

MORÔNI LAURINDO DO NASCIMENTO



“O Nosso Axé é Africano... mas o Caboclo é mais Bonito”:

Um estudo antropológico sobre o culto do caboclo no Terreiro Santa Cecília (AL)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Antropologia e Museologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Cortez Motta

Recife

2012

MORÔNI LAURINDO DO NASCIMENTO

“O Nosso Axé é Africano... mas o Caboclo é mais Bonito”:

Um estudo antropológico sobre o culto do caboclo no Terreiro Santa Cecília (AL).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Antropologia e Museologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Cortez Motta

Recife

2012

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB-4 1291

N244n Nascimento, Morôni Laurindo do.
"O nosso axé é africano... Mas o caboclo é mais bonito" : um estudo antropológico sobre o culto do caboclo no terreiro Santa Cecília (AL) / Morôni Laurindo do Nascimento. – Recife: O autor, 2012.
108 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Cortez Motta.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2012.
Inclui referências e glossário.

1. Antropologia. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Xangô (Culto). 4. Sincretismo (Religião). I. Motta, Roberto Cortez (Orientador). II. Título.

301 CDD (22.ed.) UFPE (CFCH2014-154)

MORONI LAURINDO DO NASCIMENTO

““O nosso axé é africano...mas o caboclo é mais bonito”: um estudo antropológico sobre o culto do Caboclo no Terreiro Santa Cecília.”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovado em: 31/08/2012.

BANCA EXAMINADORA

Profº Drº Roberto Mauro Cortês Mota (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Profª Drª Roberta Bivar Carneiro (Examinadora Titular Interna)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Profª Drª Rachel Rocha de Almeida Barros (Examinadora Titular Externa)
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFAL

Agradeço

Ao professor Roberto Motta, inicialmente, pela orientação e companheirismo tão fundamentais para a realização deste trabalho. Presente, sempre que invocado diante das demandas do caminho, incentivando com palavras sinceras e generosas. De tal modo que, se este trabalho não estiver à altura de tamanha dedicação, é certo que fica desta experiência um grande aprendizado.

A professora Rachel Rocha por aceitar participar como examinadora externa, mais uma vez, generosamente, colaborando com minha trajetória acadêmica e sendo também incentivadora desse trabalho.

As professoras Roberta Campos e Mísia Reesink por marcarem, especialmente, minha passagem pelo PPGA, através das disciplinas Antropologia da Religião e Etnografia em Foco; por participarem da qualificação do projeto (Roberta Campos) e da pré-banca (Mísia Reesink e Roberta Campos), contribuindo com importantes sugestões. Agradeço também a professora Roberta Campos por participar da banca de defesa da dissertação como examinadora interna.

Aos colegas de mestrado, turma 2010, pelo aprendizado durante esta convivência, especialmente a Luciano Borges, com quem compartilhei os estudos para seleção do mestrado e a alegria do ingresso. Ao Emanuel, companheiro de orientação, com o qual dividi textos, ideias e angústias. Grande abraço!

Ao professor Siloé Amorim pela experiência venturosa que foi o documentário *1912: O Quebra de Xangô*. Durante a qual, a partir de nossas conversas, surgiram as primeiras ideias desse projeto de mestrado.

Ao colega Paulo Victor, pesquisador, filho de santo, que me concedeu longas conversas sobre o xangô de Maceió e o Xambá de Pai Ferreira, me orientando sobre aspectos importantes. Ao camarada Toni, aluno do curso de Ciências Sociais da UFAL, que também realiza pesquisa no terreiro Santa Cecília, pelo companheirismo que tivemos em campo, compartilhando dúvidas e informações.

A professora Sílvia Martins pela amizade de sempre e por me emprestar livros e câmera filmadora durante esta pesquisa. Aos amigos Thiago Bianchetti e Juliana Barretto por me cederem entrevistas e fotografias realizadas no terreiro Santa Cecília. A

Lúcia Helena por me acompanhar em uma das visitas que fiz ao terreiro Santa Bárbara (Ilê Axé Oyá Meguê), em Olinda. Agradeço, também, ao antropólogo Bruno Cavalcanti, que, junto a Rachel Rocha, me concedeu uma conversa sobre suas impressões acerca do campo afro-religioso de Alagoas.

Aos colegas de labuta na Escola Fontainha de Abreu pela torcida. Especialmente a colega Dayse que ajudou com a tradução do resumo. A Claudiana e Carla da Equipe Gestora, a professora Cíntia que me substituiu e a professora Marília pela revisão textual desse trabalho.

Aos amigos e familiares que estão sempre torcendo e compreendendo minhas ausências. A dona Ana, minha querida guerreira e mãe, por toda benção. A pequena Laís, minha maior inspiração, com um pedido de desculpa do papai por toda a ausência. A dona Paula, minha sogra, por “tomar de conta” da família, nos ajudando a segurar todas as barras. A minha esposa Ana Laura, companheira de todas as alegrias e batalhas, grande responsável por me aventurar nestes rumos da antropologia, pelo incentivo e acompanhamento deste trabalho, discutindo as ideias, lendo e corrigindo atentamente este trabalho.

Finalmente, agradeço profundamente aos sacerdotes e filhos de santo que me agraciaram com o conhecimento e o tempo que lhe são tão sagrados: Pai Benedito Maciel, Pai Célio Rodrigues, Hildo Rosa. E, mais que especialmente, a Pai Ferreira (*in memória*) e a Mãe Maria Dacuí, que me acolheram com grande carinho em seu terreiro, em sua mesa.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o culto do caboclo no Centro Espírita Santa Cecília, localizado na cidade de Maceió-AL. Este terreiro, que se define como de nação Xambá, constitui a sua prática religiosa a partir de dois modelos de culto: a jurema – ou culto dos caboclos – e o xangô, como culto aos orixás. As entrevistas realizadas com sacerdotes possibilitaram situar a trajetória e prática religiosa do Centro Espírita Santa Cecília dentro do contexto da cidade de Maceió. Os depoimentos dos integrantes deste centro serviram como ponto de partida para observação de como as concepções sobre o caboclo atuavam de maneira prática nos ritos do terreiro. Deste modo, rituais de jurema e de xangô foram observados, objetivando a produção de uma etnografia que focalizou o culto aos caboclos e sua relação com o culto aos orixás. Assim, os caboclos do culto da jurema e os orixás do xangô, mesmo possuindo espaços e rituais específicos, se mostraram relacionados sincreticamente na concepção e prática religiosa deste terreiro.

Palavras-chave: Caboclo. Jurema. Xangô. Nação Xambá. Sincretismo.

ABSTRACT

The objective of this work is to reflect about the *caboclo* cult in the Centro Espírita Santa Cecília located in Maceió-AL city. This religious temple, that it is defined as Nação Xambá constitutes their religious practice based on two cult models, the *jurema* or the *caboclo* cult and the *xangô* as the cult to the *orixás*. The interviews accomplished with the religious leaders made it possible to locate the trajectory and the religious practices of the Centro Espírita Santa Cecília within the context of the city of Maceió. The interviews with the members of this cult served as the starting point for the observation of how the conceptions about the *caboclo* influenced in a practical way the rites of the cult. In this way, *jurema* rituals and of the *xangô* were observed aiming at the production of an ethnography that focused the cult to the *caboclos* and its relationship with the cult of the *orixás*. Thus, the *caboclos* of the cult of the *jurema* and the *orixás* of the *xangô*, even possessing specific spaces and rituals, they show themselves related syncretically in the conception and religious practice of this religious temple.

Key- words: Caboclo. Jurema. Xangô. Nação Xambá. Syncretism

Lista de Fotografias

Foto 1: “*Estado dos caboclos*”. (pág.43)

Foto 2: Mesa da Juremação, com filhos de santo, imagens de santos católicos e Preto-Velho na parede do terreiro e , ao final (lado direito), entrada do “estado dos caboclos”, descortinada. (pág.53)

Foto 3: Filha de santo em concentração durante a mesa da Juremação. (pág.54)

Foto 4: Pai Ferreira defumando a mesa com a “*gaita*”.(pág.57)

Foto 5: Filha de santo soprando a “*gaita*”. (pág.58)

Foto 6: Fechamento da mesa, com Pai Ferreira na cabeceira da mesa. (pág.63)

Foto 7: Fechamento da mesa (alguns objetos e rituais que compõem a mesa: cigana Celina, arranjo de frutas, Caboclo Índio e flores). (pág.64)

Foto 8: Dacuí conduzindo o trabalho de mesa (defumação). (pág.73)

Foto 9: Caboclo Índio com sua “*gaita*”. (pág.74);

Foto 10: Festa de Obaluaiê (Imagem de São Sebastião, bolo com as cores do orixá Obaluaiê, xeres e frutas). (pág.76)

Foto 11: Primeiro toque realizado por Dacuí (no centro da fotografia), como Ialorixá do terreiro. (pág.76)

Foto 12: Dacuí, orgulhosa, ao lado da mesa organizada por ela para a festa de Oxum, com bolos das cores de Oxum, imagem de Nossa Senhora do Carmo, frutas e xéres. (pág.79)

Foto 13: Pejí durante a festa de Xangô. Na parte superior estão imagens de santos católicos e de orixás, abaixo os “*depósitos*” dos orixás com comidas ofertadas. (pág.85)

Foto: 14. “*Estado*” dos caboclos com comidas, vinhos e frutas ofertadas durante a mesma festa de Xangô. Note-se a cor vermelha predominante em referência ao orixá Xangô. (pág.86)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO I	
MEMÓRIAS DE PAI FERREIRA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A NAÇÃO XAMBÁ EM ALAGOAS	19
1.1. A Nação Xambá em Maceió: Duas Memórias.....	24
1.2. O Xambá, a Perseguição Religiosa e o Caboclo	30
CAPÍTULO II:	
O CULTO DO CABOCLO NO CENTRO ESPÍRITA SANTA CECÍLIA	40
2.1. A Jurema no Centro Espírita Santa Cecília.....	45
2.2. Juremação.....	49
CAPÍTULO III	
CABOCLOS E ORIXÁS: O SINCRETISMO NO CENTRO ESPÍRITA SANTA CECÍLIA	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS	97
GLOSSÁRIO DO TERREIRO SANTA CECÍLIA	103

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende refletir sobre como o Centro Espírita Santa Cecília constitui as singularidades de suas práticas religiosas através do culto ao caboclo. Conheci este terreiro de xangô¹, que se identifica como nação Xambá e é objeto desta pesquisa, no ano de 2007, durante a produção do documentário “1912: O Quebra de Xangô”², no qual participei como assistente de direção do antropólogo e diretor Siloé Amorim³. Este documentário constituiu-se na realização de um roteiro sobre o episódio da destruição dos terreiros de Maceió em 1912. O “Quebra dos Terreiros”, também conhecido como “Operação Xangô”, ocorreu na noite do dia 1º de fevereiro de 1912, consistindo na destruição das casas de cultos afro-brasileiros, conhecidas como xangôs, e no espancamento de sacerdotes e filhos de santo.

Esta operação foi desencadeada na disputa entre dois partidos políticos pelo governo do estado (Partido Democrata e Partido Republicano). A suposta ligação do então governador Euclides Malta (Partido Republicano) com os xangôs serviu para que seus opositores, a fim de denegrir sua imagem perante a população, se utilizassem de termos pejorativos referentes à religião de matriz africana, veiculados principalmente no *Jornal de Alagoas*. A ação é cometida por populares insuflados por uma organização civil, a Liga dos Republicanos Combatentes, braço do partido Democrata, o qual naquele ano assumiu o governo do estado (DUARTE, 1974; LIMA JÚNIOR, 2001; RAFAEL, 2004; TENÓRIO, 1997).

A partir deste episódio, instaura-se uma perseguição às manifestações afro-alagoanas, que se expande para outras cidades de Alagoas. Cavalcanti e Barros (2007) têm chamado atenção para repercussões da quebra dos terreiros e da perseguição

¹ Em Alagoas, os locais onde se realiza e o próprio culto às religiões afro-brasileiras são conhecidos por xangôs. Como Xangô também é nome do orixá da justiça, neste trabalho, quando se fizer referência a este orixá, será utilizada inicial maiúscula.

² Este documentário foi realizado sob a direção do antropólogo Siloé Amorim, no período de 18/01/2007 a 28/08/2007, a partir do DOCTV, um programa de fomento à produção e à teledifusão de documentários brasileiros, cujo objetivo é incentivar a produção de documentários regionais, implantando um circuito nacional de teledifusão de documentários através da rede pública de televisão. É fruto de um convênio firmado entre a Secretaria do Audiovisual do Ministério da Cultura, a TV Cultura e a ABEPEC – Associação Brasileira de Emissoras Públicas, Educativas e Culturais, em agosto de 2003. Em sua terceira edição, “DOCTV III - Olhares Imaginando O Brasil”, no ano de 2007, o roteiro do filme “1912: O Quebra de Xangô” foi premiado.

³ Na ocasião era estudante do curso de História da Universidade Federal de Alagoas.

consequente na dinâmica do contexto afro-religioso de Alagoas. Para Cavalcanti e Barros (2007):

O massacre das casas de culto de Maceió, ocorrido em 1912, é uma dessas práticas exemplares da intolerância no campo religioso. Um ato com repercussões materiais e simbólicas que engendrou não somente o denominado “Xangô rezado baixo”, mas uma flagrante indiferença de não praticantes para com as manifestações dessa presença africana. Há, assim, características históricas da dinâmica social da cidade que inviabilizam uma maior circularidade cultural de tais referencialidades culturais no território alagoano, e, em particular, na sua capital. E este parece ser o caso dos terreiros de Maceió (CAVALCANTI; BARROS, 2007, p.05).

Cavalcanti e Barros chamam a atenção para o fato de que “torna-se imperativo refletir sobre o descompasso entre tão ampla presença e distribuição de casas de culto e sua baixa visibilidade no espaço urbano de Maceió” (CAVALCANTI; BARROS, 2007, p.4) ⁴. Invisibilidade expressa, também, na escassez de estudos sobre as manifestações dos negros, sobretudo no que se refere às chamadas religiões afro-brasileiras, como denunciam as produções recentes (ver CAVALCANTI, 2005; CAVALCANTI; BARROS, 2007; RAFAEL, 2009). Rafael (2009) considera que há uma “lacuna” relativa ao silêncio dos intelectuais sobre contexto afro-religioso em Alagoas, o que seria inquietante uma vez que haveria uma “tradição antropológica alagoana” constituída por nomes como Manoel Diégues Júnior, Théo Brandão e Arthur Ramos.

A referência à quebra dos terreiros de 1912 mostra-se importante devido ao destaque que este evento tem recebido na reflexão recente sobre as religiões afro-brasileiras em Maceió. Os poucos estudiosos que deram atenção às práticas afro-religiosas na cidade de Maceió lhe dão importância, como é o caso de Abelardo Duarte (1974). A tese de Rafael (2004) tem o evento como tema central, bem como estudos mais recentes, como as dissertações de Rogério (2008) e Ribeiro (2009) lhe dedicam um espaço importante. Atualmente, tanto acadêmicos como integrantes de alguns terreiros vêm organizando ações em busca de políticas públicas que garantam direitos aos

⁴ Segundo estes autores, “as ocasiões em que essas práticas religiosas afro-brasileiras se mostram, de forma ampla e pública, são pontuais: a tradicional homenagem à Iemanjá, no dia 8 de dezembro, quando as praias da cidade são ocupadas pelos adeptos e, há cerca de 5 anos, a lavagem do Bonfim (realizada no pátio da Igreja Nosso Senhor do Bonfim, no bairro do Poço) realizada pela Casa de Iemanjá *Ilê Axé Iyá Ogun-té*, dirigida pelo Babalorixá Célio Rodrigues” (*id.*).

adeptos das religiões afro-brasileiras, a partir do debate em torno da quebra dos terreiros de 1912⁵.

No período da produção do documentário, percorremos alguns terreiros localizados em Maceió e em outras cidades alagoanas, tais como Cajueiro, Atalaia e Limoeiro de Anadia. Também foi incluído o terreiro Santa Bárbara (Ilê Axé Oyá Meguê), mais conhecido por Nação Xambá, localizado em Olinda-PE, fundado por Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu), filha de santo do babalorixá Arthur Rosendo Pereira. Este alagoano introduz o culto Xambá em Pernambuco quando foge da perseguição religiosa em Alagoas (ver ROSA, 2006; CAMPOS et al, 2008; COSTA, 2009; GUERRA, 2010). Assim, se buscavam memórias sobre o “quebra dos terreiros”, como também as atuais circunstâncias em que se praticam as religiões afro-brasileiras em Alagoas. Participar da produção desse documentário foi uma forma de conhecer os contextos religiosos afro-brasileiros em Alagoas. Posteriormente pude, a partir dessa experiência em campo, tecer reflexões que resultaram no Trabalho de Conclusão de Curso: *O Quebra de 1912: O Filme e as Representações de Tia Marcelina*.

O terreiro Santa Cecília, com o qual tive contato durante a realização do documentário, do babalorixá Pai Ferreira (Antônio Ferreira da Silva), se reconhece como herdeiro da tradição Xambá. Segundo Pai Ferreira, quando Arthur Rosendo, que seria representante do Xambá em Alagoas, fugiu para Recife, o babalorixá mestre Aurélio teria dado continuidade ao Xambá em Maceió. De acordo com Pai Ferreira, essa tradição religiosa teria sido repassada de Mestre Aurélio para Benedito Lins Calheiros. Deste último, o Xambá teria incorporado a figura do caboclo em seus cultos. Antes de falecer em 1993, Benedito Lins Calheiros, nas palavras de Pai Ferreira em entrevista para o documentário, “entregou” o Xambá a este seu filho de santo que seria o “único que podia dar continuação ao Xambá”.

⁵ Recentemente, por ocasião do centenário da quebra dos terreiros de 1912, a Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL desenvolveu o projeto “Xangô Rezado Alto”, organizando várias ações referentes a este episódio. Entre estas se destaca um cortejo pelas ruas do Centro da capital, ao final do qual o governador Teotônio Vilela Filho fez um pedido público de perdão pela violência ocorrida em 1912. Em seu discurso, se referindo à fuga de adeptos consequente à perseguição de 1912, o governador lamentou a extinção da nação Xambá no Estado. Esta constatação, provavelmente, se relaciona ao desconhecimento acadêmico que ainda paira sobre as manifestações afro-alagoanas e à imagem criada por publicações de autores que se referiram ao Xambá como uma prática religiosa em extinção (ver, CACCIATORE, 1977; PRANDI, 1991).

Em Olinda, no Ilê Axé Oyá Meguê (Nação Xambá), nas entrevistas com adeptos, foram assinaladas distinções entre o culto Xambá em Pernambuco e o culto Xambá em Alagoas. A partir dessas entrevistas, percebe-se que tais casas de cultos afro-brasileiros reconhecem-se com a mesma origem religiosa, porém evidenciam suas diferenças religiosas referindo-se à liturgia dos cultos aos orixás e, em seus discursos, destacavam a maneira como cultuavam os caboclos do culto da jurema.

Segundo Clélia Moreira Pinto (1995, p. 53), “entre os juremeiros, os caboclos são identificados como entidades indígenas que trabalham principalmente com a cura através do conhecimento das ervas”. Enquanto o terreiro Santa Bárbara, em Olinda, enfatiza a separação total entre o culto dos orixás e o culto da jurema, Pai Ferreira, babalorixá do terreiro Santa Cecília, apresenta uma concepção que relaciona os caboclos da jurema aos orixás do xangô, chegando a afirmar que são os “*mesmos*”. No entanto, Pai Ferreira indica, também, uma separação entre os cultos, quando afirma que o xangô é o “*principal*”, que o *axé*⁶ do seu terreiro é *africano, mas que “o caboclo é mais bonito e poderoso”*.

Assim, este é um terreiro de xangô de Maceió que possui em suas práticas e crenças religiosas o culto dos orixás e, como é comum no campo afro-brasileiro, rituais específicos de jurema ou, tal qual se diz no terreiro, “*a parte dos caboclos*”. No terreiro Santa Cecília, o nome *caboclo* e *jurema* aparecem como sinônimos de um mesmo culto que se refere principalmente a sessões de mesa.

Segundo Motta (1985), os cultos da jurema ou catimbó “demonstram possuir um núcleo de origem indígena muito fácil de perceber” (MOTTA, 1985, p.115), correspondendo a um sistema medicinal caracterizado pela realização de cerimônias que envolvem a utilização de chás, feitiços, banhos etc. Neste sistema, a limpeza pelo fumo se constitui como a “mais simples e acessível de todas as terapias” (MOTTA, 2005a, p. 293). Para o autor, “tudo indica que, em torno de traços incontestavelmente indígenas, elementos europeus e neobrasileiros tenham se acumulado na história do Brasil e do Nordeste” (MOTTA, 1985, p. 115).

⁶ Segundo Cacciatore o axé é “Força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos, como plantas, símbolos metálicos, pedras e outros que constituem segredo e são enterrados sob o poste central do terreiro, tornando-se a segurança espiritual do mesmo, pois representam todos os orixás. Esses objetos são chamados axés. Os fixadores, revitalizadores por excelência do axé são as folhas sagradas e o sangue, usados, assim, em todas as cerimônias de ‘assentamento’ dessa força espiritual, seja nos objetos, seja na cabeça dos iniciados” (1977, p. 56).

Motta (1985; 2005) sugere que o fumo e a jurema podem ser considerados sinais diacríticos de uma identidade indígena que se metamorfoseou em identidade social, mantendo-se na sociedade nacional “através precisamente dessas ou de outras marcas, representando, na expressão de Duvignaud (1973), uma ‘linguagem perdida’, forma inconsciente e obscura de protesto social e cultural” (MOTTA, 2005, p. 285).

Dentro dos estudos afro-brasileiros, o caboclo e os cultos (candomblé de caboclo na Bahia, jurema-catimbó em Pernambuco e Alagoas, etc.), nos quais essa entidade é geralmente cultuada, foram motivos de menor atenção do que os cultos específicos às divindades africanas, como os orixás e voduns (PINTO, 1995). Segundo Pinto, autores que se tornaram clássicos nos estudos sobre religiosidade afro-brasileira como Manoel Quirino, Edson Carneiro, Gonçalves Fernandes, Roger Bastide, entre outros, observaram a prática ritual da jurema, mas a esses cultos foi relegada uma posição secundária em seus estudos “fazendo com que essa manifestação religiosa passasse despercebida por muito tempo” (1995, p. 01).

Motta (1976a; 2005) atribui principalmente a Edson Carneiro a noção de “pureza nagô” e “o esforço de ‘canonização’ ou ‘normatização’ da memória afro-brasileira”. Segundo Motta,

Foi Carneiro quem consagrou o ‘rito nagô’ – na verdade aquele praticado em dois ou três terreiros da Bahia onde era particularmente bem recebido (e, em seu séquito, Roger Bastide) – como o único rito autêntico da religião afro-brasileira, todo o resto – sobretudo os candomblés ditos ‘bantos’ (pois havia, para Carneiro como para Bastide, diversas espécies de africanos) – literalmente relegado à categoria de ‘degeneração’, devendo, se necessário, ser suprimido pela polícia (MOTTA, 2005, p.324).

Vivaldo da Costa Lima (1976) adverte para o fato de que a expressão *jeje-nagô* pode definir de modo satisfatório o modelo sociocultural que caracteriza “um tipo de grupos de candomblé”, encerrando “os dois etnônimos caracterizadores da maioria dos padrões africanos remanescentes e identificáveis na maioria dos terreiros da Bahia”. Entretanto, é importante considerar que “a expressão *jeje-nagô* foi criada por um cientista, interessado, por cientista, em categorias e classificações” (COSTA LIMA, 1976, p. 10). Segundo Costa Lima (1976), a expressão *jeje-nagô*, “*posta em uso*” por Nina Rodrigues, influenciará estudos posteriores. De acordo com o autor,

os autores que melhor estudaram o candomblé da Bahia são unânimes em ressaltar a predominância dos modelos nagôs e jejes das casas de santo, contrastando-os com os candomblés das nações do Congo, Angola e Caboclo.

De um modo geral, esses autores seguem o ponto de vista de NINA RODRIGUES, modificando-o apenas na constatação de outras culturas africanas atuantes na formação dos candomblés da Bahia (COSTA LIMA, 1976, p.69-70).

Beatriz Dantas, em estudo no campo afro-religioso na cidade de Laranjeiras, Sergipe, constatou um uso da categoria “nagô” que, apesar de se referir a um modelo de culto supostamente mais puro, destoa do modelo “nagô” consagrado nos estudos clássicos que tiveram a Bahia como referência. Assim, esta autora defende a ideia de que um modelo de culto de origem iorubá (predominante na Bahia), mais “puro” do que os de tronco banto e os cultos de caboclo, ou seja, mais “próximos” da África, foi uma construção da academia. Segundo a autora (DANTAS, 1988: 244-245), “pela via da Ciência, o Candomblé ‘nagô mais puro’ é apresentado como verdadeira religião, ideal e romanticamente transformado em reduto de ‘limpeza e moralidade’, por oposição ao mundo mágico e amoral dos catimbós, torés, candomblés de caboclo, sessões de baixo-espiritismo etc.”.

A Umbanda, religião afro-brasileira que se caracterizou por uma “limpeza” dos elementos africanos, pode ser considerada o espaço onde o caboclo é mais aceito e o seu culto revelado. Neste contexto, estudos recentes têm analisado a jurema, considerando sua origem indígena. Este é o caso de Assunção (2006) que, em sua pesquisa, focalizou o sertão nordestino. Mesmo considerando como evidente essa origem indígena do culto da jurema, afirma que “no decorrer do tempo ocorreram alterações na constituição desse culto, advindas de diversas influências do universo afro-brasileiro. São essas influências que vão dar forma à jurema praticada atualmente no contexto dos terreiros de umbanda” (ASSUNÇÃO, 2006, p.22). Salles (2004, p.101), que observou o culto da jurema no município de Alhandra (PB), enfatiza que a prática da umbanda neste município “reside, sobretudo, na importância para os seus adeptos de um legado mítico e simbólico, advindo da tradição local dos mestres juremeiros”.

Em Alagoas a indiferença acadêmica sobre as práticas religiosas afro-alagoanas torna-se ainda mais contundente em relação ao culto dos caboclos, sobre o qual quase não há registros histórico-antropológicos, apesar de essa manifestação religiosa ser tão presente nos terreiros da cidade de Maceió. De forma geral, apenas recentemente surgiram trabalhos etnográficos de maior fôlego sobre o tema das religiões afro-

brasileiras, como a dissertação de Rogério (2008), que realizou uma etnografia sobre o sacrifício no Palácio de Iemanjá, e o de Bianchetti (2011), que se dedicou ao culto do Exu neste mesmo terreiro.

Entre as poucas referências ao culto do caboclo em Alagoas, situam-se um artigo de Ferreira (2008) que, fundamentado em pesquisa de campo sobre a jurema no contexto indígena alagoano, refere-se também a depoimentos de babalorixás maceioenses sobre o culto dos caboclos. Particularmente, sobre o campo afro-religioso em Alagoas, presta importante contribuição o artigo de Cavalcanti e Rogério (2008) que, a partir de um mapeamento, refletem sobre a categoria nação na identificação dos terreiros de Maceió. Neste, fazem referência à presença do culto do caboclo/catimbó na dinâmica das religiões afro-brasileiras nesta cidade.

Como uma referência mais antiga sobre o culto do caboclo e sua relação com o culto aos orixás em Alagoas, há o livro de Alceu Maynard Araújo (1979), publicado inicialmente em 1959. Araújo (1979) descreve a prática religiosa de um terreiro do município de Piaçabuçu, enfatizando a presença da mistura de elementos africanos e indígenas, denominando-a de “sincretismo toré-candomblé”. Um dos aspectos/rituais descritos por Araújo (1979), que se relaciona com o culto do caboclo do terreiro estudado nesta pesquisa, são cantos que invocam ao mesmo tempo caboclos, orixás e santos católicos. No entanto, Araújo não encontra referência a uma correspondência entre caboclos e orixás, tal como Pai Ferreira a concebe.

Com o objetivo de compreender esta relação anunciada por Pai Ferreira, voltei, em 2011, ao terreiro Santa Cecília, para realização do presente estudo. Encontrei, neste início de pesquisa, um babalorixá de 83 anos tão lúcido quanto anos atrás. Durante a pesquisa, apresentou um testemunho fiel ao que havia dado para o documentário, com voz grave e firme em suas respostas e opiniões. De dizer o que pensa, sem preocupações em falar “em *off*” ou se arrepender do que havia dito. Sua fala, por vezes ríspida, advertia ao aprendiz de antropólogo que já havia respondido a uma tal pergunta em entrevista anterior. Entretanto, mostrava-se sempre acolhedor.

A pesquisa de campo teve início em janeiro de 2011, possuindo como protagonista Pai Ferreira, babalorixá do Centro Espírita Santa Cecília. Tal pesquisa foi realizada entre janeiro de 2011 e maio de 2012, excetuando-se o período de agosto a

dezembro de 2011, quando o terreiro teve suas atividades públicas suspensas devido ao falecimento de Pai Ferreira em 17/07/2011. Durante o primeiro semestre de desenvolvimento da pesquisa de campo, focalizei na realização de entrevistas com Pai Ferreira, observando também os trabalhos de mesa do culto aos caboclos e os toques para os orixás, os quais suscitavam as questões da próxima entrevista. Foram realizados registros fílmicos, fotográficos e sonoros utilizados junto ao diário de campo. No tratamento dos dados, porém, foi dada maior atenção aos registros sonoros, a partir da realização de transcrições das entrevistas, dos cantos e diálogos dos rituais a fim de entender de que modo o discurso de Pai Ferreira se relaciona com as atividades religiosas do terreiro.

As entrevistas com Pai Ferreira contaram, por vezes, com a participação de Dacuí, a “*mãe pequena*”⁷. Maria Dacuí tem 44 anos, é natural da cidade de Sirinhaém em Pernambuco, onde seus pais dedicavam-se ao culto da religião afro-brasileira. Adoecendo quando criança, foi tomada como afilhada pela entidade Zé Pilintra, que deu-lhe o nome, Dacuí, e a cura da doença. Ainda criança, em Maceió, começou frequentar a casa/terreiro de Pai Ferreira, onde ela reside há dezenove anos. Dacuí tornou-se o seu braço direito, tanto nas atividades religiosas quanto nas domésticas.

Pai Ferreira, em seus depoimentos, relaciona sua prática e concepção religiosa à trajetória das religiões afro-brasileiras em Maceió. Assim, no primeiro capítulo, a memória deste babalorixá e juremeiro será considerada como uma “memória pessoal que, como se buscará mostrar, é também uma memória social, familiar e grupal” (BOSI, 1994, p. 37). Assim, pretendi situar o Centro Espírita Santa Cecília a partir de sua autoidentificação como um terreiro de xangô da nação Xambá, mas que assume como parte fundamental de suas práticas religiosas o culto do caboclo.

Para uma melhor compreensão, foram realizadas entrevistas com outros babalorixás que compartilhavam uma memória sobre temas fundamentais citados por Pai Ferreira, como a nação Xambá e o culto do caboclo em Maceió. Foram entrevistados, então, Pai Maciel, *irmão de santo* de Pai Ferreira, e Célio Rodrigues, babalorixá e professor de História, que intermediou uma visita realizada pelos

⁷ “*Mãe pequena*” refere-se a um cargo na hierarquia do terreiro que se situa logo abaixo do Babalorixá e da Ialorixá também chamada de “*mãe grande*”.

integrantes do terreiro Santa Bárbara (Ilê Axé Oyá Meguê) a estes que seriam os herdeiros da tradição Xambá em Maceió.

Um grupo de integrantes do terreiro Santa Bárbara (Ilê Axé Oyá Meguê) realizou uma viagem a Maceió com o intuito de buscar as origens da nação Xambá. Esta viagem foi relatada em livro pela jornalista Marileide Alves (ALVES, 2007). A partir da constatação da presença do culto do caboclo no Xambá praticado em Maceió, a jornalista conclui que o Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê foi o único que conservou o rito Xambá.

No ano de 2006, o terreiro Sociedade Africana Santa Bárbara é reconhecido pela Fundação Cultural Palmares como quilombo urbano, tornando-se o primeiro terreiro a receber esse título (CAMPOS et al., 2008). Campos et al. (2008) destaca que a mobilização de integrantes do terreiro Santa Bárbara, na promoção da visibilidade do grupo, resultou no reconhecimento do terreiro como um espaço de “manifestação cultural de origem africana” (CAMPOS et al., 2008, p.12). Para a autora, essa busca de visibilidade, a partir da ênfase na origem africana do terreiro⁸, provoca uma mudança na relação do sincretismo com o catolicismo, pois, se de um modo o “sincretismo é ‘patrimonializado’ como passado, mas permanece lá, no terreiro”; de outro, “o terreiro é reafricanizado e, num certo sentido, dessincretizado nas falas de algumas das suas lideranças. O sincretismo, ele mesmo passa por uma transformação de sentido: de crença para ideologia” (CAMPOS et al., 2008, p 25).

O babalorixá Célio Rodrigues, que intermediou o encontro entre integrantes do Ilê Axé Oyá Meguê com Pai Maciel e Pai Ferreira, se referiu à “beleza” do encontro quando Pai Ivo, babalorixá do terreiro Santa Bárbara, “puxava” uma toada característica do seu terreiro e Pai Maciel respondia. Pai Célio também defende que existem terreiros em Maceió que possuem uma liturgia muito próxima a do terreiro Santa Bárbara de Olinda, no entanto, não se identificam mais como Xambá.

Assim, foi utilizada também a entrevista realizada com Hildo Rosa, filho de santo e historiador do Terreiro Santa Bárbara (Ilê Axé Oyá Meguê), para o documentário “1912: O quebra de Xangô”, como também uma conversa com o mesmo, no ano de 2010, em visita a este terreiro. Vali-me também das entrevistas com

⁸ O terreiro Santa Bárbara enfatiza sua origem africana a partir de uma viagem de Arthur Rosendo para a África, onde lá teria aprendido os ritos do povo Tchambá (Ver GUERRA 2010).

Pai Maciel e Pai Ferreira realizadas durante a produção do documentário “1912: O quebra de xangô”⁹.

O segundo capítulo versará sobre “*a parte dos caboclos*” no Centro Espírita Santa Cecília, começando por considerações sobre a memória de Pai Ferreira sobre o culto do caboclo e sua relação com o xangô na cidade de Maceió. Em seguida, refletiremos sobre o uso da planta e bebida jurema utilizada nos rituais deste terreiro. Por fim, será descrita uma *juremação*, trabalho de mesa realizado no dia de Reis, no qual é possível perceber a concepção do terreiro que tece correspondências entre caboclos e orixás.

A correspondência entre caboclos e orixás será abordada no terceiro capítulo, considerando, portanto, a prática e concepção do terreiro Santa Cecília que revela uma relação sincrética entre a “*parte dos caboclos*” e a “*parte dos orixás*”. Motta (1975, 1978a, 1991) considera duas formas de sincretismo presentes no campo afro-brasileiro: uma de caráter metafórico (vertical) e a outra metonímica (horizontal). Valendo-me destes conceitos, será observado como o sincretismo entre caboclos e orixás se apresenta no Centro Espírita Santa Cecília. Este capítulo refere-se também ao segundo momento da pesquisa de campo, no qual o terreiro, após um semestre de suspensão de suas atividades devido ao falecimento de Pai Ferreira, retorna com Dacuí no posto de ialorixá. A observação dos trabalhos de mesa, de toques para os orixás, a realização de entrevistas com Dacuí e conversas com filhos de santo, nesse período, evidenciaram o novo papel de Dacuí na reorganização do centro.

Entrevistei Pai Ferreira pela última vez no dia 14/07/2011. Na ocasião ele me convidou para sua renovação de santo que seria realizada na próxima semana, dia 23/07/2011. A renovação de santo é um ritual no qual os vínculos da pessoa com o seu

⁹ Entrevistas realizadas pelo diretor do documentário, o antropólogo Siloé Amorim, nas quais participei como assistente. Também foram fundamentais as conversas realizadas com o pesquisador Roberto Motta (UFPE), orientador desta dissertação, sobre a nação Xambá no contexto afro-religioso de Recife, quando do início de suas pesquisas na década de setenta, e também sobre o trânsito religioso entre esta cidade e Maceió. Além das contribuições dos pesquisadores do Laboratório da Cidade e do Contemporâneo/ LACC/ UFAL, Rachel Rocha e Bruno Cavalcanti sobre o contexto religioso afro-alagoano. As conversas com Paulo Victor de Oliveira, filho de santo e pesquisador (mestrando no programa de Sociologia da UFAL, onde desenvolve um projeto de pesquisa sobre o culto dos “encantados nos xangôs de Maceió”), bem como amigo do terreiro Santa Cecília, ajudaram também na compreensão da prática religiosa deste terreiro e me alertaram sobre aspectos gerais do contexto afro-religioso de Maceió.

orixá são renovados por uma nova “*obrigação*”, ou seja, animais são ofertados em sacrifício para os orixás “*donos da cabeça*” daquela pessoa. Geralmente a renovação do santo é realizada em ocasiões em que o indivíduo atinge uma nova idade de iniciado ou quando, por algum motivo, os orixás demandam que esses votos sejam renovados. Estando o Pai Ferreira doente, seus orixás, Odé (Oxóssi) e Oxum, lhe requisitaram esta renovação. Infelizmente, dias antes da obrigação, Pai Ferreira veio a falecer aos 83 anos.

Em Maceió, muitos são os terreiros que deixam de existir após a morte de seu babalorixá, seja por não terem quem dê continuidade ou por esta sucessão ser caso de disputas internas, as quais se relacionam à genealogia da *família de santo* ou de sangue, comumente das duas. No Centro Espírita Santa Cecília, quando do início desta pesquisa, a alta hierarquia era formada por Pai Ferreira, como babalorixá; Rosilda (Rosa), sua filha biológica, como a ialorixá, a “*mãe grande*” do terreiro; e Dacuí, como a “*mãe pequena*”.

Hierarquia do Centro Espírita Santa Cecília:



*Cargo vago no terreiro devido ao falecimento recente da pessoa que o ocupava.

Considerando a lógica desta hierarquia, poderia se esperar que, após o falecimento de seu pai, fosse Dona Rosa quem assumisse o comando do terreiro, uma

vez que já possui o cargo de ialorixá da casa. Além disso, é superior em idade e tempo de iniciação em relação a Dacuí. No entanto, foi a “*mãe pequena*” quem ascendeu ao posto de ialorixá do terreiro e Rosa, filha de Pai Ferreira, que, ao contrário de Dacuí, não residia no terreiro Santa Cecília, se afastou completamente. Em entrevista, Pai Ferreira já havia afirmado que Dacuí estava preparada para assumir o seu lugar quando ele morresse, uma vez que ela “*sabia tudo*” para dar prosseguimento ao Xambá. Nessas ocasiões, Pai Ferreira, em cujas conversas já havia me dito que os postos da hierarquia do terreiro eram decididos no jogo de búzios, não demonstrava dúvida de que seria Dacuí a sucedê-lo na condução do terreiro.

Após a morte de Pai Ferreira, Dacuí me avisou da celebração de uma missa de sétimo dia e da realização, uma semana depois, do *balé* de seu Ferreira: um ritual funerário com duração de três dias. Dacuí também informou que ela mesma iria fazê-lo, sem chamar um babalorixá de outro terreiro para executar tal tarefa, pois, Pai Ferreira havia lhe preparado para que ela assim o fizesse.

No decorrer do primeiro dia, foram sacrificados os animais e preparadas as comidas ofertadas no ritual. Nos dias seguintes, à noite, houve o *balé* propriamente dito, um ritual para que o *egun*, o espírito do morto, fosse despachado de forma apropriada do mundo dos vivos. O *balé* ou “*paz de morto*”, também conhecido como *sirrum* ou *axexê* em outras nações de xangô e candomblé, é um ritual complexo no qual são desfeitos os vínculos do morto com os seus orixás e com o mundo dos vivos. Todos vestiram roupas brancas e as *guias* que representam os seus orixás¹⁰. Quem fosse ao segundo dia não poderia faltar ao terceiro.

Sobre uma esteira estendida no salão do terreiro, foi posto no centro uma espécie de vaso de cerâmica rodeado por velas e várias terrinas de comidas de santo. Durante duas noites se cantou para os orixás relacionados à morte, como Nanan Buruku, Iansã e Obaluaiê, à medida que cada pessoa, após fazer o sinal da cruz, depositava um pouco de comida no grande vaso de cerâmica. No final do segundo dia, os pertences rituais de Pai Ferreira, como a indumentária do seu orixá, foram destruídos pelas mãos de Dacuí e depositados sobre o vaso. Por fim, tudo foi transformado num grande

¹⁰ O ritual de *balé* é possuidor de muitos tabus e perigos. O uso das guias refere-se à proteção de quem usa e ao bom andamento do ritual, de modo que não se podia participar sem o seu uso, mesmo o pesquisador, a quem lhe conseguiram uma emprestada.

embrulho, carregado por quatro homens, e levado até o carro para ser despachado. O lugar onde foi despachado, como outros procedimentos rituais, foi decidido através do jogo dos búzios durante a cerimônia.

A tristeza que pairava era ainda mais evidente em Dona Rosa, “*mãe grande*” do terreiro e filha biológica de Pai Ferreira, e em Dacuí que, no entanto, demonstrava grande firmeza na condução das atividades. Assim, foi Dacuí quem oficiou o ritual funerário de Pai Ferreira, dirigindo todos os procedimentos rituais e “puxando” as toadas que os demais respondiam em coro. É a sua voz que inicia o ritual, corrige e repreende os demais, se emociona no momento mais dramático, quando ela destrói os pertences de Pai Ferreira que devem ser despachados no “*carrego*”, e, satisfeita, no final do ritual, informa que o “*carrego*” foi despachado como deveria. O *balé* é um ritual de morte e de vida que estabelece a harmonia de um ciclo, cumprindo sua finalidade primeira de homenagear e despachar o *egun* de Pai Ferreira, em contrapartida, parece também instituir Dacuí como uma nova autoridade.

Assim, se inicia uma nova configuração do terreiro Santa Cecília. Pois, se era da vontade de Pai Ferreira que Dacuí lhe desse continuidade na condução do Centro, após sua morte, houve o afastamento de Rosa, filha biológica de Pai Ferreira, além de vários filhos de santo que não voltaram ao terreiro depois do período de suspensão.

1. MEMÓRIAS DE PAI FERREIRA:

CONSIDERAÇÕES SOBRE A NAÇÃO XAMBÁ EM ALAGOAS

No presente capítulo, nos concentraremos na trajetória e memória do babalorixá Pai Ferreira. O intuito é a partir da oralidade deste que se considera o mantenedor do culto Xambá em Alagoas, refletir sobre esta modalidade de xangô que se apresenta, na memória do povo de santo, vinculada às práticas religiosas afro-alagoanas. Assim, estando relacionada à trajetória de Pai Ferreira e à cidade em que exerceu suas atividades religiosas, a oralidade e memória deste babalorixá sobre sua vida e religião podem contribuir significativamente para se entender o contexto da religião afro-brasileira em Maceió.

Antônio Ferreira da Silva nasceu em 09/05/1928, no município alagoano de São Miguel dos Campos. Como seus pais eram católicos e não possuíam vínculos com a religião de matriz africana, segundo sua narrativa, somente na adolescência começou a frequentar os terreiros de xangô em Maceió, cidade para a qual se mudara ainda criança. Ainda não movido por crença, passa a frequentar as festas para “*comer galinha*” no terreiro de Benedito Lins Calheiros¹¹. Tendo a necessidade de se tratar do vício da bebida e do jogo, apesar de na época ter “*um bom rendimento*”, gastava tudo em “*uma roleta que havia na Praça do Pirulito*”¹², é neste terreiro que, posteriormente, Pai Ferreira começa a participar efetivamente na religião afro-brasileira.

Filho de Odé (Oxóssi) e Oxum, Antônio Ferreira se inicia na nação Xambá e no culto do caboclo no terreiro de Benedito Lins Calheiros. Este último, que, segundo Pai Ferreira, desde criança já era filho de caboclo, foi iniciado no Xambá por Nani Pires, ialorixá que possuía terreiro no bairro de Bebedouro e, com a morte desta, passou para casa de seu avô de santo, Mestre Aurélio do Ó da Costa.

¹¹ Segundo Oséas Rosas, in *Jornal de Alagoas*, 31 de janeiro de 1959, o terreiro Seita Africana Santa Maria Madalena, dirigido por Benedito Calheiros, estaria localizado na Av. Princesa Izabel, n. 384. No referido artigo, Oséas Rosas não indica o bairro, mas é muito provável que se trate da Rua Princesa Izabel que ainda existe no Bairro do Farol.

¹² A Praça do Pirulito, nome popular do Parque Rodolfo Lins, está localizada no Centro de Maceió.

Pai Ferreira “abriu terreiro” há 53 anos. Primeiro no Vale do Reginaldo, na Rua Diegues Júnior; depois no Bairro do Bom Parto e, posteriormente, na Rua Baltazar de Mendonça, no bairro de Ponta Grossa. Há cerca de vinte anos, o Centro Espírita Santa Cecília está situado na Rua Payssandu, também na Ponta Grossa, bairro localizado na parte baixa da cidade, situado às margens da Lagoa Mundaú. Bem próximo ao Centro de Maceió, aonde é possível ir andando, tendo o mercado público ao meio do caminho.

Possivelmente este trânsito do Centro Espírita Santa Cecília, saindo do Vale do Reginaldo e se fixando na Ponta Grossa, está relacionado a várias razões. Entretanto, Pai Ferreira aponta como principal motivo o incômodo de parte da clientela, pertencente a classes sociais mais abastadas, em frequentar esta área da cidade. O Vale do Reginaldo, apesar de estar relativamente próximo ao centro da cidade, ainda hoje se apresenta como uma área ocupada por pessoas de baixo poder aquisitivo e, assim, com os problemas comuns de ocupação desordenada de suas encostas: ausência de saneamento básico e alto índice de violência. Deste modo, o terreiro Santa Cecília se movimenta na parte baixa da cidade de Maceió, cada vez mais se aproximando do Centro, se fixando por fim em um bairro mais acessível e melhor urbanizado.

O bairro da Ponta Grossa tem se destacado historicamente como um dos redutos de casas de xangô na capital. É o que se pode inferir a partir dos levantamentos realizados sobre os terreiros da cidade de Maceió. Assim, num artigo de Oséas Rosas (1959), contando dez casas de xangôs, aparece entre os bairros citados por este jornalista como aquele que possui maior número de terreiros. Mais recentemente, nos mapeamentos realizados sobre as religiosidades afro-brasileiras em Alagoas, em 1988, pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) / UFAL, e, em 2007, pelo Laboratório da Cidade e do Contemporâneo (LACC) / UFAL, o bairro da Ponta Grossa também consta entre as maiores concentrações de terreiros da cidade. No mapeamento dos Sítios e Monumentos Negros de Alagoas (1988), possuindo quarenta e dois terreiros, empata com o bairro do Farol, ficando atrás apenas do bairro vizinho, Vergel do Lago, com sessenta e quatro, e do Jacintinho, com setenta e cinco. No segundo mapeamento, mais recente e focado na religião afro-alagoana (CAVALCANTI; ROGÉRIO, 2007), a Ponta Grossa surge com trinta e dois terreiros, ocupando uma quarta posição, continuando atrás do Vergel do Lago, quarenta e oito; do Tabuleiro dos Martins, quarenta e nove; e do Jacintinho, com oitenta e seis terreiros.

No dia 04 de janeiro de 2011, retornei ao Centro Espírita Santa Cecília com o objetivo de iniciar a pesquisa de campo para o mestrado em Antropologia. Na Rua Payssandu, a casa de número 270 possui fachada semelhante às demais, ao menos àquelas que ainda conservam uma arquitetura antiga. Assim, nada indica que ali, há mais de 20 anos, funciona um terreiro de xangô. Fui recebido à porta por Dacuí, “*mãe pequena*” da casa, braço direito de Pai Ferreira, mulher preparada para ser a sua provável sucessora. O portão da rua dá entrada para uma área que é também garagem. No final deste espaço, passando pela casa de Exu, tem-se acesso ao salão do terreiro, que, no cotidiano, é também sala de estar, o centro da casa. Continuando, tem-se a cozinha e o quintal. Mas, neste dia, Dacuí me levou por outro caminho, por uma porta que há no lado esquerdo da garagem. Entramos em uma sala estreita com estofados e televisão.

Pai Ferreira, meio aborrecido, me recebeu. Expliquei, então, que estava voltando ao terreiro porque pretendia fazer um estudo sobre o culto Xambá em Alagoas. Pai Ferreira perguntou se eu havia estado no terreiro Xambá do Portão do Gelo em Olinda¹³. e, mostrando-se interessado, afirmou que gostaria de conhecê-lo. Pai Ferreira falou também sobre a visita que integrantes desse terreiro lhe fizeram anos antes e, assim, iniciamos nossas conversas sobre esta nação. Segundo Motta (2003)

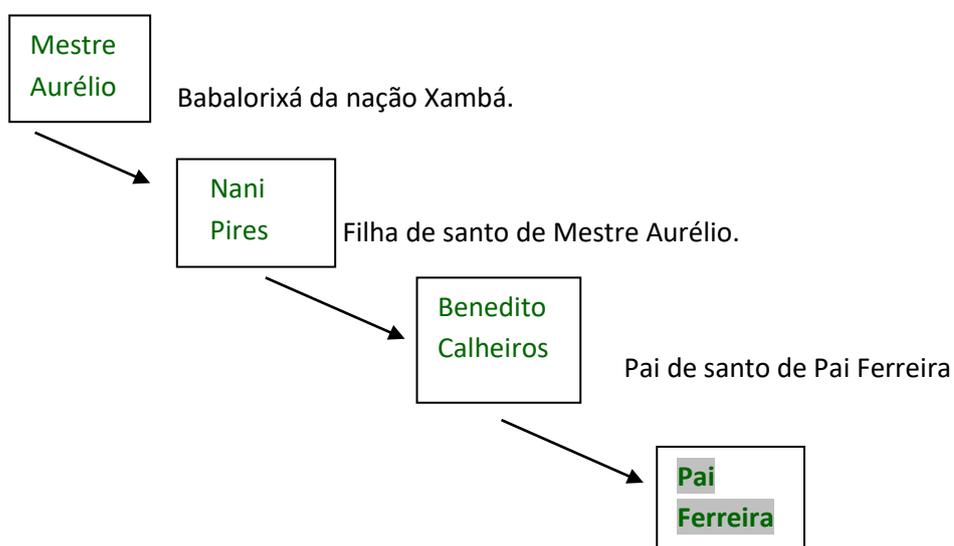
A nação está muito longe de representar um grupo exclusivista ou de implicar em reivindicações de caráter político. Trata-se em efeito de sinal diacrítico, de um *flatus vocis*, permitindo que certos terreiros se distingam dos outros, implicando, como escreve Vivaldo da Costa Lima (1977:21), ‘um modelo ideológico e ritual’(MOTTA, 2003, p.05).

Pai Ferreira conta a história da nação do seu terreiro a partir de sua genealogia religiosa. Seu relato consiste num testemunho sobre as pessoas relacionadas à trajetória do culto Xambá em Alagoas. Para Pai Ferreira, o Xambá em Maceió se confunde com sua própria família de santo:

¹³ Segundo Costa (2009), “Portão do Gelo é uma pequena localidade que pertence ao município de Olinda, no bairro de Beberibe [...]. Seu nome deve-se a existência de uma fábrica de gelo, nos anos 1950-1960, que se localizava às margens do Rio Beberibe, sentido Recife-Olinda (COSTA, 2009, p. 61).

“Seu Aurélio é o avô. Ele era pai de santo de Nani Pires. Nani Pires morre. Meu pai de santo era filho de santo da Nani Pires. Aí, passou a ser filho de santo do seu Aurélio. Foi pra casa do Avô. Que ele era pai, passou a ser avô dele. Aí, ele ficou o tempo todo... Seu Aurélio morreu uns dez, doze anos, ele morreu. Aí, passou o direito pra Benedito Lins Calheiros, meu pai de santo. Meu pai de santo moveu o Xambá no estado de Alagoas até 1993, quando ele faleceu. Quando ele faleceu, me chamou e me entregou o Xambá, a mim, e sabia que eu era o único que podia dar continuação ao Xambá.”

1) Genealogia de santo segundo Pai Ferreira:



Assim, Pai Ferreira descreve sua genealogia, afirmando uma tradição religiosa que o consagraria no posto de mantenedor do culto Xambá em Alagoas, evidenciando a continuidade de um modelo religioso do qual se considera herdeiro, uma vez que diz continuar “*trabalhando*” como seu pai de santo ensinou. Segundo Brandão e Motta, “convém nunca perder de vista a importância da genealogia, carnal e ritual, como apoio e garantia da legitimidade religiosa, sobretudo, como se pode facilmente entender, no caso das grandes famílias sacerdotais” (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p. 12). Neste sentido, as genealogias de santo fundamentam as práticas religiosas, garantindo o pertencimento a uma dada tradição, o que significa, por sua vez, a posse de determinado conhecimento e poder. Deste modo, alguns aspectos das linhagens podem ser evidenciados mais que outros, pois se relacionam com autoidentificação e, geralmente,

como no caso presente, a um exercício de memória. Para se refletir sobre a produção desta memória, deve-se considerar que, como afirma Roger Bastide (1971) sobre a problemática da memória coletiva nas dinâmicas dos candomblés:

O aprendizado das coisas passadas se modifica segundo os membros da comunidade. É a estrutura do grupo, mais do que o próprio grupo, que fornece os quadros da memória coletiva. Se o *outro* é necessário para que possamos nos recordar de algo, é porque nossas recordações estão interligadas com as recordações de outros indivíduos, numa articulação bem regulada de imagens recíprocas. [...] Noutras palavras, a memória coletiva é realmente uma memória de grupo, mas na condição de se acrescentar que ela é uma memória articulada entre os membros do grupo (BASTIDE, 1971, p.341-342).

Entretanto, diferente de Bastide, para quem, segundo Motta (2005b,p.318), “o candomblé é a sociedade africana, sobretudo iorubá, transportada para o Brasil. Ora, essa sociedade africana é a memória coletiva africana”, pretendemos considerar que a memória dos xangôs e candomblés, mesmo quando se refere à África, foi sendo articulada aqui no Brasil, onde estas religiões se desenvolveram. Assim, nos parece, são os interesses dos grupos e indivíduos que articulam a memória no presente e norteiam a construção da memória coletiva. Portanto, considerando que a memória coletiva é uma memória de grupo, mas que construída a partir do indivíduo (BASTIDE, 1971), concordo com Bosi (1994), quando esta autora considera que há

Uma tendência da mente de remodelar toda a experiência em categorias nítidas, cheias de sentido e úteis para o presente. Mal termina a percepção, as lembranças já começam a modificá-la: experiências, hábitos, afetos, convenções vão trabalhar a matéria da memória. Um desejo de explicação atua sobre o presente e sobre o passado, integrando suas experiências nos esquemas pelos quais a pessoa norteia sua vida (BOSI, 1994 p. 419).

Deste modo, como um possível contraponto da memória de Pai Ferreira sobre a nação Xambá em Alagoas, convocamos o testemunho de outro babalorixá que se identifica como conhecedor do modelo xambá e também se relaciona à genealogia de Pai Ferreira. É o babalorixá Pai Maciel que, assim como o primeiro, foi iniciado por Benedito Calheiros sendo, portanto, seu irmão de santo¹⁴. Sabendo disto, desde a

¹⁴ Benedito Lins Calheiros, provavelmente, teve muitos filhos de santo, alguns possuindo terreiros ainda hoje em Maceió e no interior de Alagoas, assim como uma irmã de santo que Pai Ferreira disse possuir na

produção do documentário “1912: O Quebra de Xangô”, ocasião na qual estes dois babalorixás foram entrevistados, novamente entrevistei Pai Maciel no contexto da presente pesquisa. Assim, também me valerei da memória deste que se considera o babalorixá mais antigo de Maceió¹⁵ e possui uma rica memória sobre a religião afro-alagoana. A intenção é refletir sobre contrastes e convergências entre essas duas memórias, uma vez que são testemunhos sobre práticas religiosas num mesmo contexto: a cidade de Maceió.

1.1 A Nação Xambá em Maceió: Duas Memórias.

Pai Maciel possui terreiro na Rua Baltazar de Mendonça, no mesmo bairro de Ponta Grossa, local onde funciona também uma das federações de cultos afros de Alagoas. Esse babalorixá se considera pertencente às nações Nagô e Xambá. Além disso, afirma que também é filho de jurema, culto no qual foi iniciado primeiro. Sobre sua trajetória no culto Xambá, descreve sua família de santo afirmando que Mestre Aurélio, filho do orixá Xangô Obá Somim, foi seu avô de santo, pai de santo de sua ialorixá, Mãe Estefânia Nogueira. Assim, apesar de ser identificado por outros babalorixás como iniciado por Benedito Calheiros, tal como Pai Ferreira, só mencionou esse vínculo quando lhe perguntei. Ao afirmar que Benedito havia sido seu pai de santo, fez a ressalva de que este pouco lhe ensinou, dando a entender que não foi por falta de conhecimento, mas de interesse. Em seu relato, Pai Maciel enfatiza o seu aprendizado na casa de Mestre Aurélio:

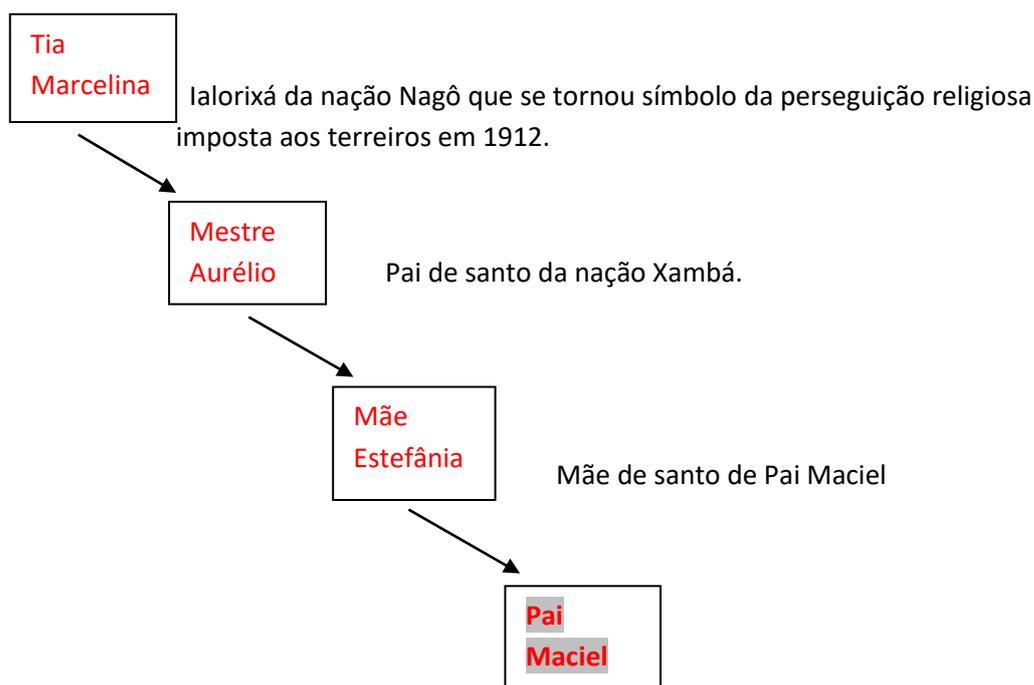
“Então, ele quer saber o que mestre Aurélio foi meu? Mestre Aurélio foi o meu avô de santo. Avô de santo por quê? Porque foi o Pai de santo da minha mãe de santo. O nome dele de batismo era Marcelino do Ó da Costa. Porque ele foi o primeiro filho de santo da Tia Marcelina Querino da Costa. Primeiro filho de santo e filho adotivo. Foi o primeiro filho de santo feito na casa matriz da Tia Marcelina da Costa. Foi essa escrava que fundou a nação Nagô no estado de Alagoas. Nagô sem Xambá, sem Umbanda, sem nada. Nagô puro.”

cidade de Pilar. No entanto, no contexto desta pesquisa não foi possível incluí-los, a fim de verificar a autoidentificação Xambá e a relação com o culto do caboclo.

¹⁵ Quando da produção do documentário “1912: O Quebra de Xangô”, em 2007, Pai Maciel afirmava ter 97 anos. Portanto, na última entrevista que fiz com ele, no ano de 2011, deveria ter 101 anos de idade.

Deste modo, Pai Maciel em seu depoimento adiciona à genealogia de Mestre Aurélio, com o qual teria aprendido sobre o Xambá e ouvido as histórias sobre a perseguição aos terreiros em 1912, a filiação de santo e adotiva à Tia Marcelina – importante ialorixá e personagem fatídica do evento de 1912, que teria fundado a nação Nagô no estado de Alagoas¹⁶.

2) Genealogia de Santo segundo Pai Maciel:



Deste modo, Pai Maciel se apresenta como o bisneto (no santo) da africana que fundou o candomblé Nagô em Maceió. Entretanto, ainda segundo Pai Maciel, à época de 1912 ainda não havia Xambá em Maceió, somente “Nagô puro” e Jurema. Apesar de esse testemunho revelar uma aparente contradição entre Mestre Aurélio, enquanto representante do Xambá, e Tia Marcelina, do mais puro Nagô, Pai Maciel esclarece:

¹⁶ Tia Marcelina é uma ialorixá que surge nas páginas do *Jornal de Alagoas* no contexto da quebra dos terreiros em 1912, como mãe de santo do então governador Euclides Malta. Segundo Abelardo Duarte (1952 e 1974), esta ialorixá, portadora da “coroa de Dadá”, um título proveniente de sua origem africana, foi a fundadora do candomblé de rito Nagô em Maceió e vítima de golpes de sabre durante o ataque aos terreiros em 1912. Para a memória dos xangôs, Tia Marcelina tornou-se uma mártir deste período e tem suscitado representações por parte de adeptos, intelectuais e movimentos culturais. Em uma outra ocasião, tive a oportunidade de refletir sobre estas representações em torno da figura de Tia Marcelina (Ver NASCIMENTO, 2008).

“Porém, aqui em Alagoas, foi a casa matriz do candomblé, foi da minha bisavó, e depois a casa de Mestre Aurélio. Mestre Aurélio, a nação dele era Nagô, mas... Quer dizer, a velha escrava, a minha bisavó fundou a nação Nagô, mas ele fez o orixá dele lá na casa dela Nagô, mas traçou-se com Xambá. A nação Xambá, mestre Aurélio cantava muito pra nação Xambá na casa... No terreiro dele.”

Já no depoimento de Pai Ferreira, Tia Marcelina não aparece na genealogia traçada por este babalorixá:

“Já ouvi falar da Tia Marcelina, mas não sei dizer nada sobre ela. Eu sei falar, de lá pra cá, é dos pais de santo que tinha aqui: era ‘véio’ Aurélio, Benedito Lins Calheiros, Chico Foguinho, Pedro Tapioca, Pedro de Alcântara. Esse Benedito Lins Calheiros, Maria Amélia, Zé Menino, Maria Marcolina, Zé Raimundo e mais outros que ainda têm por aí... Mas da Marcelina eu não sei dizer, que eu não conhecia. Ela já tinha falecido”¹⁷.

As memórias destes dois babalorixás ora se aproximam, apresentando pontos comuns, ora se afastam, evidenciando em seus contrastes outros sentidos. Podemos considerá-las como dois testemunhos sobre uma mesma realidade, pois reivindicam pertencimento a uma genealogia comum, mas dão destaque a vínculos específicos dessa linhagem. Assim, se Pai Ferreira concentra sua prática Xambá ao vínculo com Benedito Calheiros e descreve seus longos anos de vivência religiosa situados na cidade de Maceió, Pai Maciel dá menos importância a sua filiação a este último e enfatiza seu vínculo Xambá ao nome de Mestre Aurélio, agregando em sua trajetória “*andanças*” pelos estados da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro.

Assim, Pai Maciel constrói seu conhecimento religioso a partir de fontes diversas, através das quais constitui sua identidade religiosa: “*com as minhas andanças todinhas pela Bahia, pelo Rio de Janeiro, por todo canto, eu também virei a folha*”. Segundo Pai Maciel, “*virar folha significa fazer uma obrigação em outra nação. Virei a folha no Rio de Janeiro com o Rei do Candomblé do Brasil, professor José Ribeiro de Souza*¹⁸, *lá em Jacarepaguá, no palácio de Iansã*”. Neste sentido, se considera

¹⁷ Entrevista realizada por Siloé Amorim durante a produção do documentário “1912: O Quebra de Xangô”.

¹⁸ José Ribeiro de Souza, além de sacerdote das religiões afro-brasileiras, foi professor de línguas sudanesas com vários livros publicados e discos gravados sobre as religiões de matriz africana.

conhecedor dos ritos de várias nações, reivindicando um título de chanceler do candomblé do Brasil, adquirido a partir dessa nova “obrigação” realizada com José Ribeiro de Souza. Entretanto, Pai Maciel afirma não ter mudado de nação, uma vez que tratou-se de uma “formalidade” para a obtenção do referido título: “*Eu não saí da minha nação. Eles queriam que eu saísse da minha nação Nagô, de umbanda e de Xambá e fosse pra uma nação de Ketu e Angola, mas eu não mudei, não me acostumei*”.

É significativo, por exemplo, o fato de Pai Maciel e Pai Ferreira, herdeiros do Xambá, possuírem nos salões de seus terreiros retratos que representam os vínculos Xambás que evidenciam em seus relatos. Assim, no Centro Espírita Santa Cecília, de frente para entrada do salão, se encontra um retrato, em preto e branco, de Benedito Calheiros: um senhor branco com uma típica expressão de quem está em transe, com os olhos abertos, porém, mirando o infinito. Por sua vez, na Federação dos Cultos Afro-Umbandistas, de Pai Maciel, há um retrato de mestre Aurélio na parede: uma fotografia formal de um senhor mulato, de bigode feito, com chapéu, terno e gravata.

Nesses relatos descritos a partir dessas duas memórias, o primeiro nome que surge como Xambá nas genealogias referidas é o de Mestre Aurélio. Contudo, este babalorixá não é considerado o “fundador” do xambá em Maceió. Sobre a origem do Xambá, Pai Maciel afirma que esta outra nação africana de culto mais recente do que o Nagô em Alagoas,

“Veio pra Maceió por intermédio de um cidadão por nome Mestre Inácio. Muito famoso, um babalorixá, um babalaô famoso, que veio pr’aqui, pra Maceió... Mestre Inácio foi o pai de santo de Artur Rosendo. Arthur Rosendo ficou em Maceió uma temporada, o povo não se deu muito, não se adaptou, aí, ele foi pra Recife. [...] E ficou alguém aí que toca Xambá e entende um pouco. Mas ele viveu muitos anos em Recife e depois faleceu.”

No relato de Pai Maciel, não fica claro quem seria esse “alguém” que “*toca xambá*” e “*entende um pouco*”. Se é uma referência ao próprio ou, talvez, ao seu irmão de santo, Pai Ferreira, pois, ao que parece, ele está aludindo a alguém contemporâneo, e não da época de Arthur Rosendo. Por sua vez, na narrativa de Pai Ferreira, Arthur Rosendo surge com importância na origem da nação Xambá em Alagoas:

“O Xambá é uma nação de candomblé pouco conhecida aqui no Brasil, porque aqui a mais conhecida é o Nagô. Aqui só existia Nagô. Entendeu? Aí, veio o Xambá com mestre Aurélio, sendo do Pai Rosendo, né? Quer dizer, Pai Rosendo foi embora e deixou eles aqui. Eles não correram, eles ficaram. Entendeu?”¹⁹

Assim, nos depoimentos destes irmãos de santo, Pai Rosendo não surge relacionado as suas próprias genealogias Xambá, sendo uma referência vaga ou, ao menos, um vínculo direto não é evidenciado. Segundo Pai Ferreira, Arthur Rosendo vai para o Recife fugindo da perseguição religiosa em Maceió:

“O Xambá, na época, aqui no estado de Alagoas, ele quase se acabou porque os governadores não aceitavam candomblé no estado de Alagoas. O Rosendo era quem era o Xambá aqui, que quando acabou aqui, quando a polícia começou, ele foi para Recife e lá fundou o Xambá. Depois que o menino foi embora para Recife, ficou aqui, mas não batiam.”

A perseguição religiosa, assim, se faz presente nos rumos que o culto Xambá toma nas estratégias dos sacerdotes, seja em Alagoas ou em Pernambuco²⁰. A memória sobre Arthur Rosendo, no Portão do Gelo, em Olinda, corrobora que este babalorixá iniciou o Xambá em Recife após fugir da perseguição religiosa em Maceió. Segundo Hildo Rosa, historiador e filho de santo da Nação Xambá,

“As origens imediatas do Xambá, nós sabemos que foi uma nação de candomblé que foi introduzida em Pernambuco pelo babalorixá alagoano Arthur Rosendo Pereira, no início dos anos 1920. Não uma consequência imediata, mas a gente sabe que a migração de Arthur Rosendo de Maceió para Pernambuco se dá em um tempo em que os terreiros de candomblé não funcionavam abertamente em Maceió, por causa do quebra de 1912. Os terreiros não podiam tocar, por exemplo. Então o babalorixá Arthur Rosendo migra de Alagoas para Pernambuco, para o Recife propriamente dito,

¹⁹ Entrevista realizada durante a produção do documentário “1912: O Quebra de Xangô”.

²⁰ Em Pernambuco, Costa (2009) se refere a um período de interrupção das práticas religiosas do Terreiro Santa Bárbara-Nação Xambá durante o Estado Novo. Segundo a autora, “O Terreiro Santa Bárbara, sob o comando de Maria Oyá, mãe de santo de Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu), foi fechado pela polícia do Estado Novo em maio de 1938. Mãe Biu reabriu o Terreiro, dando continuidade à linhagem de culto Xambá e aos ensinamentos de sua ialorixá, em junho de 1950” (COSTA, 2009, p.64). Ainda segundo Costa (2009), durante este período, Mãe Biu, a nova sacerdotisa, “fazia várias coisas ao mesmo tempo: dava consultas ‘às escondidas’, invocando seus orixás ocultamente em sua casa, dava assistência terapêutica e curava as pessoas que depositavam credibilidade em seu poder enquanto sacerdotisa” (COSTA, 2009, p.76).

e aqui, no início dos anos 20, abre seu terreiro em Água Fria, que já era um bairro onde havia vários outros terreiros²¹.”

Segundo Bastide (1973), o trânsito de sacerdotes ocasionado pela perseguição religiosa vai ser de certa maneira generalizado:

Na verdade há entre esses centros um vaivém incessante. Marciano vai visitar seus amigos dos xangôs do Recife. Com a perseguição da polícia, muitos pais de santo ou muitas mães de santo rumam para regiões mais hospitaleiras: encontrei, na Bahia, pernambucanos que haviam preferido emigrar a abandonar a sua fé. Dona P. foi para Alagoas. Antigamente era o contrário que acontecia: fugia-se de Alagoas, onde a perseguição alcançava o auge, para o Recife, onde por essa época os terreiros desfrutavam da proteção médico-policial (BASTIDE, 1973, p. 165).

Sobre o fato de o Xambá em Alagoas “*quase ter se acabado*”, como afirma Pai Ferreira, a perseguição por parte das *autoridades* além de ocasionar a fuga de Arthur Rosendo e o trânsito dessa modalidade de xangô para a cidade do Recife, implica também uma nova configuração para a prática do culto Xambá em Maceió:

“Ficou filhos de santo dele aqui, mas não batiam. Era tudo escondido, não era uma casa que nem é hoje: aberta, com toque, com tambor, atabaque, com isso e aquilo não era. Era só no Xere²² e na cabaça. As matanças era feita a maior parte no mato, dentro das matas e dentro de casa... Hoje a gente tem pejí e eles lá não tinha. Na época não tinham, era uma tábua.... Assim, ó! Como esse! Assim... forrada!²³ E aí, botava os depósitos, as quartinhas... pra fazer o Xambá no estado de Alagoas.”

Entretanto, o “*quase se acabou*” atesta que, mesmo diante de uma contínua repressão, tanto o Xambá como outras manifestações das religiões afro-brasileiras se desenvolveram em Maceió. Relatos sobre uma época em que as práticas religiosas afro-maceioenses eram realizadas quase que em silêncio, só com o canto, com o auxílio de um *xere* ou um bater de palmas, são recorrentes na memória do povo de santo em Maceió. No depoimento de Pai Maciel, encontramos relato semelhante:

²¹ Entrevista realizada pelo antropólogo Siloé Amorim para o documentário “1912: O Quebra de Xangô”.

²² Instrumento musical feito de metal que, quando agitado, produz um som de chocalho.

²³ Neste momento, Pai Ferreira aponta para um altar com alguns santos católicos num canto da sala.

“Baixinho, tocava pra fazer as obrigações. E, quando era pra tirar o Iaô, pra fazer uma saída de Iaô, tocava numa cabaça, que chama-se de maraca, sem fogos, somente batendo palma. Muitos terreiros, ainda hoje, existem muitos terreiros que ficou ritualizado em fazer suas obrigações só batendo palma. Chama-se paó, paó, paó. Aí, o povo vai bater mais uma salva de palma pra tirar o iaô, sem toque, sem tocar.”

Se Pai Ferreira e Pai Maciel possuem relatos semelhantes sobre a perseguição religiosa em Maceió, têm opiniões diferentes sobre os rumos do culto Xambá na cidade. Assim, Pai Maciel, reconhecendo a continuidade entre o Xambá deixado por Rosendo e aquele praticado no terreiro Santa Bárbara no Portão do Gelo em Olinda, sublinha um processo descontínuo em Alagoas, ao não reconhecer a existência de um terreiro Xambá na cidade. Por sua vez, Pai Ferreira relata como o culto Xambá possui continuidade, mesmo em circunstâncias de perseguição e períodos de silêncio.

Dessa forma, estas duas memórias se situam a partir da trajetória religiosa desses dois sacerdotes. Suas explicações sobre o passado devem ser relacionadas com a identidade religiosa que estes construíram ao longo dos anos, mas também com o sentido que esta identidade religiosa possui atualmente em seus discursos.

1.2 O Xambá, a Perseguição Religiosa e o Caboclo.

Rafael (2004) relaciona o episódio da quebra dos terreiros em 1912 com o surgimento de uma nova modalidade de rito, mais silenciosa e discreta, no culto afro-brasileiro em Maceió. Inspirado no trabalho de Gonçalves Fernandes (1941), Rafael utiliza a expressão “xangô rezado baixo” para compor o nome da sua tese de doutorado²⁴, importante estudo sobre o ataque aos terreiros maceioenses em 1912. Neste trabalho, Rafael (2004) também cita depoimentos contemporâneos de sacerdotisas que relacionam a discrição de suas práticas religiosas com a prestação de serviços para políticos locais. Um destes é o relato de D. Maria Pastora que afirma não ter sido incomodada durante a perseguição religiosa, ocorrida no governo de Silvestre Péricles (1947-1951), por prestar serviços religiosos a este governador (RAFAEL, 2004).

²⁴ Xangô Rezado Baixo: Um Estudo da Perseguição aos Terreiros de Alagoas em 1912.

A expressão “xangô rezado baixo” foi inicialmente utilizada por Gonçalves Fernandes (1941), quando da sua visita à Maceió, no final da década de 1930, para se referir ao que afirma ser nova modalidade religiosa. Gonçalves Fernandes (1941) definiu o “xangô rezado baixo” como uma nova maneira “com que os negros de Alagoas dissimulam as suas práticas” que se caracteriza por possuir

As cerimônias, muito fechadas, sem dansas [sic] – as dansas religiosas que dão tanto caráter à feição mágica do transe espírito-fetichista – sem música, sem a exaltação efetiva da música dos encantados negros, sem o ‘toque’... As cerimônias se passam num tom de reza ciciada. Não existe mais o ‘terreiro’, que hoje é uma comum sala-de-visitas, nem o ‘pegí’, desaparecido. [...] O novo culto reúne-se com um número muito restritivo de adeptos e tem sempre finalidade mágico-curativa (FERNANDES, 1941, p. 09-10).

Entretanto, pode ser demasiado dar ao “xangô rezado baixo”, de Gonçalves Fernandes, o estatuto de modalidade de culto. Talvez essa expressão corresponda mais a uma estratégia de discrição de práticas religiosas diversas do que a um “novo culto”, como proclamado por Fernandes. Deste modo concordo com Cavalcanti e Rogério quando afirmam que:

A partir de Fernandes (1941), o que ganhou ares de “nova modalidade religiosa” talvez tenha expressado apenas a prevalência da tenda religiosa sobre o terreiro, ou seja, uma sobrevida das religiões afro-brasileiras a partir do trabalho de atendimento individualizado, que o próprio autor supracitado escreveu como sendo “xangô de caboclo”, denominação com a qual legenda as fotografias que publicou ilustrando o seu estudo (CAVALCANTI; ROGÉRIO, 2007, p.12).

Segundo Rogério (2006, p.05), “de modo geral, Maceió reconstruiu seus terreiros a partir de circunstâncias específicas, vendo-se como uma cultura perseguida e ‘controlada’”. Mesmo assim, as religiões afro-brasileiras em muito se desenvolveram em Maceió como demonstram os mapeamentos recentes. Pois, mesmo perseguidos, os sacerdotes e filhos de santos se valeram de estratégias, sendo o silêncio uma delas, para dar continuidade a suas obrigações religiosas. Segundo Pai Ferreira,

“Aí, acabou que ficou todo mundo sem trabalhar. Trabalhando sim, que ninguém para. Isso é que nem o comunismo que não acabava nunca. É que nem o candomblé; ele não acabava. A gente ficava fazendo as matanças, nos matos, nas matas que não tivesse vigia. A gente ia pra lá com o xere, balançava o xere, fazia o ritual todo lá, no mato, entendeu? Aí, a gente vinha pra casa. Quando vinha pra casa, era aquele formato, como eu disse: uma tábua forrada com quatro tijolos lá e quatro cá.”

Outra forma de resistência que Pai Ferreira relata é o uso da guerra mágica contra as autoridades, como no caso em que o então secretário do interior de Alagoas, durante o governo de Silvestre Péricles (1947-1951), Ari Pitombo, empreende o aumento da perseguição já existente aos xangôs. Segundo pai Ferreira, *“era saber que tinha um macumbeiro, ele apanhava. Era saber que tinha uma vela acesa, manifestado com um caboclo, ele apanhava. Ele mandava prender”*.

Diante da intolerância de Ari Pitombo, um grupo de babalorixás teria se reunido e delegado a Benedito Calheiros, devido ao poder que este possuía no culto do caboclo, fazer um trabalho na intenção da morte do *“complicado”* Ari Pitombo:

“Quando o governador Silvestre Péricles assumiu, teve um quebra-quebra muito grande, que, nesta época, o Ari Pitombo era o secretário da justiça, mas ele perseguia muito os macumbeiros. Aí, os macumbeiros fizeram um boneco, um caixão com um boneco dentro, com a morte mortalhado, porque ele usava aquela gravatinha de... Gravata borboleta. Aí, botaram, vestiram ele. Aí, botaram ‘eu sou Ari Pitombo’. Ah, meu filho, isso não foi besteira! Tamparam e mandaram enterrar na mata do Leão. Naquela matagada grande que tinha na mata do Leão. Quando bate na mata de noite, meia noite, pra cavar, o chão é duro, estrondava, né? Aí, os vigias viram e vieram ver, pensando que era gente roubando lenha. Aí, os caras, quando viram os vigias, correu, zassiparam os cargueiros que era pra enterrar. Já tinham feito o buraco, meu irmão, pra se contar... Pegaram o caixão, os dois vigias, levaram pra casa do usineiro, que era da Utinga Leão[usina], que morava ali na Cambona, na... no Mutange. Aí, levaram pra delegacia, meu irmão... Foi apanhar macumbeiro, onde sabia que tinha macumbeiro, aí, foi pra apanhar. Apanhava com uma mesa na cabeça, uma banca, uma tábua, com o santo na cabeça. Se a pessoa fosse de Bebedouro, dizia ‘eu sou macumbeiro de Bebedouro’; se fosse da Ponta Grossa, ‘eu sou macumbeiro da Ponta Grossa’; ‘eu sou da Ponta da Terra’; e, nisso, foi pra pegar quem foi. Quem fez foi Benedito Lins

Calheiros. Nesta época eu trabalhava com ele, mas eu ainda era pequeno. Eu não fui o cargueiro, porque, se eu tivesse sido o cargueiro, eu tinha corrido com o caixão.”

Segundo Pai Ferreira, foi através da força do caboclo que conseguiu, na década de 1950, a liberação para o funcionamento dos terreiros de xangô. Na ocasião, ele foi procurado pelos “*negros da costa*”, que na época articularam a primeira federação de cultos afros. O intuito era fazer um trabalho na intenção que o governador Silvestre Péricles assinasse um decreto liberando os toques públicos, que até então eram proibidos:

“Aí, seu Amaro foi na minha casa falar comigo. Eu disse: ‘eu vou! Vou jogar pra vocês lá’. Quando eu cheguei lá, eu tinha 28 anos... Aí, quando cheguei lá, fiquei abismado e com vergonha porque tinha uns 30 negros da costa, na federação. Eu só jogando pra ver como ia fazer esse serviço. [...] Aí, eu fui, comprei as coisas, porque eu fiquei com vergonha de fazer. Porque os outros eram pais de santos velhos. Eu era um cara novo. Agora, eu trabalhava muito numa esquerda empurrada. Eles eram mais experientes no Nagô deles. Chamavam a gente bate folha. A gente fazia muito mal. Eu mesmo fazia, era mais jovem, mas tinha aprendido com Benedito. Seu Benedito tinha acabado com muita gente e muito Pai de santo do Nagô. Eles não acreditavam no caboclo e ele matava eles com caboclo. Aí, eu fui e fiz. ‘Vocês querem que eu faça, eu vou fazer... Logo mais ele vai dar a licença.’ Com 15 dias, o Silvestre abriu o candomblé em Alagoas.”

Segundo Pai Ferreira, à época de sua inserção nas religiões afro-brasileiras, havia, ainda em Maceió, uma distinção entre terreiros de xangô de modelo Nagô, bem como o Xambá, e aqueles que cultuavam o caboclo. Os *africanos* do xangô não queriam os “*quititaba*”, como eles se referiam aos caboclos, na “*casa*” deles. Entretanto, diante da necessidade, solicitavam os serviços dessas entidades através dos sacerdotes que realizavam as muitas “*sessões de jurema*”. Pai Ferreira cita como exemplo Mestre Aurélio, o seu avô de santo, que solicitava o intermédio de seu filho de santo, Benedito Calheiros, quando necessitava dos serviços dos caboclos. Esse babalorixá, pai de santo de Pai Ferreira, trabalhava “*misto*”. Pois, antes de cultuar os orixás no Xambá, já trabalhava com o caboclo. Assim, Pai Ferreira descreve a distinção que havia entre os cultos dos caboclos e dos orixás em Maceió:

“Porque quem era africano, era africano mesmo. Eles chamavam o caboclo de quititaba. Eles não queriam quititaba na casa deles. O caboclo era diferente. Seu Benedito tinha, porque já tinha ele de nação, desde cinco anos, tinha caboclo nele.”

Assim, conforme Pai Ferreira, de forma geral, no contexto da cidade de Maceió, caboclos e orixás eram cultuados em terreiros separados e por certa distinção de grupo praticante:

“Agora, naquela época mesmo, só tinha africano. Benedito Carneiro era africano; Aurélio do Ó era africano; Chico foguinho era africano; José Raimundo era africano; Pedro de Alcântara era africano; Balbina era africana; Lucrecia era africana; Maria Mialê era africana, mas foram morrendo. Tudo nagô. Nessa época tudo era nagô.”

Por diversas vezes, Pai Ferreira se refere àqueles que cultuavam o xangô como os “africanos”, os “negros da costa”, categorias que permitem perceber a separação existente entre os dois modos de culto. Assim, ele relaciona os sacerdotes do xangô a uma africanidade que, provavelmente, está mais fundamentada no fato de estes babalorixás professarem o rito nagô, enquanto rito africano, e serem falantes do iorubá, do que mesmo uma naturalidade africana.

Uma contraposição é feita em relação àqueles que cultuavam o caboclo, os “bate folhas” e os “negros da costa”. De certa maneira, esta oposição também se faz presente na concepção de Pai Ferreira de que o caboclo é brasileiro. E de que, à medida que os africanos foram morrendo e foram realizados os rituais de paz de morto²⁵, são os caboclos brasileiros que *descem* como orixás no xangô. É também, nesse sentido, que Pai Ferreira afirma que os orixás de africanos não existem mais, pois subiram ao passo que seus sacerdotes foram morrendo.

Portanto, de acordo com Pai Ferreira, após o seu pai de santo, Benedito Calheiros, matar muito Pai de santo Nagô que não sabia se “defender das flechadas dos caboclos”, o rito caboclo foi introduzido no culto Xambá. Pois, “desde cinco anos tinha caboclo nele”, e só depois Benedito seria iniciado no orixá.

²⁵ O pesquisador e filho de santo Paulo Victor de Oliveira chamou-me a atenção para o fato de que, diferente de outros lugares como Recife, onde continuam sendo cultuados pelos descendentes, os assentamentos dos orixás de um sacerdote do xangô em Maceió são despachados junto com os seus pertences após a sua morte, no ritual de “paz de morto”, também chamado de “balé”.

Motta (2005a) chama atenção para a dimensão essencialmente mágica do catimbó, que, sem maiores preocupações éticas ou normativas, se realiza “em torno de promessas e contratos a serem cumpridos sem que seja preciso prestar atenção a sentimentos e estados de alma”. O Centro Espírita Santa Cecília, de Pai Ferreira, herdeiro do Xambá e do caboclo de Benedito Calheiros, situa, atualmente, sua prática religiosa entre esses dois modelos de culto: o Xambá com seus orixás africanos e a Jurema com os caboclos brasileiros.

No caso do Xambá praticado no terreiro Santa Cecília, em Alagoas, e no terreiro Santa Bárbara do Portão do Gelo, em Pernambuco, a maneira de cultuar o caboclo parece ser a principal distinção entre estas práticas, sendo elemento importante na constituição das identidades desses grupos religiosos. Assim, o lugar do culto ao caboclo nestes terreiros ou, ao menos, como este é posto em evidência no discurso dos adeptos, se relaciona também como estes definem a nação Xambá.

Numa das oportunidades que tive de visitar o Ilê Axé Oyá Meguê (Terreiro Santa Bárbara), em conversa informal com Hildo Rosa, filho de santo e historiador da Nação Xambá de Olinda, lhe expliquei que pretendia pesquisar o terreiro Xambá de Pai Ferreira em Alagoas. Hildo reforçou a distinção entre as práticas religiosas destes terreiros, argumentando que a definição proposta por Cacciatore (1977), que se refere ao Xambá como um culto praticado em Alagoas e Pernambuco e o descreve como uma mistura de ritos bantos e indígenas, “*não tem nada a ver com a gente*”, mas que “*cabe direitinho*” ao Xambá de Pai Ferreira. Ao mesmo tempo em que destacava as diferenças entre os terreiros, Hildo me instigava a efetivar o projeto dizendo que considerava “*muito interessante*” o xangô de Pai Ferreira, mas que “*não é mais como Rosendo deixou*”. Assim, Hildo reconhece a Nação Xambá de Olinda como a continuidade de uma tradição iorubá trazida de Alagoas por Arthur Rosendo. No entanto, reafirma uma autenticidade africana ao terreiro Ilê Axé Oyá Meguê²⁶, ao mesmo tempo em que confere ao terreiro Santa Cecília, de Pai Ferreira, a definição de “*mistura de ritos bantos e ameríndios*”. Costa (2009), que realizou pesquisa na Nação Xambá de Olinda, afirma que:

²⁶ Costa (2009) cita depoimentos de integrantes da Nação Xambá de Olinda que relatam que, a partir de um incômodo com a definição do culto Xambá realizada por Cacciatore (1977), o terreiro Santa Bárbara passa a pôr em evidência a denominação em iorubá de Ilê Axé Oyá Meguê. É esta denominação que consta no calendário confeccionado pelo terreiro e que é entregue aos que o visitam.

O Terreiro Santa Bárbara – Xambá maquia a sua prática da jurema apresentando os seus espaços físicos predominantemente voltados para o culto dos orixás, com pegí e salão de toque exclusivos para estes; reservando um pequeno quarto do lado de fora da casa, na garagem, para as entidades de jurema. Este fica sempre fechado, sem nenhuma identificação ou indicativo de que se trata de um quarto de jurema; além disto, não se costuma realizar festa para as entidades deste culto, efetuando apenas obrigações (oferendas) que são reservadas única e exclusivamente para os membros do terreiro [...]. Além disto, os membros são precisos nas suas narrativas em dizer que em sua casa não há jurema, ou não se cultua jurema no Terreiro Xambá (COSTA, 2009, p.123).

Rosa (2006), que também pesquisou este terreiro, salienta que:

No terreiro *Ilê Axé Oyá Meguê* foco de minha pesquisa, exceto em janeiro e maio, coincide de ter cerimônias de Jurema e as dedicadas a Orixás. Os demais meses intercalam o calendário religioso dedicado à ‘parte dos Orixás’ de forma que nunca coincidam as obrigações de Jurema com as festas públicas dedicadas aos Orixás. Os espaços sagrados são separados, distinguindo ambos os universos religiosos e confirmando a ideia de pureza de que os mesmos não ‘se misturam’ (ROSA 2006, p. 63).

Pai Ferreira afirma que, diferentemente dos “*meninos do Portão do Gelo*”, referindo-se ao local onde está situado o terreiro *Ilê Axé Oyá Meguê*, o caboclo está presente em seu Centro também no culto aos orixás da seguinte maneira: “*no toque é uma coisa, na mesa é outra. Na mesa, ele vem e cura todo mundo; no toque, ele não fala com ninguém. Dança, salta, canta e vai embora, mas é o mesmo*”. Este babalorixá, com 83 anos, enfatiza a importância do caboclo, afirmando que “*a casa de orixás que não tem caboclo, não tem nada*”.

Segundo autores que pesquisaram o contexto afro-ricifense, o culto aos caboclos se dá geralmente em rituais e espaços físicos do terreiro separados dos orixás, como no quarto de jurema²⁷. Nos terreiros que percorri em Maceió, pude perceber essa mesma distinção na forma de cultivar o caboclo. O terreiro Santa Cecília possui espaços físicos

²⁷ Segundo Pinto (1995, p. 161), sobre a prática da Jurema no Xangô ricifense: “Existe uma negação da prática do culto de acordo com o grau de importância religiosa da casa, como também uma divisão no espaço físico do terreiro. O pejí de Orixás é maior, ocupa lugar de destaque e situa-se distante do quarto da Jurema. Este, por sua vez, é menor e localiza-se a um canto da casa. Os rituais não podem acontecer ao mesmo tempo, havendo um período de resguardo entre eles”.

reservados para as entidades da Jurema²⁸ e os orixás, mas o caboclo extrapola esse espaço e rituais específicos, como a juremação – trabalho de mesa que o Pai Ferreira realiza em seu terreiro no mês de janeiro, fazendo-se presente também no culto dos orixás.

Considerando a descrição que Pai Ferreira faz de seu culto e a observação dos rituais do Centro, os caboclos e orixás aparentemente não se confundem, apresentando nos ritos suas características específicas recorrentes em outros terreiros. O caboclo atende aos adeptos de forma prática e imediata, aconselhando, resolvendo seus problemas e os orixás, que são os donos da cabeça do fiel, são aqueles relacionados à personalidade de seus filhos. Entretanto, Pai Ferreira afirma que, em última instância, orixá e caboclo são “*o mesmo*”. O babalorixá explica que os “*orixás subiram*” à medida que os “*negros da costa*” (africanos) foram morrendo, não “*descendo*” mais nos terreiros. A partir de então, são os “*caboclos indígenas*” (brasileiros) que descem nos rituais, tomando também as formas dos próprios orixás:

“O poder do caboclo é que um negócio que você faz e resolve logo e o do orixá, você pede, é resolvido, mas com tempo. E o caboclo não; o caboclo é resolvido logo. E ele [Benedito Calheiros] tinha esse poder, porque ele era filho de caboclo também. Como eu sou filho de caboclo também. E hoje em dia, meu filho, aqui dentro de Alagoas, e em Recife mesmo, já disse a eles aqui [pessoal do Xambá do Portão do Gelo], não tem mais orixá... De Nagô!²⁹. Orixá de Nagô era quando tinha aquele povo nego da costa aqui, que foram morrendo, e quem trouxe de lá. Foram morrendo, foram se acabando. Aqueles orixás dos negros da costa foram indo embora, desaparecendo, não ficaram descendo mais em ninguém. Se o Brasil é feito de caboclo, o que desce mais aqui, em todo canto, em todo terreiro é caboclo.”

Entretanto, mesmo evidenciando uma mistura de ritos ameríndios e africanos em seu terreiro, é partir de uma ideia particular de pureza que Pai Ferreira define a nação Xambá. Assim, a questão sobre a existência de outros terreiros xambás em Alagoas

²⁸ Segundo Brandão e Rios (2001, p. 171) “além dos caboclos e dos mestres, vêm na Jurema, mas com menos frequência, os pretos-velhos e pretas-velhas”.

²⁹ Pai Ferreira lamentava que os integrantes da Nação Xambá de Olinda tivessem vindo a sua casa (terreiro) em um dia “comum”, e não em um dia de festa (toque). O babalorixá também queria muito conhecer o Xambá de Olinda em um dia de festa para observar (ou “constatar”) se lá, assim como em seu terreiro, são os caboclos que descem como orixás.

suscitou um diálogo, durante uma das entrevistas realizadas, entre ele e Dacuí, “*mãe pequena*” do terreiro e seu braço direito:

Pai Ferreira: “*Aqui, dentro do estado de Alagoas, tem eu, tem uma filha de santo no [bairro] Benedito Bentes, que se chama Sônia.*”

Dacuí: “*Tem não, que a Sônia agora esta traçada!*”

Pai Ferreira: “*Tá traçada, né?*”

Dacuí: “*Tá traçada! Fale só pelo senhor.*”

Pai Ferreira: “*Puro, só tem eu, porque a Telma tá traçada. Puro, só tem eu!*”

Pesquisador: *O que é traçado?*

Dacuí: “*Traça com outra nação! Você não tem que misturar o seu sangue! Você mistura?*”

Para Pai Ferreira, seus irmãos de santo se afastaram do Xambá quando passaram a se deixar influenciar por outras nações de candomblé, o que acontece também com os seus próprios filhos de santo. Em suas palavras, são filhos *desobedientes* e incorporam elementos de outras nações de candomblé que não são originárias de Alagoas, como a Ketu e a Jeje da Bahia, considerados modelos de mais prestígios atualmente no campo afro-alagoano, tornando-se *traçados*. Para Pai Ferreira, a aproximação do seu culto Xambá com o culto dos caboclos, e mesmo a sua concepção de que são os caboclos que descem sob a forma de orixás, não implica uma impureza a sua nação Xambá. A impureza está naqueles que vieram de fora: o Ketu, o Jeje e as pomba-giras da umbanda carioca. Sobre a autoidentificação de nações pelos terreiros, Motta (2003) considera que

Cada terreiro reivindica a tradição de uma nação africana. Existe a nação nagô, subdividida em ketu, oió, ijexá, efan, obá e outras; as nações jeje, mina, xambá, congo, angola Moçambique etc., cuja correspondência com tal ou qual tribo ou povo da África é, na melhor das hipóteses, conjectural. De modo geral, a tradição nagô, isto é, iorubá, prevaleceu sobre as outras e veio afetar todo o domínio afro-brasileiro, independentemente de como os terreiros preferem denominar-se (MOTTA, 2003, p.04).

A diversidade das formas de culto das religiões de matriz africana foi explicada nos estudos clássicos a partir dos grupos de africanos trazidos para o Brasil, constituindo uma dicotomia entre povos bantos e iorubás-nagôs. (COSTA LIMA, 1976). Os terreiros de candomblé e Xangô se firmaram, considerando os elementos iorubás que possuem seus cultos, sendo o uso da língua iorubá no ritual um caso a destacar. Assim, de acordo com Vivaldo da Costa Lima (1976):

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. *Nação* passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos *angolas, congos, jejes, nagôs*, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos (COSTA LIMA, 1976, p.77).

O antropólogo Roberto Motta relatou-me que, quando iniciou suas pesquisas nos xangôs de Pernambuco na década de 1970, “o ritual de determinados terreiros Xambá era exatamente igual ao de alguns terreiros Nagô”, de modo que o que ele conheceu como Xambá era “um modelo arcaico de xangô, que se encontrava tanto entre os que se diziam Xambá como entre outros que se diziam Nagô”³⁰.

Pai Ferreira reconhece uma grande proximidade entre a sua nação Xambá e o rito Nagô, tal como é praticado em Maceió. Contudo, salienta uma distinção, que Pai Maciel também compartilha, entre o Xangô de rito Nagô de Maceió e outras nações como a Ketu e a Jeje. Esses babalorixás, entretanto, divergem sobre o modo de cultuar o caboclo, pois Pai Maciel, que possui grande devoção à “ciência da jurema”, se mostrou totalmente em desacordo quando lhe perguntei sobre a concepção de Pai Ferreira de que caboclos e orixás são os mesmos, argumentando que são cultos que não se misturam. Pai Ferreira, por sua vez, não somente põe em evidência a importância do caboclo, como a “*parte dos caboclos*” e a “*parte dos orixás*” no Centro Espírita Santa Cecília se encontram fortemente relacionadas.

³⁰ Comunicação pessoal (2011).

2. O CULTO DO CABOCLO NO CENTRO ESPÍRITA SANTA CECÍLIA

Neste capítulo será abordado o culto do caboclo no Centro Espírita Santa Cecília. A prática religiosa deste terreiro se situa entre aquelas formas de religião consideradas, amplamente por Motta (2005a), como *afro-indo-brasileiras*. Este conceito reconhece a variedade de influências religiosas que compõem as práticas e concepções religiosas presentes no referido terreiro, objeto desta pesquisa. Uma vez que a prática religiosa deste terreiro se divide, ao mesmo tempo em que se complementa, entre um modelo religioso equivalente ao que Motta (2005a) denomina de “Candomblé-xangô – sem dúvida a menos indígena dentre as religiões populares” – e o “catimbó-Jurema – definido como o culto dos mestres, de origem luso-brasileira e dos caboclos, isto é, de espíritos indígenas”, que também já possuidor de “muitos africanismos” pode ser considerado como um culto *afro-indo-brasileiro* (MOTTA, 2005a, p. 279-280).

Deste modo, primeiramente, serão feitas considerações sobre a relação entre o culto da jurema e do xangô no contexto da cidade de Maceió. Em seguida, nos deteremos sobre a jurema – planta e bebida que nomeia o culto dos caboclos no Centro Espírita Santa Cecília. E, por fim, será realizada a descrição de uma *sessão* de mesa, a *juremação*, momento especial de culto aos caboclos, no qual, indispensavelmente, se bebe a jurema.

Portanto, neste capítulo, nos concentraremos no culto do caboclo a partir das práticas ritualísticas com a jurema no Centro Espírita Santa Cecília.

O fato do culto ao caboclo ser o foco deste trabalho deve-se, primeiramente, à importância dada a esta entidade pelo babalorixá do terreiro Santa Cecília, Pai Ferreira, que, afirmando trabalhar com as “*duas correntes*”, destaca a relevância que possui o caboclo em sua *casa*. Trata-se, convencionalmente, de um terreiro de xangô, com ritos específicos dedicados aos orixás, identificando-se como um terreiro de nação Xambá.

No atual contexto de Maceió, não temos notícias de terreiros que se definam somente como terreiros de jurema³¹. Quando perguntei a Pai Ferreira sobre a existência de terreiros que cultuem somente a jurema, ele respondeu:

“Tinha um terreiro de umbanda³² aqui na Praça Guedes de Miranda. Mas acabou. O cara morreu; acabou. Desse terreiro, tem pouco terreiro de umbanda aqui dentro de Maceió... Você procura um, não tem. Tem terreiro desse negócio que eles chamam de umbanda que tem juremação. Mas não tem. Eles não sabem fazer jurema.”

No entanto, pode-se dizer que, atualmente, dentro dos terreiros de xangô, independente a qual nação se atribuem, se mantém, em paralelo, o culto da jurema. Deste modo, se pratica o culto da jurema dentro do mesmo terreiro em que se invocam os orixás, contudo, em espaço e rituais estritamente separados, geralmente em um quarto do terreiro, o “estado” ou “gongá”³³, proporcionalmente menor que o destinado para os orixás³⁴.

A prática do culto da jurema em terreiros de xangô faz parte de um contexto mais geral do campo afro-brasileiro. Neste sentido, Motta salienta que:

Em teoria, os terreiros tradicionais do Xangô de Pernambuco, bem como os terreiros tradicionais do Candomblé da Bahia, não admitem, em suas cerimônias, a presença de entidades do Catimbó-Jurema ou do chamado

³¹ Sobre a existência de centros que cultuem especificamente a jurema em Maceió, a antropóloga Janecléia Rogério constata que “Mesa Branca, em Maceió pelo menos, não é o mesmo que a sessão da Jurema, tendo mais aproximações com uma sessão kardecista. A Jurema, por outro lado, também é praticada, mas como um culto à parte nas casas em que se realizam rituais sacrificiais.” Não foram encontradas nos cadastros das federações, casas específicas de sessões de Jurema (ROGÉRIO, 2008, p.143).

³² A umbanda, a que Pai Ferreira se refere, não se trata da umbanda como um modelo religioso mais racionalizado, comumente chamado de umbanda branca, mas antes, como sinônimo do culto da jurema. O sentido aqui empregado parece se aproximar ao que Motta (1985) encontrou em Recife: o da “Umbanda que é Jurema”. Em uma entrevista, na qual Pai Ferreira utilizou do termo ‘Umbanda’ para se referir a sua prática religiosa, a mãe pequena da casa, Dacuí, interferiu perguntando: “Umbanda?” Ao que Pai Ferreira respondeu: “A gente trabalha com Umbanda. Umbanda é caboclo.” Sobre os vários sentidos do termo Umbanda, ver Motta (1985).

³³ O estado ou gongá trata-se, geralmente, de um quarto ou outro tipo de espaço destinado aos instrumentos litúrgicos do culto da jurema. No Centro Espírita Santa Cecília, o estado dos caboclos possui uma espécie de altar onde estão as estátuas dos caboclos, pretos velhos e ciganos. Onde também estão os príncipes e princesas, que são os copos de vidro que os representam. Na parede principal há um quadro de um índio e um arco com flecha.

³⁴ Durante a produção do documentário “1912: O Quebra de Xangô”, os terreiros de xangô que encontramos na cidade de Maceió geralmente possuíam esta configuração. Uma exceção foi o babalorixá Manuel Xoroquê, que no bairro de Benedito Bentes, possui um terreiro de nação Jeje e, na mesma rua, do lado oposto, outro dedicado ao culto da jurema sagrada.

Candomblé de Caboclo. Mas há muitos subterfúgios que permitem a convivência de ritos supostamente incompatíveis. Alguns terreiros, como, no Recife, os de Dona Lydia do Bonfim ou de Mário Miranda, dispunham de espaços separados para os dois cultos, simbolizados pelo “pegi de orixá” e pelo “gongá de caboclo”. E, mesmo em casas ainda mais ciosas de sua pureza africana, consta que, por debaixo do pano, pratiquem-se “trabalhos de fumaça”, isto é, de Jurema, considerados particularmente fortes para a obtenção de certos resultados (MOTTA, 2005a, p.284).

No Centro Espírita Santa Cecília, também existem espaços separados para os orixás e para a jurema. Há um quarto onde está o *pejí* dos orixás com os *assentamentos*, postos em vasos de louça chamados *depósitos*. Os *assentamentos* representam os orixás e neles os filhos de santo depositam as suas oferendas. Há, também, um quarto menor para a jurema chamado de *estado*, no qual estão os *príncipes e princesas* que representam os caboclos. Neste sentido é que Pai Ferreira nos diz que “*aqui também é separado*”. Assim, ao falar de uma das diferenças entre o seu Xambá e o terreiro Santa Bárbara do Portão do Gelo, em Olinda, no que se refere ao culto do caboclo, Pai Ferreira exemplifica:

Pai Ferreira: “*E lá, o caboclo deles é separado. Eles têm lá o lugar do caboclo, mas é separado. O meu também é separado, agora, aqui o salão é um só, e lá são dois. Tem o salão do caboclo e tem o salão do orixá. Porque o meu pai de santo trabalhava muito com caboclo, mas, no orixá, ele era Xambá.*”

Pesquisador: *Aqui também é separado?*

Pai Ferreira: “*Venha ver como é... Você vê, o orixá é aqui [mostra o pejí] e o caboclo é aqui [aponta para entrada do estado do outro lado da sala]. O Salão é um só. Eles lá é separado... Não é assim. A mesma festa que eu bato para orixá, aqui, também, no mesmo salão, eu faço o toque de umbanda³⁵.*”

³⁵ Novamente o termo umbanda empregado por Pai Ferreira refere-se ao culto da jurema.

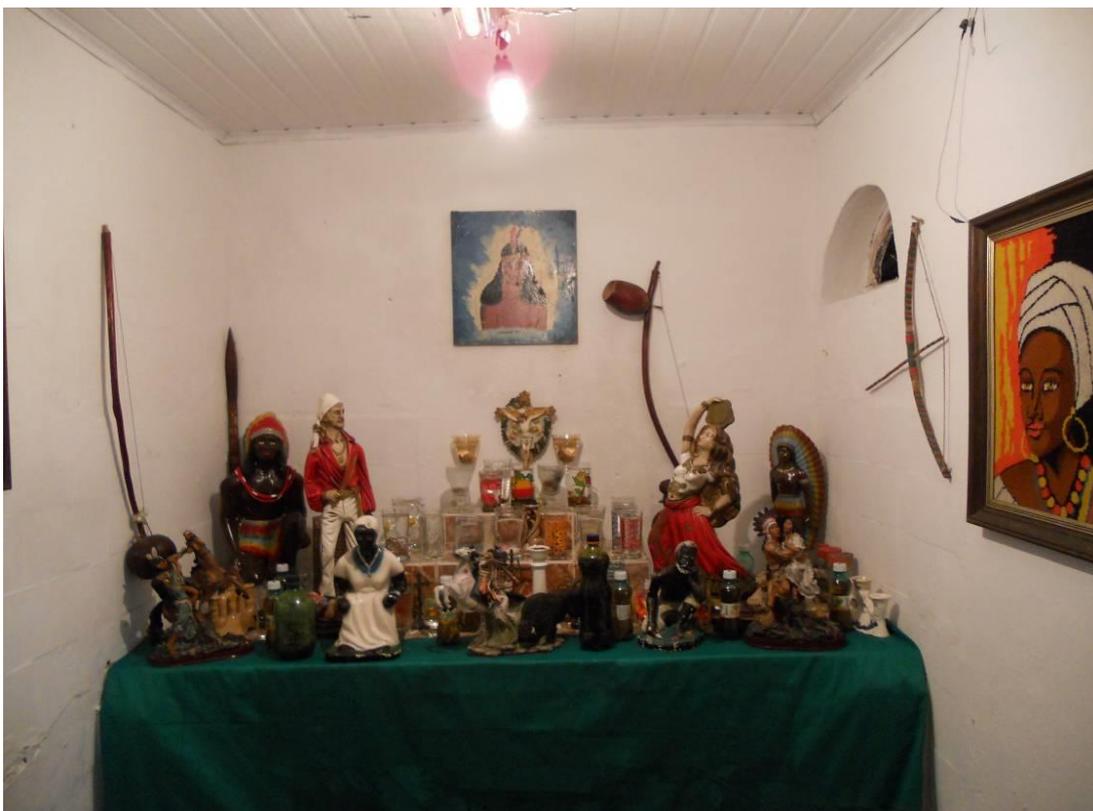


Foto 1: “Estado dos caboclos”.³⁶

Portanto, o *salão*, no qual estes dois quartos são contíguos, é o mesmo espaço onde se realizam rituais para caboclos e para orixás. No entanto, o uso do mesmo espaço para cultos ou linhas diferentes é explicado pelo fato de que muitos terreiros não possuem terreno ou recursos suficientes que se destinem à construção de “salões” específicos para práticas religiosas consideradas distintas. Esta conclusão, de certa maneira, poderia se aplicar ao Centro Espírita Santa Cecília, uma vez que se trata de casa alugada, com limitações de espaço físico, na qual o *salão* é, no cotidiano, uma sala de estar com estofado e televisão. No entanto, no *toque* de orixá – ritual em que o orixá *desce* na pessoa – a entidade tanto frequenta o *pejí* quanto o *estado* dos caboclos, reverenciando-os. Neste momento sagrado, o *pejí* está de porta aberta e o *estado* descortinado. Há, então, uma comunicação efetiva entre esses santuários que também justificam as suas contiguidades.

³⁶ Com exceção das fotos 13 e 14, cedidas gentilmente pela antropóloga Juliana Barretto, as demais foram registradas pelo autor deste trabalho.

Segundo Motta (1985), o xangô, com ritos que exigem, além do sacrifício de animais, um “enxoval” para o devoto e outros custos destinados à realização das cerimônias, é uma religião cara. Este é um dos motivos pelos quais terreiros “dos mais ortodoxos tornam-se plurivalentes, operando ao mesmo tempo com vários tipos de espiritismo popular” (MOTTA, 1985, p. 112). Citando como exemplo um dos centros que pesquisou ainda na década de 1970, a casa de Dona Lydia Alves da Silva, o autor afirma que:

Lá se atende a exigências rituais tanto da parte dos santos ou orixás, como da parte dos caboclos. As primeiras põem em movimento toda a estrutura formal do centro. As segundas, de caráter muito mais simples, podem restringir-se a uma simples limpeza de fumaça, privadamente realizada entre devoto ou consulente e a mãe-de-santo ou um dos seus acólitos (MOTTA, 1985, p.112).

Assim, esta simplicidade da jurema a faz ser um culto de custo bem menor, comparando-se ao xangô, e conseqüentemente mais acessível às camadas populares, como vêm salientando Motta em diversos trabalhos (1976b; 1985; 1999; 2005a)³⁷. O culto da jurema também pode ser uma fonte de renda mais constante para um terreiro do que o xangô, visto que não depende de ritos mais caros e, por isso, mais esporádicos. Dessa forma, presta serviços não somente ao grupo formado pelos filhos de santo, mas para todos aqueles que procuram alívio e cura para as suas aflições de maneira prática e imediata.

No caso estudado, o Centro Espírita Santa Cecília, Pai Ferreira destaca as vantagens do caboclo em relação ao orixá. Isto se dá, em termos práticos, em dois sentidos: nos custos implicados com os ritos e, principalmente, devido à eficiência do caboclo, atingindo mais rapidamente os resultados almejados:

“O orixá, pra fazer uma coisa, você vai esperar quatro, cinco, seis meses. E o caboclo é mais rápido. Pede mais, a obrigação do orixá é muito mais caro. E do

³⁷ Frequentando periferias das cidades de Maceió e Recife, tenho observado a popularidade que a jurema possui atualmente. Pois, lecionando em uma escola da periferia do Recife, na comunidade Roda de Fogo, presenciei, durante uma aula que se referia às religiões afro-brasileiras, um grupo de alunas se levantarem indignadas diante das severas críticas que alunos evangélicos faziam ao assunto abordado. Foram como “filhas de jurema” que estas alunas orgulhosamente se afirmaram diante da turma.

caboclo, não. Dificilmente ele pede uma obrigação completa. Ele pede qualquer coisa. Se você der dinheiro a ele, fica pra o filho dele comprar vela, comprar coisa. Ele é diferente. O orixá faz em seis meses. O Caboclo é negócio de 21 dias.”

A eficiência do caboclo, ressaltada por Pai Ferreira, demonstra-se intimamente relacionada a sua concepção de um caboclo mais poderoso do que o próprio orixá. Por diversas vezes, em nossas conversas, ouvi o sacerdote sintetizar as qualidades do caboclo na afirmação que este “*tem mais poder*”. Para Pai Ferreira:

“O caboclo é mais importante que tudo. O caboclo é mais importante do que Jeje, do que Ketu, Angola, do que tudo. Porque você no caboclo, você derruba qualquer pai de santo desse. Ele tem mais força. Porque, na gaita³⁸, você derruba e ele lá não resolve.”

Contudo, a afirmação de Pai Ferreira de que o caboclo possui mais “*poder*” se torna mais complexa, considerando que em seu terreiro o culto do caboclo e o xangô possuem interseções. Tal concepção complica mais a questão, pois caboclo e orixá são, de certa maneira, considerados por Pai Ferreira, em última instância, o “*mesmo*”. No ritual de iniciação, por exemplo, para o qual se demanda recursos financeiros, principalmente do filho de santo, são realizados ritos do xangô, e também do caboclo. Porque, como no *pejí*, também se “*arreja*” comida no *estado* dos caboclos para o caboclo equivalente àquele orixá, resultando em mais sacrifícios. Neste momento-ritual, bebe-se tanto o **axé** quanto a jurema.

2.1 A Jurema no Centro Espírita Santa Cecília.

No Centro Espírita Santa Cecília, é utilizada uma bebida chamada jurema durante os rituais dedicados aos caboclos, como na *juremação*, mas também em momentos dedicados aos orixás do xangô, como no rito da iniciação. A bebida jurema, no Centro Espírita Santa Cecília, trata-se, como descrito por Motta (2005a), “de uma bebida, cujo principal ingrediente, ao menos do ponto de vista simbólico, é a raiz da árvore ou, antes, arbusto da Jurema (*Mimosa hostilis Benth*, segundo Vandezande

³⁸ *Gaita* ou *gaito* é como se chama o cachimbo utilizado nos trabalhos de jurema.

1975)”. De modo que a bebida jurema, neste terreiro, trata-se de um preparo no qual a planta *Mimosa hostilis Benth*, ou jurema preta, apesar de sua importância simbólica, é um entre tantos outros ingredientes. São duas as espécies de plantas que correspondem à denominação jurema no terreiro. Assim nos explica Dacuí: “*tem a Jurema branca e jurema preta, jurema roxa. Jurema branca e jurema roxa é a mesma jurema só muda porque uma branca e a outra é roxa, a flor que ela dá. Uma, a flor é branca e outra, a flor é roxa*”.

Portanto, há uma jurema preta (*Mimosa hostilis Benth*) e ou uma jurema branca ou roxa (*Vitex Agnus Castus*)³⁹. Esta última é também popularmente conhecida como *liamba de caboclo*. A casca da jurema preta, tratando-se de uma planta nativa da caatinga, é comprada no mercado do bairro da Levada, uma vez que é difícil o seu cultivo em regiões litorâneas, como é o caso da cidade de Maceió. A jurema branca é a usada tanto no preparo da bebida jurema como também dentro dos *príncipes*, nos trabalhos de mesa realizados quinzenalmente. Constitui-se de uma planta trazida pelos colonizadores, possui boa adaptação na região, sendo, por isso, mais fácil de ser conseguida. É comum encontrar nos terreiros de Maceió um pé de jurema branca.

No mercado da Levada, um vendedor de ervas explicou-me que, quando as pessoas lhe pedem a jurema preta, ele sabe que se trata da casca da árvore jurema que ele manda vir do município de Quebrangulo ⁴⁰; e, quando pedem a jurema branca, trata-se da liamba de caboclo “*que é aqui da nossa região*”, cujas folhas “*lembram um pé de maconha*”. As informações do raizeiro nos fazem crer que as categorias jurema preta e jurema branca, referindo-se a primeira a um arbusto que é nativo da região mais árida do estado e a segunda a uma planta que pode também ser cultivada nos próprios terreiros, são comuns ao campo afro-religioso de Maceió.

Como já foi dito, além da jurema preta e da jurema branca, outras ervas e ingredientes são utilizados na preparação da bebida jurema que é consumida no terreiro Santa Cecília. Dois dias antes de uma *juremação* que seria realizada no terreiro no dia de Reis, Pai Ferreira me mostrou um conjunto de ervas para serem utilizadas no preparo

³⁹ Clarisse Novaes da Mota (2002) chama atenção também para a utilização de três espécies utilizadas, de modo geral, por indígenas no nordeste: “a *Mimosa Hostilis Benth*, reclassificada como *Mimosa Tenuiflora*, popularmente conhecida como jurema preta; a *Mimosa Verrucosa Benth*, a jurema mansa; e a *Vitex Agnus-Castus*, uma *verbenaceae* conhecida como jurema branca” (2002, p. 21).

⁴⁰ Município localizado na mesorregião do agreste alagoano, distante da capital, Maceió, aproximadamente 128 km.

de uma bacia de jurema a ser consumida no trabalho de mesa. Havia plantas e sementes postas aleatoriamente sobre a mesa da sala, ainda bem viçosas, pois foram compradas naquela manhã para serem preparadas no dia seguinte. As plantas formavam um manto verde que se estendia sobre boa parte da superfície da mesa. A ocasião foi acompanhada da seguinte explicação de Pai Ferreira:

“Olhe, isso aqui tudo é pra fazer uma juremação, que quinta-feira aqui tem juremação. Você, querendo vim, é quinta-feira de noite. Começa às sete e meia. Isso aqui tudo é pra fazer uma Jurema. Isso tudinho pra preparar uma Jurema. Isso aqui é tudo semente. Isso aqui é camarú, isso é pixulim, isso aqui é jatobá... Por isso que eu digo que aqui é diferente, porque você vai em qualquer terreiro, dizem: ‘vai ter uma juremação!’ Você vai...Chega lá... Quando bebe... é cravo, canela e erva doce e jurema. O pé da jurema só com cravo, canela e erva doce. Aqui não é. Aqui é vinte e uma sementes, vinte e uma qualidade de folha pra poder preparar uma bacia de jurema. Entra tudo isso pra fazer uma bacia de jurema. Isso aqui eu vou fazer amanhã.”

Conforme Pai Ferreira, o preparo da jurema “é coisa difícil. É coisa que eu aprendi porque meu pai me ensinou na época. Meu pai de santo”. As ervas são maceradas, cozidas e coadas para depois serem acrescentados outros ingredientes como cerveja malzebier, mel e vinho. Dacuí, então, nos oferece a seguinte descrição:

“A minha jurema, quando a gente coa, leva malzebier, leva mel, leva vinho, leva cerveja, leva guaraná e açúcar, quando quer botar açúcar. Se não ficar amargosa, não bota açúcar. Isso depois que cozinha, coa no pano e deixa ela apurada, só o sumo, que é a de beber. Vai a jurema roxa, a jurema entre casca. A gente [retira] a entrecasca no pé da jurema. A jurema, a gente cultiva aqui pra caboclo, pra batizar, pra beber.”

A jurema, do Centro Espírita Santa Cecília, depois de pronta, é uma bebida escura, assentada numa bacia de tamanho médio e servida em cuias. Durante uma juremação, tive a oportunidade de beber a jurema, que mesmo acrescentada de açúcar, continuava amarga. Na ocasião, Pai Ferreira disse que “é ruim, mas é boa”, se referindo ao sabor amargo e as suas propriedades mágicas e terapêuticas. A jurema, no terreiro Santa Cecília, possui um sabor difícil de definir, talvez devido à quantidade de ingredientes que a compõem. Não se percebe o sabor de álcool, talvez por não possuir aguardente, como pude provar em outros terreiros e foi descrito por outros autores (Ver.

VANDEZANDE, 1975; CASCUDO, 1978; MOTTA, 1999). Além disso, a quantidade de cerveja parece não ser tão relevante. Toma-se pouco e de maneira que lhe dá um caráter sacramental. Não se sente nenhum efeito, seja de bebida alcoólica ou de alteração da consciência, como ocorre com a bebida jurema preparada por grupos indígenas do nordeste⁴¹. Vandezande (1975) afirma não ter encontrado em sua pesquisa na região de Alhandra, na Paraíba, o uso da jurema como alucinógeno. Entretanto, salienta uso de aguardente no preparo da bebida jurema como sendo, provavelmente, o responsável pelos seus efeitos. A partir destas observações, Vandezande (1975) conclui:

Temos a impressão de que a jurema, inicialmente arbusto usado por causa das suas propriedades químicas, atualmente toma forma cada vez mais de simples símbolo religioso sem relação alguma com a realidade do arbusto em si, ou com as suas propriedades alucinogênicas. Este símbolo é utilizado pelos catimbozeiros e umbandistas da mesma forma que os símbolos religiosos do Catolicismo, do Kardecismo, ou os de origem africana (VANDEZANDE, 1975, p.140).

A quantidade de ingredientes que são utilizados para o preparo da jurema, encarece “*a parte dos caboclos*” no Centro Espírita Santa Cecília. Pois, segundo Dacuí: “*Não pode faltar. Tem que fazer certa. Na minha casa, a gente gasta duzentos e cinquenta, trezentos reais, porque tanto a de batizo quanto a que vai beber leva as mesmas sementes.*” Há uma diferença, contudo, no preparo da jurema que vai ser bebida e a que será usada para batismo, ou seja, aquela derramada sobre a cabeça do fiel: “*Só muda porque uma parte da de batizo é uma parte cozinhada e a outra crua. E a de beber é toda cozinhada. Vai cozinhar para apurar pra gente beber. O bagaço daquilo ali, os restos das folhas que a gente bota pra secar, a gente dá defumador na casa da gente*”.

Outro dado interessante é que, deste preparo, nada se perde, pois o bagaço das ervas que sobram, depois da jurema ser coada, é exposto ao sol para secar e reutilizado para defumação nas casas dos filhos de santo, tal qual presenciei Caboclo índio indicar nos trabalhos de mesa da *parte dos caboclos*, com o intuito de proteção. O bagaço da jurema também é misturado ao fumo utilizado nos cachimbos durante as sessões. Na

⁴¹ Sobre o uso, entre grupos indígenas do nordeste, da jurema como uma bebida que provoca alterações de consciência e percepção, ver (NOVAES DA MOTA, 2002; GRUNEWALD, 2005).

parte dos orixás, como no toque, por exemplo, todo o salão – filhos de santo e visitantes – são defumados. Dacuí explica que “aqui na minha casa o fumo é trevo⁴². E eu preparo o fumo aqui com o [bagaço] da jurema que é misturado. A gente faz a jurema, num fica o bagaço das ervas? A gente mistura. Que eu faço o meu defumador também com as ervas da jurema”.

No toque de orixás, quando o caboclo, segundo a concepção de Pai Ferreira, desce sob a forma de orixás, somente em certas ocasiões é que se bebe jurema. Como afirma Pai Ferreira, *“no toque ele só toma axé, não toma vinho não, só axé. Mel de abelha com axé dentro e jurema. Às vezes, quando tem jurema, quando não tem é só o mel de abelha e axé, e o axé dentro”*. Assim, a bebida jurema é consumida preferencialmente em momentos especiais, como iniciação, obrigação e na *juremação* – realizada apenas três vezes ao ano. No trabalho de mesa, que é realizado quinzenalmente, os caboclos não bebem jurema, mas vinho com mel. Assim,

A Jurema é, ao mesmo tempo, forma popular de alívio e terapia, certamente a mais simples e mais acessível para a maioria das pessoas do Nordeste. Porém, ao mesmo tempo, vai além dessa função terapêutica e, superando todo cálculo de utilidade grupal ou pessoal, transforma-se em brincadeira, dança e festa, na qual as entidades se manifestam no corpo das pessoas (MOTTA, 2005a, p296).

2.2 Juremação

A *juremação* é uma sessão de mesa realizada três vezes por ano, sendo o trabalho de mesa em que se bebe jurema. Pai Ferreira possui um afeto especial em relação a este ritual, já que segundo ele,

“É uma coisa linda a juremação. É aquela mesa grande ali, com a outra, com esses príncipes, caboclos, cigano... tudo em cima. As estátuas, os copos, todos aqueles copos, 71 copos. Todos ali, com flores, com tudo. O modo de se cantar é mais bonito, quer dizer, eu acho! É mais lindo, é mais bonito, é mais tudo, o caboclo⁴³.”

⁴² Trevo é uma marca comercial de um tipo de tabaco.

⁴³ Entrevista realizada pelo Antropólogo Siloé Amorim para o documentário “1912: O Quebra de Xangô”

Inicialmente, Pai Ferreira realizava a juremação duas vezes por ano: no dia de Reis (06 de janeiro) e no dia de São Pedro (29 de junho), como aprendeu com o seu pai de santo. Após sete anos do falecimento de Benedito Calheiros, Pai Ferreira explicou ter feito uma “*super jurema*”, quando seu pai de santo *desceu* no corpo de sua irmã de santo, chamada Marinalva, ainda como um *egun*, um *espírito branco*⁴⁴. Neste ritual, pediu a Pai Ferreira que a juremação passasse a ser realizada também no dia 04 de agosto, data de sua morte. Segundo Pai Ferreira, todo juremeiro depois de morto “*tem um canto na Jurema*”. Porém, como “*ele fez muito mal, tinha um trono na jurema, mas não podia sentar, só após sete anos*”. Deste modo, a juremação passou a ser realizada também nessa nova data, talvez com a expectativa de que Benedito Calheiros pudesse descer como um mestre de jurema, o que, de acordo com as pessoas do terreiro, nunca aconteceu.

Assim posto, será apresentada a descrição de uma juremação realizada no dia de Reis de 2011. Nesta sessão de mesa, foi possível observar, em sua dimensão menos reservada, o culto da “*parte dos caboclos*” no terreiro Santa Cecília. Além dos caboclos como espíritos de índios, podem descer também pretos-velhos, mestres e ciganos. Entretanto, neste ritual, somente os caboclos desceram na sessão. A exceção foi Vovó Catarina, uma preta velha incorporada por Dacuí. O caboclo no terreiro é definido como um espírito indígena, no entanto essa categoria possui alguma flexibilidade, visto que os pretos velhos aparecem intimamente relacionados aos caboclos. No toque realizado no dia 13 de maio, considerado na casa como *toque de caboclo*, só descem pretos velhos. Além disso, Vovó Catarina corresponde ao orixá Nanan, de Dacuí. Conforme Pai Ferreira, não há uma correspondência entre ciganos, como cigano Paulo e cigana Celina, por exemplo, e mestres aos orixás. Deste modo, os trabalhos de mesa no Centro Espírita Santa Cecília se prestam principalmente ao culto do caboclo.

Ao chegar ao terreiro, em 06 de janeiro – dia de Reis – por volta das dezenove horas de uma quinta-feira, fui recebido, como em outros dias, por Dacuí. Ela me levou até o salão do terreiro, onde Pai Ferreira e alguns filhos de santo, todos vestindo branco, assistiam à novela, já que, no extremo direito do salão retangular, estão um conjunto de estofados de frente para uma estante com a televisão. Nos dias de toque para orixás, os estofados são substituídos por cadeiras de plásticos, que ocupam menos espaço, nas

⁴⁴ Como um espírito comum que ainda não havia se encantado em mestre de jurema.

quais alguns visitantes sentam-se para assistir a cerimônia. Em dia de juremação, são poucos os visitantes e, nos trabalhos de mesa quinzenais, menos ainda. De modo que é suficiente que os estofados sejam um pouco afastados em direção à estante.

Geralmente, antes dos trabalhos religiosos, as pessoas se distraem assistindo e comentando o que passa na TV. Dacuí me indica uma das poltronas próxima à televisão para sentar. De onde estou, posso ver também, no lado extremo do salão, a belíssima mesa da juremação, sobre a qual algumas estátuas enfileiradas no centro não se permitem identificar. Escondidas entre grande quantidade de verdes ramagens e de flores coloridas, apresentam-se circuladas por vários copos e taças de vidros, que são os *príncipes e princesas*.

Ao término da novela, Dacuí chamou todos para “*tomar café*”, ou seja, um jantar que é servido na cozinha da casa religiosamente antes dos rituais. Assim, aqueles que conseguem chegar em tempo hábil, filhos de santo e alguns visitantes, podem saborear o que significa um farto jantar nas casas populares de Maceió: uma mesa que contenha alimentos como macaxeira ou outro tubérculo cozido, cuscuz, pão, algum tipo de carne, ovos fritos e, claro, café.

Após o jantar, os filhos de santo começaram a sentar à mesa da jurema. Pai Ferreira repreendia aqueles que, por algum motivo, se esquivavam de compor a mesa do trabalho. Duas das filhas de santo alegaram que não podiam sentar à mesa porque estavam “*doentes*”. A “doença”, pelo menos no caso de uma delas, segundo o que a discussão entre a filha e seu pai de santo revelou, se referia à menstruação. Pai Ferreira, por sua vez, questionava o porquê daquela mulher ainda estar neste período. Por fim, ela não ocupou um dos lugares à mesa.

A outra mulher, que também argumentou motivo de doença, o fez sob as afirmações aborrecidas de Pai Ferreira. Afinal, de acordo com o babalorixá, se ela estava mesmo doente, deveria sentar-se à mesa para ficar boa. Terminada a conversa, a mulher terminou por obedecê-lo, ocupando o seu devido lugar. Provavelmente, o caso de “doença” desta filha de santo, não era menstruação, pois este é um dos tabus que impedem que uma mulher participe, efetivamente, de um trabalho de mesa no terreiro.

Dizer que está menstruada pode servir também como um eufemismo em relação a outros tabus que impedem uma mulher de sentar à mesa da jurema, e que seriam

inconvenientes se admitidos publicamente, como a prática do ato sexual. Para sentar-se à mesa se faz necessário que o fiel esteja de “*corpo limpo*”, ou seja, homens e mulheres devem se abster de fazer sexo ou de consumir bebida alcoólica, apresentarem-se banhados e vestindo branco. A pessoa deve estar “*pura*” e “*preparada*”, pois, do contrário, será “*uma influência muito negativa no ambiente*”. Idealmente, estas regras deveriam ser cumpridas por todos que participam da sessão. Entretanto, na prática, as exigências recaem mais severamente sobre aqueles que devem *trabalhar* na mesa da jurema.

Pai Ferreira, então, sentou-se à cabeceira da mesa, tendo ao seu lado direito Rosa, sua filha biológica e *mãe grande* do terreiro, e ao seu lado esquerdo Dacuí, a *mãe pequena*. Esses, que formam a alta hierarquia da casa, se faziam acompanhados por alguns dos filhos de santo. Aproximadamente dez pessoas vestidas de branco formavam a mesa da jurema. Outros filhos de santo e visitantes sentaram-se próximos ao grupo principal.

Sobre a mesa da *juremação*, havia três imagens grandes e outras menores. As maiores estavam enfileiradas de modo que, partindo da cabeceira da mesa ocupada por Pai Ferreira, pude observar a seguinte sequência: Cigano Paulo, Cigana Celina e a de um índio negro de cabelos longos sob um cocar colorido – o caboclo Sete Flechas de Rosa. A estátua deste caboclo portava uma *guia* vermelha e branca, pois no orixá ele corresponde a Xangô. Entre as menores, havia outro índio negro: o Caboclo Índio de Dacuí, que corresponde ao seu Xangô, e uma preta velha: Vovó Catarina, que também é incorporada por Dacuí. Entre as imagens, havia um grande jarro com cravos brancos e rosas vermelhas e outros menores com arranjos de flores e bandejas com frutas, como abacaxi, uva, maçã e mamão. Havia uma vela acesa em cada extremidade da mesa e outra embaixo para afastar os *espíritos brancos*⁴⁵.

Tudo isso era rodeado por uma fileira de copos e taças de vidro com água e flores. Cada copo é chamado de *príncipe* e representa uma entidade masculina. Uma taça, por sua vez, é uma *princesa*, representando uma entidade feminina. Dentro de cada *príncipe* e *princesa*, além de água e flores, ficam depositadas pedras, geralmente, seixos, que representam as entidades. Ou seja, os *príncipes* e *princesas* são os

⁴⁵ Segundo Pai Ferreira, os *espíritos brancos* podem “*pertubar*” a sessão.

assentamentos das entidades de jurema do terreiro. Quando um filho é somente *lavado*, pois ainda não passou pelos ritos de iniciação do terreiro, não possui ainda *assentamento* no *pejí* ou no *estado* dos caboclos. Assim, o seu *príncipe* e *princesa* possui, em lugar das pedras que representam o *assentamento*, uma *guia* das cores do seu orixá. Esse orixá é correspondente ao seu caboclo. Os *médiuns* sentam-se defronte aos *príncipes* e *princesas* que representam as entidades que *recebem*. Segundo Pai Ferreira, primeiro a entidade *desce* dentro do seu respectivo *príncipe* ou *princesa* e, somente depois, na cabeça do *médiun*. Este, quando é “*vidente*”, consegue “*ver*” quando a entidade desce *no príncipe*.



Foto 2: Mesa da Juremação com filhos de santo, imagens de santos católicos e Preto Velho na parede do terreiro. Ao final (lado direito), entrada do “estado dos caboclos”, descortinada.



Foto 3: Filha de santo em concentração durante a mesa da Juremação.

Mais de uma hora depois do horário marcado, enfim, começa a *juremação*. Todos os presentes, de pé, fazem o sinal da cruz e rezam o Pai-Nosso e a Ave-Maria. Começa o ritual ou, como se diz no terreiro, o abrir da mesa:

“Vois sois meu pastor, óh, Senhor !

Nada me faltará, se me conduzir.”

[...]

“Usasse minha mesa para um festim real,

Ungisse minha cabeça com óleo divinal.”

“Vois sois meu pastor , óh, Senhor!

Nada me faltará, se me conduzir.”

“Resguardo em minha taça um misterioso vinho,

Consolo e alimento ao longo do caminho.”

[...]

Sem o auxílio de qualquer instrumento musical, nem mesmo um bater de palmas, cantou-se durante toda a *juremação*. Iniciou-se com uma sequência musical que caracteriza, de certa maneira, esta primeira etapa que é o “*abrir da mesa*” nas sessões de mesa do Centro Espírita Santa Cecília. Como pude perceber, em trabalhos de mesa quinzenais, geralmente se “*abre a mesa*” com uma mesma sequência de pontos, dependendo da demora da primeira entidade descer, pode variar. Após começarem as incorporações, já não há sequência possível, pois os caboclos não obedecem ordem alguma ao descer, podendo até não descer. E são eles, principalmente, que, quando em terra, “*puxam*” os pontos e as pessoas respondem em coro. Saliento que as músicas cantadas correspondem a um determinado repertório que as pessoas do terreiro, tendo aprendido com o seu pai de santo, dominam. Dessa forma, se seguiu o abrir da mesa de *juremação*:

“Abre-te, mesa de ouro.

Com Deus na frente e paz na guia.

Óh! Rainha Santa Bárbara, abre os portões de Bahia.

Abre os portões de Bahia,

Abre os portões do juremá.

Com a força de Jesus Cristo

Pra os caboclos trabalhar!”

Nos cantos, elementos de várias matrizes étnicas e religiosas estão presentes. Caboclos, orixás, mestres, jurema, pretos velhos, ciganos, santos, Jesus Cristo e Ave-Maria convivem em harmonia em um mesmo *ponto*. Assim, prosseguiu a *juremação*, cantando-se um ponto sobre dois personagens também históricos, Malunginho e Dom Sebastião:

“Malunginho é rei tribo.

Malunginho é rei de pomar.

Abre portas e janelas pra Malunginho passar.

Em cima daquela serra tem um cruzeiro assentado.

É do rei Sebastião que é o

Dono desse reinado.”

“Em cima daquela serra tem um cruzeiro ouro

É do rei Sebastião que é o dono desse tesouro.

Em cima daquela serra tem dois caboclos

Tomando água num coité.

Olha o som do gaito, mestre do rei dos Canindé!

Abre, abre, Malunginho!

Abre todos esses caminhos

Que estão cheios de espinho.”

Outros pontos semelhantes seguiram-se a esses, que possuem termos recorrentes como “*abrir a mesa*”, “*abrir caminho*”, “*em Deus e cruzeiro*”, mas principalmente em *caboclo* e *jurema*. Enquanto se cantava, fumava-se a *gaita* ou *gaito* – cachimbo de madeira. Algumas *gaitas* são preparadas, ou seja, carregadas com tabaco, antes do trabalho começar. Alguém fica responsável para recarregar as *gaitas* durante todo o trabalho, substituindo o tabaco queimado, dispensado em um recipiente de ferro mantido próximo à mesa, por um novo. Não se fuma saboreando as tragadas, de modo que, assim que a *gaita* fica bem acesa, passa-se a soprar no lado inverso ao que se fuma, expirando com força no local onde se põem o tabaco, produzindo um jato de fumaça que se espalha no ambiente.

Pai Ferreira é o primeiro a fumar a *gaita*, soprando do lado inverso e lançando fumaça em baixo e sobre a mesa. Em seguida, com um dos braços erguido, o percorre com a fumaça do cachimbo até a mão que, espalmada no ar, sob a nuvem de fumaça, faz um gesto, como um estalar de dedos. Isto é repetido com o outro braço. Depois, Pai Ferreira caminha em volta de toda a mesa da *jurema* e a defuma com a *gaita*. Em

sequencia, os outros integrantes da mesa seguem fumando a *gaita*, repetindo o ritual. Desse modo, também irão fumar as entidades quando incorporadas.



Foto 4: Pai Ferreira defumando a mesa com a “*gaita*”.



Foto 5: Filha de santo soprando a “gaita”.

Depois de alguns pontos cantados, os caboclos começaram a descer. Logo que um caboclo incorporava, Pai Ferreira lhe ordenava que firmasse o seu ponto. O caboclo cantava o seu ponto, se apresentando e dizendo: “*Louvado seja o Nosso Senhor, Jesus Cristo*”. Ao que as pessoas correspondiam: “*Para sempre seja louvado*”. Em seguida, lhe entregavam uma *gaita* para defumar a mesa e, na sequência, ir beber a jurema. Na entrada do *estado*, os caboclos ajoelhavam-se em frente ao Pai Ferreira, a Rosa – *mãe grande* do terreiro – e Dacuí – a *mãe pequena*. Estes cumprimentavam os caboclos e lhe

serviam a jurema em uma cuia, seguindo a hierarquia do terreiro. Assim, o caboclo e as pessoas bebiam a jurema servida pelas três pessoas que compunham a alta hierarquia do Centro Espírita Santa Cecília.

Após a pessoa ou filho de santo ajoelhar-se, Pai Ferreira lhe dava a cuia de jurema para beber e derramava um pouco sobre a cabeça dela. Era o *batizo*, para “*purificar o juízo*”, segundo o babalorixá. Em seguida, seguravam-se as duas mãos, com firmeza, daquele que tomava a jurema, erguendo-as em seguida. No momento em que se servia a jurema, cantava-se a seguinte música:

“Eu bebi jurema, eu bebi ajucá.

Eu bebi jurema na cuia,

Mestre arreá.

Arara é Canindé.

É Canindé ...”

E assim, sob o canto repetitivo deste ponto, os caboclos, os filhos de santo da casa e também os visitantes, um após outro, se ajoelharam para beber a jurema e tê-la sobre suas cabeças. Enquanto isso, Pai Ferreira recomendava aos seus filhos: “*Façam os seus pedidos, não bebam em vão, não! Pense naquele dinheiro, no seu negócio, não beba sem pensar, não!*”. E também aos caboclos: “*Deixe ela boa das dores que ela tem!*”. Pai Ferreira falava de maneira generalizada, mas também especificamente, demonstrando o conhecimento que possuía dos problemas, anseios e desejos dos seus filhos de santo.

Após os filhos de santo, os visitantes foram chamados para beber a jurema. Entre estes, estávamos outro pesquisador e eu. É uma bebida amarga e escura, servida em temperatura ambiente. No momento em que fui beber, Pai Ferreira falou: “*é ruim, mas é boa*”, se referindo ao sabor e à importância de se tomar a jurema.

Pai Ferreira não incorporou em nenhum momento, mas a *mãe pequena* e *mãe grande* da casa incorporaram alguns caboclos. Foram as entidades destas pessoas que compunham a alta hierarquia da casa: o Caboclo Índio e a Vovó Catarina, de Dacuí; bem como o Caboclo Sete Flechas e o Odé, de Rosa, que mais tempo ficaram

incorporados. Especialmente o Caboclo Índio, de Dacuí, e o Odé, de Rosa, que após a possessão, ficaram até o término da sessão. O Odé é um caboclo criança e é, também, como se chama o orixá Oxóssi. No entanto, como um orixá, Odé só desce na “*parte dos orixás*”, mas como caboclo desce tanto na mesa de jurema como no toque para orixá. O Caboclo Índio me pareceu ser muito esperado na sessão, já que foi principalmente com ele que as pessoas se consultaram. Quando quase todas as pessoas já havia tomado jurema e a sessão aproximava-se do seu fechamento, houve o seguinte diálogo entre Pai Ferreira e Dacuí:

Pai Ferreira: “*O Caboclo Índio num veio não!*”

Dacuí: “*Ele disse a mim que não vinha.*”

Pai Ferreira: “*Problema dele, ele sabe que tem que vim. Tem gente esperando por ele.*”

Enfim, algum tempo depois, Caboclo Índio desceu. Após um breve período de introspecção, cabisbaixa, sentada à mesa, Dacuí bateu violentamente com o cotovelo direito sobre a mesa, dedo em riste, respiração ofegante. Já não era a mesma. Caboclo Índio chegou e com uma voz firme e grave, como se espera que se tenha um guerreiro, cantou o seu ponto e todos o acompanharam:

“Tava sentado na pedra fina,

O rei dos índios mandou chamar.

Caboclo índio,

Índio africano.

Caboclo índio do juremá!

Caboclo índio,

Índio africano.

Caboclo índio, vim trabalhar!

Com uma flecha, com duas flechas,

Com sete flechas vou atirar.

Com uma flecha, com duas flechas,

Peguei na flecha para atirar!

Caboclo índio,

Índio africano.

Caboclo índio do juremá!”

Os caboclos aconselharam sobre assuntos financeiros, amorosos, familiares, de saúde; cobraram aos seus filhos oferendas prometidas e por eles foram cobrados na resolução de seus problemas. A conversa se passa na frente de todos, de modo que assuntos íntimos são revelados publicamente. O mínimo de privacidade se consegue quando o caboclo já vem acompanhando aquele “problema” do filho de santo, dispensando detalhamentos. Os caboclos que demoraram mais tempo incorporados foram recebidos com maior reverência e seus conselhos mais requisitados. Por exemplo, alguém reclamou que uma filha de santo estava demorando sua conversa com o Caboclo Índio e que outras pessoas também queriam falar com ele. As pessoas, uma por vez, iam até a mesa se consultar com o Caboclo Índio. Para isto era necessário que tirassem os calçados. Foi com este caboclo que Pai Ferreira recomendou que eu e outros dois rapazes que visitavam o terreiro fôssemos conversar: *“Meus filhos, querendo falar com ele, pode falar. No xangô, ele não fala com ninguém não, mas aqui ele fala. Chegou, pode falar com ele”*.

Ao chegar minha vez, Caboclo Índio pegou firme na minha mão e, como se já me conhecesse, perguntou como eu estava. Perguntou como estava a minha vida e eu respondi que estava tudo bem, tudo tranquilo. Ao que ele respondeu: *“calma e tranquila como você, né, meu filho?”*. Sem que eu tocasse em qualquer assunto referente à minha pesquisa, ele falou que eu iria conseguir fazer o *“pêto no banco”*. Como eu disse que não havia entendido, ele perguntou se eu sabia o que era *“pêto no banco”* e falou como se estivesse pedindo auxílio: *“ele não sabe o que é pêto no banco!”*. Pai Ferreira, que estava próximo, esclareceu que era escrever. O Caboclo Índio então me perguntou: *“Você num tem o pêto no banco grande para fazer? Você vai conseguir, com fé em Deus!”* Além de falar com as pessoas, Caboclo Índio as defumava com a sua *gaita*: a cabeça, os braços e a sola dos pés. Finalizava, dando um sopro forte em cada ouvido do consulente e puxando as suas mãos fortemente por três vezes em direção ao chão⁴⁶. Por vezes, rogava que a fumaça levasse embora tudo de ruim.

⁴⁶ Araújo (1979) observou defumação semelhante no município de Piaçabuçu em Alagoas: “ Na boca coloca o forninho, assopra, fazendo a fumaça sair pelo canudo (cânula). A defumação é feita

Enquanto o Caboclo Índio, de Dacuí, se encarregava de assuntos mais sérios, o Odé, de Rosa, com suas brincadeiras provocava risadas até em Pai Ferreira, geralmente muito sério. Pediu para “*almoçar*” e lhe serviram, em uma cuia, uma mistura de pétalas de flores, mel e refrigerante de guaraná. Cantou vários pontos e reclamou que as pessoas não sabiam cantar. O Odé pulava, saltava, se portando como uma criança traquina, chamando Pai Ferreira de papai: “*Muito ouro para o meu papai*” e gozando com os filhos de santo da casa, seus velhos conhecidos.

Quando Pai Ferreira comentou que iria fechar a mesa, o Odé questionou: “*Meu papai já vai fechar [a mesa] é? Por quê?!*” Uma das mulheres que estavam à mesa, disse que já era hora mesmo de fechar porque ela tinha que ir embora. O Odé então perguntou por que ela tinha que ir embora. Ela respondeu que seus filhos estavam sozinhos em casa. O caboclo criança então a provocou dizendo que “*pra beber cachaça com a ‘fidolenta’⁴⁷, ela deixava os filhos sós*” e ameaçou contar o que ela fazia quando saía com a “*fidolenta*”. Essa mesma mulher perguntou ao Caboclo Índio quando iria sair “*aquele dinheiro*” referente a uma causa judicial, mas foi o Odé que respondeu: “*Pra quê você com ouro? Pra gastar tudo com a fidolenta!*” E assim, neste momento final da *sessão* quem não estava conversando com o Caboclo Índio, ria das peraltices do Odé.

Pai Ferreira pediu para todos ficarem de pé a fim de *fechar* a mesa:

“Fecha-te, mesa de ouro!

Com Deus na frente e paz na guia

Oh! Rainha Santa Bárbara, fecha os portões de Bahia

No jardim das flores,

Onde o caboclo mora,

Levanta, caboclo guerreiro Vamo-nos embora!”

“Vamo-nos embora

primeiramente da cabeça, desta para os pés, depois braço direito, a seguir esquerdo, parando mais tempo na esquerda por onde podem passar os maus. Vira depois o defumado e faz defumações pela frente da cabeça aos pés. Em algumas pessoas, o presidente, depois de defumadas pelo auxiliar, pega nas mãos e da três puxões para baixo (ARAÚJO, 1979, p.68).

⁴⁷ É possível que “fidolenta” seja uma referência à pomba-gira, entidade que algumas pessoas do terreiro possuem, mas que Pai Ferreira não admitia *descer* na *parte dos caboclos* nem na dos orixás.

Para a nossa aldeia.

Levanta, caboclo guerreiro,

Para a juremeira.

Bebo mel e vinho

Em qualquer lugar.

Levanta, caboclo guerreiro,

Para o juremá.”

Após este ponto de fechamento, Pai Ferreira repetiu três vezes “*Louvado seja o Nosso Senhor Jesus Cristo*”. Ao que todos responderam: “*Para sempre seja louvado*”. Em seguida, o mesmo número de vezes: “*Quem pode mais que Deus?*” E, por três vezes, todos responderam: “*Ninguém!*” Rezou-se um Pai-Nosso, com todos de pé e com a mão direita sobre a mesa da jurema. Na parte do Pai-Nosso que diz “perdoai as nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores”, o Odé, o único caboclo que ainda estava incorporado disse: “*Vocês não perdoam nada! Estão tudo mentindo! Tá tudo com ódio no coração!*” Por fim, Pai Ferreira rogou por saúde e felicidade para todo mundo e que todos chegassem bem em suas casas: “*Pelo amor de Deus e Olorum, para os filhos de santo e todos que hoje vieram aqui*”. Todos deram as mãos e, em seguida, fizeram o sinal da cruz.



Foto 6: Fechamento da mesa (Pai Ferreira na cabeceira da mesa).



Foto 7: Fechamento da mesa (alguns objetos-rituais que compõem a mesa: cigana Celina, arranjo de frutas, Caboclo Índio e flores).

A *juremação* durou aproximadamente duas horas. Terminada a sessão, foram servidos bolo e refrigerante na cozinha. Um bolo grande, como se fosse de um aniversário, com cobertura branca e desenhos de frutas, feito por Dacuí. Constitui uma tradição no terreiro terminar os rituais festivos, como a *juremação* e os toques de orixás, servindo bolo e refrigerante para os filhos de santo e visitantes comerem e levarem um

pedaço para casa. Não se sai do terreiro com fome. Mal as pessoas se serviam, iam embora, visto que já se aproximava das vinte e três horas e a maioria dos filhos da casa seguiria andando ou retornaria as suas casas de ônibus.

Neste capítulo, portanto, se pretendeu focalizar o culto da jurema no Centro Espírita Santa Cecília. Como nesse terreiro esse culto está relacionado a uma estrutura formal de um terreiro de xangô, se fez necessário uma reflexão, também, sobre a relação entre estes dois modelos de religiões afro-indo-brasileiras no contexto da cidade de Maceió. No Centro Espírita Santa Cecília, as sessões de mesa de jurema são principalmente rituais de possessão de “espíritos indígenas”. Os caboclos estão geralmente relacionados a um determinado orixá, contudo, na categoria *caboclo*, também se inclui a preta velha Vovó Catarina. De modo que Vovó Catarina e Caboclo Índio, incorporados por Dacuí, correspondem, respectivamente, aos seus orixás Nanan e Xangô. Do mesmo modo, o Odé e o Caboclo Sete Flechas, de Rosa, correspondem a Oxóssi e Xangô, também respectivamente.

Neste sentido, durante a *juremação*, foi possível perceber a relação de importância que há entre as pessoas que compõem a alta hierarquia do terreiro, a *mãe grande* e a *mãe pequena*, e as entidades que elas recebem. Segundo Motta “o transe de uma pessoa recebe consideração proporcional à consideração de que aquela pessoa desfruta no contexto geral do culto e da congregação” (MOTTA, 2009, p.8). Assim é que a hierarquia típica do xangô, no Centro Espírita Santa Cecília, se faz presente também na mesa de jurema.

3. CABOCLOS E ORIXÁS:

O SINCRETISMO NO CENTRO ESPÍRITA SANTA CECÍLIA

*“Na jurema, eu sou caboclo; no ilê, sou orixá.
Eu me chamo abalômim abalômim xangô ita”⁴⁸.*

Seguindo a concepção de Pai Ferreira, pode-se inferir que a superioridade do caboclo, em relação aos orixás, deve-se a vários fatores. Esse babalorixá enfatiza a beleza do culto ao caboclo, afirmando que *“o modo de se cantar é mais bonito... quer dizer... eu acho! É mais lindo, é mais bonito, é mais tudo, o caboclo”*. Mas além de beleza, o caboclo possui o poder de atender o que lhe é requisitado mais rapidamente. Assim, *“o poder do caboclo é que é um negócio que você faz e resolve logo. E o do orixá, você pede, é resolvido, mas com tempo. E o caboclo, não. O caboclo é resolvido logo”*. Neste sentido é que Pai Ferreira atribui o poder de seu pai de santo, Benedito Calheiros, babalorixá famoso na cidade de Maceió pela eficiência de sua magia, ao caboclo. Assim também, o seu próprio poder seguiria esse mesmo rumo, devendo ao caboclo a força do terreiro Santa Cecília:

“Agora, eu quero dizer a você, a todo mundo, que a casa de orixás que não tem caboclo não tem nada. Porque a pessoa, quando tem o caboclo, ele come com as duas patas: essa e essa. E você não tendo, só come com uma. Por isso que eu digo e repito cinco ou seis vezes, não tenho medo de jeje, de angola, de ketu, de nenhum. Porque eu tenho o caboclo⁴⁹”.

Além dessa comparação entre beleza e poder, a relação de caboclos e orixás, no entanto, se mostra ainda mais complexa na concepção de Pai Ferreira. De certo modo, os caboclos, que para ele são espíritos indígenas *“brasileiros”*, se confundem com os orixás, divindades africanas.

Pesquisador: *Na festa de Obaluaiê, só desceu orixá?*

⁴⁸ Este ponto foi cantado por Dacuí, durante uma entrevista, com a finalidade de explicar-me a relação entre caboclos e orixás no terreiro Santa Cecília.

⁴⁹ Entrevista realizada pelo Antropólogo Siloé Amorim para o documentário *“1912: O Quebra de Xangô”*.

Pai Ferreira: “Só desceu orixá, apesar de que ele [caboclo], desce no orixá. Porque o Xangô dessa menina é caboclo. É Xangô Taquanegí no orixá, mas é Caboclo Índio no caboclo. O orixá da minha filha, que ela é a mãe de santo, no orixá, Iemanjá Elecí; no caboclo é a Cabocla Jupira e, assim, sucessivamente. A maior parte deles que descem é caboclo e orixá. No orixá, eles descem como orixá e, no caboclo, eles descem como caboclo. Eu acho, meu filho, quando eu jogar pra você, eu vou ver. Nessa época em que nós estamos não existe mais orixá de africano aqui no Brasil. Naquela época que tinha negro da costa aqui é que tinha orixá de africano. Aqueles negros da costa foram morrendo e foram levando os orixás deles. Não voltou mais. Hoje o que temos aqui? O que nós tinha no Brasil? Caboclo. Os orixás que têm hoje é caboclo, conforme a nação que ele desça. Ele desce na Angola, se ele nasceu naquele terreiro, ele continua sendo como Angola, mas é um caboclo. Se ele desce no Jeje, continua que nem o Jeje, mas é caboclo. Na minha, ele desce como caboclo porque é aqui, é caboclo mesmo. Agora, se ele desce no Ketu, ele desce que nem caboclo. No Ketu ele desce como orixá, é um ketiano, mas não é. É um orixá de caboclo. É como ele desce, dizemos assim: ‘é como ele nasce.’ Ele desceu naquela nação, a gente acha que ele nasceu naquela nação. É assim. Todo orixá é de nação. Nagô é uma nação, Jeje é uma nação, Xambá é uma nação, o Congo é uma nação, o Ketu é uma nação. Eles que têm essa besteira [de dizer] ‘o meu orixá é de nação quando é Ketu, Jeje e Angola⁵⁰’. Todos eles são de nação. Não existe diferença, não. [Existe] Diferença no dançar. No Ketu, Jeje e Angola o orixá, quando sai, antes de sair, é treinado pelo filho de santo que dança. Pra ele aprender a dançar. O nome é o pai de santo que dá pra ele dizer no dia. E cá, não é. O espírito dança, ele mesmo. Não tem ninguém ensinando, não. Ele dá o nome dele mesmo, ninguém ensina pra ele dar nome.

Assim, no terreiro Santa Cecília, os cultos aos caboclos e orixás não se confundem, possuindo características específicas recorrentes em outros terreiros. O caboclo, atendendo aos adeptos de forma prática e imediata, aconselhando, resolvendo seus problemas nos trabalhos de mesa do terreiro; e os orixás, sendo os donos da cabeça do fiel, são aqueles relacionados à personalidade de seus filhos. Contudo, Pai Ferreira afirma que, em última instância, orixá e caboclo são “o mesmo”:

⁵⁰ Em Maceió, é comum se valer de expressões como: “o meu terreiro é de nação” ou “esse toque é de nação” para se referir a modelos de cultos de origem baiana considerados mais autênticos, em oposição ao que se considera Nagô em Maceió.

Pai Ferreira: *“E, hoje em dia, meu filho, aqui dentro de Alagoas e em Recife mesmo, já disse a eles, aqui ⁵¹ não tem mais orixá... De nagô! Orixá de nagô era quando tinha aquele povo nego da costa aqui, que foram morrendo e quem trouxe de lá. Foram morrendo, foram se acabando. Aqueles orixás dos negros da costa foram indo embora, desaparecendo, não ficaram descendo mais em ninguém. Se o Brasil é feito de caboclo, o que desce mais aqui, em todo canto, em todo terreiro, é caboclo. Você vai em qualquer terreiro aí, você que conhece ou quando começar a conhecer, você vê que é caboclo. A dança deles é diferente, eles dançam no tipo do orixá, mas como caboclo. Aí, eu digo isso a eles, eles dizem que eu sou o ‘saberento’, que quero saber mais que todo mundo. Não quero. É o que tá acontecendo. Agora, se você tem o seu espírito, é caboclo, mas se você vai para uma casa de Ketu, ele desce naquela nação. Aí, fica naquilo, mas é um caboclo. Se você vê Caboclo Índio nela⁵², na juremação, juremando mais eu, e vê ele no toque, é muito diferente do outro. Na jurema, ele fala com todo mundo, conversa com todo mundo e faz tudo que você quer. Negócio de amizade, juntar homem com mulher, tudo ele faz. Mas, no orixá, ele não faz. Ele dança o tempo todinho e você não vê ele falar. Ele vai, abraça você, tudo, mas só.”*

Pesquisador: *Mas é um caboclo?*

Pai Ferreira: *“É um caboclo. É ele mesmo!”*

O babalorixá explica que os “orixás subiram” à medida que os “negros da costa” (africanos) foram morrendo, não “descendo” mais nos terreiros. A partir de então, são os “caboclos indígenas” (brasileiros) que descem nos rituais, assumindo também as formas dos próprios orixás. Não somente em seu terreiro Xambá, como também em outras nações. Pai Ferreira diz que gostaria de ver o Xambá de Olinda, por isso, porque então saberia se era caboclo:

“A cabocla dela é filha de Iemanjá. A Iemanjá dela é Sete Ondas, mas, no caboclo, ela já é Cabocla Jurema. É a mesma, só muda de nome. Por isso que eu queria olhar lá o xangô, o Xambá deles. Porque quando visse o espírito descer, eu sabia. Eles mesmos não pensam nisso. Eles pensam que é um orixá de africano.”

⁵¹ Pai Ferreira se refere à visita que os integrantes da Nação Xambá de Olinda lhe fizeram.

⁵² Se referindo ao caboclo que Dacuí incorpora, que é o mesmo Xangô recebido por ela nos toques para orixás.

Nos rituais do Centro Espírita Santa Cecília, observa-se que caboclos e orixás possuem espaços e cultos distintos, no que se refere aos ritos internos do terreiro, mas também na prestação de serviços para possíveis clientes. Isto se revela também nas afirmações de Pai Ferreira de que é necessário ter os “*dois lados*”, de modo que os filhos de santo são iniciados no orixá e “*calçados*” na jurema, a fim de estarem sob a proteção do caboclo. Pois, na concepção de Pai Ferreira, é importante para o terreiro ter caboclo e orixá, “*porque sempre as pessoas que vêm têm os dois*”.

No Centro Espírita Santa Cecília, a jurema e o xangô são cultos que se complementam na satisfação das necessidades e anseios dos adeptos, bem como na prestação de serviços para os que não fazem parte da comunidade do terreiro. São nos dois cultos que os indivíduos procuram obter bem-estar em todos os aspectos de suas vidas, seja físico, moral ou social. Orixás e caboclos atendem pedidos específicos, sendo, na mesa da jurema, que se demandam os mais práticos, como um emprego, uma promoção, a conquista em uma causa judicial ou a cura de dores na perna, por exemplo.

No entanto, mais que este complemento entre modalidades religiosas, há, de fato, uma correspondência entre caboclos e orixás que se revela nas concepções de Pai Ferreira e em ritos do terreiro Santa Cecília. Como afirma Motta (1991),

No sincretismo vertical, paradigmático ou metafórico, umas entidades representam outras, ou um conjunto de entidades – um conjunto, poderíamos dizer, hágio-semântico – representa outro conjunto, mas sem que os conjuntos, ou seus elementos, desempenhem papéis equivalentes no processo ritual (MOTTA, 1991, p. 253).

Neste sentido, no Centro Espírita Santa Cecília, é possível conceber um quadro de correspondências entre caboclos e orixás que se orienta a partir do compartilhamento de certas características. A saber:

Vovó Catarina – Nanan = Ancianidade

Caboclo Índio – Xangô = Justiceiro

Caboclo Damodara – Ogum = Aguerrido

Neste capítulo, contudo, focaremos, principalmente, nas intersecções entre caboclos e orixás no Centro Espírita Santa Cecília a fim de refletir como, na prática, se revela a concepção de Pai Ferreira de que orixás e caboclos são os “*mesmos*”.

Segundo Pai Ferreira, faz-se necessário que o filho de santo, em seu ingresso no xangô do terreiro Santa Cecília, cuide dos dois lados: da parte dos orixás e da parte dos caboclos, para assim ser “*completo*”:

“O cara quando se inicia... Eu quando jogo, digo se o orixá dele é de caboclo. Ou se ele tem caboclo ou orixá. Se é o caboclo que é antes ou se é o orixá que é antes. Aí, quando eu jogo, eu digo logo. Se for o caboclo, primeiro ele é juremado. Só toma a jurema quando ele é caboclo.”

Nesse sentido, no terreiro Santa Cecília, é no jogo de búzios que se define quem são os donos da cabeça do fiel, mas também a relação que estes orixás possuem com o caboclo. Portanto, desde o jogo de búzios, que antecede o processo de iniciação nesse terreiro, se apresenta a relação entre caboclos e orixás. No entanto, essa correspondência parece ser flexível, pois, ainda que Pai Ferreira afirme que caboclos e orixás são os mesmos, em sua fala admite que é o jogo de búzios, método de adivinhação por excelência do xangô, que confirma essa relação.

Por outro lado, na mesa da jurema, os caboclos incorporados também dão instruções sobre os ritos do xangô. Em um trabalho de mesa foi possível observar Caboclo Índio dando as seguintes recomendações a alguém que estava num processo de iniciação:

Caboclo Índio: *“Quem pode com o peso pega, levanta e vai. Mas quem não pode levanta e cai. Então, não pegue peso quem não pode levar. Tá certo assim?! Cadê aquelas duas assentamentos que você trouxe da obrigação? Da mata? Cadê aqueles dois assentamentos que você trouxe da mata?”*

Filho de Santo: *“As pedras? Os xexos [seixos]?”*

Caboclo Índio: *“Duas pedras, que você acha que é um xexo, vai ser o assentamento do seu santo. Portanto, aquelas duas pedras pra você... Agora, pegue o depósito do seu pai e o da sua mãe pra botar aqueles assentamentos dentro. E aquelas pedras que veio da mata, que você trouxe...”*

Filho de Santo: *“Eu não cheguei a trazer, não, caboclo. Eu mostrei a ela [Dacuí], e ela disse que não servia.”*

Caboclo Índio: *“Trouxe. Pergunte a ela onde ela botou.”*

Filho de Santo: *“E ficou com ela? Eu pensei que ela iria sacudir.”*

Caboclo Índio: *“Meu cavalo não sacode nada. Ela sabe que é de responsabilidade.”*

Esposa do Filho de Santo: *“Não é essa que ela botou no príncipe dele, não?”*

Caboclo Índio: *“Você tá olhando pra ela?”*

Esposa do Filho de Santo: *Não.*

Caboclo Índio: *“Então, pronto! Olhe direitinho. Aqueles assentamentos é o do seu santo. Diga a ela que é aquele que vai ser. Você levou pro seu buraco [Casa]?”*

Esposa do Filho de Santo: *“Eu entreguei a ela.”*

Esse diálogo entre Caboclo Índio e um casal de filhos de santo, que acontece em uma mesa de jurema, se refere às pedras que compõem o assentamento dos orixás, pai e mãe do filho de santo⁵³. Os depósitos de louças já haviam sido comprados e estavam no *pejí*, como me foi mostrado, esperando as pedras as quais o caboclo se referia. Tais pedras deveriam posteriormente ser consagradas com o sangue de animais de dois e quatro “*pés*”, confirmando, dessa forma, os laços entre o homem e seus deuses e, conseqüentemente, confirmando a posição deste indivíduo na hierarquia dessa comunidade religiosa. No entanto, o que mais nos interessa nesse diálogo é o fato de ritos tão fundamentais do culto do xangô, no Centro Espírita Santa Cecília serem tratados na mesa da jurema. Assim prosseguiu a conversa:

Caboclo Índio: *“Pois diga a ela que eu quero. Diga a ela que aqueles dois... Porque o do seu pai não é um corisco, mas é chegando a um corisco. Aqueles é que são o assentamento do seu pai e de sua mãe. Diga a ela que, quando for lavar o santo⁵⁴, diga a ela que eu quero o seu depósito com os assentamentos aqui. Você está preparado pra ser calçado? Se for, eu vim pra isso. Se lembre de uma coisa: sete, quatorze ou 21 dias. Eu disse a você, quando eu vier na próxima lua, eu lhe calço. Você disse que queria, num disse?”*

[...]

Caboclo Índio: *“Outra coisa: seu pai disse a ela o nome dele três vezes. Ela num disse a você? Você se lembra? Deveria se lembrar. Isso é coisa que não se pode esquecer.*

⁵³ Segundo Motta (1978b, p. 153), “pedras e ferros, na verdade, formam a aparelhagem litúrgica essencial do xangô, sendo o objeto primário das ofertas de comida. Do mesmo modo, a eles se dirigem os muitos gestos de respeitos requeridos pelo protocolo ritual”.

⁵⁴ Caboclo Índio se refere à limpeza periódica do *pejí* dos orixás.

Você deveria se lembrar. Ela falou três vezes pra você. Ela ainda disse: esse nome é o nome de um índio. Ela não disse a você, não? Se lembre! Que ninguém aqui nunca viu, mas ela disse a você. E ela não vai lhe dizer de novo. Não se engane com o meu cavalo, não se engane! Você acha, meu filho, que você está neste canto à toa?” [Caboclo Índio bate com a mão fechada na mesa].

Filho de Santo: *Não.*

Caboclo Índio: *“Pois, pronto! O nome que ela lhe deu, não foi ela que lhe deu, não. Foi o seu pai que disse a ela pra dizer a você.”*

Filho de Santo: *“Ela disse que sonhou com um nome.”*

Caboclo Índio: *“E é bonito, né! Muito bonito. Se lembre... antes de eu defumar você, se lembre [...] E ele não vai chegar no seu corpo nem tão cedo. [...] O dia que ele se lembrar, eu não desço mais numa mesa!”* [Caboclo Índio continua defumando o filho de santo] *Não se lembrou? Pergunte a ela qual é o nome. Você tem sete... quatorze dias pra me dizer.”*

Nesse diálogo, Caboclo Índio não se refere ao *príncipe*, um copo de vidro que geralmente contém pedras e representa um caboclo específico. O assentamento a que o caboclo alude consiste na representação material dos orixás nas religiões afro-brasileiras. Assim, Caboclo Índio cobra ao filho de santo o assentamento do seu pai, o orixá dono da sua cabeça. No entanto, segundo esse mesmo caboclo, o pai possui o *“nome de um índio”*.

Nessa sessão, o filho de santo foi *“calçado”* na jurema, rito de iniciação na *“parte dos caboclos”* que, no Centro Espírita Santa Cecília, é realizado geralmente antes da iniciação na *“parte dos orixás”*, bem mais complexa, por sua vez. No entanto, como veremos adiante, no ritual de iniciação no xangô, também há oferendas para os caboclos, momento em que se evidencia uma intersecção entre os dois cultos.

No ritual para se *calçar* o filho de santo, Caboclo Índio defumou todo o seu corpo: os braços (um de cada vez, erguidos para o alto), o tórax, as costas, pernas e debaixo de cada pé. Após essa cuidadosa defumação, o caboclo se concentrou no braço direito do filho de santo. Foi nesse braço que o Caboclo Índio, soprando a *gaita* do lado inverso, lançou jatos de fumaça em um determinado ponto do antebraço, pouco abaixo do cotovelo. Algumas *gaitas* foram utilizadas, uma após outra, vagarosamente, produzindo um ferimento com o calor do jato de fumaça. O filho de santo, mesmo contido, não estava sob o efeito de nenhuma substância ou em transe, que talvez

pudesse amenizar a dor que, evidentemente, sentia. Quando terminou, Caboclo Índio recomendou que passasse somente mel no ferimento e alertou sobre quatorzes dias de abstinência sexual. Neste dia, não foi posta a semente dentro do ferimento, como Pai Ferreira e Dacuí haviam explicado que ocorreria. O motivo não ficou claro para mim. Dacuí, *calçada* por Pai Ferreira há mais de vinte anos, ainda possui em seu antebraço a cicatriz do ferimento onde foi posta a semente que, conforme ela me disse, não sabia qual era, pois estava em transe. A “*semente*” parece possuir sentido simbólico e talvez não se trate de uma semente de fato.



Foto 8: Dacuí conduzindo o trabalho de mesa (defumação).



Foto 9: Caboclo Índio com sua “gaita”.

Na sessão seguinte, quatorze dias depois, o filho de santo que foi *calçado*, portava uma ferida circular no antebraço direito, cujo aspecto era desagradável. Ele disse que a ferida havia inflamado, causando-lhe muito incômodo, já que, a fim de escondê-la devido a seu trabalho na polícia militar, precisou cobrir com uma cotoveleira. Se descoberta, isso poderia afastá-lo das atividades e obrigá-lo a dar explicações sobre o estranho ferimento. Nessa noite, Caboclo Índio, sem demonstrar compaixão alguma, examinou o ferimento, recomendando que se passasse *axé* e avisando que, nesta sessão, seria a vez de sua esposa ser “*calçada*”, pois ele foi o primeiro por ser o “*esteio*” da casa.

Novamente, Caboclo Índio cobrou ao filho de santo, agora já “*calçado*”, o nome de seu pai. Desta vez, ele soube responder: seu pai se chama Damodara, um índio guerreiro na mesa de jurema, que corresponde ao orixá Ogum na “*parte dos orixás*”. Assim, será o caboclo Damodara que, futuramente, quando este filho de santo estiver preparado para receber incorporação, descerá na mesa da jurema e dará conselhos e cura aos presentes. Por sua vez, Ogum, em seu corpo, dançará nos toques de orixás,

apresentando-se de maneira muito diferente do caboclo Damodara na mesa de jurema. Contudo, para o filho de santo, Ogum e Damodara são o mesmo “*Pai Guerreiro*”.

Desse modo, os nomes do caboclo e do seu orixá correspondente são utilizados em cultos distintos. Porém, o caboclo Damodara e o orixá Ogum podem ser considerados um só *pai*, possuindo como característica fundamental ser aguerrido, relacionando-se também à personalidade desse filho de santo, integrante de uma tropa de elite da polícia militar. Este, apesar de ser filho de santo somente *lavado*⁵⁵, na nova configuração do terreiro Santa Cecília, logo após a morte de Pai Ferreira ocasionar a saída de muitos filhos de santo, estava sendo preparado por Dacuí para assumir importantes responsabilidades. Assim, passou a ocupar, nos trabalhos de mesa, o lugar esquerdo à cabeceira, ocupado por muitos anos pela própria Dacuí.

A correspondência entre caboclos e orixás no Centro Espírita Santa Cecília se relaciona a uma hierarquia revelada não somente na parte dos orixás, mas também no culto do caboclo. Segundo Motta, (2009)

O Xangô do Recife, como o Candomblé da Bahia, é uma religião marcadamente sacerdotal e hierarquizada, na qual a inspiração pessoal se acha subordinada ao controle da hierarquia. Para serem aceitos como válidos, os carismas individuais devem ser ratificados pelos sacerdotes e sacerdotisas, isto é, pelos pais e mães-de-santo, também denominados, em estilo mais hierático, babalorixás e ialorixás (MOTTA, 2009, p. 01).

Essa análise também pode ser estendida ao xangô de Maceió. No entanto, apesar do Centro Espírita Santa Cecília funcionar a partir de uma estrutura hierárquica típica do xangô, é na mesa de jurema, onde são tomadas importantes decisões, que se confirmam a organização e a hierarquia do terreiro. Isto se torna ainda mais evidente neste momento em que o terreiro procura se reorganizar a partir da liderança de Dacuí e da autoridade, outrora importante, mas agora fundamental, do seu caboclo: Caboclo Índio. Assim, por exemplo, em um trabalho de mesa, Caboclo Índio ordenou que se jogassem os búzios para todos os filhos, fazendo recomendações sobre o primeiro toque a ser realizado após a morte de Pai Ferreira – a festa de Obaluaiê, em janeiro de 2012.

“Eu disse a ela [Dacuí] no jogo. E diga a ela que sente com cada filho e jogue, que eu mandei ela jogar. A festa do leproso [Obaluaiê] vem e todos eles têm que chegar

⁵⁵ Que ainda não completou sua iniciação no xangô.

junto. Não vai ser feia, não. Vai vim um bocado de coisa. Quando ela [Dacuí] tiver na roda [gira], você e Robinho toma conta. Faça vista fina, não faça grossa.”



Foto 10: Festa de Obaluaiê (imagem de São Sebastião e bolo com as cores do orixá Obaluaiê, xeres e frutas).



Foto 11: Primeiro toque realizado por Dacuí (no centro da fotografia), como Ialorixá do terreiro.

É interessante que Caboclo Índio diz que “falou” para Dacuí no “jogo”, se referindo perfeitamente ao jogo de búzios, forma comum nas religiões afro-brasileiras de consulta aos orixás. Mas o transe do caboclo é verbal, dispensando, a princípio, um método de adivinhação. Os caboclos, no Centro Espírita Santa Cecília, nas sessões de mesa, mandam recados para os seus respectivos “cavalos”. Outra maneira de comunicação entre seres humanos e o sobrenatural neste terreiro são os sonhos. Mas Caboclo Índio disse ter falado com Dacuí no jogo de búzios. Ora, foi Caboclo Índio quem falou ou Caboclo Índio como Xangô?

Em uma entrevista perguntei a Dacuí se Caboclo Índio descia no toque de orixá:

Dacuí: *“No toque, não. Ele desce como xangô. E quando ele desce no toque, já é outra personalidade dele. Você olha pra ele, você não diz que é Caboclo Índio. Ele não fala com ninguém, não. Os filhos que vão a ele. E não fale em pé, não. Tem que se ajoelhar, se não ele manda.”*

Pesquisador: *Caboclo Índio é muito da justiça?*

Dacuí: *“É, porque Caboclo Índio é o meu pai que é Xangô. Ele muito justo, rígido. Na minha casa é Nagô- Xambá. Eu estou dizendo a você o que se faz no Xambá.”*

A palavra *personalidade*, utilizada por Dacuí nessa ocasião, parece ser bem apropriada para se referir ao que tenho chamado de correspondência entre caboclos e orixás no Centro Espírita Santa Cecília. Personalidade, como um conjunto de qualidades que relaciona caboclo e orixá. No caso de Caboclo Índio, a justiça e autoridade tão reconhecidas ao orixá Xangô. A seguir, outras recomendações de Caboclo Índio, referentes à festa de Obaluaiê, o primeiro toque deste novo momento do Centro espírita Santa Cecília:

“Diga a ela que arrei a carne de porco pra sua Oxum, pra de Toinho. E diga a ela que não esqueça do meu amalá. Toda festa que tiver, de agora em diante, o meu amalá, ela não deixe de arriar.”

Mais uma vez percebem-se ritos da parte dos orixás sendo prescritos por um caboclo na mesa de jurema, nesse caso, carne de porco a ser ofertada para Oxum no *pejí* do terreiro. A segunda recomendação é ainda mais intrigante. Caboclo Índio adverte que, de agora por diante, nos toques do terreiro, Dacuí não deverá deixar de ofertar o

seu *amalá*. Mas, o que Caboclo Índio chama de “*meu amalá*” é uma comida ofertada para o orixá Xangô no *pejí* do terreiro. Esta oferenda não está presente nos ritos da jurema. De maneira que o próprio Caboclo Índio se identifica como sendo o mesmo orixá Xangô, a sua “*outra personalidade*”, quando se refere ao “*meu amalá*”. Outra alusão ao orixá Xangô, realizada pelo Caboclo Índio neste dia, foi quando ele cantou o seguinte ponto:

“Relampiou, tremeu a terra.

Meu pai Xangô no alto da serra.

Meu pai Xangô,

Meu pai Xangô,

Venha salvar os seus filhos aqui na terra.”

No Centro Espírita Santa Cecília, é fundamental a oferta de animais em sacrifício para as divindades. O sacrifício de animais é tão importante que, nesse centro, serve de medida de senioridade religiosa. Numa conversa sobre a sucessão de Pai Ferreira por Dacuí, ela utilizou a seguinte expressão para salientar a sua capacidade religiosa de assumir tal tarefa: “*eu já tenho quatorze obrigação de abô*”. Assim, mais que os seus cerca de vinte anos de iniciada, Dacuí enfatizou quantas vezes “*deu*” *abô*, ou seja, carneiro para o orixá, dono da sua cabeça, comer. De modo que, “*dar ou ganhar um abô*” é um sinônimo de obrigação. E quanto mais obrigação, maior reconhecimento da autoridade religiosa do devoto. O *abô* é o animal de maior porte a ser ofertado no Centro Espírita Santa Cecília e seu sacrifício é sempre acompanhado de animais de “*dois pés*”, como galinhas e patos.

O terreiro, por sua vez, é uma comunidade que possui muitas pessoas idosas, com maior tempo de iniciação, inclusive. Alguns ainda foram filhos de Benedito Calheiros, pai de santo de Pai Ferreira. A própria Rosa, filha biológica de Pai Ferreira, possui mais anos de idade, como também de santo e, talvez, até maior número de obrigações de *abô*. O próprio Pai Ferreira fazia referência à quantidade de sacrifícios como sinônimo de senioridade. Porém, a predileção deste Pai de santo, que afirmava ser Dacuí a pessoa preparada para ocupar o seu lugar, é que foi decisiva para definir os novos rumos do terreiro.



Foto 12: Dacuí, orgulhosa, ao lado da mesa organizada por ela para a festa de Oxum, com bolos das cores de Oxum, imagem de Nossa Senhora do Carmo, frutas e xéres.

Não há um limite para a quantidade de obrigações que um devoto deve dar em sua trajetória religiosa, pois, Pai Ferreira, mesmo após muitos anos de iniciação e muitas obrigações dadas, realizaria uma obrigação para os nove orixás, de Exu a Oxalá, já que estava doente e os “*santos*” haviam pedido. Contudo, faleceu dias antes de realizar esta obrigação. No seu ritual de morte, *o balé*, realizado durante dois dias, foi prescindido do sacrifício de vários animais. As vísceras dos animais sacrificados na manhã do primeiro dia do ritual, comidas feitas à base de milho, arroz, farinha e alguns de seus pertences rituais formaram um grande *ebó* que foi despachado no fim do ritual funerário. Assim, o sacrifício acompanha o devoto em toda sua trajetória. Desde o nascimento, ou seja, a iniciação, até a morte.

No Centro Espírita Santa Cecília, o sacrifício é o rito fundamental do xangô ou da parte dos orixás. Para Motta (2011), esta é uma característica das religiões afro-brasileiras. Assim, o sacrifício é considerado

O átomo de todo o ritual afro-brasileiro, correspondendo à intuição da dependência do indivíduo com relação aos santos, outro não é senão o oferecimento de sacrifícios de sangue através da imolação de animais: galináceos, caprinos, ovinos, às vezes suínos e bichos de outras espécies. Todas as outras atividades rituais do Candomblé e do Xangô provêm dessa forma de sacrifício, a ela conduzem, ou a ela equivalem. Notemos que, em si mesmas, do mesmo modo que partem da apreensão fundadora da dependência com relação às forças ou à Força sobrenatural, todas as religiões possuem caráter essencialmente sacrificial. Em todas elas há alguma coisa que o homem deve ceder ao Superior, para marcar submissão e adoração, nem que seja (e este não é o menor dos sacrifícios) a própria atitude, interior e consciente, de submissão e adoração (MOTTA, 2011, p. 20).

Tal rito apresenta certa flexibilidade, de acordo com o poder aquisitivo do filho de santo, mas que sempre engendra uma redistribuição de carne. Os pés, o sangue e as vísceras, considerados portadores de axé, são para os “*santos*”. Parte da carne *in natura* é destinada àqueles que trabalharam no corte e no cozimento dos animais e o restante, após ser preparada, é saboreada por todo o terreiro. Algumas comidas ofertadas para os orixás podem ser saboreadas pelas pessoas também. Em um dia de *toque*, um prato de *amalá* que foi ofertado no *pejí* para Xangô, depois que o *toque* terminou, foi posto sobre a mesa da cozinha e as pessoas se serviram. Dacuí descreveu da seguinte maneira a distribuição da carne:

“A gente dá pra todo mundo comer. Quem trabalha leva. A gente só tira três costelas, o rabo, pescoço, o rim, a buchada, os mocotós, o coração para fazer o ‘essum’ quando é de orixá. E, quando é caboclo, a gente assa tudo, as partes que a gente tira... Porque o resto, a gente corta e divide pra quem trabalha.”

Motta (1995) defende a hipótese de que cultos, como o xangô, também possuem por finalidade a distribuição de renda, se iniciando por aquela que se apresenta sob a forma de recursos alimentares. Segundo o autor,

Sei que, em sua liturgia, os santos recebem e conservam algumas seções de animais abatidos, que depois colocados “nos pés dos orixás” são despachadas para o mato, a água, ou algum outro lugar apropriado. Mas verifico que, de longe, a maior parte da carne é consumida pelas pessoas. De modo nenhum eu penso que o ritual do xangô tenha sido inventado para simplesmente redistribuir comida e renda. Mas não podemos entender sua ênfase sobre sangue e sobre carne sem referência à pobreza do povo recifense, nem

referência a seus níveis muito baixos de renda, a seu consumo deficitário de calorias e proteínas (MOTTA, 1995, p.109).

No Centro Espírita Santa Cecília, o sacrifício se faz a partir de um rígido esquema que relaciona espécie e sexo do animal a ser sacrificado com o orixá que receberá a oferta. Esta relação deve ser respeitada, mesmo que a quantidade sofra variação de acordo como o poder aquisitivo do ofertante. Assim, explica Dacuí:

“O santo sempre... A gente inicia sempre dando uma obrigação de ‘aguié’ [galináceos]. Pra o começo, tem que ser obrigação de ‘aguié’. A gente dá de Exu a Oxalá. Por aí, dá um galo ao pai e mãe e pronto. Na minha casa, não. Dá de Exu a Oxalá. Aí, pronto! Você deu sua primeira obrigação. Como se gasta muito, aí você diz: ‘ Oh! Madrinha, daqui a quatro mês eu quero fazer o meu santo’. ‘Muito bem, meu filho! Vamos esperar a data do seu santo, se for uma data bonita, você vai se preparando. Vai comprando as coisas.’ Porque se gasta um bocado. Para fazer o santo, a gente faz o santo, sim. Aqui, na minha casa, o meu pai sempre fazia com pai, mãe e Oxalá. Digamos, você é filho de Xangô com Iemanjá: então você dá carneiro a Iemanjá, carneiro a Xangô e uma cabra a Oxalá. Pra ser o certo, se você tiver condição, tinha que dá um bode a Ogum porque é o dono do corte. Quer dizer... todos correm com ‘aguié’. Se lembre disso. Sendo que o ‘abô’ se corre com dois. Xangô corre com dois galos, Iemanjá pode correr com uma galinha e uma pata. Oxalá corre com duas galinhas. Pra dar a Ogum, se corre com dois galos. Então, todos que levam ‘abô’, que recebem ‘abô’, recebem duas ‘aguié’. Tanto se for macho como se for fêmea. Xangô pode receber um capote que é de Xangô e um galo, mas se você quiser pode dar dois capote e um galo. Pode dar à Iemanjá duas galinhas e uma pata, isso depende do que o filho está querendo dar. Pra fazer santo com três abô, dá. [Para] pai, mãe e oxalá. Nesse caso, dois carneiros e uma cabra. Eu mesmo, quando dou obrigação, eu faço em uma semana. Como o meu santo desce tudo, [dá para] fazer em duas. Porque na primeira semana, digamos que eu tiro quatro orixás, na segunda já fecho com o baguiri⁵⁶, que fecha a obrigação toda. Mas todos os meus orixás que comeram na primeira ‘abô’ corre com ‘aguié.’ Se lembrando sempre que tem que correr com ‘aguié.’ Por aí não se faz isso, não, mas na minha casa, sempre o Pai Ferreira fazia

⁵⁶ O baguiri é a oferta de um peixe chamado bagre, que encerra a obrigação.

isso e vai continuar fazendo. Se por acaso eu continuar dando obrigação e for dar obrigação, continua do mesmo jeito.”

Pai Ferreira apontou, em uma das entrevistas, uma distinção entre o modo como orixá e caboclo recebem os sacrifícios:

Pai Ferreira: *“Que a comida de orixá é cozinhada e é separada. Cada orixá tem a sua panela separada para botar nos seus depósitos. E o caboclo é assada. É assado e tudo misturado. No orixá, matou pra Odé, aquela panela é separada. É só dele. Panela de Obaluaiê , só dele [...].”*

Pesquisador: *O que o senhor mata pra caboclo?*

Pai Ferreira: *“Bode, lebre, capote, guiné, capote é guiné, pato... Eu mato um bode pra Ogum, mato dois galos. Pra Odé, eu mato um bode, dois lebres e mato um capote e mato um galo. Pra Obaluaiê, eu mato um bode e dois galos. Pra Nananburuku, eu mato uma cabra e duas galinhas. Pra Xangô, eu mato um carneiro, um capote e um galo. Pra Oiá, duas galinhas e uma cabra. Pra Oxum, uma cabra, não vou dar mocó, não, mas a gente dá mocó, uma galinha e uma cabra. Pra Iemanjá, vou dar uma pata, uma galinha e um carneiro. Pra Oxalá, uma cabra e duas galinhas. Eu canto misturado, canto pra Ogum e canto toada pra Ogum de caboclo. Canto pra Odé e canto pra caboclo. A matança de caboclo tem jurema, não tem ‘amassí.’ Quer dizer, o depósito no orixá só leva ‘amassí’, somente mel e o axé. No caboclo, ele leva a jurema, leva confeito, leva banana cortada, leva uva e leva maçã.”*

Quando perguntei a Pai Ferreira sobre as oferendas para os caboclos, são os nomes de orixás que ele utiliza para responder, indicando, provavelmente, que caboclos e orixás recebem as mesmas espécies de animais em sacrifício. Por exemplo, o Caboclo Índio, de Dacuí, tal como o seu orixá Xangô, gosta de receber gordos ‘abôs’ em sacrifício. Mais adiante em sua fala, Pai Ferreira lembra que é através do canto que caboclos e orixás são relacionados, mesmo em espaços de cultos distintos canta-se “*misturado*”. Assim, em toque para preto velho, considerado no terreiro como toque para caboclo, em algum momento se cantará para o orixá Nanan, pois é a “*mesma*” Vovó Catarina.

Porém, uma distinção salientada por Pai Ferreira entre caboclos e orixás é o modo como recebem a comida resultante dos sacrifícios. Os caboclos recebem a carne assada e “misturada” e os orixás, cozida em panela e “depósito” específico a cada entidade. No Centro Espírita Santa Cecília, no entanto, o sacrifício parece também obedecer ao sincretismo que há entre caboclos e orixás. Assim descreveu Dacuí uma obrigação de ‘abô’ para Caboclo Índio:

“Ele já tem três juremação. Toda juremação dele corre com ‘abô’. Juremação de caboclo, ele já tem três jurema. ‘Abô’ se chama carneiro. Eu já tenho quatorze obrigação de ‘abô’. Ele já teve três juremação só pra ele. A juremação é exclusivamente dele. É daquele mesmo jeito⁵⁷. Sendo que tinha comida arriada no caboclo. Ali é obrigação dele. Agora, sempre quando dava a ele, sempre comia o meu Xangô e Nanan. Que no caboclo é Caboclo Índio e Vovó Catarina. Porque no caboclo ele tem um nome e no orixá ele tem outro.”

Dacuí esclarece como se dá a relação entre caboclos e orixás, no que se refere à comida a ser ofertada,

“O meu Caboclo Índio, o depósito dele é lá dentro no orixá. Quando ele vai comer, ele come no caboclo. Porque comer no caboclo é o seguinte: a gente corta e assa e arma no estado. Terminada a obrigação do toque, a gente bota no orixá. Quer dizer... o meu orixá é orixá caboclo. Todos os meus orixás são orixás caboclos. A maioria dos meus filhos de santo é orixá caboclo. Sempre ele comeu no caboclo. Eu, quando lavei o santo, eu lavei no orixá, a primeira obrigação minha foi no orixá. [...] E a segunda por diante já foi no caboclo. Tudo que tem direito. Tudo no mel. Tudo como o caboclo come. O caboclo come fruta, as flores, essas coisas, mas é mel. Jurema que leva tudo no caboclo. Não leva dendê. Em caboclo não se leva dendê de jeito nenhum. Pode escrever como eu estou lhe dizendo com letra de ouro. Caboclo se come com mel. [...] Eu faço uma obrigação pra Caboclo Índio, então, vai ser uma mesa. Ele vai descer na mesa como ele desce normal. Mas, se eu for dar uma obrigação no orixá, sendo no caboclo, quando ele descer no toque, ele vai descer como Xangô. [...] Eu vou dar uma obrigação. Tudo bem, então. Vai ter que armar tudo, vai ter o toque. Quando ele descer no toque, que é o toré mesmo, ele vai descer como Xangô. Vai descer como Xangô, mas

⁵⁷ Como descrita no 2º capítulo.

se ele comer, digamos assim, eu vou dar uma juremação de mesa. Então, ele vai comer em juremação de mesa. Então, ele vai descer como Caboclo Índio. Não vai dançar. Ele vai descer. Ele vai cantar o ponto dele. Vai defumar. Vai tomar a jurema. Vai fazer o que tem de fazer e depois ele vai embora. Mas eu continuo com a minha obrigação.”

Segundo Dacuí, Caboclo Índio e o seu Xangô são representados a partir do depósito (assentamento) do orixá e do príncipe do caboclo, de modo que, durante uma obrigação na “*parte dos orixás*”, quando em sacrifício se derrama o sangue da vítima sobre o depósito do seu Xangô, o “*príncipe [de Caboclo Índio] vem pra obrigação*”. Sendo posto “*atrás do depósito... depois vai de novo para o estado*”. Assim, caboclo e orixás recebem os sacrifícios de maneira distinta, porém sempre relacionadas, uma vez que cada obrigação para orixá pode engendrar oferendas ao caboclo correspondente, em que a recíproca também verdadeira.

Pesquisador: *E ali, tanto Caboclo Índio quanto Xangô, que são um só, estão recebendo aquela obrigação?*

Dacuí: *“Só que ele recebe como Xangô, porque ele desce como Xangô pra receber.”*

Pesquisador: *Quer dizer que Caboclo Índio não desce pra receber?*

Dacuí: *“Desce Xangô.”*

Pesquisador: *Numa obrigação quem desce é Xangô?*

Dacuí: *“Se eu estou matando pra Xangô, como o meu pai matava, quem desce é Xangô.”*

Pesquisador: *E se você for fazer uma obrigação na mata?*

Dacuí: *“Caboclo Índio desce. Porque ali ele não está descendo como caboclo, tá descendo como orixá que ele está comendo.”*

A comida do caboclo é assada e preparada com mel enquanto que a do orixá é cozida. Quando a comida é arriada no estado do caboclo, é acompanhada de várias bandejas de frutas. O mel é um ingrediente na jurema do Centro Espírita Santa Cecília relacionado ao caboclo e está presente na comida, nos ritos mágicos e prescrições terapêuticas, assim como o dendê está relacionado à parte dos orixás. No entanto, o mel também é utilizado na comida dos orixás mais que o óleo de dendê, da mesma maneira que o caboclo extrapola os ritos da jurema. O óleo de dendê, por sua vez, não é utilizado na comida do caboclo.

Apesar de serem considerados os mesmos, o Caboclo Índio e o Xangô de Dacuí recebem a comida ofertada de maneiras diferentes. Contudo, em uma festa de Xangô que é realizada no terreiro em 24 de junho, Dacuí, provavelmente, também oferta carne assada para o seu Caboclo Índio no *estado* dos caboclos, tal como oferta carne cozida para Xangô no *pejí* do terreiro. Nesse dia, ela não incorpora Caboclo Índio, mas o seu Xangô que, quando desce, não deixa de fazer uma reverência ao estado dos caboclos.



Foto 13: Pejí durante a festa de Xangô. Na parte superior, estão imagens de santos católicos e de orixás. Abaixo, os “depósitos” dos orixás com comidas ofertadas⁵⁸.

⁵⁸ Fotografia registrada pela antropóloga Juliana Barretto durante a Festa de Xangô realizada em 2011.



Foto: 14. “Estado” dos caboclos com comidas, vinhos e frutas ofertadas durante a mesma festa de Xangô. Note-se a cor vermelha predominante em referência ao orixá Xangô⁵⁹.

Assim, a relação entre caboclos e orixás no Centro Espírita Santa Cecília revela também um sincretismo de tipo metafórico – vertical (MOTTA, 1975,1978a, 1991), no sentido em que há uma analogia entre caboclos e orixás, situada a partir de características correspondentes, com espaços e momentos rituais distintos. No entanto, a

⁵⁹ Idem (Fotografia da antropóloga Juliana Barretto).

identificação entre caboclos e orixás é tal, na concepção e nos rituais deste centro, que se percebe outra forma de sincretismo, horizontal, a qual Motta (1978a, 1991) tem chamado de *sintagmática* ou *metonímica*. Para Motta (1991) no sincretismo metonímico, elementos de origens distintas:

Encontram-se em contiguidade dentro do mesmo ritual ou cerimônia, como lexemas que compõem o mesmo sintagma ou enunciado. Penso que esse é o sincretismo que prevalecem na jurema (ou catimbó), praticada no Nordeste Oriental, assim como no “candomblé de caboclo” descrito pelos autores baianos. Encontramos aí, por exemplo, em continuidade horizontal, dentro do mesmo contexto ritual, Oxalá e São Salvador, Iansã e Santa Bárbara, etc, etc. (MOTTA, 1991, p. 253).

O sacrifício de animais no Centro Espírita Santa Cecília não deixa de relacionar a “*parte dos orixás*” com o culto da jurema e evidenciar a concepção de Pai Ferreira de que orixás e caboclos são os “*mesmos*”. Quando conversava com Pai Ferreira sobre a obrigação que ele daria (e não o fez devido ao seu falecimento), se deu o seguinte diálogo:

Pai Ferreira: *“Essa obrigação é pra todos. Eu vou dar primeiro para Oxóssi e Oxum, porque são meu pai e minha mãe. Eu corto primeiro pra eles. Eu vou dar a todo mundo. [...].”*

Pesquisador: *Quando o senhor dá obrigação para o seu santo, o senhor dá para o caboclo também?*

Pai Ferreira: *“O meu santo é caboclo. Eu bato misto. Pra caboclo e orixá ao mesmo tempo. Eu bato para os dois.”*

Pesquisador: *Seus orixás são Oxóssi e Oxum. E qual é o caboclo?*

Pai Ferreira: *“Oxóssi é caboclo. Oxum é caboclo. Meu Xangô é caboclo. Tudo meu é na linha de caboclo. Aí, como meu pai de santo no princípio dava misto, cantava para caboclo e orixá. Aí, eu continuo fazendo a mesma coisa. Cantando para os dois.”*

Os orixás de Pai Ferreira, o seu Odé Mirim, sua Oxum e seu Xangô Mirim, não possuem nomes na parte dos caboclos, como os Xangôs de Dacuí e de Rosa, por exemplo. No entanto, isto não indica ausência de sincretismo. Com Pai Ferreira, a

concepção do terreiro de que caboclos e orixás são os mesmos se torna ainda mais efetiva. Isso provavelmente se relaciona com o fato de ser filho de Odé, também chamado de Oxóssi, que em iorubá significa *caçador*, e no campo afro-brasileiro tem sido frequentemente relacionado à figura do caboclo.

O pesquisador Jocélio Santos (1995) ressalta a relação entre Oxóssi e o caboclo na Bahia, considerando uma simetria ou mesmo identificação de algumas características compartilhadas, uma vez que “as duas entidades estão sob a mesma atividade produtiva – caça –, usando instrumentos semelhantes – arco e flecha. Ainda na similaridade, o conhecimento que dominam é único – as folhas” (SANTOS, 1995, p. 145). Contudo, segundo o autor, caboclo e Oxóssi não deixam de ser substancialmente diferentes.

No que se refere ao orixá Odé (Oxóssi) de Pai Ferreira, não há somente uma relação entre este e o caboclo do culto da jurema, como encontrado pelo autor (SANTOS, 1995). Santos (1995) sustenta sua análise, sobretudo no nível mitológico, em que Odé (Oxóssi) e caboclos podem ser relacionados pelos devotos. Já no Centro Espírita Santa Cecília esta relação é fundamentada a partir da própria concepção de Pai Ferreira, não deixando de possuir algo de mitológico, segundo a qual são os caboclos que atualmente descem sob a forma de orixás e que seu orixá Odé é mesmo um caboclo. Mas é também na prática que Odé, ao menos na forma infantil, desce tanto nas mesas de jurema como nos toques para orixás no Centro Espírita Santa Cecília. Deste modo, mais que relacionados, como observou Jocélio Santos (1995) no contexto afro-baiano, no terreiro de Pai Ferreira, Odé e o caboclo são considerados, em certo sentido, idênticos.

Assim, para os filhos do Xambá de Pai Ferreira, Odé é um caboclo. De modo que Odé desce tanto no orixá como na mesa da jurema, sem se valer de outro nome para isso. A incorporação de Odé como uma criança foi observada, tanto nos toques de orixás quanto na mesa da jurema, por pessoas que não possuem Odé como o seu orixá principal, como Dacuí e Rosa. No entanto, Pai Ferreira não recebia Odé como uma criança traquina, mas sim como um caçador aguerrido no toque de orixá. Porém, até mesmo quando Pai Ferreira recebia o seu Odé no toque de orixá, cantavam-se toadas de Odé caboclo:

*“Odé Mirim,
Menino Oxóssi...”*

Quando perguntei a Dacuí se o caboclo desce no toque de orixá, ela respondeu da seguinte maneira:

“Odé num desce? Odé é caboclo. No orixá, no toque, ele toma jurema. Toma jurema, toma o mel e toma a água das quartinhas. Cada orixá tem as suas quartinhas, num tem? E ele desce como caboclo.”

Um momento importante para se entender o sincretismo no Centro Espírita Santa Cecília é a iniciação, uma vez que o que é sutil nos rituais mais comuns, como os toques dos orixás e as mesas de jurema, na iniciação se torna mais evidente. No ano de 2007⁶⁰, neste Centro, presenciei uma *saída de iaô*, ritual festivo no qual o filho de santo é apresentado à comunidade do terreiro como iniciado, e, daí por diante, será considerado uma nova pessoa.

Era um filho de Ogum e, por isso, a maioria das pessoas do terreiro estava vestida de vermelho. Um homem, vestido de calça e camisa vermelha, semelhantes a um uniforme militar, foi trazido do *pejí* até o salão. O mesmo dançou aguerridamente enquanto todos, cantando e batendo palmas, o saudavam. Em seguida, ajoelhou-se no centro do salão e puseram-lhe uma capa vermelha e um capacete semelhantes aos de São Jorge. Serviram-lhe, num recipiente de cerâmica, o *axé* – a substância sagrada dos orixás – e, em uma cuia, a jurema – a bebida sagrada do culto aos caboclos. Ogum (filho de santo) levantou-se e estendeu a duas mãos e Rosa (a mãe grande do terreiro) entregou-lhe uma espada. Todos cantaram:

“A sua espada, a sua lança,

Ela é a sua luz.

Ele é Ogum Megê!

Ele é Ogum Megê!

⁶⁰ Durante a produção do Documentário “1912: O quebra de Xangô”.

Ogum dançou novamente, agora com sua espada em punho. Quando os tambores, cantos e palmas cessaram, Pai Ferreira ordenou-lhe que dissesse a sua *digina*⁶¹. Ao que ele respondeu como se dissesse uma prece:

“Ogum rompe mato e taquanaguá. Venho saravá os filhos, venho saravá o congá. Ogum rompe mato e taquanaguá. Guerreiro da Vigem Maria, vem de Aruanda com a sua espada, vencendo demanda, dia e noite, noite e dia.”

Nessa ocasião, como em todos os toques para orixás, foi posta, no salão do terreiro, uma mesa com um bolo feito com as cores do orixá dono da festa, ladeada de bandejas com frutas. Sobre a mesa, há sempre uma estátua ou um quadro do santo católico referente àquele orixá. Neste dia, sobre a mesa, o bolo era vermelho e havia uma grande estátua de São Jorge. No *pejí*, havia comida para os orixás e, no estado, cujas cortinas brancas foram substituídas por outras de cor vermelha, deixava-se à mostra muita carne assada para os caboclos, quando abertas.

Assim, o sincretismo no Centro Espírita Santa Cecília entre caboclos e orixás não dispensa a forma sincrética mais comum no campo afro-indo-brasileiro, entre orixás e santos católicos. Após a iniciação, o devoto deve assistir a uma missa. Pai Ferreira também dizia ser católico e, na ocasião do seu falecimento, foi realizada uma missa de sétimo dia na igreja do bairro com a presença das pessoas integrantes do Centro vestidas de branco.

Entretanto, a concepção e os ritos do terreiro revelam o caráter mais frequentemente metonímico em que se dá a relação caboclo - orixá. Ainda que os santos católicos estejam presentes nos rituais do terreiro, a maneira como Santos e Orixás são relacionados parece acontecer, na maioria das vezes, num nível metafórico, ao menos em comparação à importância que possui a relação entre caboclos e orixás no funcionamento do Centro. De maneira muito sutil, e não menos complexa, no Centro

⁶¹ Segundo Cacciatore (1977, p. 104), *Dijina* é o “nome pelo qual a filha ou filhos de santo será conhecido dentro do ritual, após sua iniciação. É revelado pelo orixá ou entidade protetora pessoal. É formado pelo nome conhecido do santo, acrescido de uma qualidade especial deste, e mais, às vezes, o local de origem da divindade ou entidade. Termo usado nos candomblés bantos e na Umbanda”.

Espírita Santa Cecília, as duas formas de sincretismo – metonímica e metafórica – convivem⁶². Segundo Motta (1991) essas duas formas de sincretismo,

Horizontal, sintagmática ou metonímica e vertical, paradigmática ou metafórica – convivem até hoje no Brasil, tanto mais que, devido aos contactos e às migrações, já não existem em nosso país espécies religiosas alopátricas. Mas, se podem conviver no mesmo espaço, com toda probabilidade podem refletir tempos históricos diferentes. Como eu penso que os catimbós, juremas e candomblés de caboclo representam as formas mais antigas de religião afro-brasileira (ou afro-indo-brasileira) que existem hoje em dia, concluo que o sincretismo horizontal ou sintagmático é a forma mais antiga do fenômeno, refletindo um momento histórico de menos distância cultural e religiosa (e também talvez social) entre classes dominantes e classes dominadas, entre a religião das elites e do povo; ou, dito de outro modo, o sincretismo horizontal surge num momento, inclusive anterior à penetração, no Brasil colonial, das ideias filosóficas do enciclopedismo ou iluminismo, em que o catolicismo nada parece ter ainda perdido de seu poder de totalização simbólica e ideológica e no qual, portanto, era inconcebível (e havia também a inquisição para garantir justamente isso) o surgimento, mesmo apenas virtual, de religiões ou igrejas paralelas, concorrentes ou dissidentes (MOTTA, 1991, p. 254-255).

Jocélio Santos (1995, p.147) conclui, em seu livro sobre o caboclo nos candomblés baianos, que este seria “menos brasileiro do que aparenta ser e ‘mais africano’ do que se poderia crer”. Considerado um “elemento autóctone” submerso em referencialidades africanas “essa entidade, que constitui um verdadeiro anátema nos candomblés, é, por assim dizer, afro-brasileiro” (*id*). Se a imagem do caboclo traz consigo a ideia de assimilação e reprodução de certos “valores ditos oficiais”, também é considerado como aquele que “não se deixou dominar no processo histórico brasileiro

⁶² É possível que a prática religiosa atual do Centro Espírita Santa Cecília, que relaciona caboclos e orixás em seus cultos, tenha sido comum em outras épocas nos terreiros de Maceió. Paulo Victor, filho de santo e pesquisador, recentemente me falou ter ouvido de antigos babalorixás que, durante os anos de perseguição em Maceió, muitos devotos continuaram incorporando (recebendo em transe) os seus orixás nas discretas mesas de jurema. Outro exemplo que merece ser citado é que, na pesquisa de Relatório de Identificação e Demarcação Territorial que está sendo realizada na Comunidade Quilombola Guaxinim, no município alagoano de Cacimbinhas, a antropóloga Ana Laura L. Ferreira encontrou orixás, como Iemanjá, Iansã e Odé, descendo em um trabalho de mesa. A pesquisadora colheu o seguinte ponto: “*Ôh, tim, tim, tim, mas cadê Oiá?/Mas cadê Oiá, Caboca, mas cadê Oiá? (2x)/ Iansã, menina que tá nessa coroa./ Iansã, menina que tá nessa coroa./ Pelo amor de Deus, Iansã, não me deixe à toa! (2x)/ Ôh, tim, tim, tim, mas cadê Oiá?/Mas cadê Oiá, Guerreira, mas cadê Oiá?/ Iansã, na mata, é Cabocla/ Iansã, no terreiro, é Orixá. (2x)/ Salomim, Salomim, Saravá! (2x)/ É olhar pelo pai, pelo Oxalá./ É olhar pelo pai, pelo Oxalariô./ Bate, folha! Vai a mãe Iansã.*” (2x)

para representar, na sua gama de significados, ‘o dono da terra’. Desse modo recria, a partir de elementos próprios, um índio que a sociedade brasileira imagina conhecer” (SANTOS, 1995, p. 147). Entretanto, para o autor, a construção da imagem do caboclo no contexto religioso afro-baiano se dá sob a forma da alteridade, em que o caboclo representa “o outro” incorporado à simbologia africana.

Neste sentido, no que se refere à pesquisa realizada no Centro Espírita Santa Cecília, considero que Pai Ferreira diria o contrário do autor acima citado, visto que, para Pai Ferreira, o caboclo não é “como se fosse” a criação da imagem de outro distante, mas sim é brasileiro, porque aqui sempre esteve e também, por isso, é poderoso. De modo que, para esse velho juremeiro e babalorixá, os caboclos possuem uma importância fundamental nos ritos dos “*africanos*”, cujos “*orixás não descem mais*”. A relação entre caboclos e orixás se apresenta tão complexa, na concepção de Pai Ferreira, quanto a formação étnica e religiosa da população brasileira. Portanto, como afirma Motta (1985), as religiões afro-indo-brasileiras não são “sistemas completos e acabados, como as igrejas cristãs”, possuindo uma flexibilidade que “como uma língua pode, sem prejuízo das anteriores, aumentar constantemente o número dos seus domínios semânticos, as religiões mediúnicas populares integram e absorvem partes umas das outras, feito conjuntos menores englobados em conjuntos maiores”. (MOTTA, 1985, p. 112).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi refletir sobre o culto do caboclo no Centro Espírita Santa Cecília, motivado pela maneira tão particular e “encantada” com que Pai Ferreira se referia ao caboclo, para quem é, sem sombra de dúvidas, brasileiro, mais bonito e poderoso. Ainda no ano de 2007, durante a produção do documentário “1912: O Quebra de Xangô”, Pai Ferreira nos apresentava uma concepção do caboclo que destoava dos terreiros pelos quais nós tínhamos passado. Entre estes, o terreiro Santa Bárbara (Ilê Axé Oyá Meguê), na cidade de Olinda.

Esses dois terreiros possuem concepções distintas do que é a nação Xambá. E, segundo depoimentos, o culto do caboclo surge como um elemento importante de diferenciação. De todo modo, não se pretendeu um estudo comparativo entre a liturgia desses dois terreiros a fim de se chegar a semelhanças que caracterizem um “modelo de culto Xambá” que possa existir em Alagoas e Pernambuco. Talvez isso não fosse possível, ao menos na dimensão desta pesquisa que objetivou, especificamente, uma compreensão sobre o culto do caboclo no Centro Espírita Santa Cecília.

Esses xangôs são, cada um ao seu modo, representantes de uma transmissão de conhecimento de origem afro-religiosa que tem sido transmitida através de gerações de babalorixás dentro de uma dinâmica social. Contudo, é importante considerar o papel daqueles que manipulam a tradição, mesmo que o discurso legitimador sempre enfatize uma continuidade. Assim, a categoria nação foi considerada como um *sinál diacrítico* (COSTA LIMA, 1976) que, como tal, refere-se à criação de identidades afro-religiosas que não podem ser percebidas fora do seu contexto e envolvimento com as demais. Neste trabalho, foi possível constatar a proximidade com que as categorias “nação Xambá” e o “Nagô” foram enfatizadas tanto por Pai Maciel como por Pai Ferreira. Para esses babalorixás, o Nagô, praticado na cidade de Maceió, diferencia-se das práticas de nações, como a Ketu e a Jeje, provenientes de outros contextos. Assim, noções de tradição e pureza foram enfatizadas a partir da oposição entre o Nagô (de dentro) e os demais modelos (de fora). No caso de Pai Ferreira, o próprio culto do caboclo não implica “impureza” a sua nação, sendo, ao contrário, um elemento importante de seu Xambá. Dessa forma, para Pai Ferreira, são os filhos de santo “*desobedientes*” que, ao

incorporarem elementos de outras nações, afastam-se desse modelo, tornando-se “*traçados*”, ou seja, impuros.

Entretanto, faz-se necessário que outros estudos sejam realizados, principalmente em Maceió, levando em consideração a autoidentificação de nação Xambá, como também a Nagô, tão semelhante à primeira, segundo os depoimentos de Pai Ferreira e Pai Maciel. Esse Nagô praticado em Maceió, do qual nos falamos estes babalorixás, continua ainda pouco conhecido pelos estudos acadêmicos em Alagoas.

A “*jurema*” ou “*parte dos caboclos*”, no Centro Espírita Santa Cecília, se caracteriza principalmente por trabalhos de mesa realizados quinzenalmente ou em datas especiais, como no dia de Reis, momento em que se comunga a bebida jurema. Sacramento que, neste terreiro, se trata de um composto de ervas, entre as quais se destacam a *jurema preta* e a *jurema branca*. Através da observação destes rituais, foi possível perceber as implicações práticas anunciadas pela concepção de Pai Ferreira sobre o culto do caboclo no Centro Espírita Santa Cecília. Apesar de caboclos e orixás serem cultuados em rituais distintos, fazendo jus à utilização das expressões “*parte dos caboclos*” e “*parte dos orixás*”, através da observação dos trabalhos de mesa dedicados aos caboclos, notou-se nos cantos, instrumentos litúrgicos e diálogos entre os participantes, uma correspondência entre os caboclos e os orixás.

Essa correspondência, porém, não se dá de maneira generalizada, mas é específica a cada indivíduo. O Caboclo Índio corresponde ao orixá Xangô de Dacuí, da mesma maneira que o Caboclo Sete-Flechas corresponde ao Xangô de Rosa.

O culto do caboclo está inserido numa estrutura formal e hierárquica, característica de um terreiro de xangô, de modo que a hierarquia sacerdotal do xangô também está presente nos trabalhos de mesa. Em rituais como a juremação, por exemplo, se observa uma relação entre a importância dada à entidade e a posição ocupada no terreiro pela pessoa que a recebe.

Os cultos de orixás e caboclos funcionam no Centro Espírita Santa Cecília num sistema de interdependência, constituindo, nessa relação, a própria organização do terreiro. A partir do sincretismo entre caboclos e orixás, o terreiro serve-se em sua organização da estrutura hierárquica do xangô e do transe verbal do caboclo. No

entanto, o culto do caboclo e dos orixás no terreiro também se complementa na prestação de serviços distintos.

Em sua dimensão pública, por sua vez, não é necessário que essa relação sincrética esteja em evidência. Assim, é possível que um cliente se consulte com Caboclo Índio, em uma mesa de jurema, sem ouvir nenhuma referência direta ao orixá xangô, como também pode pagar por um jogo de búzios e neste ficar sabedor que é filho de Xangô, o orixá rei da justiça, e não lhe ser dito nada sobre caboclo algum. Deste modo, se a coexistência do culto dos caboclos e do culto aos orixás no terreiro Santa Cecília possibilita uma plurivalência na prestação de serviços, o sincretismo entre caboclos e orixás é fundamental para a organização interna do terreiro.

Foi constatado, também, a importância de Caboclo Índio na reorganização do Centro Espírita Santa Cecília, presidindo os rituais de mesa, ao mesmo tempo em que dava ordens referentes à realização do culto aos orixás. Assim, o sincretismo entre caboclos e orixás no terreiro se apresenta de duas maneiras. Num sentido metafórico (MOTTA, 1991), em que caboclos e orixás, cultuados em espaços e momentos distintos, são relacionados a partir do compartilhamento de certos atributos. Mas também como uma metonímia (MOTTA, 1991), uma relação horizontal, quando caboclos e orixás se confundem.

O sincretismo no Centro Espírita Santa Cecília é complexo, com muitas sutilezas, de modo que merece outros estudos que aprofundem tal observação. Sobretudo, nos pontos de interseções entre a “*parte dos caboclos*” e “*parte dos orixás*”, como a iniciação e as obrigações, onde a metonímia torna-se mais evidente, pois, se Pai Ferreira dizia ser o caboclo mais “poderoso”, também afirmava ser o orixá o “principal”. Portanto, o terreiro Santa Cecília se constituiu em um sistema que se serve de dois modelos de culto: a jurema e o xangô, sendo este último quem fornece a estrutura hierárquica. Assim, o xangô está em evidência como o “*principal*”, no sentido que ocupa a dimensão mais pública do centro, uma vez que este se define e é reconhecido como um terreiro de xangô. No entanto, a cosmologia do terreiro explica que, em última instância, no Brasil “*só existe caboclo*”, mesmo que este se apresente na forma de um orixá.

É na prática, porém, como ocorre nos trabalhos de mesa, que as duas dimensões se confundem, visto que no topo da hierarquia atual do terreiro está o Caboclo Índio. Este, por sua vez, através do transe verbal, comunica responsabilidades aos filhos de santo, assegurando a manutenção da estrutura típica do xangô.

REFERÊNCIAS

ALVES, Marileide. **Nação Xambá: do terreiro aos palcos**. Olinda: Edição do autor, 2007.

ARAÚJO, Alceu Maynard de. **Medicina Rústica**. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **O Reino dos Mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. **Estudos Afro-Brasileiros**. (Série – Ciências Sociais – Estudos). Editora Perspectiva, São Paulo, 1973.

BIANCHETTI, Thiago Angelin L. **Entidades e Rituais em Trânsito Simbólico: uma análise dos Exus no contexto afro-brasileiro e nas sessões de descarrego da IURD**. Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2011.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. **O Catimbó-Jurema do Recife**. In PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

_____; MOTTA, Roberto. **Adão e Badia: Carisma e Tradição no Xangô de Pernambuco**. In SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). **Caminhos da Alma: Memória Afro-Brasileira**. São Paulo: Summus (Edições Selo Negro), 2002.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionários de Cultos Afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; LÚCIA SILVA, Carmem; ALSELMO, Eliane; LIMA, Greilson José de. **Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação xambá, Um Terreiro que "Virou" Quilombo: religião e etnicidade em análise**. 32º Encontro Anual da ANPOCS, v. 1. Caxambu, 2008, pp. 278-279

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro: Pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CAVALCANTI, Bruno César. **As Bantas Coisas de Alagoas: culturas negras, passado e presente**. Jornal Gazeta de Alagoas. Maceió, 05 de novembro, 2005. (<http://gazetaweb.globo.com/gazetadealagoas/acervo>). Acesso em março de 2011.

_____; BARROS Rachel Rocha de Almeida. **Maceió, Cidade Negra, Diversidade e Espacialidade de Manifestações, Bens e Serviços Afro-brasileiros**. Kulé-Kulé: Afro-attitudes. Maceió, 2007.

_____; ROGÉRIO, Janicléia. **Mapeando o Xangô: Notas Sobre Mobilidade Espacial e Dinâmica Simbólica nos Terreiros Afro-Brasileiros em Maceió**. In CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha (Orgs.). Col. Kulú-Kulé: **Religiões Afro-Brasileiras**. Maceió: EDUFAL, 2008.

COSTA, Valéria Gomes. **É do Dendê! Histórias e Memórias Urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992)**. São Paulo: Annablume, 2009.

COSTA LIMA, Vivaldo da. **O conceito de "Nação" nos Candomblés da Bahia**. Revista Afro – Ásia, nº 12. Salvador, pp. 65 – 88, 1976.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô, Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DUARTE, Abelardo. **Sobre o Panteão Afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)** In: Revista Do IGHAÍ, vol. XXVI , 1952.

_____. **Catálogo ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: DAC/SENEC, 1974.

FERNANDES, Gonçalves. **O Sincretismo Religioso no Brasil**. São Paulo: Guairá, 1941.

FERREIRA, Ana Laura L. **A Jurema entre a Igreja, Dona Irene e a Rainha do Mar.** In CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha (Orgs.). Col. Kulú-Kulé: **Religiões Afro-Brasileiras.** Maceió: EDUFAL, 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. **Sujeitos da Jurema e a 'Ciência do Índio'.** In LABATE, Beatriz; GULAR, Sandra (Orgs.). **Uso ritual de plantas de poder.** Campinas: Mercado das Letras, 2005.

GUERRA, Lúcia Helena B. **Xangô Rezado Baixo, Xambá Tocando Alto: A reprodução da tradição religiosa através da música.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010.

LIMA, Maria de Lourdes (Org.). **Mapeamento dos Sítios e Monumentos Negros de Alagoas.** Núcleo de estudos Afro-brasileiros/ Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 1988.

LIMA JÚNIOR, Félix. **Maceió de Outrora: Obra Póstuma.** BARROS, Rachel Rocha de Almeida (Org.). Maceió: Edufal, 2001.

MOTTA, Roberto. **Bandeira de Alairá; A Festa de Xangô – São João e os Problemas do Sincretismo Afro-brasileiro.** Ciência & Trópico; Recife, julho/Dezembro. 1975.

_____ **Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés Bantos.** In: Revista do Arquivo Público. Recife, vol.30, nº32, pp.58-68, (1976a).

_____ **“Jurema”,** In: Centro de Estudos Folclóricos da Fundação Joaquim Nabuco. Recife, volante nº 22. (1976b)

_____ **“Prefácio”** in RIBEIRO, René. **Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social.** Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, (1978a).

_____ **Homens, santos e sociedade: As crenças básicas no xangô de Pernambuco.** Revista Pernambucana de Desenvolvimento, v. 5, n.1, Recife, (1978b).

_____ **Catimbós, xangôs e umbandas na região do Recife.** In **Os Afro-Brasileiros.** Recife: Massangana, 1985. (Anais do III Congresso Afro-brasileiro, 1982).

_____ **Notas sobre o sincretismo afro-brasileiro** In SCOTT, R. Parry. (Org.). Anais da 2ª Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste, Recife, UFPE, 1991.

_____ **O xangô do Recife, sacrifício, mesa e festa** In PITTA, Danielle Perin Rocha; MELLO, Rita Maria Costa (Orgs.). Vertentes do Imaginário: Arte, Sexo e Religião. Recife, Editora Universitária da UFPE, 1995.

_____ **A invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os conceitos de memória coletiva e pureza Nagô.** In **Sincretismo religioso: ritual afro.** Recife: Massangana, 1996. (Anais do IV Congresso de Afro-Brasileiro, 1994).

_____ **Religiões Afro-recifenses: Ensaio de classificação.** In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_____ **Continuidade e Fragmentação nas Religiões Afro-brasileiras,** in SCOTT, Parry; ZARUR, George, (Orgs.). **Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina,** Recife, Editora Universitária da UFPE, 2003.

_____ **A Jurema do Recife: Religião Indo-Afro-Brasileira em Contexto Urbano.** In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra (Orgs.). **O Uso Ritual Das Plantas de Poder.** Campinas: Mercado Das Letras, (2005a).

_____ **Memória, Rito Nagô e Terreiros Bantos: Roger Bastide e Alguns de Seus Predecessores no Estudo do Candomblé.** In: MOTTA, Roberto. (Org.). **Roger Bastide Hoje: Raça, Religião, Saudade e Literatura.** Recife: Edições Bagaço, (2005b).

_____ **O Manual do Sítio: Adivinhação, Iniciação, Autoridade e Sacrifício no Xangô de Pernambuco,** in **Symposium: Ciências, Humanidades e Letras** (Universidade Católica de Pernambuco). Ano 13, n.1, 2009.

_____ **Santidade, Sacrifício, Imagem e Festa: Crenças e Ritos Básicos da Tradição Afro-Brasileira.** Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, n. 64, pp. 11-49, 2011.

NASCIMENTO, Morôni Laurindo do. **As Representações de Tia Marcelina: uma luta de classificações.** In CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha (Orgs.). Col. Kulú-Kulé: **Religiões Afro-Brasileiras.** Maceió: EDUFAL, 2008.

NOVAES DA MOTA, Clarice; BARROS, José F. P. de. **O Complexo da Jurema: Representações e Drama Social Negro-Indígena.** In NOVAES DA MOTA, Clarice; ALBUQUERQUE, Ulysses P. de (Orgs.). **As Muitas Faces da Jurema. De espécie Botânica à Divindade afro-indígena.** Recife, Bagaço, 2002.

PINTO, Clélia Moreira. **Saravá Jurema Sagrada: As Várias Faces de um Culto Mediúnico.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1995.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metrópole Nova.** São Paulo: Hucitec, 1991.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de alagoas em 1912.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004.

_____ **O Não Dito na Obra de Arthur Ramos.** Rev. Sociedade e Estado. Brasília, 2009, v. 24, n. 2, p. 491-507.

RIBEIRO, Antônio Daniel M. **O Exorcismo da Alteridade: o ideário cristão e a construção histórica e social das religiosidades de matriz africana como expressão do satanismo.** Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, 2009.

ROGÉRIO, Janecléia Pereira. **O Xangô em Maceió: Suas Variadas Nações.** In BARROS, Rachel Rocha de A.; CAVALCANTI, Bruno César e FERNANDES, Clara

Suassuna (Orgs.). **Visibilidades Negras**. Coleção Kulé-Kulé. Edufal. Maceió, 2006, pp. 41-48.

_____. **Se não há sacrifício não há religião. Se não há sangue, não há xangô: um estudo do sacrifício no Palácio de Iemanjá**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2008.

ROSA, Laila. **Salve a Jurema Sagrada!: Das Revelações aos Conflitos, do Gênero Neutro ao Feminismo em Música**. Revista Temas & Matizes. Vol. 5, nº 10. Paraná: Unioeste, 2006, pp. 61-68.

ROSAS, Oséas. **Dois Palavras Sobre o Candomblé em Alagoas** in Jornal de Alagoas de 31 de maio p. 10, Maceió, 1959.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À Sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Revista ANTHROPOLÓGICAS. Recife, A. 8, V. 15(1): 99-122. 2004.

_____. **À Sombra da Jurema Encantada: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Editora Universitária- UFPE, Recife, 2010.

SANTOS, José Teles dos. **O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

TENÓRIO, Douglas Apratto. **A Metamorfose das Oligarquias**. Curitiba: HD Livros, 1997.

VANDEZANDE, René. **Catimbó: forma nordestina de religião mediúnica. Dissertação de mestrado em sociologia**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 1975.

Documentário:

1912: O Quebra de Xangô. Direção: Siloé Amorim, Produção: Joabson Santos. Direção de Fotografia: Juarez Cavalcanti. Maceió, 2007. DVD. 52 min.

GLOSSÁRIO DO TERREIRO SANTA CECÍLIA

Abô: Bode, carneiro, cabra. Animal de maior porte a ser sacrificado no terreiro.

Aguié: Galinha. Mas pode se referir a outras aves que são sacrificadas no terreiro, como patos e guinés.

Almoçar: É como os caboclos, quando incorporados, pedem para comer. Os odés sempre pedem para almoçar uma mistura de flores, mel e guaraná. Mas pode também significar cobrança ou solicitação de uma oferenda mais elaborada.

Balé: Ritual funerário no qual são desfeitos os vínculos do morto com os orixás e com os vivos. O mesmo que “ritual de paz de morto”.

Bate Folha: Segundo Pai Ferreira, o modo pelo qual os antigos babalorixás de Maceió se referiam àqueles que trabalhavam com o caboclo.

Buraco: Como os caboclos se referem a casa (residência).

Calçado: Iniciado no culto da jurema. O mesmo que juremado.

Calço: Preparo de várias ervas, utilizado de maneira terapêutica. Sempre há uma garrafa pronta, que os caboclos solicitam para passar nas pessoas como proteção e com a finalidade de cura.

Curiá: Ato das entidades beberem sangue. Pai Ferreira criticava fortemente os terreiros em que Exu “*curia*”. Em seu terreiro, só se toca pra Exu uma vez ao ano, em 24 de agosto. No entanto, ele é sempre saudado no início dos rituais. Para Pai Ferreira, Exu é o diabo e, como tal, não é certo que desça em uma pessoa para beber sangue. Só os orixás “*curiam*” em seu terreiro, mesmo assim, segundo ele, “*é só uma formalidade*”.

Depósito: Recipiente de louça onde está o assentamento do orixá. É sobre ele que se depositam as oferendas.

Espírito Branco: Espírito comum que não foi doutrinado. São evitados nas sessões porque causam perturbações.

Estado dos caboclos: Quarto dedicado aos caboclos. Estrutura de madeira onde ficam as estátuas, o calço e os príncipes e princesas.

Gaita (ou gaito): Cachimbo de madeira utilizado nos trabalhos de caboclo. Segundo Pai Ferreira, o caboclo faz tudo através da gaita, sejam curas ou trabalhos com o intuito de causar o mal.

Lua: Os caboclos utilizam como sinônimo de mês. *Ex.:* “Quando eu voltar na próxima lua.”

Mel Pau: Como os caboclos se referem ao mel. Ingrediente fundamental no culto dos caboclos é usado nos preparos das oferendas, em receitas mágicas e terapêuticas. Refere-se ao caboclo tal qual o dendê aos orixás.

Odé: Um orixá, o mesmo que Oxóssi. No terreiro é considerado também um caboclo, principalmente em sua forma infantil que equivale ao que outras nações chamam de Erê. Pode descer na mesa de jurema ou no toque para os orixás.

Pêto no banco: Algo escrito. *Ex.:* Um documento relativo a uma causa judicial.

Príncipes e Princesas: Copos e taças de vidros que representam as entidades do culto dos caboclos. Os copos representam as entidades masculinas e as taças, as femininas. Geralmente possuem pedras dentro. Cada devoto possui príncipes e princesas referentes as suas entidades.

Quititaba: Segundo Pai Ferreira, como os antigos africanos chamavam o caboclo em Maceió.