Religare, ISSN: 19826605, v.12, n.2, dezembro de 2015, p.344-369.

Concepções e ritos de morte na Jurema paraibana[1]

Conceptions and death of rites in Jurema paraibana

Dilaine Soares Sampaio [2]

Resumo

As religiões afro-brasileiras se constituem num universo múltiplo e multifacetado, de modo que além do campo de estudos afro ser relativamente jovem, determinadas modalidades de religiões afro-brasileiras receberam maior atenção da academia em relação às demais. No caso da Jurema, devido à concentração dos estudos na tradição jeje-nagô, o interesse por essa religião afro-indígena como preferem denominar alguns autores, ainda se mostra mais tardio se comparada às demais religiões afro-brasileiras, pois mesmo sua presença sendo notada nos denominados Candomblés de Caboclo pelos autores pioneiros[3], passa, ainda assim, praticamente ignorada ou despercebida por esses mesmos autores[4]. Este trabalho se encontra no contexto de uma pesquisa maior, que têm como objetivo o estudo da Jurema na capital paraibana, portanto, o caráter da pesquisa é ainda incipiente. Com base na pouca bibliografia existente sobre a questão e nos valendo da pesquisa de campo em andamento, temos como objetivo mostrar as concepções e ritos de morte na Jurema paraibana, com o intuito de perceber proximidades e distinções em

---

[1] Esse texto é uma versão modificada do construído para minha fala na mesa redonda intitulada *Morte e Religiosidade entre Africanos, Afro-brasileiros e Ameríndios,* compartilhada com Dra. Ronilda Iyakemi Ribeiro (USP) e Dr. José Francisco Miguel Henrique Bairrão (USP), no IX Seminário de Psicologia e Senso Religioso: Morte, religião e Psicologia, realizado entre os dias 28 e 30 de outubro de 2013, na Universidade Federal da Paraíba. Este artigo não seria possível sem a co-participação de Mãe Marinalva, iyalorixá do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar e da Iyá Ojubonã Ana Julia D'Oxum, do Terreiro Ilê Axé Xangô Agodô, dirigido pelo juremeiro e babalorixá Pai Beto de Xangô, que gentilmente me receberam, não só para as entrevistas direcionadas a temática como também pelas inúmeras vezes que fiz observação participante em suas Casas. Agradeço ainda a Iyá Neusa, que me conduziu a Mãe Marinalva e aos filhos de santo de ambas as Casas, que também sempre me recepcionam com muito carinho. Vale ressaltar que os nomes verdadeiros estão sendo revelados por escolha e decisão de meus interlocutores.

[2]Professora Adjunta do Departamento de Ciências das Religiões da UFPB e de seu Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – PPGCR.

[3]RAMOS, Arthur (1934). *O negro brasileiro*. 1º volume: etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Graphia, 2001; CARNEIRO, Edison (1963). *Religiões negras*: notas de etnografia religiosa; *Negros bantos*(1937)*:* notas de etnografia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL,1981.

[4] SALLES, Sandro Guimarães. *À sombra da Jurema Encantada*: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010, p.19.

relação às concepções e ritos fúnebres já mais estudados e conhecidos, como é o caso do candomblé jeje-nagô.

Palavras-chaves: Jurema; morte; ritos.

Abstract
Afro-Brazilian religions constitute a universe multiple and multifaceted, so beyond the realm of being relatively young african studies, certain forms of Afro-Brazilian religions received greater attention from the academy in relation to others. In case Jurema, due to the concentration of studies in the tradition Jeje-Nagô, interest in this religion african-indigenous as some authors prefer to call, still shows later compared to other Afro-Brazilian religions, because even being noticed its presence in so-called candomblé de Caboclo by pioneering authors[5], is still virtually ignored or unnoticed by these same authors[6]. This paper is in the context of a larger research, which aims to study Jurema the capital of Paraiba, so the character of the research is still in its infancy. Based on the little existing literature on the subject and worth of field research in progress, we aim to show the concepts and rituals of death in Jurema Paraiba, in order to realize vicinity and distinctions regarding conceptions and funeral rites have more known and studied, as is the case candomblé jeje-Nagô.

Keywords: Jurema, death, rites

1. Considerações iniciais

O campo de estudos acerca das religiões afro-brasileiras iniciou-se, no Brasil, no princípio do século XX. Os trabalhos iniciais são dos já conhecidos "autores pioneiros" como Nina Rodrigues[7], Arthur Ramos[8], Edson Carneiro[9], dentre outros. A perspectiva desses estudiosos é fruto de um tempo em que a

[5] RAMOS, Arthur. Op. Cit, 2001 [1934]; CARNEIRO, Edison. Op.cit, 1981 [1963;1937].
[6] SALLES, Sandro Guimarães. Op. cit., 2010.
[7] RODRIGUES, Nina (1906). *O animismo fetichista dos negros baianos*. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.
[8] RAMOS, Arthur. Op. Cit, 2001 [1934]; RAMOS, Arthur (1935). *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Nacional, 1979.
[9] CARNEIRO, Edison. Op.cit., 1981 [1963;1937].

academia brasileira estava ainda bastante impregnada pelo viés evolucionista e positivista, assim esses autores hierarquizavam religiões e possuíam até mesmo um olhar patologizante, como foi o caso de Rodrigues e Ramos, posto que ambos advinham das Ciências das Saúde, da nascente Psiquiatria, que também se afirmava enquanto uma área no âmbito das Ciências Médicas nos primórdios do século XX. Havia muitas dificuldades na constituição deste campo de estudos, dentre as quais podemos apontar: 1. O fato dos africanos e afrodescendentes terem perdido sua condição de sujeito com a escravidão que perdurou praticamente quatro séculos. Ou seja, foi preciso a recuperação de sua "sujeiticidade". 2. Situação de marginalidade e estrangeirismo a qual se mantiveram o africano e o afrodescendente mesmo após a abolição da escravatura. 3. Dificuldade de se encontrar fontes para esse estudo, posto que as existentes eram impregnadas pelo olhar colonizador, etc[10].

Além das dificuldades encontradas na constituição do campo de estudos das religiões, a história mostra que determinadas modalidades de religiões afro-brasileiras receberam maior atenção da academia em relação às demais, pois é importante ressaltar que o universo religioso afro-brasileiro é bastante múltiplo, multifacetado e que por traz dessa rubrica de aparente unicidade, temos, na verdade, diversas religiões como o Candomblé, originário da Bahia, o Tambor de Mina, do Maranhão, o Batuque, do Rio Grande do Sul, o Xangô, de Pernambuco, dentre outras. A Umbanda, também considerada como uma religião afro-brasileira, traz elementos do catolicismo popular, do kardecismo, das religiões indígenas e das religiões de matrizes africanas[11]. Assim, as religiões afro-brasileiras consideradas "mais puras", refiro-me especificamente ao candomblé jeje-nagô, tiveram a primazia nos estudos acadêmicos até fins dos

[10] SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda*, caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005a, p.12-13.

[11] Entendemos, em consonância com outros pesquisadores, que sua origem é rizomática, ou seja, ocorre concomitantemente em várias regiões do país, "sem direção única e sem controle centralizado" (GIUMBELLI, 2002, p.209), sendo considerada pela maioria dos autores uma religião tipicamente brasileira.

anos 70, início dos anos 80, quando tal postura foi enfim questionada por diversos autores entre os quais destaco Beatriz Góes Dantas com o trabalho *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*, concluído em 1982.[12]

Nesse contexto, a Jurema e o Catimbó[13], presentes no nordeste brasileiro, especialmente na Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco, foram relegadas não sendo tomadas como objeto de estudo. Devido à concentração dos estudos na tradição jeje-nagô, o interesse pela Jurema ainda se mostra mais tardio se comparada às demais religiões afro-brasileiras, pois mesmo sua presença sendo notada nos denominados Candomblés de Caboclo pelos autores pioneiros[14], passa, ainda assim, praticamente ignorada ou despercebida por esses autores[15].

---

[12] Trata-se de sua dissertação de mestrado defendida pela UNICAMP. No mesmo ano a autora publicou um artigo, bastante paradigmático, na revista Religião e Sociedade, intitulado "Repensando a pureza nagô". A dissertação foi posteriormente transformada em livro e publicada em sua primeira edição pela Editora Graal, em 1988. Cf: DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. *Religião e Sociedade*, n.8, jul.1982, p.15-20. Cf.: DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai branco*: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

[13] Podemos entender o Catimbó e a Jurema como práticas religiosas que possuem concepções e representações em torno da planta também denominada de jurema, que é tida como sagrada. Conforme José Flávio Pessoa de Barros *Mimosa tenuiflora* é o nome científico da planta mais comumente conhecida como *jurema-preta*. Sinonímia botânica e espécies afins: *Acacia jurema*. O autor lembra que Verger cita em *Ewé:* o uso das plantas na sociedade iorubá, seis espécies do gênero *Acacia* com diversos nomes iorubás (BARROS, J. F. 2011, p.144). Embora haja inúmeras controvérsias, os dados levantados permitem afirmar que a denominação Catimbó era a mais utilizada para as práticas mágico-religiosas presentes especialmente entre os indígenas do nordeste brasileiro ou ainda na região amazônica como apontam alguns autores. Essas práticas mágico-religiosas, com grande foco na cura dos males da alma e do corpo, herdada dos indígenas, irão mesclar-se com o Catolicismo popular, com o Espiritismo, a Umbanda e o Candomblé, configurando-se no que se passará a denominar mais frequentemente, especialmente a partir dos anos 70, de Jurema. Vale ressaltar que a palavra "jurema" é polissêmica. Presente nas "mesas de Catimbó", tratava-se da bebida ritual, feita a partir da tronqueira da árvore chamada jurema. Desde então denomina, além da bebida e da árvore, uma religião – a Jurema ou a Jurema Sagrada, como vem sendo chamada; o rito a ser realizado – Jurema de chão, Jurema batida, etc.; uma cidade encantada, o "reino dos mestres", a dimensão espiritual, dentre outras significações. Para mais detalhes sobre a denominação Catimbó, seus usos e significações, especialmente no contexto paraibano ver: GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes. Do catimbó ao candomblé: circularidades nas religiões afro-brasileiras em João Pessoa. In: *Conferencia Internacional Antropología* 2014, Habana. Memorias: Conferencia Internacional Antropologia 2010, 2012, 2014. Habana: Instituto Cubano de Antropologia, 2014. v. 1. p.3-7.

[14] RAMOS, Arthur. Op. Cit, 2001 [1934]; CARNEIRO, Edison. Op.cit, 1981 [1963;1937].

[15] SALLES, Sandro Guimarães. Op. cit., 2010,p.19.

No estado da Paraíba, a região de Alhandra é considerada como o berço da Jurema[16], entretanto, embora alguns esforços mais recentes já tenham sido feitos por alguns pesquisadores[17], buscando recuperar a história da Jurema no estado, trazendo uma caracterização do culto ou mostrando a questão da cura nos ritos de Jurema, afirmamos que diante da riqueza e diversidade presente nesta religião, especialmente com as ressignificações e reelaborações feitas com a Umbanda e o Candomblé[18], há ainda muito a ser explorado. A Jurema e o Catimbó se mostram como campos de pesquisa bastante frutíferos, especialmente no que tange ao seu aspecto mítico e simbólico, que recebeu ainda muito pouca atenção dos pesquisadores, o que se justificava pela necessidade primeira de trazer urgentemente a história, a caracterização dos ritos e das entidades, etc.

Ainda no que tange a região de Alhandra, considero válido tecer algum detalhamento em virtude da significação especial, do caráter de sacralidade que adquiriu o local para os juremeiros, de um modo geral e, especialmente, para os paraibanos. Conforme já bem apurou Sandro Guimarães, a origem de Alhandra remonta ao final do século XVI e se vincula a aldeia "Iguaraig", que seria a

---

[16] SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A jurema sagrada da Paraíba. *Qualitas Revista Eletrônica.* ISSN 1677-4280 V7.n.1. Ano 2008. Disponível em: < http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/viewFile/122/98>. Acesso em 20 mai. 2013, p.5. A afirmação da autora é constantemente confirmada pela tradição oral em nossas pesquisas de campo.

[17] Cf.: SALLES, Sandro G. *À sombra da Jurema*: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Revista Anthropológicas, ano 8, volume 15(1),2004, p. 99-122; SALLES, Sandro Guimarães. Op. cit., 2010; SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. Op. Cit.; GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes. Op. Cit., 2014; GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes; VALE, Johnatan Ferreira Marques do. Rituais de jurema e cura na cidade de João Pessoa. *Anais do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*, 07 a 10 de agosto, 2011. Disponível em:< http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307590258_ARQUIVO_RituaisdeJuremacoorrigggidd_1_.pdf>. Acesso em 20 mai.2013; FERREIRA, Sócrates Pereira. *A Jurema Sagrada em João Pessoa*: um ritual em transição. Dissertação de Mestrado. PPGCR-UFPB. João Pessoa, 2011; SAMPAIO, Dilaine Soares. Os Mestres da Jurema estão na rede: Uma reflexão sobre o uso das redes sociais pelas comunidades juremeiras. *Anais da XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina.* Porto Alegre, 2013. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/xviijornadas/cd-virtual-textos-completos/> Acesso em 20 nov. 2015. dentre outros.

[18] Com relação à periodização das religiões afro-brasileiras na Paraíba, vale a consulta ao trabalho de GONÇALVES, Antônio Giovanni Boaes. Op. cit., 2014, p.1-2.

mesma "Aratagui", uma aldeia indígena que teria sido construída pelos frades menores. Os indígenas que lá habitavam provinham de um aldeamento jesuíta e possivelmente eram da etnia "Tabajaras". No início do século XVII, em 1610, a referida aldeia surge no Catálogo da Companhia de Jesus, com a denominação de Assunção, estando sob a administração dos jesuítas de Olinda. Mais de um século depois, em 1746, a aldeia passa a administração dos padres oratorianos e torna-se "aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Arataguí", pertencendo à freguesia de Taquara. Ao ser elevada a categoria de vila doze anos depois, ganha o nome de Alhandra. Desse processo, formaram-se as propriedades de Estiva e Acais, local que se tornou referência nacional para o culto da Jurema. Assim, a tradição da Jurema em Alhandra encontra-se diretamente vinculada as famílias remanescentes do último regente dos índios que habitavam o local, Inácio Gonçalves de Barros, em contato com as demais religiosidades presentes na região, como o catolicismo e religiosidade negra. Atualmente, a cidade de Alhandra, devido à significação especial que adquiriu, vem se tornando palco de eventos importantes, como por exemplo, os vários encontros que lá são realizados como, por exemplo, os Encontros de Juremeiros, Juremeiras, kardecistas, Benzedores que vêm ocorrendo na região[19].

[19] O último encontro foi o *IX Encontro de Juremeiros, kardecistas e Benzedoras em Alhandra*, que se deu em 11 de outubro de 2015, conforme divulgado na página do *Ile Axé Xangô Agodô*, aqui já citado. Tivemos vários outros, como por exemplo, *IV Encontro de Juremeiros e Kardecistas*, realizado em 13 de dezembro de 2014 (cf. reportagem disponível em: http://www.alhandra.pb.gov.br/iv-encontro-de-juremeiros-e-kardecistas-de-alhandra-acontece-no-proximo-sabado/), o *III Encontro de Juremeiros e kardecistas em Alhandra*, realizado em outubro de 2013, etc. Até onde se pôde levantar, o *I Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra,* foi realizado em maio de 2008 pelo Quilombo Cultural Malunguinho, a Sociedade Yorubana e outros parceiros (este pode ser visto num vídeo publicado no You Tube, no seguinte endereço: https://www.youtube.com/watch?v=lbu3zH5DfBs). Já o *II Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra*, realizado apenas em 08 de março de 2015, teve a frente os mesmos grupos (como se pode ver na reportagem divulgada em: http://www.santaritaemfoco.com.br/2015/02/ii-encontro-de-juremeiros-e-juremeiras.html). Contudo, faz-se necessário fazer ainda maior levantamento e historicização desses encontros, de suas periodizações e articulações de modo mais preciso, o que não se faz possível neste trabalho que possui outro foco. Vale ressaltar que dois nomes têm se destacado ao longo desses encontros, o do juremeiro Alexandre L'Omi L'Òdo e o do juremeiro e babalorixá Pai Beto de Xangô, aqui já mencionado. As mudanças nas termininologias nos leva a deduzir que essas variações podem refletir as diversas alianças e

No que tange a questão das concepções e ritos de morte na Jurema paraibana, seguindo o que ocorre com outras temáticas no âmbito da Jurema, há também pouca bibliografia. Assim, o texto aqui construído é fruto desse restrito material bibliográfico existente e de meu trabalho de campo em andamento, de modo que estará dividido da seguinte forma: num primeiro momento buscarei dar conta de algumas noções gerais envolvendo a vida, a morte e o pós-morte nas religiões afro-brasileiras de um modo geral, recuperando algumas noções fundamentais através da bibliografia existente, neste caso um pouco mais substancial. Posteriormente, nos dedicaremos a concepções e ritos de morte na Jurema paraibana, quando tentarei construir uma perspectiva compreensiva acerca de noções fundamentais presentes na cosmovisão juremeira[20]. Em seguida, será o momento em que os sujeitos de minha pesquisa, meus interlocutores, falarão mais do que eu. Todavia, procederei com uma breve análise das entrevistas realizadas com uma sacerdotisa já bastante antiga em João Pessoa, que pode ser tomada como uma das primeiras a trabalhar com a Jurema em João Pessoa. Refiro-me a Mãe Marinalva[21], que possui mais de 70 anos de "Jurema feita". Além dela, também nos valeremos de outra entrevista realizada com uma de filha de santo do conhecido Pai Beto de Xangô[22], a Iyá Ojubonã Ana Julia D'Oxum que possui mais de 10 anos de Jurema e ocupa o segundo cargo feminino mais alto da casa desse mesmo sacerdote, porém no âmbito do Candomblé, ou "do orixá", como

---

articulações que são feitas, refeitas e desfeitas na dinamicidade do movimento das religiões afro-brasileiras, especialmente a Jurema e a Umbanda e também no âmbito do movimento espírita.

[20] Inspirada na Fenomenologia da Religião dou preferência ao termo *cosmovisão* em detrimento do vocábulo *cosmologia*, por exemplo, que evoca uma tensão lógica maior quando se quer agregar valor a determinadas estâncias como a religião e a manifestação do sagrado.

[21] Para saber mais sobre Mãe Marinalva ver: SILVA, Marinalva Amélia; GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes (Org.). *Umbanda, Missão do Bem*: minha história, minha vida. 1. ed. João Pessoa: Ideia Editora, 2013.

[22] Trata-se de um babalorixá relativamente jovem, embora tenha mais de 20 anos de "Jurema feita", que vem se destacando no campo religioso afroparaibano por sua luta em prol da preservação da Jurema do Acais bem como por seu engajamento político-religioso junto às comunidades terreiras.

se diz aqui, logo que este terreiro "trabalha" tanto com o Candomblé quanto com a Jurema. Ao final, sem pretensões conclusivas, pretendemos fazer alguns apontamentos no sentido de mostrar as peculiaridades da cosmovisão juremeira em relação à morte.

2. Vida, Morte e Pós-morte nas religiões afro-brasileiras: recuperando algumas noções fundamentais.

Um trabalho marcante no âmbito das Ciências Sociais que tratou a questão da morte foi a conhecida obra de Juana Elbein dos Santos, em *Os nagô e a morte*[23]. A autora mostra que a passagem dos eres do *àiyé* para o *òrun* envolve ritos complexos que correspondem tanto aos funerais propriamente ditos, ou seja, no que tange "à manipulação do corpo" quanto aos denominados ritos mortuários, esses referentes "à manipulação dos elementos-símbolos ou espirituais"[24]. Santos já afirmava o que continuamos a ouvir hoje em nosso trabalho de campo junto às religiões afro-brasileiras: "quanto mais proeminente, tanto mais haverá vínculos a cortar (nada deve reter o morto no *àiyé*), e haverá mais situações para reequilibrar"[25] Ou seja, quanto maior o vínculo do (a) falecido (a), mais detalhado e complexo será o ritual que tem por objetivo conduzir a pessoa morta corretamente a outro espaço bem como assegurar o bem estar daqueles que ficam, da comunidade terreira, enfim, todo o rito de passagem visa manter o equilíbrio do axé. Juana Elbein resume da seguinte forma o significado da morte para os *Nágô*:

> Não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente o aterram. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do

[23] SANTOS, Juana Elbein (1975). *Os nagô e a morte*: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. O livro é fruto da tese de doutoramento da autora em Etnologia na Universidade de Sorbone e teve sua primeira edição publicada em 1975 e atualmente já se encontra na décima quarta edição.
[24] SANTOS, Juana Elbein. Op. cit., 2008, p. 220.
[25] Idem, ibid, p.220.

> sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social. Sabe-se perfeitamente que *Ikú* deverá devolver a *Ìyá-nlá,* a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura ao nascer traz consigo seu *ori*, seu destino (...). A imortalidade, ou seja, o eterno renascimento, de um plano da existência a outro deve ser assegurado[26].

Posteriormente, a autora trata da questão da "oferenda-substituto" que tem por função mediar a comunicação entre o *àiyé* e o *òrun* e descreve em pormenores o rito do axexê no candomblé. Considero suficiente remeter a sua descrição e não repeti-la aqui[27], no entanto, vale frisar que embora haja uma estrutura ritual básica em que consiste o axexê, podem ocorrer variações de terreiro para terreiro devido à característica inerente as religiões afro-brasileiras que é a diversidade.

Como bem lembrou Wagner Gonçalves da Silva, para discutir morte e suas diversas concepções nas religiões afro-brasileiras é preciso compreender como essas noções dialogam, primeiramente, com as concepções de vida, o que evidentemente nos conduz a duas outras noções: a de pessoa e a de corpo. É preciso lembrar que o corpo "é constantemente 'reinventado' por uma série de rituais que visam desalojar esse indivíduo da centralidade do corpo que ocupa"[28]. O próprio processo de iniciação envolve "uma" morte, pois se morre para uma vida anterior para se renascer de outro modo. O autor pensa metaforicamente o roncó ou a camarinha, local onde se recolhe para a iniciação nos terreiros, como um outro útero onde nova vida será gerada. Nessa perspectiva de corpo "reinventado", na medida em que é ele é construído, constantemente feito e refeito, somos conduzidos imediatamente à noção de pessoa, já bastante discutida no âmbito do candomblé[29]. A partir de uma noção

---

[26] SANTOS, Juana Elbein. Op. cit.,p.221-222.

[27] Idem, ibid, p.231-235.

[28] SILVA, Vagner Gonçalves da. Representações sobre a vida e a morte nas religiões afro-brasileiras. In: OLIVEIRA, Marcos Fleury de; CALLIA, Marcos H.P. (orgs). *Reflexões sobre a morte no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2005, p.128.

[29] Dentre outros trabalhos, destaco: GOLDMAN, Márcio. *A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé***.** Rio de Janeiro: UFRJ (Dissertação de Mestrado),1984; GOLDMAN, Márcio.

de pessoa numa perspectiva múltipla[30], "como resultante da articulação de elementos estritamente individuais herdados e simbólicos"[31], ou seja, o corpo como espaço "de reunião de princípios que são de ordens diversas"[32], a morte significa, no âmbito das religiões afro-brasileiras, "o momento em que essa unidade é desfeita, pois o corpo como espaço de encontro já não possui o *emi*, o sopro vital. É preciso, portanto, separar as partes que foram unidas pela iniciação num ritual simetricamente inverso a este" que seria o *axexê*, como já mencionamos. Neste rito fúnebre, "liberta-se" o orixá" daquele corpo e todo o material que envolve os assentamentos precisam ser "despachados"[33].

O que é interessante ressaltar é que independente das variações que possam ocorrer nas percepções da morte no âmbito das religiões afro-brasileiras, há uma ideia que perpassa, que se mostra comum nessas religiões, como bem sintetizou Vagner Gonçalves:

> Nas religiões afro, sobretudo no candomblé, há uma concepção de que a vida é sempre uma questão de contexto, quer dizer, os indivíduos são 'construídos' como pessoas múltiplas por meio dos ritos unificadores da iniciação e são 'desconstruídos' por meio dos ritos 'desagregadores' do axexê. A morte não é o fim da construção em si, mas o momento em que uma determinada construção se desfaz com a falência do corpo e com o retorno daquelas partes à sua origem mítica (...). A morte não é vista, assim, como o fim da possibilidade de construção da vida, mas o fim da vida de uma construção específica. E extrair o máximo de alegria e prazer dessa unidade efêmera que se faz no corpo e nele se desfaz não é um objetivo ou esperança postergada para uma vida eterna no futuro, mas uma conquista que quer aqui e agora[34].

"A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER ,12 (1), p.22-54, 1985; GOLDMAN, Márcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, 25 (2): 102-120 – 2005; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil*: Os iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996; etc.

[30] Cf. GOLDMAN, Marcio. Op.cit, 2005.

[31] RIBEIRO, Ronilda. Op. cit., p.20.

[32] SILVA, Vagner. Op.cit., 2005, p.131.

[33] Idem, ibid, p.132.

[34] Idem, ibid, p.133-134.

Encontraremos na Jurema Sagrada essa concepção, da não finitude da existência pela morte mas sim a continuidade da existência de outras formas. A ideia de "liberação" dos laços existentes entre o mundo não material, as entidades e a "matéria", como se diz usualmente para fazer referência ao corpo humano que recebe as entidades sagradas e encantadas, também se faz presente na Jurema como se poderá ver no próximo momento.

3. "Jurema feita tem que ser liberada"! Concepções e ritos de morte na Jurema paraibana: construindo uma perspectiva compreensiva.

No caso da Jurema paraibana, como já mencionei anteriormente, há poucas informações sistematizadas a respeito das concepções de morte e pós-morte. Um primeiro ponto a ser ressaltado é a relação existente entre a morte e as entidades juremeiras. Conforme já ressaltou Santiago, "as entidades juremeiras teriam passado pela existência humana, tendo após sua morte os seus espíritos resididos nos reinos encantados da jurema". Esses reinos encantados ou cidades podem ser compreendidos como espaços onde as entidades habitam e essas cidades estão vinculadas, de certo modo, "às árvores sagradas da jurema, em baixo das quais os adeptos realizavam o culto do catimbó/jurema"[35]

A referida autora nos remete ao clássico Câmara Cascudo[36] , que ao tratar da mitologia do Catimbó existente em Natal-RN, entre os anos 20 e 40, quando

[35] SANTIAGO, Idalina. Op. cit., p.5.

[36] CASCUDO, Luiz da Câmara. *Meleagro*: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro: Agir, 1978. Cascudo pode seguramente ser considerado como um dos autores pioneiros no campo de estudo do Catimbó e da Jurema. Não somente em *Meleagro*, mas em outras obras do estudioso potiguar, como em seu *Dicionário sobre o folclore brasileiro,* podemos encontrar verbetes sobre o Catimbó (CASCUDO, 1988, p.206), a Jurema (CASCUDO, 1988, p.419) e demais termos relacionados.

realizou seus estudos, já mostrava a crença dos adeptos na existência de um mundo sobrenatural dividido em reinos encantados:

> O mundo do além é dividido em Reinados ou Reinos. A unidade é a aldeia. Cada aldeia tem três "mestres". Doze aldeias fazem um Reino, com trinta e seis "mestres". No Reino há cidades, serras, florestas, rios. Quantos são os Reinos? Sete, segundo uns. Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Fundo do Mar e Josafá. Ou cinco, ensinam outros. Vajucá, Juremal, Tanema, Urubá e Josafá. Um Reino compreende dimensões, com topografia, população e cidades cuja forma, algarismo e disposição ainda não foram fixados pelos "mestres" terrestres[37].

Nem no tempo de Câmara Cascudo nem na atualidade há consenso sobre em que consiste as cidades encantadas da Jurema bem como em relação aos seus nomes. Assim como a palavra jurema, a palavra cidade também é polissêmica, podendo representar as cidades físicas, onde estão plantadas as juremas das entidades mestres, uma vez que cada mestre (a) possui uma jurema, ou seja, sua cidade. De acordo com os relatos coletados por Salles, o mestre morre, para renascer na cidade[38]. E, pode também significar as cidades encantadas, que não fazem parte do mundo material. A palavra "reino" não tem sido comum no uso contemporâneo. Fala-se mais em cidades e em sete cidades.

Assim como minha pesquisa de campo tem revelado, Santiago também recolheu depoimentos de líderes juremeiros paraibanos que dividem estes reinos, ou cidades, em número de sete, estando vinculados aos vários tipos de árvores da jurema:

> As sete cidades é assim: são porque tem jurema branca, jurema preta e jurema vermelha, a jurema amarela. (...) A jurema branca é a primeira jurema que foi uma jurema onde Nosso Senhor descansou debaixo dela, da sombra dela. (...) É abençoada por Deus (Pai Zé de Ogum, Santa Rita/PB)[39]

---

[37] CASCUDO, Luiz da Câmara. Op. Cit., 1978, p.54-55.
[38] SALLES, Sandro Guimares. Op. cit., 2004, p.109-112.
[39] SANTIAGO, Idalina. Op. cit., p.5-6.

De acordo com Salles, existem sete cidades: Jurema, Vajucá, Junça, Angico, Aroeira, Manacá e Catucá, e como se pode ver, são diferentes do relatado pelo juremeiro citado por Santiago, que por sua vez são diferentes, ao menos em parte, do que tenho escutado nos terreiros de Jurema atualmente. Como já afirmei anteriormente, não é possível uma uniformidade, um consenso, o que não causa estranheza uma vez que a marca das religiões afro-brasileiras é a dinamicidade, a circularidade, a diversidade, em função principalmente da tradição oral, que continua tendo um papel fundamental apesar do crescimento da produção escrita no âmbito das religiões afro-brasileiras. Percebemos também, na fala de juremeiros e juremeiras, padrinhos e madrinhas[40], que essas sete cidades podem também se vincular aos grupamentos de entidades que "trabalham" nos rituais de Jurema, semelhante ao que ocorre com as sete linhas da Umbanda, que também não possuem consenso e se vinculam as entidades da umbanda, regidas pelas vibrações dos orixás[41].

3.1 "Encontros etnográficos": a construção das concepções de ritos de morte a partir da etnografia

A partir desse momento entrego o rumo do texto àquelas que podem melhor nos ajudar a compreender a questão da morte na Jurema. Irei trazer aqui relatos, perspectivas, concepções com as quais fui presenteada pelas duas mulheres que gentilmente me auxiliaram: Mãe Marinalva e a Iyá Ana Júlia, já devidamente apresentadas[42]. Sem nenhuma pretensão de minha parte, veremos

[40] Padrinho e Madrinha é o nome dado, em alguns terreiros, a liderança juremeira da Casa.
[41] Cf. ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro, Umbanda:* integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Vozes, 1978.
[42] Utilizarei aqui entrevistas realizadas em outubro de 2013. No caso de Mãe Marinalva, além da entrevista farei uso também de seu livro. A diferenciação se dará pelas referências ao livro, quando for o caso, em rodapé.

dois olhares distintos sobre a questão da morte na Jurema. Um primeiro, mais historiográfico, com um corte político-social, embora não tenha deixado de colaborar conosco no que se refere ao aspecto ritual. E, um segundo, que nos conduzirá mais detidamente ao aspecto ritual. Desse modo, a união ou a re-união desse dois "encontros etnográficos" como bem colocou o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira[43] (2006), nos fornecerá uma perspectiva bastante interessante, embora nada definitiva, acerca da cosmovisão da morte na Jurema. Segundo Iyá Ana Julia, há três vertentes sobre a questão da morte na Jurema:

> A primeira é ter clareza que os mestres, os guias, os caboclos, os pretos velhos, todos eles foram pessoas comuns que morreram e voltaram para ajudar, fazer a caridade para as pessoas que precisam de conselhos... essas coisas. A segunda é a luta contra a intolerância para que as pessoas sejam enterradas como pessoas dignas e a terceira... é a questão da memória, para que a pessoa não seja simplesmente esquecida. Porque como uma pessoa que fez um trabalho de caridade... [pode ser esquecida]?

Na sequência, na tentativa de ilustrar especialmente o que denominou de "segunda vertente" envolvendo a questão da morte na Jurema, rememorou um episódio dos primórdios da Jurema em Alhandra envolvendo o pós-morte dos juremeiros que viviam na região naquela época:

> Teve um dos governos na Paraíba, que foi na época de Getúlio Vargas, que ele perseguiu muito... eu não me lembro o nome do governador. Alhandra sempre foi uma terra muito violenta, primeiro pelos conflitos de terras, que sempre teve muito, lá tem muito usineiro e também tem muito sem terra, muito trabalhador rural. Então ela já era violenta em função disso. E aí, essa questão do juremeiro, que eram benzedores, eram pessoas que preparam aqueles chás... aqueles remédios com a casca da jurema...porque ela tá muito ligada a medicina natural...a jurema preta...então quando morria um juremeiro a polícia ia lá e incinerava o corpo porque se sobrasse um pedacinho de osso desse significava manter a coisa do diabo, do demônio, como eles mesmo tomavam [naquela época]. Então o quê que os juremeiros começaram a fazer para se defender... eles

[43] Cf. OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

> começaram a... quando morria um juremeiro eles escondiam o corpo e enterravam o corpo num lugar e para não perder aquele corpo ali, eles plantavam um pé de jurema e dedicavam aquele pé de jurema ao mestre que estava enterrado e nisso foram os vários mestres que hoje habitam os terreiros não é... tem sua árvore consagrada em função disso. Aí tem Mestre Zé do Catete, Mestre Fósculo, aquele que tá atrás da igreja...aí tem uma infinidade de mestres (...). Isso é um dos fundamentos. O outro fundamento...é que Maria se escondeu num pé de Jurema com Jesus... e por isso ela é tão sagrada para os juremeiros. Tem até aquela série Extase, do Fantástico que mostra isso.

Como se pode notar, as concepções de morte da Iyá Ana Julia no âmbito da Jurema estão envoltas de uma conotação político-social. O destaque dado a esse aspecto reflete, de alguma forma, a própria trajetória de vida da Iyá, que é marcada pelo envolvimento com a política. Aliás, foi justamente esse seu interesse por política que a conduziu e a uniu, secularmente e espiritualmente, a Pai Beto de Xangô, que vem se destacando no campo afro-religioso paraibano pelo seu engajamento em defesa da Jurema e contra intolerância religiosa. No episódio narrado por Ana Júlia, há várias questões já confirmadas pelos estudos até então realizados como, por exemplo, a perseguição às religiões afro-brasileiras na Era Vargas, já bastante estudada, especialmente na região sudeste do país[44]. Além disso, agrega ainda mais elementos para que possamos ter uma melhor compreensão do caráter sagrado da jurema enquanto árvore, trazendo uma narrativa distinta da que mais se ouve e aparece inclusive em uma das toadas cantadas nos rituais, a de cunho cristão que atribui a sacralidade da jurema ao fato de Maria e Jesus terem se escondido num pé de jurema por ocasião da fuga para o Egito:

---

[44] Cf.: BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na Umbanda. In: X Reunião Brasileira de Antropologia, Salvador, 1976; BROWN, Diana. "Uma história da Umbanda no Rio". In: Umbanda e política. *Cadernos do Iser*, nº18, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985; NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada:* formação do campo umbandista em São Paulo**.** São Paulo, EDUSP, 1996; GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos***,** Porto Alegre: Ano 9, nº 19, p.247-281, 2003; FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio. *De fora do terreiro*: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010, dentre outros.

Jurema é um pau encantado
É um pau de ciência que todos querem beber
Mas se você quer Jurema
eu dou jurema a você.

A jurema é pau santo
Onde Jesus descansô
Sô mestre em toda linha,
Sô mestre curadô.

Quando Deus andô no mundo
Na jurema descanso.
O segredo da jurema
Quem me deu foi o Sinhô.

Os galinho da jurema
Sua sombrinha formô.
Que cobriu a Jesus Cristo
Que era nosso Sinhô[45]

Em várias toadas de louvação a Jurema é possível compreender a sacralidade da árvore da Jurema. Citarei mais uma delas, que também remete ao cristianismo:

A jurema é a minha madrinha, Jesus é o meu protetor
A jurema é um pau sagrado, deu sombra ao nosso senhor
Você que é um bom mestre, me ensine a trabalhar
Trabalha com três ciência, jurema, junço e o Vajuncá[46]

No que concerne às especificidades dos ritos de morte e pós-morte na Jurema, Mãe Marinalva adverte que "no orixá é um ritual e na Jurema é outro completamente diferente. Não se mistura. Dentro da Jurema leva fumaça, desfumadores (sic), tem descarrego de ervas...". Também afirmou, logo de saída

[45] "Toada", como se fala usualmente nos terreiros, retirada da obra de Luiz Assunção (2010), p.80 e bastante ouvida em nossas observações de campo na cidade de João Pessoa na Paraíba. Evidentemente que as narrativas míticas acerca desse momento em que "Jesus descansou" num "pé de jurema" são muito diversificadas. Citamos aqui apenas uma das mais faladas.

[46] Toada cantada numa entrevista feita com o mestre da Jurema Sagrada José Felipe de Aguiar, em 23 de maio de 2014, pelo mestrando Luis Felipe Mont'mor (PPGCR-UFPB). Na ocasião, a entrevista fazia parte das atividades de um projeto PIBIC sob minha orientação intitulado *Jurema: tradição e modernidade,* plano de trabalho 1, *A mitologia da Jurema: recolha e análise*.

que na Jurema "a morte é uma coisa banal, ninguém se preocupa!" Ainda no início da entrevista, ao falar sobre sua trajetória na Jurema, Mãe Marinalva revela que é a mais antiga no Estado da Paraíba. "Quem primeiro bateu Jurema no estado da Paraíba fui eu". Ao ser questionada sobre como a morte é vista na Jurema, qual ritual é feito quando morre um juremeiro ou uma juremeira e se há diferenças entre o rito feito após a morte para um juremeiro com mais ou menos tempo de "cobertura"[47], a sacerdotisa focou sua fala em alguns pontos fundamentais para compreendermos a questão da morte na Jurema: 1. Papel de Iansã Maior no processo do pós-morte; 2. o sacudimento de eguns; 3. o mingau das almas e ainda, 4. mostrou o modo adequado de se proceder em cemitérios, especialmente em dias de finados.

No que se refere à Iansã Maior, Mãe Marinalva começa distinguindo-a do orixá Iansã:

> Ela foi uma guerreira... por sinal é uma parte de Iansã que a gente chama de Iansã Maior...que é a Iansã que sofreu mais né... aquela que foi queimada como Joana D'Arc... mas nós temos agora a corrente de Joana D'Arc, que é uma corrente de Iansã Maior que é a mais pesada, que traz os eguns, que tira os eguns...ela é dona dos eguns...dos cemitérios... das coisas...mas tem Iansã que é purificada, como Santa Bárbara... completamente do orixá, completamente diferente. Por sinal, quando bate para Iansã Maior tem que passar os finados... porque nós somos feitos assim, tanto do Orixá quanto da Jurema...se um filho morre nós damos o nome do axexê e o sacudimento de egum.

Ou seja, embora haja alguns aspectos específicos no âmbito da Jurema, pela própria história das religiões afro-brasileiras na Paraíba, já relatada brevemente, há nos ritos fúnebres a influência da prática já conhecida e também

[47] Nome dado aquele que é "faz a sua Jurema". Trata-se da "cobertura" da Jurema, ou seja, um processo iniciático. Esta é uma questão muito polêmica no campo juremeiro e afro-brasileiro em João Pessoa, pois há quem diga entre os juremeiros que isso é "invenção", por influência do Candomblé e que "no Catimbó não havia nada disso"! Apesar das inúmeras controvérsias, em muitos terreiros que visitamos encontramos processos iniciáticos no âmbito da Jurema. Entendemos esse tipo de ritual como parte do processo de invenção e reinvenção das tradições, a maneira como Hobsbawn entende a "tradição inventada" (Cf. HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p.12).

mencionada anteriormente, a do axexê. Minha pesquisa de campo tem mostrado que dificilmente se encontra um terreiro na Paraíba que não haja confluência de práticas religiosas. É bastante comum encontrar, lado a lado, ainda que separados espacialmente e ritualmente, "o Orixá" e a "Jurema", como também se pode encontrar a denominada Umbanda nagô[48], ou ainda "Umbanda nagô com Jurema" que é o caso de Mãe Marinalva. Isso é parte do processo de imbricamentos, interlocuções que se procederam com a presença da Umbanda e do Candomblé na Paraíba, de modo que essas duas religiões tanto afetaram quanto se deixaram afetar pela tradição da terra que, consensualmente, é o Catimbó-Jurema.

Voltando ao papel desempenhado por Iansã Maior, em seu livro Mãe Marinalva relata com estranheza, o fato de ter visto, em sua visita ao Rio de Janeiro, filhos serem feitos para Iansã Maior, o que em sua nação não é permitido: "Por ser uma força muito poderosa, nenhum mortal conseguiria suportá-la. Eu a cultuo uma vez por ano, em novembro, próximo ao dia de finados, o seu dia. É quando faço a limpeza dos meus filhos de santo, o sacudimento, para se livrarem dos *eguns*"[49]. Relata ainda uma situação difícil ocorrida ainda em 1964, quando ainda estava no terreiro do Miramar:

> No terreiro do Miramar, mais ou menos em 1964, eu dei um toque para Iansã e, não sei por que motivo, salvei Iansã Maior. Na mesma hora, Ela arriou numa das filhas e trouxe seus *eguns* que incorporaram em outras sete. Elas caíram deitadas no chão como se estivessem em coma. Foi difícil resolver a questão. Mãe Preta me ensinou que nesse caso, todo mundo deveria se ajoelhar e se deveria puxar as toadas para levantar o santo, pedindo conforto a Deus. O meu medo era que alguém se passasse, mas graças a Deus, nesses cinquenta e um anos de casa aberta, nunca ninguém morreu dentro do meu terreiro. Iansã subiu e levou juntos os seus *eguns*[50].

[48] Já ficou perceptível que em João Pessoa há uma classificação em relação às nações um tanto distinta do que percebemos no sudeste e do que normalmente encontramos na bibliografia.
[49] SILVA, Marinalva Amélia da; GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes (org). Op.cit., p.144.
[50] Idem, ibid, p.144.

Com relação ao sacudimento de eguns, explica Mãe Marinalva em nossa entrevista:

> Sacudimento de egun quer dizer que a pessoa morreu e depois de 7 dias se tiver alguma coisa que a pessoa fez obrigação, fica assentamento, fica as coisas no pé do santo...aí com 7 dias se for um iaô, com renovação, coisa grande, a cerimônia é completamente diferente, filho de santo, mesmo simples, que não tenha nada, é o mesmo, é a mesma coisa, tem diferença pouca coisa...porque tudo que tiver... não pode ficar uma linha que seja dele... coloca no meio do salão, num pano branco, tudo coberto de branco, flores... tudo que pertenceu aquela pessoa fica ali... procura fazer o *mingau das almas*, vai para um rio corrente que cai no mar, coloca ali e despacha tudo dentro de um rio corrente, não se pode colocar nada em mata, em encruzilhada...tem que ser rio corrente porque vc não pode botar ninguém... colocar na encruzilhada por causa de Exu, muita gente pega e bota até para o cemitério... mas não pode porque foi de lá que o *egum* veio aí o *egum* volta... porque nossos eguns, quando a gente passa dessa vida para outra, nossos eguns são nossos anjos de guarda...muita gente não entende isso mas é... todos nós temos anjos de guarda que Jesus deu desde a hora que a gente nasceu. Esse anjo de guarda é nosso protetor, ele fica nas nossas costas protegendo o que ele pode fazer... nós temos nossos guias, nossos santos de cabeça, mas nosso anjo de guarda é sagrado. Portanto, ele é um anjo de guarda que luta pela gente para nada de mal entrar na gente. Então quando você passa para outra vida ele se desprega de você e você não tem mais aonde se pegar... ali está somente seus restos mortais... fica só o espírito da pessoa, porque a matéria se acaba mas o espírito continua...e ali fica os eguns flutuando no espaço como quem quer se apegar numa coisa...ele fica desprendido e outra... ele não pode ser mais de ninguém... o sacudimento de egum é para isso, porque ali a gente vai fazer as rezas, a gente vai fazer aquelas invocações...ele vai mandar celebrar aquelas missas, vai fazer aquelas rezas tudinho para ele ir para o espaço dele, para o canto dele, onde Deus determinar, aí ele vai ficar no mundo dos anjos de guarda, ele fica ali no espaço, ele não vai sofrer não vai nada porque o que é matéria passou, o espírito é quem vai pagar na outra reencarnação. Portanto tira aquela responsabilidade, aquela saudade, aquela lembrança, a gente fica mas não fica mais como era... completamente diferente e quando se reencarna... Enquanto estamos sentindo a pessoa perto é porque a pessoa não reencarnou...está no mundo espiritual. Mas quando faz a retirada de egum sente-se mais aliviado.

Em seguida, pedi a ela que, se pudesse, falasse mais no que consiste o mingau das almas, ao que ela respondeu:

> Faz-se o mingau só com goma, tem que ser arriado numa panela de barro, não pode botar nada de sal, tem que ser mexido com a colherzinha e só a gente pode fazer...depois de fazer deixa esfriar... bota no salão, deixa esfriar... e procura umas pipocas, umas coisas...pode por até no cemitério, num túmulo daquele, coloca, acende umas velas, pronto... você está alimentando os eguns para eles lhe protegerem. O mingau é parte do sacudimento, o principal do sacudimento é o mingau, todo sacudimento que se faz tem que ter o mingau, frutas, verduras, folhas, pipocas, velas.
> Faz-se o enterro normalmente e depois de 7 dias faz-se o sacudimento, pode fazer até depois, de um ano, dois, quando quiser, mas o principal mesmo é com 7 dias. Não pode fazer é antes, porque é com 7 dias que a pessoa vai estourar o "fé", é só depois de 7 dias que o fé vai explodi no corpo. Até 7 dias se vc abrir o caixão o corpo está normal, a não ser que a pessoa tenha falecido de uma doença contagiosa... mas e for normal... o fé é uma bolinha que nós temos no intestino, até no animal, na galinha tem, se estourar acaba com a galinha e dá aquele cheiro ruim...

Ficou claro que se os vínculos forem maiores, à semelhança do candomblé, como já comentamos no segundo item, maior será o trabalho para se desvincular:

> Se for uma mãe de santo, aí é diferente em relação ao enterro... aí já fica 7 dias no salão, tem todos aqueles rituais, aquelas cerimônias, aquelas saídas, não enterra nas carreiras assim, tem que esperar mais dias também...aí tem os filhos...bate aquele axexe, bate para Iansã maior, levanta o caixão 7 vezes para cima, para baixa...é tanta cerimônia para fazer... agora infelizmente tem pai e mãe de santo que morre que enterra pronto e acabou-se... mas não pode... porque você tem que terminar o seu ritual aqui na terra. Você vê que Meninha do Gantois, que é minha tia, no livro tem a história dela...

Recordou o ritual de pós-morte de Mãe Menininha com o intuito de tornar a coisa mais didática para mim, na medida em que o seu enterro foi um dos mais concorridos de Salvador, conforme nos mostra Jocélio Santos, e todo procedimento pós-morte foi bastante comentado nos anos 80, logo que artistas e políticos se fizeram presentes[51].

[51] SANTOS, Jocélio. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In: Vagner Gonçalves da Silva. (Org.). *Memória Afro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2002, v. 1, p.148.

Ficou notório que o sacudimento é um aspecto diferencial em relação ao pós-morte no candomblé:

> Há semelhanças com o rito do orixá... nessa parte do axexê... mas há diferenças nos rituais, o sacudimento é diferente...aqui eu mando fazer *sacudimento de anjo de guarda de misericórdia* que é uma coisa muito importante que se tem que fazer... por exemplo, se chega uma pessoa doente, se acabando, morrendo com uma doença, veio do médico desenganada...aí se a gente ver que é espiritual...aí a gente faz o sacudimento de anjo de guarda de misericórdia. Muitas pessoas que chegam aqui doentes eu faço...depois que faz tudo, despacho no rio, o filho volta, a gente dá um banho de descarrego aí acabou aqueles problemas. Sempre no meu povo que eu trato, tem uma que já vai para 7 sacudimentos... no sétimo ela vai parar...ela já tá curada, não precisa mais... vai fazer o 7 só por fazer...

Em outra visita de campo, numa Mesa Branca, Mãe Marinalva relata aos presentes o caso mencionado de modo breve para mim por ocasião da entrevista. Tratava-se de uma moça jovem, de 25 anos que foi necessário fazer sete sacudimentos para ajudá-la. Tendo consciência da importância da medicina secular, no segundo sugeriu que a moça fosse ao médico, quando ela descobriu que a doença era lepra. Segundo a sacerdotisa, "a moça está quase boa", relatou na ocasião.

A partir disso, fica visível que o sacudimento possui também um fim terapêutico, de modo que, além de ser um rito pós-morte pode ser também um rito feito em vida para se evitar a morte:

> Se a pessoa está com um egum encostado nela, ela pode sentir um enfraquecimento, um problema cardíaco...ou diabetes...aí você sente tudo aquilo... vai para o médico não dá nada, aí você vem para o centro, a gente joga aí o búzios que é do orixá, a gente olha e vê logo o egum, aquela fumaça escura na pessoa, aí o que é que se vai fazer, vai fazer o sacudimento para o egum achar o caminho dele, para ele se libertar, porque ele sofre mais do que a gente, eles estão sofrendo... ninguém pensa que eles sofrem,a gente sofre e eles sofrem também, primeiro porque eles querem seguir o caminho deles...quando se faz

> o sacudimento a gente abre a áurea todinha e ali ele se libera. Faz de conta que a gente está numa cadeia e se liberou.

Por fim, vale destacar os modos de comportamento recomendados por Mãe Marinalva durante as visitas ao cemitério, seja em dia de finados seja em qualquer outra ocasião:

> Primeiro, é preciso pedir licença para entra e para sair. Se puder esbarrar logo no chão e se benzer é melhor. Nanã está lá e defende a gente. Está lá também Omulu, que está do outro lado, que é São Lázaro. Ao chegar em casa é preciso tomar um banho de perfume, acender uma vela para as almas, num cantinho fora de casa.

Percebe-se que a crença religiosa determina uma *hexis* corporal, um modo de comportamento num espaço, no caso o cemitério, que é tomado de várias formas na sociedade ocidental, percorrendo desde a significação de "espaço sagrado" a ideia de "espaço repugnante" ou que se deve evitar, pois desperta temor em algumas pessoas. Nota-se também que há uma preocupação com o retorno do filho de santo, de modo que novos procedimentos rituais são recomendados.

4. Cosmovisão juremeira sobre a morte e o pós-morte: alguns apontamentos finais

Como a pesquisa se encontra em caráter inicial, confesso sentir dificuldades em traçar um quadro da cosmovisão juremeira sobre a morte e o pós-morte, ainda que provisório. Todavia, correndo enormes riscos, é possível apontar alguns aspectos que considero importantes ao se tratar da questão da morte na Jurema. Primeiro, o aspecto historiográfico: a tradição oral aponta para uma relação entre morte e sacralidade da planta da Jurema. Ou seja, o ato de esconder os corpos dos antigos mestres juremeiros sob uma planta da Jurema gerou o caráter sagrado vinculado as cidades "físicas" da Jurema, posto que existem as cidades míticas, encantadas, me parece o termo mais adequado,

mais em sintonia com as perspectivas dos juremeiros. A narrativa mítica dos mestres enterrados abaixo de um pé de Jurema se soma as demais narrativas míticas que envolvem a planta sagrada, já tomada como aquela em que "nosso senhor descansou".

Um segundo ponto que considero fundamental, que tomo por empréstimo a fala da Iyá Ana Julia: "Jurema feita tem que ser liberada!". Se a Jurema feita não é liberada, uma série de tragédias pode ocorrer na vida da família que fica. É preciso liberar e dar fim ritual aos assentamentos de Jurema. Por exemplo, no caso dos Mestres: a tronqueira, o fumo, o cachimbo, a "arrodilha de cipó", enfim, todos os objetos rituais, a semelhança dos assentamentos de orixá no Candomblé.

Até o presente momento, o diferencial dos ritos pós-morte na Jurema, ao menos nos terreiros pesquisados, está no "sacudimento de eguns", que tem como aspecto central o "mingau das almas", que se aproxima do que Juana Elbein denominou como *oferenda-substituto*, guardadas as devidas distinções. O sacudimento é um recurso tanto de enfrentamento das possíveis mortes que podemos ter em vida quanto de silenciamento, se assim podemos dizer, dos eguns no pós-morte. Vale ainda destacar o rito feito para Iansã Maior e a distinção dela no âmbito da Jurema, ficando evidente que para os juremeiros ela não se confunde com o orixá.

Percebe-se também que as concepções de morte na Jurema, pensadas de modo amplo, se traduzem num cuidado com o pós-morte em vida, pois como bem colocou Mãe Marinalva em nossa entrevista "a morte é uma coisa banal", não causa grande preocupação porque há uma segurança, de certo modo, trazida pelo ritual. Contudo, é preciso assegurar, também através de procedimentos rituais, que as pessoas aqui na terra não sofram em virtude de questões mau resolvidas "do lado de lá", por isso os vários procedimentos em relação aos eguns.

Referências

ASSUNÇÃO, Luiz. Os mestres da Jurema: culto da Jurema em Terreiros de Umbanda no Interior do Nordeste. In: PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira*: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p.182-215.

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

BARROS, José Flávio Pessoa de. *A floresta sagrada de Ossaim*: o segredo das folhas. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BASTIDE, Roger (1958). *O candomblé da Bahia*: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____(1960). *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das Interpretações de Civilizações. 1ºvol. São Paulo: Pioneira,1971.

_____(1960). *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das Interpretações de Civilizações. 2ºvol. São Paulo: Pioneira,1971.

BROWN, Diana. *O papel histórico da classe média na Umbanda*. In: X Reunião Brasileira de Antropologia, Salvador, 1976.

_____. "Uma história da Umbanda no Rio". In: Umbanda e política. *Cadernos do Iser*, nº18, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*: notas de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL,1981.

CASCUDO, Luiz da Câmara. *Meleagro*: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

_____. *Dicionário sobre o folclore brasileiro.* Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. *Religião e Sociedade*, n.8, jul.1982, p.15-20.

_____. *Vovó Nagô e Papai branco*: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERREIRA, Sócrates Pereira. *A Jurema Sagrada em João Pessoa*: um ritual em transição. Dissertação de Mestrado. PPGCR-UFPB. João Pessoa, 2011.

FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio. *De fora do terreiro*: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: Ano 9, nº 19, p.247-281, 2003.

GOLDMAN, Márcio. *A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé*. Rio de Janeiro: UFRJ (Dissertação de Mestrado),1984.

_____. "A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER ,12 (1), p.22-54, 1985.

_____. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade,* Rio de Janeiro, ISER, 25 (2): 102-120 – 2005.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes. Do catimbó ao candomblé: circularidades nas religiões afro-brasileiras em João Pessoa. In: *Conferencia Internacional Antropología* 2014, Habana. Memorias: Conferencia Internacional Antropologia 2010, 2012, 2014. Habana: Instituto Cubano de Antropologia, 2014. v. 1. p. 1-20.

_____; VALE, Johnatan Ferreira Marques do. Rituais de jurema e cura na cidade de João Pessoa. Anais do *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*, 07 a 10 de agosto, 2011.Disponível em:< http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307590258_ARQUIVO_RituaisdeJuremacoorrigggidd_1_.pdf>. Acesso em 20 mai.2013.

_____(Org); SILVA, Marinalva Amélia (Org.); Umbanda, Missão do Bem: minha história, minha vida.. 1. ed. João Pessoa: Ideia Editora, 2013.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada:* formação do campo umbandista em São Paulo**.** São Paulo, EDUSP, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro, Umbanda:* integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Vozes, 1978.

RAMOS, Arthur (1934). *O negro brasileiro*. 1º volume: etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

_____(1935). *O folclore negro do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____(1935). *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil*: Os iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RODRIGUES, Nina (1906). *O animismo fetichista dos negros baianos*. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

SALLES, Sandro G. *À sombra da Jurema*: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Revista Anthropológicas, ano 8, volume 15(1),2004, p. 99-122.

_____. *À sombra da Jurema Encantada*: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A jurema sagrada da Paraíba. *Qualitas Revista Eletrônica.* ISSN 1677-4280 V7.n.1. Ano 2008. Disponível em: < http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/viewFile/122/98>. Acesso em 20 mai. 2013.

SANTOS, Juana Elbein (1975). *Os nagô e a morte*: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SANTOS, Jocélio. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In: Vagner Gonçalves da Silva. (Org.). *Memória Afro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2002.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Os Mestres da Jurema estão na rede: Uma reflexão sobre o uso das redes sociais pelas comunidades juremeiras. *Anais da XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina.* Porto Alegre, 2013. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/xviijornadas/cd-virtual-textos-completos/> Acesso em 20 nov. 2015.

SILVA, Marinalva Amélia da. *Umbanda: missão do bem:* Minha História, Minha Vida. João Pessoa: Ideia, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Representações sobre a vida e a morte nas religiões afro-brasileiras. In: OLIVEIRA, Marcos Fleury de; CALLIA, Marcos H.P. (orgs). *Reflexões sobre a morte no Brasil.* São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Candomblé e Umbanda*, caminhos da devoção brasileira. São Paulo, Selo Negro, 2005a.

VANDEZANDE, René. *Catimbó:* Pesquisa Exploratória sobre uma forma Nordestina de Religião Mediúnica. Recife: Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1975.