



Diálogos

ISSN 2177-2940



Do Catimbó: percurso histórico e debate acadêmico de uma religião afro-brasileira.

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v25i3.59771>

Marcos José Diniz Silva

 <https://orcid.org/0000-0002-3366-8969>

Universidade Estadual do Ceará (CH-UECE), Brasil. E-mail: marcos.diniz@uece.br

Artur Cesar Isaia

 <https://orcid.org/0000-0002-7195-8027>

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. E-mail: arturci@uol.com.br

From Catimbó: historical path and academic debate of an afro-brasilian religion.

Abstract: This article discusses the historical course of an Afro-Brazilian religion build from the historical manifestations called catimbó, with colonial roots and considering the debate established around its definition. In this sense, two important moments in the discussion are the works of Câmara Cascudo and Roger Bastide. The first emphasizes the connections between catimbó and European magic and the second leads to an explanation of its historical transformations. The Catimbó is focused here on the most dynamic level of its relations with the mediumistic and Afro-Brazilian field of the northeast, notably with umbanda, candomblé and jurema.

Key words: Catimbó; mediumistic religions; Roger Bastide; Câmara Cascudo.

Do Catimbó: ruta histórica y debate académico de una religión afrobrasileña.

Resumen: Este artículo discute el curso histórico de una religión afrobrasileña constituida a partir de las manifestaciones históricas llamadas catimbó, con raíces coloniales y considerando el debate establecido en torno a su definición. En este sentido, dos momentos importantes de la discusión son los trabajos de Câmara Cascudo y Roger Bastide. El primero enfatiza los vínculos entre catimbó y la magia europea y el segundo conduce a una explicación de sus transformaciones históricas. El Catimbó se centra aquí en el nivel más dinámico de sus relaciones con el campo mediúmnico y afrobrasileño del noreste, en particular con umbanda, candomblé y jurema.

Palabras clave: Catimbó; religiones mediúmnicas; Roger Bastide; Câmara Cascudo.

Do Catimbó: percurso histórico e debate acadêmico de uma religião afro-brasileira.

Resumo: O presente artigo discute o percurso histórico de uma religião afro-brasileira constituida a partir das manifestações históricas denominadas de catimbó, com raízes coloniais e considerando o debate estabelecido em torno de sua definição. Neste sentido dois momentos importantes da discussão são as obras de Câmara Cascudo e Roger Bastide. O primeiro enfatizando as ligações do catimbó com a magia europeia e o segundo encaminhando para uma explicação de suas transformações históricas. O catimbó é aqui focado no plano mais dinâmico de suas relações com o campo mediúnico e afro-brasileiro do nordeste, notadamente com a umbanda, candomblé e jurema.

Palavras-chave: Catimbó; religiões mediúnicas; Roger Bastide; Câmara Cascudo.

Recebido em: 22/06/2021

Aprovado em: 01/09/2021

Introdução

Estudar uma das vertentes das religiões afro-brasileiras desde a década de 1930 até os dias atuais implica considerar as contribuições de Pierre Bourdieu (2004) em relação à inserção dessa

vertente no campo religioso brasileiro na contemporaneidade. Apesar de o Catimbó remanescer dos tempos coloniais, é a imprensa e a presença em diferentes produções intelectuais e acadêmicas que lhe trouxe mais visibilidade social, sobretudo, no Nordeste, de 1920-1930. Em outras palavras, o Catimbó adquire visibilidade simultaneamente à própria configuração do campo religioso brasileiro, no qual, de acordo com Paula Monteiro (2006), a magia teria um papel de destaque no reconhecimento do ordenamento institucional, desde o Primeiro Código Penal Republicano de 1890.

O discurso por parte de seus concorrentes, adversários e do poder repressor representa conflitos e silenciamentos fomentados por outros segmentos religiosos no momento de maior provocação de disputas naquele campo. Em 1920, a igreja católica romana, em conflito aberto com as vertentes protestantes de missão e pentecostal em expansão, estava em processo de “rearmamento institucional” (MICELI, 1988) pós-secularização do Estado. Em outras palavras, “sacerdotes” e “profetas” confrontavam a concorrência do “feiticeiro” na autonomia da prestação de serviços religiosos, em grandeza “mágica” nas religiões mediúnicas afro-brasileiras, de modo geral acusadas de fetichismos, animismo, macumbas e “baixo-espiritismo”. Esses papéis diacrônicos ajustam-se às inúmeras possibilidades manifestadas no processo histórico (ISAIA, 2009).

As condenações públicas de ordem jurídica, policial e médico-sanitárias às manifestações religiosas afro-brasileiras resultam desse quadro, assim como os primeiros estudos, tentativas de sua valorização, mudanças na abordagem do negro e do índio na cultura brasileira, e novos empreendimentos interpretativos sobre nosso caráter nacional.

Com essas problemáticas, grupos oprimidos e subordinados no Brasil mantiveram o aspecto da visibilidade e invisibilidade históricas das manifestações religiosas, como o Catimbó, em contextos de disputas e legitimações do campo religioso brasileiro marcadamente cristão, sendo que as condições e limites de seus registros históricos determinam produções acadêmicas sobre ele no universo mítico afro-brasileiro.

Há um desafio conceitual e empírico na análise do percurso histórico de uma manifestação religiosa ancestral como o Catimbó. O setor de estudos é amplo. Engloba a matriz étnica originária branca, indígena ou mestiça de elementos africanos; circuito geográfico de sua manifestação entre Norte, Nordeste, sub-regiões do Nordeste brasileiro; enquadramento conceitual em magia-feitiço ou religião sincrética; distinções identitárias de Catimbó, Catimbó-Jurema, Jurema Sagrada e presença nas práticas rituais de outras religiões afro-brasileiras.

Nos estudos sobre o Catimbó, mantém-se uma lacuna histórica sobre seus desenvolvimentos. Autores como Bastide (2001) e Cascudo (1978) citam práticas indígenas parecidas ao Catimbó desde o início da colonização do Brasil. No entanto, pesquisas etnográficas e

antropológicas não permitiram uma percepção das práticas catimbozeiras em estudos diacrônicos de suas relações históricas com agentes religiosos opostos, motivos de suas transformações e seu lugar nas disputas do campo religioso contemporâneo.

Por conseguinte, este artigo se concentra num olhar inicial sobre as produções dos principais autores pioneiros e num panorama das produções mais atuais sobre as transformações do Catimbó em direção a sua afirmação como religião mediúnica nordestina indo-afro-brasileira, de prática de sessões autônomas individuais, ou quase, aos grupos umbandizados, associados à Umbanda, ou participantes de terreiros de Xangô.

Percursos do Catimbó em pioneiros escritos etnográficos, sociológicos e folclóricos.

As práticas catimbozeiras, chamadas de forma depreciativa de macumbas, candomblés e feitiçarias, constavam em jornais de capitais do Nordeste no final dos anos de 1920, como notícias policiais. Apesar disso, o escritor Mário de Andrade¹ registrou as primeiras referências nacionais ao Catimbó, quanto ao seu aspecto musical, divulgando as pesquisas folclóricas no Nordeste, entre 1928-1929, sobre as cantigas populares, ritmos e crenças e produziu a obra “Música de Feitiçaria no Brasil”, apresentada na Sociedade Brasileira de Música, em 1933, como resultados dessas viagens.

Andrade fez levantamento de trinta melodias sobre o Catimbó em Natal (RN) e quatorze entre Paraíba e Pernambuco e observou que já era uma das expressões da nossa nacionalidade, salientando a natureza “nordestina” com “influência negra” mínima; diferente do Candomblé, Macumba e Xangô, de “direta origem africana” (ANDRADE, [1933] 1983 apud SAMPAIO, 2016, p. 177).

Percebia o Catimbó junto à Pajelança e ao Candomblé de Caboclo como feitiçarias, práticas de “baixo-espiritismo”, sem uma “tradição mais profunda e antiga, como o candomblé iorubano...”, ao tentar defini-lo nas religiões afro-brasileiras:

Ainda não é um culto definitivado (sic) no seu organismo, e dificilmente agora poderá ser com todas as perseguições que sofre. Não é idólatra, no que se distingue profundamente da feitiçaria afro-brasileira que tem seus ídolos de barro ou de pau e abusa do fetiche (ANDRADE, [1933] 1983 apud SAMPAIO, 2016, p. 178)

Quanto às religiões afro-brasileiras, as ideias de Andrade espelham suas leituras de Nina Rodrigues e o padrão de pensamento evolucionista vigente até no jornalismo e no direito quanto às religiões afro-brasileiras. Gilberto Freyre e Artur Ramos apresentam revisões e contestações incisivas quanto ao padrão de pensamento racista e pessimista, mas, Andrade deixa registrado

¹ Mário de Andrade toma conhecimento livro de poesias “Catimbó” (1927), do pernambucano Ascenso Ferreira, impressionando-se por sua riqueza rítmica e uma oralidade considerada modernista.

abundante fonte dessas manifestações.

O sociólogo Roger Bastide escreve sobre o Catimbó na obra “Imagens do Nordeste místico em branco e preto” ([1945] 2001), onde afirma que “O catimbó é de origem índia”, relevante afirmação com relação aos debates futuros sobre a identidade catimbozeira que será discutida posteriormente.

Reiteradas vezes, Bastide demonstra as raízes de origem indígena do Catimbó, os usos terapêuticos do fumo - “planta sagrada” - e a importância da fumaça na cura e no êxtase. O sociólogo diferencia o uso da fumaça na pajelança e no catimbó: na primeira, a fumaça é absorvida pelo paciente e pelo pajé; no Catimbó, é expelida. “O poder intoxicante do fumo é substituído aqui pela ação da jurema. Mas o uso da jurema também é de origem índia.” (BASTIDE, [1945] 2001, p. 147). Bastide questiona o lugar do negro ao chegar aqui como escravo, em “face dessa religião já organizada”,² pois conhece os trabalhos de Gilberto Freyre, Câmara Cascudo e do folclorista pernambucano Gonçalves Fernandes³.

Entre o Catimbó e o Candomblé, “o homem perde sua personalidade, perde seu ‘eu’ cotidiano, para ir buscar no vestiário mítico, uma série maior ou menor de outros ‘eu’”, pois se o “negro pôde aceitar o catimbó com tanta facilidade é porque encontrou nele a mesma estrutura mística existente em sua religião” (BASTIDE, [1945] 2001, p. 149). Bastide discute a existência de uma mitologia no Catimbó, sempre em relação ao Candomblé, considerando a primeira “pobre e incipiente”, e a segunda “rica e complexa”. De todo modo, introduz “um esboço de mitologia” do Catimbó:

Os índios não conheciam antigamente as virtudes miraculosas da jurema; antigamente, isto é, antes do nascimento de Deus. É porque então a jurema era uma árvore como todas as outras. Mas quando a Virgem, fugindo de Herodes, no seu êxodo para o Egito, escondeu o menino num pé de jurema, que fez com que os soldados romanos não o vissem, imediatamente, ao contato com a carne divina, a árvore encheu-se de poderes sagrados. Assim, a força da jurema não é uma força material, a do suco da planta, e sim uma força espiritual, a dos espíritos que passaram a habitá-la (BASTIDE, [1945] 2001, p. 149).

Bastide faz um paralelo com o Candomblé, com o lugar dos afro-brasileiros nesse culto e descreve os ritos, as questões de sexo e idade na organização do Catimbó, as descidas dos caboclos

2 “A civilização brasileira tem origem, no modelo de Freyre e de tantos outros, nas heranças portuguesa, indígena e africana. A civilização africana, nos termos de Bastide, é recriada no Brasil a partir – e apesar – do encontro das três civilizações mencionadas.” (PEIXOTO, 2014 p. 194).

3 Um dos vários “médicos antropólogos” – geralmente vinculados à Escola Psiquiátrica do Recife - do nordeste dos anos de 1930, Gonçalves Fernandes escreve “O folclore mágico do Nordeste” (1938), onde estuda os Xangôs, mas faz importantes contribuições sobre o Catimbó, que influenciaram Roger Bastide. Em seu entendimento o Catimbó, associando cultos primitivos indígenas ao cristianismo, degradou-se em manifestações grosseiramente fetichistas. (SAMPAIO, 2016, p. 167).

e as reações dos mestres nas sessões. Por outro lado, reconhece: “insisti sobre o filão índio que continua sempre a correr através dos diques católico e espírita entre os quais sua torrente foi canalizada”. Em obra posterior, “Brasil, terra de contrastes”, de 1957, volta a falar do Catimbó, com o realce à participação da “civilização indígena” no Nordeste, destacando:

Conservou enfim, no próprio litoral, uma *religião de origem indígena*, o catimbó, que é encontrado desde o Pará e Maranhão até o Recife, e que triunfa sobre a religião africana no Ceará e Paraíba. Parece-me que o catimbó se origina do culto indígena da jurema. (...) O culto da jurema, todavia, misturou-se na população cabocla e do interior com o culto dos santos e até com o espiritismo, originando o catimbó. Esta religião, ainda quando o negro a adota, seja como crente, seja como sacerdote, *nada tem de africana*, nem no ritual, nem na música, nem na mitologia (BASTIDE, 1980, p. 71, grifo nosso).

Luís da Câmara Cascudo (1898-1986), etnógrafo, folclorista e “antropólogo” do RN, é considerado terceira forte referência no tema, nos estudos da cultura e religiosidade popular brasileiras. Dedicou obra especificamente ao Catimbó, além de verbete em seu dicionário sobre o folclore brasileiro. De fato, Cascudo desenvolve uma tese em “Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil” (1951). No prefácio à segunda edição (1978), o autor lembra de suas incursões ao universo “catimbozeiro” desde “antes de 1928”, ano em que hospedou Mário de Andrade em sua casa e o viu “fechar o corpo” com um “Mestre”, frequentador de sua chácara, e pagar “20 mil reis” pelo serviço. Cascudo afirma ter concluído em 1949, a pesquisa sobre a “técnica catimbozeira natalense”. Em “Meleagro”, citam-se características essenciais do Catimbó:

O Catimbó, no Nordeste do Brasil, permanece inalterado na confiança popular, espalhando receitas vegetais, fazendo “despachos”, tecendo amor, provocando a morte. Macumbas e Candomblés sonoros de danças, músicas, festas de iniciação atraindo povo e ampliando prestígio, levando suas melodias e ritmos aos microfones, seus babalorixás dando conversa nos jornais, com fotografias nas revistas e livros, não fazem recuar o velho Catimbó clandestino, humilde, obstinado na sua existência secular. (...) Nome, organização, funcionamento, tudo está escuro, misturado, confuso. É uma soma de influência e convergência, como todos os cultos. A feição mais decisiva é da feitiçaria europeia, o “*mestre*” e seu prestígio, a consulta sem obrigação de adesão. (...) O catimbó reúne, reconhecíveis na sua união como veios num mesmo bloco de mármore, as participações de bancos, negros, ameríndios. A bruxaria dos Gregos e Romanos revive nos processos perpétuos de encantamento disfarçados em rezas católicas usadas pelo português de casa armoriada e pelo preto fiel a Xangô. (...) O catimbó é bruxaria sem recorrer ao diabolismo medieval. *É a parte não-oficial, não-ritualística das religiões negras, americanas e europeias*. Está condenado pelos concílios da Igreja Católica, pelas instruções de todas as polícias. (...) O Catimbó é o melhor, é o mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco-ameríndia. As três águas descem para a vertente comum, reconhecíveis, mas inseparáveis em sua corrida para o Mar (CASCUDO, 1978, p.19-21, grifo nosso).

O caráter de cura, consulta, serviço mediúnico do Catimbó é destacado em um verbete no “Dicionário do Folclore Brasileiro” (1954), em que Cascudo não se arreda à defesa convicta da essência remanescente do caráter mágico-branco europeu nessa prática sincrética nordestina:

Feitiço, coisa-feita, bruxedo, muamba, canjerê e também o conjunto de regras e cerimônias a que se obedece durante a feitura do encanto. Reunião de pessoas presidida pelo “mestre”, procedendo à prática do catimbó, baixo-espiritismo medicamentoso, conselhos de bem-viver, uso de amuletos, orações, remédios, dietas e feitiços para afastar as forças inimigas ou provocar a correspondência amorosa ou simplesmente sexual. (...) O catimbó não é religião. (...) O catimbó aproxima-se velozmente do baixo-espiritismo, perdendo a ciência dos remédios vegetais e a ciência de São Cipriano e da bruxa de Évora. Representa, como nenhuma outra entidade, o elemento da bruxaria europeia, da magia branca, clássica, herdeira dos bruxos que o Santo Ofício queimou e sacudiu as cinzas no mar (CASCUDO, 1999, p. 257-258).

Também nomeado como regionalista, Câmara Cascudo foi intelectual participante da corrente modernista em 1920-1930. Além disso, foi adepto da revisão culturalista realizada por Gilberto Freyre na análise da cultura brasileira, particularmente à originalidade do estatuto mestiço de nossa formação nacional no encontro das três raças.

As citações apresentadas mostram que apesar de ser fiel aos pressupostos da vertente freyriana, incluindo o Catimbó como o mais “nítido” exemplo da “convergência afro-branco-ameríndia”, Cascudo defende uma tese original sobre o Catimbó divergente das visões correntes, considerando-o magia, origem branca, incluindo as participações de ameríndios e negros. Em outras palavras:

O Catimbó um processo de feitiçaria branca, com cachimbo negro e fumo indígena. (...) Até certo ponto há no Catimbó um sincretismo intenso e contínuo, agora rumando Espiritismo sem doutrina ética. Há a reminiscência da magia branca e europeia, a persistência do Bruxo, do Feiticeiro, do mago onipotente (CASCUDO, 1978, p. 26).

Perceber uma dicotomia entre magia e religião, de viés evolucionista, que influenciava os demais analistas das religiões afro-brasileiras, colocava o Catimbó numa condição inferior de feitiço, baixo-espiritismo – segundo Cascudo. Por outro lado, percebe-se a valorização do Catimbó por sua especificidade como prática, consultório, serviço espiritual autônomo dos “mestres”, discriminado e perseguido, frente ao “Candomblé” e à “Macumba”, de riqueza ritual religiosa e de maior legitimidade social. O choque de interpretação nesse campo das religiosidades afro-

brasileiras e das manifestações religiosas populares, entre 1930-1970, passa por produções pessimistas-racistas dos “médicos-antropólogos”, pela revisão culturalista freyriana, pelo movimento folclorista e consolidação da crítica da escravidão na escola sociológica paulista (MAIO, 1999; RICUPERO, 2011).

Câmara Cascudo e Roger Bastide iniciaram interpretações com um elemento empírico desses embates. Em “Catimbó” de 1945 (referência), se observam as definições de Bastide e, uma vez que o sociólogo conhecia os trabalhos de Cascudo e que o potiguar conhecia o texto de Bastide - como se depreende de nota de rodapé em Meleagro (BASTIDE, 2001, p. 106) - vê-se na obra de Cascudo uma interpretação que se opõe à exclusividade da origem índia, apresentada por Bastide. Ademais, Cascudo trata de distinguir o Catimbó da Pajelança amazônica:

A Pajelança amazônica não é um elemento decisivo para o catimbó. (...) Com a Pajelança há intercomunicação, mas não dependência ou filiação. Todo Nordeste tem sido, há séculos, o grande exportador de homens para o extremo norte, Pará, Amazonas, Acre (...) Mas o sertanejo (...) levou mais credices do que trouxe, voltando doente, rico ou pobre (...) Quando estudei o assunto na Geografia dos Mitos Brasileiros, admirou-me a não existência de mitos e superstições amazônicas no Nordeste, especialmente na zona de mais intenso contato. (CASCUDO, 1978, p. 21, 89)

Preocupado em encontrar o lugar do negro, do escravo e as razões de sua incorporação secundária também no ritual do Catimbó, Bastide retoma os usos do fumo para chegar à jurema, reconhecendo um culto secular indígena, de incipiência mitológica e pobreza ritual em comparação ao Candomblé.

Por outro lado, Cascudo (1998) apresenta a tese da origem mágico-branca do Catimbó e, embora relembre passagens da documentação do Nordeste colonial e de viajantes que mostram os usos rituais da jurema pelos indígenas, define o Catimbó por suas observações etnográficas, como exemplo de prática mágica com resquícios da religiosidade cristã europeia e colonial⁴: “Catimbó não é culto religioso (...) é um consultório”. Procura sempre diferenciá-lo das demais práticas ou cultos afro-brasileiros, não por ser incipiente, pobre, mas por sua originalidade: Catimbó não é Macumba [entenda-se Umbanda⁵] nem Candomblé. Permanece isolado, diverso, distinto” (CASCUDO, 1978, p. 87).

4 “Nos Catimbós são vistos e empregados o Crucifixo, Cristo na posição da crucificação, mas sem a cruz, Santo Antônio, Santa Bárbara, incenso, velas acesas, persignações, orações populares como a magnífica (*Magnificat*), Ofício-de-Nossa-Senhora, Forças-do-Credo, Santo Amâncio, Santo Sepulcro, Pedra Cristalina, as invocações rituais de São José para a abrir e fechar a “mesa”, iniciando e encerrando a sessão.” (CASCUDO, 1978, p. 39)

5 O autor mostra a permanência do uso inicial do termo macumba, ainda no início do século XX, substituído “recentemente” por Umbanda. (CASCUDO, 1998, p. 889)

Para Cascudo, o Catimbó guarda uma definição mais universalista⁶ do entendimento da fusão cultural das três raças, portanto, acima das restrições da visão de formação nacional, ainda que se enquadre no campo das manifestações folclóricas da nacionalidade, dá a entender uma tensão com a escola bastidiana, ao valorizar e afirmar o Catimbó como originalidade e permanência mágico-religiosa na geografia de um Nordeste aparentemente mais índio, diga-se, Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará.

A favor da tese, a Umbanda entra nesses estados nordestinos bem mais tarde, e o Candomblé ainda mais. A Umbanda se instala no Ceará na metade de 1950 (PORDEUS Jr, 2002), e no RN e Paraíba no final de 1960. A Umbanda encontrou o Catimbó-Jurema como matriz e culto local dominante até aquele momento. Ao afirmar “catimbó, que é encontrado desde o Pará e Maranhão até o Recife, e que “triunfa sobre a religião africana no Ceará e Paraíba” (BASTIDE, 1980, p. 71), Bastide mostra uma maior nucleação indígena na influência religiosa.

As palavras de Cascudo mostram um espaço cultural de abrangência do Catimbó, sempre “perseguido”, em comparação ao Candomblé e à “Macumba” que - “atraindo povo e ampliando prestígio” -, exaltados pelos jornais e intelectuais, eram preferidos pelo sociólogo francês e por muitos outros. A tese de Cascudo sobre o Catimbó mostra uma batalha intelectual, sutil afirmação regionalista e localista no campo das construções identitárias das religiões “afro-branco-ameríndia” no “Nordeste” e no Brasil,⁷ também percebido por Durval Muniz de Albuquerque Junior:

Devemos lembrar que, no momento de redação e publicação deste livro [Meleagro], a Bahia ainda não fazia parte da região Nordeste, mas sim da região Leste. Cascudo parece dar ao catimbó um caráter regional, parece fazer dele uma marca da identidade cultural nordestina em contraposição ao candomblé, que seria uma marca identitária da cultura baiana e a macumba, uma marca de identidade da cultura popular carioca (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2010, p. 30).

O artigo de Albuquerque Junior, no entanto, critica Cascudo por promover ideologia de branqueamento, pela diluição identitária dos elementos culturais negros na cultura popular brasileira, distanciando-se negativamente da postura de Gilberto Freyre, diante de uma valorização da cultura negra no processo de reinterpretação da formação mestiça nacional.

6 “...Cascudo manteve-se sempre numa posição liminar em relação ao movimento folclórico (...) enquanto estes tomavam como referência central para suas pesquisas e reflexões a ‘nação’, especificamente a nação brasileira, Cascudo, em virtude de uma perspectiva marcada pela teoria difusionista da cultura, tendia a pensar o folclore nos limites de um horizonte universalista”. (GONÇALVES, 2013, p.179).

7Ver mais em: (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2011). Note-se que em 1945, a divisão territorial do Brasil passou a ser Norte, Sul, Centro-Oeste, Leste Meridional (Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro), Leste Setentrional (Bahia e Sergipe), Nordeste Ocidental (Maranhão e Piauí), Nordeste Oriental (Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas).

Albuquerque Junior faz uma análise da inserção intelectual de Cascudo no Nordeste, hegemônico por Pernambuco e a escola freyriana, com seu destaque nacional e internacional fundamentados na valorização da cultura negra no Brasil mestiço; originalidade tropical, mostrando que a obra cascudiana tendia à homogeneização da cultura popular brasileira no sentido de um branqueamento.

Alguns pontos do consistente trabalho de Albuquerque Junior no campo da história intelectual merecem discussão. Na consideração da tríplice contribuição racial em nossos fundamentos nacionais, o autor percebe na obra de Cascudo uma tendência à produção da invisibilidade negra nas manifestações culturais brasileiras. Essa percepção é mostrada no livro *Meleagro*, onde desconstrói a tese das origens mágico-branca do Catimbó. Para Albuquerque Junior há uma perspectiva discriminatória de Cascudo quanto às manifestações religiosas afro-brasileiras. No entanto, quando Cascudo (1978) se refere à “Macumba” carioca e ao Candomblé, em comparação ao Catimbó, mostra como os primeiros eram objeto de atenção da imprensa, dos estudiosos e intelectuais, “levando suas melodias e ritmos aos microfones, seus babalorixás dando conversa nos jornais, com fotografias nas revistas e livros.” Cascudo manifesta – com certo ciúme, talvez – uma superioridade religiosa daqueles frente ao simples e perseguido Catimbó. O faz, também, ao ressaltar a riqueza ritual e mítica, as danças e a complexidade das religiões, frente ao Catimbó, que nada mais é do que “consultório”. Ao afirmar, em *Meleagro*, que o Catimbó “é a parte não-oficial, não-ritualística das religiões negras, americanas e europeias” (CASCUDO, 1978, p. 21), mostra uso abrangente do termo com relação à crítica desqualificadora à denominação de magia. Além disso, Cascudo compreende os demais cultos afro-brasileiros como religião, por sua complexidade ritual e mítico-cosmológica, aspectos não observados no Catimbó, por isso categorizado como magia, com não menos valor e seriedade.⁸ Flávio Pierucci (2001, p. 65) define o Catimbó, em obra sobre magia, como “religião nordestina de origem indígena.” Ao exagerar na arqueologia do Catimbó, fixando suas raízes na Europa, Cascudo “erra” ao reconhecer sua não categorização naquele momento como religião afro-brasileira, e ao tentar demandar ao Catimbó o status de “religião” nordestina. Tanto Cascudo, ao argumentar a invisibilização do negro, quanto Roger Bastide, levariam a culpa nesse aspecto, já que este afirma que “esta religião [o Catimbó], ainda quando o negro a adota, seja como crente, seja como sacerdote, *nada tem de africana*, nem no ritual, nem na música, nem na mitologia” (BASTIDE, 1980, p.71, grifo nosso). Essa crítica de

8 Também outros estudos sobre os desenvolvimentos do Catimbó-Jurema têm mostrado a presença de “pretos-velhos” e orixás como elementos desse culto, sem que sejam determinantes, e nem por isso vê-se nesses estudos denúncias sobre invisibilidade negra no Catimbó; e, menos ainda, críticas a um possível obscurecimento do papel dos afro-brasileiros nesse culto, promovido pioneiramente por Câmara Cascudo. Como em: (FERREIRA, 2011; PORDEUS JUNIOR, 2014; SOUZA, 2016).

Albuquerque Junior refere-se à análise de uma produção discursivo-enunciativa datada, não efetuando o caminho histórico do Catimbó até a atualidade; a observação dos desenvolvimentos do culto, seus sincretismos, hibridações, incorporações, ressignificações, registros empíricos e abrangência geocultural.

Nas décadas seguintes, os desenvolvimentos do Catimbó-Jurema tornaram visíveis uma grande complexificação ritual e mítica desse culto, e sua presença e afirmação em outras religiões afro-brasileiras, a exemplo da Umbanda; além de configurar-se hoje mais popularmente como culto da Jurema Sagrada, já fazendo parte até das religiões brasileiras transnacionalizadas (BURGOS; PORDEUS JUNIOR, 2012).

Do Catimbó à Jurema Sagrada: identidade juremeira e presença difusa em outras religiões afro-brasileiras.

No artigo “Catimbó-Jurema”, Brandão e Nascimento (2001, p. 71, grifo nosso) afirmam que o Catimbó é um “culto que, *embora preterido em relação as formas tradicionais de religiões afro-brasileiras* em relação a investigações socioantropológicas, encontra entre as camadas populares do Nordeste solo fértil para se constituir enquanto movimento mágico-religioso.” Assim, no campo afro-brasileiro, os estudos sobre o Catimbó parecem ter tido lugar secundário, como já o percebia Câmara Cascudo, em Meleagro.

Brandão e Nascimento demonstram que nesse solo fértil está toda a riqueza ritual nos usos da Jurema, seus reinos encantados⁹, os ritos, reuniões e festas, os mestres, os caboclos, outras entidades de seu variado panteão:

Além dos caboclos e dos mestres, vem na jurema, mas com menos frequência, os Pretos e Pretas Velhas. Espíritos de velhos escravos africanos, peritos em benzeduras e nos conselhos que dão a seus netinhos dos terreiros. Temos aqui, talvez, uma influência da Umbanda sobre o culto Juremista. Contudo, a influência dos cultos africanos é melhor expressa na incorporação dos Exus e Pomba Giras ao panteão juremista. Na Jurema, eles aparecem como os servos dos mestres; ou como mestres menos esclarecidos e mais propícios aos trabalhos para o mal. Junta-se a este panteão, os Santos da Igreja Católica, que são saudados pelos mestres e caboclos, e os quais encontramos referências nas toadas e nas orações utilizadas nos fazeres mágicos ensinados pelos encantados (BRANDÃO; NASCIMENTO, 1988, p. 82).

Os autores reconhecem a discriminação vivida pelo Catimbó-Jurema e sua secular força

9“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. Quanto são os Reinos? Sete, segundo uns. Vajucá, Tigre, Candindé, 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.” (CASCUDO, 1978, p. 54).

mágica no item ‘A Jurema e o Campo Religioso Afro-brasileiro’:

A literatura clássica sobre o Xangô do Recife, tende a colocar como distintas e incompatíveis o Culto à Jurema e o Xangô Tradicional. A tendência é tomar como um dos critérios para identificar o grau de tradicionalidade das casas de santo, a realização ou não de tal culto. Os que cultuam o panteão juremista são logo caracterizados como sincréticos (Umbanda e Xangô Umbandizado). (...) Mesmo nos Terreiros de Xangô mais tradicionais do Recife, alguns dos quais sem nenhum espaço ritualmente constituído para cultuar os espíritos da Jurema, estes reaparecem nas residências dos filhos de santo, ou em terreiros afiliados. (...) Nas conversas com o povo de santo, as pessoas falam que "A Jurema é quem dá o pão de cada dia", ou seja, *é das consultas dadas pelas entidades e dos trabalhos por elas recomendados, que vem grande parte do dinheiro para a manutenção da casa e de seus sacerdotes* (BRANDÃO; NASCIMENTO, 1988, p. 89).

Com a percepção dos desenvolvimentos recentes do Catimbó, nota-se a confirmação das teses da força mágica e do trabalho autônomo dos mestres catimbozeiros de Cascudo, em Meleagro, e as transformações do Catimbó, com seus mestres (as) juremeiros(as) e suas relações contraditórias com os Xangôs e aproximações amistosas, táticas e complementares aos cultos de Umbanda, enquanto parecem desaparecer as tradicionais mesas de Catimbó.

Embora reconheça as origens indígenas do culto da Jurema, em “Os mestres da Jurema: Cultos da Jurema em terreiros de Umbanda no interior do Nordeste”, Luiz Assunção (2004) considera as transformações sofridas pelas diferentes influências, de modo que “a mistura de elementos oriundos do candomblé, do espiritismo kardecista, do catolicismo popular e, principalmente, da Umbanda, que ao serem reelaborados, dão origem a um processo de criação de uma nova prática da Jurema” (ASSUNÇÃO, 2004, p.182).

Devido às transformações culturais e socioeconômicas contemporâneas, o processo de reordenação do campo religioso e ritualístico inclui o culto da Jurema na “umbandização dos cultos populares” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 182), com a rica presença de seus caboclos, mestres e índios nos terreiros de Umbanda do interior de Pernambuco, Pará e Ceará, neste último caso, especialmente na região do Cariri.

Em comparação a outros estados nordestinos, a presença histórica da cultura negra no Ceará foi menos relevante, mas houve introdução de elementos de cultura religiosa sincrética com as intensas migrações resultantes das secas que a capital cearense recebeu desde a década de 1870; as migrações cíclicas dos cearenses para a região amazônica e seus intercâmbios, e a sobrevivência de considerável estoque étnico e cultural indígena na formação do povo cearense, especialmente na sua área litorânea (RATTS, 2009).

Nas décadas de 1920-1930, no Ceará, há registros de atividades religiosas acusadas de

catimbozeiras na imprensa local, de caráter condenatório, que denotam a percepção dos grupos religiosos locais interessados em seu extermínio, sob a alarmante preocupação com a ordem e saúde públicas, revelando tramas discursivas que alimentavam disputas do campo religioso local (SILVA, 2017). “Até meados do século XX, essas religiões eram caso de polícia, fosse o Catimbó, a Jurema ou mesmo na Umbanda, as giras tinham muitas possibilidades de terminarem atrás das grades” (PORDEUS JUNIOR, 2014, p. 8). A partir da criação da Federação Cearense de Umbanda, ocorre a oficialização da Umbanda no Ceará, em 1954, enquanto os terreiros de Candomblé instalaram-se em meados da década de 1970.

Em “A Jurema Sagrada da Paraíba”, pesquisa “desenvolvida no perímetro urbano que envolve as cidades de João Pessoa, Cabedelo, Bayeux e Santa Rita”, Idalina Santiago (2008) mostra a força da cultura indígena na religiosidade popular paraibana, por meio do “culto da jurema” e de sua presença na elaboração de uma Umbanda cruzada com Jurema, após a introdução daquela na Paraíba no final de 1960. Segundo a autora:

Até essa época predominava na Paraíba a prática do Catimbó, tratado como caso de polícia. Os catimbozeiros ou juremeiros desejosos de se libertarem da pressão policial aceitaram se engajar na estrutura da nascente Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, encampadora da doutrina umbandista. Contudo, a forte influência da jurema se fez presente na reorganização sincrética dos elementos religiosos da umbanda paraibana. Compreendo que a associação efetuada pela maioria dos religiosos entre os termos umbanda e jurema, melhor dizendo, a inclusão que fazem da umbanda na jurema ou vice-versa, é oriunda desse processo de introdução da umbanda no seio do catimbó, ou jurema, processo esse que deu liberdade ao culto. Acrescente-se a isso o fato de, anteriormente à legalização da umbanda no Estado, os catimbós serem visualizados pelos setores dominantes como sinônimo de feitiçaria e tratados com mais severidade pela polícia do que os poucos centros de umbanda já existentes. Dessa forma, a adesão ao nome umbanda só traria benefícios, mesmo que se continuasse a praticar a jurema/catimbó (SANTIAGO, 2008, p. 3).¹⁰

Em “O Catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e de hoje”, Sandro Salles (2010) também discute essas transições do catimbó-jurema:

O interesse dos antropólogos pelo tema surge no momento em que as chamadas mesas de catimbó, de caráter mais individual, começam a desaparecer, dando lugar aos terreiros umbandizados, onde são realizados cultos de caráter mais coletivo (SALLES, 2010, p. 86).

10 Quando da chegada da Umbanda à cidade de João Pessoa, na década de 1960, com a liberação do culto por Lei Estadual, surge a primeira Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba - FECAB, os primeiros registros oficiais de terreiros, reconhecimento de pais de santo, uso de tambores nos rituais e eventos de divulgação da religião por meio de Mostras de Umbanda e festas de Iemanjá nas praias. É a Umbanda que rapidamente, incorpora a forma local dominante da religiosidade afro-brasileira, expressa no Catimbó/Jurema, e a partir da década de 1980, torna-se interlocutora principal da implantação Candomblé naquela cidade (GONÇALVES; HERMANA, 2012, p. 1).

Salles retoma os pioneiros do estudo do Catimbó, até chegar ao Meleagro, de Cascudo, e sua tese da “magia europeia”, que considera contribuição positiva e confirma a força dessas práticas por registros históricos coloniais diversos, e a persistência do universo mítico dos reinos, “mundo dos encantados” ou cidades da Jurema, que aparecem estruturados nesse imaginário religioso e nas referências dos terreiros umbandistas de Pernambuco e Pará. A presença das mesas de cura é destacada em seu trabalho:

na área em que realizei a pesquisa, que vai da Zona da Mata Norte de Pernambuco ao Litoral Sul da Paraíba, os terreiros umbandizados caracterizam-se pela incorporação de diversos elementos advindos do catimbó. Esses elementos estão presentes tanto nas sessões de toque para jurema quanto nas atuais sessões de mesa de consulta. (...) Importante salientar que um dos aspectos comuns aos terreiros pesquisados é o fato de eles serem marcados por dois universos integrados e, ao mesmo tempo, distintos: de um lado, orixás, exus e pombagiras, cultuados nos toques para os orixás; de outro, mestres, caboclos e reis, cultuados nos toques para a jurema e nas sessões de mesa. Os toques acontecem de 15 em 15 dias, sendo um dia para a jurema e outro para os orixás. Em praticamente todas as casas, também nas sessões de jurema, são cultuados os pretos-velhos. *Nenhum sacerdote desconsidera a necessidade de separar estes universos (jurema e orixás), demarcando cuidadosamente a fronteira entre ambos.* A demarcação, no entanto, não impede uma sutil influência de um lado sobre o outro, que se manifesta de diferentes formas. Essa disposição para estabelecer tal limite é mais uma marca da umbanda praticada em toda a área da pesquisa (SALLES, 2010, p. 98-99).

Como foi sugerido introdutoriamente (AMORIM, 1993; ISAIA, 2006), esses processos de incorporação do Catimbó-Jurema à Umbanda “nordestina” e suas relações táticas para resistirem à repressão policial e canônica das religiões cristãs hegemônicas, incluindo o acirramento da crítica espírita às manifestações de caboclos e pretos-velhos em sessões espíritas e ao “espiritismo de Umbanda”, de 1950 e 1960, são claros indicadores das repercussões conflituosas daquele contexto do campo religioso brasileiro.

Em parceria com o antropólogo cearense Ismael Pordeus Junior, Arnaldo Beltrão Burgos, “Pai-de-Santo e Juremeiro” pernambucano, publicou em 2012, em Fortaleza, o livro “Jurema Sagrada: do Nordeste brasileiro à Península Ibérica. Segundo Pordeus Junior:

Jurema Sagrada: do Nordeste brasileiro à Península Ibérica, livro escrito por Arnaldo Beltrão Burgos, e organizado por mim, é fruto de uma pesquisa na área da transnacionalidade das religiões luso-afro-brasileiras instaladas em Portugal - desde a década de setenta do século XX -, cujas matrizes se encontram no Brasil. (...) depois da Umbanda e do Candomblé, a Jurema é a mais recente religião a entrar nesse complexo de transnacionalização (BURGOS; PORDEUS JUNIOR, 2012, p. 9, grifo nosso).

Com seu atual caráter ritual, tendo agregado a sonoridade percussionista afro-brasileira e se

irmanado, com seus mestres, de modo mais ou menos contraditório, ao panteão e ritos umbandista e candomblecista, essa transnacionalização da Jurema Sagrada revela uma dinâmica identitária que vai do Catimbó das mesas de magia, “consultório” individual - visualizadas por Cascudo - às festivas e sonoras sessões da Jurema Sagrada nos terreiros, mostrando-se ao mundo como religião “nordestina” afro-brasileira.

Considerações finais

De um modelo de sessão mediúnica de ritual simplificado, marginalizado e perseguido, sob comando de um mestre em seu “consultório”, o Catimbó se converteu na constituição de um culto complexo em torno da Jurema, que passa a lhe dar nova identidade conforme incorpora acervo mais amplo de elementos da religiosidade afro-brasileira, como o culto a certos orixás, passando a constituir parte dos rituais de Umbanda e Xangôs, agregando a esses seus mestres e caboclos.

As manifestações catimbozeiras enriqueceram-se frente àquelas observadas por Bastide, quando dizia nada terem de africano. Além disso, continua a oferecer serviços “mágicos” no âmbito dos terreiros, como reminiscência das antigas mesas de trabalho. Dessa forma, nota-se uma coerência analítica com a obra exemplar de Cascudo, conforme em seu tempo ainda não se haviam constituído - ou “definitivado”, segundo expressão de Mário de Andrade - as relações de complementaridade entre as tradicionais práticas do Catimbó e as primeiras manifestações umbandistas no Nordeste brasileiro.

Considerando seu percurso histórico e inserção contemporânea no campo religioso brasileiro, sob repressão constante, restou claro o processo de interação e aglutinação do Catimbó Jurema às manifestações religiosas de caráter afro-brasileiro, como elemento complementar ou ressignificado, constituindo parte das práticas de cura, ritos e do panteão.

Quase todos os estudos na área das religiões afro-brasileiras, nas últimas décadas, que se destinam ao Catimbó-Jurema, ou que os apresentam no contexto dos estudos sobre a Umbanda, originam-se na Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte, com predominância dos dois primeiros. O Catimbó em Jurema Sagrada, é redesenhado na atualidade como a mais antiga religião indo-afro-brasileira, matriz e culto partícipe da formação da Umbanda em vários estados nordestinos, enriquecendo o panteão e os elementos rituais das religiões mediúnicas sincréticas onde menos se apresenta a memória africana.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Mãos negras, mentes gregas: as narrativas de Luís da Câmara Cascudo sobre as religiões afro-brasileiras. *Revista Esboços*, v.17, n.23, p. 9-30, 2010.

SILVA, Marcos José Diniz; ISAIA, Artur Cesar. Do Catimbó: percurso histórico e debate acadêmico de uma religião afro-brasileira.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 5 ed., São Paulo: Cortez, 2011.

AMORIM, Deolindo. *Africanismo e Espiritismo*. Rio de Janeiro: Edições CELD, [1946] 1993.

AMORIM, Deolindo. *O Espiritismo e as doutrinas espiritualistas*. 5ª ed., Rio de Janeiro: Edições CELD, [1958] 1992.

ANDRADE, Mario de. *Música de feitiçaria no Brasil*. [1933] 2. Ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória. 1983.

ASSUNÇÃO, Luiz. Cultura popular e religiosidade: o Catimbó nordestino. *Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore – Turismo – Tradição – Modernidade*. Recife. 2004.

BASTIDE, Roger. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.) *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, [1945] 2001, p. 146-159.

BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. [1957] 10 ed. São Paulo: Difel, 1980.

BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. Tradução Sérgio M. et all. 5ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2004, p.27-78.

BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco; NASCIMENTO, Luís Felipe Rios. O Catimbó-Jurema. Recife. *Clio Arqueológica*. n.13,1998, p. 71-94.

BURGOS, Arnaldo Beltrão; PORDEUS Jr., Ismael de Andrade. *Jurema-Sagrada: Do Nordeste brasileiro à Península Ibérica*. Fortaleza: Expressão Gráfica; Laboratório de Estudos da Oralidade - LEO/UFC, 2012.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro*. [1951] Pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2ª ed., Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1978.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10ª ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

FERREIRA, Sócrates Pereira. *A Jurema sagrada em João Pessoa: um ritual em transição*. 2011. 143p. (Dissertação) Mestrado em Ciências das Religiões. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa-PB, Brasil.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Luís da Câmara Cascudo e o estudo das culturas populares no Brasil. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. (Orgs.) *Um enigma chamado Brasil*. 29 intérpretes e um país. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p.174-183.

GONÇALVES, Antônio Boaes; HERMANA, Cecília. Catimbó, umbanda e candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. *Anais dos Simpósios da ABHR*, vol. 13, 2012.

ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo pré-conciliar e religiões mediúnicas no Brasil: da demonização ao

SILVA, Marcos José Diniz; ISAIA, Artur Cesar. Do Catimbó: percurso histórico e debate acadêmico de uma religião afro-brasileira.

saber médico-psiquiátrico. In: MANOEL, Ivan. Aparecido; FREITAS, Naimora. Maria. (Orgs.) *História das Religiões. Desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos.* São Paulo: Paulinas, 2006, p.135-157.

ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. *Revista Brasileira de História das Religiões.* Ano 1, N. 03, jan 2009, p. 95-105.

MAIO, Marcos Chor. O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* vol. 14 n° 41, 1999.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira.* Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos,* v. 38, n. 74, p. 47-65, 2006.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. Os brasis de Roger Bastide. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. (Orgs.) *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país.* São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 184-197.

PIERUCCI, Flavio. *A Magia.* São Paulo: Publifolha, 2001.

PORDEUS JUNIOR., Ismael de Andrade. *Umbanda. Ceará em transe.* Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Ceará, 2002.

PORDEUS JUNIOR, Ismael de Andrade. A expansão da Jurema na Península Ibérica. *Revista de Ciências Sociais,* Fortaleza, v. 45, n. 1, p. 247-262, 2014.

RATTS, Alex. *Traços étnicos: Espacialidades e culturas negras e indígenas.* Fortaleza: Museu do Ceará /Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2009.

RICUPERO, Bernardo. *Sete lições sobre as interpretações do Brasil.* 2ª. Ed., São Paulo: Alameda, 2011.

SALLES, Sandro Guimarães de. O catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e de hoje. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap.* Ano 9, n. 2 - jul./dez. p. 85- 105, 2010.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A jurema sagrada da Paraíba. *Qualit@s,* v.7, n.1, p. 1-14, 2008. Disponível em: <http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/view/122/98>
Acesso em: 10 jan. 2021.

SILVA, Marcos José Diniz. “A praga dos catimbós em Fortaleza” e a legitimação do Espiritismo no campo religioso cearense. *Revista Brasileira de História das Religiões,* v.10 n. 28, p. 25-42, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/35070> Acesso em: 21 jun. 2021.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó e jurema: uma recuperação e uma análise sobre dos olhares pioneiros. Porto Alegre. *Debates do NER,* v.17, n. 30, p. 151-194, 2016. Disponível em:

SILVA, Marcos José Diniz; ISAIA, Artur Cesar. Do Catimbó: percurso histórico e debate acadêmico de uma religião afro-brasileira.

<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/63469/40377> Acesso em: 15 fev. 2021.

SOUZA, André Luís Nascimento de. *A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço*. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Mestrado em História), 2016.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora UnB.v.1, 1994.