

**35º Encontro Anual da ANPOCS**

**GT 23 Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas**

**Entre Gongás e Pejis:  
a religiosidade indígena dos Terreiros de Candomblé recifenses**

**Michelle Gonçalves Rodrigues**

## **Entre Gongás e Pejís: a religiosidade indígena nos Terreiros de Candomblé recifenses**

Michelle Gonçalves Rodrigues<sup>1</sup>

### Resumo

Neste trabalho propomos investigar a relação entre a religiosidade indígena da Jurema presente em muitos Terreiros de Candomblé em Recife - PE. Nossa preocupação refere-se ao fenômeno de uma possível dupla pertença entre juremeiros e candomblecistas. Embora, possam ser encontrados em vários terreiros, a Jurema e o Candomblé estão bem divididos nas falas dos sujeitos, por outro lado ao observarmos a presença de ambos no espaço do terreiro podemos correr o risco de dizer que a separação não é completa. Suas cosmologias podem ser distintas, porém são parte de um mesmo sistema religioso que ultrapassa o terreiro. Elas se encontram no juremeiro/candomblecista, se encontram na corporificação de sua religiosidade pessoal. Mas essa dupla pertença vai além da religiosidade e atinge, não só uma diferenciação cultural e conceitual, uma diferenciação biológica, colocada por eles, de seus corpos.

### **Introdução – “A Jurema Sagrada”**

A Jurema é uma religião tipicamente encontrada no nordeste brasileiro. É recente o interesse acadêmico sobre o tema que envolve a confluência de vários outros tipos religiosos, como a umbanda, o catolicismo, o candomblé e o vodum maranhense. Seu nome, de origem Tupi, liga-se às espécies específicas de árvores encontradas no sertão. São elas a *Mimosa hostilis*, hoje reclassificada como *Mimosa tenuiflora*, a *Mimosa verrucosa* e também a *Vitex agnus-castus*, conhecidas como Jurema Preta, Jurema Mansa e Jurema Branca, respectivamente (MOTA e BARROS, 2006). A Jurema Preta é utilizada na fabricação da bebida que dá nome a esse universo religioso.

Durante muito tempo a Jurema foi vista pelos pesquisadores como uma religião secundária frente ao Candomblé dentro do campo urbano nordestino. No contexto de Pernambuco a Jurema é amplamente encontrada na região urbana, além de sua já conhecida presença no sertão e dentro da cultura indígena. Sua origem remonta a pajelança e ao toré, ambos regimes religiosos que fundamentam a estrutura indígena do

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pernambuco. [michellezarodrigues@gmail.com](mailto:michellezarodrigues@gmail.com)

sagrado.

A percepção da importância da Jurema dentro do cenário religioso pernambucano deu-se através do próprio campo<sup>2</sup>. Em visitas realizadas a vários terreiros de Candomblé da cidade de Recife e região metropolitana era claro a dimensão atribuída ao culto da Jurema. Por inúmeras vezes os pais e mães de santo se referiam as entidades da Jurema como as entidades protetoras dos terreiros de Candomblé. Eram terreiros de Candomblé, com seus nomes na maioria das vezes escritos e pronunciados em yorubá, língua africana, nomes que remetiam à cosmologia religiosa africana com seus orixás, mas eram as entidades da Jurema a serem colocadas como as protetoras dos terreiros. Os pais e mães de santo me diziam que foram seus Mestres que lhe deram tudo na vida, inclusive a casa em que moravam. Também falavam que são seus Mestres que trazem os clientes, são os Mestres que fazem e realizam os pedidos. Em muitos salões<sup>3</sup> que visitei havia pinturas e quadros nas paredes, grande parte dessas figuras eram representações de Orixás. Entretanto, sempre que encontrava tais pinturas havia também uma que representa a entidade da Jurema incorporada pelo pai ou mãe de santo. Havia também fotos que lembravam as festas de Candomblé e as festas da Jurema realizadas nos descritos salões. Nessas fotos poderíamos ver os pais e mães de santo, e toda a assistência das casas, incorporados e vestidos ora com roupas de Orixás, ora com roupas de entidades da Jurema. Haveria então uma dupla pertença religiosa? Jurema e Candomblé poderiam ser vislumbrados através de uma continuidade entre eles? E como se daria essa continuidade? Tal fato chamou-me atenção.

A Jurema era inicialmente tida como um culto um pouco escondido dentro dos terreiros de religião de matriz africana, um culto secundário aos orixás. Entretanto, o “quarto da Jurema”, onde se encontram os assentamentos e seu peji ou altar, estão dentro do salão do Candomblé, ao lado do “quarto do santo”, um espaço destinado aos assentamentos dos orixás. Candomblé e Jurema dividem o mesmo espaço temporal e espacial dentro dos terreiros<sup>4</sup>, embora seus cultos sejam separados<sup>5</sup>. Dessa forma, a

---

<sup>2</sup> Entre os meses de maio e agosto de 2010 foi realizada em Recife e região metropolitana a Pesquisa Socioeconômica e Cultural das Comunidades Tradicionais de Terreiro. Uma pesquisa financiada pelo Ministério do Desenvolvimento Social de Combate a Fome do Governo Federal, em parceria com a UNESCO, para mapear as casas de religião de matriz africana, afro-indígena e afro-brasileira. Foi durante essa pesquisa que a doutoranda pode perceber o papel fundamental da Jurema dentro do quando religioso pernambucano.

<sup>3</sup> Refiro-me aos salões, dentro dos Terreiros, onde acontece o culto aos orixás e suas festas e também as reuniões e festas de jurema.

<sup>4</sup> Ressalvo que a presença da Jurema nos Terreiros de Candomblé não pode ser entendida como uma ocorrência geral. Há casas que somente se destinam ao Candomblé e casas que cultuam somente Jurema.

Jurema foi resignificada dentro do cenário afro-religioso e o próprio Candomblé sofreu sua influência. A Jurema apropriou-se da cosmologia africana aliando-a a cosmologia indígena, entretanto, embora “encorporada” aos terreiros, não foi “encorporada” em síntese ao Candomblé. Há um espaço de conflito que traduz os contrastes entre ambos<sup>6</sup>. A Jurema também foi ao encontro da umbanda, do espiritismo kardecista e do catolicismo popular ao incorporar o universo cristão na figura dos santos católicos e de Jesus Cristo. No caso específico de Pernambuco a Jurema

Os vários elementos religiosos presentes nas sessões de Jurema, também chamadas de sessões de catimbó e em suas mesas agregam várias cosmologias religiosas, como já foi dito. Temos a presença do maracá, um chocalho que marca todas as sessões, temos as toadas que versam sobre a história da Jurema e seus significados, assim como as histórias de suas entidades, temos a presença da estrela do Rei Salomão, e os objetos litúrgicos que compõem a mesa da Jurema, seu altar ou peji. A princesa, um recipiente com água ou o vinho da Jurema, nome dado a bebida feita através da raiz ou da casca maceradas da Jurema Preta, também podemos encontrar o príncipe, copo ou taça com água ou a bebida Jurema, velas, imagens de caboclos, mestre e santos, crucifixos, cachimbo, fumo, as oferendas e os assentamentos. Em todos os altares temos a presença do tronco da Jurema, um pedaço do tronco da própria árvore que após passar por uma ritualística encarnaria a entidade do Mestre do juremeiro.

O panteão da Jurema é ordenado pelos caboclos, divididos em índios, personagens do sertão nordestino ou sertanejos, como o boiadeiro, e ainda aqueles que

---

As casas que somente cultuam Jurema geralmente não são terreiros, mas o local de moradia do juremeiro que tem ali seu altar de Jurema e onde realiza suas consultas.

<sup>5</sup> Em muitos casos, os terreiros que optam pela reafricanização optam a “esconder”, ou colocar, pelo menos discursivamente para os “de fora”, em segundo plano. Bom exemplo é o Xambá, terreiro Santa Bárbara em Olinda, PE. Lucia Helena conta um episódio interessante na sua dissertação: como foi difícil reconhecerem para ela (que é de fora) que eles cultuavam Jurema. (GUERRA, Lúcia Helena B. Xangô rezado baixo. Xambá tocando alto: a reprodução da tradição religiosa através da música. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco. Entretanto, percebo a presença da Jurema de forma muito clara neste terreiro, uma presença que contradiz muito o possível discurso encontrado pela pesquisadora e, também, o discurso de uma separação entre Jurema e Candomblé. Como exemplo cito uma festa realizada anualmente no dia 29 de junho. Essa festa é embalada pelo ritmo musical conhecido como coco, um ritmo muito ligado às entidades da Jurema. Tal festa se inicia pela vontade da Mãe de Santo, já falecida, da casa. Porém o dia 29 de junho era o coco em comemoração ao seu aniversário, o dia que deveria ser reservado ao candomblé. Candomblé e Jurema, uma mistura que se parece, nesse episódio, como uma mistura entre sagrado e profano. Ainda, nesse mesmo terreiro me foi relatado por um ex filho de santo da casa que uma das pinturas que se atribui a figura do orixá Exu é na verdade a figura de uma entidade da Jurema.

<sup>6</sup> Ao falar em conflito penso em Simmel (1983). Para o autor o conflito é visto como uma sociação por ser um tipo de interação entre contrates. Muitas vezes me parece que a Jurema e o Candomblé são tomados, pelos autores e em alguns casos também pelos adeptos, como sinônimos de desordem e ordem, esquerda e direita, mal e bem, profano e sagrado. Por outro lado os Mestres da Jurema trabalham para o bem e para o mal. Não há uma rigidez em que se pode colocar uma dicotomia, o bem é o mal e o mal é o bem.

simplesmente viveram nas matas, pelos encantados, pelos mestres e mestras e pelos exus. Os últimos demonstram a influência do universo afro-religioso dentro da Jurema. Quanto aos mestres, esses foram pessoas que viveram e que depois de sua morte se apresentam como entidades que auxiliam os juremeiros e a todos que procuram a ajuda da Jurema por alguma razão. Em muitos casos esses mestres foram figuras históricas dentro da História do Brasil, como o Mestre Corisco que em vida compôs o grupo de Lampião e Malunguinho<sup>7</sup>, hoje visto como a principal entidade da Jurema, foi um líder do Quilombo do Catucá - PE. Temos ainda os ciganos e os preto-velhos, numa clara reapropriação a partir da umbanda.

### **A Jurema como um processo relacional**

A descrição feita sobre a ordenação dos objetos e cosmologias presentes na Jurema nos possibilita adentrar no que concebemos como o universo cultural da Jurema. Nossa pretensão não se encontra numa análise descritiva desse universo, ou dessa cosmologia, mas concentra-se numa tentativa de não criar um exotismo a Jurema e também a não relativizá-la. Não falaremos de uma especificidade cultural da Jurema enquanto religião, mas iremos trabalhar a cultura da Jurema e de seus adeptos sob a ótica do que Roy Wagner (2010; 28) denominou de “tipo de diferença”. Meu intuito é perceber como as categorias e conceitos utilizados pelos juremeiros são construídos e utilizados no cotidiano. É a relação com o universo da Jurema que iremos buscar e não sua análise<sup>8</sup>. Isso nos coloca duas questões. A “afetação” (FAVRET-SAADA, 2001) sofrida na relação com o campo envolve o pesquisador e o pesquisado numa construção abstrata do conceito de cultura. Ambos inventam a cultura do outro e as suas próprias quando colocados num processo relacional que envolve também uma experimentação conceitual.

Assim, neste paper, o momento relacional é tomado como um espaço de criatividade. Mas essa criatividade não diz respeito somente à relação estabelecida entre

---

<sup>7</sup> O caso da entidade de Malunguinho me parece bastante curioso. Malungo era o título recebido pela liderança no Quilombo do Catucá – PE e significa amigo. Se pensarmos que esse quilombo teve várias lideranças logo houve vários Malungos. Quando perguntei quem foi, historicamente, Malunguinho me foi dito que era a união de todos os Malungos, não era uma pessoa em específico. Embora em outra oportunidade me relataram o encontro do registro histórico de Malunguinho nos arquivo público de Recife.

<sup>8</sup> Para Wagner (2010) a compreensão de uma cultura refere-se a uma relação de duas variedades do fenômeno humano, ou a dois tipos culturais diferentes, de um lado o tipo cultural do antropólogo e de outro o tipo cultural a ser estudado. Nesse sentido, a palavra “relação” é mais adequada do que as comumente utilizadas “análise” e “exame”

pesquisador e pesquisado ou entre o antropólogo e seu informante, a afetação também é sofrida pelo próprio campo quando pensado em diálogo com outros campos de saber, outras coletividades e outras cosmologias. O social nos moldes de uma sociabilidade tardeana (TARDE, 2005) pode ser tomado como o encontro do aspecto subjetivo do sujeito/indivíduo com o público ou a opinião pública, entendida pelo autor não como essencialmente política, mas também perpassada pelo sentimento religioso e por todas as ações experimentadas no âmbito do vivido.

A corporificação (CSORDAS, 2008) nos afasta de uma interpretação de cultura enquanto uma coisa para ser colocada em relação a algo e nos leva a um conceito de cultura mediado pelo corpo. Esse corpo envolve os aspectos biológicos, sentimentais, emocionais e aqueles que acreditamos ser racional, como a própria ciência. As clássicas dicotomias mente e corpo, razão e emoção, biologia e cultura são ultrapassadas pelas diferentes possibilidades de experimentação e criação da realidade. Neste ponto voltamos novamente ao relativismo cultural, mas sob outro olhar.

A objetividade relativa (WAGNER, 2010) nos traz o relativismo cultural. O relativismo cultural nos traz a variação das formas culturais, os “tipos de diferença” de Wagner, porém a partir de uma só natureza. Nos dizeres de Latour (2002) temos de um lado o “monaturalismo” e do outro um “multiculturalismo” porque, enquanto modernos e detentores de um pensamento ocidental/racional, classificamos como crença a experiência alheia da realidade. O que está em jogo são as idéias de crença para “eles” e verdade para “nós”. Se nossas verdades surgem de nossas experiências podemos também inferir que as experiências alheias produzem verdades que nomeamos como crença. Assim, é necessário que repensemos o conceito de crença como experiência que produz verdades (GOLDMAN, 2003). A crítica reside no construtivismo presente apenas no olhar sobre o outro e não em um construtivismo presente também em nossa maneira de classificação. Se mudarmos o foco de nosso olhar nos distanciamos da idéia do exótico e podemos perceber as várias possibilidades de natureza na construção dos corpos, podemos perceber o que Viveiros de Castro (2002) nomeou como “multinaturalismo”.

Durante o processo relacional as ações escapam ao modelo teórico e dialogal por ser o *locus* primordial da criação. Novas tramas de domínio sobre o outro são estabelecidas, territorialidade refeitas e recriadas. Roy Wagner (2010) nos coloca a idéia de fluxo para pensarmos o agenciamento das ações. Os sujeitos são capazes de remodelar seus espaços, são capazes de multiplicar e redefinir suas certezas e são

capazes também, de metaforizar sua linguagem a partir de sua ação. A Jurema, dessa maneira, assume uma multiplicidade de significados e pode ser compreendida como “um espaço entre” (BONET e TAVARES, 2007) vários agentes com percepções distintas de realidade, mediadas pelo corpo, pelas experiências e por diferentes olhares sobre o mundo.

A experiência é vista como uma teoria do “estar no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006) e não como uma teoria da ação estruturada pelo mundo. O agente social atua conforme os significados percebidos e retirados das experiências vividas, em uma relação no qual o mundo não é imposto, mas construído em contextos “entre”. Nesse sentido, o conceito de identidade sofre uma extensão em seu significado ao atrelarmos a noção de sujeito inserido numa rede de relações latouriana. Em Latour (2005) a realidade social é a própria rede, com todas as suas conexões, onde os sujeitos transitam e experimentam essa realidade. Mas o experimentar é ele mesmo subjetivo, o que possibilita novos rearranjos identitários, corporais, políticos, etc.

Quando pensamos que a experiência pode ser vista a partir de uma teoria de mundos diferentes desconsideramos o conceito de representação como um mero relativismo cultural. Nesse pensamento uma nova metodologia e uma nova concepção antropológica surgem. A idéia de rede social como metodologia (LATOUR, 2005) propõe uma reordenação entre global e local nas pesquisas antropológicas. Sua proposta é uma tentativa de levar o local ao global e o global ao local na prática etnográfica e na compreensão do próprio campo. Parte-se de um ponto na realidade social, entretanto há várias outras esferas constituintes que se multiplicam em um processo rizomático. Mas a partida é de um ponto, de um ponto de vista, de uma corporeidade, de um ser-no-mundo.

Enquanto tenho “órgãos dos sentidos”, um “corpo”, “funções psíquicas” comparáveis àquelas dos outros homens, cada um dos momentos de minha experiência deixa de ser uma totalidade integrada, rigorosamente única, em que os detalhes só existiriam em função do conjunto, eu me torno o lugar onde uma multidão de “causalidades” se entrecruzam. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 124)

O conceito de representação quando colocado frente ao modelo de uma antropologia do centro torna-se inapropriado para a compreensão do sujeito. O outrem não é aquele já conhecido através de teorias prévias que amparam o olhar antropológico em campo, mas aquele que pode ser percebido em um ponto de vista apreendido durante a relação “entre” os sujeitos. A alteridade, sob o ponto de vista antropológico, expressa-

se no momento da relação, ela é relacional (LYMAN e VIDICH, 2006). Se como pesquisadores somos sujeitos dotados de um pensamento objetivo e se o pesquisado é objetivamente um sujeito como nós, ele também possui um pensamento objetivo. Nesse sentido, o que ele nos diz, é sim um mundo possível tal qual o mundo do antropólogo e os conceitos que este utiliza para classificar seu mundo. A representação do mundo não é uma ilusão, o mundo é o que nós percebemos enquanto sujeitos experienciais de várias realidades possíveis. (MEARLEAU-PONTY, 2006)

Conceber a cultura como um conceito construído na experiência relacional é perceber as diferentes possibilidades de significados. Existe uma infinita variação das relações sociais e com ela uma infinita variação nas construções dos corpos, por exemplo. Assim, por que não pensar que todos os conceitos também são relacionais?

### **Entre o Gongá e o Peji, o encontro Jurema com o Candomblé**

Ao pensarmos na Jurema, em seus rituais, e nos significados dados às ações pelos juremeiros devemos abranger a corporeidade experimentada e vivida por cada sujeito/agente. A Jurema não é mais encontrada somente entre as etnias indígenas e no sertão nordestino, mas está nos centros urbanos, ela foi e é constantemente resignificada por aqueles que a vivem. A rede social, em que a Jurema também está inserida, é uma rede rizomática que choca-se com conceitos, modos de vida, certezas, emoções, ações. Ela perpassa todo sentir e toda motivação corporificados pelos sujeitos.

Parto de uma abordagem de origem fenomenológica sobre a Jurema por considerar que subjetividade e objetividade não podem ser vistas como uma dicotomia se quisermos compreender a religiosidade da Jurema e sua constituição. A experiência religiosa<sup>9</sup> é vista como um verdadeiro sentido, a realização de uma verdade para a apreensão da Jurema. Quando o assumimos que a verdade é uma entre tantas outras verdades colocamos em pauta a interseção entre natureza e cultura, sujeito objeto, mente e corpo. Colocamos a experiência dos sujeitos em relevo na compreensão antropológica. Porém, essa experiência dos sentidos que vai além das concepções de audição, tato, olfato, paladar e visão, não está sozinha por ela mesma, ela carrega consigo as experiências e os entendimentos sobre o passado, o presente e o futuro. Carrega consigo

---

<sup>9</sup> Pode-se argumentar que essa perspectiva seria nada mais que um empirismo, entretanto não o é. O empírico refere-se ao mundo das coisas por elas mesmas, o mundo natural que se deixa mostrar de forma verdadeira ao homem através da posse de qualidades imutáveis. A verdade, assim tomada, entra no campo do intelectualismo sem crítica sobre a origem dessa verdade e dessas qualidades, que tornam-se inatas e não constitutivas de um processo de construção de uma entre tantas verdades amparadas pelo olhar de quem as toma.



a linguagem, os conceitos, a sexualidade. Os sentidos, assim, são aprimorados e unidos em novos entendimentos sobre o ser-no-mundo. A experiência passa a contar com propriedades ativas de todo o sentir, passando também a contar com toda motivação desse sentir (MERLEAU-PONTY, 2006).

A *corporificação*, nos termos de Csordas (2008), é a experiência corpórea de estar no mundo formando as compreensões desse mesmo mundo, é a base existencial da cultura. As experiências passadas são corporificadas pelos sujeitos numa ligação com as novas experiências experimentadas e entre essa ligação há um rearranjo do próprio sujeito enquanto um sujeito social. Natureza e cultura são construções embasadas pelas experiências relacionais e ambas se refazem na própria vida cotidiana. Não há uma separação de esferas, mas uma combinação entre os corpos cultural, social e político envolvidos em relações sociais da realidade experimentada.

A cultura como um conceito abstrato nos coloca o arcabouço cognitivo dos sujeitos nas relações. Mas os “tipos de diferença” (WAGNER, 2010) também aparecem sob uma ordem de diferença biológica e não só cultural. A distinção vai além e chega numa distinção de natureza dos corpos envolvidos. Se pensarmos a partir da antropologia simétrica a assimetria refletida na idéia de uma só natureza e vários tipos culturais é evidente. Na Jurema temos a bebida feita a partir da raiz ou da casca da árvore da Jurema Preta. Encontramos os mais vários tipos de fabricação do vinho da Jurema. Na maioria das vezes, no contexto urbano, o vinho é misturado com outras bebidas, como a cachaça, várias ervas, raízes e especiarias, como o gengibre e o cravo-da-índia<sup>10</sup>. Já no contexto das comunidades indígenas e nas sessões mais reservadas da Jurema a bebida é de um teor mais concentrado e não há o incremento de ervas, raízes e outros tipos de bebida.

A diferenciação na fabricação do vinho da Jurema se dá, entre outros motivos, devido ao próprio contexto em que será servida. Sabe-se que a bebida em teor concentrado é um enteógeno<sup>11</sup>. Seu consumo liga-se ao acesso à divindade e a seu mundo, ou as chamadas cidades no caso da Jurema. A popularização da Jurema no contexto urbano trouxe para seu culto pessoas que não possuem descendência indígena e por essa razão não agüentariam beber o vinho da Jurema puro. Mota e Barros (2006;

---

<sup>10</sup> Foi-me relatado numa conversa informal, e em tom de segredo, que muitas vezes a bebida jurema não é feita com a árvore no contexto urbano, mas com outras plantas. Isso se dá pela dificuldade encontrada em conseguir a raiz ou a casca.

<sup>11</sup> Aqui nesse trabalho optaremos por chamá-la de um enteógeno por se referir ao estado de transe quando associado à posse de uma divindade (LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas/São Paulo: Mercado de Letras/Fapesp. 2004).

39) nos dizem que “os índios acreditam que uma pessoa não pertencente ao grupo tribal vai “endoidar” se tomar a bebida preparada para os índios”. Também encontramos a mesma explicação em nosso campo, segundo o juremeiro Alexandre L’Omi L’Odò.

Dizem os mais antigos que só quem bebe a jurema e não morre é quem tem sangue indígena. E isso é massa porque faz parte da ciência da jurema. A jurema é uma tradição sanguínea, é uma tradição que vem de gerações em gerações sanguineamente. É uma célula daquela consciência espiritual que ta ali materializada em você. (...) O que significa não morrer? Não morrer é na verdade não morrer fisicamente mesmo, porque a jurema é uma erva venenosa. E dentro da proporção que ela é preparada dentro das civilizações indígenas, poucas hoje preservam essa fórmula, o organismo só agüenta se você tiver certas proteínas nele, certos elementos que ajudam a você a agüentar. Agüentar aquela pressão que aquele produto químico vai causar no seu organismo. Tanto é que tem gente que, por exemplo, chega a beber a jurema, não é essa jurema que a gente bebe por aqui não, nos terreiros hoje, essa é uma readequação da jurema aqui.

Diferença biológica de nossas existências e não apenas diferenças culturais perpassam a Jurema como religião. Não estamos mais diante de um relativismo cultural e sim um relativismo natural e biológico. Os argumentos utilizados pelos juremeiros referem-se a proteínas específicas do corpo indígena e do corpo de seus descendentes. Lembremos a crítica feita por Latour (2002) ao retomar nossa concepção ocidental de uma só natureza e múltiplas culturas. A antropologia simétrica defendida por esse autor envolve o deslocamento do olhar do pesquisador, o deslocamento dos problemas a serem debatidos pela antropologia e as maneiras de se debater e envolve também a perspectiva de classificação do pensamento ocidental. Nossa ciência é uma verdade construída, assim como nossa cultura, ambas não são coisas a serem recolhidas em campo. Nossa concepção de natureza é uma das concepções possíveis de natureza. O jogo de linguagem da antropologia não nos permite perceber esse “multinaturalismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)<sup>12</sup>.

Muitos podem argumentar que tal idéia de “distintas naturezas” seria apenas uma forma de representação do mundo, mas se pensarmos novamente, em termos

---

<sup>12</sup>Nesse artigo Viveiros de Castro aborda a diferença de corpos e não a diferença entre biologias para esclarecer sua Teoria do Perspectivismo, entretanto em nosso campo o argumento dado pelos juremeiros refere-se a questões de natureza biológica. Utilizamos esse autor por acreditar que suas idéias são as que melhor se aproximam do que pudemos perceber no trabalho de campo ainda em andamento.

latourianos (LATOURE, 2005), os sujeitos estão em rede. Não podemos mais pensar em comunidades pelos seus exotismos ou por suas distâncias geográficas, agora lidamos com sujeitos que percorrem vários espaços de sociabilidade. Os juremeiros estão no contexto urbano, votam, participam de debates políticos, são consumidores, eles estão inseridos dentro de um pensamento ocidental e não são ingênuos quando falam da diferença de seus corpos. Não defendemos aqui uma distinção de raça, mas optamos por uma antropologia que tenta não engessar o pensamento como uma representação.

A Jurema, enquanto uma religiosidade, é constantemente diferenciada em termos corporais por seus adeptos. Não só quando colocada frente ao Candomblé. Seus rituais envolvem o corpo do juremeiro e sua eficácia também liga-se ao corpo deste. Há os banhos de ervas a serem tomados pelos adeptos num cuidado de limpeza e purificação do corpo e há os trabalhos de cura. Os juremeiros têm em seus corpos as sementes da árvore Jurema, elas são “plantadas” no corpo do juremeiro em um ritual que caracteriza um dos fundamentos da Ciência da Jurema. Há o “entroncamento”, um ritual onde o tronco da Jurema é tido como o corpo do Mestre do juremeiro, é sua materialização. Esse troncamento faz parte do ritual conhecido como Tombo na Jurema. Considerado um ritual para a entidade Mestre<sup>13</sup> e uma confirmação para o juremeiro e seu fortalecimento.

Toda religiosidade se faz corpo, mas no caso da Jurema isso é ainda mais explícito, nela há possessão<sup>14</sup> e uma forma muito particular que exprime essa possessão. A relação direta entre entidade e juremeiro é ressaltada na ciência, ou saber, da Jurema. O juremeiro é ação sob os ensinamentos de seu Mestre, e esse ensinamento é corporificado. A Jurema a partir desse olhar pode ser tomada como uma religião fenomenológica, não há regras bem estabelecidas quanto ao seu saber e quanto ao seu desenvolvimento. Diferente do Candomblé, por exemplo, este ainda conta com um saber passado de forma oral entre pais e mães de santo e seus filhos, o que não acontece no caso da Jurema<sup>15</sup>. Para o saber não há mediação em uma figura *a priori*. Segundo a Yalorixá e juremeira Mãe Lúcia de Oyá

---

<sup>13</sup> Há algumas divergências sobre o ritual “Tombo na Jurema”. Alguns autores o colocam como um ritual para o juremeiro, entretanto em campo sempre me foi falado que o tombo refere-se à entidade do Mestre, já desencarnado.

<sup>14</sup> Inspiro-me nos trabalhos de Mirian Rabelo (2005, 2007; 2008) em que aproxima as práticas religiosas de possessão às teorias fenomenológicas.

<sup>15</sup> No candomblé o adepto está inscrito em um regime hierárquico rigoroso, seu aprendizado deve ser legitimado pela passagem de rituais obrigatórios. Já na jurema o aprendizado se faz na prática do juremeiro, está na ciência de seu mestre que lhe repassa em todos os momentos de sua vida. Em amos os casos o aprender liga-se ao fazer, mas a religiosidade da jurema está na subjetividade da pessoa.

Você pode pra se fortalecer e pra ter essa pertença mesmo e adquirir conhecimento. Porque a maioria do conhecimento da Jurema não sou eu que repasso pra você. A partir do tomo você terá uma outra visão, você terá uma outra audição, você terá um outro olfato. Mexe muito com todos os sentidos. Mexe com todos os sentidos e as vezes você tem até medo daquilo que você vê além das pessoas. Não é a visão de Mãe Lúcia, mas a visão do caboclo que trabalha no corpo de Mãe Lúcia. Não é a visão de Mãe Lúcia, mas a visão do Mestre que trabalha com Mãe Lúcia. Não é a visão de Mãe Lúcia, mas sim a visão da pombo-gira (...).

A Jurema é uma religião de possessão. Suas entidades tomam os corpos de seus adeptos, os juremeiros. A experiência dá no campo subjetivo. Isso fica ainda mais evidente quando sabemos que cada juremeiro tem suas entidades específicas e essas entidades estão num diálogo contínuo com cada um deles. O saber sobre a Jurema é passado por cada entidade aos juremeiros, não há um intermediário entre os adeptos e as entidades. A Jurema é corporificada na experiência religiosa, sendo o corpo o veículo de ser-no-mundo, a agência do juremeiro. Arrisco-me a dizer que o corpo, nesse contexto, é a maior materialização da Jurema, é o seu altar.

A concepção de corpo compreendida por nós dentro do cenário religioso da Jurema pode ser vislumbrada como uma outra possibilidade conceitual, como uma outra cosmologia sobre o corpo, uma outra perspectiva, que foge de nosso esquema enquanto um corpo somente biológico e cultural. O corpo na Jurema envolve outros campos. É um corpo que faz, um corpo que emana poder, um corpo emocional e espiritual, um corpo perpassado por conhecimentos de ervas, um corpo individualizado na figura de cada entidade, um corpo de conhecimento sobre a Ciência da Jurema. Um corpo onde a Jurema é plantada e um corpo que dá acesso ao mundo de suas divindades.

A afetação que sofremos em campo contribuiu para uma possível compreensão desse universo, mas a dicotomia ainda persiste. Favret-Saada (2005) nos diz que o afeto não seria uma construção cultural nem tampouco uma representação, mas um deixar-se afetar pelo enunciado nativo como uma verdade. Uma verdade que interliga razão e emoção, mente e corpo. Poderíamos pensar então que dentro do universo da Jurema e do Candomblé as dicotomias são solucionadas se pensarmos a partir de uma verdade em estreita ligação com o pensamento antropológico contemporâneo. Isso quer dizer que, enquanto pesquisadores, levamos a sério a separação referida pelos adeptos das duas religiões, mas por outro lado vemos essa separação como uma forma de representação que os sujeitos operam o mundo. A dicotomia natureza e cultura é aceita como partindo

“deles”, mas é superada quando colocada sob a análise antropológica.

Poderíamos pensar num desencontro entre as dicotomias colocadas por “eles” e a tentativa de dissolução das dicotomias pela antropologia contemporânea. Mas será que as dicotomias sugeridas pelos dois campos são as mesmas? Para que a resposta seja afirmativa desconsideramos os vários mundos possíveis e caímos novamente em uma idéia de verdade inata. O significado corpo de que trata o juremeiro seria o mesmo corpo tratado pelas várias antropologias, que ainda assim apresentam formas distintas de conceber o corpo. Acredito que a tentativa da antropologia contemporânea em ultrapassar as dicotomias não constitui uma negação de uma possível dialética, mas permite que essa dialética apareça por si mesma. A forma como a ciência ocidental separa natureza e cultura talvez não seja a forma como “eles” distinguem natureza e cultura, talvez, ainda, natureza e cultura seja uma outra natureza e cultura. O corpo do juremeiro é ação, o corpo da ciência ocidental é coisa.

A controvérsia latouriana (2006) é expressa não na forma com que a antropologia contemporânea, ou uma antropologia simétrica, tenta compreender o outro, mas a controvérsia reside na própria realidade vivida que permite a compreensão e reinvenção dos significados, dos conceitos e das coisas. A controvérsia não nega a dicotomia enquanto um processo de construção, ela nega um regime de verdade sobre a dicotomia. É o corpo enquanto ser-no-mundo que faz nascer à controvérsia a partir das várias afetações. As controvérsias são também colocadas por Giumbelli (2002; 97), entretanto para o autor não se trata de uma metodologia de seguir as redes sociais através dessas mesmas controvérsias, traduzindo seus pontos de conexão. Elas, antes, são “uma espécie de drama social, que revela, mas também reconfigura definições de realidade, explicitando o conflito que existe em torno dessas definições”.

O conflito surge quando nos atemos às controvérsias, quando seguimos os actantes na rede, na realidade social. Tal metodologia evidencia o jogo de forças e posições envolvidas nas diversas apropriações e caminhos percorridos na rede, além de nos trazer novamente a questão dos vários mundos possíveis. A união da controvérsia ao drama social traz luz às transformações e tomadas de poder dos sujeitos e dos campos, da Jurema e do Candomblé, de suas religiosidades. A controvérsia é uma metodologia que permite o olhar sobre a tomada de poder e de legitimidade. As controvérsias entre Jurema, Candomblé e a realidade constitui uma problemática deste paper. São os sistemas de tradução da realidade, ou os sistemas de comunicação que produzem os significados encontrados na rede (LATOURE, 2000)

Simmel (1983) ao nos falar sobre o conflito o coloca como uma forma de socialização. O conflito, visto sob uma positividade, cria um espaço social de reconhecimento que ao mesmo tempo permite novos rearranjos nas interações e nas relações sociais. Para o autor, não há somente a negatividade de uma ruptura entre contrastes, mas o conflito é um encontro capaz de criar uma nova relação. Poderíamos pensar na incompatibilidade de cosmologias entre Jurema e Candomblé, entretanto sujeitos as vivem em uma dupla pertença religiosa que se encontra na pessoa. Há um encontro experimentado entre ambas. Porém a fusão não é completa. De acordo com o Babalorixá e juremeiro Sandro de Jucá

Se Seu Zé der uma ordem aqui no salão da Jurema o orixá vai concordar, e se lá ele der uma ordem o de cá vai concordar. Não vai entrar em conflito não. O fundamento dessa religião não é pra entrar em união pra concretizar as coisas? Então, senão ia começar o choque até entre as religiões. A espiritualidade se comunica. Se Iansã der um recado, tem que fazer um ebó, tem que dar um toque, fazer uma obrigação, Seu Zé não vem. Seu Zé não vai chegar, porque ele sabe que naquela hora é Iansã que ta comandando. E se Seu Zé determinar um toque de macumba pra ele, uma festa pra ele, uma gira pra ele, uma reunião de mesa, Iansã não vai chegar. Ela não vai chegar. Não é só por causa da fumaça não, eu acho que eles se comunicam. Porque a espiritualidade tem mais comunicação que entre a gente.

Se nos indagarmos sobre a presença da Jurema e do Candomblé dentro do espaço do terreiro podemos correr o risco de dizer que a separação entre elas não é completa. Suas cosmologias podem ser distintas e servir a objetivos diferentes, são duas religiosidades, porém são parte de um mesmo sistema religioso que ultrapassa o terreiro. Elas se encontram no juremeiro/candomblecista, se encontram na corporificação de sua religiosidade pessoal.

Levis-Strauss (1993) nos coloca dois grupos de força contraditórios e simultâneos para a formação da diversidade cultural. Um é a manutenção das particularidades, outro é o processo de convergência dos particularismos com vistas a uma homogeneização. O autor chama esse processo de *optimum* de diversidade, o que significa que a diversidade não pode ir além nem aquém desse *optimum* sob o risco de colocar em risco a identidade. Mas a diferenciação cultural entre Jurema e Candomblé, se dá entre uma dialética entre o eu e o outro. A princípio, podemos compreender a dialética entre Jurema e Candomblé, mas elas não respondem por elas mesmas. É

preciso um mediador para que seus regimes de enunciação (Latour, 2004) tornem-se realidade. Precisamos da experiência da religiosidade feita corpo. De um lado o eu é o juremeiro/candomblecista, de outro é o juremeiro/candomblecista.

O eu e o outro, uma dicotomia cunhada por um intelectualismo sem crítica e um empirismo sem sensibilidade. Podemos sugerir o conceito de sincretismo para pensarmos a solução do problema. Mas o sincretismo é visto de várias formas, é um conceito também polissêmico e com conseqüências. De início ele nos traz uma concepção de pureza<sup>16</sup>, que podemos descartar ao voltarmos ao optimum lévis-straussiano. A diversidade está presente até mesmo dentro de uma mesma sociedade porque as relações internas a essa se diferem, os indivíduos se diferem. Voltamos ao processo fenomenológico de um “eu engajado” em um meio circundante já sincrético pela realidade vislumbrada através das redes. Dessa forma, a busca por uma possível pureza camuflada no conceito de sincretismo já não mais se justifica. Ela constitui uma busca falseada pelas dicotomias impostas pelo intelectualismo acrítico.

No mês de abril de 2010, durante uma festa em comemoração a um mestre da Jurema na cidade de Paulista – PE, uma mãe de santo da cidade de Cabo de Santo Agostinho, PE, estava presente. Fomos apresentadas. Conversávamos sobre seu terreiro de Candomblé e sobre a festa que estávamos presentes. Durante a conversa a referida mãe me disse que havia sido convidada para participar da festa, juntamente com sua Mestreza chamada de Cacilda. A Jurema entrou na conversa e nos afastamos um pouco do assunto sobre o Candomblé. Pedi que me explicasse um pouco Jurema e ela disse que esta era a dona de seu corpo enquanto o orixá era o dono de seu “ori”, cabeça em yorubá. Ela me falava isso de uma maneira muito natural, entretanto eu não compreendia o que isso significava. À medida que a conversa se estendia o quadro ficava mais nebuloso e as respostas dadas não eram explicativas para mim.

Posteriormente, quando as visitas aos terreiros de Candomblé se tornaram freqüentes as inquietações aos poucos se tornavam mais amenas. Uma mãe de santo poderia seguir também a linha da Jurema. A Jurema estava dentro dos terreiros. Os filhos de santo e também os freqüentadores dos terreiros buscavam a Jurema para sanar e dar respostas imediatas a seus problemas. Os mestres tinham grande importância

---

<sup>16</sup> Nina Rodrigues (1935) ao estudar o candomblé baiano fazia distinção entre os negros mestiços e africanos e seus descendentes. Ele dizia, de acordo com a perspectiva evolucionista da época, que para os descendentes as práticas fetichistas e a mitologia africana iam se degenerando de sua pureza primitiva. Para o autor, o fetichismo baiano dominava na Bahia como expressão religiosa do negro e do mestiço. Seus estudos, embora contraponto candomblé e o catolicismo, esboçavam uma idéia de pureza que se perdia no encontro entre as religiões.

dentro do espaço das religiões de matriz africana e suas festas sempre eram faladas como as festas que mais convidados recebia. A Jurema e suas entidades são os agentes de ação da vida prática. Ela faz, é o corpo com toda sua capacidade de transformação da realidade. A jurema é agência.

Roger Bastide (1971), escrevendo sobre o sincretismo<sup>17</sup>, considerou que quem entra em contato são os homens e não as civilizações. Sua crítica se dirige à corrente culturalista e sua visão sobre a aculturação. Para compreender o sincretismo afro-brasileiro Bastide cunha o termo *princípio de cisão*. O autor argumenta que o termo sincretismo carrega em si uma idéia de simbiose cultural, um fenômeno de fusão entre culturas. Entretanto, seguindo as “classificações primitivas” de Durkheim, Mauss e Lévy-Bruhl, Bastide indica que o pensamento negro atua por um princípio de analogias, do semelhante ao semelhante. Assim, o sincretismo entendido como uma mistura não contemplaria o pensamento do negro.

Sua análise (BASTIDE, 2004; 149) entre o encontro do negro com o índio, ou o Candomblé com a Jurema, também chamada de catimbó, se dá pela aproximação das estruturas místicas. “No catimbó, com efeito, como no candomblé, o homem muda de personalidade, perde seu “eu” cotidiano para ir buscar, no vestiário mítico, uma série maior ou menor de outros “eu”. Trata-se, nos dois casos, da necessidade que todos temos do disfarce, da máscara e da mentira”. Porém, para o autor, ambos os regimes religiosos são duas psicologias distintas e que se referem a coisas distintas, por isso não há um processo que caracterize um sincretismo. Há um abismo entre as ritualísticas e os deuses. Os negros, na visão de Bastide, aceitam o culto da Jurema por esta ser o culto de sua nova pátria, mas “o sentimento de ter cometido uma traição para com seus ancestrais” é o remorso que carregam por também cultuarem a Jurema.

A separação em duas psicologias distintas permite voltarmos ao que Bastide (1971) chamou de *princípio de cisão*. Jurema e Candomblé são religiões de possessão, daí a semelhança entre ambas. Mas a forma como ocorre a possessão e o processo como as entidades são incorporadas são diferentes, daí o abismo existente. Por essa diferença, Bastide desconsidera o conceito de sincretismo e defende uma idéia de que o pensamento estaria dividido em compartimentos e em cada compartimento estaria uma

---

<sup>17</sup> Vários autores trazem o conceito do sincretismo como um processo de aculturação, resistência negra, outros analisam sob os processos de reafirmação entretanto não há o intuito neste trabalho de se fazer um levantamento detalhado sobre as óticas que o sincretismo foi construído. Aqui, meu intuito é perceber possibilidades de imbricamento entre Jurema e Candomblé.



psicologia religiosa. Mesmo não aceitando o conceito de sincretismo, Bastide não se desliga da noção de pureza. Para o autor o princípio da cisão imputava a noção de pureza do candomblé.

Mãe Lúcia de Oyá nos fala sobre ser afro-indígena:

Estudei muito sobre Mestres, sobre caboclos. E a gente descobre que não é só afro, só afro-descendente, né. Nós temos uma veia juremeira muito forte, que é indígena. Na realidade, nós somos os afro-indígenas. Que é muito forte com a pajelança, com a própria cura através dos índios, dos caboclos, com a folha que é trabalhada, principalmente com a folha da Jurema, a flor, o caule, a raiz. E quanto mais profunda dentro da terra, maior a força que ela tem. E o respeito pelas matas, não foi só pelo orixá, mas pela Jurema, pelo mundo encantado que lá vivem.

A fala de Mãe Lúcia não permite perceber fronteiras demarcadas entre ser afro-descendente e ser um descendente indígena. Ela se afirma uma afro-indígena. A noção de pureza colocada pelo conceito de sincretismo, assim como a hipótese de Bastide sobre psicologias distintas que não se encontram, tornam-se equivocadas. Acredito que a melhor concepção sobre o sincretismo, encontrado entre Jurema e Candomblé em Recife, seja o descrito por Ferretti (1995). O autor fala em um sincretismo a partir de uma reinvenção de significados e o percebe sob uma positividade que nega a incoerência entre religiões. A incoerência não está presente na coerência do contexto religioso de quem o vivencia.

A apropriação de elementos de outros campos religiosos não faz da Jurema uma religiosidade que apenas agrega sob seu imaginário outras produções simbólicas. Se pensarmos em um sincretismo religioso devemos ir além de uma simples concepção de releitura do simbólico e partimos para um encontro entre o sujeito e a forma concebida, vivida. É o sujeito público que estamos tratando aqui. Um sujeito de vontade, opinião, que transita por diversas instâncias sociais e que corporifica o mundo numa relação com e entre o “eu”/sujeito. A homogeneização e o particularismo compõem o processo de constituição das experiências, o sincretismo passa para uma ótica positiva do contato relacional. O que também acontece com nossos juremeiros/candomblecistas, e as duas religiosidades em questão, quando colocados em suas positivities. Quando falo em positividade deixo clara a proposta de negarmos o sincretismo como um juízo de valor entre o verdadeiro e o falso, o puro e o impuro. Mas devemos nos entreter sobre o tipo de sincretismo que encontramos na relação do encontro etnográfico, ainda que, como

afirma Roberto Cardoso de Oliveira (1996), a realidade esboçada no trabalho antropológico seja influenciada pelo esquema conceitual do antropólogo, acredito haver uma relação onde se dá o processo criativo dos conceitos e das experiências (Wagner, 2010).

Ferretti (1995; 215), ao citar Panikkar, diz que “o estudo comparativo entre religiões torna-se assim um diálogo interior entre religiões”. Acredito que isso traduz o encontro entre Jurema e Candomblé que buscamos. Porém, diferente de Ferretti, que sob meus olhos tenta observar uma classificação de sincretismo encontrado por ele na Casa das Minas, procuro não fazer uma classificação. Compreendendo o mundo como uma rede rizomática, o processo sincrético desse mesmo mundo se torna evidente. Assim, como classificar o sincretismo, como classificar o encontro? Se o *optimum* de diversidade levistraussiano (LÉVI-STRAUSS, 1993) não pode ir além e nem aquém desse optimum sob ameaça de colocar em risco as identidades, como e onde medir as particularidades e as homogeneizações?

O processo comunicativo ou relacional apreendido através das redes sociais, como uma metodologia de investigação, nos indica que não podemos definir como é esse encontro porque os sentimentos envolvidos, o jogo de posição e as experiências fazem com que uma possível lógica estrutural dê lugar a uma lógica relacional de um processo rizomático ou de desterritorialização de regras (DELEUZE E GUATTARI, 2007a/b). Não podemos reconhecer pensamentos padronizados porque não agimos a um só tipo. Reinventamos os conceitos, fazemos *bricolagens* com idéias e experiências, agenciamos nossas ações em consonância com o vivido. Estamos envolvidos em redes de relações e significados que não nos permite pensar o social como o estático. A plasticidade corresponde à linguagem prática do agir.

### **Conclusão – Ainda uma separação de momentos?**

Ao invés de nos perguntarmos sobre a natureza das relações sociais na sociedade contemporânea, podemos seguir a sugestão de Latour (2006), quando argumenta ser esse o ponto de partida da sua investigação. Problematizando o significado do termo “social”, o autor reconhece nele uma solução cômoda para o esclarecimento dos fenômenos abordados pelas ciências sociais. Assim, uma nova abordagem deve ser considerada, já que o “social” não pode ser mais tratado como um domínio específico, mas antes um tipo de conexão que coloca em relação coisas não sociais produzindo sempre novas percepções acerca do que constituem os vínculos entre os humanos e os

não humanos.

A investigação das redes sociais tem implicado considerar que a experiência social adquire significação no âmbito de um processo que, por sua própria natureza, é sempre um fazer-se, um desenrolar-se, com ambigüidades e imprevisibilidades, dada a percepção parcial e nunca acabada do processo. Assim, o conceito de rede tem possibilitado uma compreensão mais flexível dos processos sociais, na medida em que focaliza especialmente as interações que ultrapassam os limites dos grupos, reconhecendo conexões para além das interações formalmente estabelecidas. Nesse sentido temos a ascensão dos “problemas” econômicos, sociais, políticos, religiosos e científicos percorrendo toda a rede. Tais problemas fazem parte do mundo real e não podem ser desvinculados do contexto do trabalho de campo se quisermos uma compreensão que realmente expresse a vida social (TAX, 1966). Latour defende uma antropologia do centro em que todas as esferas de sociabilidade devem ser vistas como centrais, ainda que sejam periféricas ou minoritárias quando colocadas frente a um referencial global. Seu método etnográfico nos coloca as relações dicotômicas, como natureza/cultura, mente/corpo, verdade/crença, no centro debate antropológico para pensarmos os processos de construções das realidades.

A abordagem processual explicitada acima também pode ser colocada para a abordagem dos conceitos, numa tentativa de percorrer a rede e compreender as controvérsias encontradas (LATOURE, 2006). Nessa abordagem temos a relação entre o macro e micro, ou entre o global e o local, escapando do pressuposto de que há uma “relação especular” entre ambos (GIUMBELLI, 2002). Quando percebemos que as distintas realidades sociais são entrelaçadas por redes de relações que possibilitam diferentes rearranjos individuais de identidade, percebemos que a construção da pessoa e de sua identidade está em diálogo com o mundo. Percebemos que a afetação nas relações é constitutiva de uma agência criativa do sujeito social. Assim também o é com a Jurema enquanto uma cosmologia religiosa pública.

Uma análise reflexiva sobre a Jurema, e sobre o tipo de ligação, ou tipos, existente com o Candomblé, consiste em uma tentativa de traduzir, ainda que de forma incipiente, sua constituição enquanto uma religiosidade experimentada e corporificada. A concepção do corpo como veículo de ser-no-mundo, e a impressão do corpo como um altar na Jurema, nos faz distanciá-lo da idéia de uma coisa em que a agência não está presente. Sob esse olhar não corremos o risco de não perceber e dissolver a alteridade. Natureza e cultura se encontram no corpo. Corpo é agência, é potência, é a expressão de

um ego em realidade vivida.

A Jurema além de ser uma árvore do sertão, também é uma divindade e uma religiosidade. Sua importância no campo religioso nordestino aparece numa íntima relação com o Candomblé, não só por ser freqüente dentro dos terreiros, mas pelo fato de ser tomada como uma metáfora de corpo enquanto os orixás são referenciados como a cabeça. Sob outros termos, a Jurema faz ao passo que o orixá protege. Em campo foi possível perceber a estreita ligação dessas duas religiões em seus adeptos. Como já foi dito, é muito provável encontrar um “quarto de Jurema” nos terreiros de religião de matriz africana. Com essa observação fui levada a hipótese de uma dupla pertença tanto dos juremeiros quanto dos candomblecistas. Fato muitas vezes comprovado em campo. Diferente do Candomblé a Jurema está numa posição de mais liberdade para ser cultuada. O juremeiro pode ter sua mesa de Jurema em sua própria residência, ao passo que “seu santo”, ou o assentamento de seus orixás, devem ficar no terreiro de Candomblé.

A Jurema é um culto de prática bem mais efetivo para os juremeiros e os “clientes” que os procuram. As entidades da Jurema falam<sup>18</sup>, dão consultas, receitam, curam, já os orixás exercem uma função de proteção. Por outro lado, se observarmos como são feitos os trabalhos da Jurema, principalmente os trabalhos de cura, percebemos a utilização de folhas. O saber da Jurema está muito baseado no conhecimento das plantas, a própria Jurema é uma árvore que, além de sagrada no sentido de uma divindade, tem poderes de cura. Quando pensamos na Jurema e no Candomblé podemos compreender uma ligação *a priori* entre ambos. Não há Jurema sem folha, assim como não há Candomblé sem folha. Como nos diz Sandro de Jucá

Será que o orixá Ossaim que posa na folha, que se canta... ele não é o orixá da folha? Ele não tá na folha do caboclo também não? Ou ele é carimbando, tem um carimbo nas costas de Ossaim. Ossaim... pá... ou só é orixá das folhas do orixá. Mas

---

<sup>18</sup> A entidade da jurema fala, e há uma interação que exige que o outro também fale. A jurema constitui um sentimento de relação propriamente dito entre a entidade e o juremeiro, a entidade e o consulente e entre o juremeiro e consulente. Também não há uma obrigatoriedade de rituais de iniciação, não há uma hierarquia bem definida que determine o papel e a função do juremeiro, como há no Candomblé. Este trabalha sozinho, tem sua ciência e a ciência de sua entidade. Não há um ponto visível que determine a autoridade. Ao mesmo tempo em que está no Mestre está no juremeiro que dá corpo ao Mestre.

Geralmente as pessoas procuram os juremeiros para que seus Mestres realizem trabalhos, na maioria dos casos de cura e amor. Nas festas os Mestres conversam abertamente com os presentes, dão recados e conselhos, bebem e fumam com os presentes. Por várias vezes fui abordada pelas entidades que me presentearam com charutos, me deram recados sobre minha família e por uma vez me foi pedido que jogasse búzios com o pai de santo. Um ponto aqui é o pedido do jogo de búzios, próprio do campo do Candomblé, por um Mestre da Jurema.

não é orixá das folhas do caboclo? Alfavaca de caboclo, Ossaim não passa nem perto! Pra cima de mim... pelo amor de deus. (...) Não tem a folha que só pertence ao caboclo e a folha que só pertence ao orixá, não.

O campo religioso da Jurema nos traz o conceito de *ciência* utilizado no termo “Ciência da Jurema” constantemente empregado pelos juremeiros. Tal conceito apresenta-se num primeiro momento como um significado que pode ser compartilhado com o conceito ocidental de *ciência*. Mas quando o percebemos como um conceito êmico o decentramento de nossos pressupostos faz-se obrigatório. A “Ciência da Jurema” também é um saber como a ciência ocidental, entretanto é um saber de outra ordem. É um saber próprio de cada juremeiro/candomblecista, no caso desse paper, e de suas experiências particulares, é um saber sobre as folhas, um saber sobre o mundo encantado da Jurema. O engano posto *a priori* remete a idéia de que os juremeiros estão em um contexto urbano compartilhado também pelos pesquisadores/cientistas, porém o que temos é uma autoridade cultural do pensamento ocidental sobre esse conceito. A “inconsistência simbólica” (CARVALHO, 2001) do conceito de *ciência* ocidental é percebida no discurso dos juremeiros<sup>19</sup> quando retirados do campo subalterno (local) de religiosidade e percebidos como inseridos num contexto mais amplo (global) de redes sociais.

O discurso tomado como uma prática de sentido (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) para o antropólogo e para o “nativo” possibilita a compreensão dos processos de afetação. Dessa forma, ao concebermos o constante processo de mudança que acompanha todos os sujeitos percebemos que a noção de instabilidade é insuficiente para apreendermos a própria noção do “outro”. Este, como nós, não separa os diferentes eventos que presencia e vive em sua vida. Como pessoas envoltas no social, nós pesquisadores, não dividimos nossas vidas em antes e depois, mas a percebemos como um fluxo de acontecimentos interligados, assim como “eles” vivenciam a Jurema e o Candomblé. Podemos dizer então que nós, enquanto pesquisadores, construímos a separação dos momentos em busca de um *optimum* de diferença (LÈVI-STRAUSS, 1993), que talvez possa ser relacional.

---

<sup>19</sup> Em campo me deparei com a seguinte fala de um juremeiro “Hoje em dia o povo de terreiro pensa de uma forma diferente, ele pensa em construir um patamar de uma massa crítica muito grande para ele ter como interagir com essa sociedade. Porque são duas sociedades. É a sociedade ocidental, essa que domina a gente, que é a capitalista e tudo e a do povo de terreiro que é paralela. São dois universos”.

## Referências Bibliográficas

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações**. São Paulo: Pioneira. 1971.

\_\_\_\_\_. *Catimbó*. In: Prandi, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas. 2004 (1945).

BONET, Octávio Ramon; TAVARES, Fátima. O cuidado como metáfora nas redes da prática terapêutica. In. PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Rubem Araújo de (Org.). **Razões públicas para a integralidade em saúde: o cuidado como valor**. Rio de Janeiro: Cepesc. 2007, p. 263-277.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 7, n. 15, jul 2001, p. 207-147.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: UFRGS. 2008.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, v. 1.2007a.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, v. 5. 2007b.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts**. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. Ser afetado. **Cadernos de Campo** n. 13, Ano 14, p. 155-161, 2005.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Edusp. 1995.

GIUMBELLI, Emerson. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. **RBCS**. V. 17, n. 48, fev. 2002, p. 91-108.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de antropologia**. 2003. V.46, n. 2, p.445-476.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação**. São Paulo: UNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. São Paulo: EDUSC. 2002.

\_\_\_\_\_. “Não Congelarás a Imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, 10 (2): 349-376, 2004.

\_\_\_\_\_. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34. 2005.

\_\_\_\_\_. **Changer de société. Refaire de la Sociologie**. Paris: La Découverte, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In \_\_\_\_\_ **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1993 (1952). p. 328-366.

LYMAN, S.M.; VIDICH, A.J. Métodos qualitativos: sua história na sociologia e na antropologia. In: DEZIN, N.; LINCOLN, Y. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 49-90.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOTA, Clarice Novaes e BARROS, José Flávio Pessoa de. O complexo da Jurema: Representações e Drama Social Negro-indígena. In MOTA, Clarice Novaes e ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (orgs). **As Muitas Faces da Jurema: da espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: NUPEEA. 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, USP, v. 39, 1996.

RABELO, Miriam C. M. Rodando com o santo e queimando com o espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 7, n. 7, p. 11-37, 2005.

\_\_\_\_\_ Religião e a Transformação da Experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos (2005). **Ilha. Revista de Antropologia** (Florianópolis), v. 7, p. 125-145, 2007.

\_\_\_\_\_ A Possessão como Prática: esboço de uma reflexão fenomenológica.. **Mana**, 14 (1): 87-118. 2008.

RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1935.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In FILHO, Evaristo de Moraes (org) **Simmel**. São Paulo: Ática. 1983. p. 122-134.

TARDE, Gabriel. **A Opinião e as Massas**. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

TAX, Sol. Sumário: os usos da antropologia. In: \_\_\_\_\_ **Panorama da Antropologia**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura. 1966. p. 166-191.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, 8 (1): 113-148. 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify. 2010.