cura e cuidado da jurema sagrada a partir das políticas das escritas feministas. As quais podem vir a potencializarem e produzirem sentidos de vida, saúde aos integrantes da religião para enfrentamento das dificuldades vivenciadas ali, tal como configurações de arranjos em busca de um bem viver contracolonizador e coletivo.

2.1 Psicologia e a jurema sagrada

Este estudo tem o objetivo de analisar a partir de minhas experiências como juremeira, como se dá as práticas cotidianas de cuidado e cura no fazer da jurema sagrada dos praticantes juremeiros da rama de Seu Zé da Pinga, partindo do questionamento: Quais são as compreensões de cura e cuidado na cosmovisão dos praticantes da jurema sagrada?

Este questionamento é relevante para compreender o que vem sendo abordado no meio acadêmico acerca do desenvolvimento de pesquisas sobre tais temáticas, saberes populares, comunidades tradicionais e religiões de matriz afro-ameríndias. Atualmente, em estudos psicológicos, essas temáticas vêm sendo abordadas ainda timidamente como reflexo da expansão da psicologia social e comunitária, psicologia política e dos estudos decoloniais em psicologia. Possibilitar a abordagem destas temáticas implica a necessidade de uma metodologia capaz de subsidiar pesquisas atravessadas pelo relacionamento entre material e metafísico e suas possíveis implicações na produção de subjetividades (Bairrão, 2017).

Conforme já dito, neste estudo, busco narrar as experiências da jurema da ampliação das concepções de cuidado e cura em uma comunidade religiosa de jurema sagrada localizada no município do agreste alagoano, Arapiraca/AL. Esta comunidade se relaciona a partir de outras perspectivas epistemológicas advindas da resistência do pensamento indígena, os quais consideram entidades ancestrais, forças e elementos da natureza para elaboração de subjetividades produtoras de bem viver. Isso faz questionar o posicionamento do sujeito como único agente e responsável por sua saúde e ordenação de sua vida. Com isso, amplio a ideia de

saúde e a conecto a todos os contextos da vida do sujeito - ético, político, culturais, comunitários, sociais - e não apenas a ausência de doença. Neste sentido, saúde passa a ser qualificada como produção imanente e interdependente entre vidas de seres vivos e encantos.

Aqui, os estudos da descolonização, Anibal Quijano, Edward Said, Lélia Gonzales entre outros, contribuem ao trazer a importância das racionalidades dos povos latino-americanos em suas diversidades de epistemologias para configuração de uma subjetividade própria sobre cura, formas de curar, cuidado, e formas de cuidar. Esta subjetividade se apresenta enquanto possibilidade e garantia de existência e resistência destes povos. Ao concebermos esta dimensão subjetiva própria dos povos latino-americanos, decorre a necessidade da psicologia, a partir de um compromisso ético e social com os povos e seu contexto de atuação, avançar na aproximação de referências epistemológicas destes territórios, procurando pistas para melhores ações e trabalhos. Desta forma, será possível pensar aportes teóricos e manejos comprometidos com a descolonização das subjetividades na reconfiguração de distintas formas de resistência e modos de vida.

Torna-se fundamental que ocorra um giro epistêmico na produção científica da psicologia na tentativa de saída de uma visão antropocêntrica para compreensão de formas de viver de povos tradicionais que não concebem o sujeito como fator principal para a garantia de um bem viver. O descentramento do sujeito faz romper as visões antropocêntricas, que até então são a base para a metodologia e prática da ciência psicológica. Romper a visão antropocêntrica oferece margem e expansão para outras formas de visibilizar e compreender aspectos do viver, fenômenos e sentidos, símbolos e significados sociais produtores de cura e cuidado agenciados nestas comunidades tradicionais (Fernandes; Barbosa, 2023).

É importante trazer à tona o debate das pesquisas em religiosidades afroindígenas, das/os autoras/es que cito ao longo deste capítulo para também possibilitar a construção de um caminho legitimado cientificamente de combate ao preconceito racial religioso. O estigma negativo em torno de religiosos juremeiros, acusados como pessoas com comportamentos primitivos, doentios e involuídos, é um ato de imposição subjetiva colonial ocidental existente até os dias atuais (Grünwald, 2018).

Na contramão, a pesquisa em psicologia neste campo pode proporcionar a identificação das violências simbólicas vividas, no que se refere a aspectos culturais e tentativa de extermínio da memória histórica destas comunidades. Estas identificações, por meio da produção de conhecimento, podem contribuir para uma reversão da lógica vexatória envolvida em tais temáticas e, por conseguinte, possibilitar a construção de pesquisas, políticas públicas, ações e projetos em reparação ao apagamento, negação, descriminalização das subjetividades

afrodiaspóricas e ameríndias, bem como, subsidiar teoricamente a construção de espaços institucionalizados para o enfrentamento a essas violências.

Somente com a resistência destas subjetividades foram possíveis elaborações táticas para supravivências de tais narrativas, deste modo de viver outro, que não é nem a essência de um purismo fetichizado de perfeição do viver, nem a imposição de regras de terceiros às formas de gestar a vida. Mas é o que na prática, são reais necessidades subjetivas do dia a dia dessas comunidades, as quais, produzem afetos, desejos, sentidos de saúde, cura e cuidados.

2.2 A rama de mestre Liobino

Neste tópico, procuro explicar, através de relatos de pai Alex, as raízes da Jurema praticada por ele, segundo o já falecido mestre Liobino, o qual iniciou Alex Gomes nos segredos da jurema sagrada, consagrando-o para a prática de juremeiro. Alex nasceu na cidade de Igaci, interior de Alagoas, no ano de 1967, sendo filho único. Quando criança, era acometido por diversas doenças sem explicação. A mãe de pai Alex relata que era comum o menino ter transe enquanto dormia, falava sozinho, contava histórias e se movimentava bastante.

Com o tempo, esses transe passaram a ocorrer também quando ele estava acordado, acompanhados por visões e mensagens de origem desconhecida. A mãe, que trabalhava como zeladora numa escola do município, teve uma única experiência com religiões de matriz afro, mas se decepcionou e passou a repudiar tudo que se relacionava a esse assunto. Um dia uma tia do menino testemunhou um de seus transe e sugeriu a Dona Gercina, sua mãe, que acreditava serem devido a problemas espirituais. Sua mãe não aceitou o conselho e proibiu pai Alex de procurar qualquer tipo de tratamento espírita.

Ainda criança, por volta dos oito anos, uma amiga, escondida de sua mãe, o levou para a casa de Mestre Liobino, dizendo que lá ele receberia uma reza de ramo. Chegando lá, o menino entrou em transe, sendo acostado pelo espírito de sua avó já falecida e, em seguida, do Mestre Seu Pedro Genésio. Alex passou a frequentar a casa de Seu Liobino às escondidas, onde sua mediunidade era doutrinada de forma discreta. Durante seis meses seguidos, foi batizado na jurema, mas eventualmente parou de frequentar, só retornando futuramente.

No entanto, a religiosidade de pai Alex não se limitou ao mundo dos encantados. Ele chegou a frequentar igrejas evangélicas, primeiro a igreja Batista e depois a Assembleia de Deus. Um episódio curioso é relatado por Alex: em um domingo, durante o Carnaval, por volta das nove horas da manhã, enquanto participava de um culto, uma orquestra de frevo passou

pela rua e o som percussivo o tomou, fazendo-o cair em transe, dançando e acompanhando a banda.

Chegou a ser convidado pelo Padre Luiz Farias Torres para ser coroinha na igreja católica, aceitando a proposta. No entanto, durante as missas, quando o padre usava o incensário, o coroinha Alex enfrentava problemas de visão, chegando até mesmo a ficar sem enxergar. Procurou ajuda de vários oftalmologistas, mas não encontrava cura. Sua madrinha, preocupada com a saúde do afilhado e suspeitando que os problemas fossem de origem espiritual, o levou para sua casa em Maceió, capital de Alagoas, em busca de um pai de santo específico. Em um momento de crise de cegueira e sem encontrar esse pai de santo, por acaso, chegou até outro terreiro de uma mãe de santo chamada Judite, que afirmou ter sonhado três dias antes com Oxum, dizendo para cuidar de uma criança que a procuraria, pois essa criança seria um grande sacerdote de Xangô. Foi realizada uma lavagem de cabeça (orí) e outra nos olhos, devolvendo a visão ao menino Alex, que retornou de Maceió para sua casa em Igaci.

Sobre o processo de consagração do mestre juremeiro Liobino, sabe-se que uma mulher chamada Dona Mocinha, já falecida e casada com o irmão mais velho de Seu Liobino, foi quem o ensinou e doutrinou sua mediunidade, trabalhando com os espíritos do Juremá e a ciência da jurema. Dona Mocinha realizava viagens regulares à Paraíba, indo à casa de um senhor espírita que possuía uma botica, ou seja, uma farmácia.

Atualmente, há a suspeita por parte de pai Alex de que a Jurema de Mestre Liobino possa ter uma ligação com a rama da Jurema do Acais, ou pelo menos com a Jurema da Paraíba. Relatos de fora de Alagoas mencionam um proprietário de farmácia chamado Manoel Cadete, que cultuava a jurema e poderia ter tido relação com a rama do sítio do Acais, considerando as viagens de Dona Mocinha direcionadas ao estado da Paraíba. Atualmente, há desconfiança que o mestre chamado Manoel Cadete do sítio do Acais, é o mesmo dono da botica com quem Dona Mocinha ia se consultar.

O sítio do Acais era anteriormente terras indígenas do povo Tabajara. Com o desaldeamento indígena feito pelo imperador Dom Pedro II, as terras passaram para posse de terceiros, que resolveram lotear a região e deixar alguns pedaços de terra para os indígenas. Uma pesquisa sobre práticas curativas no nordeste do Brasil, realizada por Junior (2010, p. 4), menciona características do povo indígena na cidade de Alhandra, onde se localiza o sítio do Acais, berço dos cultos em jurema sagrada:

Mesmo desses povos que desapareceram, é possível encontrar traços de suas culturas nas regiões antes habitadas por eles, é o caso de Alhandra, cidade do

litoral sul paraibano, que foi, nos períodos da colônia e império, um aldeamento missionário, na qual habitavam os indígenas da aldeia Aratagui, pertencentes ao povo Tabajara. Fundada a vila de Alhandra em 1758 (Pinto, 1977, p. 158), a população indígena foi forçada a viver como os brancos, passando a morar em casas individuais e não mais em tabas comunitárias, participando em tudo da vida da vila com os costumes trazidos pelos europeus (Silva Junior, 2010, p. 4).

Pai Alex relata, ao longo dos anos que faço parte de sua jurema, que o sítio do Acais foi inicialmente habitado por Dona Maria do Acais, a primeira moradora remanescente de indígenas, que cultuava seus encantados ancestrais e um mestre chamado Galo Preto. Devido à perseguição policial aos cultos juremeiros, as cerimônias eram secretas e bastante simples. Esses remanescentes indígenas, já catequizados sob forte influência católica, não queriam abandonar suas crenças e, na tentativa de disfarçar as práticas de catimbó, misturaram seus saberes com rezas e costumes católicos. O que antes era um culto restrito aos ancestrais indígenas, ao longo do tempo, foi modificando-se e agregando outros elementos religiosos, místicos e culturais. Os juremeiros acreditam que se abriram portais para o mundo do além, onde outros espíritos poderiam se comunicar com seus entes queridos e acertar dívidas deixadas em vida. Sobre esse processo de resistência dos indígenas nordestinos e a mistura de religiosidades, Silva Junior (2010. p. 5) comenta:

Esse aparente sucesso da colonização europeia sobre os nativos das terras do Brasil não tem grande validade quando percebemos que os descendentes desses povos mantiveram muito da cultura dos nativos. Em Alhandra, mesmo os indígenas tendo se convertido ao catolicismo e passado a viver misturados com a população não indígena, as práticas religiosas vivenciadas por séculos por muitos dos alhandrenses denunciavam a falta do sucesso total dos colonizadores. O culto da jurema era vivenciado por aqueles que herdaram dos índios os segredos dessa planta sagrada.

Outra característica que se soma à crença na abertura dos portais da jurema é a chegada de outros povos ao sítio do Acais. Por exemplo, os ciganos, que devido ao preconceito social vivido nas cidades, buscavam abrigo e chegaram ao Acais, trazendo seus saberes e somando-os aos saberes indígenas. O sítio do Acais tornou-se uma referência de práticas mágicas de cura, atraindo pessoas que já tinham alguma relação com algum tipo de prática de cuidado, como parteiras, negros fugidos das senzalas com seus saberes africanos, vaqueiros, pescadores que cultuavam encantados das águas, entre outros. A maioria desses saberes já advinha das populações afro e indígenas.

Um grupo importante na jurema foi o dos judeus, expulsos de Portugal, chegaram ao Recife em navios e sem destino ocuparam áreas periféricas. Naquela época, por volta de 1591 a 1595, Paraíba e Pernambuco formavam um estado único, e muitos judeus seguiram para as matas fugindo do preconceito e perseguição. Nas matas, encontraram-se com os indígenas e trocaram saberes. No artigo "A Jurema Tombada: Memórias de Uma Experiência Religiosa", de Silva Júnior (2010, p. 6), destaca-se a importância da cidade de Alhandra para a jurema:

Alhandra figurou assim, durante muito tempo, com essa forte identidade de 'cidade jurema', até os anos de 1980. É claro que, parte considerável dos moradores da cidade nunca foram seguidores da jurema sagrada, mas todos conviviam de perto, todos sempre conheciam alguém que era praticante. Assim, a jurema ficou famosa por seus poderes de cura, e os mestres de Alhandra, famosos por conhecerem os segredos da ciência da jurema.

De certo em outros contextos e regiões nordestina situação semelhante também foi acontecendo, no entanto Alhandra se destacou e o número de entidades espirituais encontradas na Jurema foi aumentando, à medida que as pessoas que atuavam como juremeiros em vida passavam para o mundo do Juremá, se transformavam em mestres encantados e adquiriam a capacidade de acostar-se a outras pessoas e trabalhar através de suas matérias. Casos como o de José de Aguiar de Santana eram comuns: um homem negro com laços nos cultos afro, que por algum motivo fugiu do Recife e chegou ao sítio do Acais, sendo acolhido e consagrado para um caboclo, José de Aguiar de Santana falece e retorna acostado em algum médium, apresentando-se com o nome de José Pilintra, para trabalhar na ciência da jurema.

Assim, além da cultura indígena, o sítio do Acais recebe diversas culturas: negra, cigana, judaica, profissionais diversos como pescadores, boiadeiros, prostitutas, cangaceiros fugidos, beatos rezadeiras, entre outros. Essas pessoas eram consideradas pela comunidade como os médicos da época. Quando alguém necessitava, por motivos de doença ou cuidados, outros recorriam ao sítio em busca de resoluções, dicas de remédios, pedidos para desmanchar bruxarias, malfeitiços, e assim por diante.

O sítio do Acais foi se desfazendo após a morte da segunda geração de Maria do Acais, nos anos de 1937, e também com a morte gradativa dos mestres ligados ao Acais, assim como mestres de outras ramas. O cenário religioso foi se modificando e os cultos se expandindo de forma silenciosa. Não devemos esquecer que os rituais religiosos eram realizados praticamente de forma privada, contando com um pequeno grupo de participantes, uma prática marcada por um contexto de perseguições para que os ditos "degenerados" trabalhassem escondidos (Silva Júnior, 2010).

Não sendo diferente aqui em Alagoas, a cunhada do mestre Liobino, que o ensinou as práticas da jurema, fazia suas viagens para a Paraíba de forma muito discreta, revelando a expansão dos saberes da jurema sagrada para além do sítio do Acais, da cidade de Alhandra. A jurema ganha os espaços urbanos enfrentando preconceitos, perseguições, porém construindo resistências.

Além dessa família do Acais, tão bem pesquisada por Salles (2010) e Lima Segundo (2015), vários outros juremeiros realizaram mesas de catimbó em toda a região litorânea do Rio Grande do Norte a Alagoas (Salles, 2010; Assunção, 2014), especialmente nas zonas rurais, mas também em pequenas cidades. Esses rituais não foram institucionalizados, e seus protagonistas se dedicavam ao atendimento de pessoas que os procuravam com problemas de saúde, amorosos, de trabalho e outros do cotidiano, quase sempre tendo suas aflições recebidas pelos mestres para serem solucionadas; mestres esses que ainda atuavam vaticinando para os consulentes (Assunção, 2014, p. 121).

Como se trata de relatos orais advindos dos antigos que o doutrinaram, Alex Gomes tem consciência de que não é possível afirmar de fato onde o mestre Liobino e seus anteriores aprenderam os feitos da Jurema. No entanto, a própria Jurema oferece essa leitura flexível quanto à necessidade enrijecida de descobrir de onde e como surgem seus ensinamentos quando conceitua o que seria a ciência da jurema. A ciência da jurema é descrita como um complexo conjunto de saberes que tem por base alguns elementos específicos como o culto à árvore jurema, cidades encantadas, entidades, uso de cachimbo, cânticos, depuração por fumaça, entre outros. Porém, o manejo destes elementos é uma relação única, construída por cada médium na vinculação com suas entidades e respectivas cidades encantadas ligadas a essas entidades. Simas e Rufino (2018, p. 83-84) conceituam a ciência da jurema como:

O conceito de jurema enquanto ciência nos leva a pensá-la como um complexo de práticas de saber que se articulam através de diferentes experiências de mundo que, imbricadas, enredam a trama do culto. Porém, a ciência da jurema distingue-se das noções envoltas ao termo ciência consagrado pela modernidade ocidental. Enquanto o modo dominante é atado por rigores que o obcecaram com a tara por uma verdade única, a ciência da jurema escapa para as vias do encantamento. Ser encantado é, também, ser inapreensível à única lógica que reduza o fenômeno a uma única explicação.

Esta peculiaridade descomplicada de como agenciar a ciência da jurema em suas práticas de cuidado e cura também é justificativa para alguns pesquisadores e adeptos da religião preferirem usar o termo religiosidade para conceituar o culto, em vez de conceber a jurema como religião propriamente dita. No campo da religiosidade, Pires (2012) afirma que a

jurema assume sua dimensão estética e afetiva, trazendo a religiosidade para a experiência sentimental. Em contraponto, outros autores e também adeptos defendem o uso do termo religião como uma forma de enfrentamento ao preconceito e discriminação que este culto sofre, na tentativa de por meio de uma institucionalização, construir parâmetros para realização de defesa a tais ataques. O fato é que a jurema se expande por todo o Nordeste e dentro das diversas ramas e famílias de juremeiros as práticas podem se dar de formas variadas carregando alguns elementos base. A seguir, destaco duas falanges consideradas as principais para o culto da jurema.

Figura 4 – Juremeiro Alex Gomes



Fonte: Arilene de Castro (2016).

2.2.1 Caboclaria

Como já dito, a Jurema sagrada enquanto rito surge da pajelança indígena/catimbó, típica dos indígenas existentes no sertão nordestino. Os tapuias do tronco linguístico macro-jê, que se encontravam nos sertões do Rio Grande do Norte e deram origem às nações cariri-tarariru e outras tribos, são, que se tem notícia, os precursores desta prática religiosa. O culto fundamentado na árvore da Jurema assume significados diversos, tais como: entidades da

Jurema, tronco da Jurema, cidade da Jurema, mundo espiritual da Jurema, bebida da Jurema, fumo de Jurema entre outros (Grünewald; Palitot, 2021).

"No centro da mata virgem,
Uma linda cabocla eu vi.
Com seu saiote,
Feito de penas,
É a Jurema filha de tupi."
(Ponto de Jurema)

"Ô Jurema preta, senhora rainha,
A cidade é sua, mas a chave é minha."
(Ponto de Jurema)

Foi na Paraíba, na cidade de Alhandra, antigo aldeamento da aldeia Aratagui, que encontramos a primeira referência de comunidade juremeira com a ritualística mais próxima de como se pratica a Jurema atualmente. Isso deu início a uma ciência que se ramifica para diversos territórios do Nordeste (Bairrão, 2003).

Assim, a jurema enquanto transgressora ultrapassa os limites das várias imagens que lhes são atribuídas. E no mundo do Juremá, morada dos encantados evoluídos, onde temos a cidade de Jurema em específico, podemos encontrar o local espiritual onde residem os caboclos. Uma possibilidade para compreendermos os caboclos seria entendê-los como entidades espirituais remanescentes de indígenas. Neste sentido devemos pensar no processo de mistura de raças: indígena com negros, indígena com brancos, entre outras possibilidades (Simas; Rufino, 2018).

No entanto, Simas e Rufino (2018) oferecem outra interpretação para uma compreensão do que hoje chamamos de caboclo: “[...] como categoria chave para emergência de outras sabedorias” (p. 98). Outros marcadores identitários se fazem emergentes para os diversos grupos populacionais dos sertões e litorais nordestinos que se afirmam como caboclos. O caboclo, além de sua origem puramente indígena, seria também aquele praticante de Jurema, o qual, ao falecer, se encanta e retorna para trabalhar na linha dos caboclos.

Se, o caboclo, todavia não é um vivente e não é necessariamente um espírito indígena, o que ele é? Simas e Rufino (2018, p. 101) nos trazem:

O caboclo é o supravivente; aquele que está além de nossa concepção de vida biológica, filosófica e histórica. A condição do encante é a da experiência enquanto existência, superando assim as noções fechadas de vida e de morte. A supravivência não é a vida nem a morte. Ela é a existência experimentalmente alterada.

Numa gira de Jurema, ou sessão de mesa, ou Jurema de chão, a chamada dos caboclos é primordial para a execução dos ritos. Os primeiros encantados a serem chamados serão Malunguinho e os caboclos, como aqueles que deram início ao culto da ciência da jurema. Esta ciência está vinculada a um mundo espiritual onde residem diversos encantados que visitam a terra. Após os portais abertos para trabalharem em curas, aconselhamento, retiradas de feitiços e práticas diversas. Invocados por meios de pontos cantados, "maia caboclo, maia, caboclo, maia...", ao abrirem os portais do Juremá, descem à terra para acostar nos corpos dos médiuns ou virantes encontrados no salão.

Assim trabalham os caboclos e caboclas da Jurema, principalmente com a depuração através de fumaçadas, mas também podem agregar outros elementos, como cachaça, manuseio de folhas, mel, entre outros. Bradam gritos e piares, retomando a linguagem dos indígenas nativos, saúdam o cruzeiro mestre, atiram flexas para fora do salão, encenam uma cassada, e cachimbam fumaça para cima expulsando energias de demandas negativas.

Se os legados da colonialidade são incutidos para nós como as mais altas expressões de um modelo de civilidade ideal, forjado nos moldes dos padrões canônicos ocidentais, a falange dos caboclos pode ser a transgressão da invenção do indígena pelo outro europeu. A retomada de uma forma de existência, saberes e símbolos frente às experiências múltiplas de despedaçamento das memórias ancestrais, para dar lugar às experiências da ancestralidade e encantamentos da religiosidade juremeira (Simas; Rufino, 2018).

"Caboclo não tem caminhos para caminhar,
Caboclos não têm caminhos para caminhar,
Ele caminha por cima das folhas,
Por baixo das folhas,
Por todo lugar,
Ele caminha por cima das folhas,
Por baixo das folhas,
Por todo lugar. Okê, caboclo."
(Ponto de Jurema)

Figura 5 – Aldeia e curumins

Fonte: arquivo da pesquisadora (2023).

2.2.2 O legado africano

A história nos diz que a vinda dos negros com a diáspora africana durante a colonização do Brasil modificou o rumo da cultura e da sociedade do continente americano. Sem a presença física da África, restam os elementos simbólicos destes povos, parte da memória negra que atua como elemento de territorialização, resistência e permanência cultural. Esses elementos se somaram aos dos povos indígenas, apesar do holocausto indígena ter impactado as diversas etnias/civilizações do país. A Religiosidade Jurema Sagrada é um exemplo do encontro cosmogônico de saberes vindos da África e dos povos originários brasileiros (Sodré, 1988). O contato possibilitou a herança cultural dos símbolos africanos, como a influência dos saberes e ritos do candomblé nos ritos da Jurema. Elementos dos ritos negros são identificados na ritualística da Jurema, como o uso de atabaques, imagens e expressões específicas. Além desses elementos, destaca-se a influência dos chamados Pretos-Velhos, uma falange poderosa e influente.

Os Pretos-Velhos são entidades espirituais de negros remanescentes da África ou filhos de pais escravizados na colônia portuguesa que alcançaram a velhice. Naquela época, a

expectativa de vida dos negros escravizados era baixa, vivendo, em média, até os 40 anos. Chegar à velhice era raro e acontecia devido a motivos específicos, como a obtenção de uma carta de alforria, a fuga ou leis direcionadas à libertação. Um relato narrado pelo juremeiro Pai Alex Gomes conta a história de João D'Angola, que conseguiu fugir da senzala e trocar saberes com indígenas após ser curado por um pajé, aderindo à crença da pajelança da aldeia e sendo iniciado em seus rituais. Após seu falecimento, João D'Angola foi para o reino do Juremá e retorna como preto-velho encantado.

Para Simas e Rufino (2018), os pretos-velhos têm uma função educadora nos terreiros, utilizando como exemplos suas dolorosas vivências as tentativas de “adestramento” de seus corpos negro, eles buscavam mudar através de suas sabedorias os valores institucionais daquela época quanto ao racismo, tanto para proteção de seus corpos quanto das suas memórias. Podemos considerar que desafiaram o sistema estabelecido, com suas fugas, reivindicações ou estratégica “passividade”. Apesar do estereótipo produzido para abarcar as presenças negras como alegorias subalternas de um projeto de nação alicerçado nos parâmetros coloniais, o povo negro na figura dos pretos-velhos resistiu e ainda resiste por meio dos encantos, dos conhecimentos passados, ensinamentos de banhos, chás e ervas, e orientações para a vida.

Assim, esses entes atuam nos terreiros de Jurema como agentes de enfrentamento às lutas atuais contra o racismo, oferecendo práticas de cuidado que incluem o manejo de plantas para cura, aconselhamento para resgate de autoestima e defesa dos praticantes de Jurema das mazelas sociais da escravidão. Entre as especificidades dos ritos dos chamados Nego Veios, há benzeduras de ramos, fumaçadas de cachimbo de Jurema, garrafadas de raízes, infusões de plantas e a beberagem do café de preto-velho.

"No rio de São Francisco tem duas veias e são juremeiras,
Pra trabalhos pesados chama a rainha Calu mestra feiticeira,
Meu mestre,
Traga meu gaito,
Quero que me dê a chave meu deus,
Do portão do Juremá."
(Ponto de Jurema)

Figura 6 – Preta velha

Fonte: Arilene de Castro (2016).

2.3 No rasto da folha sagrada

Por fim, conduzir uma pesquisa em um terreiro de jurema sagrada sobre práticas de cura e cuidado, resgatando a história desse espaço e os causos que lá ocorreram, é uma iniciativa crucial por diversos motivos. Primeiramente, essa abordagem visa o reconhecimento da cultura simbólica, visto que os terreiros desempenham um papel fundamental na manutenção de tradições religiosas e culturais. Ao documentar e estudar suas práticas, contribui-se para a salvaguarda desses conhecimentos para as futuras gerações. Além disso, ao compreender as práticas de cura e cuidado em um contexto cultural específico, podemos promover uma maior compreensão intercultural. Essa compreensão se estende à valorização da natureza do território onde o terreiro está inserido, reconhecendo a interação entre o espaço físico e as práticas espirituais e de cura ali realizadas.

Outro aspecto relevante é a promoção da saúde mental e do bem-estar. Ao entender profundamente as práticas de cura e cuidado de uma comunidade, os profissionais de psicologia podem desenvolver ações mais eficazes e culturalmente sensíveis, contribuindo assim para o empoderamento dos membros dessa comunidade.

Ao buscar compreender as práticas de cura e cuidado em um terreiro de jurema sagrada, há uma oportunidade única de investigar as ciências da jurema e suas belezas. Estas incluem os rituais, símbolos e conhecimentos transmitidos através das gerações, que muitas vezes estão intrinsecamente ligados à conexão com a natureza, a espiritualidade e a compreensão das energias sutis que permeiam o universo em abertura a outras cosmopercepções não reconhecidas e vislumbradas pela psicologia, que ainda se detêm às suas raízes modernas ocidentais, ainda que praticada em terras latino americanas que apresentam uma diversidade de compreensões de mundo que não se restringem ao horizonte moderno de vida. Auxiliar na ampliação das compreensões de cuidado e saúde a partir das experiências vividas na jurema é uma das tarefas desta pesquisa.

Assim, os estudos realizados em contextos espirituais afro-indígena diversos enriquecem não apenas o campo da psicologia, mas também contribuem para uma compreensão mais ampla da natureza humana e do bem-estar. Essa pesquisa pode servir como uma ponte entre diferentes disciplinas, promovendo uma abordagem mais holística da saúde, do cuidado comunitário e da relação com outras humanidades.

Figura 7 – Guia de jurema



Fonte: Alyzandra Jessica Oliveira Melo (2023).

3 A JUREMA SAGRADA: CONCEPÇÕES AMPLIADAS DO CUIDADO

Neste capítulo buscamos assim como faz minha mãe artesã, tecer por entre linhas coloridas ideias que deem um contorno aos conceitos de cura e cuidado a partir das cosmovisões afro-indígena da Jurema Sagrada. Para isso, utilizaremos autores, filósofos e filósofas, sociólogos e sociólogas, pedagogos e pedagogas, historiadores e historiadoras, teóricas feministas, poetas, ensaístas, dramaturgas, intelectuais orgânicos/as, que abrem espaços para ideias sobre a decolonialidade, estudos afro-americanos, pensamento antirracista, pensamento socioambientalista, questões de gênero, relações políticas de afeto, entre outros. No intuito de mesclar diversas tonalidades de saberes intelectuais, orgânicos, culturais e artísticos e a partir dessa trama de ideias, conseguirmos visualizar um colorido, uma forma, uma estética de tons, as quais denotam um lugar, um tapete, de cura e cuidado ancestral.

Em pesquisas realizadas nas plataformas de periódicos (SciELO, Pepsico) observamos que há uma presença de trabalhos nas áreas de educação, enfermagem e psicologia, sobre a temática da cura e do cuidado em povos tradicionais. Estes estudos: “O cuidado como cura e como ética” de Elsa Oliveira Dias, “Cuidadores e cuidados: Uma reflexão sobre o cuidado dentro de instituições totais” de Bárbara Elisa Zwetsch e Ana Luiza Trein, “Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas” de Geraldo José de Paiva, “Sabedorias Ancestrais de cura : Atenção, cuidado e solidariedade entre povos e comunidades tradicionais” de Lucimberg Camargo Dias e Edson Caetano, “Valorização e salvaguarda dos saberes ancestrais de cura e cuidado no quilombo mata do cavalo” de Lucimbrg Camargo Dias e Edson Cetano; no geral, afirmam que o cuidado é uma prática que encontra-se como extensão da cura. O cuidado é o fazer diário que se produz na vida partilhada com as pessoas e os acontecimentos. Neste fazer que se alicerça as possibilidades da cura, como um processo que perpassa outros espaços-tempos e relações comunitárias e territoriais. É sobre estas relações que este texto pretende tecer alguns horizontes guias para compreender de forma mais ampliada, a partir da jurema, as concepções de cura e cuidado.

Na perspectiva etimológica, a palavra "cura", originária do latim, possui a significação literal de "cuidar". Nas ciências da saúde, a cura é entendida como a possibilidade de erradicar a doença e suas causas por meio do emprego de terapias e medicamentos. Dessa forma, a cura é percebida como um desdobramento do cuidado, englobando medidas para evitar a deterioração da saúde ou agravamento da condição do paciente, muitas vezes associadas à restauração plena da saúde, enquanto o cuidado é o caminho, processo para chegar à cura (Zwetsch; Trein, 2007).

Etimologicamente, a palavra "cuidar" abrange a ideia de pensar, zelar pelo bem-estar, ocupar-se de tratar e sustentar o outro. Suas raízes remetem à atenção, interesse e responsabilidade para com a pessoa assistida. O cuidado é considerado uma atitude ética que reconhece os direitos do indivíduo e busca promover seu bem-estar, sendo assim, a relação entre cuidado e cuidador é explorada, enfatizando a importância de uma base afetiva para um cuidado autêntico e empático. Dessa forma, as ações do cuidador reverberam diretamente na inter-relação entre as partes envolvidas (Zwetsch; Trein, 2007).

No âmbito da dimensão religiosa o cuidado e a cura servem como uma abordagem para lidar com doenças físicas e mentais podendo utilizar alguns recursos religiosos, como orações, promessas, peregrinações, rituais de cura, uso de ervas medicinais e práticas tradicionais, buscando enfrentar situações desafiadoras e garantir um bem-estar. Esse contexto reflete a interseção entre a espiritualidade e o cuidado, nas quais as práticas religiosas servem como meios para lidar com adversidades de natureza física, psicológica e espirituais, ampliando a ideia de saúde em comunhão com a natureza e a perspectiva ancestral (Paiva, 2007).

Paiva (2007) nos mostra que aqui a caridade, e o amor ao próximo desempenham um papel importantíssimo, levando praticantes de diversas religiões a dedicarem cuidados aos seus enfermos. O cuidado religioso é apresentado como sendo motivado por fatores como pressão grupal, altruísmo, senso de dívida e retribuição. Além destes fatores há uma forte ênfase na comunidade e solidariedade, como elementos que compõe o cuidado em comunidades tradicionais. A solidariedade expressa-se como uma prática de cuidado ancestral em comunidades tradicionais, como afirma Dias e Caetano (2021), produz um esforço coletivo, onde a rede de apoio desempenha um papel crucial para atenção à saúde.

Dito isto, buscaremos traçar um propício cenário de amarrações teóricas, a fim de alcançar um esboço, numa visão mais abrangente de cura e cuidado, advinda das perspectivas afro-indígenas. Para tal, seguiremos com intuito de tornar esta leitura didática, sem perder de vista as possíveis poéticas que surgirem ao longo do caminho, o qual será dividido em peças, a priori separadas, conceitos possíveis, os quais ao final irão compor uma única trama, dando vida a este colorido tapete, que segue tecido em: Tempo como cuidado ancestral; Conhecimento e sabedorias de mulheres negras e indígenas no cuidado em saúde; Oralidade: a produção do cuidado como resgate ancestral e Modos de vidas das comunidades tradicionais: território e relação com a natureza.

Figura 8 – Zé

Fonte: Alvandy Frazão Santos (2023).

3.1 Tempo como cuidado ancestral

As práticas de cuidado na jurema não percorrem compreensões lineares de tempo e espaço, elas caminham por princípios que buscam em um tempo espiralar suas possibilidades de interpretação da doença e a busca pelo cuidado da vida. A concepção de tempo espiralar da renomada dramaturga Leda Maria Martins (2021), faz uma crítica ao pensamento filosófico ocidental, ela desafia a concepção convencional de tempo como uma sucessão linear de eventos, propondo, em vez disso, uma visão na qual o tempo transcende as amarras da cronologia. Nessa perspectiva, as temporalidades são entendidas como gestos que encenam passado, presente e futuro, como ela nos orienta na reflexão sobre “[...] um tempo que não elide as cronologias, mas que as subverte” (Martins, 2021, p. 42).

Com esta compreensão de tempos compostos por coexistência que Martins (2021) permite que a experiência temporal assuma um papel de incorporar memórias, narrativas temporais, éticas e estéticas vividas não só no agora, mas experimentada enquanto ancestralidade, lugar deslocado do tempo espaço que enraíza experiências comuns de povos e tradições. O tempo manifesta-se como um resgate e uma atualização vibrante das nossas

conexões sagradas com eras anteriores, direcionadas à essência condutora do corpo como tela, do corpo como imagem. O corpo-tela, nas práticas performáticas afrodiáspóricas, seria o corpo-imagem como produtor de pensamento, um corpo hieróglifo, um corpo ideograma.

Complexo, poroso, investido de múltiplos sentidos e disposições, esse corpo, física, expressiva e perceptivamente é lugar e ambiente de inscrição de grafias do conhecimento, dispositivo e condutor, portal e teia de memórias e de idiomas performáticos, emoldurados por uma engenhosa sintaxe de composições (Martins, 2021, p. 79).

Este complexo, fundamentado na episteme da história e das cosmovisões africanas, é intrinsecamente intercruzado à compreensão de que os corpos são políticos. Aqui a cultura irá atuar como protagonista que encena retornos e repetições de cantos, tradições e memórias. Essa atuação não é apenas uma recriação do passado, mas uma manifestação presente daquilo que entendemos como resistência dos povos colonizados e dos povos escravizados frente ao apagamento, imposto pelo colonizador europeu, das epistemes originárias e diáspóricas.

Apesar de toda a repressão, o que a história nos ostenta é que, por mais que as práticas performáticas dos povos indígenas e dos africanos fossem proibidas, demonizadas, coagidas e excluídas, essas mesmas práticas, por vários processos de restauração e resistência, garantiram a sobrevivência de uma corpora de conhecimento que resistiu às tentativas de seu total apagamento [...] (Martins, 2021, p. 34).

As práticas performáticas apontadas pela autora consistirão em um complexo acervo de conhecimentos e valores que foram atualizados, reterritorializados, mantendo ou ressignificando modos de viver próprios desses povos em contraponto à hegemonia do pensamento branco eurocentrado vigente, em modos de viver ancestral, práticas tradicionais, metamorfoseadas de geração para geração. Essas são táticas básicas de sobrevivência epistêmica, habilmente entrelaçadas no universo semântico e simbólico, transmitidas ao longo do tempo espiralar onde passado, presente e futuro convergem, trazendo consigo repertórios orais e corporais, gestos, hábitos, formas e técnicas de criação e transmissão de conhecimentos, bem como, práticas de cura e cuidado.

O escritor e ativista indígena Ailton Krenak e a organizadora Rita Carelli (2022), em sua obra mais recente, "Futuro Ancestral", destacam a importância do tempo ao abordarem a aceleração do ritmo das sociedades contemporânea e seus profundos impactos na subjetividade humana. Em suas reflexões, Krenak e Carelli (2022), exprimem inquietações relacionadas à educação, argumentando que, em vez de incentivar a experiência do presente como parte

integrante do processo de aprendizado em conexão com o ambiente, a educação contemporânea está excessivamente focada em um futuro moldado por lógicas capitalistas, princípios competitivos, individualistas, violentos e excludentes.

Os paradigmas temporais estabelecidos pelas sociedades modernas tendem a supervalorizar um futuro idealizado enquanto desconsideram e desvalorizam o passado, muitas vezes rotulado como um tempo arcaico a ser esquecido. Ao apelar para a ancestralidade como um guia essencial para compreender o modo de viver, as suas relações territoriais, Krenak e Carelli (2022) transcendem a concepção ocidental de tempo linear, dando pistas para uma maneira de como podemos abordar a temporalidade frente aos desafios contemporâneos de superação de um projeto hegemônico de uma sociedade consumista e extrativista. Nessa perspectiva, o futuro não se desvincula das influências do passado, e, em contraste com a visão linear, eles argumentam que os valores e entendimentos tradicionais possuem uma riqueza inestimável para lidar com questões prementes, como a crise socioambiental e os dilemas sociais: “Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (Krenak; Carelli, 2022, p. 8).

Dito isto, identificamos que pode existir uma relação entre uma ideia de tempo não linear e o conceito de cura, bem como, cuidado. Especialmente quando consideramos perspectivas culturais, espirituais e ancestrais que incorporam ambas as ideias. Para melhor compreensão disto, retomemos o conceito de tempo espiralar de Martins (2021), que pode lançar a compreensão da cura como um momento mais pontual, um acontecimento que marca uma mudança, já o cuidado expressa-se de modo cotidiano, na vida diária do zelo pelos lugares que habitamos e pelas vidas que tecemos. Ambos podem estar interligados a ciclos que se renovam e se regeneram. Como um exemplo podemos pensar nas religiões de matriz afro e indígena, o tempo experienciado pelo presente, passado e futuro; sem ordem exata de compreensão e/ou momento específico; traz uma oportunidade de cura ritualizada, por meio da repetição em espiral das tradições. Este ritual, em sua elaboração de significados atravessados e interconectados com os tempos, propõe uma construção de uma forma de viver e estar no mundo que comunga com as diversidades, lida com as adversidades e busca uma experiência para o bem viver. Estar conectado com a natureza e vinculado aos encantos a partir de suas linhas ancestrais, nos permitem refazer o tempo presente em outras possibilidades de sentir, pensar e interpretar a vida (Sólon, 2019). Estar na Jurema é compartilhar histórias e mundos que se atualizam em nossas histórias e mundos.

Krenak e Carelli (2022) quando criticam às sociedades capitalistas contemporâneas, questionando o profundo apego a uma noção de futuro caracterizada por modernização e progresso, nos alerta que, em muitos casos, esse conceito de tempo progressivo resulta em danos severos aos ecossistemas e na exploração implacável dos recursos naturais, bem como danos físicos e subjetivos as populações que encontram-se desenraizadas, em uma vida supostamente abstrata e universal. A ideia de futuro como progresso provoca uma busca desenfreada que resulta em destruição socioambiental e degradação da vida humana.

Krenak e Carelli (2022) destacam a importância de reconhecer a repetição de certos fenômenos ao longo do tempo como uma valiosa experiência de aprendizado. Na perspectiva de um tempo não linear, as experiências não são meramente eventos isolados, mas sim momentos que se reiteram ao longo de ciclos espiralares. Nesse contexto, a cura como acontecimento e o cuidado enquanto processo, podem ser concebidos como expressões contínuas de aprendizado, no qual lições valiosas são revisitadas e a oportunidade de cura se manifesta repetidamente e de cuidado na dinâmica do dia a dia junto a experiências ancestrais. Essa abordagem ressalta a importância de extrair ensinamentos e sabedoria dos ciclos da vida e da ancestralidade, contribuindo para um entendimento mais profundo e duradouro do que seria a cura? E do que seria cuidado? Considerando suas diferentes e entrelaçadas dimensões processuais.

Krenak e Carelli (2022) seguem ressaltando a responsabilidade coletiva na construção de um futuro mais equitativo para todos, porém o enfoque de saberes a serem utilizados seria ancestral e coletivo. Eles sugerem que as mudanças necessárias não serão alcançadas apenas por ações individuais, mas por esforços coletivos para repensar os sistemas que perpetuam a degradação ambiental e social da vida na terra. As experiências de cura e cuidado dos povos tradicionais, incluindo as religiões de matrizes afro-indígenas, expressam-se em práticas coletivas, que fazem de seus rituais e fazeres diários reexistências transgeracionais que possibilitam a continuidade da vida destes povos, mesmo diante das políticas de morte que os pretendem restringir. Destas experiências coletivas brotam conhecimentos e aprendizados, muitos deles com base nas experiências epistêmicas das mulheres negras e indígenas, como alicerces que amparam o conhecimento da cura e do cuidado.

3.2 Conhecimentos e sabedorias das mulheres negras e indígenas no cuidado em saúde

Patrícia Hill Collins (2019), socióloga norte-americana, em suas contribuições teóricas destaca a importância das mulheres negras para resistência epistemológica e transformação

social. Collins (2019) argumenta que as mulheres negras têm uma perspectiva única e uma compreensão singular das dinâmicas sociais, moldadas por suas experiências específicas, desde a diáspora até os tempos atuais, que envolve não apenas a resistência às opressões, mas também a contribuição ativa para a preservação das vidas e a produção de conhecimentos.

A resistência aos adoecimentos enfrentados pelas mulheres negras, segundo Collins (2019), é um desafio considerável. A autora ressalta a complexidade desse processo, enfatizando a importância de uma análise que leve em conta as interseções das diversas opressões que essas mulheres enfrentam para garantir um bem viver. O conceito por ela desenvolvido, conhecido como "matriz de dominação", constitui uma estrutura analítica que reconhece a interseccionalidade entre diferentes sistemas de opressão, incluindo racismo, sexismo, classe e outras formas de dominação social.

No âmbito das mulheres como um todo, Collins (2019) destaca a experiência de formas específicas de opressão que transcendem as categorias isoladas de raça, classe ou gênero, exigindo uma compreensão mais ampla e complexa das dinâmicas sociais que moldam suas vidas.

[...] a ideia de matriz de dominação se refere ao modo como essas opressões interseccionais são de fato organizadas. Independentemente das intersecções específicas em questão, domínios de poder estruturais, disciplinares, hegemônicos e interpessoais reaparecem em formas bastante diferentes de opressão (Collins, 2019, p. 57).

Esta abordagem interseccional ressalta que a compreensão da saúde das mulheres negras - e amplo para as indígenas - não podem ser dissociadas de fatores político-sociais e territoriais que influenciam os determinantes operacionais da saúde no Brasil. Tais determinantes incluem o acesso a recursos, oportunidades educacionais, condições de trabalho e outros aspectos que exercem impacto direto sobre a saúde. Collins (2019) argumenta que o impacto do racismo institucional na saúde das mulheres é evidente em políticas discriminatórias, práticas de cuidados de saúde enviesadas e na falta de acesso a serviços de qualidade, contribuindo para disparidades de saúde significativas entre mulheres negras e outros grupos em vulnerabilidade.

[...] a saber, a importância de examinar as relações de poder interseccionais dentro de um contexto social. Como analisar a interseccionalidade em um contexto social global é um tema forte deste livro, selecionamos casos que oferecem diferentes lentes sobre a interseccionalidade em um contexto global, tomando o cuidado de destacar contextos nacionais e contextos particulares dentro deles (Collins; Bilge, 2021, p. 45).

Ao introduzir o conceito de liderança epistemológica, as autoras sugerem que estas mulheres possuem uma compreensão única de sua saúde, originada de suas experiências de vida. Ela enfatiza a importância de ouvir e valorizar suas vozes na elaboração de políticas de saúde, reconhecendo o poder intrínseco de suas experiências para o cuidado em saúde. Essas mulheres mantêm seu bem-estar físico, emocional e espiritual, muitas vezes em ambientes opressivos e violentos. Essa abordagem destaca a importância de considerar não apenas os aspectos clínicos, mas também os contextos sociais e culturais ao abordar a saúde na relação com seus modos de vida.

Collins (2019) e hooks (2017) destacam a relevância das comunidades na experiência destas, ressaltando que as redes de apoio social e comunitário têm um papel vital na promoção da saúde e na provisão de cuidado e cura. Enfatizando que a conexão social e a solidariedade dentro das comunidades negras podem servir como fontes cruciais de apoio emocional e prático por meio da oralidade.

Gustavo Alvarenga Oliveira Santos (2022) ao retomar o mito e o rito conhecido por Jurema enfatiza que o mesmo se constitui como um símbolo que desvela a condição existencial da mulher popular brasileira. E diz:

[...] no mito se expressa quando Jurema chama as mulheres a compor seu reino seja no saber popular que herdamos que cura e transmuta e no estado de consciência que possibilita que elas se reúnam com o todo. Nesse sentido, não se trata de lidar com um destino pré-concebido ou com uma luta gloriosa, como os mitos oriundos da Europa tendem a apontar, mas de preservar um estado de comunhão e laços em que o próprio se faz enquanto se cria como resistência em comunidade. Em termos práticos, facilitar o laço afetivo e comunitário entre as mulheres traz em si uma potência de cura e auto-preservação potente e criativa que se faz no junto, ou seja, na coletivização das mulheres oprimidas que expressam sua opressão e criam saídas comunitárias (Santos, 2022, p. 14).

As religiosidades afro-indígenas são exemplos disso, territórios marcados pelo matriarcado e por mulheres que fazem das suas práticas de cuidado e cura espaços coletivos que originam famílias e povos. Ao adentrar as religiões de matrizes afro-indígenas estamos caminhando por terras povoadas por nações que dialogam e se interconectam em um espaço tempo que faz da diáspora um lugar de encontros plurais.

Figura 9 – Juremeiras

Fonte: Alyzandra Jessica Oliveira Melo (2024).

3.3 Oralidade: a produção do cuidado como resgate ancestral

Ao explorarmos o tema da oralidade como resgate ancestral aos conhecimentos tradicionais, é fundamental compreender a perspectiva da intelectual Beatriz Nascimento, que reconhece nas comunidades elementos bases para sua análise, representando sistemas sociais alternativos no Brasil que valorizam seus territórios como espaços vitais de resistência, coesão e preservação dos modos de vida negros. Ratts (2006) destaca a importância da oralidade para a transmissão dos conhecimentos, dos valores e das tradições ao longo das gerações. Estas

práticas do narrar e contar encontram-se enraizadas na vida diária dos quilombos e faz do cotidiano a invenção da vida ancestral.

Além disso, Ratts (2006) enfatiza que para Beatriz Nascimento a noção de comunidade transcende uma mera coletividade física, a comunidade produz no imaginário social e nos corpos de quem dela participa territórios de liberdade e autodeterminação:

Quilombo é história, e é uma palavra que tem história... O Quilombo não nos liga mais a um território geográfico, mas sim a um território de ordem simbólica. Somos Orí e temos direito a esse território e à terra... A terra é meu Quilombo, meu espaço é meu Quilombo. Onde estou, eu estou. Onde estou, eu estou. Quilombo é memória, e não do negro, mas de toda a nação... e não cabe a nós avaliar essa história, o que nos cabe é ver o continuum dessa história (Gerber, 1989).

Neste sentido a organização social e política das comunidades tradicionais tem como base as relações coletivas e a oralidade, que são alicerces nas estruturas de tomada de decisão e nos mecanismos de solidariedade interna, são elementos cruciais para a preservação da coesão e da resistência dessas comunidades diante das adversidades históricas e contemporâneas. A oralidade emerge como uma ferramenta fundamental para a preservação da coesão grupal, mantendo viva a história, os valores éticos e as tradições dessas comunidades ao longo do tempo, mesmo diante de desafios como a falta de registros escritos ou a marginalização histórica dessas populações.

O juremeiro Alexandre L'Omi L'Odò (2017) ao construir o conceito de juremologia como sendo: “estudo sistemático crítico em diálogo inter disciplinar em relação ao sistema religioso da Jurema” (2017, p. 20), compreende a oralidade como um elemento metodológico de perpetuação de tradição deste sistema religioso. “O juremeiro e a juremeira como intermediários das coisas e dos espíritos, os que fazem a religião existir de fato e os que perpetuam a tradição através da metodologia da oralidade e outras estratégias de sobrevivência étnica” (L'Omi L'Odò, 2017, p. 2211).

Assim fala Beatriz Nascimento ao reconhecer a oralidade como um meio pelo qual as histórias das comunidades são transmitidas de geração em geração, contribuindo para a preservação de modos de vida, identidades étnicas e cosmovisões dessas comunidades. Ela destaca a oralidade como uma forma de resistência e afirmação da existência desses sistemas sociais contra-hegemônicos. Em suma, a oralidade é compreendida como uma ferramenta poderosa de atualização da memória ancestral, coesão social e resistência, desempenhando um

papel fundamental na manutenção das formas de ser e da história das comunidades tradicionais no Brasil (Ratts, 2006).

Por comunidades tradicionais entendemos que são grupos humanos que mantêm práticas culturais, modos de vida e sistemas de conhecimento distintos e geralmente mais antigos do que os encontrados na sociedade dominante em que estão inseridos. Muitas vezes estas vivem em áreas rurais ou remotas e têm uma forte ligação com a terra e os recursos naturais ao seu redor (Ratts, 2006).

Ao encontro desta concepção Lélia González (1988) ao conceituar a categoria "amefricanidade" sugere a união das palavras "américa" e "africanidade". Ela é frequentemente utilizada para descrever a identidade e a experiência das pessoas negras nas Américas, reconhecendo a influência das culturas africanas na formação das sociedades latino-americanas e caribenhas, bem como as lutas compartilhadas por pessoas negras em toda a região. Ou seja, a categoria amefricanidade perpassa as comunidades tradicionais existentes no Brasil, uma vez que seus modos de vida são advindos de antogêneses negra e dos povos originais das Américas.

Já na época escravista, ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages, maroon societies, espalhadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente. [...] Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: americanos (González, 1988, p. 79).

A "amefricanidade" busca reafirmar o modo de vida africano e afrodescendente das pessoas nas Américas, reconhecendo sua contribuição para a construção das sociedades e culturas regionais. Embora existam diferenças significativas entre as experiências históricas e culturais dos povos indígenas e das comunidades afrodescendentes, é importante reconhecer que ambos os grupos têm sido historicamente marginalizados, oprimidos e subjugados por sistemas coloniais e estruturas de poder dominantes. Muitos povos indígenas e comunidades afrodescendentes compartilham experiências de colonização, deslocamento, exploração e resistência (González, 1988).

Além disso, em algumas regiões das Américas, houve interações históricas entre povos indígenas e africanos, resultando em trocas culturais, alianças interétnicas e a formação de comunidades mistas. Essas interações podem ter influenciado aspectos culturais, linguísticos e sociais dessas comunidades. Desta forma, estas conexões históricas de comunidades

tradicionais nas Américas têm raízes ancestrais africanas e indígenas devido ao legado da escravidão, da diáspora africana e dos saberes dos povos originários. Isso cria uma conexão histórica e cultural com a amefricanidade, já que compartilham histórias, tradições e experiências comuns de opressão e resistência:

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade ('Amefricanity') são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA [...]. Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. (González, 1988, p. 76).

Portanto, comunidades tradicionais e amefricanidade estão interligadas por meio de suas histórias compartilhadas, a preservação cultural, a luta por direitos e a relação com os territórios, seus biomas e natureza, em diferentes facetas da diversidade e riqueza das experiências afrodescendentes nas Américas.

No texto feminismo afro-latino-americano Lélia González (2020) afirma que a tradição oral é preponderante na cultura afro-latino-americana e indígena, onde conhecimentos, histórias e valores são transmitidos de geração em geração. A discussão sobre feminismo afro-latino-americano perpassa e reconhece a importância da oralidade como uma forma de preservar e transmitir a história e as experiências das mulheres negras e indígenas, que muitas vezes não são registradas nos relatos históricos escritos, ou se o são, ocorrem de forma enviesada sob a ótica do colonizador.

González (2020) reconhece a necessidade de honrar as raízes ancestrais das mulheres afro-latino-americanas. Isso envolve reconhecer as contribuições das ancestrais na luta contra a opressão e na preservação da cultura e modos de vida. Além disso, a noção de ancestralidade também pode ser entendida como uma conexão espiritual e cultural transgeracional, que influenciam as práticas e perspectivas das mulheres afro-latino-americanas e indígenas em relação ao feminismo e à luta por justiça social. Esse conhecimento inclui não apenas as experiências pessoais das mulheres, mas também as lições aprendidas com as gerações anteriores sobre resistência, resiliência e empoderamento.

bell hooks (2017) conhecida por suas contribuições significativas ao campo da teoria feminista e à crítica cultural da mulher negra, bem como por sua defesa dos direitos destas, fala sobre a importância da vivência da oralidade em comunidade. Descreve a oralidade como uma forma poderosa de expressão e narrativa de fortalecimento das mulheres negras. Para hooks (2017) a oralidade é vista como uma forma de resistência às narrativas dominantes que frequentemente marginalizam as experiências das mulheres negras. Ao narrar suas histórias, as mulheres negras podem desafiar e subverter as estruturas de poder que perpetuam estereótipos, para além disso, transmitir e atualizam seus modos de viver, tradições e conhecimentos que estão em transformação a todo o momento, buscando caminhos para reexistir frente a uma sociedade que segue as normas e uma hierarquia racial desigual para populações negras e indígenas.

hooks (2017) destaca a análise interseccional no processo educacional, como uma ferramenta estratégica para busca da justiça social. Argumenta que a interseccionalidade é essencial para reconhecer as complexas dinâmicas de poder e opressão que afetam as vidas das pessoas, especialmente das mulheres negras. Reconhecer essa intersecção é essencial para combater a marginalização e garantir experiências exitosas de luta por justiça social e direitos civis.

Para hooks (2017) também é de suma importância no processo educacional e nas experiências por luta social a compreensão da potência dos afetos. Os afetos, as expressões emocionais, a forma como nos comunicamos, são elementos centrais nas relações humanas, influenciando como as pessoas sentem e conectam-se umas com as outras nas interações diárias, tanto nas relações pessoais quanto nas sociais. Essas conexões quando significativas podem contribuir para a cura, o autocuidado, reelaboração de traumas e dificuldades emocionais, como parte do processo de cura pessoal e social podendo assim existir conexões significativas no intuito de criar laços de cuidado em sociedades mais justas e igualitárias.

Ao compartilhar histórias, experiências e sabedorias oralmente, as comunidades negras e indígenas podem criar uma base de conhecimento compartilhado que fortalece a coesão social e a resistência coletiva em práticas de cuidado que permitem expressões de cura em comunidade. Isso inclui não apenas reconhecer a riqueza e complexidade destes conhecimentos comunitários, mas também compreender a importância dos mesmos frente as experiências de incapacidade de acesso ou acesso deficiente a rede de saúde hegemônica de base científica, fundamentada nos cânones das ciências biológicas ocidentais.

Santos (2020), uma figura de destaque no cenário das comunidades tradicionais do Brasil, que residia no Quilombo do Saco-Curtume, no estado do Piauí é um incansável defensor

dos direitos das comunidades quilombolas e da luta pela posse da terra. Ele aponta como se dá as cosmovisões quilombolas para a construção de um senso comunitário e formas de vida diferenciadas do modelo colonial imposto.

Santos (2020) desafia o pensamento colonialista que marcou a história do país, enquanto uma ideologia que negava a coexistência de povos e saberes diversos e favorecia a substituição cultural como elemento central de morte subjetiva destes povos. Diante deste antagonismo é necessário "contracolonizar" esses territórios tradicionais atualizando seus pilares epistemológicos. Contracolonizar é a ação de desafiar as estruturas de poder e opressão estabelecidas durante o período colonial que persistem na sociedade brasileira. Neste processo de defesa das comunidades quilombolas no Brasil Santos (2020) ressalta a importância de se atualizar e manter a cultura, os modos de vida como forma de fortalecer a autonomia e autogestão destas junto a seus territórios.

Figura 10 – Mestre Liobino



Fonte: Arilene de Castro (2016).

3.4 Modos de vida das comunidades tradicionais: território e relação com a natureza.

Os modos de vida das comunidades juremeiras e tradicionais se constituem por práticas espirituais, linguagens específicas e práticas comunitárias profundamente enraizada na herança cultural, histórica, territorial com a natureza, tradições e conhecimentos transmitidos ao longo de gerações coexistindo e se autodeterminando pacificamente pelo território. Esses fatores são essenciais para a capacidade das comunidades determinarem seu próprio destino e engendramentos de vida, em oposição ao pensamento colonialista que historicamente tentou impor um discurso moral bastante diferenciado da ética própria desses povos, buscando desqualificar seus modos de vida destituindo os seus territórios de suas práticas autônomas. Como afirma Santos (2015, p. 51-52) sobre a organização político social dos colonizadores:

Vale ressaltar que mesmo tendo ocorrido conflitos no interior da organização político-social dos colonizadores, esses sempre se fizeram no campo de disputa da gestão e não no campo de disputa ideológica. Tanto é que os colonizadores mudavam a denominação das suas organizações político-administrativas, mas a estrutura não sofria modificações, já que as mesmas práticas de violência, de subjugação, de invasão, de expropriação e de etnocídio se repetiram em todas as gestões, independentemente dos conceitos por eles apresentados.

Santos (2015) advoga por um maior reconhecimento, respeito e proteção dos direitos das comunidades quilombolas no Brasil destacando os valores próprios dessas comunidades. A solidariedade e a coletividade são valores de apoio mútuo, estreitamento de laços e uma forte noção de pertencimento ao território, mesmo não estando em seu território físico. Como diz Santos (2015, p. 86) sobre os jovens quilombolas que deixam suas comunidades: “Ocupem esses territórios, só não deixem de levar os territórios com vocês, porque o seu território tem que estar agarrado com você. Seu território corpo, seu território identidade, seu território ancestral.” São esses aprendizados ancestrais que possibilitam nas comunidades tradicionais a saúde e o cuidado ser produzido coletivamente e a partir do território. Esse senso colaborativo é a força vital dentro de tais comunidades, para o funcionamento de um alicerce fundamental no processo de cura e bem-estar coletivo.

Essas comunidades são marcadas por uma teia de solidariedade na qual a enfermidade de um indivíduo é encarada como um desafio compartilhado por todos. Quando alguém enfrenta uma condição de saúde desafiadora, a resposta não é apenas individual, mas sim uma mobilização conjunta, nos quais os conhecimentos ancestrais sobre plantas medicinais e práticas tradicionais de cura são compartilhados e amplificados:

[...] pensar o modo de vida e as formas de significá-lo de modo amplo, por isso mesmo tanto podendo ser a filosofia quanto a poesia da vida. É filosofia por convidar para a reflexão do que fazemos daquilo que chamamos vida, do sentido que damos a essa vida, às vezes se configurando mesmo como atribuição de sentido vazio para o conceito de vida ou um sentido que tira outras vidas em benefício de uma, como se dá nos processos identificados como de colonização. E que as pessoas protegem suas vidas expondo-as: "nós vivíamos sossegados, até que começaram a nos atacar, dizendo que nós não podíamos viver aqui [...] Aí a guerra foi grande, porque nós resolvemos lutar também". Aqui a irmã da narradora perdeu a vida e a própria narradora quase perdeu. As escolhas que fazemos, o que consumimos está diretamente ligado a isso que destrói vidas, persegue as singularidades, ataca o diverso, mata-o apenas pelo medo de aquela diversidade representar risco ao modelinho de vida adotado (Santos, 2015, p. 61).

O compromisso com o cuidado mútuo transcende as fronteiras individuais, criando uma rede de apoio que não apenas trata dos sintomas físicos, mas também fortalece os vínculos comunitários, o cuidado com a terra e os modos de vida, promovendo um ambiente de cura e cuidado integrados por vezes, mas sempre e processualmente cuidando, como segue a narrativa de uma integrante de um terreiro de jurema em Alagoas:

Ela sentia dores, mas não eram dores físicas; eram dores de lembranças, lembranças de um aborto mal querido que havia tirado todo o seu brilho. Imposição de um tal homem que se dizia seu amor, seu protetor. Acontece que a força do mal feito foi tanta que a moça foi parar no hospital da cidade pequena e moralista. E a médica, tão mulher quanto ela, se esbagaçou e se lambuzou no ódio de fazer todo o procedimento sem anestesia, a curetagem que, ao invés de curar, assou a doença eterna da alma, trazendo à memória peças gigantes de pinças de aço e pedaços de partos sendo apresentados: "olha aí, aí está o seu filho que você matou". O sentimento de assassinar o próprio filho se inscreveu e nunca mais soltou. Ela procurou médicos posteriormente, psiquiatras, psicólogos, mas como confiar? Nada dava jeito da loucura da menina. Queria desencantar também. Escutou falar do tal terreiro, foi para ver a festa, encontrou encantamento frente ao desencanto. Pediu remédio, bebeu chás, tomou banhos, fez limpezas de cura e ganhou acalento. Está aprendendo a pensar: "Vai com Deus, meu filho, me perdoe, eu fiz o que podia, era só uma menina (memória de relato de uma juremeira da casa, 2024).

Sobre a importância da partilha do comum e da ideia de comunidade como formas de resistência, Touam Bona, no livro "Cosmopoéticas do Refúgio" (2020) enfatiza a ideia de refúgio comunitário como uma forma de cuidado coletivo. Ele acredita que estas práticas são fundamentais para a reconstrução e preservação do modo de vida em face da opressão e da exploração do capital.

A cosmopoética do refúgio está profundamente enraizada na ideia de resiliência, resistência e partilha coletiva. Ele retrata a comunidade como um espaço onde a solidariedade,

o cuidado mútuo e a preservação das tradições culturais desempenham papéis fundamentais. Para Bona (2020), a comunidade não é apenas um conjunto de indivíduos, mas um tecido social entrelaçado por práticas comunitárias compartilhadas. Ele destaca a importância das tradições culturais, como a música, a dança e a narrativa oral, que criam laços entre os membros da comunidade. Estas expressões culturais não apenas preservam os modos de vida, mas também servem como formas de resistência e união em tempos de adversidade e opressão.

Um exemplo que o autor cita é a marronagem enquanto um fenômeno histórico significativo ligado à resistência e à busca por autonomia por parte dos indivíduos subjugados, especialmente durante o período de escravidão. A marronagem refere-se à prática de fuga e resistência dos escravizados das plantações e sistemas opressivos, buscando estabelecer espaços próprios de liberdade e autodeterminação:

A marronagem, portanto, é menos uma forma de conquista do que de subtração ao poder. As táticas furtivas são táticas de des-captura: a qualquer tentativa de captura, opõem o vazio. É essa potência corrosiva da marronagem diante dos aparelhos de captura e dos simulacros produzidos que chamo de fuga (Bona, 2020, p. 17).

Na visão de Bona (2020), a marronagem vai além da mera fuga física, fugir neste caso é produzir um lugar de liberdade e restauração, um refúgio, que representa um esforço consciente para reivindicar a liberdade, reconstruir modos de ser e preservar as tradições culturais dos africanos e seus descendentes. Aqueles que praticavam a marronagem buscavam estabelecer comunidades independentes, muitas vezes em áreas remotas ou de difícil acesso, onde poderiam viver longe das estruturas coloniais e reconstituir suas próprias formas de vida e governança.

Esses espaços táticos de refúgio criados pela marronagem, como os quilombos, mocambos, palenques e campos de marron, são essenciais para a produção de modos de vida próprios dos territórios, língua, tradições religiosas e sociais das comunidades afrodescendentes. Eles também representavam um desafio à lógica da escravidão e do domínio colonial, demonstrando a busca por liberdade e dignidade humana. Portanto, para Bona (2020), a marronagem é uma expressão de resistência ativa, não apenas contra a opressão física, mas também contra a imposição cultural e a negação da identidade, sendo um esforço para construir espaços de liberdade e autodeterminação fora das estruturas de poder opressivas.

Para Bona (2020) outras características reveladoras do senso de comunidade num dado território é a capacidade artística do mesmo desde os cantos, as danças de trabalho até outras formas de expressões culturais. Ele ressalta que essas manifestações culturais não são apenas

formas de entretenimento, mas sim veículos poderosos para transmitir histórias, tradições e valores de geração em geração. Nos contextos de trabalho, especialmente nas plantações, Bona (2020) destaca o papel dos cantos e das músicas como ferramentas que uniam os trabalhadores, criando uma atmosfera de comunidade e solidariedade. Essas canções, muitas vezes incorporadas aos “cantos de trabalho”, não apenas ajudavam a coordenar tarefas, mas também serviam como formas de resistência e de preservação da identidade cultural em face da opressão.

Para Bona (2020), a música e a dança desempenharam um papel central nos modos de vida dos quilombos e comunidades marrons, onde eram usadas para celebrar a liberdade conquistada e preservar as tradições africanas em um ambiente de refúgio e poética, permitindo perceptos e afetos advindos de outras afirmações ontológicas: “[...] uma ecologia dos sentidos e da imagine-ação pela qual pajés, mães de santo, bruxas e outros mestres do invisível estabelecem um diálogo obscuro, tecido de metáforas, com o conjunto de tudo que vibra” (Bona, 2020, p. 10-11).

As ideias de Bona (2020) em conjunto com a realidade das comunidades tradicionais no Brasil afirmadas por Santos (2022), oferecem um retrato fascinante de como elementos culturais e práticas ancestrais desempenham um papel crucial no cuidado e na cura dessas comunidades. Nessas comunidades, as tradições culturais, como os cantos e danças, não são apenas formas de entretenimento, mas representam um elo vital com modos de vida, servindo como meios de expressão, transmissão de conhecimento e resistência histórica. Essas manifestações não só fortalecem os laços comunitários, mas também desempenham um papel crucial na saúde mental e emocional, oferecendo um senso de pertencimento e valorização da própria cultura, espaços de refúgio e promoção de autonomia coletiva.

Além disso, a conexão profunda com a natureza e os saberes tradicionais sobre plantas medicinais e práticas de preservação ambiental presentes nessas comunidades são formas intrínsecas de cuidado. A utilização desses conhecimentos na busca por soluções naturais para questões de saúde contribui para um cuidado integral, considerando não apenas o corpo, mas também o equilíbrio espiritual e emocional. Portanto, as práticas culturais, a conexão com a natureza e a resistência histórica presentes nas comunidades tradicionais se entrelaçam de maneira extraordinária, oferecendo um modelo valioso de espaços de refúgio e promoção de autonomia coletiva, os saberes ancestrais e a união comunitária desempenham papéis fundamentais no cuidado, na cura e no fortalecimento dessas comunidades ao longo do tempo.

O território é entendido como um elemento vital para a manutenção das tradições e práticas em comunidades tradicionais, incluindo aquelas relacionadas a práticas de cura e

maneiras de cuidado por meio da biointeração. Santos (2023) afirma que a biointeração se baseia nos princípios de viver em conjuntos com os ciclos do lugar, os quais se concretizam por meio de uma relação comunitária e coletiva, onde a capacidade de cultivar, coletar e compartilhar são mútuas. Esse conceito apresenta alternativas contracoloniais a ideia de desenvolvimento sustentável e encontra semelhanças com os princípios presentes nos quilombos, nos terreiros das religiões de matriz africana, na Jurema Sagrada e na prática da capoeira. Para Santos (2023) na biointeração, as coisas se renovam com os ciclos que elas produzem.

Na concepção de Santos (2023) o conceito de território está além de uma simples delimitação geográfica. Ele incorpora aspectos culturais, éticos, sociais e políticos do cotidiano vivido. Território nunca será apenas um espaço físico, mas um espaço simbólico que reflete relações de poder e resistência, desafiando narrativas coloniais e buscando a reconstrução de epistemologias, modos de viver próprios e autônomos. Nesta mesma linha de pensamento Krenak e Carelli (2022) reconhecem que há uma interconexão entre as comunidades humanas e a natureza, indo além da visão ocidental que separa essas duas esferas. O território são sistemas complexos e interdependentes, onde todas as formas de vida estão conectadas. A ênfase aqui é a importância de respeitar os ciclos naturais e promover práticas que garantam a preservação dos recursos para as gerações futuras, assegurando a vida na terra.

Essa abordagem que também busca desafiar as narrativas coloniais entende a necessidade de travar a luta aos processos exploratórios da natureza ocorridos de maneira predatória ao desconsiderarem os conhecimentos locais e as formas tradicionais de coexistência com o ambiente. Sua visão da biointeração se baseia na ideia de que os seres humanos são parte integrante da natureza, e não separados dela. Território, então, é entendido como um local de coabitação e interdependência entre as comunidades humanas e a natureza (Krenak; Carelli, 2020; Santos, 2023).

A biointeração pode significar viver em harmonia com a Terra, reconhecendo e respeitando a interdependência entre todos os seres vivos. Isso implica em não apenas usar os recursos naturais de maneira sustentável, mas também em estabelecer uma relação de cuidado mútuo, entendendo que somos coabitantes neste planeta e que nossas ações têm um impacto direto sobre o meio ambiente e sobre todas as formas de vida. Para a possibilidade da biointeração, destaca-se a necessidade de uma mudança de paradigma, afastando-se da mentalidade exploratória e predatória em relação à natureza em busca de uma postura de respeito, preservação e colaboração com os ecossistemas que sustentam a vida na Terra (Santos, 2023).

No livro "Naturaleza y comunidad: Alianzas cosmopoéticas" Parra-Valencia, Galindo e Fernandes (2023) abordam a importância da relação homem natureza na perspectiva de uma comunidade remanescentes de negros em San Cristóbal e também numa comunidade quilombola em Alagoas/Brasil, enfatizando o que é chamado de aliança cosmopoética e cosmopolítica enquanto uma relação estreita das pessoas com a natureza e com as vidas humanas e não humanas que a compõem.

Alexandre L'Omi L'Odò (2017) fala que essa cosmovisão que integra humanos, animais, vegetais, seres espirituais e seus biomas em uma correspondência cosmológica e integrativa com toda a vida que habita os territórios é cotidianamente encontrada no contexto mitológico dos juremeiros.

Um dos pontos que envolve o contexto mitológico da Jurema são as "Cidades da Jurema". Árvores sagradas em que antigos mestres e mestras eram enterrados embaixo, além de outros elementos da natureza e locais não comprovados geograficamente. São conhecidos como trunqueiras (no caso dos pés de jurema e troncos cortados desta mesma árvore [e de outras espécies botânicas também] consagrados dentro dos terreiros). Lá, no caso dos pés de jurema se mantém um culto permanente à pessoa ali enterrada e encantada, tradição observada especialmente em Alhandra nas terras da juremeira Maria do Acaís (L'Omi L'Odò, 2017, p. 25).

Ainda sobre seu conceito de juremologia ressalta que plantas, animais e a cotidianidade estão profundamente enraizadas em diversos aspectos diários da comunidade, como a musicalidade, a culinária, entre tantas outras práticas do cotidiano vivido.

[...] perceber que as sete principais Cidades da Jurema são também árvores e plantas que compõe a flora nordestina, portanto, podemos afirmar que a Jurema é composta, no plano material por uma flora sagrada e curativa. Penso que a tradição religiosa indígena herdada pelos juremeiros e juremeiras, faça referência ao potencial de cura das árvores e plantas, como sinônimo de reconhecimento de seus poderes naturais, e também seus potenciais psicoativos, tendo em vista que o Manacá, a Aroeira, a própria Jurema Preta, a Junça, e o Jucá, possuem importantes elementos químicos que podem levar o ser humano ao estado de transe ou de psicoatividade alterada, quando usados da forma correta. Existem outras plantas de poder psicoativo que são conhecidas na Jurema, mas estas não são invocadas como Cidades. Assim exposto, avalio que a cosmovisão da Jurema é permeada por um imaginário de crença no poder das árvores e plantas sagradas, que tem sua representação física na Terra, mas que também existem como espaços espirituais detentores de Ciência no mundo espiritual. Esta seria uma forma de fitolatria típica e única expressada pelos juremeiros(as) em geral, tendo em vista que sem os elementos naturais das raízes, cascas, sementes, folhas e frutos, nada é sacralizado dentro desta religião (L'Omi L'Odò, 2017, p. 188).

Neste sentido é no cotidiano promovido na prática da jurema que se faz uma ética da reciprocidade e da complementariedade entre as/os juremeiros/as, por meio da partilha de costumes, que conseguiram resistir às regras de dominação, da separação da ideia entre natureza e humanidades existentes na ontologia moderna. Daí, decorre a necessidade de uma abordagem relacional em contraste com a ética antropocêntrica dominante, destacando a importância de práticas, hábitos, costumes que resistiram às normativas impostas sobre cura e cuidados comunitários advindos de antologias próprias dos povos originários do Brasil, dos negros diaspóricos e dos territórios da jurema sagrada.

Figura 11 – Liamba



Fonte: Arilene de Castro (2016).

4 ESCRITAS DE UMA JUREMEIRA UMA METODOLOGIA EM CAUSOS

4.1 A experiência de escrever na escrita feminista

Neste espaço onde me encontro, a atmosfera é um mosaico de elementos que contam histórias da minha vida. Estou ansiosa, sentada diante de minha escrivaninha. Acima da minha cabeça, avisto duas prateleiras de livros testemunhas de um certo conhecimento acumulado ao longo do tempo. Entre elas, destaca-se a presença vibrante da imagem de Frida Kahlo, cujos girassóis no cabelo iluminam o ambiente, ao lado, Amélie Poulain sorrindo enigmaticamente, segurando sua colher. Por trás das minhas costas, um quadro adquirido na Argentina que tece uma narrativa única: uma menina com mente florescente de símbolos musicais, arco-íris, lua, violão... parece mais um poema visual que transcendeu as fronteiras geográficas. Sob a minha cama de casal, outra prateleira, essa bem mais robusta e eu diria que bem mais importante, pois encima dela, um altar reverencia minha Cabocla Jacira, onde maracas, cocal, arco e flecha compõem um tributo às minhas raízes espirituais. Ao lado, um altar dedicado a Yemanjá, linda, azul, de braços abertos a me acalantar, minha quartinha e conchas do mar, pedras, cristais, tudo espalhado envolta. Celebrando a majestade e a serenidade da minha orixá.

Não posso esquecer do meu pandeiro e do meu xequerê me lembrando constantemente a musicalidade que sempre permeou meu viver. Agora me sinto calma, estava tensa ao iniciar esta descrição. E a atmosfera é enriquecida pela despercebida presença de um oráculo, uma carta de tarô de uma velha sábia, bruxa anciã, iyami oxorongá, cujos os símbolos sussurram segredos e desafios para minha pessoa.

Este é um quarto onde as paredes ecoam as histórias do passado, presente, e do futuro, tudo ao mesmo tempo, onde cada objeto é uma página viva que se desdobra na dança de minhas memórias e na promessa do que está por vir. É um santuário de inspiração e reflexão, onde a escrita do vivido encontra sua expressão mais tangível, transitando as experiências vividas do lado de cá, e do lado de lá, doutros mundos que também são este.

Início este capítulo com essa descrição porque sei que este quarto será meu amigo e aliado neste momento de escrita. Sei que escrever é uma prática solitária, e quero dar vida a todos esses seres tidos como inanimados para não ficar sozinha. Sentimentos como solidão podem atrapalhar ou favorecer a esse processo. Como estamos tratando de “conceituar” a metodologia utilizada e quais propostas são estas baseadas na escrita da experiência vivida, acredito que não devo estar só. Seria impossível evocar tais histórias sem uma rede de apoio.

Escrever para mim é como caminhar no labirinto do tempo espiralar; cada caminho ecoa cenas, fatos e seus respectivos sentimentos. O labirinto é confuso, assim como os sentimentos também são, não sei se invento, não sei se imagino, mas sei que me vem à memória e com ela eu quero brincar. Convido Gloria Anzaldúa (2000) com sua carta para as escritoras do terceiro mundo; Battistelli e Oliveira (2021) em suas propostas de subverter a escrita acadêmica através das cartas; Duarte e Nunes (2020) apresentando a escrevivência nas obras de Conceição Evaristo; Oliveira, Rocha e Oliveira (2021) introduzindo contraescritas feministas; Bleinroth, Silva e Oliveira (2021) apresentando a possibilidade de realização de pesquisas monstruosas como desobediência epistêmica; Oliveira, Rocha, Moreira e Hüning (2019) trazendo as políticas de escrita como forma de resistência, para ambas brincarem comigo nesta trajetória de utilizar a escrita política feminista como metodologia para pesquisa.

Da minha cadeira, ainda vejo a carta da velha anciã. Ela não me olha, de olhos fechados e com um semblante sereno, é como se dissesse “*Apenas faça, pegue na mão de todas estas escritoras e faça*”, e eu sigo. Penso que talvez futuramente eu fique como a velha, “*eu sou você no futuro*”, ela sussurra. No entanto, em vez de caldeirão, eu continuaria com o computador; em vez de uma coruja no meu ombro, eu teria sempre um cachimbo de angico na mão; e em vez de um urso e uma raposa, eu teria um cachorro e um gato. Pensando assim, minha carta não seria tão bonita e mística como a dela; pensando assim, nem pareço bruxa, será? Quais bruxarias são possíveis tramar com estes instrumentos que tenho em mãos e com estas companhias que me acompanham?

Mas o que é uma bruxa? a historiadora e feminista Silvia Federici (2017) escritora do livro “o calibã e a bruxa” examina a relação entre a caça às bruxas na Europa durante os séculos XVI e XVII e o desenvolvimento do capitalismo. Ela argumenta que as perseguições às bruxas foram parte de um processo de acumulação primitiva, onde o controle sobre o corpo das mulheres e sua reprodução eram essenciais para a consolidação do capitalismo.

Federici (2017) sugere que as práticas de caça às bruxas, que visavam principalmente mulheres consideradas como “bruxas”, foram uma forma de controle social e uma tentativa de subjugar as mulheres que representavam uma ameaça ao sistema patriarcal e capitalista emergente. Ela argumenta que as mulheres foram alvo porque desempenhavam papéis importantes na produção de alimentos, na medicina popular e na transmissão de conhecimentos tradicionais que eram vistos como uma ameaça aos interesses econômicos e políticos dominantes.

A bruxa era também a mulher rebelde que respondia, discutia, insultava e não chorava sob tortura. Aqui, a expressão “rebelde” não se refere necessariamente a nenhuma atividade subversiva específica em que possa estar envolvida uma mulher. Pelo contrário, descreve a personalidade feminina que se havia desenvolvido, especialmente entre o campesinato, no contexto da luta contra o poder feudal, quando as mulheres atuaram à frente dos movimentos heréticos, muitas vezes organizadas em associações femininas, apresentando um desafio crescente à autoridade masculina e à Igreja (Federici, 2017, p. 232).

Acontece que tal acusação de praticar bruxaria já me é recorrente, e agora me sinto tão bruxa quanto a velha da carta de taró. Estou aqui para narrar memórias, vivências e causos do meu terreiro de jurema. Participando de um programa de pós-graduação em psicologia na UFAL, mestrado, busco apresentar à comunidade acadêmica e a quem deseje compreender as práticas de cura e de cuidado da Jurema e como ela pode contribuir para ampliar os horizontes de cuidado em diálogos com a psicologia. A Jurema trata-se de uma religião invisibilizada, subalterna, periférica, associada aos negros, aos pobres, aos cachaceiros e às prostitutas – categorizada como tudo que não presta. Esse imaginário, construído pelo racismo religioso, permeia meu corpo assim como o dos meus irmãos, principalmente quando minha identidade permanece desconhecida, me ocorre em alguns quesitos ser privilegiada. O fato é que cheguei até aqui, e para ocupar a academia em seu caráter científico, com essa temática, só sendo bruxa mesmo!

Foi de tanto sentir esses atravessamentos do racismo religioso, principalmente sofrido pelos meus irmãos, e ao perceber, em oposição aos estereótipos negativos, um espaço comunitário e colaborativo, que decidi trilhar este caminho de estudos. Não tenho a intenção de parar; já me assumi como bruxa, subvertendo, assim como essa metodologia também subverte aos cânones científicos. Atualmente, abraço com carinho e força minha persona bruxa, macumbeira, mandingueira, eu gosto de ser essa pessoa, sinto-me mais bonita, mais forte, tenho mais ferramentas para um bem estar, e uma rede de apoio maior do que muitas pessoas que vivem nesta cultura individualista podem buscar na instrumentalidade biomédica, que por vezes é estéril de contato e cuidado.

Cheguei à fazendinha de seu Zé da pinga, local onde são realizadas as ritualísticas, doente, vazia, desterritorializada. Por vezes, ainda recaio numa depressão que recorrentemente quer me visitar, principalmente se me descuido. E compartilho com todos: se hoje estou viva, é pela fé na jurema sagrada e no candomblé. O tempo não me ocorre mais em linearidade, recorro ao passado constantemente e dialogo com meus ancestrais para compreender o presente, bebo da força das mulheres negras de meu terreiro, aprendo no convívio diário na oralidade cotidiana,

me enebrio de felicidade ao parar e escutar os mais velhos, como são ricas suas falas, falas da natureza que nos constitui e da necessidade de respeito para com ela, falas de força e da fé no invisível que nos encanta e protege.

No candomblé, absorvi a essência do mar, aprendi a ser mais fluída; na jurema, conectei-me à terra, aprendendo a ser mais planta, raiz, folha, espinho e flor; também compreendi como ser fumaça, dissipar o mal, correr a mensagem. Ambos me revelaram o óbvio: minha vida e existência estão intrinsecamente ligadas a todo esse complexo da natureza; tudo se entrelaça em uma única energia. Essa cosmovisão afro-indígena me guia, assim como outros ensinamentos que compartilharei mais adiante.

Esse flerte com a oralidade transcrita ao papel, em contraste com uma escrita acadêmica clássica, me é inspirado na admirável trajetória de intelectuais como Conceição Evaristo, cuja obra se entrelaça com a concepção de escrevivência. Duarte e Nunes (2020), apresentando as principais ideias contidas nas obras de Conceição Evaristo, enfatiza que a escrevivência é um instrumento o qual almeja dar voz às experiências marginalizadas, desafiando estereótipos e promovendo uma representação autêntica das realidades vividas por comunidades historicamente sub-representadas. Nesse contexto, a escrita se revela uma ferramenta poderosa para expressar histórias e experiências, oferecendo uma visão única e genuína das complexidades das vidas de quem escreve e é falado.

Considero que, neste trabalho, estou representando as vozes silenciadas do meu terreiro de jurema, não como liderança, mas como parte. Também sou representada por eles. Lembro-me de um feriado de 20 de novembro, dia da consciência negra, que tivemos função no terreiro. Uma irmã de santo e jurema minha, preta retinta, que trabalhava no comércio, chegou reclamando que atrasou devido à sua patroa não ter considerado o feriado e ter feito o comentário olhando para ela: “Num sei pra que existe dia de consciência negra...” e continuou com seu discurso racista. Ao escutar minha irmã contando essa história, recordei do sentimento de ódio que eu experimentei, eu desejava ir ao estabelecimento para dizer que ela (a proprietária) estava sendo racista e nós iríamos processá-la. Lembro que fiquei matutando uma esculhambação amparada na lei, mas logo me veio: minha irmã precisa do trabalho, não podemos fazer nada, senão será prejudicada. Penso ser necessário organizar o ódio que me toma, na jurema é assim aprendemos a canalizar as energias para transformá-las, transmutá-las em luta, resistência e posteriormente alegrias compartilhadas.

Duarte e Nunes (2020) ao falar de Evaristo introduzem o conceito de escrevivência para enfatizar a importância de narrativas que refletem as vivências das mulheres negras, em particular. No meu caso, ao pensar a questão da raça, sei que jamais passaria por uma situação

como essa que minha irmã passou. No entanto, não me deslegitimo a experiência da escrita e, como irmã de santo e de jurema, me permito imprimir aquele ódio sentido, como força motivadora para escrever mais e mais e produzir afetos a favor do povo do meu terreiro. Escrevo enquanto não preta, me considero parda. Escrevo como não branca, não compactuo com as práticas da branquitude, ao menos, tento não pactuar porque não me identifico com tais. Talvez, por ser filha de um homem negro.

Recordo de muitas histórias, de maus tratos e preconceitos que minha mãe sofria, enquanto trabalhadora comerciante. Aí a questão de classe era o imperativo, outra categoria que não pode ser esquecida para uma análise. Escrevo enquanto filha de trabalhadores empregados. Escrevo enquanto mulher e, acima de tudo, mulher de terreiro. Se na condição de mulher sofro com as violências do patriarcado, enquanto mulher de terreiro, isso é potencializado. O que mais escutamos comumente “Cuidado, ela vai fazer uma amarração para você.”

Escrevo segundo as epistemologias das escritas feministas que buscam transcender os dualismos tradicionais entre sujeito e objeto de conhecimento, reconhecendo a interconexão e compartilhamento de sentimentos e experiências similares. Essa perspectiva valoriza a complexidade das relações entre quem conhece e o que é conhecido, reconhecendo a influência mútua e a coexistência de diferentes pontos de vista.

Las dicotomías sexuales y raciales, racionalidad-emocionalidad, objetividad-subjetividad, cultura-naturaleza, público-privado, han sido fundamentales para asentar la objetividad de la ciencia en cuatro presupuestos: la separación entre producción de conocimiento y usos sociales del mismo; entre pensamiento y sentimiento; entre sujeto y objeto de conocimiento científico; entre una mente individual activa que conoce y un objeto pasivo; y, por último, la separación ciencia-sociedad (Harding, 1996). Estos son los dualismos que las epistemologías feministas tratan de romper (Trejo; Dauder, 2023, p. 21).

E a única amarração que busco agora consiste em articular os pensamentos das teóricas que têm acompanhado minha jornada recentemente. Meu objetivo é apresentar como esses pensamentos podem se tornar alicerces para o método e as técnicas que empregarei na produção, análise e compreensão das narrativas que emergiram neste processo de pesquisa. Ao traçar esse caminho, reconheço minha identidade não negra e minha condição de mulher de terreiro, bebendo nas fontes das escritas políticas feministas para enriquecer minha abordagem metodológica.

Afinal, e o que é escrita política feminista? Para Oliveira (2014) escrita feminista é uma forma de expressão literária que aborda questões relacionadas às experiências, desafios e lutas

das mulheres, compreendidas numa perspectiva feminista. Busca explorar, questionar e desafiar as estruturas de poder patriarcais e as normas de gênero, “está na produção de uma linguagem que desconstrua as definições e conceitos que prendem as pessoas a uma subjetividade sujeitada” (2014, p. 197). Auxiliada por dispositivos artísticos se faz ato político de resistência e agenciamento de subjetividades dissidentes.

A abordagem metodológica que adotei, fundamentada na escrita política feminista, implica na aplicação de uma perspectiva feminista ao conduzir a pesquisa, analisar dados e comunicar resultados. Assim, embarquei em uma autoetnografia, utilizando a lente singular de uma mulher de terreiro para explorar minhas próprias experiências. Este mergulho incluiu a narrativa do meu cotidiano na fazendinha, abrangendo desde minhas responsabilidades até momentos de lazer e resenha com meus irmãos de fé. Em meio a essas vivências, meu corpo se tornou não apenas um instrumento, mas um veículo crucial para a construção, análise, e interpretação dos dados, onde minha memória e afetos desempenharão papéis fundamentais.

Os registros, que chamamos aqui de “rastros de nós”, nos tocam porque colocam em questão o que acreditamos saber e abrem, portanto, a perspectiva de produção de outras formas de conhecer, de pesquisar, de escrever. São singulares, mas também múltiplos e compartilhados. Memórias que constituem uma história comum, que não são apenas parte do passado, mas se fazem vivas e presentes nas negações e nos privilégios constituídos e sustentados no espaço acadêmico. No encontro com outras vidas, esses rastros afetam, deslocam realidades, questionam saberes, práticas e políticas atuais. Tais escritas apresentam-nos outras perspectivas e, como tal, são em si ação política e produção de conhecimentos, capazes de promover uma crítica de nosso tempo (Oliveira; Rocha; Moreira; Hüning, 2019, p. 182-183).

Oliveira, Bleinroth e Silva (2021) nos desvela o conceito de um feminismo subalterno, uma abordagem que se erige como método diante das metodologias impregnadas de heteropatriarcado e colonialismo. Este feminismo se revela como uma desobediência epistêmica, assumindo a postura de monstros perigosos, quase como bruxas, semelhantes à minha velha amiga carta de tarô. Ao contemplar o grupo de pesquisa a qual pertencem, elas refletem:

Em dado momento, concluí que éramos todas(os) ali no grupo monstruosas(os). Éramos mulheres cis, homem trans, lésbicas, bissexuais, negras e negros, periféricas e ex-periféricas(os), gays, nordestinas(os). Em algum momento de nossas trajetórias, fomos vistas(os), sentidas(os), pensadas(os) como corpos que não se ajustam, que deveriam se ajustar, aberrantes, passíveis de domesticação, correção, medicalização, enjaulamento. Compúnhamos um grupo monstruoso (Oliveira; Bleinroth; Silva, 2021, p. 19).

Insistindo em minha prática de feitiçaria textual, continuo aqui a conjurar palavras, agora, recorrendo a Anzaldúa (2000) em seu ensaio sobre as escritoras do terceiro mundo. Anzaldúa argumenta que as escritoras subalternas, sejam mulheres pretas, asiático-americanas, ou de outras origens, ao escreverem desafiam a lógica normativa literária ao adentrar um espaço que não lhes é tradicionalmente autorizado. Essa incursão, por sua vez, assusta aqueles que as desconhecem ou que as conhecem, mas prefeririam que não ocupassem os espaços literários acadêmicos. Dessa forma, essas mulheres, rotuladas como monstruosas a serem combatidas, encontram-se compelidas a se rebelar, adotar a persona e assegurar o reconhecimento de suas expressões.

Faz total sentido para mim minha resistência ao ato de escrever, ao compromisso da escrita. Escrever é confrontar nossos próprios demônios, olhá-los de frente e viver para falar sobre eles. O medo age como um ímã, ele atrai os demônios para fora dos armários e para dentro da tinta de nossas canetas (Anzaldúa, 2000, p. 2034).

Diz ela: “A mulher do terceiro mudo se revolta...” (Anzaldúa, 2000, p. 231), lutam para expressar suas experiências, perspectivas e narrativas. Amplificam as vozes femininas, muitas vezes marginalizadas ou sub-representadas em contextos sociais, políticos e culturais. Questiona e desafia as normas tradicionais de gênero, desconstruindo estereótipos, explorando e subvertendo expectativas sociais, ajudando a criar uma compreensão mais diversificada e inclusiva das formas de ser mulher.

Nesta trajetória de criação e conexões de comunidades de mulheres feministas, é que se performa e se fricciona a realidade na produção das monstruosidades perante o homem branco, desafiando a norma estabelecida da subalternidade e do assujeitamento. Neste sentido a monstruosidade não é necessariamente algo negativo, mas sim uma condição que surge quando alguém está fora das normas sociais dominantes, especialmente as mulheres de cor que não se encaixam nos padrões tradicionais de feminilidade, consideradas frequentemente como "monstruosas" aos olhos da sociedade patriarcal. Anzaldúa (2000) desafia essas noções de monstruosidade, celebrando a complexidade e a diversidade das identidades femininas e rejeitando a ideia de que a diferença é algo a ser temido ou rejeitado.

A escrita feminista, ao gerar redes entre mulheres ao redor do mundo, dá origem a comunidades virtuais ou presenciais. Esses coletivos oferecem um espaço vital para apoio mútuo, compartilhamento de experiências e a construção sólida da solidariedade, reforçando os laços entre as mulheres. No contexto dessas conexões, as mulheres são transformadas de

“meninas pedra”, Oliveira, Rocha e Oliveira (2021), em mulheres capazes de reescrever suas histórias e assumir o protagonismo em suas vidas e comunidades.

A escolha de uma narrativa pessoal, aqui, não é por acaso. Acreditamos que o trabalho de memória tem sido utilizado por muitas mulheres do Sul global que sabem que suas histórias não são individuais e, por isso mesmo, lutam para não deixá-las permanecerem presas em um quarto fechado (Oliveira; Rocha; Oliveira, 2021, p. 3).

A opção pela escrita política feminista como metodologia para meu trabalho está alinhada à proposta de desobediência epistêmica de Oliveira, Bleinroth e Silva (2021). Meus escritos tem sua base na urgência de dar voz e visibilidade às experiências das pessoas que praticam a jurema sagrada como sua religião, especialmente aquelas que vivenciaram suas práticas de cura e cuidado. O objetivo é fornecer pistas para compreender o agenciamento de subjetividades dentro desse contexto religioso, em específico relacionado à cura e cuidado.

Nesse cenário, a escrita transcende sua função meramente comunicativa, tornando-se um ato político de resistência que desafia estereótipos e promove traduções leais destas subjetividades. A abordagem metodológica escolhida, ancorada na escrita feminista, busca, portanto, não apenas analisar, mas também oferecer uma representação autêntica e multifacetada das realidades vividas pelos praticantes da jurema. Isso implica desarticular preconceitos estabelecidos e contribuir para uma compreensão mais profunda e justa da diversidade de experiências no contexto das práticas religiosas de cura e cuidado afro-indígenas.

Battistelli e Oliveira (2021), ao procurarem oferecer uma alternativa na expressão da escrita da experiência do vivido, propõem um exercício de cumplicidade subversiva: o exercício da escrita de cartas. Neste contexto, a prática de escrever cartas é concebida como uma abordagem política da escrita, um exercício com significativo potencial para explorar subjetividades de maneira mais profunda e íntima, destacando a relação de artesanania presente nos encontros. Dito isto, adentramos na experiência de trazer a escrita das lembranças acerca de práticas de cura e cuidado na fazendinha. Para tal, lanço mão de ter como dispositivos analíticos cartas, memórias, experiências, encontros ancestrais que neste trilhar metodológico se configuraram como ideias forças que guiaram nossos caminhos na jurema. Pedi licença para malunguinho, entidade protetora da jurema, e abri essa gira saldando os meus ancestrais.

Figura 12 – Gira

Fonte: Arilene de Castro (2016).

4.2 Carta para meu avô

Querido vô,

Hoje o vento está forte entrou pelas janelas do apartamento arrastando e derrubando tudo, das coisas mais leves às mais pesadas. Parece que Iansã de balê está fazendo sua dança, para facilitar a nossa comunicação.

Eu sei que o senhor não está familiarizado com termos como Iansã, mas iansã é uma orixá que, de certa forma, está presente nesse vento inquieto que bagunçou tudo aqui. Lembrei-me de que o senhor, infelizmente, só teve contato com visões negativas relacionadas ao candomblé. Sobre a Jurema, talvez o senhor até simpatizasse, afinal, há uma igreja na fazendinha com terços e tudo mais. Confesso que não sou muito fã de rezar terço, como o senhor já sabe. Na verdade, nunca gostei muito de ir à missa, especialmente quando me tornei mais independente em minhas escolhas.

O senhor cuidou de mim da melhor maneira possível após a separação dos meus pais, e eu sou grata a isso. Dos meus seis anos até os vinte e dois, o senhor esteve ao meu lado, zelando por mim. Depois disso, partiu, e antes, passou por momentos dolorosos de quatro anos de AVC,

vivendo uma realidade em que se movimentar se tornou um desafio. Mainha foi seus braços e pernas, cuidando de você com uma dedicação inabalável. Morgana, a irmã, está formada e é engenheira, trabalha numa construtora, e está muito bem.

Não sei se consigo expressar adequadamente, mas um ano após sua partida, nos convidaram a nos retirarmos da nossa casa, mainha veio para Maceió com Morgana e eu me casei, continuei no interior. Foi uma cerimônia na igreja, como o senhor desejava, com recepção e muitas flores. Procurei um rapaz de família, como o senhor sempre falava, e encontrei. A família dele, porém, era um desafio, por questões de classe e divergências de opiniões nunca consegui me sentir parte. Passamos juntos cinco anos de altos e baixos. Infelizmente, um evento traumático anterior ao casamento afetou profundamente nossa relação e acabamos nos separando. Nesta época eu já frequentava os terreiros de pai Alex mas a minha relação com essas espiritualidades ficou mais forte, levando-me a buscar cura e cuidado no candomblé e na jurema.

Fui acolhida nos terreiros, especialmente por minha orixá, Yemanjá, que se tornou fonte de apoio em minha jornada. Na fazendinha, renasci como juremeira e conheci Jacira minha guia, recuperei minha ancestralidade indígena, descobri que por parte de pai tive uma tataravó sequestrada de uma aldeia em Águas Belas - PE onde existe atualmente um aldeamento fulniôs. Bonito, né!

Sempre imagino o senhor comigo nos terços e nas romarias, não sei onde o senhor está agora, talvez já tenha visto a casa dos beatos com aquelas várias imagens de santos e o padre Cícero bem grandão, acredito que tenha gostado.

Me emociona ao pensar como seria tê-lo nestas minhas descobertas espirituais, tenho certeza de que, com o tempo, o senhor me compreenderia e aceitaria, assim como fez com as blusas pretas de banda de rock, piercings, tatuagens e opiniões políticas, quer dizer, neste último quesito não divergíamos, o senhor que me ensinou a ver política pela esquerda.

Mas teve pontos que eu desertei vô, sempre questionando os modelos pré-estabelecidos de ser e viver, de família baseado nesta moral cristã tão violenta e tantas, e tantas, outras questões sociais adoecedoras. Dentro da nossa própria casa, vivíamos contradições, e eu busquei a paz nessa deserção. Conheci um homem incrível, meu zelador de santo e padrinho de jurema, que cuida de mim com o mesmo amor que o senhor. Vocês dois teriam se dado muito bem, tenho certeza.

Te amo mais do que tudo voinho, e peço desculpas pelas rebeldias, pois precisava delas. Elas foram responsáveis por moldar a mulher que sou hoje. Sei que não era o que o senhor

planejava para mim, mas diante das violências do patriarcado, do machismo, das instituições, e dos médicos sem coração, até que eu estou muito bem!

PS: Nunca me esquecerei da gente brincando naquela plantação que o senhor mantinha no terreno do fundo do nosso quintal. Lá, tinha de tudo. Fiquei triste quando construíram uma casa por cima.

Com todo meu carinho, peço licença ao senhor e a todos os nossos ancestrais para iniciar a descrição destas memórias, memórias de cura e de cuidado no meu terreiro de jurema.

Pierra Beatriz.

Figura 13 – Portão de ferro



Fonte: Alvandy Frazão Santos (2024).

4.3 A fazendinha de José da Pinga

A história da Fazendinha de seu José da Pinga, é verdadeiramente inspiradora, enraizada na determinação e na fé inabalável de Alex Gomes. Aos 57 anos, ele é reconhecido por sua capacidade de inspirar todos que o experiencia. Nascido em Igaci/AL, atualmente reside em Arapiraca, no Agreste Alagoano. Desde jovem, Alex enfrentou muitas dificuldades. Sua jornada

espiritual o levou a sonhar com a construção de um terreiro de Jurema, um espaço sagrado onde os praticantes pudessem se reunir em paz e reverenciar seus ancestrais espirituais.

Determinado a realizar seu sonho, Alex partiu em uma jornada em busca de terras adequadas para construir seu terreiro sagrado. Percorreu os terrenos no entorno de Arapiraca, Alagoas, enfrentando lugares pouco habitados e muitas dúvidas quanto ao melhor local. No entanto, com a confiança na orientação de seu guia espiritual, Seu José da Pinga, e guiado pela ciência da Jurema, pai Alex seguiu sua intuição, sonhos e mensagens espirituais, os quais indicaram os caminhos a percorrer nesta jornada.

Durante sua busca, Alex encontrou uma área ampla e cercada por árvores espinhosas, conhecidas como árvores de ciência da Jurema. Essas árvores, sagradas para os praticantes da Jurema, proporcionaram o ambiente ideal para os rituais e cerimônias. Com a orientação de seu guia espiritual, Alex soube que havia encontrado o local perfeito para construir seu terreiro sagrado. Ali, entre as árvores centenárias e de frente ao lago Barroso, ele e sua comunidade encontrariam refúgio e inspiração para continuar sua jornada espiritual.

Assim, nasceu a Fazendinha do Zé da Pinga, localizada no sítio Perucaba, no entorno da cidade. Compreendendo oito tarefas de terras, a fazendinha é considerada, segundo crença local, o segundo maior santuário de Jurema depois do sítio do Acais, na Paraíba. Suas construções, dividindo espaço com uma vegetação de características de transição entre cerrado e mata atlântica, incluem uma igreja dedicada a São José Operário, um barracão e uma bodega de Zé da Pinga, onde ocorrem os rituais, as giras e eventos diversos.

Foi neste mesmo salão que tive minhas primeiras experiências com a força de um acostamento. Ainda como visitante, estava assistindo a um toque e, sentada no banco, senti uma entidade se aproximar de mim. Foi como se uma energia se condensasse e tomasse a forma de uma cobra, subindo pela minha espinha dorsal até chegar à minha cabeça, ficando cabeça a cabeça comigo. Meu rosto estava quente, nuca fervendo, nada se segurava, tudo tremia, a vista embaçava, o mundo ficava turvo.

Então a cobra decidiu dançar e escorregou meu quadril do banco até o chão, me sacudindo para um lado e para o outro. Eu me agitava como se ela estivesse se contorcendo. Sentia uma força tão grande que não conseguia controlar. Decidi me entregar, mas em minha cabeça ainda surgiam pensamentos do tipo: o que está acontecendo comigo? Será que estou ficando louca? Será que estão rindo de mim? Será que tudo isso é algo normal? Tantas emoções em um instante só e aquela força não passava.

Foi quando me levantaram e até hoje não sabemos quem me tomou naquele dia, mas tenho minhas suspeitas de que se trata de um caboclo brabo querendo indicar meu lugar de

pertencimento. "*Você será desse chão!*" E, como uma cobra, sairá desbravando os caminhos para a Jurema, até os espaços mais complicados e difíceis. E cá estou eu, escrevendo para apresentar que a Jurema não é apenas uma religiosidade, mas também um ato político quando reivindica sacralizar o mal visto pela sociedade e quando apresenta o olhar do colonizador como o próprio mau olhado.

A Jurema humaniza o que está sendo desumanizado e revela a beleza do que foi propositalmente destruído socialmente para a manutenção de um *status quo* em favor de uma determinada classe específica. A Jurema é de classe, é de raça e é matriarcal. É uma força epistêmica de mudança de paradigma, mudando a maneira como enxergamos o mundo, vivemos nele em comunhão com vivos e mortos, natureza e sociedade, eu e você.

Dito isto, em adição a estas construções supra citadas, foram erguidas casas destinadas a cada grupo de entidades espirituais: a casa dos boiadeiros, das mestras, dos pretos velhos, dos marinheiros, dos cangaceiros, dos beatos, o assentamento de Malunguinho e a aldeia dos caboclos. Cada construção honra e reverencia os espíritos que guiam e protegem a comunidade com sua sabedoria ancestral.

A casa dos boiadeiros é uma expressão espiritual profundamente enraizada na vida da cultura rural brasileira. Representando os vaqueiros e trabalhadores do campo, esses espíritos são reverenciados por sua força, coragem e conexão com a natureza. Seus apetrechos a vista incluem elementos como gibão, cancelas, vestimentas de couro, botas, chapéus entre outros. Um berrante lembra a lida com a boiada assim como a musicalidade, dança e festividades, refletindo a vida no campo e a relação entre humanos e animais. Nos rituais, são evocados para proteção, orientação e auxílio em questões relacionadas ao trabalho e à espiritualidade, destacando a importância do trabalho árduo e da comunidade na vida rural.

Já a casa das mestras tem uma atmosfera acolhedora e intimista. Nela encontra-se a sala, um pequeno espaço que no centro apresenta uma mesa de madeira, adornada com taças reluzentes, bebidas e cigarros perfumados em um cinzeiro de cristal. A luz suave das velas dança por entre o quadro na parede, criando uma atmosfera mágica e envolvente. O segundo cômodo revela-se como um refúgio íntimo, evocando lembranças de bordéis antigos em seus detalhes. No centro, uma cama redonda, coberta por lençóis de cetim cor vermelha, convida ao descanso e à entrega aos prazeres da noite. Uma vitrola antiga ocupa um canto, pronta para preencher o ambiente com músicas sedutoras. Ao lado, uma cômoda de madeira azul exibe garrafas de champanhe e vinho, aguardando serem desfrutadas em momentos de celebração. Nas paredes, vestidos ornamentados refletem a beleza dos móveis em seus vidrilhos e o brilho suave das luzes. Uma coleção de discos antigos repousa em uma prateleira, pronta para embalar os

momentos de relaxamento e prazer. Assim, essa pequena casa se torna um santuário dedicado às mestras da Jurema, onde os visitantes podem encontrar conforto, beleza e um refúgio para os sentidos.

A casa exala uma energia de sensualidade e mistério, criando um ambiente propício para a exploração dos sentimentos mais íntimos e das paixões mais ardentes. A combinação de elementos como a luz suave das velas, os tecidos macios e as músicas envolventes da vitrola evocam uma sensação de romance e sedução, incentivando os visitantes a se entregarem aos seus desejos mais profundos. Além disso, a atmosfera acolhedora e íntima da casa oferece um refúgio seguro para aqueles que buscam resolver conflitos e dilemas amorosos. O espaço permite que as pessoas se abram e compartilhem suas preocupações e esperanças sem julgamento, enquanto são envolvidas por uma sensação de conforto e calor humano.

A presença dos elementos associados às mestras da Jurema confere à casa uma aura de poder e sabedoria ancestral, sugerindo que ali reside a capacidade de curar feridas emocionais e de orientar os corações perdidos no labirinto do amor. Acredita-se que as mestras da Jurema possuem uma profunda compreensão dos mistérios do coração humano e que são capazes de oferecer orientação e proteção aos que delas se aproximam com sinceridade. As pessoas procuram essa casa em busca de resolver questões amorosas não apenas pela promessa de paixão e romance, mas também pela oportunidade de encontrar conforto, sabedoria e cura em um ambiente acolhedor e mágico, onde os segredos do amor são revelados e celebrados.

A casa construída em homenagem aos Pretos Velhos, na tradição da Jurema, é uma manifestação de respeito, devoção e conexão espiritual. Ela é erguida com simplicidade, mas carrega consigo uma aura de reverência e sagrado. Feita de barro, a casa é uma extensão da terra, um símbolo de ligação com a natureza e com as raízes ancestrais. Suas paredes sólidas e rústicas emanam uma sensação de estabilidade e proteção. Ao entrar, é como se fosse envolvido por um abraço acolhedor da mãe terra.

O espaço é dividido em áreas que refletem a vida cotidiana e espiritual dos Pretos Velhos. Há um conga central, um lugar de reunião e de conexão espiritual, onde as energias ancestrais são invocadas e honradas. Em continuidade, há um quarto simples, com duas camas de capim, onde os viajantes espirituais podem descansar e sonhar com orientações dos antepassados. A cozinha é o coração da casa, nesta os aromas reconfortantes de comida preparada com amor e tradição preenchem o ar. As gamelas de barro guardam segredos de receitas antigas, enquanto o fogão a lenha queima constantemente, mantendo viva a chama do conhecimento transmitido por gerações. Utensílios tradicionais de barro, como panelas, copos, xícaras e potes, são dispostos com cuidado e respeito.

Três janelas permitem a entrada de luz natural, iluminando o ambiente com uma suave claridade. As cortinas de chita, com suas cores vibrantes e estampas tradicionais, dançam suavemente ao sabor do vento, trazendo consigo uma sensação de alegria e movimento. E em meio a tudo isso, Vó Calu, a preta velha bondosa e sábia, preside o espaço com sua presença serena e seu olhar cheio de compaixão. Ela é a guardiã deste santuário espiritual, pronta para oferecer conselhos, cura e proteção a todos que buscam sua orientação.

Essa casa de barro é muito mais do que uma simples construção; é um lugar de encontro entre o mundo físico e espiritual, donde a sabedoria dos Pretos Velhos da Jurema é honrada e celebrada. Na frente da casa, um banco de madeira desgastada pelo tempo convida os visitantes a contemplarem a beleza serena do cruzeiro das almas, que se ergue majestosamente. É um local de tranquilidade e reflexão, ali se pode sentir a presença dos antepassados e a energia dos espíritos que habitam.

As pessoas as quais procuram esta casa vêm em busca de muitas coisas. Alguns buscam conselhos, orientação para os desafios que enfrentam em suas vidas cotidianas. Sentam-se no banco, olhando para o cruzeiro das almas, enquanto aguardam a chegada de Vó Calu ou de outros Pretos Velhos, prontos para compartilhar sua sabedoria milenar. Outros chegam em busca de acolhimento, um refúgio seguro, afim de encontrar paz e conforto em meio às tribulações da vida. Encontram na casa de barro um abrigo que possam ser ouvidos, compreendidos e amparados em seus momentos de dificuldade.

Há também aqueles que procuram afeto e carinho, pessoas solitárias ansiando por uma palavra gentil, por um gesto de amor e compaixão. Vó Calu, com sua ternura e sua sabedoria, recebe a todos de braços abertos, oferecendo o calor espiritual que tanto necessitam. E há os que vêm em busca de socorro e cura, afligidos por doenças físicas ou espirituais. Encontram na casa de barro um lugar de esperança, onde as garrafadas e infusões preparadas com cuidado e conhecimento ancestral podem aliviar suas dores e restaurar sua saúde.

Os ensinamentos de medicações são transmitidos com paciência e dedicação, “*pegue o escrevinhador meu fio*” a diz, cada planta e cada erva revelando seus segredos de cura sob a orientação dos Pretos Velhos. E enquanto aguardam pela cura, os visitantes são reconfortados com o café de Vó e as bolachas de feira, símbolos simples de hospitalidade e partilha. Assim, esta casa de barro se torna um verdadeiro santuário de cura e renovação, aos que buscam encontram não apenas alívio para suas aflições, mas também uma comunidade de amor e compreensão, guiados pela sabedoria dos Pretos Velhos da Jurema.

A casa construída em homenagem aos marinheiros e marujos da Jurema Sagrada é uma verdadeira homenagem à vida marítima e à espiritualidade dos mares. Sua forma única em

formato de um barco, com as paredes da entrada em linhas triangular, evoca a imagem das embarcações que cortam as águas dos oceanos. As janelas circulares, em forma de timão de ferro, adornam a fachada da casa, lembrando os símbolos náuticos e guiando os visitantes em sua jornada espiritual. Através dessas janelas, a luz do sol entra em feixes suaves, criando um ambiente acolhedor e sereno em seu interior. Ao adentrar a casa, o visitante é envolvido por uma atmosfera de mistério e encanto. As paredes são decoradas com redes de pescar, que se entrelaçam como teias de proteção, simbolizando a conexão entre os marinheiros e os segredos dos mares. Entre as redes, imagens de marujos adornam o ambiente, testemunhas silenciosas das aventuras e desafios enfrentados nos vastos oceanos.

No chão, espalham-se garrafas de rum, cachaças e vinhos, como oferendas aos espíritos marítimos e em celebração à vida dos navegantes. Sobre prateleiras e mesas, encontram-se conchas e pedras do mar, tesouros trazidos das profundezas para lembrar da beleza e da grandeza dos oceanos. No centro da casa, junto a parede, uma sereia ondina, símbolo da vida marinha e da magia das águas, recebe os visitantes com seu olhar misterioso e sedutor. Ela é a guardiã dos segredos dos mares e rios, pronta para guiar aqueles que buscam orientação e proteção.

A casa em forma de barco é muito mais do que uma simples construção; é um templo dedicado à espiritualidade dos marinheiros e marujos da Jurema Sagrada, um refúgio onde a conexão com os elementos naturais e a sabedoria dos oceanos é honrada e celebrada. As pessoas que buscam esta casa, trazem consigo uma variedade de esperanças, desafios e aspirações. Entre eles estão os pescadores, marisqueiros e outros trabalhadores ligados aos mares e rios, que anseiam por melhorias em suas atividades profissionais e por proteção durante suas jornadas nas águas.

Para esses trabalhadores, as águas não são apenas um meio de subsistência, mas também um desafio constante, repleto de perigos e incertezas. Eles buscam na casa em formato de barco não apenas orientação espiritual, mas também força e proteção para enfrentar os desafios turbulentos. Além disso, há aqueles que enfrentam problemas complicados e desafios difíceis de superar em suas vidas pessoais e profissionais. Eles encontram na casa um santuário de esperança e renovação, onde podem buscar conselhos e orientações espirituais para lidar com suas dificuldades. Muitas dessas pessoas têm uma forte ligação com Yemanjá e Oxum, as divindades das águas e da fertilidade, respectivamente. Elas reconhecem a importância dessas entidades na proteção e no cuidado das águas, e buscam sua intercessão para trazer bênçãos e prosperidade às suas vidas.

Por tanto, a casa dos majuros, marinheiros, jangadeiros canoeiros e tantos outros, se torna um ponto de encontro entre os desejos e as necessidades das pessoas ligadas às águas, e a espiritualidade profunda e ancestral dos cultos afro-indígena brasileiros. É um lugar onde as águas sagradas da Jurema se encontram com as esperanças e as aspirações daqueles que buscam sua orientação, cura e proteção.

A casa construída em homenagem à linha do cangaço na Jurema Sagrada é um verdadeiro templo da história e da espiritualidade do nordeste brasileiro. Sua estrutura simples, porém, imponente, evoca a rusticidade e a determinação dos cangaceiros que a casa celebra. Ao adentrar a casa, o visitante é imerso em uma atmosfera única, onde as paredes contam histórias através das fotos dos membros da linha do cangaço. Essas fotografias, cuidadosamente datadas pelo tempo de participação dos cangaceiros, narram a saga desses heróis do povo, suas lutas, suas conquistas e suas derrotas.

Junto às fotografias, estão dispostas espingardas e cartucheiras em exemplo as utilizadas pelos cangaceiros em suas batalhas. Essas armas, agora silenciosas, são testemunhas mudas das lutas travadas em defesa da liberdade e da justiça social. Num canto da casa, uma vestimenta de couro típica exemplo dessas usada pelos cangaceiros em suas incursões pelo sertão, é exibida com orgulho. Cada costura, cada detalhe, carrega consigo a memória e a bravura daqueles que a vestiram aquele tipo de vestimenta.

Esta casa recebe visitantes de todos os lugares, alguns movidos pela curiosidade cultural, outros pelo respeito e admiração por essas figuras tidas como heróis do povo, mesmo marginalizados socialmente. Para todos eles, a casa é um local de reverência e contemplação, na qual a história ganha vida e os feitos dos cangaceiros são lembrados e celebrados.

Enquanto os visitantes percorrem o cômodo adornados com as fotos e os artefatos do cangaço, os espíritos dos cangaceiros pairam no ar, prontos para oferecer conselhos e orientação sobre as lutas e batalhas da vida cotidiana. Suas vozes ecoam pelos cantos da casa, lembrando aos vivos que a coragem, a determinação e a solidariedade são virtudes que transcendem o tempo e o espaço. Assim, o local é muito mais do que um simples monumento ao cangaço; é um portal para o passado, um farol de inspiração e um refúgio para aqueles que buscam força e sabedoria nas tradições ancestrais do nordeste brasileiro.

Hoje posso dizer que tenho o prestígio de ter contato com lampião, o lampião da irmã Jane, uma entidade da falange de lampião que se apresenta pelo mesmo nome. Surgiu para a mesma durante sua iniciação, na sétima mesa de jurema, voz rouca e grave, sotaque arrastado. “*Eu sou lampião, Virgulino Lampião*”. A médium que é pequena e baixinha se engrandeceu,

lâmpião estava em terra naquele corpo tão feminino que se transmutava através do tempo para ensinar o sentido da justiça e da guerra.

A casa construída em homenagem a Padre Cícero, Frei Damião e outros beatos é um testemunho da fé arraigada do povo nordestino, muitas vezes marginalizada pela igreja católica mais ortodoxa. Ela tem a simplicidade de uma pequena capela de sítio, com um altar modesto e diversas imagens de santos católicos e beatos adornando suas paredes. Os arranjos de flores de plástico adicionam um toque de cor e simplicidade ao ambiente. Na entrada da casa, bancos dispostos voltados para o altar convidam os fiéis a sentarem-se para fazer suas orações e meditações.

A devoção do povo nordestino, entrelaçando os fios do catolicismo popular e da sagrada Jurema, é evidente nos cânticos entoados ao ritmo dos terços que deslizam entre os dedos dos devotos. Velas acesas e incensos de mirra honram a Mãe de Deus, Nossa Senhora, iluminando e perfumando o local. Nos bancos diante do altar, os fiéis buscam por cura e misericórdia, deixando ex-votos de madeira caso recebam alguma graça, como testemunho de sua devoção.

Os praticantes da sagrada Jurema organizam suas próprias romarias, seguindo os passos dos que os precederam até Juazeiro, terra abençoada onde a devoção se entrelaça com as raízes mais profundas da alma nordestina. Assim, sob os vastos e generosos céus do sertão, a cultura de romaria floresce como um jardim de esperança e renovação espiritual. Cada passo dado rumo ao sagrado é uma jornada de encontro consigo mesmo, com os mistérios do divino e com a riqueza inesgotável das tradições que moldaram o coração do Nordeste.

Todas essas casas foram construídas com base em extensos estudos da “ciência da Jurema”, que se concentra na cultura, estilo de vida e modos de vida dessas entidades. Esse estudo aprofundado leva as pessoas a buscar outros territórios, a fim de experimentar esses locais e intuitivamente receber mensagens sobre assuntos relacionados às entidades. No caso da Casa dos Beatos, como já dito, a família da Jurema realiza uma peregrinação a Juazeiro todos os anos. Juazeiro do Norte, uma cidade localizada no estado do Ceará é famosa por ser um importante centro de peregrinação religiosa. Um dos pontos de interesse é o Santuário de Nossa Senhora das Dores, onde está localizada a Basílica de Nossa Senhora das Dores, uma das maiores igrejas do Brasil, que recebe milhares de fiéis todos os anos.

Mas o principal desejo de estudo é sobre o santuário de padre Cícero Romão. Juazeiro do Norte oferece uma variedade de atrações culturais e históricas, uma delas é o Memorial Padre Cícero que homenageia o Padre Cícero Romão Batista, uma figura religiosa muito influente na região. O Museu Vivo do Padre Cícero em Juazeiro do Norte que recria a vida e os tempos do padre. A cidade também é conhecida por suas feiras, como a Feira de Juazeiro, onde

é possível encontrar uma grande variedade de produtos regionais, artigos religiosos, artesanatos, alimentos típicos e uma atmosfera animada por uma espiritualidade tipicamente nordestina e popular.

A casa construída em homenagem aos caboclos indígenas é uma choupana de barro e palha, erguida com profunda reverência à ancestralidade dos povos originários. Seus alicerces, feitos de terra úmida e argila, testemunham a conexão sagrada com a terra-mãe, enraizando-se na história e na tradição que moldam nosso país há séculos.

No interior desta humilde morada, um altar majestoso é adornado com as imagens dos venerados caboclos e caboclas indígenas, como a cabocla Jurema, Jacira, Jandira, Seu Cobra Coral, Tupimanbã, Pena Branca, Sete Flechas, e outros. Cada figura é representada com seus cocares, arcos e flechas, símbolos ancestrais de poder e proteção. Além disso, outros cocares e arcos e flechas se espalham pelas paredes, testemunhas silenciosas dos rituais de iniciação dos discípulos, deixando uma marca vívida da história e da tradição que permeiam este espaço sagrado.

À luz das velas que queimam diante do altar, os rostos das imagens parecem ganhar vida, como se os próprios ancestrais estivessem sendo iluminados, emanando uma aura de sabedoria, resistência, força e benevolência que aquece os corações dos devotos. À frente da choupana, uma palmeira ergue-se majestosamente, tal qual uma rainha guardiã silenciosa, enquanto o terreiro ao redor se transforma no palco dos rituais sagrados, com bancos dispostos para os participantes.

Nos arredores, árvores espinhosas de galhos entrelaçados envolvem o local, criando uma atmosfera de proteção e recolhimento, de forma que o próprio espírito das matas se apresenta vigente. Este lugar assemelha-se ao que se imagina de uma das cidades da Jurema, chamada Juremá, onde os caboclos da Jurema são reverenciados e considerados a base fundamental para a consolidação da religiosidade da Jurema Sagrada.

Assim, esta casa transcende sua função de mera habitação, tornando-se um portal para os mistérios ancestrais e uma fonte de conexão espiritual com a terra e o mundo encantado da Jurema. É um refúgio onde os devotos encontram conforto, cura e orientação em suas raízes, buscando uma reconexão aos ensinamentos eternos dos ancestrais caboclos indígenas que iluminam seus caminhos.

Desta forma percebesse que quem procura o local, na maioria dos casos, vem em busca de algum tipo de orientação espiritual, procurando alguma linha específica de atuação dos guias espirituais ou não. Seja em busca de resoluções para problemas físicos ou da alma, acertos com quem está vivo ou até mesmo com quem não está no plano carnal.

Nas festas de caboclo, o toré é celebrado. Recordo da primeira experiência que vivenciei, recordo do cheiro da terra molhada, pois havia chuviscado no dia, intensificando também o cheiro das plantas e das ervas ao redor da gira. Os cânticos e as músicas ecoavam forte no ar. Seu Cobra Coral, entidade acostada em meu pai, de poucas palavras, porém muito imponente, guiava o toré envolvendo a todos em uma atmosfera transcendental.

À medida que as vozes de todos se entrelaçavam, eu sentia arrepios percorrendo minha pele. E a luz da fogueira criava sombras que dançavam junto conosco, intensificando a minha experiência visual. Observava as frutas depositadas no pé de palmeira, e suas cores estavam mais vibrantes. Os caboclos que chegavam jogavam melancias a se despedaçar no chão como quem quebra uma demanda, desmancha um feitiço, destrói um mal. Eu sabia que a doçura daquelas frutas alimentava as entidades e, no outro dia cedinho, iria atrair os saguis. Iria voltar ali só para ver os saguis comendo as oferendas dos caboclos.

Tive um momento catártico durante uma dessas festas. Penso que fez parte de um processo de cura. Seu Cobra Coral me pediu para cachimbar o quanto eu aguentasse e junto me deu Jurema para beber. Chorei, chorei muito, e coloquei dores para fora, gritei a dor dos sentimentos de culpa. Depois tudo foi se acalmando. Assim como eu, outras pessoas tiveram experiências muito parecidas. Assim como para mim, os torés de caboclo se faziam portais para acesso a outros mundos. Mundos de autoconhecimento, busca por sentido, cura e paz.

É comum que pessoas que praticam outras religiões ou espiritualidades também recorram a jurema visto que ela engloba elementos de vastas espiritualidades. A fazendinha do Zé da Pinga, é um refúgio para aqueles indivíduos em busca de crescimento espiritual, autoconhecimento e conexão com sua ancestralidade, em dias calmos, oferece um ambiente propício para reflexão, meditação e desenvolvimento pessoal. Entre as árvores centenárias e próximas ao lago Barroso, os visitantes podem encontrar paz e inspiração para explorar sua espiritualidade e refletir sobre suas jornadas pessoais. Esses momentos de tranquilidade permitem que os praticantes e visitantes se reconectem com suas raízes espirituais e busquem respostas para suas perguntas mais profundas, curas para doenças severas, resoluções para problemas irresolvíveis.

Em dias de festa e celebrações específicas do calendário anual, jurema de mesa, jurema de chão ou giras de jurema a emoção toma conta e transcende os sentidos humanos, à medida que os tambores e sons de maracas ecoam no ar, a atmosfera vibra a energia no ambiente se intensifica, como se o próprio ar estivesse impregnado com a presença dos espíritos ancestrais. Os médiuns, trajando suas vestimentas tradicionais, movem-se com destreza e determinação, guiados pela força que habita seus corações.

Os cânticos entoados são como portais, invocando os caboclos e caboclas, os pretos velhos, os boiadeiros, cangaceiros, beatos, mestres e mestras entre outros guias espirituais que vêm em auxílio daqueles que buscam orientação e cura. Cada gesto, cada passo, é carregado de significado, como uma dança sagrada que conecta o plano terreno ao divino e faz um só. As visões, os sons, os aromas - tudo se funde em uma experiência sensorial única, que ressoa no âmago de cada ser vibrante ali presente.

E quando a gira chega ao seu ápice, com as manifestações espirituais alcançando seu ponto mais alto, é como se o véu entre o mundo visível e o invisível se tornasse tênue, permitindo um vislumbre da vastidão do universo espiritual. Esse é o contato, a experiência que as pessoas procuram estabelecer e vivenciar na fazendinha do seu Zé, seja uma busca por curiosidade ou até mesmo por necessidade de vivenciar esta religiosidade. Uma procura de sentido para a vida, também a construção de pertencimento comunitário, a intenção de tentar aliviar alguma dor e manter acesa a chama da felicidade e do acontecimento evolutivo.

Figura 14 – Mestre Alex



Fonte: Arilene de Castro (2016).

5 CAUSOS MEMORIAS DA FAZENDINHA DO ZÉ DA PINGA: ENCONTRO COM OS CAMINHOS DA JUREMA

Contar histórias não é apenas trazer os registros da vida que vivemos, mas é a possibilidade de reavivar e atualizar experiências no encontro com outras pessoas. Assim, o ato de narrar vai para além de passar uma informação a alguém, ele torna-se espaço de contato entre experiências de palavras que ganham poder, por não ser apenas registros, mas alternativas de tecer juntas outras histórias. Não aquelas histórias que tem uma moral a ser desvendada ao final, mas histórias que podem correr mundos, sair de boca em boca, sendo inventadas e também sendo usadas de afago e de lugar de refúgio para quem as encontra. Narrar nossas histórias, como nos diz Krenak (2020), é fazer nossos mundos seguirem seu curso, mesmo diante das políticas de morte que assolam nossos territórios. Na jurema aprendemos em rodas de conversa, encontros e práticas, sendo a contação de histórias e causos uma das bases dos aprendizados e dos ensinamentos do Juremá.

Gosto de pensar que contar causos é trazer as pessoas para habitarem em partilha as experiências vividas, que depois de contadas passam a fazer parte de outras vidas e podem ser reinventadas e compreendidas por outros horizontes. Assim, neste caminho do trabalho irei contar alguns causos de juremeira para vocês, chamando cada uma e cada um para se sentar comigo, no intuito de partilhar experiências capazes de ampliar, na habitação das vivências de quem lê outras possibilidades para o cuidado aliada ao universo do Juremá.

5.1 A capela de São José

Alex Gomes, devoto fervoroso de São José, mestre juremeiro e babalorixá, nutria o sonho de erguer uma capela consagrada ao santo em seu terreiro de Jurema. Consciente dos obstáculos que enfrentaria ao encontrar um padre disposto a realizar a consagração em um ambiente de religiosidade afro-indígena, Alex não se deixou abalar. Determinado a concretizar seu desejo, Alex iniciou a busca por um padre que estivesse aberto à ideia de consagrar a capela para São José, sem mencionar nada sobre suas próprias crenças ou a natureza espiritual do terreiro de jurema. Infelizmente, todos os padres aos quais ele recorreu rejeitaram sua solicitação, relutantes em associar-se a uma prática religiosa considerada não convencional pela Igreja Católica.

No entanto, Alex persistiu em sua busca. Até que um dia, ele recebeu um padre interessado em ouvir sua proposta. Alex, também conhecido como Babalorixá no candomblé,

guiou o padre por todo o terreno da fazendinha, explicando sua visão de construir uma capela dedicada a São José e solicitando que o padre consagrasse o local.

Para sua surpresa, o padre aceitou a proposta, desde que algumas condições fossem atendidas. Ele pediu que o local da capela se tornasse um ponto de parada para procissões realizadas pela comunidade e que dois pés de árvores especiais, uma cajarana e um pau ferro, jamais fossem derrubados. Alex concordou prontamente, emocionado pela aceitação do padre e pela oportunidade de ver seu sonho se tornar realidade.

Com a bênção do padre, a capela foi construída e consagrada, tornando-se um ponto de devoção para São José. Tempos depois, o padre descobriu a verdadeira natureza do local como um terreiro e proibiu a realização de procissões ali. No entanto, as árvores consideradas sagradas para a Jurema, cajarana e pau ferro, continuaram de pé. O padre não sabia, mas ao pedir para preservar essas árvores, estava transmitindo uma mensagem espiritual da representação e força das mesmas, frequentemente utilizadas para chás e outros produtos com propósito de cura. O pau ferro, em especial, permanece em frente ao barracão construído e é considerado um portal espiritual para a passagem dos encantados.

5.1.1 Pontos de força: a natureza viva no território da jurema e sua política espiritual.

A história destaca a presença significativa da natureza e do território no contexto do terreiro de Jurema. As árvores especiais, a cajarana e o pau ferro, são consideradas sagradas e representam uma conexão espiritual profunda para a comunidade. O fato de o padre insistir na preservação dessas árvores, sem saber totalmente o significado espiritual por trás delas, destaca a interdependência entre a religiosidade e a natureza no terreiro de Jurema. Ailton Krenak (2022), conhecido por sua perspectiva crítica sobre questões ambientais e sua defesa dos direitos indígenas, provavelmente analisaria esse caso sob a ótica da interconexão entre a espiritualidade, a preservação da natureza e a resistência cultural. Destacando a profunda conexão espiritual de Alex Gomes com a natureza, representada pela preservação dos pés de árvores especiais, a cajarana e o pau ferro, sagrados para a prática da Jurema na fazendinha do Zé da Pinga. A ênfase se dá em como essa conexão espiritual é central para a cosmovisão e a identidade das comunidades afro-indígenas: sem natureza não há ancestralidade.

Para Krenak (2022) a resistência cultural e ambiental também se faz na persistência e no enfrentamento socioambiental que tem seus vínculos com as políticas espirituais. A vida não se resume a experiência humana, ela perpassa a vida como natureza em conjunto com os encantos e entes que nela habitam e a fazem viver. No caso de Alex Gomes podemos

compreender enquanto um ato de resistência cultural, política, espiritual e ambiental na sua busca para erguer uma capela dedicada a São José em seu terreiro de Jurema. Pois destaca-se como Alex enfrentou a rejeição inicial dos padres e buscou uma maneira de integrar suas próprias crenças e práticas espirituais dentro do contexto dominante da religião católica, mostrando a resiliência das comunidades afro-indígenas em preservar suas tradições em meio a pressões coloniais “[...] se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi de afirmar que somos todos iguais” (Krenak, 2022, p. 23). Ou como nos afirma Santos (2020), nós povos da terra somos contracoloniais com os nossos próprios modos de viver que estão ligados ao cosmos, as forças da natureza, e não as lógicas sintéticas da sociedade capitalista moderna.

A preservação ambiental no terreiro de jurema caminha com a expressão das forças espirituais dos encantos. Para as epistemes dos povos tradicionais não há saber sem natureza e natureza sem as forças espirituais. Esta relação expressa um deslocamento da ação sobre o mundo que não se centra no humano, mas em outros sujeitos capazes de agir sobre a realidade, exercendo suas políticas sobre o mundo, aqui apresentada pela presença e preservação dos pés de árvores sagradas. Essas árvores são consideradas não apenas como recursos naturais, mas também como elementos espirituais e culturais fundamentais para a sobrevivência e o bem-estar da comunidade juremeira, mostrando a interconexão entre a preservação da natureza, a persistência da cultura e expressão da espiritualidade da jurema.

A construção da capela dedicada a São José dentro do terreiro de Jurema reflete a coexistência de diferentes práticas espirituais e culturais. Apesar das origens afro-indígenas do terreiro, Alex Gomes, mestre juremeiro e babalorixá, demonstra devoção fervorosa a São José, evidenciando uma síntese entre elementos da religião católica e das tradições locais. Antônio Nego Bispo dos Santos (2020) ao trazer seu conceito de *transfluência*, refere-se à essa interação e influência mútua entre diferentes tradições culturais e espirituais. No caso, vemos isso na busca por aprovação de um padre católico para consagrar uma capela em um terreiro de Jurema. Na busca de legitimar e integrar suas próprias práticas religiosas afro-indígenas dentro do contexto religioso dominante, demonstrando uma fluidez e interconexão entre diferentes sistemas de crenças. No que diz respeito a *confluência* de saberes, está ocorrendo quando diferentes tradições ou práticas se encontram e se unem em um mesmo espaço ou contexto. Neste caso, vemos a *confluência* entre a prática católica do padre e as práticas afro-indígenas, dentro da capela consagrada a São José. Apesar das diferenças, ambas as tradições coexistem e se complementam, criando um espaço de sincretismo religioso e respeito mútuo.

A persistência de Alex Gomes em sua busca para construir a capela, apesar da resistência inicial dos padres, demonstra um espírito de resistência e autonomia. Para Santos (2020) isso

implica uma posição contracolonial ao persistir no desejo de erguer uma capela consagrada a São José em seu terreiro de Jurema, pai Alex demonstra uma forma de resistência cultural contra a imposição de normas e valores coloniais. Ele busca preservar e valorizar suas próprias crenças e práticas religiosas, mesmo em um contexto onde essas práticas são desvalorizadas pela religião dominante. A negociação do espaço que se fez presente ao buscar a aprovação de um padre católico para consagrar a capela, Alex está negociando o espaço e o reconhecimento de sua própria religiosidade afro-indígena dentro do sistema religioso dominante. Isso reflete uma estratégia de resistência que busca legitimidade e visibilidade para suas crenças e práticas dentro de um contexto de colonialidade religiosa.

Certo dia indaguei pai Alex sobre a presença tão marcante do catolicismo na jurema, se isto não seria uma herança colonial que deveríamos combater. E obtive como resposta o seguinte:

A jurema é uma religião que reverencia nossos ancestrais e o que eles acreditavam, nossos ancestrais tinham fé em nossa senhora e em Jesus Cristo. Se a gente não tiver essa fé também estamos indo de encontro a ele. Você tem que entender que esse catolicismo da jurema é um catolicismo diferente, não é aquele ortodoxo, é um catolicismo dos nordestes, do povo simples da roça, da romaria, é essa fé que estamos propagando.

Essa experiência me fez perceber um exemplo de como a expressão da religiosidade juremeira pode se fundir e coexistir com elementos da cultura dominante, ao mesmo tempo em que mantém sua autenticidade e integridade, pois se baseia em um conjunto de crenças à margem social, pessoas que sofreram perseguições como as Mestras, os Cangaceiros, Pretos Velhos, por exemplo.

Dito isto, é perceptível que esta história destaca o compromisso de Alex Gomes com a comunidade e suas práticas espirituais. Ele concorda prontamente com as condições impostas pelo padre, demonstrando uma disposição para promover o cuidado mútuo e a solidariedade, mesmo em meio a diferenças religiosas. E assim nos dias em que rezamos o terço para São José, a capela se enche de juremeiros, todos com suas guias cheias de sementes, maracás na mão, e cachimbo na outra, um terço em meio a fumaça, que ao finalizar trocam bençãos entre apertos de mão e abraços, cantam para São Sebastião e evocam, na maioria das vezes, os caboclos se destinando a sua aldeia numa demonstração de cuidado mútuo, carinho e coletividade, sem perder de vista o lastro original da jurema sagrada: a pajelança indígena.

A jurema expressa essa complexidade das relações entre diferentes tradições religiosas, bem como a importância da natureza e do território na prática espiritual e cultural das comunidades tradicionais juremeiras.

5.2 A casa das mestras

Na fazendinha, entre as construções erguidas com devoção, destaca-se a Casa das Mestras, um espaço consagrado às mulheres que enfrentaram os desafios das noites. Originárias de ambientes como boates, beira de praia, cabarés e esquinas movimentadas, essas mulheres, vendendo seus corpos para subsistir, personificam uma força poderosa da feminilidade. Dentro dessa casa, a energia da sexualidade, do amor e das paixões é tangível, permeando os relacionamentos com toda a sua intensidade.

A atmosfera da Casa das Mestras é complexa, refletindo tanto a alegria e o prazer das noites quanto as sombras que acompanham essa vivência. As traições, brigas e confusões por excessos revelam uma realidade social inegável. No entanto, é também nesse espaço que muitos buscam resoluções amorosas, encontrando nas entidades ali presentes como um refúgio para suas aflições sentimentais.

Ao adentrar a casa, deparamos com dois cômodos distintos. O primeiro exibe dois altares adornados com imagens, taças, bebidas, cigarros, perfumes e cartas de tarô, revelando uma atmosfera mística que permeia o ambiente. O segundo cômodo abriga uma cama redonda ao centro. Ali, duas cômodas guardam segredos e lembranças, enquanto uma vitrola evoca memória imaginativa de melodias antigas ecoando e pessoas se divertindo em noite adentro.

Destacam-se também os altares adornados com imagens e as roupas cuidadosamente expostas, entre as quais um vestido especial chama atenção. Este vestido foi presenteado a Pai Alex por uma prostituta falecida de uma famosa boate em Arapiraca, que habitava uma zona de prostituição. Além disso, o piso da casa foi retirado da mesma boate, chamada Vila Som, onde a doadora do vestido costumava trabalhar, imprimindo na estrutura física da casa as histórias e memórias da vida noturna da cidade. Nesta casa, com suas místicas, mistérios e sabenças vivas que as mestras apresentam seu poder de apaziguar casamentos em conflitos, juntar e separar casais, amenizar dores da vida humana e libertar pessoas de seus julgamentos morais, tentando promover em seus consulentes autoestima, amor próprio e empoderamento para aqueles que recorrem a casa delas.

5.2.2 Pontos de força: a espiritualidade das mestras e os conselhos para além da margem

Embora a história não mencione diretamente a natureza ou o território, a presença das mestras e da Casa das Mestras na fazendinha indica uma conexão com o ambiente físico e social ao redor. A referência ao piso retirado de uma boate local, assim como o vestido especial, incorpora memórias e histórias da vida noturna da cidade, enraizando a Casa das Mestras em seu contexto geográfico e cultural. Antônio Nego Bispo dos Santos (2020), ao enfatizar o papel do território como um espaço onde as comunidades constroem e expressam sua identidade cultural, histórica e política, destacou como certos territórios são símbolos de resistência contra opressões históricas e atuais, e como as comunidades os defendem como espaços de luta e afirmação.

Para nós juremeiras/os, a Casa das Mestras é mais do que apenas um lugar físico; é um símbolo da importância das mulheres na comunidade religiosa e na preservação dos ensinamentos ancestrais. Um espaço de acolhimento, cura e empoderamento, no qual as mulheres podem se reunir para compartilhar conhecimentos, realizarem rituais e fortalecerem seus laços de irmandade e ancestralidade. Um território de respeito mútuo, onde as vozes e experiências das mulheres são valorizadas e celebradas, um local de aprendizado contínuo, no qual as mestras transmitem seus ensinamentos às gerações mais jovens, garantindo a continuidade da tradição juremeira.

Além disso, a Casa das Mestras é um ponto de conexão com outras casas espirituais e comunidades, promovendo o diálogo e a colaboração entre diferentes tradições religiosas. Como um lugar de intercâmbio intercultural e espiritual, lugar onde todas e todos são bem-vindos para aprender, compartilhar e crescer juntos. Neste território de respeito e aprendizado, as mulheres ocupam um lugar central na transmissão e preservação dos ensinamentos sagrados da tradição juremeira, em especial as mulheres negras e pardas, maioria que compõe a jurema de seu Zé da Pinga.

A atmosfera mística da Casa das Mestras, com altares adornados e elementos simbólicos como cartas de tarô, reflete a presença de práticas espirituais dentro desse espaço. A Casa das Mestras serve como um local de encontro e conselho, onde entidades espirituais são invocadas para orientar e apoiar aqueles que buscam resoluções para suas aflições sentimentais. Embora bell hooks (2020) não seja uma teóloga ou estudiosa religiosa no sentido tradicional, suas contribuições para o diálogo sobre espiritualidade, religião e justiça social são significativas e influentes. Ela valoriza a diversidade de práticas espirituais e religiosas, defendendo uma abordagem inclusiva que reconheça e respeite uma variedade de crenças e tradições religiosas.

hooks (2020) aborda as interseções entre feminismo e religião, explorando como as tradições religiosas têm sido historicamente patriarcais e como as mulheres têm desafiado e reinterpretado essas tradições para promover a igualdade de gênero e a justiça social nos espaços espirituais e religiosos.

A casa das mestras é um exemplo dessa força de resistência espiritual e cultural, evocando elementos sincréticos para o fortalecimento da fé e religiosidade feminina, em especial das mulheres negras, que sustentam a guiança das comunidades religiosas juremeiras. hooks (2020) reconhece o potencial da espiritualidade como uma fonte de libertação e resistência, discutindo como a espiritualidade pode ser uma ferramenta para capacitar indivíduos e comunidades marginalizadas a desafiar a injustiça e buscar a transformação social.

As mestras representam uma forma de resistência e autonomia dentro da sociedade patriarcal, enfrentando os desafios das noites e vendendo seus corpos para subsistir e fazer viver suas comunidades. Porém, não é apenas esta característica que as definem, as mestras também foram mulheres que tinham grandes conhecimentos sobre assuntos diversos, como parteiras, doenças “de mulheres”, curandeiras, revolucionárias, ou seja, mulheres que subverteram a lógica do seu tempo por exercer funções que não lhes eram permitidas. Ao se estabelecerem a Casa das Mestras como um espaço próprio, elas encontram um lugar de poder e autoridade, oferecendo orientação e apoio aos outros com base em suas próprias experiências e vivências.

Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) enfatizam a importância de ouvir e valorizar as vozes das mulheres marginalizadas em suas próprias narrativas. No caso “A casa das mestras”, as mulheres descritas enfrentam os desafios das noites, expressam como ativas e personificam uma força poderosa da feminilidade, o que pode ser visto como insurgências, atuando no reconhecimento de suas agências e resistências dentro de contextos de opressão

Collins e Bilge (2021) utilizam o conceito de matriz de dominação para descrever como sistemas interligados de opressão, como o patriarcado, o racismo e o capitalismo, criam e mantêm desigualdades sociais. Ao observarmos mulheres que não se enquadram as lógicas de seus tempos e sociedades, como a venda de seus corpos para subsistir, enfrentam a opressão econômica (classe), enquanto sua exploração sexual pode ser entendida como uma forma de opressão de gênero.

Aqui a interseccionalidade argumentada por Collins e Bilge (2021) é crucial por reconhecer como as mulheres são afetadas de múltiplas formas de opressão que se interconectam. No contexto do caso, podemos ver as mulheres descritas como enfrentando desafios associados à exploração sexual e à subsistência, o que pode ser entendido como uma interseção de gênero, classe e raça, já que a maioria das mestras da casa são pardas ou negras.

A jurema quando afirma a força das mestras na arte da cura subverte a marginalidade destas mulheres, desafia as normas sociais estabelecidas, confrontando os paradigmas dominantes da sociedade ou das instituições religiosas predominantes, reivindicando uma autonomia espiritual e cultural a estas mulheres, sábias de seu tempo. A presença delas representa uma resistência cultural, já que muitas das práticas da jurema junto as mestras estão enraizadas em tradições historicamente marginalizadas ou suprimidas, e ao revivê-las e promovê-las, as pessoas resistem à perda de sua identidade cultural.

Além disso, as práticas de cura e cuidado das mestras fortalecem o empoderamento comunitário, uma vez que são frequentemente realizadas dentro de comunidades específicas, fortalecendo sua coesão social e capacidade de resistir às pressões externas. Elas também preenchem lacunas nos serviços de saúde, atendendo às necessidades não atendidas em comunidades marginalizadas, onde o acesso aos serviços formais é limitado. Por fim, ao adotar e promover essas práticas ritualísticas de cura e cuidado, as pessoas reivindicam sua autonomia espiritual, rejeitando formas de religião ou espiritualidade impostas externamente, especialmente em contextos onde a religião dominante foi usada como ferramenta de controle social. Em suma, essa luta não apenas desafia o *status quo*, mas também fortalece comunidades, atende às necessidades locais e reivindica a autonomia espiritual das pessoas envolvidas em figuras antes marginalizadas.

A Casa das Mestras é descrita como um local onde muitos buscam resoluções amorosas e no qual as mestras têm o poder de apaziguar conflitos e promover o amor próprio e o empoderamento. Isso destaca um senso de cuidado mútuo e solidariedade dentro da comunidade. Collins e Bilge (2021) reconhecem que as mulheres enfrentam formas de resistência e empoderamento dentro de contextos de opressão. No caso, a Casa das Mestras é apresentada como um espaço consagrado às mulheres que enfrentaram os desafios das noites, sugerindo uma forma de reconhecimento e celebração da força e da resiliência das mulheres envolvidas nessas experiências. Pai Alex fala que agora após se tornarem espíritos de luz, as mestras oferecem suporte emocional e orientação umas às outras, bem como àqueles e aquelas que recorrem a elas em busca de ajuda, orientação e conforto. Um velho ditado falado por uma discípula de jurema já mais velha diz: *“A entrada na fé é pela dor ou pelo amor - no caso de desamor a cura se busca quando os dois estão muito fortes”*. O que me lembra o ponto de Mestra Catarina que repete três vezes, “Catarina traz meu amor para mim”, onde os consulentes suplicam pelo sonho do tal amado ou amada. No geral, essa história revela a complexidade das relações sociais e espirituais dentro da Casa das Mestras, destacando sua importância como um espaço de resistência, cuidado mútuo e autonomia dentro da comunidade juremeira.

5.3 O velho do saco

Na tradição da Jurema, uma entidade conhecida como Jorge Paraíso desempenha um papel fundamental durante o momento de consagração dos discípulos, manifestando-se para reconhecer aqueles que serão iniciados na prática espiritual. Em vida, Jorge Paraíso era um andarilho, um catador de objetos descartados que vagava entre as cidades. Sua jornada terrena reflete em sua função espiritual, pois ele é capaz de purificar e limpar as pessoas de tudo o que "não presta", utilizando um saco de estopa como instrumento simbólico.

Durante a cerimônia de consagração, Jorge Paraíso guia os discípulos no ritual de limpeza espiritual. Ele instrui cada um a gritar dentro do saco de estopa tudo o que desejam remover de suas vidas: pobreza, doença, tristeza, desânimo, depressão, raiva, feitiços negativos, confusões e outros males que possam afetar seu bem-estar espiritual. Enquanto os discípulos vocalizam seus desejos de purificação, Jorge Paraíso atua como um catalisador espiritual, absorvendo essas energias negativas para dentro do saco e promovendo a transformação interior.

O ponto de Jorge Paraíso ressoa durante o ritual, marcando sua presença e seu poder de limpeza espiritual. Ele é invocado como o guardião que percorre os caminhos de Ribeiro a Moxotó, carregando sua maleta que, na verdade, é um saco de estopa, e utilizando um nó como cadeado para prender as energias indesejadas. Esse processo não apenas inicia os discípulos na tradição da Jurema, mas também os submete a diversos processos de cura e limpeza espiritual, preparando-os para a jornada espiritual que está por vir.

5.3.1 Pontos de força: o andarilho que traz seu saco de estopa seus saberes e mandingas

O Velho do Saco, também conhecido como Jorge Paraíso, desempenha um papel central nas práticas espirituais da Jurema. Sua presença e atuação durante a cerimônia de consagração refletem a importância das tradições espirituais dentro da comunidade. O uso simbólico do saco de estopa como instrumento de purificação e limpeza espiritual destaca a conexão entre os rituais e os valores culturais da comunidade. E para explicar melhor este caso retomo o conceito de encantamento tratado no primeiro capítulo desta dissertação de Antônio Simas e Luiz Rufino (2020):

O encantamento como uma capacidade de transitar nas inúmeras voltas do tempo, invocar espiritualidades de batalha e de cura, primar por uma política e educação de base comunitária entre todos os seres e ancestrais, inscrever o

cotidiano como rito de leitura e escrita em diferentes sistemas poéticos e primar pela inteligibilidade dos ciclos é luta frente ao paradigma de desencanto instalado aqui (Simas; Rufino, 2020, p. 7).

As práticas espirituais que permeiam as tradições das religiosidades afro-brasileiras se fazem interlocução adjunto a matriz colonial ao passo que reintegra todas as formas de vida que habita a biosfera material, espiritual e ancestral, resgatando culturas e tempos outros para valorização da identidade cultural e espiritual de povos e grupos marginalizados. Isso pode incluir reconexão com suas raízes ancestrais, participação em rituais tradicionais e celebrações, e conhecimentos perdidos ao longo do tempo.

Neste caso o Velho do Saco é descrito como um andarilho, um catador de objetos descartados que vagava entre as cidades em vida. Sua jornada terrena e sua função espiritual como guia e purificador refletem uma forma de resistência e autonomia dentro da comunidade. Ele é capaz de purificar e limpar as pessoas de tudo o que "não presta", desafiando as normas convencionais de valor e status na sociedade do capital. "Falamos do encantamento enquanto astúcia de batalha e mandinga em um mundo assombrado pelo terror", nos diz Simas e Rufino (2020, p. 8) se referindo ao terror do consumismo que sobrepõe a lógicas de solidariedade comunitária.

Assim, tem-se uma prática mágica frente as práticas convencionais de tratamento psíquico realizada por um homem a margem social sem posses e sem diploma, um homem cuja o Estado negligenciou acessos básicos e dignos de vida, mas que subverte a lógica sendo essa figura de poder e resistência dentro da jurema sagrada, tendo autonomia por notório saber para realizar suas mandingas de encantarias e curas.

Nesta prática que ocorre durante o ritual de consagração de novos discípulos, o Velho do Saco enquanto catalisador espiritual, absorve as energias negativas dos discípulos e promove sua transformação interior. Esse processo de limpeza espiritual demonstra um senso de cuidado mútuo e solidariedade dentro da comunidade. A presença de Jorge Paraíso durante a cerimônia de consagração não apenas simboliza sua função como guardião espiritual, mas também exemplifica o conceito de encantamento, como já dito, de Simas e Rufino (2020, p. 8) "o encante é fundamento político que confronta as limitações da chamada consciência das mentalidades ocidentalizadas".

O encantamento considera qualquer elemento como presença possível de trançar diálogo, esteja este vivo ou morto, no sentido de que certas entidades ou figuras têm poderes especiais para interceder no mundo material e espiritual. Sua maleta, na verdade um saco de estopa, é um objeto encantado que carrega consigo a capacidade de purificar e proteger os

discípulos. O saco de estopa usado por Jorge Paraíso durante o ritual pode ser visto como um símbolo de transmutação de energias. Assim como Simas e Rufino (2020) discutem sobre a capacidade dos objetos encantados de canalizar e transformar energias em cura, o saco de estopa funciona como um recipiente que absorve as energias negativas dos discípulos, purificando-os e transformando-as em algo mais positivo fazendo um contraponto as limitações das mentalidades ocidentalizadas e capitalistas que adoecem as sociedades na busca de uma única forma de viver e estar no mundo.

A jornada terrena de Jorge Paraíso como um andarilho que vagava entre as cidades reflete a conexão profunda com a natureza e com os mistérios do sobrenatural, conceitos fundamentais no entendimento do encantamento de Simas e Rufino (2020) nas tradições afro-brasileiras. Sua habilidade de purificar e limpar as pessoas de tudo o que "não presta" demonstra uma compreensão íntima da relação entre o mundo espiritual e o mundo físico que não estão dissociados, mas sim em diálogo não hierárquico e constante, se fazendo mutuamente. É preciso evocar o encante para encantar a vida, a natureza o território. É preciso gritar para o além o que não se deseja para no aqui e agora construir o que se deseja, reconstruir o que está adoecido, se fazer comunidade e território.

No geral, o relato do Velho do Saco ilustra a importância das práticas espirituais, da resistência cultural, do cuidado mútuo e da relação com o ambiente físico dentro da tradição da Jurema. Ele destaca como esses elementos estão interligados e como contribuem para o fortalecimento subjetivo e comunitário. E foi assim que uma determinada irmã conseguiu se livrar de um relacionamento abusivo, expulsando para dentro do saco todas as lembranças negativas, todas as sutis maldades do agora ex-marido transvestidas de atos de boa fé. Atos que a diminuía, fragilizavam, infantilizavam, incapacitavam. Jogou o nome do camarada no saco como quem joga brasa quente das mãos e deu o nó o mais cego possível para nunca mais desatar. Entregou a Jorge Paraíso, pois o velho do saco saberia o destino correto a dar aquela dor. Jorge Paraíso nos ensina que caminhar é importante, que supostamente a uma sociedade que preza pela posse, transitar entre mundos é a possibilidade de uma ética do cuidado a partir de seu saco de estopa que carrega as dores do mundo.

Ele é o Jorge paraíso, ele é o Jorge Paraiso
De Ribeiro a Moxotó
A sua mala é um saco, a sua mala é um saco
E o cadeado é um nó

5.4 O axé de fala

Em um dia ensolarado, reunimos um grupo de cinco irmãos para realizar uma importante tarefa na aldeia dos caboclos: arriar frutas como oferenda para as entidades espirituais. Preparamos nossos maracás, cachimbos e cestas repletas de bananas, melões, melancias, laranjas, uvas, mangas, talos de cana-de-açúcar e mel. Posicionados em frente à chopana, começamos a cantar e invocar as energias de nossos ancestrais indígenas. Enquanto entoávamos nossos cânticos, uma das integrantes do grupo cantarolava timidamente. Percebendo a importância do canto na manifestação das energias, incentivamos ela a aumentar o volume de sua voz. Ela tentou elevar o tom, mas ainda cantava de forma discreta. Foi então que uma outra integrante da casa, curupira, usando uma expressão do Candomblé, exclamou em voz alta: "*Fulana, solta esse axé de fala!*". Diante do estímulo, a moça começou a cantar com mais intensidade, demonstrando maior animação e entrega ao ritual.

Após cumprirmos toda a obrigação espiritual, alguns dias se passaram e pudemos notar uma mudança significativa na moça que antes era bastante tímida. Ela passou a se comunicar mais abertamente com todos e expressar seus sentimentos de forma mais assertiva, evidenciando os efeitos positivos da participação ativa nos rituais e da conexão com as energias espirituais. O "*axé de fala*" abriu caminhos para trazer sua voz ao mundo.

5.4.1 Pontos de força: a quebra do silêncio na Jurema.

Para analisar o caso em questão vamos pensar nas vozes silenciadas e nas narrativas coloniais que suprimiram, marginalizaram ou omitiram as vozes periféricas, das mulheres, do povo indígena, e do povo negro, provocando uma baixa estima e vergonha de se colocar diante do outro. Esse escamoteamento das perspectivas e experiências das populações colonizadas nas narrativas produzidas pelos colonizadores ou em nome do colonizador manifesta-se como poder assimétrico entre colonizadores e colonizados, nas quais as narrativas dominantes são moldadas para promover a visão e os interesses dos colonizadores, enquanto os pontos de vista e experiências das populações nativas e diaspóricas são frequentemente ignorados, distorcidos ou apagados. Estes silenciamentos são atualizados cotidianamente em nossas vidas e experiências coletivas, na jurema este silêncio pode ser rompido.

Historicamente os silenciamentos subjetivo das narrativas coloniais ocorrem de diversas maneiras. No caso exemplificado identificamos a ausência de voz, uma vez que a voz da discípula era simplesmente ausente, por vergonha, medo e timidez diante de outras pessoas

mesmo sendo estes seus irmãos de fé, no entanto no momento em que fora encorajada através do grupo é perceptível um espírito de inclusão e apoio mútuo dentro da comunidade. Sendo reconhecido o potencial da religiosa, e contribuindo assim para o fortalecimento da mesma e o sucesso da ritualística. Esse movimento indo de encontro a marginalização e a subalternidade que a narrativa colonial impõe, ressignifica histórias e experiências das populações ditas “subalternas” reposicionando o discurso histórico que sofre apagamento ou minimização enquanto os interesses coloniais são enfatizados e glorificados.

O silenciamento nas narrativas coloniais é uma forma de poder e controle que visa manter e perpetuar as relações de dominação e exploração entre colonizadores e colonizados. O conceito de decolonialidade através da recuperação e valorização da língua e da voz das mulheres em sociedades que foram alvo de invasões coloniais, segundo a teórica Gloria Anzaldúa (2000) enfatiza como as mulheres colonizadas podem desafiar as imposições dos colonizadores utilizando suas línguas "quebradas" e híbridas como instrumentos políticos. Essa prática permite que elas se reconectem com suas origens e descolonizem suas identidades linguísticas e vocais, rompendo com as estruturas coloniais que tentaram apagar suas culturas e formas de expressão.

O ato de falar é considerado por Anzaldúa (2000) como essencial para a insurgência das mulheres subalternizadas, na medida em que estas devem reconhecer o poder da “língua selvagem” (alvo de crítica e destruição pelo colonizador) como uma estratégia para expressar suas ideias, valorizar suas vivências e afirmar suas presenças nos espaços sociais. Portanto, reencontrar a voz das mulheres subalternizadas é um exercício de fortalecimento da fala, do reconhecimento e desafio de romper o silenciamento tão fundamental para promover uma compreensão mais justa e inclusiva da história e para dar voz às experiências e perspectivas das populações colonizadas.

No encontro narrado foi dado voz a irmã pela presença e afirmação dos outros e outras sobre sua capacidade de dar voz para vida, fazer seu “*axé de fala*”. Sua voz foi ouvida e valorizada a partir do contexto ritualístico, mas ampliou-se para além dele. Na jurema ela pôde se expressar, ser escutada e escutar sua própria voz, sua própria experiência. Isso fica nítido, já que após a participação ativa nos rituais, a moça demonstrou uma mudança significativa em seu comportamento, passando a se comunicar mais abertamente e a expressar seus sentimentos de forma mais assertiva, sugere que a oportunidade de se manifestar no contexto ritual teve um impacto positivo em sua autoconfiança e autoexpressão.

Essa narrativa ilustra como os rituais e práticas espirituais podem servir como espaços de resistência ao silenciamento, oferecendo oportunidades para que as vozes das pessoas

marginalizadas sejam ouvidas e valorizadas, e para que elas possam se reconectar com suas próprias identidades e expressões culturais. Conceição Evaristo (ano) fala da experiência da oralidade com o potencial para ressignificar elementos culturais de tradições africanas preservadas na memória social dos afrodescendentes brasileiros, constituindo-se como uma das formas de resistência e afirmação identitária na diáspora negra. Nesse sentido, é possível apontar a oralidade como uma das principais fontes da resistência afro-brasileira contemporânea, uma forma de valorizar o legado cultural africano, trazendo para a cena a diversidade e um viés crítico ao paradigma colonizador ao desafiar o silenciamento e promover a participação ativa, esses espaços contribuem para a construção de comunidades mais inclusivas e empoderadas.

Para Lenda Martins (2003) a oralitura enfatiza a complexidade e a multidimensionalidade dessa prática cultural. Ela destaca que oralitura não se limita apenas ao repertório de formas e procedimentos linguísticos, mas vai além, incorporando elementos estilísticos, mnemônicos e significativos que são expressos na performance oral.

O termo oralitura, da forma como o apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição linguística, mas especificamente ao que em sua performance indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significativo e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na velocidade (Martins, 2003, p. 84).

Ao relacionar essa citação com o caso da discípula no ritual descrito anteriormente, podemos entender como a oralitura se manifesta não apenas na transmissão oral dos cânticos e rituais, mas também na performance corporal e na expressão da vida dos participantes. A frase "*soltar esse axé de fala*" sugere a importância da expressão vocal e da presença corporal na ativação das energias espirituais durante o ritual.

Assim, a oralitura, conforme definida por Martins (2003), abrange não apenas a linguagem verbal, mas também os aspectos não verbais da performance, como o movimento do corpo, a expressão facial e a entonação da voz. Esses elementos são fundamentais para a transmissão eficaz da cultura, da memória e dos significados dentro de uma comunidade, e são parte integrante da prática ritualística descrita no caso.

[...] o corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente local de inscrição de conhecimento, conhecimento este que se grava no gesto, no movimento, na coreografia, nos solfejos da vocalidade, assim como nos adereços que performaticamente o recobrem. Nesse sentido, o que o corpo se repete não se repete apenas como hábito, mas como técnica e procedimento

de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico ou tecnológico, etc. (Martins, 2003, p. 66).

Martins (2003) destaca a importância do corpo na performance e na transmissão de conhecimento. O corpo em performance não é apenas uma expressão ou representação simbólica de uma ação, mas também serve como um local de inscrição dos conhecimentos que se manifestam no corporear. Podemos ver como a participante que foi encorajada a "*soltar seu axé de fala*" não apenas expressou sua voz de forma mais intensa, mas também utilizou seu corpo como um meio de inscrição e transmissão de conhecimento. Sua performance vocal e corporal durante o ritual não foi apenas uma repetição de hábitos, mas sim uma técnica de inscrição, recriação e transmissão da memória do saber espiritual e cultural da comunidade que afirmou como pessoa de conhecimento.

O conhecimento inscrito no corpo não se limita a uma única esfera, mas pode abranger diversos tipos de conhecimento, incluindo estético, filosófico, científico e tecnológico. Isso sugere que a prática ritualística não apenas reforça a identidade cultural e espiritual da comunidade juremeira, mas também pode incorporar e transmitir conhecimentos de muitas maneiras e de diversas áreas de saber.

Portanto, o papel do corpo é central na oralitura e na performance cultural, destacando como a expressão vocal e corporal durante os rituais não apenas transmite significados simbólicos, mas também inscreve e transmite conhecimento de maneiras profundas e multifacetadas. Resgata e perpassa memórias ancestrais, reforça subjetividades, constrói identidades, fortalece autoestima e autoconhecimento. O caso demonstra como os rituais e as práticas espirituais não apenas fortalecem a conexão com as energias espirituais, mas também promovem o crescimento pessoal e a coesão comunitária dentro da tradição da Jurema.

5.5 A menina que corria

Era uma noite serena, iluminada pelo brilho do luar, e estávamos reunidos no terreiro, em frente à casa da Vó Kalu. Uma gira de preto velho estava em andamento, e o terreiro estava cheio de irmãos de santo e visitantes. Uma fogueira ardia ao centro, próxima ao cruzeiro das almas, e diversos irmãos estavam acostados, conversando e dando suas defumações de limpeza e cura para quem os consultava.

Quase no final da gira, uma moça visitante saiu para fora e subiu as escadas em direção ao banheiro. Eu também saí da gira e fui esquentar o café de preto-velho no fogão de barro ao

lado da casa da Vó. Foi quando avistei a moça correndo ladeira abaixo, com as mãos na cabeça, gritando e chorando desesperadamente, dizendo que precisava ir embora dali porque estava se sentindo muito mal e com medo de morrer. Uma mulher que aparentava ser sua amiga tentava segurá-la, mas ela corria de um lado para o outro sem parar.

Preocupada, me dirigi em sua direção, mas outra pessoa chegou primeiro e a colocou diante de Pai Alex, que já estava de pé, pronto para ajudá-la. Pai Alex a posicionou em frente à casa dos boiadeiros e, segurando seu cachimbo ao contrário, defumou-a inteiramente, ordenando-lhe que expelisse tudo o que estivesse fazendo mal a ela.

Eu estava a alguns metros de distância, observando com apreensão, pensando que talvez ela estivesse sofrendo de uma crise de ansiedade ou ataque de pânico. Foi então, na terceira vez que Pai Alex ordenou que ela colocasse para fora tudo de ruim que tinha dentro dela, que ela abriu a boca e começou a vomitar abundantemente.

Depois que terminou de vomitar, ela parecia visivelmente melhor. Pai Alex conversou com ela e a aconselhou a cuidar de si espiritualmente, mesmo que fosse em outro local ou em outra religião. Depois disso, ela partiu e nunca mais ouvimos falar sobre ela. Ficamos todos impactados com a intensidade da experiência e gratos pela intervenção espiritual que proporcionou alívio à moça em seu momento de aflição.

5.5.1 Pontos de força: o cuidado da jurema são os laços de sua comunidade

Nos terreiros de jurema e outras religiões de matriz africana, o cuidado comunitário é uma parte fundamental da vida dos seus praticantes. Este cuidado se manifesta através de uma cultura de solidariedade e apoio mútuo entre os membros da comunidade. Para Simas e Rufino (2019) a cura pode se dá por meio do encantamento dos seres através das práticas comunitárias e cotidianas no fazer dos terreiros da vida. A estas epistemologias do encante como cura é possível produzir o outro, produz a si e inaugurar um conjunto de tecnologias próprias para avivar horizontes plurais de vida no terreiro da existência, são convites ao cuidado, à prática de vínculo e à proteção comunitária enquanto repertório tático que busca tratar os traumas coloniais.

No caso em questão podemos identificar o forte senso de solidariedade e apoio mútuo que permeia a ritualística, desde os praticantes mais experientes até aqueles que observam de longe, todos estão envolvidos no processo de acolhimento dos visitantes, a crise da moça demonstra como o espaço terreirizado pode propor diálogos contrários as hierarquias de saberes

monológicos e promover formas alternativas, porém eficazes, de lidar com o sofrimento e as adversidades sofridas pelos sujeitos que recorrem ao local.

Estas possibilidades comunitárias de pensar a cura e o cuidado a partir de aprendizagens plurais também é apontada por Antônio Nego Bispo (2015) como um elemento central e vital para a sustentação e o desenvolvimento destas comunidades religiosas. O espaço do terreiro é, portanto, uma solução comunitária para um mundo individualista, um desdobramento para pensar o mundo por meio de saberes ancestrais acumulados ao longo de uma vida em comunidade com um “nós, nós contra-colonialista”.

A cosmopercepção da jurema sagrada propícia o espaço de acolhimento e recepção ao considerar a enfermidade para além das questões físicas, sendo uma visão ampliada que integra profundamente os aspectos espirituais, emocionais e sociais dos indivíduos. Neste ritual e prática espiritual realizada, o foco está na cura espiritual, que busca equilibrar e fortalecer não apenas o corpo físico, mas também o campo energético e espiritual da participante. Aqui, os guias espirituais desempenham um papel crucial, atuando como intermediários entre o mundo espiritual e físico. Através de rezas e principalmente da defumação realizada, o intuito era oferecer orientação, proteção espiritual para ajudar na resolução daquela angústia, possível trauma emocional ou desequilíbrio energético. Isso contribui significativamente para o bem-estar emocional e psicológico dos participantes, promovendo um senso de paz interior, harmonia, cuidado e cura.

Para Justino (2016) as religiões, além de constituírem parte importante no processo das construções sociais, atuam diretamente nas práticas de manutenção da saúde, de enfrentamento da doença e de obtenção da cura, neste caso, podemos observar que a ação de Pai Alex ao defumar a moça e ordenar que ela expelisse o que estava fazendo mal a ela representa uma forma de intervenção espiritual direta para aliviar sua aflição. Essa prática é uma expressão do papel das religiões na busca pela cura através de rituais e práticas espirituais.

O conselho de Pai Alex para que a moça cuidasse de si espiritualmente, independentemente do local ou religião, sugere uma compreensão da importância da dimensão espiritual na manutenção da saúde e do bem-estar. Isso reflete a ideia de que as religiões podem oferecer recursos e orientações para lidar com questões de saúde mental e espiritualidade. Em sua pesquisa sobre práticas de cura na jurema sagrada Justino (2016) identificou três tipos de dimensões de processos de cura dentro do processo de vivência junto ao campo de pesquisa num terreiro de jurema, o mesmo descreve:

A primeira refere-se as práticas desenvolvidas pelo enfermo em consonância com seus conhecimentos ou de terceiros. A segunda, refere-se à atuação direta das entidades, e a terceira refere-se ao processo ritualístico desenvolvido no toque de Jurema. Ressalto aqui o caráter fluido das fronteiras entre estas três dinâmicas, já que as mesmas podem ser desenvolvidas numa mesma situação, inclusive de maneira simultânea (Justino, 2016, p. 106).

Estas características se dão devido à forte presença do senso comunitário no terreiro. Pai Alex e outros irmãos de santo, proporcionaram um ambiente de apoio e acolhimento para a moça em seu momento de aflição diante do processo ritualístico. Essa comunidade ofereceu suporte emocional e espiritual durante a crise, inclusive orientando para busca de autoconhecimento e autocuidado espiritual de forma autônoma, demonstrando como as religiões podem servir como redes de apoio social e emocional para aqueles que enfrentam desafios de saúde, independente da crença.

A experiência da moça e a intervenção de Pai Alex destacam como a espiritualidade pode ser uma fonte de força e resistência em momentos de crise e aflição. Sua capacidade de encontrar alívio através da intervenção espiritual, com atuação direta da entidade através da fumaça por meio da defumação, sugere que as práticas religiosas podem desempenhar um papel significativo no cuidado, enfrentamento da doença e na busca pela cura. Essas práticas de cura e cuidado observadas no contexto do terreiro demonstram como as religiões podem desempenhar um papel importante não só na vida daqueles que frequentam o terreiro, mas também que visitam o terreiro, fornecendo suporte espiritual, recursos rituais e uma comunidade de apoio para aqueles que buscam alívio e bem-estar.

Suponhamos que a visitante em questão está passando mal devido a questões espirituais e muitas das vezes em vez de ser amparada dentro de um centro espírita ou terreiro... é direcionada a uma instituição de saúde mental, como um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) ou hospital psiquiátrico, entre outros, podendo enfrentar uma série de desafios adicionais relacionados à discriminação, estigma e falta de sensibilidade cultural. É provável que os profissionais de saúde mental nesses ambientes não estejam preparados para lidar com questões espirituais de forma sensível e compreensiva.

Eles podem desconsiderar ou minimizar as crenças da moça, rotulando suas experiências como sintomas de doença mental sem considerar sua dimensão espiritual. Isso poderia resultar em tratamento inadequado, falta de validação de suas experiências e até mesmo em coerção para aceitar uma perspectiva exclusivamente médica. Devido à falta de compreensão ou sensibilidade em relação às questões espirituais, os profissionais de saúde mental podem tender a enfatizar a medicalização como principal forma de tratamento. Isso pode

resultar em uma prescrição excessiva de medicamentos psicotrópicos sem explorar outras intervenções terapêuticas ou espirituais que poderiam ser mais apropriadas e eficazes para a moça.

A falta de diversidade cultural entre os profissionais de saúde mental e a ausência de sensibilidade às crenças e práticas espirituais específicas da moça poderiam levar a uma desconexão significativa no atendimento. Os profissionais podem não entender as nuances culturais de suas crenças espirituais, o que pode levar a julgamentos errôneos, falta de comunicação eficaz e falta de confiança no processo de tratamento. A moça poderia experimentar um trauma secundário ao ser invalidada ou desacreditada por seus profissionais de saúde mental em relação às suas experiências espirituais. Isso poderia agravar seus sintomas e aumentar sua angústia emocional, levando a um ciclo de sofrimento adicional e alienação do sistema de saúde mental.

Para lidar com esses desafios, seria essencial que as instituições de saúde mental adotassem uma abordagem mais integrativa e culturalmente sensível ao cuidado. Isso incluiria a formação de profissionais de saúde mental em diversidade cultural e espiritualidade, a promoção de uma cultura institucional de respeito e inclusão, e a colaboração com líderes espirituais e comunitários para integrar abordagens espirituais ao tratamento quando apropriado. Essa abordagem centrada na pessoa e culturalmente competente seria essencial para proporcionar uma experiência de tratamento mais eficaz e empática para a moça e outras pessoas que compartilham suas necessidades espirituais.

Já no caso de uma intervenção baseada nas epistemologias juremeiras a solidariedade dessas comunidades reflete a coesão presentes no terreiro. Todos se mobilizaram para ajudar a moça em questão, um forte senso de comunidade e apoio mútuo guiam as intervenções. A experiência vivida pela moça no terreiro destaca a importância das práticas espirituais e comunitárias na busca pelo bem-estar e cura. No entanto, muitas vezes, indivíduos em situações de aflição são encaminhados para instituições de saúde mental que podem não compreender suas necessidades espirituais.

A insensibilidade cultural e espiritual por parte dos profissionais de saúde mental pode resultar em tratamentos inadequados. Para superar esses desafios, é crucial que as instituições de saúde mental adotem uma abordagem mais holística e culturalmente sensível. A solidariedade e apoio mútuo demonstrados pela comunidade do terreiro evidenciam a importância da coesão e do suporte emocional em momentos de crise. Portanto, uma abordagem centrada na pessoa, culturalmente competente e baseada na colaboração entre diferentes

sistemas de crenças é essencial para proporcionar uma experiência de tratamento mais eficaz e empática.

6 CICLOS SE FECHAM OUTROS SE ABREM

Recorro a Simas e Rufino (2020) em suas propostas de uma abordagem fundamental para compreender as práticas cotidianas de cura e cuidado comunitários, destacando a importância das relações estabelecidas com as espiritualidades dos povos originários indígenas, dos povos diaspóricos negros e de outras influências espiritualistas, que convergem para a noção de encantamento. Ao criticar o legado colonial, os autores ressaltam a necessidade de desenvolver estratégias de conexão e táticas para transcender a mera sobrevivência, visando alcançar o que denominam "supraviventes" - aqueles capazes de superar a exclusão, promovendo uma política de construção de conexões entre diferentes elementos: ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência.

Nessa perspectiva, a gestão da vida se traduz no encantamento como uma forma de construir modos alternativos de existência e de praticar saberes, baseados na integração de todas as formas de vida na biosfera, incorporando os princípios de materialidade, espiritualidade e ancestralidade. É importante ressaltar que o encantamento não deve ser entendido de maneira purista em relação às epistemologias tradicionais, mas sim como um fundamento político que confronta as subjetividades ocidentalizadas, capitalistas e coloniais, valorizando a pluralidade e a alteridade.

Em suma, a compreensão de cura e cuidado em comunidades tradicionais, como a juremeira, é permeada por elementos como a concepção de tempo, a sabedoria das mulheres negras, a oralidade e os modos de vida comunitários, todos enraizados no encantamento como forma de cura e cuidado. Essa abordagem amplia a compreensão da cura para além da dimensão fisiológica, incorporando outras experiências e perspectivas, e estabelecendo o que denominam de "políticas espirituais de viver".

Em contraponto, ao desencanto, associado à lógica do capitalismo individualista, resulta em adoecimento e abandono, minando as dimensões vitais presentes na biosfera. Para driblar esse desencanto, os autores propõem adotar uma postura de "transe", vivenciando outras epistemologias e integrando a lógica do encantamento nos territórios e nas relações interpessoais, rompendo com as hierarquias raciais, de gênero e teológico-políticas.

Nas tramas do cuidado da jurema, surge a perspectiva da construção de vivências comunitárias profundas, onde se entrelaçam os planos espiritual e material de forma correlacional. Essa comunidade abrange não apenas os membros vivos, mas também os espíritos, numa consubstancialidade de ambos, criando um ambiente rico em reciprocidade e

acolhimento. Esses elementos não apenas promovem, mas também sustentam o estabelecimento e reestabelecimento do bem-estar físico, mental e espiritual daqueles que ali existem.

A concepção do tempo como cuidado ancestral desafia a ideia convencional de uma sucessão linear de eventos, propondo, ao invés disso, uma visão em que o tempo transcende as amarras da cronologia. Nessa perspectiva, as temporalidades são entendidas como gestos que encenam passado, presente e futuro. Essa vivência temporal assume um papel fundamental ao incorporar memórias, narrativas temporais, éticas e estéticas não apenas no presente, mas também como uma ancestralidade viva, um lugar que transcende o tempo e o espaço, enraizando as experiências comuns de povos e suas tradições.

Tomemos como exemplo a experiência das mulheres negras que desde a diáspora até os dias atuais têm sido protagonistas na resistência epistemológica comunitária, oferecendo uma gama de perspectivas sobre a saúde derivadas de suas vivências pessoais. Elas conseguem preservar seu bem-estar físico, emocional e espiritual, mesmo em ambientes muitas vezes marcados pela opressão e violência. Portanto, é essencial reconhecer a importância de considerar não apenas os aspectos clínicos, mas também os contextos sociais e culturais ao abordar a saúde das mulheres negras, o que pode catalisar uma transformação social profunda por meio da oralidade.

Através da oralidade, as histórias vividas nas comunidades são transmitidas de geração em geração, contribuindo para a preservação de modos de vida, identidades étnicas e cosmovisões dessas comunidades. A oralidade é destacada como uma forma de resistência e afirmação da existência desses sistemas sociais contra-hegemônicos. Em resumo, a oralidade é reconhecida como uma ferramenta poderosa para atualizar a memória ancestral, promover a coesão social e a resistência, desempenhando um papel fundamental na preservação das formas de ser e da história das comunidades tradicionais.

Reiterando o conceito de viver em conexão com a Terra, reconhecendo e honrando a interdependência entre todos os seres vivos, compreendemos que isso vai além de apenas utilizar os recursos naturais de forma sustentável. Envolve também cultivar uma relação de cuidado mútuo, reconhecendo-nos como coabitantes neste planeta e conscientes de que nossas ações têm um impacto direto sobre o meio ambiente e todas as formas de vida que o habitam. Ao considerarmos a possibilidade de novos modos de vida em comunidades tradicionais, é crucial destacar a ênfase na relação com o território e o respeito pela natureza. Isso requer uma mudança de paradigma, abandonando a mentalidade exploratória e predatória em relação à

natureza, e adotando uma postura de respeito, preservação e colaboração com os ecossistemas que sustentam a vida na Terra.

Diante do exposto, torna-se evidente que as práticas cotidianas de cura e cuidado comunitários, enraizadas em tradições ancestrais e sabedorias locais, oferecem não apenas alternativas valiosas à abordagem convencional da saúde, mas também promovem formas mais inclusivas de bem-estar. A valorização das relações com as espiritualidades dos povos originários indígenas, dos povos diaspóricos negros e de outras influências espiritualistas destaca a importância da pluralidade subjetiva e da interconexão entre seres humanos e o meio ambiente.

Nesse sentido, o reconhecimento da oralidade como uma ferramenta de resistência e preservação das memórias ancestrais, assim como a compreensão do tempo como cuidado ancestral, ampliam nossa visão sobre saúde, permitindo-nos abraçar dimensões mais profundas e significativas da existência humana. Ao adotarmos uma postura de respeito, preservação e colaboração com os ecossistemas que sustentam a vida na Terra, podemos avançar em direção a uma transformação social que valorize a diversidade, promova o equilíbrio e fortaleça os laços de solidariedade e cuidado mútuo em comunidades afro-indígena juremeiras e quem sabe além se relacionando com uma ancestral forma de fazer ciência baseada na sensibilidade, intuitividades e capacidade de se relacionar com os encantos constitutivos da vida.

Assim, ao compartilhar causos de uma juremeira, convidei cada um de vocês a se juntar a mim nessa jornada de partilha e aprendizado onde cada história contada não foi apenas um relato do passado, mas uma ponte que conecta experiências, possibilitando que elas se entrelacem com as vivências de outros e através dessas narrativas expandir os ensinamentos da Jurema, oferecendo novas perspectivas sobre o cuidado e a cura por meio da espiritualidade. Nos encontros ao redor das rodas de conversa, onde as histórias ganharam vida, encontramos não apenas refúgio, mas também inspiração para enfrentar os desafios e seguir adiante, fortalecidos pela sabedoria ancestral que permeou cada relato.

Nesse contexto metodológico de imersão profunda e pessoal nas complexidades da vida como mulher de terreiro, a abordagem autoetnográfica e feminista não se restringiu à simples coleta de dados, mas buscou dar voz às nuances e subjetividades da experiência na fazendinha. Meu corpo, carregado de memórias e afetos, foi fundamental não apenas como meio de acesso às vivências, mas como um elemento vivo na construção do conhecimento. Este processo não só informa, mas também transforma, ressaltando a importância de abordagens metodológicas sensíveis e situadas para a pesquisa em contextos culturais e espirituais como os dos terreiros de jurema.

A ciência da jurema, por sua vez, não apenas oferece novas perspectivas sobre cura e cuidado, mas também agencia modos de subjetivação que transcendem o paradigma tradicional de saúde baseado na mera ausência de doença. Para ancorar esta pesquisa, foi crucial definir saúde dentro das comunidades tradicionais brasileiras de forma distinta do modelo médico convencional. Aqui, cura e cuidado são entendidos como elementos interligados de um fenômeno maior: a cura como a resolução do problema específico, mas que pode vir a acontecer novamente e deve ser sanado, e o cuidado como o acompanhamento contínuo desse processo ao longo do tempo.

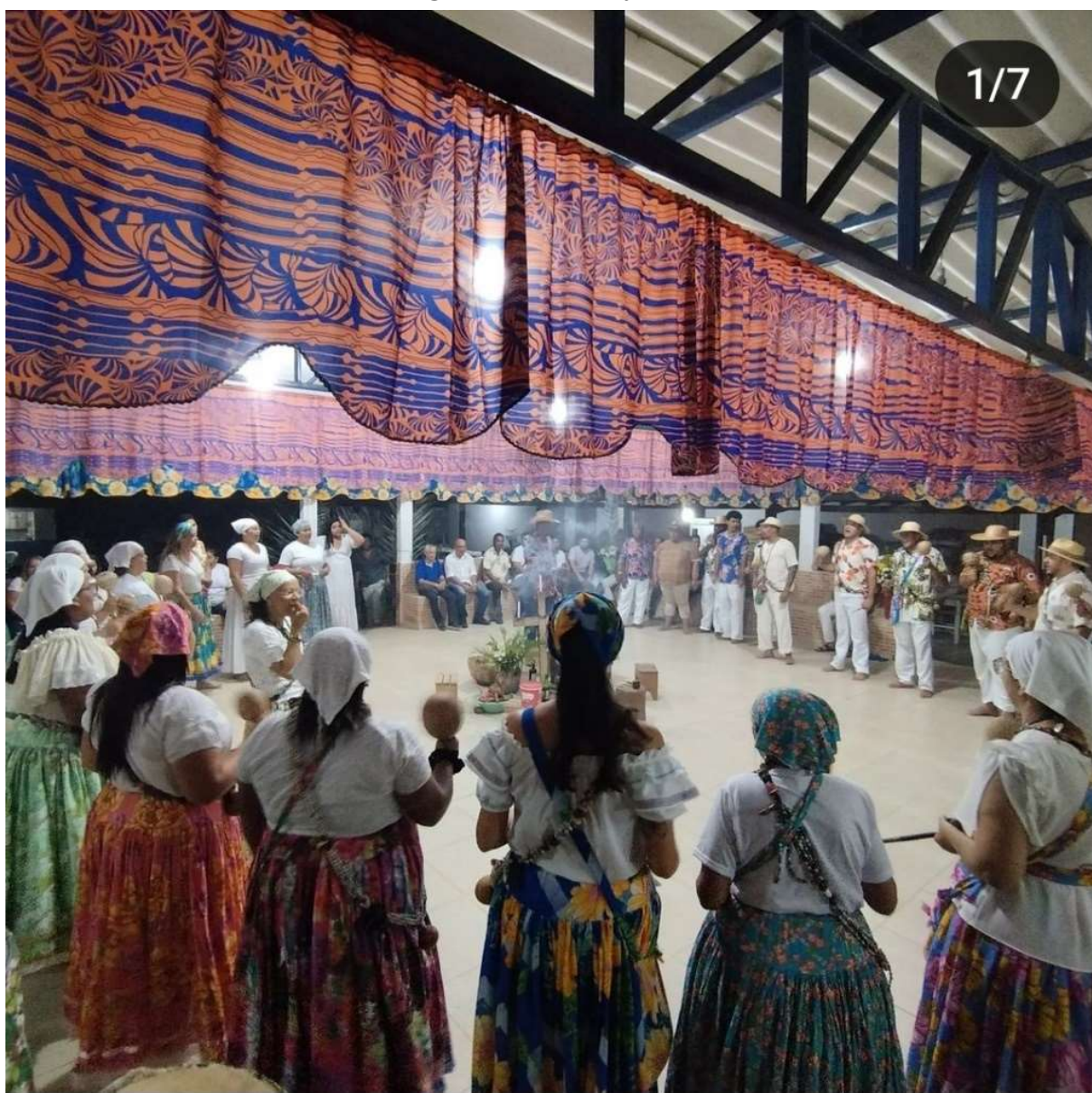
Essa abordagem não apenas resgata práticas ancestrais e culturais, mas também fortalece formas coletivas de restauração política fundadas na ancestralidade e tradições próprias desses grupos. Isso permite resistir, reexistir e produzir novas formas de bem-viver que vão além das concepções convencionais de saúde, destacando a relevância de compreender e valorizar as dinâmicas subjetivas, territoriais, culturais e espirituais presentes nos terreiros de jurema, suas cosmovisões enquanto produção imanente de vir a ser, e estar no mundo.

Para a psicologia, conforme já dito, torna-se crucial um giro epistêmico na sua produção científica, buscando superar uma visão antropocêntrica para compreender as formas de viver dos povos e comunidades tradicionais, que não colocam o sujeito como o único determinante do bem viver. O descentramento do sujeito implica em romper com as visões tradicionalmente centradas no ser humano, que têm sido a base para metodologias e práticas na ciência psicológica. Essa mudança de perspectiva abre margem para explorar e expandir outras formas de visibilizar e compreender aspectos do viver, fenômenos, símbolos e significados sociais que são fundamentais na produção de cura e cuidado nas comunidades tradicionais de terreiro juremeiras.

Ao realizar um giro epistemológico, a psicologia se abre para novas perspectivas que valorizam e respeitam a diversidade subjetiva destas comunidades, reconhecendo que diferentes grupos podem ter concepções únicas de saúde mental, bem-estar e formas de lidar com questões psicológicas. Isso é crucial para uma prática psicológica mais ética e eficaz, que não apenas respeita a autonomia política de vida das comunidades, mas também busca aprender com elas. Além disso, esse giro permite que a psicologia explore e incorpore métodos de pesquisa mais sensíveis e contextualizados, isso não apenas enriquece o campo teórico da psicologia, mas também fortalece sua capacidade de oferecer intervenções mais relevantes e eficazes para diferentes populações, promovendo com isso uma verdadeira inclusão e diversidade epistêmica dentro da disciplina e todo seu escopo científico.

No mundo eu avistei uma muralha
Feliz de quem ela atravessar,
É a muralha das três donzelas
Que vivem no fundo do mar.
Segure eu no mundo
Segure eu
Sustenta eu Juremá
Sustenta eu
(Ponto de Jurema)

Figura 15 – Gira de jurema



Fonte: Alvandy Frazão Santos (2023).

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. **Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo**. Revista Estudos Feministas, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 229, 2000. DOI: 10.1590/%x. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 7 jun. 2024.

ASSUNÇÃO, Luiz C. **A tradição do Acais na jurema natalense: memória, identidade, política**. Revista Pós Ciências Sociais, v. 11, n. 21, p. 143-166, 2014. Disponível em: <http://www.periodicoelectronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2873/939>. Acesso em abril 2023.

BAIRRÃO, J. F. M. H. **A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante**. Estudos de Psicologia, Natal, v. 10, n. 3, p. 441-446, 2005. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/directbitstream/00b490a2-afec-4ff4-b7a0-73cc7a2447af/001602216.pdf>. Acesso em abril de 2023.

BAIRRÃO, J. F. M. H. **Psicologia da religião e da espiritualidade no Brasil por um enfoque etnopsicológico**. Revistas Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, Curitiba, v. 9, n1, p. 109-130, abril 2017. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449755229007>. Acesso em abril de 2023.

BATTISTELLI, Bruna Moraes; OLIVEIRRA, Érika Cecília Soares. **CARTAS: um exercício de cumplicidade subversiva para a escrita acadêmica**. Currículo sem Fronteiras, v. 21, n. 2, p. 679-701, maio/ago. 2021. Disponível em: <https://www.curriculosemfronteiras.org/vol21iss2articles/battistelli-oliveira.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2024

BONA, Dénètem Touam. **Cosmopoéticas do refúgio**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira; JORON, Clélia Moreira Pinto. **Jurema: culto, religião e espaço público**. Estudos de Religião, v. 1 • 45-60 • jan.-abr. 2018 • ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078 (2018)

COLLINS, Patrícia Hill. **Interseccionalidade como teoria social crítica**. Durham, Carolina do Norte, Duke University Press, 2019.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

DIAS, Elsa Oliveira. **O cuidado como cura e como ética**. Winnicott e-prints [online]. vol.5, n.2, pp. 21-39. ISSN 1679-432X, 2010.

DIAS, Lucimberg Camargo; CAETANO, Edson. **Sabedorias Ancestrais de Cura: Atenção, cuidado e solidariedade entre povos e comunidades tradicionais**. n: ANAIS PRINCIPAIS DO SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO (SEMIEDU), 29. , 2021, Cuiabá. **Anais [...]**. Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Computação, 2021.

DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Org.). **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

DUSSEL, E. D. **Filosofia na América Latina: filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1977.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017, 406p.

FERREIRA, Sócrates Pereira. **A jurema sagrada em João Pessoa: um ritual em transição**. Dissertação (Mestrado em Ciência das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

GERBER, R. **Ôrí**. [Documental]. Angra Filmes, 1989.

GOMES, Wanessa da S.; GURGEL, Idê G. Dantas; FERNANDES, Saulo L. **Saúde quilombola: percepções em saúde em um quilombo do agreste de Pernambuco/Brasil**. Saúde e Sociedade, São Paulo, v.30, n.3, p. 01-12, 2021. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/sausoc/a/VcW4CbjbzFGxkFckG4Xs68H/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em abril de 2023.

GONÇALVES, Bruno Simões. **Nos Caminhos da Dupla Consciência: América Latina, Psicologia e Descolonização**. 1 ed. São Paulo: Ed do autor, 2019.

GONZÁLEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de Amefricanidade**. Tempo Brasileiro, nº 92/93, p. 69-81, 1988.

GONZÁLEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GONZÁLEZ. In: SANTOS, R. (Org.) **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis. DP et Alii; Brasília, DF: ABPN, 2012.

GRUNEWALD, R. de A. **Nas Trilhas da Jurema**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 38, n.1, p. 110–135, 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rs/a/KrgjrVgjDtR4yRQWnDJBfvk/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em setembro de 2021.

HOOKS, Bell. **“Espiritualidade”**. In: **Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática**. Trad. Bhuvli Libanio. São Paulo: Elefante, 2020, p. 223–228

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

JUSTINO, G. de O. **"Jurema, sua folha cura e sua flecha mata": os sentidos de saúde e doença na jurema sagrada**. 2016. 131f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Humanidades, Universidade

Federal de Campina Grande, Paraíba, Brasil, 2016. Disponível em:
<http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/1235>

KRENAK, Ailton; CARELLI, Rita. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

L'ODÒ, Alexandre L'omi. **Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada**. Dissertação (Mestrado) Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife (PE), 2017.

MARTINS, L. **Performances da oralitura: corpo, lugar da memória**. MEMÓRIA. Letras, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003. DOI: 10.5902/2176148511881. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 10 jun. 2024.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, B. **Por um Território (novo) Existencial e Físico**. Rio de Janeiro: (mimeo). Arquivo Nacional, 1992.

OLIVEIRA, E. C. S. ; BLEINROTH, M. L. M. ; SILVA, Y. M. . **Desobediências epistêmicas e pesquisas monstruosas em psicologia social**. In: CRUZ, Lílian R.; HILLESHEIM, Betina; EICHHER, Letícia M.. (Org.). *Interrogações às políticas públicas: sobre travessias e tessituras do pesquisar*. 1ed. Florianópolis: ABRAPSO, 2021, v. 1, p. 13-32.

OLIVEIRA, E. C. S., Rocha, K. A., Moreira, L. E., & Hüning, S. M. (2019). **"Meu lugar é no cascalho"**: políticas de escrita e resistências. *Fractal: Revista de Psicologia*, 31, 179-184. [[Links](#)]

OLIVEIRA, Érika Cecília Soares. **Contando estórias e inventando metodologias para discutir a violência contra as mulheres**. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis. 22(1), 416, janeiro-abril, (2014).

OLIVEIRA, Rosemary Rodrigues de; ROCHA, Késia dos Anjos; OLIVEIRA, Érika Cecília Soares. **"Contraescritas feministas: educação das meninas de pedra"**. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 30, n. 2, e77563, 2022.

PAIVA, G. **Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas**. *Estudos de Psicologia*, 24(1), 99-104, 2007. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2007000100011>.

PALITOT, E.; DE AZEREDO GRÜNEWALD, R. **O país da jurema: revisitando as fontes históricas a partir do ritual atikum**. *Acervo*, [S. l.], v. 34, n. 2, p. 1–21, 2021. Disponível em: <https://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/1700>. Acesso em: 5 jun. 2024.

PIRES, Pedro Stoeckli, **"V Kipupa Malunguinho da Jurema Sagrada"**, *cadernos de campo*, São Paulo, n. 21, 2012, p. 1-360.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RATTS, A. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: RATTS, A. *Os lugares da gente negra: Temas geográficos de Beatriz Nascimento e Lélia*. In: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

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

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombo: modos e significados**. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SANTOS, Antonio Bispo. **Somos da terra**. Piseagrama, Belo Horizonte, n. 12, 2020. Disponível em: <https://piseagrama.org/somos-da-terra/>. Acesso em: 2 out. 2022.

SANTOS, Gustavo Alvarenga Oliveira. **Jurema e o estar-sendo da mulher brasileira uma análise kuschiana**. NUFEN: Phenomenology and Interdisciplinarity, [S. l.], v. 14, n. 2, 2022. DOI: 10.26823/nufen.v14i2.23650. Disponível em: <https://submission-psic.psic.scielo.br/index.php/nufen/article/view/23650>. Acesso em: 5 jun. 2024.

SILVA JUNIOR, Francisco da Silva. **A Jurema Tombada: memórias de uma experiência religiosa**. (Mestrando em História) – UFCG, (2010).

SIMAS, Luiz A.; RUFFINO, Luiz. **Flecha no Tempo**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SIMAS, Luiz A.; RUFFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz A.; RUFFINO, Luiz. **Encantamento (sobre política de vida)**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SODRÉ, Muniz de Araújo Cabral. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOLÓN, P (org). **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. São Paulo: Elefante, 2019.

TREJO, Marisa Ruiz; DAUDER, Dau García. **Epistemologias feministas: cuerpo y emociones en investigación**. Universidade Autónoma de Chiapas, 2023.

ZWETSCH, Bárbara Elisa; TREIN, Ana Luiza. **Cuidadores e cuidados: uma reflexão sobre o cuidado dentro das instituições totais**. In: ENCONTRO NACIONAL DA ABRAPSO, XIV, 2007, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. *Diálogos em psicologia social*. Disponível em:

https://www.abrapso.org.br/siteprincipal/anexos/AnaisXIVENA/conteudo/html/poster/1254_poster_resumo.