

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

RELIGIÃO, ESPAÇO E TRANSITIVIDADE:  
Jurema na Mata Norte de PE e Litoral Sul da PB

Sandro Guimarães de Salles

Orientador: Prof. Dr. Carlos Sandroni

RECIFE - 2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

RELIGIÃO, ESPAÇO E TRANSITIVIDADE:  
Jurema na Mata Norte de PE e Litoral Sul da PB

Sandro Guimarães de Salles

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Professor Doutor Carlos Sandroni, para obtenção do grau de Doutor em Antropologia.

RECIFE – 2010

Catalogação na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S168r Salles, Sandro Guimarães de.  
Religião, espaço e transitividade : Jurema na mata norte de PE e  
Litoral Sul da PB / Sandro Guimarães de Salles. – Recife: O autor, 2010.  
270 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Sandroni.  
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2010.  
Inclui bibliografia e anexos.

1. Antropologia. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Jurema. 4. Umbanda. 5.  
Culto aos orixás. 6. Religiosidade. I. Sandroni, Carlos (Orientador). II.  
Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2011-48)

SANDRO GUIMARÃES SALLÉS

**RELIGIÃO, ESPAÇO E TRANSITIVIDADE:**

Jurema na Mata Norte de PE e Litoral Sul da PB.

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

Aprovado em: 16/04/2010.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profº Drº Carlos Sandroni (Orientador)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

---

Profº Drº Bartolomeu Figueiroa de Medeiros (Examinador Titular Interno)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

---

Profº Drº Luis Felipe Rios do Nascimento (Examinador Titular Interno)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

---

Profº Drº Luiz Carvalho de Assunção (Examinador Titular Externo)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFRN

---

Profº Drº Sérgio Figueiredo Ferretti (Examinador Titular Externo)  
Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais – UFMA

*Contigo aspirei a todo o  
proibido, a todo o pior e mais  
longínquo; e se alguma virtude há  
em mim, é não temer nenhuma  
proibição.*

*Nietzsche,  
Assim Falava Zaratustra.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), que financiou esta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

À minha mãe Semíramis Guimarães de Salles.

À Conceição Gislane Nóbrega Lima de Salles, pelas lições diárias, pelo carinho e apoio.

A minhas irmãs Sandra, Soraya, Suely e Semíramis (a filha), pelo carinho e estímulo.

A Carlos Sandroni, orientador, pela importância em toda a minha trajetória acadêmica.

A Luiz Assunção, Bartolomeu Figueiroa de Medeiros (Frei Tito) e Renato Athias, pela força e amizade.

A dona Elza, pela atenção.

Aos professores Roberta Campos, Roberto Motta, Maria do Carmo Brandão, Vânia Fialho, Antônio Mota, Lady Selma Albernaz, Peter Schröder, Danielle Pitta, Russell Parry Scott, Josefa Salete e Judith Hoffnagel.

Aos funcionários do PPGA, especialmente à Regina, Míriam, Ana e Igor.

Aos amigos David Pimentel, Climério Santos, Joaquim Izidro, Hugo Pordeus, Karina Miriam e Homero, Keyla Cristina, Inalda Santos, Tatiana Araújo, Ana e Sérgio Abranches, Janssen Felipe, Lucinalva Ataíde, Betânia Santiago, Eric Pontes e Juliano Oliveira.

A meu sobrinho Gabriel Nóbrega, pela curiosidade em saber o que é Antropologia e pela agradável companhia em uma viagem a Condado.

A Marcos Nascimento, pelas fotos do Maracatu.

Aos colegas (também amigos) do PPGA Kelly Oliveira, Eduardo Gusmão, Eliane Anselmo, Antoinette Madureira, Eduardo Pinheiro, Leonardo Esteves, Hosana Celi Oliveira, Carmem Lúcia, Deyse Amâncio e Marcos de Araújo.

Aos mestres Biu Alexandre e Antônio Teles.

Aos juremeiros: Deca, Edu, João Ciriaco, Maria das Dores, mestre Inácio Gabriel (da Popoca), dona Ivete, Dedo, Carmelo (que não se considera juremeiro, mas está na Jurema), José Carlos, dona Rita, seu Joca (Mão de Pau), Biu de Gilberto (e esposa), dona Mara, dona Maria (de Zezinho), dona Nita, seu Cícero, dona Zeza, dona Joana. A todos, sou imensamente grato pela amizade, confiança e disponibilidade em contribuir para a pesquisa.

## RESUMO

O presente trabalho consiste em um estudo sobre o culto da Jurema em uma área localizada entre o Litoral Sul da Paraíba e a Zona da Mata Norte de Pernambuco. A área em questão é marcada pelos antigos aldeamentos administrados pelos colégios jesuíticos de Recife e Olinda, compondo parte do que o jesuíta Serafim Leite, baseado em um mapa de 1610, denominou de “linha interna”. Tomando a construção da espacialidade como ferramenta heurística para pensar a presença da Jurema na referida área, a pesquisa, em um primeiro momento, reflete sobre sua ocupação, a partir da criação dos aldeamentos, até o seu final, com a assimilação dos índios entre os homens livres pobres da região. Em um segundo momento, a pesquisa procura compreender como a Jurema praticada nos limites dessa espacialidade se configura na contemporaneidade, marcada pela transitividade e fluidez das práticas religiosas. Nesse novo contexto, o culto mostra-se influenciado pelo modelo de culto aos orixás, sendo praticado quase que exclusivamente nas casas denominadas por seus protagonistas de Umbanda. O trabalho de campo foi desenvolvido em cinco cidades, surgidas a partir dos referidos aldeamentos. A pesquisa mostra a complexidade do culto, em um campo religioso marcado por rupturas e continuidades com o legado dos antigos mestres juremeiros e pela disputa, entre os sacerdotes, pelo monopólio na gestão dos bens religiosos. O objetivo central do trabalho é compreender esse legado no contexto da Umbanda, praticada na área acima mencionada, onde, passados mais de quatro séculos do início da sua ocupação, a Jurema permanece como um dos elementos centrais no cenário religioso.

Palavras-chave: Jurema; Umbanda; Religiosidade popular

## ABSTRACT

This work is a study about jurema's worship in an area between the south coast of Paraíba and zona da mata (forest zone) of Pernambuco, considered by the juremeiros of both states a reference in the practice of the worship. This area is marked by the ancient villages administrated by the Jesuit schools of Recife and Olinda, constituting part of the Jesuit Serafim Leite, based on a map of 1610, called "inner line". Taking the construction of spatiality as a heuristic tool for thinking the presence of Jurema in that area, this research, at first, reflects on its occupation, since the establishment of settlements, to its end, with the assimilation of Indians between the poor free people of the region. In a second moment, the research seeks to understand how Jurema practiced within the limits of spatiality is set in contemporary times, marked by transitivity and fluidity of religious practices. In this new context, the Jurema worship show to be influenced by the type of deities worship's, being practiced almost exclusively in the homes of Umbanda. The work field was developed in five cities, brought upon the previously mentioned ancient villages, having religious leaders and church-goes as interlocutors. The research shows the cult complexity in a religious field measured by breaks and continuities along with the legacy of the ancient master's juremeiros and by the struggle among the priests asking for a more complete authenticity about the management of religious property. The main objective of the work is to comprehend this legacy in the in the Umbanda context, practiced in the limits of the inner line, where, bygone more than four centuries from the beginning of its occupation, Jurema remains as one of the core elements in the religious scenery.

Key words: Jurema; Umbanda; Popular religiosity

## RESUMÉ

Nous présentons ici les résultats d'une recherche sur le culte de la Jurema dans la région comprise entre le littoral Sud de l'Etat de Paraíba et la Zona da Mata Norte (Zone de la Forêt, Nord) de l'Etat du Pernambouc (Région Nord-Est du Brésil). Cette région est considérée par les "juremeiros" (comme on appelle les adeptes de ce culte) de ces deux Etats, comme um haut-lieu de la pratique de la Jurema. C'est la même région des anciens villages indiens contrôlés par les jésuites de Recife et Olinda, région nommée par le jésuite Serafim Leite comme la "ligne interne" ("linha interna"). Faisant appel à la construction de la spacialité comme outil heuristique pour comprendre la présence de la Jurema dans cette région, notre recherche, dans um premier temps, se penche sur son histoire, dès la création de ces villages jusqu'à leur fin, quand les indiens ont été assimilés aux populations pauvres non-esclaves qui les entouraient. Dans un second temps, nous cherchons à comprendre la configuration contemporaine de la Jurema dans cet espace, configuration marquée par la transitivité et la fluidité des pratiques religieuses. Dans ce nouveau contexte, la Jurema soubit l'influence du culte des orixás afro-brésiliens, et se pratique désormais dans le cadre de l'Umbanda. Notre terrain de recherche comprend cinq villes, nées dans les mêmes emplacements des anciens villages. Nos interlocuteurs ont été les principaux leaders religieux de la Jurema dans ces villes, ainsi que leurs fidèles. La recherche a établi la complexité du culte, dans un champ religieux marqué par les ruptures et les continuités par rapport à l'héritage des anciens "juremeiros", ainsi que par les disputes entre ceux d'aujourd'hui, concernant la légitimité dans la gestion des biens religieux. Notre objectif principal a été celui de comprendre cet héritage dans le contexte contemporain de l'Umbanda et dans les limites spaciales de la "ligne interne", ou, après plus de quatre siècles, la Jurema est encore um élément central de la vie religieuse populaire.

Mots-clés: Jurema, Umbanda; Religiosité populaire

## ÍNDICE DAS FOTOGRAFIAS

1.	Terreiro Ogum Beira-Mar, Itambé .....	114
2.	Fazenda do Acais, em 1946 .....	134
3.	Mestre Flósculo e sobrinhos, em frente à casa grande do Acais, em 1952 .....	134
4.	Maria do Acais .....	135
5.	Capela de São João Batista (Acais) .....	135
6.	Caboclos de lança do Maracatu Leão de Ouro, de Condado .....	176
7.	Mestre Biu Alexandre .....	176
8.	Caboclo de lança do Maracatu Leão de Ouro, de Condado .....	176
9.	Caçada do Bode, Caboclinho Sete-Flechas .....	177
10.	Caçada do Bode, Caboclinho Sete-Flechas .....	177
11.	Brincante do Caboclinho bebendo jurema .....	177
12.	Abertura de sessão de Jurema .....	197
13.	Toque de Jurema. Terreiro de Umbanda São Jorge. Condado .....	197
14.	Obrigação para caboclo (saída da cabana). Terreiro Ogum Beira-Mar, Itambé ....	198
15.	Tombo de mestre (saída de quarto). Terreiro Ogum Beira-Mar, Itambé .....	198
16.	Bebendo jurema - Terreiro do Mestre Zé Pilintra, Itambé .....	206
17.	Terreiro Oxóssi Pena Branca, Condado .....	206
18.	Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, Goiana .....	206
19.	Terreiro Oxóssi Pena Branca, Condado .....	207
20.	Terreiro de Umbanda São Jorge, Condado .....	207
21.	Terreiro Ogum Beira-Mar, Itambé .....	207
22.	Caboclos: Terreiro Mãe Iemanjá, Pedras de Fogo .....	224
23.	Terreiro Mãe Iemanjá, Pedras de Fogo .....	224
24.	Oxóssi Pena Branca, Condado .....	224
25.	Mestres: Terreiro Oxóssi Pena Branca, Condado .....	225
26.	Terreiro de Umbanda São Jorge, Condado .....	225
27.	Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, Goiana .....	225
28.	Ilu de duas membranas .....	231
29.	Ilu de macaíba. Centro Espírita Ogum Beira-Mar (Alhandra) .....	231

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	14
Objeto e questão central da pesquisa .....	15
Contexto e sujeitos da pesquisa .....	18
<b>PLANO DOS CAPÍTULOS .....</b>	21
<b>CAPÍTULO I - PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS .....</b>	24
O OLHAR PURIFICADOR E O DESAFIO DA MISTURA .....	25
MUNDOS CONTEMPORÂNEOS .....	31
REPRESENTAÇÃO ETNOGRÁFICA .....	41
O CAMPO: situando o percurso metodológico .....	48
Os interlocutores .....	48
Recolocando as questões etnográficas .....	50
<b>CAPÍTULO II - ÍNDIOS, NEGROS E MESTIÇOS: a história dos sem história e a construção da espacialidade .....</b>	53
A JUREMA ENTRE OS ÍNDIOS NO PERÍODO COLONIAL: alguns marcos referenciais .....	54
TERRITORIALIDADE RELIGIOSA: os aldeamentos e a produção do espaço .....	57
Os aldeamentos: aspectos gerais .....	61
Os aldeamentos nos limites do atual município de Goiana .....	64
Aratagui .....	65
Os aldeamentos e o domínio holandês .....	67
O Diretório dos Índios: de aldeamento à vila .....	70
OS NEGROS NA MATA NORTE .....	73
Outros negros .....	75
Os quilombos do Norte e o rei Malunguinho .....	76
<b>CAPÍTULO III - A JUREMA E SUAS INTERFACES .....</b>	81
CATIMBÓ: a tradição dos mestres juremeiros .....	82
Definindo o Catimbó .....	83
Elementos da magia europeia no Catimbó .....	86
O Catimbó como fenômeno mágico religioso .....	90
Reinos sagrados .....	92
As cidades da Jurema .....	94

A repressão aos catimbozeiros .....	99
A UMBANDA .....	102
Umbanda Traçada .....	109
<b>CAPÍTULO IV – O CENÁRIO RELIGIOSO .....</b>	<b>111</b>
TERREIROS E CENTROS: considerações iniciais .....	112
GOIANA .....	117
Considerações iniciais .....	117
Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá .....	118
Mansão de Iemanjá .....	122
Tenda Espírita Ogum Beira-Mar .....	125
Tenda Espírita Maria Conga .....	127
ALHANDRA .....	129
O tombamento do Acais .....	133
A Umbanda de Alhandra .....	136
Centro Espírita Rei Malunguinho .....	136
Templo Religioso Orixá São João Batista .....	139
Centro Espírita Ogum Beira-Mar .....	142
Centro de Inácio Gabriel .....	144
CONDADO .....	145
Considerações iniciais .....	145
Terreiro Oxóssi Pena Branca .....	146
Terreiro de Ogunté, Iansã Oiá .....	148
Terreiro de Umbanda São Jorge .....	149
ITAMBÉ .....	151
Considerações iniciais .....	151
Terreiro Ogum Beira-Mar .....	152
Terreiro do Mestre Zé Pilintra .....	154
Centro Espírita e Terreiro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo .....	156
PEDRAS DE FOGO .....	158
Considerações iniciais .....	158
Terreiro Mãe Iemanjá .....	159
AS FEDERAÇÕES .....	161
A JUREMA NA ARTE POPULAR .....	163
Maracatu Rural .....	164
Cavalo Marinho .....	169
Caboclinhos .....	170
O Coco de seu Zé .....	174
<b>CAPÍTULO V – AS PRÁTICAS E CRENÇAS .....</b>	<b>178</b>

CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	179
A ORGANIZAÇÃO INTERNA DOS TERREIROS E A DIVISÃO DO TRABALHO RELIGIOSO .....	182
Divindades africanas na Jurema .....	187
OS RITUAIS .....	188
Sessão de toque .....	188
As obrigações .....	190
Sessões de mesa .....	192
JUREMA BEBIDA .....	199
O PANTEÃO .....	208
Caboclos .....	208
Mestres .....	211
Reis .....	217
Exu e Pombagira .....	219
Pretos velhos .....	221
Da relação com as entidades .....	222
A MÚSICA RITUAL .....	226
Da centralidade dos tambores e obrigações dos ogãs .....	230
Dos ritmos .....	236
Das letras .....	238
Da relação com o transe .....	240
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: a mistura como princípio .....</b>	<b>243</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>253</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>258</b>

## INTRODUÇÃO

Ainda no período colonial surgem as primeiras referências a uma bebida consumida por índios nordestinos, em contextos religiosos, denominada de jurema. Na década de 1930, estudiosos da religiosidade popular descrevem a bebida no contexto do chamado *Catimbó*, fenômeno religioso que consistia basicamente em sessões de mesa (ou de consulta), mantendo, além da jurema, alguns elementos dos rituais indígenas, especialmente o fumo e o maracá. Em toda área da pesquisa, localizada entre a Mata Norte de Pernambuco e o Litoral Sul da Paraíba, essas mesas vão desaparecendo do cenário religioso entre as décadas de 1960 e 1970. Parte das suas crenças e práticas, no entanto, será incorporada à Umbanda, como têm sido genericamente denominados, por seus praticantes, os cultos de caráter mais coletivo, com tambores e danças, onde se cultuam, além da Jurema, divindades africanas.

Minhas pesquisas sobre este fenômeno tiveram início em 1999, tendo o município de Alhandra, localizado no Litoral Sul da Paraíba, como campo empírico. A partir de 2000, meus estudos foram desenvolvidos no âmbito do Núcleo de Etnomusicologia da Universidade Federal de Pernambuco. Na ocasião, me ocupei da etnografia da música praticada no contexto dos rituais de Jurema, enfatizando, sobretudo, os diversos sentidos que essa música adquire para seus praticantes. A partir desse primeiro contato com o universo da pesquisa, estendi minhas investigações aos processos de mudança e reinterpretação do culto, assinalados pela centralidade da Umbanda no cenário religioso, o que contrastava com as descrições da Jurema praticada no contexto das antigas mesas de *Catimbó* que existiam na região. Com efeito, essas descrições, realizadas, mormente, por Gonçalves Fernandes (1938) e, mais recentemente, por René Vandezande (1975), referiam-se a um culto, como dito, ainda muito próximo da influência indígena, cujo ceremonial consistia basicamente nos chamados *trabalhos de mesa*. Concluí que, após quase trinta anos da realização da última pesquisa na região, o cenário religioso de Alhandra havia passado por mudanças significativas, remetendo a novas perguntas e inquietações sobre o culto. Partindo dessas inquietações, dei continuidade aos estudos sobre o tema durante o meu mestrado em Ciências Sociais/Antropologia, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

A pesquisa em Alhandra – assim como minhas investigações em outras cidades de Pernambuco e da Paraíba – apontava, portanto, para um novo contexto do culto. No entanto, apesar das reinterpretações míticas e rituais decorrentes dessa nova orientação

religiosa, a tradição dos antigos mestres juremeiros<sup>1</sup> apresenta-se como uma das principais marcas da Umbanda nordestina, o que é evidenciado, sobretudo, pela utilização dos mesmos objetos litúrgicos, pela existência de um panteão e de um universo mítico e simbólico comum a diversos terreiros e centros<sup>2</sup> do Nordeste (ASSUNÇÃO, 1999). A possibilidade da existência, portanto, de uma espacialidade significativa para a prática do culto e relacionada às suas raízes constitui um dos aspectos centrais e motivadores da presente tese.

A Jurema, cujo nome deriva de uma planta de igual nome, consiste em um complexo religioso, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, com origem nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como “reino encantado”, “encantos” ou “cidades da Jurema”. A planta de cujas raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões é o símbolo maior do culto. É ela a “cidade” do mestre, sua “ciência”, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento.

### Objeto e questão central da pesquisa

Podemos falar em uma geografia da Jurema, situando-a ao longo do Nordeste Oriental<sup>3</sup> (MOTTA, 2005). Contudo, as áreas mais significativas na tradição do culto serão aquelas em que por mais tempo persistiram a identidade e a memória indígena. O recorte feito na pesquisa ora apresentada — que delimita uma área que vai da Zona da Mata Norte de Pernambuco à cidade de Alhandra, no litoral Sul da Paraíba — é significativo na composição dessa espacialidade. A região em questão é marcada pelos antigos aldeamentos jesuíticos<sup>4</sup>, ligados aos colégios de Recife e Olinda. Em sua *História da companhia de Jesus no Brasil*, Serafim Leite descreve esses aldeamentos como parte de uma “linha interna”<sup>5</sup>, que, ao Norte de Olinda, em 1610, era composta da

---

<sup>1</sup> Refiro-me aos personagens que surgem no contexto das antigas mesas de Catimbó, tais como Manuel Cadete, Maria do Acais, mestre Inácio, entre outros.

<sup>2</sup> Terreiros e centros são nomes usados em toda área da pesquisa, para designar os espaços de celebração no contexto da Umbanda.

<sup>3</sup> Compreende os Estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe, e parte do Piauí, Ceará e Bahia.

<sup>4</sup> Alguns aldeamentos foram administrados também por outras ordens religiosas, como a dos carmelitas, oratorianos e franciscanos.

<sup>5</sup> Apesar da área em questão ter o culto da Jurema como uma marca do seu universo religioso, ao usar a expressão “linha interna”, Leite não se refere à existência de uma tradição religiosa ou de uma prática comum a esses povos. Seu interesse, portanto, é situar geograficamente os aldeamentos jesuíticos, administrados pelos referidos colégios, no início do século XVII.

seguinte forma:

[...] seguindo para o Norte, a sete léguas, S. Miguel. Depois, uma de três em três léguas, ate Santo André de Goiana e São João Batista de Itambé ou Itambé. Fazia parte deste grupo a Aldeia de Nossa Senhora da Assunção [Alhandra] (Leite, 1945, p. 333).

Esta última, situada no extremo norte da demarcação acima, surgiu no lugar da antiga aldeia Aratagui<sup>6</sup>, habitada, provavelmente, por índios Tabajara<sup>7</sup>. Entre as cidades que surgiram a partir desses aldeamentos, Alhandra manteve (e de certo modo ainda mantém) uma significativa influência religiosa, sendo considerada por muitos o “berço da Jurema” (VANDEZANDE, 1975). Com efeito, as referências feitas por praticantes de cultos afro-brasileiros da Paraíba e de Pernambuco aos antigos mestres juremeiros de Alhandra, ou simplesmente a uma tradição que teria nessa cidade sua origem, evidenciam essa centralidade. Sabemos que, em parte, essas referências são resultados do prestígio da mestra Maria do Acais (FERNANDES, 1938; SALLES, 2009), que viveu entre essa cidade e Recife. Um exemplo do alcance do seu prestígio é o registro feito, em 1934, por um jornal de Alagoas, que relata uma caravana de Maceió com destino ao Acais<sup>8</sup>, propriedade que pertenceu à referida mestra. Pode-se mencionar, ainda, o fato de o município ter sido *locus* de importantes trabalhos sobre o culto, desde a década de 1930.

Muitos dos elementos que compõem o culto da Jurema praticado em cidades de Pernambuco e da Paraíba, principalmente aquelas situadas entre (ou próximo a) João Pessoa e Recife, tem suas raízes nas cercanias dessa linha interna descrita por Leite. Com efeito, no panteão do culto encontramos entidades que são descritas por juremeiros dessas cidades como ligadas àquela região, como Malunguinho, Maria do Acais, mestre Flósculo, mestre Cadete, Tertuliano, Zé Pilintra, Major do Dias, entre outros. Todos figuram como nomes importantes na Jurema praticada nessas cidades. Mencione-se, ainda, a referência feita por juremeiros de Recife e João Pessoa à Liandra (Alhandra), situada, como vimos, no extremo sul da linha interna. A importância de Alhandra para os praticantes da Jurema em Recife, por exemplo, pode ainda ser evidenciada pelo fato

<sup>6</sup> Também grafado como Uratagui.

<sup>7</sup> Estes se instalaram na Paraíba em 1584, vindos das margens do São Francisco, na Bahia. Em agosto de 1585, estabeleceram aliança com os Portugueses (ALMEIDA, 1997; MELLO, 2002). Pela localização do aldeamento Aratagui — surgido durante a guerra dos portugueses contra os Potiguara, que estavam situados mais ao Norte —, muito provavelmente foram os Tabajara seus primeiros habitantes.

<sup>8</sup> A matéria é citada por Arthur Ramos (1988).

de o movimento – que pude acompanhar de perto – em torno do tombamento da propriedade do Acais, fazenda onde viveram mestres renomados de Alhandra, ter sua origem naquela cidade, tendo movimentado um número significativo de terreiros. Uma das hipóteses que nortearam este trabalho, portanto, foi que, em toda área da pesquisa, Alhandra e os antigos mestres juremeiros, cujos nomes estão a ela associados, consistem em uma das principais referências do culto da Jurema.

A tradição da Jurema na área de interesse da pesquisa tem suas origens nos aldeamentos criados a partir do final do século XVI, ou seja, nos limites da linha interna descrita por Leite. Neste caso, a significativa presença da Jurema na área pesquisada, passados mais de quatro séculos do início da sua ocupação, seria resultado da interação dos índios durante séculos com os diferentes agentes sociais (padres, homens livres pobres, colonos, quilombolas, etc.). Assim, seria no contexto desta espacialidade – os aldeamentos, que se transformariam em vilas e, por fim, em cidades – que teriam ocorrido os encontros e as mudanças responsáveis pela elaboração e reelaboração do culto.

O reconhecimento da importância dessa linha interna, no entanto, não exclui a importância de outras espacialidades, o que é evidenciado pela centralidade no culto de entidades como o caboclo Orubá e Canindé, que remetem ao agreste e ao sertão. Por outro lado, os descimentos no período colonial, que, como veremos, consistiu na transferência de índios localizados no sertão para o litoral, vão contribuir para muitos dos elementos oriundos desses povos penetrarem na área da pesquisa. A própria jurema-preta, planta considerada sagrada para a maioria dos juremeiros entrevistados (uma minoria vai preferir trabalhar com a branca), é uma planta típica do agreste e do sertão. Reconheço, portanto, que o culto da Jurema apresenta-se em diferentes contextos, tendo neles surgido por caminhos diversos, ainda pouco estudados. O presente trabalho limita-se ao estudo de um desses contextos e de um desses caminhos.

Como mencionado, a pesquisa ora apresentada procurou compreender como a Jurema praticada nos limites dessa espacialidade, ou seja, em uma área localizada entre o Litoral Sul da Paraíba e a Zona da Mata Norte de Pernambuco, se configura na contemporaneidade, marcada pela transitividade e fluidez das práticas religiosas. Nessa direção, a questão central da pesquisa é compreender o culto da Jurema, advindo dos antigos mestres juremeiros, no contexto da Umbanda, praticada nos limites da referida área. Em outras palavras, procuro perscrutar o encontro entre dois universos (o da

Jurema e o dos orixás<sup>9</sup>) e suas implicações na configuração do novo culto. Compreender o que hoje dá sentido e ressignifica o sentimento de pertença à tradição da Jurema e mapear os alcances desta tradição, portanto, são alguns dos objetivos da presente tese.

### **Contexto e Sujeitos da Pesquisa**

Diante da complexidade e diversidade da prática da Jurema na área em questão, a Mata Norte de Pernambuco e o Litoral Sul da Paraíba, além das limitações próprias de um trabalho de pós-graduação, procedi a uma delimitação do campo da pesquisa, sendo contempladas as seguintes cidades: Goiana, Condado e Itambé, em Pernambuco, Alhandra e Pedras de Fogo, na Paraíba. Esta delimitação levou em consideração o fato de as mesmas serem descritas, no âmbito da referida área e em diversos terreiros do Recife, como significativas na prática do culto. Se, por um lado, Alhandra é considerada o berço dessa tradição (VANDEZANDE, 1975), por outro, os demais municípios mencionados — como pude perceber ainda durante meus estudos de mestrado — mantêm com ela uma íntima relação.

Logo no início da pesquisa que deu origem ao presente trabalho, observei que os aldeamentos que resultaram nessas cidades, inclusive os da Paraíba, estavam localizados nos limites da atual Goiana, tendo alguns deles pertencido diretamente a este município. A aproximação entre esta cidade e Alhandra surge ainda no período colonial (KOSTER, 1978) e se mantém até hoje, embora com menos intensidade. Na relação das aldeias sujeitas ao bispado de Pernambuco em 1746, por exemplo, o aldeamento de Aratagi, que deu origem a Alhandra, é descrito como pertencendo à região de Goiana (MEDEIROS, 2000). Fernando Pio (1970) também o descreve como pertencendo, na primeira metade do século XVII, a esta última. Todas as cidades contempladas pela pesquisa, portanto, como veremos mais adiante, estiveram de algum modo ligado à comarca de Goiana. Esta, no período colonial, teve um papel fundamental na economia da referida área, tanto por ser um dos mais importantes centros de produção do açúcar quanto pela importância do seu porto, de onde era transportado todo o açúcar produzido nos engenhos da região e todo pau-brasil de lá extraído. Embora tenha pertencido à Capitania de Itamaracá, que tinha por sede a Vila da Conceição, Goiana sempre se destacou como o mais importante povoado da Capitania, cuja sede, por diversas vezes, foi para lá transferida (MACHADO, 1990).

---

<sup>9</sup> Os orixás são também denominados de *santos*, em toda a área pesquisada.

Hoje, este município, que entra em decadência com a crise da economia açucareira (o que vai conferir mais autonomia aos municípios vizinhos), ainda mantém, no campo das religiões afro-brasileiras, uma relativa importância. Lá se encontra a sede de algumas federações que foram importantes na expansão da Umbanda em toda a área pesquisada e algumas lojas de produtos de Umbanda (atualmente existem três), onde os umbandistas costumam comprar ilus (tambores usados nos rituais), imagens de orixás e caboclos e outros objetos litúrgicos.

Entre todas as cidades contempladas pela pesquisa, no que diz respeito ao campo religioso, pude observar a existência de uma certa interinfluência ativa. Ainda durante minhas pesquisas de mestrado, percebi uma relação significativa entre Itambé e Alhandra, não menos importante do que a relação entre esta última e Goiana. Seu Ciriaco, por exemplo, dono do Centro Espírita Rei Malunguinho, um dos terreiros mais conhecidos de Alhandra, nasceu e começou suas atividades religiosas em Itambé. Já pai Edu, dono do Templo Religioso Orixá São João Batista, foi levado para esta cidade com oito anos de idade, mas “fez o santo”<sup>10</sup> com mãe Nita, em Itambé. Este município, como se verá mais adiante, mantém uma indissociável relação com Pedras de Fogo, cidade paraibana, também descrita por juremeiros de Alhandra e Goiana como importante para o culto na região. Itambé e Pedras de Fogo, embora pertencendo a estados diferentes, mantém um cotidiano muito próximo, formando praticamente uma só cidade. A divisa entre os dois estados é demarcada por uma rua comum às duas cidades. Dona Joana, por exemplo, a mais idosa dentre os pais e mães de santo (nomes dados aos sacerdotes e sacerdotisas da Umbanda em toda área pesquisada) dos 14 terreiros visitados, tem seu terreiro em Pedras de Fogo, mas a maioria dos frequentadores reside na cidade vizinha. A própria Joana teve como um dos dois sacerdotes que a iniciaram seu Biu Felix, pai de santo de Itambé.

Quanto ao município de Condado, o inclui entre as cidades pesquisadas, mormente, pela importância de José Armindo, mestre renomado, responsável pela formação de diversos juremeiros da Zona da Mata Norte de Pernambuco, dentre eles pai Dedo, um dos meus interlocutores em Goiana.

Ainda sobre a delimitação do campo empírico, é preciso lembrar (o que já se tornou lugar comum nas ciências humanas e sociais) que, por mais que o pesquisador procure imprimir um caráter objetivo a sua investigação, nela estarão sempre implicados

---

<sup>10</sup> Nos 14 terreiros pesquisados, fazer o santo significa ser iniciado no orixá.

aspectos de natureza subjetiva. Trata-se do distanciamento de uma perspectiva teórico-metodológica que tem gerado algumas das principais tensões e ambigüidades do fazer etnográfico, o que Geertz (2002) vai definir como verdadeiras “patologias da ciência”<sup>11</sup>. Deste modo, a escolha de grupos e a delimitação da área de abrangência da pesquisa são também decorrentes da experiência de vida do pesquisador, do conhecimento que ele traz sobre o tema em questão, do seu envolvimento com o objeto de estudo, entre outros, que os leva em uma ou outra direção. A escolha do campo empírico, portanto, é, até certo ponto, um ato arbitrário. Assim, acredito que a pesquisa que deu origem a este trabalho poderia ter contemplado outras cidades, não menos importantes para o culto da Jurema na área em questão, tais como Aliança, Ferreiros, Caaporã, entre outras.

A pesquisa foi realizada, sobretudo, no contexto da Umbanda — emprego este termo designando a religião praticada nos terreiros porque assim a denominam seus protagonistas. Foram meus interlocutores líderes religiosos e demais frequentadores das casas de Umbanda localizadas nas cidades contempladas pela pesquisa. Mesmo a grande maioria dos juremeiros que não aderiram aos toques (sessões coletivas, onde são usados tambores, nas quais os médiuns dançam em um círculo, denominado gira), trabalhando apenas na mesa, também se define como umbandista, mantendo alguma relação com o universo dos orixás.

Em Alhandra, mantive o diálogo, iniciado em minhas pesquisas anteriores sobre a Jurema, com os seguintes pais de santo: Ciriaco, do Centro Espírita Rei Malunguinho; Deca, do Centro Espírita Ogum Beira-Mar; Edu, do Templo Religioso Orixá São João Batista; e com seu Inácio da Popoca, que não tem terreiro. Também em Alhandra, acompanhei de perto o movimento contra a destruição dos lugares sagrados para os juremeiros, o que resultou no tombamento, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (Iphaep), da propriedade Acais. Em Pedras de Fogo, tive como principal interlocutora dona Joana, do Terreiro Mãe Iemanjá. Em Itambé, freqüentei o Terreiro Ogum Beira-Mar, de mãe Nita, o Centro Espírita e Terreiro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo, de mãe Zeza, e o Centro do Mestre Zé Pilintra, de seu Cícero. Em Goiana, visitei as seguintes casas: Tenda Espírita Ogum Beira Mar, de pai Zé Carlos, a Tenda Espírita Maria Conga, de pai Carmelo, a Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, de pai Dedo, e o Terreiro de Umbanda Mansão de Iemanjá, de

---

<sup>11</sup> Se por um lado o antropólogo precisa mostrar-se impregnado por seu objeto, por outro, retira-se do texto para conferir-lhe científicidade. O resultado seria o surgimento de uma aura objetivista e atemporal, preocupada em distinguir os dados enquanto dados e a investigação enquanto ciência (GEERTZ, 2002).

Mãe Rita. Em Condado, freqüentei o Terreiro Oxossi Pena Branca, de Biu de Laro, o Terreiro de Ogunté, Iansã Oiá, de mãe Mara, e o Terreiro de Umbanda São Jorge, de Dona Maria.

## PLANO DOS CAPÍTULOS

Os cinco capítulos que compõem a tese estão organizados da seguinte forma: no primeiro, refleti sobre o tardio interesse dos pesquisadores das religiões afro-brasileiras pela Jurema, analisando as questões epistemológicas implicadas nos estudos de ontem e de hoje sobre o tema. Em um segundo momento, procuro situar as perspectivas teórico-metodológicas que nortearam a pesquisa.

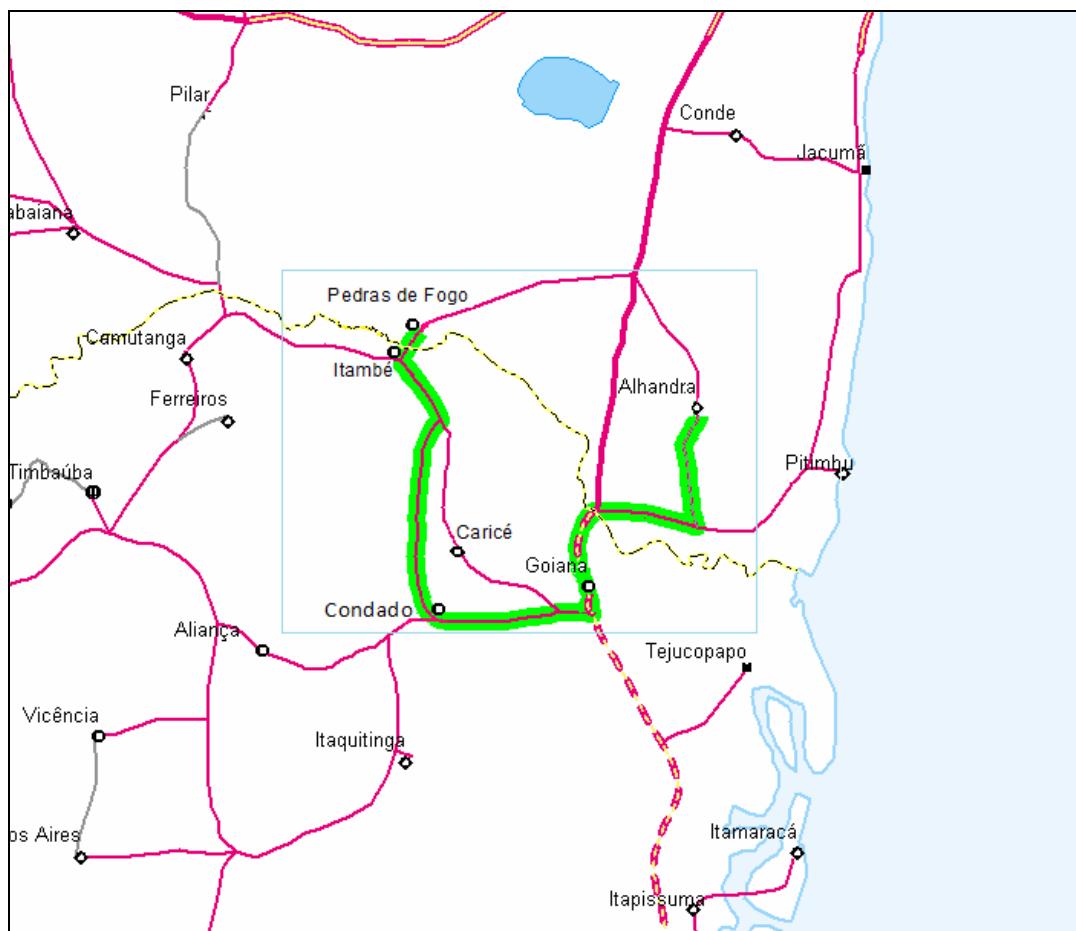
No segundo capítulo, intitulado Índios Negros e Mestiços, procedo inicialmente a uma breve discussão sobre a Jurema entre os índios no período colonial, a partir de alguns documentos e cartas do século XVIII. Ainda neste capítulo, procuro compreender a construção da espacialidade na área de interesse da pesquisa, analisando o contexto dos aldeamentos jesuíticos, até sua extinção. Na última parte, discuto a presença dos negros nessa espacialidade e algumas formas como ele vai se inserir no contexto da Jurema.

No terceiro capítulo, A Jurema e suas Interfaces, procuro situar o Catimbó: quem foram os antigos mestres juremeiros, como definir o culto, a relação entre o Catimbó e a magia européia, os reinos sagrados da Jurema, as cidades (santuários) da Jurema de Alhandra, a repressão aos catimbozeiros e o declínio desse culto. Na segunda parte do capítulo procuro situar a Umbanda: sua origem, institucionalização e expansão, o seu caráter diverso e plural. Na última seção, procuro compreender o que muitos sacerdotes e praticantes dos terreiros pesquisados vão denominar de “Umbanda traçada”.

No capítulo quatro, denominado o Cenário Religioso, apresento as cinco cidades pesquisadas e os 14 terreiros visitados. Descrevo os sacerdotes, como e por quem foram iniciados, sua trajetória até tornarem-se líderes religiosos, as principais entidades com as quais trabalham, quantos filhos-de-santo possuem, etc. Em seguida, procuro situar os terreiros, sua localização e divisão espacial. Abordo, ainda, a questão das federações, que vão exercer um papel central na expansão da Umbanda na área da pesquisa. Por fim, trato da relação entre a Jurema e os grupos de arte popular da Zona da Mata Norte de Pernambuco: Maracatu, Cavalo Marinho, Caboclinho e coco.

No capítulo cinco, As práticas e crenças, me ocupo do trabalho de demarcação das fronteiras entre o universo dos orixás e o da Jurema, os rituais, o papel das sessões de toque e de mesa, o panteão, as características, origens e significados das entidades, a presença da jurema (bebida), seus diferentes significados e, finalmente, a música ritual – os instrumentos sagrados, os rituais de iniciação dos ogãs (tocadores), a importância das letras e uma breve discussão sobre a relação entre música e transe.

## CIDADES INCLUÍDAS NA PESQUISA



**CAPÍTULO I**  
**PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS**

## O OLHAR PURIFICADOR E O DESAFIO DA MISTURA

Quem inicia um estudo sobre a Jurema no contexto dos cultos afro-brasileiros ou em contextos não indígenas, como é o caso do Catimbó, se surpreende com a escassez de trabalhos sobre o tema, principalmente com o pouco que foi escrito até meados da década 1980. Não obstante, sua presença tem sido registrada, ainda que superficialmente, desde a década de 1930. Com exceção dos trabalhos pioneiros de Mário de Andrade (1983) e Gonçalves Fernandes (1938), na década de 1930, e os de Roger Bastide (1945, 1971, 1974), escritos a partir da década seguinte, essas referências consistem em pequenos comentários, quase sempre relegando o culto a um status inferior às religiões de matriz africana, sobretudo aquelas consideradas mais “autênticas”, mais “puras” (RAMOS, 1988; CARNEIRO, 1991; RIBEIRO, 1978; QUERINO, 1988).

O fato é que, como tenho procurado mostrar (SALLES, 2004), o tardio interesse dos pesquisadores dos cultos afro-brasileiros pela Jurema está relacionado ao fato de, desde Nina Rodrigues, as atenções estarem voltadas para os cultos, sobretudo os de tradição jeje-nagô e nagô-queto, considerados mais “autênticos”, mais “puros” (DANTAS, 1988; FERRETTI, 1995). Meu objetivo, nesta seção, não é retomar a análise da literatura sobre a Jurema, mas chamar a atenção para as implicações dessa busca pelas sobrevivências africanas nos estudos sobre o tema. O pouco interesse, portanto, que essa religião vai despertar entre os estudiosos da religiosidade popular, sobretudo até meados da década de 1970, remete a uma perspectiva epistemológica, cujas implicações levaram a dar maior importância a tradições “incorrompidas”, “autênticas”. Esses estudos seguiam indiferentes ao fato de os sistemas sociais das culturas afro-brasileiras — e da cultura afro-americana de um modo geral, como têm procurado mostrar desde o início da década de 1970 Mintz & Price (2003) — terem sido receptivos a condições sociais mutáveis.

Essa mudança de perspectiva nos estudos sobre os escravos africanos na América, ou seja, distanciada da lógica de continuidades das tradições culturais, surge por parte de alguns pesquisadores norte-americanos, logo após a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e a inserção de estudos sobre o negro nos currículos de universidades daquele país. Se instaurando em meio a uma forte tendência à polarização dos estudos afro-americanos, os primeiros estudos que marcaram esse deslocamento

foram, em algumas áreas, acusados de negar a existência de uma herança africana nas Américas. O que escreveu David Brown em sua dissertação sobre a religião afro-cubana sintetiza a perspectiva desses novos pesquisadores.

As religiões afro-cubanas de hoje devem sua existência não a “remanescentes” passivos, mas a uma história de vitórias em batalhas arduamente vencidas, nas quais sua capacidade de recuperação deveu-se tanto às transformações inovadoras forjadas nas terras do novo mundo quanto à manutenção ou à preservação de tradições africanas “puras” (BROWN, apud, MINTZ & PRICE, 2003, p. 11).

Assim, esses estudiosos partem do princípio que os africanos trazidos para a América estabeleceram-se no novo ambiente apropriando-se tanto dos novos instrumentos disponíveis quanto da memória da África, transmitida e reelaborada de modo complexo e por caminhos diversos.

No Brasil, essa busca incessante pelos africanismos passa a ser posta em questão a partir da década de 1980, especialmente a partir do trabalho de Beatriz Góis Dantas, *Vovô Nagô e Papai Branco* (1988). Como procurou mostrar a autora, o modelo nagô teria emergido dessa busca, tendo os terreiros baianos fornecido os dados empíricos para essa construção<sup>12</sup>. Assim, o nagô teria sido usado por africanistas como categoria analítica para se pensar os cultos afro-brasileiros, transformando os africanismos em provas de resistência, sem se dar conta de que “traços culturais, reais ou supostamente originários da África, podem ter significados diversos na sociologia brasileira” (*ibid.*, p. 20).

Esse discurso de continuidade direta das tradições africanas, da suposta capacidade da civilização africana se autoperpetuar, passados mais de vinte anos da introdução dos questionamentos acima enunciados, permanece em muitos escritos recentes sobre cultos de matriz africana, como observou Mattijs van de Port (2005).

Outro aspecto ligado a esse processo de purificação — também presente nas pesquisas sobre a história dos povos indígenas, como têm procurado mostrar Monteiro (2001), Pompa (2003), Boccaro (2005), entre outros — é a velha tendência de situar negros e brancos (como índios e brancos) em categorias monolíticas, antagônicas. Nessa perspectiva, o negro é visto ou como aquele que resiste, mantendo sua identidade étnica e cultural, sua pertença ao mundo dos orixás, ou como sujeito aculturado, vítima da destruição, pelo branco, dos seus verdadeiros valores culturais e tradicionais. Nessa

---

<sup>12</sup> A desvalorização dos cultos misturados ou sincréticos, como mostrou Dantas (1988) e Ferretti (1995), não teria se dado apenas entre os pesquisadores, mas também entre líderes religiosos, muitos influenciados pela literatura produzida pelos africanistas.

lógica binária, o negro deixa de ser considerado como sujeito histórico, inserido em negociações, estratégias de poder, de afirmação política e reformulações de identidade em face das transformações do contexto social e cultural. Esses argumentos, no entanto, não deixam de reconhecer a opressão e a exploração dos negros, tampouco a desumanidade dos sistemas opressores.

Concebida nessa perspectiva de blocos monolíticos e antagônicos, a presença dos negros no Catimbó, por exemplo, foi descrita por Bastide como “uma traição para com os seus ancestrais” (BASTIDE, 1945, p. 221) e, por Fernandes, como uma perda da “continuidade religiosa” (FERNANDES, 1938).

No Recife, a busca pelos africanismos se intensifica com o grupo organizado pelo médico Ulysses Pernambucano. Na década de 1930, ele criou no Recife o Serviço de Higiene Mental de Assistência a Psicopatas, reunindo diversos estudiosos das religiões afro-brasileiros, promovendo a aproximação destes com os pais de santo. Em geral, o grupo seguia a lógica de Nina Rodrigues, também médico, de quem Ulysses era discípulo. Compunham o grupo nomes como Waldemar Valente, René Ribeiro e Gonçalves Fernandes. Nesse contexto, cultos considerados misturados, como o Catimbó e outras formas de “impurezas”, ao contrário dos xangôs mais “autênticos” (que equivaleriam no Recife aos candomblés mais “puros” da Bahia), seriam, pelos próprios estudiosos, considerados “ilegítimos”, “degenerescências”, obra de charlatões e exploradores (DANTAS, 1988). O Catimbó — que já não era visto como uma tradição indígena pura, tampouco como culto africano, sendo, portanto, a mistura por excelência — viria despertar apenas o interesse de alguns poucos pesquisadores. É assim que, ao referir-se ao cenário religioso do Recife dos anos 1930, René Ribeiro faz o seguinte comentário sobre o culto:

Inúmeras outras casas, não mais com o caráter de grupos de culto estruturados, com hierarquia de dignitários e fiéis, rituais de iniciação e calendário religioso, porém de afiliação flutuante polarizada apenas em torno da figura de um sacerdote mágico-adivinho, funcionavam nessa época. Eram *centros de catimbó*, e de caboclos, onde o sincretismo religioso parece transformado as antigas “casas de angola” seguindo rumo um tanto diversificado do que no Rio de Janeiro viria resultar na *macumba* (1978, p. 57).

Gonçalves Fernandes, ligado a Arthur Ramos e ao grupo organizado por Ulysses Pernambucano, é o primeiro da linhagem africanista que surge com Rodrigues a interessar-se pelo estudo do Catimbó. Em 1938, ele escreve *O Folclore Mágico do Nordeste*, uma das publicações da Biblioteca de Divulgação Científica, dirigida por

Ramos. Apesar de não tratar exclusivamente do Catimbó, é esse o tema central do livro. Ele traz relatos biográficos de duas mestras prestigiosas, Joana Pé de Chita e Maria do Acais, descreve com detalhes a propriedade onde viveu esta última, além de registrar sessões de mesa e “Jurema de chão”. A influência dos estudos sobre os africanismos no Brasil, preocupação central do grupo ao qual estava ligado Fernandes, ainda se faz notar pela ênfase na presença das sobrevivências africanas no Catimbó, especialmente as de origem jeje-nagô.

Castigado durante largo tempo de incompreensão e privações contínuas, pouco refeito pelos de sua raça, o negro perdeu a continuidade religiosa na Paraíba. De toda a sua riqueza simbólica ficou a prática do *ebó*, hipertrofiado como reação única para efeitos mágicos imediatos, tomando tão necessário era sentido (*sic*), todo o campo que restava duma organização mística. Não houve fuga para o culto dos orixás (FERNANDES, 1938, p. 8).

Mesmo Bastide, que chama inicialmente a atenção para o fato de os estudiosos dos cultos afro-brasileiros estarem mais preocupados com o *afro* do que com o *brasileiro*, manteve um especial interesse pelas formas de conservação dos traços africanos no Brasil. Nessa direção, ocupou-se em mostrar a superioridade — em termos de pureza — da tradição nagô. Com efeito, o Candomblé foi seu principal objeto de estudo, ainda que tenha procurado dar conta do cenário das religiões afro-brasileiras como um todo, no que chamou de Geografia das Religiões Africanas no Brasil. O Candomblé, por ele considerado o paradigma das religiões de matriz africana em nosso país, seria (em termos durkheimianos) uma “verdadeira” religião, ao contrário dos cultos de tradição banto, como a Macumba, que teria se “degenerado”, passando de religião à magia, de culto coletivo à sessão de caráter mais individual. Seguindo a discussão iniciada por Fernandes (1938) sobre a presença dos negros no Catimbó da Paraíba, Bastide argumenta que esses seriam, em sua maioria, de origem banto, o que significaria ter uma mitologia menos “desenvolvida” e mais inclinada à magia do que a mitologia dos negros da Guiné. Assim, dirá que os primeiros, que não teriam ultrapassado o estado de “animismo ou manismo”, que não possuíam “uma mitologia tão ricamente organizada como a dos Yorubá, aceitaram com mais facilidade as divindades da nova pátria” (1945, p. 188). Como na citação acima, de Ribeiro, vemos aqui a mesma lógica que associa os cultos bantos a uma tendência à degeneração, à impureza, ao sincretismo.

Na perspectiva do autor, a presença dos negros no Catimbó seria uma escolha,

um ato consciente, no qual o sujeito tem plena consciência do que está deixando para trás, de que sua “verdadeira” cultura é a africana. Assim, essa aceitação do negro em relação ao sistema de crenças do índio seria marcada por uma aura de remorso e nostalgia.

A saudade da África continua a viver em seus corações. A elevação social, a posse dos segredos da jurema não cura a cicatriz interior, não abala o remorso lancinante, o sentimento de ter cometido uma traição para com os seus ancestrais (1945, p. 221).

É a partir da década de 1970 que podemos observar, no campo de estudo da religiosidade popular, um crescente interesse pelas religiões mais sincréticas, traçadas, sobretudo a Umbanda, “que”, como nos diz Pierucci, “os cientistas sociais mais patriotas em uníssono com outros tantos patriotas intelectuais consideraram como forma religiosa plenamente ajustada, posto que sincrética, à realidade brasileira...” (2006, p.18). É, portanto, no curso desse deslocamento que a Jurema vai despertar um maior interesse dos pesquisadores. Nesse sentido, em suas pesquisas, na década de 1970, o antropólogo Roberto Motta vai contribuir de modo significativo, ao constatar que o modelo considerado “clássico” de religião africana encontrado no Recife, o Xangô, era praticado apenas em uma minoria dos terreiros, enquanto à Jurema era encontrada na grande maioria das casas de espiritismo popular. Vejamos o autor:

Constatei, logo nos primeiros meses de trabalho de campo, que a forma “clássica” de religião do Recife, o Xangô, das descrições de Gilberto Freyre (1933), Gonçalves Fernandes (1937), Waldemar Valente (1955) e, sobretudo, René Ribeiro (1952), era afinal praticado apenas numa minoria de terreiros, não mais do que uns 15% do total. [...] minha surpresa foi ainda maior quando constatei que aproximadamente uns 60% de todos os centros de espiritismo popular da região do Recife entregavam-se, predominantemente, à prática da Jurema (também conhecida como Catimbó) (MOTTA, 2000, p. 3).

É nesta perspectiva, sem a lente purificadora dos africanistas, que se assenta a maioria dos novos trabalhos sobre a Jurema no contexto dos cultos afro-brasileiros. No entanto, esse expressivo interesse pelo tema — que só vai acontecer de fato a partir da década de 1990 — surge após mais de meio século dos estudos de Mário de Andrade sobre o Catimbó, por ele apresentados em uma conferência à Associação Brasileira de Música, em 1933, com o título “Música de Feitiçaria no Brasil”. Andrade não vinha da linhagem de estudos sobre o negro que surge com Nina Rodrigues, a cuja preocupação com as sobrevivências africanas me referi acima. Como um dos principais nomes do

modernismo e nacionalismo brasileiros, ele buscava elementos que representassem a identidade nacional — as manifestações folclóricas, as artes populares, as danças e músicas tradicionais —, tendo mantido uma estreita ligação com o pesquisador potiguar Câmara Cascudo, que viria a escrever, estimulado por Andrade, o seu clássico *Meleagro*, sobre o Catimbó.

Retomando a questão dos trabalhos recentes sobre o tema, além dos artigos de Motta — entre os quais “Continuidade e fragmentação nas religiões afro-brasileiras” (2003) e “A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano” (2005) — publicados em diversas revistas especializadas e difundidos em encontros e congressos, mencionem-se os seguintes trabalhos: *Catimbó*, dissertação de René Vandezande (1975) sobre a prática deste culto no litoral sul da Paraíba, mais precisamente nos municípios de Alhandra, Caaporã, Conde e Pitimbu; a dissertação de Clélia Moreira Pinto, *Saravá Jurema Sagrada* (1995), na qual a autora estuda a Jurema em três contextos diferenciados: os terreiros de Xangô e centros de Umbanda do Recife e entre os índios Atikum, em Pernambuco; a tese de Luiz Assunção, *O Reino dos Encantados – Caminhos: Tradição e Religiosidade no Sertão Nordestino* (1999), que estuda a Jurema no contexto das casas de Umbanda, situadas nos sertões da Paraíba, do Piauí, do Ceará e de Pernambuco; e, por fim, minha dissertação de mestrado, *À Sombra da Jurema: um estudo sobre a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra* (2004), que versa sobre o encontro entre a Umbanda e a tradição da Jurema nesta cidade.

Vale ressaltar a importância, a partir da década de 1980, dos estudos sobre a Jurema em contextos contemporâneos indígenas. Esses estudos se inserem, mormente, nas pesquisas sobre os processos de afirmação étnica dos índios do Nordeste. Nesse contexto, a Jurema — como o toré<sup>13</sup>, ao qual está intimamente ligada — tem sido utilizada como afirmação de identidade pela quase totalidade dos índios nordestinos. Esses autores também têm se ocupado de outras questões, como as práticas mágico-religiosas e medicinais da Jurema e a penetração de elementos advindos dos cultos afro-brasileiros em contextos indígenas. Como referência, sugiro a leitura de Tromboni (1994), sobre os Kiriri; Grünewald (2006), sobre os Atikun; e Mota (2007), sobre os Xocó e Kariri Xocó.

---

<sup>13</sup> Dança ritual praticada pelos indígenas nordestinos, o toré mantém um sentido lúdico, religioso e socializador, sendo uma das principais formas de afirmação de identidade étnica desses índios.

## MUNDOS CONTEMPORÂNEOS

O presente trabalho, escrito no início do novo século, reflete as preocupações, os limites e desafios de pensar a religiosidade popular — e em especial o culto à Jurema — na contemporaneidade. Nas ciências sociais, e mais precisamente na Antropologia, a análise dos mundos contemporâneos tem sido marcada por uma tendência à auto-reflexão e desconstrução, pondo em questão a epistemologia modernista, ante a complexidade de um mundo ao mesmo tempo integrado e fragmentado (AUGÉ, 1997). Nesse contexto, a emergência de novas conceptualizações tem posto em questão conceitos fundantes da Antropologia, como cultura e tradição, os quais não mais poderiam ser empregados sem uma ampla discussão sobre seus limites e alcances. No campo do estudo das religiões populares, especialmente das religiões afro-brasileiras, essas desconstruções têm acompanhado a crescente disposição em compreender os fenômenos religiosos a partir da transitividade e fluidez que tem assinalado suas práticas. A questão de como se formam os sujeitos nesse novo contexto — em que as individualidades se assentam em uma “pluralidade incoerente”, muitas vezes “contraditória” (DE CERTEAU, 2003) — e de que modo são formuladas as estratégias de representação e poder estão no centro das novas reflexões das Ciências Sociais. Nesta direção, concordo com Otávio Velho que “no mundo contemporâneo a religião pode ser importante, ainda, para pensar o próprio empreendimento das ciências sociais em geral e da antropologia em particular” (2007, p. 291).

Para situar a perspectiva teórico-metodológica na qual se assenta este trabalho, cuja influência de autores críticos da epistemologia modernista é central, parto inicialmente das reflexões proposta por Bruno Latour, o qual, mais que apontar para uma crise moderna, aponta para uma crise do próprio conceito de modernidade, revelando os paradoxos da sua constituição. A definição de modernidade, em que pese a polissemia do termo, remete, tradicionalmente, a uma dupla assimetria: assinala, de um lado, uma ruptura na passagem regular do tempo e, de outro, um combate entre vencedores e vencidos. Deste modo, ela (a modernidade) se constituiria de uma suposta separação entre o mundo natural e o mundo social. No caso da antropologia, esta divisão se expressaria em termos do binômio clássico: natureza e cultura. Modernizar, portanto, significaria distinguir claramente as leis da natureza exterior e as convenções da sociedade e da cultura, negando, ao mesmo tempo, a existência dos híbridos. Estes,

paradoxalmente, teriam proliferado graças ao trabalho dos modernizadores, ou seja, da mesma constituição que os negara.

Em sua análise da demarcação moderna, Latour, baseado no estudo de Steven Shapin e Simon Schaeffer, “Leviathan and the Air-Pump”, parte do caso de Boyle, o cientista, e Hobbes, o cientista político, os quais, no século XVII, foram responsáveis pela invenção de uma ciência, um contexto e uma demarcação entre ambos. Boyle, ao utilizar testemunhas confiáveis para atestar a existência de um fato, mesmo que sua verdadeira natureza não fosse conhecida, inventa o estilo empírico empregado até nossos dias. Neste processo de legitimação, ele não busca a opinião dos observadores, mas a observação de um fenômeno produzido artificialmente em laboratório. Hobbes, por sua vez, preocupado com a unificação do corpo político, irá obter seus resultados científicos e legitimá-los através de uma demonstração matemática. O que Latour pretende mostrar ao propor uma reflexão sobre Boyle e Hobbes é o fato de que nesta dupla invenção haveria tanto uma teoria política em Boyle, quanto uma ciência matemática em Hobbes, ambas ocultadas por seus respectivos seguidores, comprometidos com o trabalho de “purificação”. Enquanto o primeiro criava um discurso político que excluía a política, o segundo desenvolvia uma política científica que excluía a ciência experimental. Deste modo, eles teriam inventado “novo mundo moderno, um mundo no qual a representação das coisas através do laboratório encontrasse para sempre dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social” (LATOUR, 2008, p.33).

Deste modo, a constituição moderna teria inventado a separação entre o poder científico, comprometido com a representação das coisas, da força natural, do mecanismo, e o poder político, comprometido em representar os sujeitos e a política. Esta constituição, segundo Latour, se assentaria em quatro garantias. A primeira, que é oferecida pelos seguidores de Boyle, seria: “não são os homens que fazem a natureza, ela existe desde sempre e sempre esteve presente, tudo que fazemos é descobrir seus segredos” (*ibid.*, p. 36). A segunda, oferecida pelos seguidores de Hobbes, afirma que os homens são os responsáveis pela construção da sociedade, sendo também quem decide livremente acerca do seu destino. A terceira garantia seria, primeiro, a separação radical entre o mundo natural e o mundo social e, segundo, a separação entre o trabalho dos híbridos e o da purificação. A quarta garantia seria a do Deus suprimido: os seguidores de Boyle suprimiram a presença divina da natureza e os seguidores de Hobbes a suprimiram da origem da sociedade.

A espiritualidade foi reinventada, isto é, a transcendência do Deus todo-poderoso no foro íntimo sem que Ele intervisse em nada no foro exterior. Uma religião totalmente individual e espiritual permitia criticar tanto a dominação da ciência quanto da sociedade, sem com isto obrigar Deus a intervir em uma ou na outra (*ibid.*, p. 39).

A modernidade criava, então, um Deus ausente, em lugar de um Deus supremo, possibilitando aos modernos serem laicos e, ao mesmo tempo, piedosos, serem ateus e permanecerem religiosos. Para Latour, essas quatro garantias serviriam umas às outras, sendo responsáveis pela manutenção da constituição moderna. O que seria fundamental na reflexão por ele proposta, e que nos ajuda na construção de um caminho teórico-metodológico para pensar o fenômeno da Jurema, é o fato da constituição moderna “tornar invisível, impensável, irrepresentável o trabalho de mediação que constrói os híbridos” (*ibid.*, p. 40). Paradoxalmente, ela permitiria a proliferação desses híbridos ao mesmo tempo em que negava sua existência. Com efeito, a modernidade não proibiu nenhuma combinação das suas quatro garantias constitucionais, sendo gerada tanto pelo trabalho de purificação quanto pelo trabalho de mediação. Contudo, ela só reconheceria o papel do primeiro.

Para Latour, a modernidade, em relação às regras da sua constituição, jamais existiu. Ela seria mais que uma ilusão e menos que uma essência. Seria “uma força acrescentada a outras, as quais há muito tempo teve o papel de representar, de acelerar ou de resumir, mas a partir de agora não mais, não completamente” (*ibid.*, p.45).

Ao revelar os paradoxos da modernidade, Latour reconhece que pode ele mesmo ser considerado um pós-moderno. Mas afirma que pós-modernismo é uma expressão vaga, aplicada aos que “ficam suspensos entre a dúvida e a crença, enquanto esperam o fim do milênio” (*ibid.*, p.15). Ele, o pós-modernismo, seria um sintoma e não uma solução. Os pós-modernos viveriam, ainda, sob a constituição dos modernos, embora não acreditassesem mais em suas garantias, nem conseguissem romper com a crítica, mesmo reconhecendo seu esgotamento e desacreditando em seus fundamentos. Por outro lado, ao invés de voltarem-se ao estudo empírico das redes, os pós-modernos rejeitariam qualquer trabalho empírico, por eles considerado ilusório e enganador.

Assim, Latour conclui que jamais houve um mundo moderno nos termos da sua constituição, jamais fomos modernos. Para referir-se aos que levam em consideração tanto a constituição moderna quanto a proliferação dos híbridos, ele propõe a expressão “não moderno” ou “amoderno”. A estes, finalmente, caberia o estudo dos mundos não modernos.

Tanto os anti-modernos quanto os pós-modernos aceitaram o terreno de seus adversários. Um outro terreno, muito mais vasto, muito menos polêmico, encontra-se aberto para nós, o terreno dos mundos não modernos. É o império do centro, tão vasto quanto a China, tão desconhecido quanto ela (*ibid.*, p. 52).

Alguns antropólogos vêm assumindo o desafio de pensar esses mundos não modernos, contemporâneos (AUGÉ, 1997), globalizados (APPADURAI, 1998). Ambos partem do princípio que lidam agora com um fenômeno em movimento, com mundos cuja diversidade se recompõe a cada instante (AUGÉ, 1997), com mundos que se mantêm em conexão com outros, seja concretamente ou através da imagem e da imaginação (APPADURAI, 1998; BHABHA, 1998).

No âmbito da antropologia contemporânea, a noção de mundo não seria menos problemática que as de “cultura” e “sociedade”. Ela, como afirma Augé (1997), não teria sido objeto da mesma reflexão sistemática como as duas últimas. A noção (ao mesmo tempo cômoda e incerta) seria marcada pelas contradições que a sustentam. Assim, remeteria, ao mesmo tempo, à idéia de singularidade e universalidade; à idéia de unidade e pluralidade; de mundos heterogêneos e interligados.

Esta é, de fato, a nova ordem de realidade que se propõe a seu olhar [do antropólogo]: as novas fronteiras que não se confundem com as antigas delimitações do social e do cultural. Por esses novos mundos passam as relações de sentido (as alteridades-identidades instituídas e simbolizadas) cujos cruzamentos, imbricações e rupturas fazem a complexidade da contemporaneidade (AUGÉ, 1997, p.143).

A análise deste cenário complexo dos mundos contemporâneos implicaria em algumas dificuldades, sobretudo de ordem metodológica. Para Augé, o obstáculo maior seria a questão de como escolher os objetos empíricos onde os antropólogos possam apreender o paradoxo dos novos mundos. Essa dificuldade seria ainda maior pelo fato desses mundos, tanto em sua dimensão individual quanto social, não serem homogêneos. E mais, os valores de um mundo podem funcionar em outros mundos, assim como o fato de pessoas pertencerem a um mesmo mundo não significa que elas compartilham, necessariamente, os mesmos valores. Apenas em relação a alguns aspectos elas pertenceriam a um mesmo mundo.

Frente a esta complexidade, a antropologia vê-se diante de um duplo e contraditório desafio. O primeiro liga-se aos impactos dos grandes fenômenos constitutivos de nossa contemporaneidade sobre a natureza da relação que os indivíduos têm com o seu meio. Esses impactos teriam instaurado uma crise: sendo a identidade

construída por negociação com diversas alteridades, a crise de identidade de indivíduos ou grupos seria, portanto, conseqüência da impossibilidade destes elaborarem um pensamento do outro. A crise de identidade seria, antes, uma crise de alteridade e, conseqüentemente, uma crise do sentido. O desafio primeiro da antropologia seria compreender os “déficits” de sentido que surgem dessa crise de alteridade (*ibidem*).

O segundo desafio liga-se ao fato de os antropólogos contemporâneos, ao contrário dos etnólogos tradicionais, não mais lidarem com realidades fixas, localizadas e simbolizadas. Assim, seria necessário a antropologia livrar-se das “armadilhas” da etnografia de urgência (aquela que estudava os últimos primitivos). Para Augé, o antropólogo deve estudar as crises contemporâneas (de sentido, de alteridade), em toda sua complexidade e diversidade. Deste modo, seria necessário, “escolher campos e construir objetos na encruzilhada dos mundos novos onde se perde a pista mítica dos lugares antigos” (*ibid.*, p. 145).

Pensar os cultos afro-brasileiros em nossos dias, em suas diferentes e complexas formas de manifestação e interpretação, nos leva a considerar a individualidade como uma dimensão fundamental. Michel Foucault, em suas obras sobre a loucura, o sexo e a prisão, e Michel de Certeau, sobretudo em *A invenção do cotidiano*, teriam impulsionado o debate em torno dessa dimensão. O primeiro seria um dos responsáveis por esta reintegração do indivíduo no campo das ciências sociais. Como escreveu Augé:

[Foucault] toma a instituição como objeto, não como ponto de partida ou chave de leitura (...) Desinstitucionalizar e desglobalizar os passos antropológicos conduz necessariamente a dar maior atenção aos percursos individuais. As noções de espaço e de individualidade são essenciais a essa nova orientação. (*ibid.*, p. 146)

Este ressurgimento do indivíduo no olhar dos antropólogos seria uma conseqüência, como afirmou Augé, do desvio, por parte desses pesquisadores, em relação à instituição e do distanciamento da concepção de cultura como o todo, cuja análise seria indispensável para se compreender as singularidades.

As idéias de Michel de Certeau têm uma importância significativa para a reflexão proposta no presente trabalho, tanto pela ênfase dada pelo autor à individualidade — dimensão que considero fundamental em um estudo sobre a religiosidade contemporânea — quanto pela importância dada à questão da reapropriação do espaço pelos sujeitos à margem da ordem política e econômica dominante. De Certeau procurou apontar caminhos que ajudassem na desconstrução da idéia das práticas cotidianas como uma questão secundária, relegada a um lugar

desprivilegiado na análise da atividade social. A suposta passividade e disciplina dos usuários, segundo o autor, teria tradicionalmente ocupado o cenário das análises sobre a sociedade. No entanto, adverte que as reflexões por ele propostas não devem ser compreendidas como um “regresso aos indivíduos”. Durante três séculos, como argumentou o autor, a noção de indivíduo foi aceita como uma unidade elementar, a partir da qual seriam formados os grupos, aos quais eles poderiam sempre ser reduzidos.

Assim, as relações sociais determinariam seus termos, e não o contrário. Nessas determinações relacionais, cada individualidade se assentaria em uma “pluralidade incoerente”, chegando muitas vezes a ser contraditórias. A Análise proposta por ele não trataria do sujeito propriamente dito, mas dos seus modos de operação. Mais ainda, teria como objetivo a explicitação das “combinatórias de operações” presentes na cultura.

Ao tratar da produção dos consumidores, ele examina a origem e os rumos das práticas cotidianas. Um dos aspectos fundamentais nessa reflexão seria o uso que os grupos ou indivíduos fazem dos objetos sociais. O autor cita como exemplo a importância de se analisar, além das imagens difundidas pela televisão (representações) e dos tempos passados diante do aparelho (comportamento), o que o consumidor cultural “fabrica” durante as horas frente à televisão e o que faz com as imagens. De Certeau mostra que essa “fabricação” se dissemina sorrateiramente, uma vez que acontece nas áreas ocupadas e definidas pelos sistemas de produção, onde não há lugar para os consumidores marcarem o que fazem com os produtos. Assim, correspondente a uma produção racionalizada, expansionista, centralizada e espetacular, existiria outra, astuta e dispersa, que empregaria de diferentes formas os produtos impostos pela ordem econômica dominante. O exemplo por ele apresentado do fracasso dos colonizadores espanhóis nos contatos com os indígenas ilustra o caráter subversivo dessas ações-invenções do cotidiano:

Esses indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas as subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir (2008, p. 39).

Deste modo, eles subvertiam as imposições, sem rejeitá-las diretamente ou modificá-las, mas empregando-as com finalidades contrárias àquelas propostas pelo sistema, ao qual estavam atados. Fenômeno semelhante ocorreria em nossas sociedades, com o uso que os meios populares fazem das culturas propagadas e impostas pelas

elites. O que propõe o autor é o exame de uma antidisciplina: uma rede formada pelas astúcias, pelos modos de proceder, por estratégias e táticas inscritas no modo de operar das culturas.

O espaço é tratado por Certeau enquanto um “lugar praticado”. O autor aproxima essa noção de espaço à noção de “relato”, “ações narrativas”. Estas regulariam as mudanças ou circulações do espaço. Assim, todo relato (cotidiano ou literário) seria, para o autor, um relato de viagem, uma prática do espaço. Nesse sentido, Certeau faz uma distinção entre lugar e espaço. O primeiro indicaria uma estabilidade. Corresponderia à impossibilidade de duas coisas ocuparem o mesmo lugar. Remeteria, do mesmo modo, a noção de “próprio”, onde cada elemento estaria situado em um lugar distinto e próprio. O espaço, por sua vez, estaria ligado a vetores de direção, ao movimento, à variável tempo. Seria o “efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidades polivalentes de programas conflituais ou de proximidades contratuais” (*ibid.*, p. 202). A relação entre lugar e espaço seria equivalente à palavra escrita — enquanto um sistema de signos, resultado de múltiplas convenções — e a palavra falada. Faltaria a esta, como ao espaço, a univocidade e a estabilidade de um “próprio”.

O espaço estaria para o lugar como a palavra quando falada, isto é, quando é percebida na ambigüidade de uma efetuação, mudada em um termo que depende de múltiplas convenções, colocada como o ato de um presente (ou de um tempo), e modificada pelas transformações devidas a proximidades sucessivas. Diversamente do lugar, não tem portanto nem a univocidade nem a estabilidade de um ‘próprio’ (*ibid.*, p. 202).

O espaço seria, portanto, um lugar praticado. Assim, os pedestres transformariam uma rua, geometricamente definida por um urbanismo, em espaço. A leitura, igualmente, seria o espaço produzido por um escrito, ou seja, produzido pela prática de um lugar constituído por um sistema de signos. Os relatos transformariam lugares em espaços e espaços em lugares, organizando, ao mesmo tempo, o jogo das relações mutáveis mantidas entre si.

Outro aspecto relacionado à subjetividade contemporânea a ser considerado nas análises dos fenômenos religiosos, especialmente no contexto das mudanças e reelaborações desses fenômenos – o que nos ajuda a pensar o caso da Jurema –, são as influências que exercem sobre eles as imagens e a imaginação. Como procurou mostrar o antropólogo indiano Arjun Appadurai, a imaginação, resultante da inter-relação e do

efeito dos meios e dos movimentos, seria um dos principais elementos constitutivos da subjetividade moderna (APPADURAI, 2001). Para o autor, no mundo “pós-eletrônico” a imaginação assumiria um papel novo: formaria parte do trabalho mental do cotidiano da “gente comum”, tendo penetrado na vida cotidiana. Cada vez mais, as pessoas imaginam a possibilidade de viver e trabalhar em outros lugares, longe de sua terra natal, o que teria como consequência o crescimento da migração, tanto ao nível nacional quanto global. As diásporas, por exemplo, seriam uma das forças da imaginação na vida das pessoas, seja como desejo ou memória. Essa imagem que os indivíduos têm de si mesmos e do mundo seria transformada pelos novos recursos e disciplinas oferecidos, sobretudo, pelos meios de comunicação eletrônicos. A velocidade com que estes meios se expandem e a multiplicidade de formas por eles adotadas (televisão, cinema, telefone, internet) forneceriam matéria prima para fazer da construção da imagem do “eu” um projeto social cotidiano<sup>14</sup>.

Questões próximas a estas aparecem no centro das reflexões de outro indiano, o antropólogo Homi Bhabha, o qual vai interessar-se pela questão do desejo (nos indivíduos do mundo moderno) de reconhecimento de outros lugares e de outras coisas, o que estaria na base das iniciações “extraterritoriais” e “interculturais” (BHABHA, 1998). Essas seriam alimentadas, em nossos dias, pela sensação de liminaridade, de estar nas “fronteiras do presente”, em um mundo “pós” (pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-estruturalismo...), sem direção, onde a desorientação seria uma das características mais marcantes. A crise das categorias conceituais e organizacionais básicas, como da própria noção de sociedade, e o surgimento de novos signos de identidade comporiam este cenário de desorganização, de “entre-lugares”. Para Bhabha, entre as novas tarefas das ciências sociais estaria contribuir para responder as seguintes questões: como se formam os sujeitos nesse novo contexto? De que modo, nesse novo contexto, são formuladas as estratégias de representação e poder? Para tanto, os cientistas sociais teriam que romper com velhas concepções teórico-metodológicas, uma vez que a própria noção de comunidade estaria em crise. Assim, mesmo os casos de histórias em comum de privação e discriminação seriam muitas vezes marcados por contradições e antagonismos.

---

<sup>14</sup> No centro dessas dimensões apresentadas pelo autor está a questão da “desterritorialização”, por ele descrita como um das forças básicas do mundo moderno. Esse fenômeno relaciona-se com o movimento das pessoas no mundo ou com a “fantasia” delas quererem movimentar-se. No campo da desterritorialização, as pessoas, o dinheiro e os bens de consumo estariam envolvidos no que ele classificou como uma perseguição incessante e recíproca pelo mundo inteiro.

Essas questões nos remetem ao conceito de tradição, que no contexto dos mundos contemporâneos não mais legitimaria a diferença. A tradição seria articulada em uma negociação complexa, em andamento. Seu objetivo seria “conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (BHABHA, 1998, p. 21). Assim, o reencontro com o passado, sugerido pelo termo, seria marcado por novas temporalidades culturais, as quais seriam incomensuráveis na invenção da tradição. Deste modo, em nossos dias, a complexidade na qual estaria assentada a noção afastaria qualquer acesso imediato a uma dada tradição ou a uma identidade original.

Para o autor, não podemos mais pensar o presente como uma ruptura ou como um vínculo com o passado. Do mesmo modo, o futuro não pode mais ser pensado como uma “presença sincrônica”. Assim, “nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias” (*ibid.*, p. 23).

Ainda sobre os autores que vão contribuir para a reflexão proposta no presente trabalho, utilizo algumas idéias de Pierre Bourdieu, que acredito úteis à reflexão sobre a prática da Jurema nos terreiros de Umbanda. Apesar de situado em outro contexto teórico metodológico, em relação aos autores acima mencionados, penso que as contribuições de Bourdieu para a análise da organização do campo religioso, nas quais a influência de Max Weber é fundamental, não contradiz a perspectiva teórica aqui assumida. Sua sociologia, especialmente através do *Esboço de uma Teoria da Prática* (1983), vai influenciar sobremaneira o trabalho de Certeau. Como escreveu este, que dedica-lhe a maior parte do capítulo quatro de *A Invenção do Cotidiano*:

Esses textos de Bourdieu fascinam por suas análises e agridem por sua teoria. Lendo-os, sinto-me como o prisioneiro de uma paixão que eles irritam excitando-a. São feitos de contrastes (CERTEAU, 2008, p. 127).

De fato, as questões colocadas por Bourdieu em sua teoria da prática serviram de base para a desconstrução, por parte de De Certeau, da idéia das práticas cotidianas como relegada a um lugar desprivilegiado na análise da atividade social, assim como da suposta passividade dos sujeitos. Em *Esboço de uma teoria da prática*, Bourdieu analisa a teoria social partindo de três perspectivas: o conhecimento fenomenológico, que se ocupa da verdade enquanto experiência primeira do mundo social; o conhecimento

objetivista, que estabeleceria as estruturas objetivas do mundo social e a verdade objetiva da experiência primeira; e o conhecimento praxiológico, que diz respeito tanto ao sistema das relações objetivas, construído pelo modo de conhecimento objetivista, quanto às “relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las” (BOURDIEU, 983, p. 47). A teoria da Prática seria uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, que, segundo Bourdieu, apreenderia as práticas de fora, ao invés de concebê-las no âmbito do próprio movimento de sua efetivação. Esse conhecimento objetivista se afastaria da questão da apreensão prática do mundo social ao produzir um conhecimento teórico desse mundo contra os pressupostos implícitos do conhecimento teórico da experiência primeira.

Analisando a lingüística saussuriana, que tanto teria influenciado o objetivismo, Bourdieu critica o fato dos etnólogos estruturalistas dela dependerem teoricamente. Eles teriam engajado em sua prática o “inconsciente epistemológico”, que engendraria “o esquecimento dos atos pelos quais a lingüística construiu seu objeto próprio” (*ibid.*, p. 50). Deste modo, seriam os etnólogos estruturalistas herdeiros de um patrimônio que eles não haviam construído, assim como não saberiam reproduzir suas condições de produção. Como dirá o autor,

[...] fizeram-se na maior parte das vezes, com essas traduções literais de uma terminologia dissociada da ordem das razões das quais ela tira seu sentido, economizando a reflexão epistemológica das condições e dos limites de validade de uma transposição da construção saussuriana (*ibid.*, p. 50).

Não obstante suas críticas ao objetivismo, Bourdieu o considera como um momento necessário a toda pesquisa. Sua superação, no entanto, seria, em outro momento da investigação, fundamental para a construção de uma teoria da prática ou do modo de engendramento das práticas.

Seguindo de perto as contribuições de Max Weber, Bourdieu, em *A Economia das Trocas Simbólicas* (2008), vai situar o campo religioso como marcado pelas relações de transação entre especialistas e leigos, assentada em diferentes interesses, e pelas relações de concorrência e alianças entre os primeiros. Nesse “mercado simbólico”, as diferentes instâncias religiosas concorreriam pelo monopólio da gestão dos bens religiosos e do exercício legítimo do poder religioso. Na produção de bens simbólicos, as instituições e agentes comprometidos com a sua circulação comporiam o aparelho de produção, que tanto produz o bem quanto a crença em seu valor. O trabalho

de “fabricação”, portanto, é dependente do trabalho coletivo de valorização do produto e do interesse por ele.

O poder do criador residiria na capacidade dele mobilizar a “energia simbólica” produzida pelo conjunto dos agentes comprometidos com o funcionamento do campo. Essa energia seria produzida pelo conjunto dos agentes comprometidos com o funcionamento de um dado campo, inclusive por seus próprios concorrentes. Trata-se, portanto, de um poder que só se torna possível porque exercido com a cumplicidade de todo o grupo, que desconhece que a ele está sujeito ou que o exerce.

### REPRESENTAÇÃO ETNOGRÁFICA

Este trabalho se propõe a ser uma etnografia do culto à Jurema. Assumir tal perspectiva em tempos (ainda) de crise exige algumas considerações iniciais sobre a prática etnográfica, mesmo correndo-se o risco de ser repetitivo, por tratar-se de uma discussão iniciada a mais de vinte anos e bastante conhecida dos antropólogos dos nossos dias. Não pretendo, contudo, apresentar as idéias abaixo como uma solução aos problemas suscitados pela etnografia na contemporaneidade, assumindo a perspectiva de um ou outro autor (até porque não me parece ter sido esta a intenção dos que estiveram à frente deste debate), mas retomar a discussão, analisando o contexto epistemológico que vai desencadeá-lo.

Como se sabe, essas questões vão se intensificar a partir dos anos oitenta, nos Estados Unidos, desencadeadas, em parte, pela chamada crise das representações, tendo como principais protagonistas Clifford Geertz — mais precisamente em suas conferências no Harry Camp Memorial, na Universidade de Stanford, em 1983 — e membros do projeto Writing Culture, especialmente James Clifford e George Marcus. O centro dessa discussão é a prática etnográfica enquanto mecanismo textual de produção de conhecimento e de autoridade sobre os outros e sobre as culturas. Como escreveu Marcus:

La tarea principal del Seminario de Santa Fe, del cual provienen los escritos reunidos en este volumen, fue la de introducir una conciencia literaria en la práctica etnográfica, atendiendo a las diversas vías en las cuales puede procederse a una lectura, y merced a las cuales puede verificarse la escritura (MARCUS, 1991, p. 357).

Referindo-se a esse debate, Paul Rabinow afirma que o interesse pelo tema surge na antropologia de modo tardio e, paradoxalmente, no momento em que esse tipo de

crítica literária desconstrucionista vem perdendo espaço nos departamentos de literatura – se considerarmos que essas questões são colocadas na década de 1960, sua aparição duas décadas depois entre os antropólogos é, de fato, tardia. Para Rabinow, dentre os antropólogos que abordam o tema, apenas um não seria considerado “profissional”, referindo-se a James Clifford. “Enquanto todos os outros acima mencionados são antropólogos praticantes, Clifford criou e ocupou o papel de escriba *ex-ofício* dos nossos rabiscos” (RABINOW, 1999, p. 81). Com efeito, Geertz, o primeiro a tratar do assunto na antropologia, iniciou este debate paralelo à elaboração de suas monografias, enquanto Clifford tomaria como nativos os próprios antropólogos. Deste modo, Rabinow afirma que, assim como havíamos procedido em relação aos “nativos”, estamos agora sendo “observados” e “inscritos”.

Geertz e os protagonistas do Writing Culture, no entanto, partilham da idéia de que a necessidade de uma revisão da prática etnográfica seria uma consequência do fim do colonialismo, enquanto um fenômeno modificador da natureza da relação social entre os observadores e os observados. Assim, a descolonização teria alterado as fundações morais da etnografia, abalando o “estar lá”. Paralelamente, o “estar aqui” seria abalado em suas fundações epistemológicas pela perda da confiança na representação etnográfica (GEERTZ, 2002).

A etnografia, como a definiu Geertz, é antes de tudo um colocar as coisas no papel. Aí residiria sua fragilidade: enquanto texto, inclusive tendo se transformado em uma espécie de gênero literário, ela seria alvo dos mesmos problemas referentes ao significado dos escritos filosóficos e literários, que ocupam o centro das discussões de alguns dos chamados *pós-estruturalistas*, a partir de meados da década de 1960. Estas discussões surgem com os trabalhos do filósofo francês Jacques Derrida (1973), por ele sintetizados na expressão “desconstrução”. Qualquer texto para Derrida estaria sujeito a múltiplas interpretações, o que incluiria, por exemplo, os documentos históricos. O autor afirma que o significado dos escritos assume convenções variadas e tem seus próprios códigos. O texto, portanto, não teria um, mas vários significados. Assim, importava para Derrida mostrar como um texto adquire significado e não o que ele significa. É o que Geertz procura fazer em *Obras e Vidas* com alguns textos clássicos da etnografia.

Em *Obras e vida*, Geertz procura mostrar que a capacidade de um etnógrafo nos convencer estaria ligada à capacidade de provar que realmente “esteve lá”. Essa busca de convencimento se daria pela ordenação de um grande número de “detalhes

culturais". Assim, a abundância do material e o emprego de relatos extensos seriam estratégias para criar uma aparência de “verdade”. “E é aí, ao nos convencer de que esse milagre dos bastidores ocorreu, que entra a escrita” (GEERTZ, 2002, p.15).

O “estar lá”, para o autor, confere ao relato etnográfico “um caráter do tipo ‘é pegar ou largar’” (*ibid*, p.16). Deste modo, mesmo que um antropólogo, estudando um determinado grupo, não encontre o que foi anteriormente observado por seu antecessor, seria difícil invalidar o que foi por ele dito. Geertz argumenta que se tornássemos a observar os Azande e não encontrássemos as complexas teorias descobertas por Evans-Pritchard, duvidaríamos provavelmente da nossa própria capacidade de observação e não da dele, ou poderíamos simplesmente dizer que os Azande mudaram.

Essa estratégia de convencimento é por ele analisada com base no conceito foucaultiano de “função-autor”: na idade média, a maioria dos tratados científicos tinha autor, enquanto a maioria das narrativas ficcionais, como os romances e as poesias, era anônima. No século XVII ou XVIII teria ocorrido o inverso, passando os discursos científicos a serem aceitos quando inseridos em um conjunto sistemático e não por sua ligação a um indivíduo. Nesta perspectiva, a escrita etnográfica estaria mais do lado dos “discursos literários” do que dos “discursos científicos”. Assim, enquanto nas outras ciências, inclusive das demais ciências sociais, o pesquisador, preocupado com a objetividade e neutralidade do seu trabalho, procura estar ausente da produção dos seus dados como garantia de cientificidade, o antropólogo não se ausenta de seu texto. Essa presença, no entanto, seria ambígua: se por um lado ele precisa mostrar-se impregnado por seu objeto, por outro, retira-se do texto para conferir-lhe cientificidade. Cria-se, deste modo, uma aura objetivista e atemporal, que distingue os dados enquanto dados e a investigação enquanto ciência.

Essa questão da “assinatura”, segundo Geertz, teria atormentado a etnografia desde seus “primórdios”. O aspecto mais crítico estaria no fato dela não ter sido apresentada como um problema da narrativa, mas como um problema epistemológico, “uma questão de como impedir que visões subjetivas distorçam fatos objetivos” (Geertz, 2002, p.21). Assim, os textos etnográficos seriam “autorizados” sob as “angústias” da subjetividade, impondo o esforço da sua “promoção”, qual seja, o de combinar uma atitude “engajada” e uma atitude “analítica” em uma atitude de distanciamento e despreendimento. Essa tensão se resolveria na fuga para o cientificismo ou para o subjetivismo. Para o autor, essa atitude

[...] não passa de um sinal de que a tensão não pode mais ser suportada, de que os nervos não agüentam e de que se fez a opção de suprimir a própria humanidade ou a própria racionalidade. Estas são as patologias da ciência, não a sua norma (GEERTZ, 2001, p.46).

Estas e outras questões colocadas por Geertz contribuíram para uma série de discussões sobre o tema, especialmente no âmbito do Writing Culture. Este foi o nome dado ao livro, que era ao mesmo tempo manifesto e anais de um congresso sobre etnografia, e ao grupo que dele participou, formado por antropólogos e teóricos literários. O grupo, para o qual foi criada uma seção especial pela Associação Americana de Antropologia, lançou ainda um periódico, publicado de 1986 a 1999, intitulado *Cultural Anthropology*.

O projeto Writing Culture surge intimamente ligado à história, sobretudo pela influência que teve sobre ele as idéias de Hayden White (1995). Como se lê em Clifford: “Quando em Writing Culture se fala da natureza literária da etnografia, a idéia é similar àquela que Hayden White, em seu *Meta-história*, usa para pensar os discursos históricos no século XIX” (2002, p. 264).

Em síntese, a idéia de White, que vai influenciar Clifford, Marcus e outros antropólogos norte-americanos na década de 1980, é a seguinte: o texto de história seria fundamentalmente uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa. O modo como os eventos históricos têm sido interpretados pelos historiadores remeteria ao uso de “formas narrativas”, a partir das quais esses eventos são manipulados como “artefatos literários”, produzidos pelos historiadores, que permitiriam a ordenação dos fatos dentro de uma “estrutura narrativa”. Essa, segundo o autor, se diferencia de outras formas de escrever história, como os anais e as crônicas, especialmente pelo uso do “enredo”, que possibilita uma interconexão rigorosa entre os fatos, dispondo-os dentro de uma estrutura seqüencial, com começo, meio e fim. O resultado seria a apresentação de um dado evento histórico como um todo coerente, inserido em uma totalidade significativa.

Vale salientar, ainda, a contribuição de Michel de Certeau para o debate, em *A Escrita da História*, cuja primeira publicação data de 1975. Em um capítulo intitulado “Etno-grafia”, que trata da relação entre a escrita e a oralidade na etnologia, o autor nos diz:

As experiências novas de uma sociedade não desvelam sua “verdade” através de uma transparência desses textos: são aí transformadas segundo as leis de uma representação científica própria da época. Desta maneira os textos revelam uma “ciência dos sonhos”; formam

“discursos sobre o outro”, a propósito dos quais se pode perguntar o que se conta aí, nesta região decalada com relação ao que se produz de diferente (CERTEAU, 2008, p. 213).

James Clifford (2002), em seu conhecido ensaio “Sobre a Autoridade Etnográfica”, toma como ponto de partida para suas reflexões os efeitos que a expansão da comunicação e da influência intercultural teria tido sobre as sociedades contemporâneas. Estas seriam levadas a uma condição que Bakhtin denominou de heteroglossia, onde as pessoas interpretam os outros e a si mesmos numa desnorteante diversidade de idiomas. Essa característica ambígua e multivocal da nossa sociedade tornaria cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas. Deste modo, os procedimentos pelos quais grupos humanos são representados não poderiam ser empregados sem que fossem propostos novos métodos ou epistemologias e sem que fosse considerado o debate político epistemológico sobre a escrita e a representação etnográfica.

A noção de autoridade com a qual trabalha Clifford está relacionada às estratégias retóricas pelas quais o autor constrói a sua presença-ausência no texto, assegurando a legitimidade de seu discurso sobre o contexto a ser representado. Neste sentido, ele identifica quatro modelos de autoridade etnográfica. O primeiro, o experiencial, equivaleria à etnografia clássica. Seu principal objetivo seria convencer o leitor que o etnógrafo realmente esteve lá. A crítica apontada por Geertz a esse modelo, como procurei mostrar, revela as estratégias retóricas e literárias usadas pelos etnógrafos para que esse processo de convencimento se realize. O modelo experiencial parte do princípio que os etnógrafos profissionais poderiam, através de algumas abstrações teóricas, atingir o cerne de uma cultura, com mais propriedade e mais rapidamente do que alguém que simplesmente realizasse um inventário de costumes e crenças.

O segundo modelo, o interpretativo, seria representado, principalmente, pela etnografia geertziana. Para Clifford, a observação participante, entendida de modo literal, seria uma fórmula “paradoxal” e “enganosa”, mas que poderia ser levada a sério se “reformulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação” (*ibid.*, p. 33-34). O problema é que, enquanto estratégia de autoridade, teria havido um deslocamento da ênfase na experiência para a ênfase na interpretação. Deste modo, a primeira seria confundida com a segunda, sendo esta empregada para validar a autoridade etnográfica. Clifford reconhece, no entanto, a importância da

antropologia interpretativa como uma alternativa primeira ao modo “ingênuo” de autoridade experiencial.

A idéia de olhar a cultura como textos a serem interpretados, que vai caracterizar a etnografia proposta por Geertz, consiste em ordenar os dados do campo como um *corpus* significativo, que isola e contextualiza, através de um movimento circular, um fato ou evento englobante. A autoridade que surge nesse processo assenta-se na idéia de que mundos diferentes e significativos estão sendo representados. A interpretação, por sua vez, dispensaria a interlocução. Os dados, assim reformulados, não precisam mais ser entendidos como a comunicação entre pessoas específicas. Como o autor (nativo) é separado de suas produções, é necessário “inventar” um autor generalizado (os nuer, os dogons, os trobriandeses...) para dar conta do mundo ou dos contextos. Os balineses, por exemplo, funcionariam como os autores da briga de galos textualizada por Geertz.

Essa não reciprocidade da interpretação seria, para Clifford, um problema da antropologia interpretativa, na qual a etnografia teria se tornado a interpretação das culturas. Uma outra questão seria o fato de, nessa perspectiva, os etnógrafos retratarem em seus discursos as realidades culturais de outros povos sem pôr em questão a sua própria realidade.

Os modelos experiencial e interpretativo, portanto, teriam em comum o fato de serem construções textuais fundamentadas na não reciprocidade. Esses paradigmas (experiência e interpretação) estariam sendo substituídos por paradigmas discursivos, de diálogo e polifonia, nos quais se procura recuperar a intersubjetividade das falas nas relações etnográficas. O modelo dialógico, por sua vez, surge nessa perspectiva. Crapanzano, por exemplo, escreveu que “só uma antropologia sensível ao diálogo poderá oferecer uma saída – solução – para a atual crise (seja qual for) na disciplina” (1991, p. 59). No entanto, por mais que o pesquisador se pretenda neutro, por mais que procure equilibrar ou democratizar o espaço do diálogo, exerce um significativo poder sobre seu interlocutor. Essa relação, mediada pelo poder, criaria uma pseudo-interação.

Para Clifford, “se a autoridade interpretativa está baseada na exclusão do diálogo, o reverso também é verdadeiro: uma autoridade puramente dialógica reprimiria o fato inescapável da textualização” (CLIFFORD, 2002, p. 46). Como textos, elas permanecem como representações do diálogo, não seriam, portanto, dialógicas em sua estrutura. O autor cita, como exemplo, os diálogos de Platão, onde Sócrates aparece como um autor descentrado, enquanto o primeiro retém o pleno controle do diálogo.

Outro problema seria o fato de, nas ficções de diálogo, o interlocutor ser apresentado como um representante da sua cultura, através do qual os processos sociais são gerados. Deste modo, seria restabelecida a autoridade interpretativa, fundamentada na sinédoque.

A autoridade polifônica, o quarto modelo apresentado por Clifford, parte da análise que faz Bakhtin do “romance polifônico”, que se refere a sujeitos falantes em um campo de múltiplos discursos. O romance, para Bakhtin, encena e luta com a heteroglossia. Neste sentido, não existiria linguagem ou mundo cultural integrados.

Uma cultura é, concretamente, um diálogo em aberto, criativo, de subculturas, de membros e não membros, de diversas facções. Uma língua é a interação e a luta de dialetos regionais, jargões profissionais, lugares-comuns genéricos, a fala de diferentes grupos de idade, indivíduos, etc. (*ibid.*, p.49)

As etnografias são tradicionalmente concebidas através de discursos indiretos, anulando, deste modo, a multiplicidade de vozes que elas pretendem representar. Assim, ao invés de citações ou traduções da fala do nativo, preferem frases que representem, de modo indireto, a cultura pesquisada, combinando, desta maneira, suas afirmações com as do nativo. Os Nuer, de Evans-Pritchard, seria um exemplo dessa ênfase no modo indireto, enquanto os trabalhos de Victor Turner seriam exemplos incomuns de etnografias polifônicas. Apesar do segundo não ter representado a multiplicidade das vozes dos Ndembu, “os trabalhos de Turner, ao darem um lugar visível às interpretações nativas dos costumes, expõem concretamente esses temas do dialogismo textual e da polifonia” (*ibid.*, p.53).

A polifonia seria, então, uma “utopia” da autoria plural. Mesmo que o etnógrafo realize um trabalho de múltiplos autores, ele exerceria o papel de um “editor”, anulando a estratégia de dar voz aos nativos. Do mesmo modo, a inserção de uma grande quantidade de citações dos “informantes” seria uma tática que não elimina totalmente a autoridade monofônica. Elas são colocadas unicamente pelo etnógrafo e tendem a servir apenas de exemplos ou confirmações daquilo que ele diz.

Os críticos da etnografia, no entanto, também tiveram suas interpretações questionadas. Eles também escolheriam, estrategicamente, nas monografias consultadas, os trechos que reforçariam suas afirmações. Por outro lado, foram acusados de realizar análises superficiais do contexto histórico e acadêmico dos autores. Sobre a superficialidade dessas interpretações, Kuper faz as seguintes considerações.

Algumas colocam um ponto final logo que identificam um motivo político torpe. Outras ficam satisfeitas em revelar que um etnógrafo empresta, aqui e ali, alguns clichês de anotações de viagem. [...] Ambientes históricos, em particular situações coloniais, e até mesmo debates acadêmicos são esboçados apenas de forma superficial ou totalmente negligenciados. [...] mesmo ele [Geertz] faz apenas tentativas superficiais de contextualizar as monografias que discute, ou de acompanhar a influência que um etnógrafo pode ter sobre estudiosos e administradores ou sobre os assuntos que eles tratam (KUPER: 2002, p. 267).

Penso que o trabalho em torno do Writing Culture e as questões colocadas inicialmente por Geertz permitiram, como apontou Wolf (2003), recolocar as questões teóricas que alimentam essa prática. O problema é que, tomada como identidade profissional dos antropólogos, elas passaram a ser produzidas seguindo o modelo malinowskiano, fundamentado na sinédoque e na idéia de culturas coerentes, enquanto seus autores suprimiam os sinais de incoerência e multiculturalismo com os quais freqüentemente se defrontavam (BARTH, 2000). Ao contribuir para o estranhamento e a desnaturalização do fazer etnográfico, os críticos da etnografia, nos anos oitenta, iniciaram um debate que ainda se mantém em aberto, a partir do qual nenhum de nós sairá ileso.

### **O CAMPO: situando o percurso metodológico**

#### **Os interlocutores**

Minhas primeiras visitas ao campo tiveram início no segundo semestre de 2006. Me refiro às três cidades de Pernambuco e a Pedras de Fogo, na Paraíba, uma vez que o contato com Alhandra, iniciado em 2000, vinha sendo mantido. Em Goiana, conheci dona Rita, dona do terreiro Mansão de Iemanjá, que me foi apresentada pelo pessoal do Caboclinho Canindé. Em seguida, fiz contato com pai Carmelo, da Tenda Espírita Maria Conga, que me foi indicado por seu Pedro, dono do Caboclinho Caetés. Carmelo, por sua vez, achou que, em se tratando de uma pesquisa sobre Jurema, seria fundamental conhecer pai Dedo, da Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, considerado pelo primeiro a principal referência, hoje, em Jurema, na cidade; ambos me apresentaram pai Zé Carlos, da Tenda Espírita Ogum Beira Mar.

Em Condado, meu contato com os terreiros teve início através dos dois grupos de cavalos marinhos da cidade. Assim, conheci inicialmente dona Mara, do Terreiro Ogunté, Iansã Oiá, que me foi apresentada por seu Biu Alexandre, mestre do Cavalo

Marinho Estrela de Ouro e dono do Maracatu Rural Leão de Ouro. Seu Antônio Teles, mestre do Cavalo Marinho Estrela Brilhante, me indicou o Terreiro de Umbanda São Jorge, de dona Maria, também conhecida por Maria de Cachimbo. Através de dona Maria, cheguei ao terreiro Oxóssi Pena Branca, do seu Biu de Laro.

As últimas cidades por mim visitadas nesse processo de definir e conhecer meus interlocutores foram Itambé e Pedras de Fogo. Com relação à Itambé, sabia da existência de dona Nita, que era mãe de santo de pai Edu, de Alhandra. Mas meu contato inicial com esta cidade foi bastante inusitado: antes de visitar dona Nita, passei uma tarde de sábado conversando com moradores, que me indicaram alguns terreiros. Fiz, então, uma primeira visita à dona Zeza e ao seu Cícero. O contato com dona Nita só aconteceria alguns dias depois.

Em Itambé, conheci algumas pessoas que freqüentavam terreiros nessa cidade, mas que moravam em Pedras de Fogo. Elas me falaram de diversas casas e sacerdotes da cidade vizinha. Lá, conheci dona Joana, a mais velha entre os pais e mães de santo das duas cidades. Acompanhado de dona Zeza, fui a um toque de Jurema na casa de dona Joana, e continuei visitando-a durante toda a pesquisa.

Como dito, o contato com Alhandra vinha sendo mantido, mas se intensificou no contexto do doutorado. Apesar de ter realizado um trabalho de campo denso nos terreiros daquela cidade durante o mestrado, novos acontecimentos marcaram seu cenário religioso, como, por exemplo, a destruição das últimas cidades da Jurema e o tombamento do Acais (ao qual me referi na introdução deste trabalho). Durante este período, ou seja, durante as pesquisas de campo no contexto do doutorado, pai João Ciriaco, do Centro Espírita Rei Malunguinho, havia se mudado para Cupissura, distrito da cidade de Caaporã (PB), só retornando a Alhandra nos dois últimos anos da pesquisa. O mesmo aconteceu com pai Edu, do Templo Religioso Orixá São João Batista, que havia se mudado para Barreiras, povoado localizado entre Alhandra e Cupissura, tendo retornado pouco depois de João Ciriaco. O terceiro pai de santo de Alhandra, com quem retomei o diálogo, foi pai Deca. Durante a pesquisa, seu terreiro permaneceu funcionando, embora as sessões tenham se tornado mais esporádicas. Nos últimos meses da pesquisa, pai Deca resolveu mudar-se para Barreiras, tendo inclusive comprado a casa de pai Edu, por ele desocupada no seu mencionado retorno a Alhandra.

Durante o trabalho de campo, procurei visitar diversas vezes cada um dos meus interlocutores, tanto nos dias de culto (sessões de mesa e toque) quanto nos dias em que

não havia nenhum trabalho religioso. Fiz questão de participar de sessões (de mesa e toque) realizadas em todas as casas visitadas.

O trabalho de campo não se limitou aos espaços de celebração, os chamados *terreiros*. Tendo identificado a influência da Jurema no contexto dos chamados grupos tradicionais existentes na região – Cavalo Marinho, Maracatu Rural e Caboclinho –, procurei participar de várias apresentações desses grupos e manter um diálogo, durante toda a pesquisa, com seus protagonistas. Assim, pude acompanhar diversas apresentações dos dois grupos de Cavalo Marinho existentes em Condado, desenvolvendo, inclusive, uma relação de amizade com seus líderes, Biu Alexandre e Antônio Teles. Durante o Carnaval, mês significativo para os grupos de Caboclinho e Maracatu Rural, pude acompanhar os preparativos para suas apresentações e seus principais rituais – a Caçada do Bode, realizada pelos caboclinhos de Goiana, e a saída de caboclo, do Maracatu leão de Ouro, de Condado, cujo dono é o mesmo Biu Alexandre, acima mencionado, líder do Cavalo Marinho Estrela de Ouro. Ainda sobre o Caboclinho, freqüentei, fora do período carnavalesco, as sedes dos grupos Canindé, Sete-Flechas, Carijó e Caetés, ambos de Goiana.

A pesquisa foi fundamentada na observação direta e no diálogo com os juremeiros. Como recursos para a coleta de dados, foram utilizados gravador digital, máquina fotográfica e filmadora.

### **Recolocando as questões etnográficas**

A escolha por trabalhar com vários terreiros e interlocutores, ao invés de uma só casa e seu sacerdote (ou simplesmente de um número menor de terreiros), reforçava meu distanciamento em relação a uma perspectiva sinedóquica, ou seja, que a Jurema em toda área pesquisada fosse descrita a partir de um único modelo. Desde minha pesquisa no contexto do mestrado, sabia que a Jurema se inscreve em um campo diverso, plural, marcado pela transitividade, individualidade e fluidez. A escolha, portanto, por estudar diferentes casas, procurando ouvir com a mesma intensidade diferentes vozes, possibilitou uma aproximação com essa diversidade, compondo o que poderíamos chamar, partindo das idéias de James Clifford (2002), de uma polifonia dos terreiros. A perspectiva etnográfica na qual procurei realizar meu trabalho de campo se assenta nos paradigmas discursivos, de diálogo e polifonia, os quais assinalam uma disposição em recuperar a intersubjetividade das falas nas relações etnográficas. O fato de ter assumido uma perspectiva crítica em relação ao fazer etnográfico, ou seja,

identificado com algumas questões levantadas por Geertz e pelos integrantes do Writing Culture, não significa que realizei a pesquisa desconsiderando os métodos tradicionais da antropologia. Geertz, em um dos seus ensaios mais lidos, *Uma Descrição Densa*, chamava a atenção para o fato de a etnografia não ser definida pelas técnicas e processos determinados, mas pelo “tipo de esforço intelectual que ela representa” (1989, p. 4). Não seria, portanto, uma questão de método (coletar dados, mapear campos, manter um diário, etc.). Com efeito, propor um novo olhar sobre a prática etnográfica não significa romper com técnicas e métodos empregados pelos antropólogos em seus trabalhos de campo, mas aceitar os limites dessa prática, desnaturalizando-a. Acrescentaria, ainda, o deslocamento de uma noção de experiência assentada em uma lógica positivista de experimento, que toma o campo como um grande laboratório, que pode ser estudado com neutralidade pelo antropólogo, para uma outra noção de experiência, menos pretensiosa, que vai assumi-la para além dos limites supostamente bem demarcados entre observador e observado.

Pensando em termos de uma polifonia dos terreiros – ouvindo diferentes vozes e identificando diferentes posições ocupadas por meus interlocutores nessa composição – a pesquisa não procurou fornecer respostas precisas e inquestionáveis sobre a Jurema, ainda que em alguns momentos tive que assumir posições a partir do que observei e ouvi no campo. Embora tenha mantido uma perspectiva crítica em relação à coerência da cultura, procurei identificar os liames sociais, os elementos (velhos e novos) que afirmam o pertencimento a um determinado grupo e as continuidades e rupturas com o legado dos antigos mestres juremeiros. Não se trata, como escreveu Barth (2000), de afirmar a inexistência de padrões, mas de reconhecer a existência de uma multiplicidade deles, interferindo uns sobre os outros, e que se estabelecem em diferentes graus, localidades e campos.

Finalmente, é preciso dizer, em relação ao percurso teórico-metodológico, que não há um modelo pronto ou um conjunto de conceitos velhos ou novos que possam ser empregados como soluções aos desafios da contemporaneidade. Pensar de outra forma seria uma contradição com tudo que foi dito até aqui. Não se trata, no entanto, de um distanciamento em relação ao rigor e a natureza da investigação antropológica. Desse modo, cada caso irá nos conduzir a abordagens diferentes ou combinar várias delas, assim como sugerir caminhos ainda não experimentados. Toda essa imprevisibilidade deve-se ao fato de não lidarmos com realidades fixas, localizadas e simbolizadas

(AUGÉ, 1997), mas com culturas e identidades em fluxo constante. É, portanto, diante desses desafios que procuro pensar a Jurema na atualidade.

**CAPÍTULO II - Índios, negros e mestiços: a história dos sem  
história e a construção da espacialidade**

## A JUREMA ENTRE OS ÍNDIOS NO PERÍODO COLONIAL:

### Alguns marcos referenciais

As primeiras referências à Jurema remetem aos índios nordestinos. Consistem em vários documentos que registram a ligação desses povos com a Jurema ainda no período colonial. Em 1741, uma carta a D. João V, enviada por Henrique Luís Pereira Freire de Andrade, Governador da Capitania de Pernambuco, informava sobre a prisão de “índios feiticeiros” na Capitania da Paraíba, relatando que “nas aldeias usaram a maior parte dos índios de uma bebida chamada jurema com que perdendo o sentido se lhe representadas várias visões” (*sic*). No anexo da mesma carta, encontra-se o seguinte relato:

... nesta junta propôs o Excelentíssimo e Ilustríssimo Senhor Bispo se buscassem os meios precisos a remediar os erros que se tem introduzido entre os índios, tomando certas bebidas, as quais chamam jurema, ficando com elas loucos e com visões e representações diabólicas pelas quais ficam persuadidos não ser verdadeiro caminho o que lhe ensinam os missionários<sup>15</sup>.

O próprio documento que institui, em 1758, o Diretório dos Índios em Pernambuco, criado pelo Marquês de Pombal, como veremos mais adiante, faz referência direta à Jurema, determinando que seja abolido inteiramente seu uso<sup>16</sup>. Outro documento, bastante citado na literatura sobre o tema, também referente ao ano de 1758, foi descoberto por Câmara Cascudo nos Arquivos da Sé em Natal.

Aos dois de junho de mil setecentos e cinqüenta e oito anos faleceu da vida presente Antônio, índio preso na cadeia desta cidade, por razão do sumário, que se fez contra os índios da aldeia de Mepibu, os quais fizeram adjunto de jurema, que se diz supersticioso; de idade de vinte e dois anos, ao julgar, e pouco mais, ou menos; faleceu confessado e sacramentado; foi sepultado no adro desta Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da Cidade do Natal do Rio Grande do Norte; foi encomendado pelo Reverendo Coadjutor João Tavares da Fonseca; e pelo seu assento fiz este, em que por verdade me assinei. Manuel Correia Gómez, Vigário (CASCUDO, 1978. p. 28).

Em um documento de autoria do cônego e visitador dos Sertões do Norte da parte de baixo, Manoel Garcia Velho do Amaral, datando de 1763, referente à nomeação do novo vigário da Freguesia de São João Batista da Vila Nova de Arez (RN), temos o seguinte relato:

<sup>15</sup> Projeto Resgate (4884), Dep. de História, UFPE.

<sup>16</sup> *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil*, XLVI, 1888, p. 129.

[...] estes pobres índios, e neófitos necessitam de dobrado cuidado, e vigilância no pároco, para os conservar na observância dos dogmas, ritos católicos, e apartá-los de algumas devoções filhas de sua brutal e gentílica natureza a que são propensos, e inclinados no que muito lhe encarregamos a consciência de seu pároco principalmente para que não pratiquem a sua célebre, e antiga bebida chamada jurema que a constante bebem em lugares retirados, e por ser bebida forte ficam embriagados, e alienados do juízo, e fingem visões indignas de católicos, cujos erros se devem extinguir quanto couber nas forças de um diligente pároco<sup>17</sup>.

Vinte e cinco anos depois, em 1788, o padre José Monteiro de Noronha faz, em seu *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província*, o seguinte relato sobre os índios Amanajó:

A sua religião é nenhuma. Há porém entre elles “pithoes”, ou feiticeiros que só o são no nome, fingimento e errada persuasão a quem consultão para predição dos sucessos futuros, em que se interessão, e recorrem para a cura das suas enfermidades mais rebeldes. (...) Nas suas festividades maiores uzão os que são mais hábeis para a guerra da bebida que fazem da raiz de certo pão chamado – Jurema – cuja virtude é nímiamente narcótica (apud LIMA, 1946: p. 60).

Atualmente, com o aumento das pesquisas nos arquivos nacionais e europeus sobre a história indígena e do indigenismo, a descoberta de novos documentos tende a aumentar. Apesar dessas e outras referências sobre o uso da jurema no período colonial, não há informações sobre como, nesse período, a bebida era preparada nem maiores detalhes sobre sua relação com a religiosidade dos índios. Os primeiros registros nesse sentido são feitos na década de 1930, por Carlos Estevão (1942), Estevão Pinto (1938) e Curt Nimuendaju (1986). Os dois primeiros referem-se aos índios Pankararu e, o último, aos Kamuru-Kariri.

Sobre os documentos transcritos acima, percebemos que eles aparecem com mais freqüência no século XVIII e quase sempre em um contexto de repressão ao uso da bebida. A popularidade da jurema entre os indígenas, no referido século, pode ser percebida no depoimento do cônego Manoel Garcia, que a descreve como uma “célebre bebida”, que os índios “a constante bebem em lugares retirados”. No quarto exemplo, datando do final do século XVIII, em que se menciona o seu uso por índios mais “hábeis” para a guerra, ainda que a fala apareça em um contexto de repressão às práticas mágico-religiosas dos “pithoes” ou “feiticeiros”, percebe-se que não há um ataque direto ao uso da jurema. Como se tratava de índios usados como soldados pelos luso-

---

<sup>17</sup> In: NETO, 2004, p. 8.

brasileiros, é possível que tenha havido uma tolerância semelhante a menciona por Frei Antônio de Santa Maria Jaboatam (1980) e Maximiano Machado (1977), em relação aos índios do Litoral sul da Paraíba. O segundo, em seu livro *História da Província da Paraíba*, escrito em 1899, menciona a benevolência dos jesuítas para com os índios, permitindo que estes praticassem as tradicionais consultas aos pajés e levassem para a guerra certas “divisas” ou “sinais”, com os quais se sentiam invulneráveis. Como escreveu o autor:

[...] com essa mistura de crenças, ceremonias catholicas e pagãs ideavam os jesuítas uma theogonia pela qual tivessem sempre os índios do seu lado, sem todavia serem suspeitos ao governo da capitania. [...] Ainda hoje na gente rude dos campos... subsiste a crença do poder sobrenatural dos seres subalternos dos deuses dos selvagens. E ao mesmo tempo que se confessa, ouve missa e reza o terço, não há quem retire do seu espírito essas abusões, toleradas ao princípio pelos jesuítas, confundidas depois nas crenças e por fim transmitidas às gerações até o presente (MACHADO, 1977, p. 350).

Anos depois, quando os frades menores assumiram a administração das aldeias ao sul da Capitania da Paraíba, trataram de combater nos índios os “maus costumes”, “tolerados” pelos jesuítas (Jaboatam, 1980). O governador da Capitania, no entanto, que precisava dos índios como soldados em suas batalhas contra os franceses e os potiguara, teria, segundo Jaboatam, condenado as ações dos franciscanos, proibindo que os índios fossem obrigados, por “força e medo”, a aderir ao cristianismo. Jaboatam, lamentando o ocorrido, escreveu: “O que visto, e publico, o dito capitão se contenta muito, e satisfaz, dizendo, que são soldados, e que para soldados não ha mister ser santos” (1980, p. 64-67).

Esses relatos e as questões que apresento na seção seguinte sobre a construção de uma territorialidade religiosa permitem afirmar que, ao contrário da apregoada passividade desses povos no processo de colonização, os índios desempenharam um papel muito mais atuante e complexo do que se supunha, “interagindo com os demais agentes sociais de diversas formas, que vão da fuga ao ataque, da negociação ao conflito, da acomodação à rebeldia” (PORTO ALEGRE, 1998, p. 32). Assim, embora seja inquestionável a natureza conflitante desse encontro, é preciso livrar-se, como escreveu Pompa,

[...] do costume difundido entre historiadores e antropólogos, de configurar o encontro entre os missionários e os indígenas como um choque entre dois blocos monolíticos, um impondo seus esquemas culturais e religiosos e o outro absorvendo-os, sendo destruído (ou

aculturado) por eles ou, por outro lado, “resistindo” em volta de sua imutável tradição (2003, p. 21).

Nessa perspectiva, o índio ocupava na história um dos dois lugares a ele reservado: o de herói resistente, irredutível, mantendo a coerência e pureza de sua cultura, ou o de vítima de extermínio, de “aculturação”, de destruição de suas tradições. Uma lógica binária, portanto, que deixa de considerá-lo como sujeito histórico, obliterando suas negociações e estratégias de poder, de afirmação política, suas reformulações de identidade frente às transformações do contexto social e cultural. A esse propósito, tem havido, como afirma Boccaro (2005), uma disposição para uma releitura do passado e do presente das sociedades indígenas, por parte de historiadores e antropólogos, inclinados a analisar os processos de resistência, adaptação e mudança, abandonando a velha dicotomia entre a permanência de uma tradição imemorial, de um lado, e a diluição da identidade indígena por meio de mecanismos de aculturação, do outro.

### **TERRITORIALIDADE RELIGIOSA: os aldeamentos e a produção do espaço**

Como mencionado, a história da Jurema, na área assinalada, nos remete aos antigos aldeamentos e ao encontro dos índios com os diversos agentes sociais (quilombolas, padres e homens livres pobres). Meu objetivo, nesta seção, é situar o contexto histórico cultural da produção desse espaço, procurando mostrar como agentes anônimos, esquecidos pela historiografia oficial, tiveram um papel fundamental nessa construção. Dito de outro modo, meu interesse é tomar a construção da espacialidade como ferramenta heurística para pensar a presença da Jurema na área pesquisada. Trata-se, inicialmente, de um território demarcado pela Igreja Católica, tendo à frente desta empreitada os padres da Companhia de Jesus. Estes vão assegurar o controle, a ocupação e a vigilância constante dos seus habitantes, especialmente dos fiéis e dos que se encontram sobre a vassalagem do rei de Portugal, frente à crescente mobilidade do espaço. Trata-se de uma construção, portanto, no contexto de uma “territorialidade religiosa”, aqui compreendida como um “conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território” (ROSENDALH, 2003, p. 195). Os pilares desse empreendimento eram a Coroa Portuguesa, a Igreja e os senhores de engenho, tríade, no entanto, mantida a partir de tensões, manifestadas em diferentes momentos da colonização.

Se o lugar vai sendo construído a partir dessa territorialidade religiosa e de um “complexo econômico” formado por terras, engenhos e homens escravizados (FREITAS, 1982), observa-se, paralelamente, uma recomposição desse espaço, que pode muito bem ser compreendido a partir de algumas idéias de Michel de Certeau, esboçadas no primeiro capítulo do presente trabalho. Trata-se, portanto, de pensar o espaço enquanto um “lugar praticado”, ligado a vetores de direção, ao movimento, à variável tempo. Esse movimento remeteria ao que o autor chamou de “processos mudos”, que organizariam a ordenação sócio-política, por meio das “maneiras de fazer” dos “dominados” (o que, adverte, não pode ser confundido com “passivos” ou “dóceis”). Essas constituiriam as mil práticas pelas quais os sujeitos “se reappropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sócio-cultural” (2008, p. 41). A significativa presença da Jurema, enquanto uma prática historicamente situada do lado oposto da ordem econômica, política e religiosa dominante, na área de interesse da pesquisa, passados mais de quatro séculos do início de sua ocupação, só tornou-se possível em função dessa reapropriação, astuciosa e silenciosa, do espaço.

A área em questão está localizada nas terras que pertenceram à Capitania de Itamaracá, como viria a se chamar a Capitania doada a Pero Lopes de Souza, em 1534. Por volta de 1570, a ocupação da referida Capitania era pouco expressiva, limitando-se à sua sede, a Vila de N. S. da Conceição, e pequenas ocupações nas sesmarias doadas a João Dourado e ao polêmico Diogo Dias, ambas situadas nas terras onde hoje se localiza o município de Goiana. Outro aspecto importante a ser considerado nessa espacialidade, já mencionado no início deste trabalho, é o fato de os aldeamentos, que geraram as cidades aqui estudadas, estarem localizados nos limites desse município. Mesmo após terem se tornado independentes, essas cidades manteriam ainda uma relação bastante próxima com Goiana. Relação esta que começaria a diminuir no início do século XX, quando tem início o declínio desse município enquanto centro polarizador econômico da região<sup>18</sup>, adquirindo as demais cidades certa autonomia econômica.

A ocupação da Capitania de Itamaracá era dificultada, sobretudo, pela presença dos Potiguara, que resistiam ao avanço dos colonos luso-brasileiros, ao mesmo tempo

---

<sup>18</sup> Segundo Machado (1990), o declínio de Goiana deve-se, sobretudo, aos seguintes fatores: a construção da estrada de ferro de João Pessoa a Recife, que não passava por Goiana, mas por Timbaúba; a abertura das estradas de rodagem com o advento dos transportes rodoviários, onde os caminhões passam a substituir gradativamente as antigas barcaças no transporte de mercadorias, até sua completa substituição, no final da década de 1950; e, por fim, a crise da economia açucareira, com o desaparecimento dos engenhos bangüês e o advento das usinas de açúcar.

que mantinham relações amigáveis com os franceses. Em seu *Tratado Descritivo do Brasil*, de 1587, o cronista Gabriel Soares de Sousa assim os relatava:

O gentio potiguar andava mui levantado contra os moradores da capitania de Itamaracá e Pernambuco, com o favor dos franceses, com os quais fizeram nessas capitania grandes danos, queimando engenhos e outras muitas fazendas, em que mataram muitos homens brancos e escravos (1974, p. 72)

O problema da presença dos Potiguara na Capitania de Itamaracá, dificultando, portanto, sua ocupação e o avanço rumo ao norte, é também registrado no *Summario das Armadas*, escrito por um jesuíta anônimo, provavelmente em 1594, durante a conquista da Paraíba. Nele, lê-se:

[...] os negros Pitiguaras, o maior em número e mais, como já disse, guerreiro gentio do Brasil, de vinte anos a estas partes, corriam todas as fronteiras de Tamaracá, que só com trinta e dois moradores acumulados na Ilha piedosamente sustentavam a Capitania, e nas de Pernambuco já não moíam três engenhos e em condição de pesagem outros, por tudo estes Pitiguaras irem adulando, porque mais facilmente produzem acarretar e carregar o pau [pau-brasil] aos Franceses...<sup>19</sup>

Esses índios eram descritos no século XVI como “inimigos e cruéis [...] não tinham alma mais que um porco [...] não perdoam a ninguém e comem a gente”<sup>20</sup>. Essas características que tanto assombravam os portugueses foram também descritas por Soares de Sousa: “Costumam estes potiguara não perdoarem a nenhum dos contrários que cativam, porque os matam e *comem* logo” (1974, p. 55).

Esse cenário servia de justificativa para o avanço pretendido pela Coroa Portuguesa, que tinha como principais objetivos, além da apregoada conversão dos “gentios” à fé católica, a expansão da atividade canavieira e o controle sobre a extração do pau-brasil. A ofensiva contra os índios inimigos teve início com uma série de expedições militares a partir de 1574, que resultaria na ocupação da Paraíba, passo importante no controle do território pretendido pelos portugueses.

O ataque dos Potiguara ao engenho de Diogo Dias — um dos primeiros ocupantes do vale do Rio Tracunhaém —, ofensiva que se estenderia a outros povoamentos da Capitania de Itamaracá, é descrito como o acontecimento desencadeador dessas expedições. A importância desse fato para a história de Goiana e da conquista da Paraíba tem sido alvo de controvérsia entre alguns historiadores

<sup>19</sup> *Summario das Armadas que se fizeram, e guerras que se deram na conquista do rio Parahyba*. p. 28.

<sup>20</sup> Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denunciações e confissões de Pernambuco, 1593 – 1595, p. 414-415.

(MACHADO, 1999; FILHO, 1978; MELLO, 2002). O episódio, narrado com detalhes pelo Frei Vicente de Salvador, é contado muitas vezes como um verdadeiro romance, somando-se aos muitos casos, alguns míticos ou lendários, em que o encanto feminino muda ou interfere nos rumos da história. De qualquer modo, o acontecimento tem como protagonistas personagens centrais na composição da referida espacialidade e marca o início de importantes mudanças na região. Vejamos, a seguir, uma síntese da história narrada por Salvador.

Tudo teria começado quando um mameluco de Pernambuco se apaixonou pela filha de um importante cacique, chamado Iniguassu, da Serra da Copaoba. O pai e a filha estavam de acordo com o noivado, mas o homem teria que viver entre os índios, que era a condição imposta pelo pai. O pretendente, a princípio, teria aceitado a condição. Mas na ausência do cacique, a índia fora levada para Pernambuco. Iniguaçu enviou dois filhos para resgatá-la. Esses se queixaram ao Governador-Geral, Antônio Salema, que na ocasião estava em Pernambuco. Salema exigiu que a índia fosse devolvida, passando aos irmãos, segundo o Frei Vicente de Salvador, “uma provisão para que ninguém lhes impedissem o caminho ou fizesse algum agravio, antes lhes dessem os brancos por onde passassem todo o favor e ajuda” (1975, p. 119). Ao passarem pelo vale do Rio Tracunhaém, aceitaram o convite para repousar no engenho de Diogo Dias. Este, no dia seguinte, encantado com a beleza da jovem, teria se recusado a devolvê-la. Dias depois, os Potiguara revoltados mataram quase todos os habitantes do engenho, inclusive o próprio Dias. Sendo a casa bem cercada e protegida por muitos empregados, os índios foram em grande número e usaram várias estratégias, como escreveu Salvador:

Ainda usaram de uma grande astúcia que não remeteram todos acerca nem se descobriram senão somente alguns, e ainda esses começando os nossos a feri-los de dentro com flechas e pelouros se foram retirando como quem fugia, o que visto por Diogo Dias se pôs a cavalo, e saindo da cerca com os seus escravos foi em seu seguimento, mas tanto que o viram fora rebentaram os mais da cilada com um urro que atroava a terra..., foi ali morto com todos os seus e acerca entrada (SALVADOR, 1975, p. 120).

Para castigar os índios, teria partido de Olinda uma forte expedição. Os Potiguara, no entanto, abandonaram suas aldeias e se refugiaram nas serras do interior. Esses fatos são apontados, portanto, como os desencadeadores do avanço dos portugueses — que, de qualquer modo, já vinha sendo preparado —, visando à expulsão dos índios e a ocupação do território. A última expedição, de 1585, contou com a ajuda

dos Tabajara, que haviam se instalado na Paraíba há menos de um ano, vindos das margens do São Francisco, na Bahia. Esses, inicialmente, fizeram aliança com os Potiguara (seus antigos inimigos) nas lutas contra os luso-brasileiros. Aliança essa, contudo, que duraria pouco tempo, tendo os portugueses, em agosto de 1585, estabelecido acordo com os Tabajara, que passariam a lutar contra os Potiguara e franceses, prevalecendo, portanto, a antiga inimizade entre os dois povos indígenas — da qual os colonizadores bem souberam tirar proveito. O território ocupado, onde teria início a Capitania da Paraíba, ficava ao norte do Rio Abiaí, na bacia do qual surge, no início da ocupação (final do século XVI), o aldeamento de Aratagui (Alhandra). Esse, durante todo o período colonial, se manteria bastante próximo aos aldeamentos de Pernambuco, sendo descrito, em vários documentos, como uma das aldeias pertencentes à vila de Goiana.

### **Os aldeamentos: aspectos gerais**

Os aldeamentos administrados pelos jesuítas de Pernambuco iam do Rio São Francisco ao Rio Parnaíba, área que correspondente aos atuais estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte — no âmbito dos quais o fenômeno da Jurema apresenta-se como central. Segundo Serafim Leite, o primeiro aldeamento foi o de São Francisco, em 1561. Desde o início, se tem relatos dos “descimentos”, que misturavam índios do sertão, considerados tapuia, com os Tupi do litoral, de costumes e línguas bem diferentes. Como escreveu Leite, “Faziam-se excursões distantes e desciam-se índios que importava colocar não longe do Colégio para serem assistidos com facilidade... (1945, p. 333)”.

Em 1586, surge o aldeamento de São Miguel, que seria, segundo o autor, o mais famoso de Pernambuco. Em 1592, os aldeamentos sob a administração dos jesuítas de Olinda já somam oito, sendo um na Paraíba e sete nas capitâncias de Pernambuco e Itamaracá. Dentre eles, Itaimbé (Itambé) ou São João Baptista, Santo André de Gueena (Goiiana) e Nossa Senhora de Assunção ou Urutagui (Alhandra).

Para melhor situar o contexto desses aldeamentos, gostaria de esclarecer algumas noções nele implicadas: *reduções*, *descimentos*, *aldeias* e a própria noção de *aldeamento*. Para Medeiros, redução seria o “processo através do qual os povos indígenas aceitam viver em contato com os portugueses sob a vassalagem do rei de Portugal” (2000, p.150), o que, segundo o autor, poderia acontecer de modo pacífico (pelo “convencimento”) ou violento (resultado de um “acordo de paz”). As reduções,

contudo, pela sua própria natureza — a negação dos costumes e das crenças dos índios reduzidos e a inexistência, na maioria dos casos, de outra opção além da própria redução —, em que pese o fato de elas terem atenuado a destruição física e a escravidão indígena, traz em si mesma algo de violento. Como o próprio Medeiros afirma, não havia muita diferença em estarem escravizados ou estarem reduzidos. Os descimentos, por sua vez, eram a transferência de índios do sertão, considerados Tapuia, para viverem com os Tupi, em aldeamentos do litoral, sob maior controle dos portugueses. Quanto às noções de aldeia e aldeamento, elas têm sido empregadas, geralmente, como sinônimos, designando o espaço coletivo onde habitam os índios. Alguns autores, como Carvalho, no entanto, as distingue, considerando a diferença essencial que há na constituição de ambas: “diferenciaremos aldeia (povoação constituída pelos índios segundo sua cultura, sem interferência externa) e aldeamento (povoação constituída a partir da tutela e influência de missionários ou funcionários públicos, também chamada redução)” (CARVALHO, 2008, p. 1). Ou seja, o primeiro seria resultado unicamente das ações dos índios e o segundo de uma estratégia político-espacial dos portugueses. Essa distinção torna-se útil em algumas análises, sendo, no presente trabalho, utilizada em alguns momentos. É preciso considerar, contudo, que a fronteira entre aldeia e aldeamento, em muitos casos, sobretudo na construção da territorialidade, torna-se tênue, uma vez que os aldeamentos tendem a ser reinterpretados pelos índios como legitimamente seus, ou seja, como uma “aldeia”. Inversamente, muitos aldeamentos surgiram a partir de aldeias, sendo, inclusive, mantidos seus nomes nativos.

Como mencionado, os jesuítas foram os primeiros incumbidos da administração dos índios aldeados, o que significava, dentro da política segregacionista por eles adotada, cristianizar os “gentios” e mantê-los afastados dos colonos. Esses aldeamentos, de um modo geral, eram criados e mantidos seguindo a lógica e o interesse do colonizador. Assim, ao longo do período colonial, eles foram criados, transferidos de um lugar para outro, extintos, agrupados, enfim, usados de acordo com o interesse dos portugueses. Como mostrou Carvalho em relação aos aldeamentos na mata sul da Paraíba,

Inicialmente, quando a posição portuguesa ainda é extremamente frágil e circunscrita, os aldeamentos estão limitados à pequena área ocupada, a protegê-la. À medida que o perigo potiguara vai sendo afastado, através de sucessivas expedições de guerra, os aldeamentos são deslocados para mais longe, de forma a permanecer “nas fronteiras” (expressão comum na documentação), protegendo os estabelecimentos existentes, e ocasionando o

deslocamento/desaparecimento dos aldeamentos mais centrais (*ibid.*, p. 29–31).

Os índios aldeados, portanto, serviram como soldados nas lutas enfrentadas pelos portugueses e tinham a sua localização determinada pela necessidade de proteção aos estabelecimentos da capitania. Essa e outras formas de servir aos colonos — seja pela exploração da mão de obra dos índios aldeados, seja pela escravização, propriamente dita, dos capturados nas chamadas *guerras justas*<sup>21</sup> — marcaram a legislação indigenista portuguesa. Com efeito, apesar de as bulas papais *Universis Christi fidelibus e sublimis Deus*, de 1537, reconhecerem os índios como criaturas possuidoras de alma, determinando excomunhão àqueles que os escravizassem, no caso das *guerras justas* a Coroa Portuguesa permitia a escravidão.

Na ocupação do território conquistado, a utilização da mão-de-obra indígena era concebida como essencial, posto que a Coroa Portuguesa, ao instituir o sistema de Capitanias Hereditárias, exigia a ocupação e produtividade da terra. Essa necessidade do trabalho escravo para os engenhos de cana de açúcar seria a principal causa das tensões entre os luso-brasileiros e os índios. Entre as determinações das bulas papais acima mencionadas e a necessidade da mão-de-obra escrava, reside uma das tensões e contradições com a qual a legislação indigenista portuguesa teria que conviver durante todo o período colonial. Como escreveu Lopes,

Essa contradição — liberdade e coerção ao trabalho — vai ser a tônica da legislação indigenista portuguesa por todo o período colonial, ora facilitando a escravidão de partes da população, ora proibindo-a, sempre à mercê das articulações para atender os interesses agrário-mercantis coloniais e metropolitanos e das suas premências por mão-de-obra barata (LOPES, 2005, p. 53).

O fato é que, como enfatizou Medeiros, não havia muita diferença para os índios em serem escravizados ou estarem reduzidos, uma vez que, tanto como escravos quanto como soldados a serviço da Coroa ou simplesmente como índios aldeados, ao serem situados, “perdiam a sua identidade com o local de origem, provocando uma dessocialização e um desenraizamento cultural, que foi o primeiro passo para o seu controle, submissão e encobrimento” (2000, p.150). Como escreveu Freitas,

A massa de índios domesticados encontrava-se numa situação muito especial. Colocados pela lei sob a jurisdição dos padres — jurisdição omnímoda no espiritual e parcial no temporal, como curadores e

---

<sup>21</sup> Eram assim denominadas as guerras travadas contra índios inimigos, os quais podiam ser executados, escravizados e ter suas aldeias destruídas.

tutores do gentio – sua condição era de “meio livre, meio escravo”, como disse o padre Antônio Vieira (1982, p. 27).

Para Souza (2002), o fato de ter que conviver com a escravidão seria um dos aspectos que distanciaria a cristandade brasileira da cristandade romana, uma vez que a primeira seria caracterizada pelo estigma da “não fraternidade”. Por outro lado, os missionários também exerciam o controle da mão de obra indígena. Em 1587, uma lei, referindo-se aos indígenas aldeados, estabelece o recrutamento compulsório da mão de obra destes a partir do pagamento de um aluguel. Como nos diz Lopes, “apesar do índio aldeado ter sua liberdade jurídica garantida, [...] era obrigado a servir à colonização através de um trabalho teoricamente remunerado” (2005, p. 57). O autor concebe essa exploração do trabalho indígena como uma “escravidão incompleta”, expressão já empregada por Gorender (1992) em relação às reduções jesuíticas, as quais estariam, segundo ele, estruturadas economicamente em uma lógica mercantil. Ainda segundo Medeiros,

As constantes denúncias de fugas dos índios das aldeias e o controle do pagamento do seu trabalho pelos administradores das aldeias, mostram o quanto esses se encontravam distantes da simples liberdade de ir e vir e de usufruir livremente dos frutos do seu trabalho (MEDEIROS, 2000, p.164).

### **Os aldeamentos nos limites do atual município de Goiana**

Fernando Pio, em seus estudos sobre a Igreja do Carmo de Goiana, menciona dez aldeias que existiam nos limites desse município. A maioria das informações são da época em que os holandeses ocuparam o Nordeste, ou seja, entre 1630 e 1654. São elas as seguintes:

- Aabau, com apenas 63 habitantes, dirigida pelo capitão Antônio Paraupaba, índio Potiguara, aliado dos holandeses;
- Butaguy, que também pertencia à Goiana, sendo dirigida, por volta de 1639, pelo Capitão Henrich de Vries;
- Capivary, também descrita como Capibaribe ou Capiguaribe, onde estaria localizada hoje a cidade de Goiana. Pio não encontra muitas informações sobre esse aldeamento, apenas uma referência de 1635, que diz ter uma expedição de holandeses, após terem entrado em Goiana, acampado na referida aldeia;
- Carassé (atual Caricé). Também descrita por Leite, está localizada entre Goiana e Itambé. Por volta de 1639, essa aldeia apresentava uma população de 215 índios.

Segundo Pio, como seus habitantes eram partidários dos holandeses, a aldeia foi abandonada em 1654, após a expulsão desses. Seus habitantes teriam fugido para a serra de Ibiapaba, no Ceará, onde se refugiara Paraupaba;

- Ciry, segundo o autor, teria mudado diversas vezes de lugar. Nas mudanças que seriam implementadas no contexto do Diretório dos Índios, de 1755 a 1777, os aldeamentos que não puderam ser elevados a categoria de vila foram transferidos para outros. Assim, o aldeamento de Ciry foi transferido para Aratagui;
- Ponta de Pedras. Fundada por volta de 1590, pelo franciscano frei Antônio do Campo Maior. Segundo Pio, não há muitas informações sobre esse aldeamento;
- Tapisserema. Também não há muita informação sobre esse aldeamento. Sabe-se que estava situado em Goiana e contava, no período holandês, com 142 habitantes.
- Tapessirica. Apesar de se conhecer muito pouco sobre a fundação e origem desse aldeamento, nele foi realizada a conhecida assembléia de índios, de 1645 (volto ao assunto mais adiante);
- Itambé. Sua fundação é anterior a 1614. Sabe-se que pertencia à Goiana e que o Mestre de Campo General Vidal de Negreiros tinha currais nas terras próximas a esse aldeamento, onde erguera uma capela por volta de 1660.
- Aratagui (Alhandra). Segundo Fernando Pio, pertencia à Goiana, estando situada na freguesia de Taquara (hoje localizada no litoral sul da Paraíba);

### **Aratagui**

Dentre os aldeamentos acima, Aratagui (atual Alhandra), situada no extremo norte da “linha interna” de Leite, tornar-se-ia a grande referência na prática da Jurema, mantendo, como mencionado, entre as cidades que surgiram a partir desses aldeamentos, uma significativa influência religiosa, sendo por muitos considerada o “berço da Jurema” (VANDEZANDE, 1975). São os descendentes do último regente dos índios de Aratagui — especialmente sua filha Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, mais conhecida por Maria do Acais — que se tornam os mestres mais populares na área de interesse da pesquisa. Um relato da neta de Maria do Acais, Maria das Dores (Dorinha), falecida em 2008, que pude registrar a cerca de sete anos atrás, parece confirmar as informações que encontrei em vários documentos.

O pai da minha avó era índio também, era o mestre Inácio Gonçalves de Barros, que era o rei dos índios da cidade de Alhandra. Alhandra

não era Alhandra, era Vila Iratagui. Ele era o rei dos índios, era o pajé dos índios, era o pai de minha avó, meu bisavô.

Pela importância para a tradição na Jurema em toda área pesquisada, penso ser importante situar melhor esse aldeamento. As primeiras referências a Aratagui são vagas e, em alguns casos, imprecisas, como as feitas por Jaboatam (1980) e Maximiano (1977)<sup>22</sup>. Referindo-se aos aldeamentos assumidos pelos franciscanos por volta de 1593, Frei Venâncio Willeke (1974) inclui entre eles o de Assunção, também denominado Ipopoca, que seria o mesmo Aratagui. No Catálogo da Companhia de Jesus (LEITE, 1945), o aldeamento aparece em 1610 também com o nome de Assunção, sendo então administrado pelos jesuítas do colégio de Olinda. Ainda no início do século XVII, a aldeia é registrada no Catálogo com o nome de Urutagui. A mesma grafia é encontrada no mapa *Praefecturae de Paraiba, et Rio Grande*, de 1640, de Georg Marcgraf (*apud* CARVALHO, 2008).

Em 1704, último ano da chamada Guerra dos Bárbaros, são transferidos para Aratagui duzentos índios Paiacu, considerados índios Tapuia, vindos do sertão do Rio Grande, e que participaram da referida guerra. Estes, antes dos descimentos, viviam em duas aldeias administradas pelos jesuítas, estando uma localizada nas proximidades do Rio Jaguaribe, e outra, do Lago Podi. Segundo Serafim Leite (1945), os constantes ataques de índios inimigos e os conflitos com os curraleiros, que representavam o poder econômico da região, foram as principais causas dessa transferência.

Ainda de acordo com os Catálogos da Companhia de Jesus, em 1703 a Aldeia Urutagui, da Diocese de Pernambuco, teria sido transferida para um lugar considerado “mais adequado”. A mudança, segundo Leite, seria uma restituição das terras aos índios e teria ocorrido em um ambiente bastante tenso, pois, conforme relato do Pe. João Antônio Andreoni, citado por Leite, teria havido muita oposição por parte dos invasores. Como escreveu o segundo,

Urutaguí está nos mapas antigos no lugar primitivo; “taquara” ainda nos modernos. E ambas em terras, hoje, do Estado da Paraíba, como fica ainda neste Estado o segundo lugar de Urataguí ou Arataguí, que recebeu o nome de Alhandra (*ibid.*, p. 341).

Em 1746, o aldeamento é administrado pelos padres oratorianos, que, reunindo os nomes que lhes foram dados pelos franciscanos e jesuítas, registram-no como Aldeia

---

<sup>22</sup> O primeiro, tratando dos aldeamentos fundados pelos franciscanos, chega a confundir Jacoca (Conde) com Assunção (Alhandra). O segundo, segundo de perto Jaboatam, refere-se a Eiguaraguaig, missão às margens do rio de mesmo nome, como sendo a atual Alhandra.

de Nossa Senhora da Assunção de Aratagi. A mesma pertence, neste período, à freguesia de Taquara. Só em 1765, na ocasião da sua elevação à categoria de vila, no contexto do Diretório Pombalino (do qual trarei mais adiante), passa a ser denominada de Alhandra.

### **Os aldeamentos e o domínio holandês**

O período em que os holandeses ocuparam o Nordeste, 1630 a 1654, teve implicações significativas no espaço de interesse da pesquisa. Em primeiro lugar, no que diz respeito à religiosidade, tema central desse trabalho, os índios aliados vivenciaram um período de tolerância nunca visto. O próprio Maurício de Nassau, em seu relatório de 1644, dizia, em relação aos índios brasiliões (Tupi) e Tapuia, que “deve-se permitir a cada um viver do modo que entender e trabalhar onde quiser, como os da nossa nação”<sup>23</sup>. O contato com os holandeses também significou uma mudança radical no que diz respeito à política e a organização dos aldeamentos — especialmente na área de interesse da pesquisa. O tratado de paz entre os Jandui de Canindé e os portugueses, que aconteceria em 1692, por exemplo, como escreveu Pompa, “traduz uma exigência dos indígenas desenvolvida a partir de um costume aprendido com os holandeses” (2003, p.27). Por outro lado, a desordem causada pelas batalhas, durante a conquista do território, sobretudo entre 1630 e 1635, fez praticamente parar a produção dos engenhos de Pernambuco, contribuindo, deste modo, para a fuga de muitos escravos negros (MELLO, 2001; FREITAS, 1982) e, consequentemente, para o surgimento de quilombos.

Uma preocupação constante dos holandeses durante todo o período em que permaneceram no Brasil Oriental foi a manutenção da aliança com os índios. Na verdade, os flamengos nunca se sentiram seguros na terra invadida, sendo essa aliança uma estratégia para a conquista do interior. Aliás, essa aproximação com os indígenas é anterior ao período em que assumiram o poder. Quando os holandeses, em 1625, voltavam à Europa, após fracassarem na conquista de São Salvador, capital do Brasil na época, pararam na Baía da Traição, para reabastecer e tratar os enfermos. Segundo Mello (2001), levaram com eles, na ocasião, alguns índios Potiguara, dentre eles, Pedro Poty e Antônio Paraupaba, os quais seriam educados na Holanda, voltando tempo depois para auxiliar os flamengos na invasão do Nordeste. Como escreveu Mello,

---

<sup>23</sup> Relatório do conde de Nassau aos Estados Gerais, de 27 de setembro de 1644, citado por Mello (2001, p. 210)

O interesse pelo índio era geral na Europa de então; estava-se na época em que si iniciava o romantismo naturalista. Não é de admirar, pois que uma companhia de Comércio os sustentasse e os educasse à sua custa; mas não só pelo prazer de trazer à civilização pobres silvícolas brasileiros, com o fito de preparar para a conquista de algumas regiões americanas. [...] No próprio ano em que a Companhia se apoderou de Pernambuco entraram a prestar serviço os índios brasileiros educados na Holanda (MELLO, 2001, p. 208).

Havia, na verdade, uma política de aproximação e amizade com os índios, definida pelo Conselho dos XIX<sup>24</sup>. O próprio Nassau a eles fazia referência em suas cartas, reiterando as decisões do Conselho. Para Mello, além dos motivos políticos, Nassau manteve um interesse especial pelos índios devido ao “seu espírito de homem curioso de coisas exóticas, comum do seu tempo” (*ibid.*, p. 211). No entanto, essa política de aproximação e amizade nem sempre foi estável, tampouco era um consenso entre os batavos. Casos de exploração, violência e até de venda de escravos índios foram registrados, os quais teriam ocorrido, segundo Mello, não por “culpa” do governo holandês, mas pelos “exageros” de alguns *commandeurs*, que eram os encarregados das aldeias. Essa instabilidade foi ainda maior em relação aos Tapuia, muitos deles tendo se aliado aos flamengos. Os Janduí (descrito na documentação holandesa como Nhanduí), talvez o mais temido desses índios, que estavam situados no Rio Grande, foram fundamentais na proteção do extremo norte das terras conquistadas. Considerados índios ariscos, temidos pelos próprios holandeses, os Tapuia não foram, ao contrário dos Tupi, aldeados. Apesar da aliança, não se submeteram ao governo do Conselho Supremo. O caso mais grave desta tensão e da violência contra os Tapuia foi registrado em 1639, por Georg Marcgraf – cientista natural da comitiva de Nassau –, em sua narrativa sobre o combate durante os primeiros contatos entre os índios do Ceará e os batavos (BOOGAART e BRIENEN, 2002).

Segundo Mello, os índios de regiões próximas ou em comunicação com o Recife tinham uma melhor relação com os holandeses. Esse era o caso dos índios da Paraíba e de Goiana. Foi em um dos aldeamentos localizados nos limites desta última que ocorreu, em 1645, a conhecida Assembléia de Tapessirica, onde os flamengos reuniram diversos líderes indígenas. Para Fernando Pio,

Esta célebre assembléia teria sido, realmente, dos mais notáveis acontecimentos na vida social dos índios brasileiros se motivos

---

<sup>24</sup> Conselho responsável pela administração da Companhia das Índias Ocidentais, composto por 19 membros.

outros, unicamente políticos ou militares, não houvessem sido a grande causa de sua efetivação (PIO, 1970, p. 80).

Dentre os assuntos discutidos na reunião, o mais importante foi, sem dúvida, a divisão da zona ocupada pelos holandeses em três grandes câmaras: a de Pernambuco, com sede em Goiana, dirigida por Domingos Fernandes Carapeba; a da Paraíba, com sede na aldeia Maurícia, dirigida por Pedro Poty; e a Câmara do Rio Grande, com sede na aldeia Orange, dirigida por Antônio Paraupaba. Note-se que os dois últimos diretores estavam entre os índios Potiguara que viveram na Holanda.

Os batavos também investiram na instrução religiosa dos índios, mas procurando não entrar em conflito com eles. Adotando o mesmo modelo dos jesuítas, o foco da catequese era as crianças. Diversos planos para este empreendimento, que estava associado à educação, foram propostos, sendo decidido, em 1635, que os catequistas deviam estudar o tupi para ensinar aos índios, enquanto estes deveriam estudar a língua e os modos civis dos holandeses (MELLO, 2001). A catequese começou em 1638, sendo iniciada nas aldeias de Goiana e da Paraíba. Após alguns resultados otimistas, o trabalho se mostrou bastante desengonçador. Como escreveu Mello,

Os progressos na catequese não eram tão satisfatórios como os primeiros entusiasmos e o fervor religioso indicavam. O trato com os índios não era tão fácil como havia parecido. Os missionários católicos já haviam observado que eles não “obedecem a outra lei que a de seu apetite”. [...] Em 1641 Doorenslaer<sup>25</sup> — sempre tão interessado na sua obra de missionário — era obrigado a reconhecer que, embora tenha “feito algum progresso, não é tanto quanto desejava, visto que os índios fogem e caem na selvageria” (*ibid.*, p. 231).

Outros planos foram acionados para a catequese, sem, no entanto, apresentar melhores resultados. Em 1644, o Conselho Supremo, criado para substituir Maurício de Nassau, escrevera ao Conselho dos XIX que os índios não teriam outro interesse a não ser o de “viver em liberdade e não em serviço”, desejando uma vida de ócio e indolência e consumindo suas roças e trabalho em aguardente. O documento admite que, por este motivo, no entanto, eles não mereceriam castigo. Por fim, é dito que, para que os índio não criem “aversão a este Estado”, seria melhor “deixá-los estar como desejam e ordenar que os predicantes e enfermeiros nas aldeias empreguem esforços para instruí-los na religião e na vida civil, tanto quanto possível” (*ibid.*, p. 233).

---

<sup>25</sup> David van Doorenslaer foi um jovem missionário responsável pelo início da catequese.

Após a restauração pernambucana, como ficou conhecida a retomada de poder pelos portugueses, muitos índios aliados dos holandeses se retiraram para a serra da Ibiapaba, no Ceará. Esse foi o destino de índios Potiguara e Tapuia, como fez Antônio Paraupaba, que os comandava durante a invasão. Pelo menos em duas ocasiões, ele desceu a serra para fazer contato com os holandeses, pedindo ajuda para os índios refugiados. É assim que em carta aos Estados Gerais, em 1656, Paraupaba reafirma sua fidelidade para com o Estado holandês e a religião reformada, informando que ele e seu povo estão dispostos a buscar sua sobrevivência em um espaço de dois anos, esperando que ao fim desse prazo possam os holandeses vir em sua ajuda. Na última parte do documento lê-se:

Si lhes faltar este auxílio aquele povo tem necessidade de cahir afinal nas garras dos cruéis e sanguinários portuguezes que desde a primeira occupação do Brasil tem destruído tantas centenas de mil pessoas de sua nação e especialmente depois que ella procurou a protecção das armas deste Estado e adotou o verdadeiro culto divino e que agora se for abandonada terá de fazer penitência extirpando-o<sup>26</sup>.

### O Diretório dos Índios: de aldeamento à vila

Se os aldeamentos representavam o projeto missionário e segregacionista, que perdurou até meados do século XVIII, sua elevação a categoria vila representava o projeto secular e integracionista, que marca a administração pombalina. No início do referido século, Portugal assinou com a Inglaterra o Tratado de Methuen, que aumentava sua dependência em relação aos ingleses. A grande dívida que os lusitanos contraem a partir desse tratado, entre outros fatores, leva-os a uma grave crise econômica. Com o objetivo de mudar essa situação, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Conde de Oeiras, mais conhecido como Marquês de Pombal, que esteve como Primeiro-Ministro do Rei D. José I, inicia, a partir de 1755, uma série de reformas radicais em Portugal e suas colônias, combinando princípios mercantilistas com idéias iluministas. Como parte dessas reformas, foram anexadas à Capitania de Pernambuco as Capitania da Paraíba e do Ceará. Como a do Rio Grande também já havia sido anexada à Pernambuco, esta torna-se o grande centro econômico e político de todo o Nordeste oriental.

Pombal alegava que Portugal precisava sair do atraso em que se encontrava (em relação a outros países europeus), ainda assentado em uma política feudal. Desse modo,

---

<sup>26</sup> Apud PIO, 1970. p. 70.

os jesuítas foram identificados como o grande obstáculo à criação de um Estado moderno, laico, o que resultaria, em 1759, na sua expulsão da metrópole e das colônias portuguesas. Tais medidas marcam o fim de uma política indigenista que durou mais de dois séculos e que tinha nos missionários, sobretudo os jesuítas, seus principais representantes.

Distanciando-se da lógica dos missionários de segregação dos índios, Pombal adotou uma política visando integrá-los à sociedade portuguesa, transformando-os em vassalos do rei. Uma das primeiras medidas nesse sentido foi o incentivo aos casamentos entre brancos e índios, declarando que os que assim o fizessem não ficariam com nenhuma infâmia, tornando-se, ao contrário, dignos da atenção real. Também proibia que o termo *caboclo* fosse usado para designar esses vassalos e seus descendentes. No curso dessas mudanças, é ordenado que os aldeamentos com um número suficiente de habitantes sejam elevados à categoria de vilas e que seja retirado o poder temporal dos missionários, sendo estes substituídos por governadores, ministros e pelos principais dos índios. Pouco tempo depois, 1757, sob o argumento de que estes últimos (ainda) não eram capazes de se autogovernar, é instituído o Diretório dos Índios, no Pará e no Maranhão. No ano seguinte, uma versão adaptada do Diretório é criada em Pernambuco: a “Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da Capitania de Pernambuco e suas anexas”. O texto apresenta alguns acréscimos em relação ao de 1757, sendo um deles a proibição direta ao uso da jurema (bebida), sob a alegação de que seu consumo seria contrário aos bons costumes e prejudicial à saúde. Não há, como nos demais documentos sobre a jurema, acima citados, uma referência à dimensão religiosa da bebida, mas aos riscos que a mesma ofereceria à saúde pública e ao processo de transformação dos índios em vassalos do rei.

Advirto aos directores, que para desterrar dos índios as ebriedades, e os mais abuzos ponderados, uzem dos meios da suavidade e brandura, para que não suceda, que, degenerando a reforma em exasperação, se retirem do grêmio da igreja, a que naturalmente os convida de sua parte o horror do castigo, e da outra a inclinação aos bárbaros costumes, que seus pais lhe ensinárão com a instrução e exemplo, não consentindo o uso de aguardente mais do que para o curativo, e abolindo inteiramente o das juremas contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialíssimo à saúde das gentes<sup>27</sup>.

O documento consiste em uma série de advertências aos diretores sobre como

---

<sup>27</sup> *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil*, XLVI, 1888, p. 129.

esses devem “persuadir” os índios no processo de civilização e integração, tomando como modelo o branco “civilizado”, católico. Entre as muitas recomendações, encontra-se a proibição do uso da língua nativa e das moradias coletivas. Mais de uma vez, o texto se refere a “prudência”, “suavidade” e “brandura” que os diretores devem ter em todas as suas execuções, principalmente quanto às reformas dos “abusos”, “vícios bárbaros” e “costumes”, no sentido de evitar que os indígenas, “estimulados da violência, tornem a buscar nos centros do mato os torpes e abomináveis erros do paganismo”<sup>28</sup>.

A determinação de transformar em vilas os aldeamentos administrados pelos jesuítas veio em uma carta de 1758, enviada ao Governador de Pernambuco e suas anexas. Este indicou para tal missão o juiz de fora Miguel Carlos de Pina Castelo Branco, o qual ficou responsável por 23 aldeias nas capitâncias do Ceará, da Paraíba e de Pernambuco, ficando o ouvidor-geral das Alagoas, Manuel de Gouveia Alvares, responsável por 24 aldeias ao sul da Capitania de Pernambuco. Como mostrou Carvalho (2008), na criação das vilas paraibanas, doze aldeamentos foram resumidos a cinco vilas. Os aldeamentos que não sofreram elevação foram transferidos para outros, sendo misturados, inclusive, os Tupi do litoral com índios do interior, considerados Tapuia, através de descimentos. O aldeamento de Jacoca, por exemplo, recebeu índios Panati, considerados Tapuia, vindos de Piancó, sertão da Paraíba. Os índios do aldeamento Siri, da região de Goiana, foram transferidos para Aratagi.

Mesmo com o fim do Diretório Pombalino (em 1798), a extinção de muitos aldeamentos ainda utilizava como justificativa a necessidade de integrá-los a sociedade luso-brasileira. O alvará que extingue definitivamente os aldeamentos na Paraíba, por exemplo, afirma que a medida tomada pelo Imperador seria uma resposta às queixas dos índios em relação ao “esbulho” das terras do seu patrimônio. A extinção seria um meio de garantir a posse de um modo “mais aceito”, criando, como se lê no documento, a oportunidade de os índios entrarem no “jogo dos direitos que competem a todos os brasileiros”.

[...] que seja V. Excia. autorizada a extinguir os referidos aldeamentos, distribuindo a cada família no ponto, onde já possua casa e lavoura, bem como os solteiros maiores de vinte e um anos, que tenham economia separada, terreno suficiente, que não abranja mais de sessenta mil e quinhentas braças quadradas e seja em geral de vinte e duas mil e quinhentas, que ficarão sendo propriedade desses indivíduos depois de cinco anos de efetiva residência e cultura,

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 163.

cessando, depois de feita esta distribuição de terreno, toda a jurisdição do Diretor Geral e dos diretores parciais sobre o território e habitantes das Aldeias<sup>29</sup>.

Essa demarcação, no entanto, não assegurava o efetivo acesso à terra, pois, embora feita pelo governo, deveria ser paga pelos seus beneficiários. Desse modo, proprietários pagavam a demarcação e se apropriavam dos lotes dados aos índios (FILHO, 2006). Por outro lado, o ofício determinava que as terras que sobrassem, após o término dos contratos de arrendamento, poderiam ser vendidas pela Tesouraria da Fazenda a quem oferecesse “mais vantajosas condições” (*ibidem*). Os índios foram aos poucos sendo assimilados entre os homens livres pobres da região, integrando a massa de pequenos trabalhadores rurais, sobretudo dos engenhos que se multiplicavam entre a Zona da Mata Norte de Pernambuco e o Litoral Sul da Paraíba. “Heróis anônimos”, para usar uma expressão de Certeau (2008), compondo uma “multidão móvel e contínua” sem nomes e rostos.

## OS NEGROS NA MATA NORTE

Os negros participaram ativamente da construção da espacialidade e da cultura na área de interesse da pesquisa. Bastide (1945), dando continuidade à discussão iniciada por Fernandes (1938) sobre as razões que levaram o negro a aceitar a religião do índio, argumenta que a presença do primeiro no Catimbó, enquanto uma religião indígena, seria uma estratégia para a ascensão social, uma vez que ele estaria, desde o período colonial, abaixo do índio na estrutura social. Como uma “desforra” contra essa situação, o negro, segundo Bastide, teria, pela religião, se tornado o líder. “É ele, em verdade, que se torna catimbozeiro, que dirige a sessão, que comanda o grupo dos caboclos; ele inverteu a situação totalmente; pela religião, tornou-se o chefe” (1945, p. 252).

Essa expressiva presença do negro no Catimbó também fora observada por Cascudo (1978), no contexto do Rio Grande do Norte. Não há como afirmar, no entanto, até que ponto essa presença teria o sentido de ascensão social, sobretudo pelo fato de o Catimbó surgir em um tempo e lugar onde o índio já havia sido assimilado, como mencionado, aos homens livres pobres, integrando a massa de trabalhadores rurais. Do mesmo modo, sabemos que os estudos sobre o Catimbó eram escassos, além de ser

---

<sup>29</sup> Arquivo Histórico do Estado da Paraíba (AHEPB). Cx. 045 (1864).

questionável o modo como eram realizadas as pesquisas. Assim, a afirmação que o culto tinha mais negros do que índios “dirigindo” e “comandando” as sessões, feita por Bastide, é questionável.

O convívio entre negros e índios na área de interesse da pesquisa se intensifica a partir da segunda metade do século XVIII. Para isto contribuiu a política assimilação-pombalina, a partir da qual o índio vai sendo equiparado aos homens livres pobres. Koster (1978) registrou essa aproximação no início do século XIX. Interagindo dentro de uma mesma estrutura econômico-social, que os colocava na parte inferior da pirâmide social, esses povos tinham em comum o fato de serem trabalhadores pobres, despossuídos, habitando as mesmas áreas de pouco valor e interesse para os colonos. As implicações na religiosidade advinda dos povos indígenas da região – ou seja, no culto da Jurema – dessa presença significativa dos negros na área de interesse da pesquisa, pode ser evidenciada, entre outros, pelo lugar de destaque que ocupa no culto a entidade Malunguinho, líder negro que viveu no quilombo do Catucá, e pelo fato de o próprio Catucá ser descrito como uma das cidades encantadas que compõem o Reino Sagrado da Jurema, em uma das muitas descrições sobre esses espaços sagrados.

Não se pode fixar, com precisão, a data em que se iniciou a entrada de escravos africanos no Brasil. Sabe-se, no entanto, que em 1531 eles já eram utilizados na colônia de São Vicente. Pereira da Costa afirma, com relação a Pernambuco, que essa entrada teria sido posterior a 1542, com base em uma carta do mesmo ano, do donatário Duarte Coelho, que solicita “permissão de mandar vir alguns escravos da Guiné por seu resgate” (COSTA, 1965, p. 333). Essa data pode ser ainda anterior, considerando que apenas nove anos mais tarde, em 1551, o padre Antônio Pires descreve um número considerável de negros já bem inseridos no cotidiano da vila de Olinda:

Foi causa para dar muitas graças a Nossa Senhor ver este domingo passado uma igreja muito grande cheia de escravos, que vinham à doutrina, que seria até mil, afora os que estão nas fazendas, que são muitas, porque há fazendas que tem duzentos escravos (*Apud.*, COSTA, p. 334).

A presença dos escravos negros no Brasil está diretamente ligada à exploração do açúcar, cujo interesse crescia na Europa da segunda metade do século XVI. Para explorar os canaviais, Portugal usou da experiência adquirida na Madeira, nos Açores, em São Tomé, na Hispânia e na Nova Espanha, que seria a importação de escravos.

Ainda nesse século, as capitâncias de Pernambuco e Bahia prosperaram a partir do trabalho dos escravos negros. Como escreveu Freitas:

Ao longo do litoral, floresceram os canaviais e se multiplicaram os engenhos. Pelos fins do século XVI, Pernambuco e Bahia já sobressaíam no mercado mundial como os maiores produtores de açúcar. E para que isso fosse possível, os traficantes descarregavam nas costas brasileiras uma média anual de cinco mil negros (1982, p. 19).

A presença de negros escravos na Capitania de Itamaracá, a qual pertencia toda a área de interesse da pesquisa, remonta ao início da ocupação, que se intensifica a partir da segunda metade do século XVI, com o aumento dos engenhos. Afinal, o tráfico de escravos seguia a cultura da cana-de-açúcar, em todos os lugares em que esta se estendeu (MELLO, 2001). Propriedade total e ilimitada do amo, privado de qualquer direito, o escravo negro podia ser, ao gosto do seu dono, vendido, alugado, penhorado, testado, castigado e morto. Era equiparado, no conjunto das leis que versavam sobre a escravatura, no que tange a posse e direitos do seu dono, aos animais do seu domínio. Um jurista e parlamentar chegou ao ponto de compará-lo ao fruto da árvore ou da colheita do seu amo (FREITAS, 1982).

### **Outros negros**

O negro escravo, portanto, ocupava a parte inferior da pirâmide social, situado abaixo do índio. Contudo, além dos negros escravizados, havia, desde o início da ocupação de Itamaracá, vários descendentes de africanos, muitos nascidos na Guiné, casados com portugueses, descritos como *pardos* ou *mulatos*, ou filhos de portugueses com escravos. Embora correspondam a uma minoria entre os negros – que, por sua vez, correspondiam à maioria da população –, esses negros ocupavam outro lugar na estrutura econômico-social. Alguns deles chegaram a ter escravos negros e índios domesticados, pertencendo à elite dos chamados “homens bons da terra”, formada pelos senhores de engenho, que compunham os senados da câmera, centro do poder político e administrativo. Na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil, que se realizou nos dois principais núcleos açucareiros da Colônia, Pernambuco e Bahia, respectivamente 1591-93 e 1593-95, há diversos registros, entre as confissões na Capitania de Itamaracá, dessa presença negra. Talvez a mais reveladora seja a confissão de Boaventura Dias, descrito no texto como “Mulato, Cristão Velho na Graça”:

Disse ser homem pardo, natural de Lisboa, filho de Diogo Dias,

homem branco, cristão velho, e de Clara de Souza, negra de Guiné, escrava de Dona Francisca de Souza, de idade de trinta e oito anos, viúvo, lavrador, casado que foi com Beatriz Mendes, cristã nova da parte de seu pai Simão Soeiro, morador nesta ilha<sup>30</sup>.

Como mencionado, Boaventura era filho do polêmico Diogo Dias, que fora casado com a famosa Branca Dias, perseguida por atos judaizantes, e personagem de diversas narrativas populares<sup>31</sup>. Diogo foi um dos primeiros ocupantes das terras que deram origem a Goiana, sendo o ataque dos Potiguara a sua propriedade, mencionado acima, descrito como o marco do avanço dos luso-brasileiros, que culminaria com a ocupação definitiva do território e na conquista da Paraíba. Boaventura teria sido o único sobrevivente desse episódio.

Outras confissões que remetem ao mencionado hibridismo são as de Bárbara Fernandes, considerada “mulata, cristã velha”; Ana Seixas, considerada “mestiça”; e de Isabel Fernandes, “mamaluca” com “raça de cristã nova”. Na primeira, lê-se: “Disse ser natural desta vila, filha de João Fernandes, homem branco, pedreiro e cristão velho, e de sua mulher Antônia Aires, mulher parda, filha de homem branco, cristão velho e de negra da Guiné”. Na segunda confissão, temos o seguinte: “disse ser natural de Igarassu, filha de Paulo de Seixas, homem pardo e de Lianor, negra brasila, defuntos, de idade de vinte e sete anos, casada com Manuel Franco, trabalhador, homem branco, moradora nesta capitania (p. 99)”. E, finalmente, na terceira, confissão, lê-se:

Disse ser mamaluca e ter raça de cristã nova, natural dessa ilha, filha de Sebastião Dias, homem branco, cristão velho, dos da Governança desta vila, e de sua mulher Cecília Fernandes, mamaluca, filha de cristão novo e de negra brasila [...] casada com Vicente Rodrigues, cristão velho, lavrador...<sup>32</sup>

### **Os quilombos do Norte e o rei Malunguinho**

Retomando a questão dos negros escravos, eles foram, portanto — sobretudo após a diminuição da escravidão do índio, a partir de meados do século XVIII —, a mão de obra utilizada nos engenhos que existiam em Goiana, os quais a tornaram, como mencionado, a cidade economicamente mais próspera de Pernambuco, até o final do século XIX. Os escravos que fugiam desses engenhos se refugiavam, sobretudo, nas matas do Catucá, onde mais tarde construiriam quilombo de igual nome. Em um ofício

<sup>30</sup> Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denunciações e confissões de Pernambuco, 1593 – 1595. Coleção Pernambucana, 2<sup>a</sup> fase, vol. XIV. Recife, 1984. p. 105.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 118.

de 12 de março de 1821, enviado ao Governador da Paraíba, o Governador de Pernambuco, General Luiz do Rego Barreto, faz o seguinte apelo:

Exmo. Sr. — Tendo de dar nos quilombos de negros fugidos, que andam infernando os arrabaldes das vilas de Goiana e Igarassu e para o poder fazer queira cooperar comigo, mandando-me V. Mercê, o maior número de caboclos, vindo estes acompanhados de seus cabos e trazendo unicamente, por assim um pau, os quais serão bem tratados e serão acompanhados por esta capitania por pessoa, que leva esse mesmo ofício<sup>33</sup>.

Os negros que fugiam dos engenhos de Goiana encontravam na mata do Catucá, cortada que era por muitas estradas e picadas (CARVALHO, 1991), o esconderijo ideal. Segundo Pereira da Costa (1965), baseado em um escrito de Fr. Joaquim Caneca, o quilombo do Catucá já estava formado em 1824. Henry Koster, que morou na região no início do século XIX, registrou o fato de as matas próximas ao engenho Timbó, em Tracunhaém, que compreendiam parte do Catucá, servirem de esconderijo para bandidos e escravos. Embora as referências a esses quilombos do Norte só aparecerem a partir de primeira metade do século XIX, é possível que a mesma desorganização causada pela invasão dos holandeses, que possibilitou o surgimento de vários quilombos, sobretudo nos primeiros cinco anos da conquista, tenha corroborado as primeiras habitações de negros escravos, tanto no Catucá quanto em outras localidades de Goiana. Como escreveu José Antônio G. de Mello:

A guerra empreendida pelos holandeses no período de 1630/1635 desorganizou completamente a vida da colônia. Muitos negros aproveitaram a oportunidade para fugir. Pela leitura dos documentos vê-se que parou quase completamente o trabalho nos engenhos. Uma relação dos engenhos existentes entre o rio das jangadas e o Una, feita pelo conselheiro Schott, mostra-nos a verdadeira situação dessas propriedades, [...] Eram canaviais queimados, casas-grandes abrasadas, os cobres lançados aos rios. Só não haviam fugidos os negros velhos e os mulatinhos (2001, p. 185).

A própria indefinição, nos primeiros anos da invasão holandesa, do que fazer em relação aos negros escravos também contribuía para essas fugas. Considere-se ainda o fato de, no período em que os holandeses assumiram o controle de Pernambuco, dos 149 engenhos existentes nas capitâncias de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande do Norte, 65 foram abandonados ou confiscados pelos holandeses. O caso mais grave, como mostrou Evaldo Cabral de Mello (1975), foi exatamente o da freguesia de Goiana, que na ocasião tinha 9 engenhos, tendo permanecido apenas um nas mãos do seu

---

<sup>33</sup> AEPE, Códice GO-18, p. 43.

proprietário. Além de Goiana ter o maior número de engenhos confiscados, os negros estavam em maior número que os brancos e índios, como mostrou Freitas (1982), o que, portanto, pode ter contribuído com a fuga e habitações de negros nas matas da região, especialmente a do Catucá.

Para Carvalho, a revolta de 1817 que ocorreu na região, da qual participaram agricultores que habitavam as cercanias do Catucá, entre outros acontecimentos que desorganizavam os esquemas de controle e repressão, instituídos pela elite, contribuíram para a fuga e o consequente surgimento dos quilombos.

Além do Catucá, há registros de outros quilombos nas proximidades de Goiana. Pereira da Costa (1965) cita um ofício do General encarregado de extinguí-los, o qual comunica ao Presidente da Província a completa destruição dos que existiam em Goiana, mas que não obteve o mesmo êxito em relação ao do Catucá. Apesar de este ter sido também devastado, não teria sido possível permanecer na área para evitar o retorno dos negros. As causas seriam os próprios moradores, brancos, inclusive alguns senhores de engenho, que negavam “socorros e auxílio” às tropas. Segundo o general, isto aconteceria pelo fato de estes moradores fornecerem pólvora e balas aos quilombolas, além de escondê-los em suas próprias casas, recebendo em troca parte dos roubos efetuados. Juntamente com o ofício, foi entregue ao presidente uma lista com o nome dos escravos capturados, totalizando 50, com o nome dos seus respectivos senhores. Pouco tempo depois, o Catucá seria novamente erguido, contando com o número ainda maior de habitantes. Carvalho faz a seguinte descrição das matas onde se localizava o quilombo:

A floresta do Catucá serpenteava a área mais populosa da província, a zona da mata seca, ao norte do Recife. Cortada por muitas estradas e picadas, ela começava nos limites de Beberibe, antigo subúrbio do Recife, passava pelo sítio dos Macacos e por São Lourenço, mais a oeste da capital, lançando-se entre os engenhos costeiros e a serra a oeste do Recife em direção ao norte. Passava pelos mangues e rios da região, chegando não muito longe da costa em Paratibe e daí a Pasmado, perto da ilha de Itamaracá, até o povoado de Tejucupapo, próximo à vila de Goiana, já quase na fronteira com a província da Paraíba (1996, p. 6).

O centro do quilombo estaria localizado em uma área conhecida como Cova da Onça, situada entre as matas dos engenhos Timbó e Monjope e entre as freguesias de Paratibe, Paulista e Recife. Seria um local de difícil acesso, de terreno acidentado, cortado por riachos e brejos. Segundo Pereira da Costa, em 1829, o governo provincial teria criado uma colônia alemã, na Cova da Onça, na tentativa de evitar o

desenvolvimento dos quilombos. A colônia, no entanto, passou a ser alvo dos negros, que provocavam a fuga e o abandono dos moradores, o que resultou na sua completa dissolução em 1837.

Malunguinho foi o principal líder do quilombo do Catucá. No começo de 1827, o governo provincial chegou a oferecer o prêmio de 100 mil réis pela sua captura. Pereira da Costa, assim o descreve:

Malunguinho, um negro inteligente e audaz, astucioso e valente, era o chefe do quilombo, e tinha o seu quartel-general no sítio denominado Macacos, às extremas da paróquia do Poço da Panela, estendendo-se os núcleos de habitação da sua gente pelas matas do Catucá e outras proximidades. [...] Era o chefe supremo civil e militar do quilombo, e estava investido de poderes discricionários, fazendo-se passivamente obedecer pela sua gente (1965, p. 287).

O próprio quilombo é frequentemente descrito na documentação como quilombo de Malunguinho (CARVALHO, 1991). Seus moradores, por sua vez, eram também denominados de “malunguinhos” (COSTA, 1965). Investigando a documentação sobre o assunto, Carvalho afirma que o famoso líder negro teria morrido em 1835. A destruição total do quilombo aconteceu em março de 1837, e contou com a participação de guardas nacionais dos batalhões de Olinda e do Poço da Panela. Para evitar que mais uma vez o quilombo fosse reerguido, os escravos presos não foram devolvidos aos seus senhores, mas vendidos para outras localidades, longe das matas do Catucá. Pereira da Costa publicou uma matéria do jornal *A Quotidiana Fidedigna*, onde o autor sugere que essa mesma estratégia usada para destruir o quilombo fosse aplicada a dois escravos presos:

[...] entregue esses escravos aos seus senhores, talvez estes lhe não dêem um castigo tão exemplar, que os iniba de tornarem a recolher-se às matas, e por isso convém que todos os periódicos reclamem ao governo a prisão, e castigo de açoites em semelhantes feras, que depois que sofrerem esse castigo deverão ser vendidos para outra província, pois assim se praticou com os do Catucá, cujos crimes eram inferiores aos desses<sup>34</sup>.

Malunguinho – como outras entidades da Jurema que antes de viverem no tempo mítico inscreveram seu nome no tempo histórico – teria permanecido silenciado em velhos documentos, esquecido em acervos e arquivos públicos, não fosse o povo da Jurema, que o manteve vivo e ativo, cultuado como rei. Ele é parte de uma história

---

<sup>34</sup> In: COSTA, 1985, p. 15.

astuciosa e silenciosa, cuja força e alcance podem ser sentidos após mais de um século e meio da sua morte, nos terreiros e centros espalhados em toda a área pesquisada.

Em setembro de 2007, passados 172 anos do seu falecimento, Malunguinho deu nome à lei estadual nº 13.298, que institui no calendário oficial do Estado de Pernambuco a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana.

### **CAPÍTULO III - A JUREMA E SUAS INTERFACES**

## CATIMBÓ: a tradição dos mestres juremeiros

Como mencionado, Roger Bastide é responsável por uma primeira análise sociológica do Catimbó, tendo argumentado que a presença do negro no culto, enquanto uma religião de índio, seria uma estratégia do primeiro para a ascensão social, uma vez que ele estaria, desde o período colonial, abaixo do segundo na estrutura social. Segundo o autor, o Catimbó teria sua origem na Santidade, fenômeno religioso ocorrido no Brasil quinhentista, registrado através das confissões e denúncias de baianos e pernambucanos diante do Tribunal da Inquisição, em 1591 e 1592, e de dezenas de processos manuscritos depositados na Torre do Tombo, em Lisboa<sup>35</sup>. Assim como o Catimbó, a Santidade reunia elementos cristãos e indígenas e tinha, do mesmo modo, a utilização do fumo como elemento central. A Santidade, por sua vez, teria sido continuada por cultos como o dos caboclos, descrito por Carlos Estevão (1942), no âmbito da festa do Ajucá ou da Jurema, por ele observada entre os índios Pankararu, em Tacaratu.

Contudo, apesar de ter estado na Paraíba e ter tido, na ocasião, contato com o universo do Catimbó, Bastide parte principalmente dos relatos de Fernandes (1938) e Cascudo (1978) e não de uma pesquisa de campo propriamente dita. Sobre sua estada na Paraíba e sobre como realizou suas observações, o autor não nos dá maiores informações. Embora brilhante em suas análises, chega, assim, a algumas conclusões e explicações apressadas, apresentadas em *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* e no primeiro capítulo de *As Religiões Africanas no Brasil*<sup>36</sup>. Não obstante, a importância da obra de Bastide para o estudo das religiões afro-brasileiras não pode ser desconsiderada.

<sup>35</sup> No relato dos missionários, a Santidade é descrita como um ritual ou como o feiticeiro que o realizava. Assim escreveu Cardim: “Entre eles se alevantarão algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamão (*sic*) Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinário algum índio de ruim vida” (1978, p. 103). Existiram várias santidades, sendo a mais conhecida a de Jaguaripe, região localizada ao sul do Recôncavo da Bahia. Para Ronaldo Vainfas (1999), que estudou particularmente esta última, a Santidade teria sido o mais importante movimento de resistência ameríndia ao colonialismo português. Sua expressiva aceitação entre os índios teria sido uma consequência do forte declínio das populações indígenas, vitimadas pela fome, peste e escravidão. Esse culto contradizia, portanto, a idéia de “docilidade” dos Tupi, que não só a ele aderiram, como instituíram um papa, ergueram uma igreja e adoravam uma mãe de Deus indígena, que era um ídolo de pedra, a quem chamavam Maria.

<sup>36</sup> Bastide reproduz, por exemplo, o provável equívoco de Fernandes em relação a um manuscrito contendo uma “Oração dos Sete Caboclos”, atribuída à Maria do Acais: “o catimbó do lugar conserva numa de suas orações o nome do deus africano Ogum, ‘Gum pode mais que Deus’” (BASTIDE, 1945, p. 221). Não é preciso muito esforço para perceber que se trata da expressão popular “quem pode mais do que Deus”, na qual, muito provavelmente, a palavra *quem*, no referido manuscrito, foi confundida com *Gum*.

## Definindo o Catimbó

Dada a complexidade taxonômica em que se inserem as religiões que cultuam a Jurema, penso ser fundamental delimitar o que, neste trabalho, chamo de *Catimbó*. Tarefa, aliás, nada fácil, diante da pluralidade dos seus referentes. Reconheço, no entanto, que o termo apresenta um sentido específico e um sentido genérico. Em um sentido específico, o termo tem sido empregado na literatura sobre o tema — desde os estudos pioneiros de Andrade (1983) e Fernandes (1938), passando por Cascudo (1978), Bastide (1971) e Vandezande (1975) — de modo consensual, designando um culto que surge no Nordeste Oriental, especialmente nas áreas onde existiram aldeamentos, como aqueles por mim mencionados. Trata-se de um fenômeno religioso que surge em um contexto não indígena, mas ainda mantém traços de alguns rituais ameríndios. Suas características seriam, principalmente, o uso do fumo e da jurema, como elementos litúrgicos, a presença da mesa e de objetos como a princesa — pequena bacia de louça ou de material mais simples, usada para depositar o vinho da Jurema<sup>37</sup> — e o cachimbo (cuja fumaça é soprada pelo fornilho). Suas sessões são voltadas para consultas, através das quais se busca a cura para males, físicos, mentais e espirituais, ou para resolver toda a sorte de problemas do cotidiano. Descrevendo o Catimbó por ele observado na década de 1930, Fernandes escreveu:

Vendo o Catimbó, de uma maneira geral, o aparato consiste na mesa estreita, forrada ou não, onde se misturam garrafadas de jurema, cachimbos, novelos de linha, agulhas, botões, imagens de santos... A sessão tem início com a abertura da mesa feita em invocações cantadas, as velas acesas. Distribuem entre os presentes a jurema (FERNANDES, 1938, p. 87).

Em um sentido genérico, encontrado na linguagem corrente do Nordeste, Catimbó significa magia negra, feitiçaria, bem como qualquer forma de manipulação do sobrenatural com fins “maléficos” ou “diabólicos”, como “coisa-feita”, “mau-olhado”, entre outros. Mesmo nos terreiros e centros onde a influência das antigas mesas de Catimbó é mais evidente, o termo apresenta um sentido bastante genérico, não se referindo, portanto, a um culto específico. Os juremeiros o empregam, em uma linguagem mais espontânea, tanto para designar o culto por eles praticado quanto para

<sup>37</sup> A primeira referência a esse objeto é feita por Andrade: “A própria princesa, um simples prato fundo de pó-de-pedra nos catimbós mais pobres, parece mais ter a função de ara, de saco vazio onde possa descer o deus ignoto, pois que jamais os catimbozeiros sabem qual o deus que descerá dos reinos encantados do espaço” (ANDRADE, 1983, p. 31).

designar o espaço de celebração. Assim, termos como *Xangô*, *Macumba* e *Catimbó* são usados como sinônimos. Também não ouvi nenhum juremeiro, mesmo os mais velhos, como seu Inácio da Popoca, de Alhandra, usar o termo para designar especificamente os antigos trabalhos de mesa.

Os juremeiros, hoje, portanto, apresentam esses mesmos significados genéricos, não se referindo a um culto específico, mas a trabalhos para a esquerda (o que seria, segundo os próprios, trabalhos para “fazer o mal”). Vejamos, nesse sentido, o seguinte relato de dona Rita, do terreiro Oxossi Pena branca, de Goiana:

O Catimbó é quando a pessoa faz o catimbó, né? Esse negoço de Catimbó é porque a pessoa trabalha e faz aquele catimbó, aí o povo diz: “ah, catimbozeiro, que ta fazendo um Catimbó pra fulano de tal, pra sicrano...” Eu? Deus me livre! Eu não gosto de fazer essas coisas, não... Deus que me livre tirar a vida dos outros... a pessoa faz aquele Catimbó, tira a vida dos outros, quebra uma perna, aleija um braço, deixa uma pessoa doente em cima de uma cama, como já tem passado muito por mim, de chegar gente morrendo na minha casa, nos braços dos outros, manifestado, pra embolar aqui nas casas, tudinho, pra eu tirar aquele negoço, né? Tem passado muito pelas minhas mãos... aí eu prometi a Deus: “meu Deus nunca que eu fazerei uma coisa dessa com ninguém, porque eu não gosto de Catimbó, eu não gosto dessas coisas não”. Eu só gosto sim ou não. Uma coisa muito íntima pra nós fazê, pra nós tirar, pra nós ser forte, positiva, pra Deus olhar pra nós e vê que a gente samô aquela pessoa legal, e que não gosta de fazer o Catimbó. [...] Trabalho pra direita, eu não trabalho pra Catimbó. Deus me livre. Jesus que me abençoe.

Utilizo o vocábulo Catimbó — mesmo reconhecendo seu caráter genérico e a pluralidade dos seus referentes — no primeiro sentido, ou seja, designando um culto específico, como descrito pelos pesquisadores acima mencionados. Em que pese o caráter diverso e a ausência de aprendizado sistemático e ostensivo no Catimbó, é possível afirmar que as sessões assim denominadas mantêm um conjunto de elementos comuns, encontrados em uma área relativamente extensa. Podemos nos perguntar, por exemplo, como um culto de caráter individual, reunindo práticas perseguidas durante séculos, conseguiu tal expansão? De fato, os registros feitos por Andrade e Cascudo sobre o Catimbó no Rio Grande do Norte são bastante próximos daqueles feitos na Paraíba por Fernandes, pela Missão de Pesquisas Folclóricas<sup>38</sup> e, na década de 1970, por Vandezande. Elementos cujas gêneses se encontram nesses cultos — como um panteão de mestres e caboclos, diversas toadas a essas entidades, vários objetos litúrgicos, além

<sup>38</sup> A Missão foi criada por Mário de Andrade, em 1938, no período em que esteve como diretor do Departamento de Cultura e Recreação da Prefeitura Municipal de São Paulo. Na Paraíba, que foi o Estado mais coberto pela equipe, foram registrados três casos de Catimbó.

da referência à Jurema, ao Vajucá, enfim, a um universo mítico e simbólico — foram registrados por Assunção (1999) em diversas casas de Umbanda situadas nos sertões da Paraíba, do Piauí, do Ceará e de Pernambuco.

Vale salientar que o termo Catimbó, representando um culto específico, é normalmente usado pelos pesquisadores como uma categoria nativa, quando, na verdade, ele é uma construção de outros pesquisadores. Embora o uso do vocábulo seja útil à análise, creio ser fundamental esse esclarecimento.

Na literatura, desde as referências mais antigas (ANDRADE, 1983; FERNANDES, 1938; CASCUDO, 1978; BASTIDE, 1945), o uso da jurema (bebida) é apresentado como uma característica do culto. Isto levou alguns pesquisadores — os quais lançam mão da definição do Catimbó enquanto um culto específico — a usar o termo como sinônimo de Jurema. Esta, no entanto, se refere a um complexo religioso mais amplo, manifestando-se de diferentes formas, não podendo, portanto, ser tomada como sinônimo do primeiro. A Jurema em contextos contemporâneos indígenas (TROMBONI, 1994; MOTA, 2007; GRÜNEWALD, 2006), ou mesmo no contexto da Umbanda (ASSUNÇÃO, 1999; SALLES, 2004), objeto de estudo da presente tese, bem como nas diversas formas em que se apresenta esse culto hoje, não pode ser descrita como Catimbó. Como observou Assunção<sup>39</sup>, o termo Jurema, referindo-se a uma religiosidade específica, passa a ser utilizado pelos pesquisadores a partir da década de 1970, quando o termo Catimbó já não correspondia ao tipo de culto que surge a partir do declínio das antigas mesas.

Quanto à etimologia deste último termo, não há um consenso. Cacciatore, em seu *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros* (1977), o define como sendo de origem tupi, significando *planta venenosa*: *caá*, planta; *timbó*, venenosa. Em seu *Grande Dicionário Etimológico*, Francisco Bueno, apoiando-se em von Martius, apresenta a expressão tupi *catimbao repoty*, significando *sarro ou cinza do cachimbo*. Para esse autor, a analogia do termo com os “negros feiticeiros” estaria ligada ao fato de esses usarem tradicionalmente o cachimbo. Cascudo (1978) e Bastide (1971) apontam a possibilidade da palavra ser uma corruptela de *cachimbo*. O primeiro investiga as possíveis relações na origem do vocábulo com os termos *Catimbau* — que aparece em alguns dicionários significando prática de feitiçaria e, em outros, homem ridículo ou cachimbo pequeno — e *Catimbao* — de origem tupi, podendo estar relacionado a *fumo*, ou significando

---

<sup>39</sup> Ver prefácio do autor em Salles (2009).

cachimbo de tubo comprido. Por fim, o termo *Catimbau*, designando feitiçaria, assim como *catimbauseiros*, referindo-se aos seus praticantes, era usado no Recife, tanto quanto o termo *Catimbó*, no início do século XX, como sugere uma matéria publicada no “Jornal do Recife”, em fevereiro de 1918 (à qual me refiro mais adiante).

### Elementos da magia européia no Catimbó

Outro aspecto que merece ser analisado é a presença de elementos advindos da tradição mágico-religiosa européia no Catimbó. Câmara Cascudo foi o primeiro a chamar atenção desse fenômeno, que é o *leitmotiv* do seu clássico *Meleagro*. Ele nos mostra que muito do que se pensava ser de origem africana nas práticas mágico-religiosas do Brasil tem, na verdade, origem na magia greco-romana: “os processos de feitiçaria, catimbó, bruxaria, no Brasil, são mais de oitenta por cento de origem européia” (1978, p. 174). No referido livro, descrevendo inicialmente o Catimbó, Cascudo afirma: “[...] é uma soma de influências e convergências, como todos os cultos. A feição mais decisiva é da feitiçaria européia” (1978, p.19). Já nas conclusões, ao referir-se à “ciência catimbozeira” de um mestre de Serraria, que empregava o Sino Salamão e outros elementos da “feitiçaria branca”, o autor escreveu: “Felinto Saldanha, o catimbozeiro de Serraria, só empregou magia branca e européia, fácil e sabida. Nem uma reminiscência da África negra ou da América indígena” (*ibid.*, p. 207).

Cascudo fundamenta seus argumentos tanto na presença de leis “universais” da magia, como as formuladas por James Frazer, por ele citado, quanto pela presença de elementos de origem européia: esconjurados, como o “vai-te pro mar coalhado”, orações, como a da Cabra Preta, e símbolos, como a chave de aço virgem e o Selo de Salomão.

Em pesquisa anterior, no contexto do mestrado (SALLES, 2004), a qual me referi no início deste trabalho, encontrei diversos elementos advindos das antigas mesas de Catimbó que remetem a essa magia européia. Assim, denominei de *complexo de Salomão* um conjunto de símbolos religiosos composto pelas referências ao próprio Rei Salomão, ao Rio do Jordão — rio sagrado e milagroso, localizado no centro do Reino de Salomão — e ao Selo de Salomão, que os juremeiros chamam de Sino Salamão.

As referências ao Rio do Jordão aparecem em orações e diversas toadas, como no exemplo seguinte, registrado em uma sessão de mesa branca no Centro Espírita Rei Malunguinho, em Alhandra:

O Rio e o Rio

E o Rio do Jordão  
 E tão bonito é o Rio  
 E viva o Rei Salomão (Bis)  
 E quem quiser ciência  
 Vá buscar lá no Rio do Jordão  
 Salomão me deu ciência  
 Lá no Rio do Jordão...

Câmara Cascudo, em *Meleagro*, registrou, no contexto dos catimbós do Rio Grande do Norte, uma oração do Rio do Jordão que tinha como finalidade a proteção contra inimigos. A primeira parte dessa oração diz o seguinte: “Estavam no Rio do Jordão ambos os dois. Chegou o Senhor João. Levanta-te, Senhor! Lá vêm os nossos inimigos! Deixa vir, João! Que todos vêm atados de pés e de mãos, almas e corações...”<sup>40</sup>.

Ainda no contexto de Alhandra, Vandezande registrou, em Estivas, a seguinte linha<sup>41</sup> de abertura, cujas estrofes terminam sempre com o estribilho “neste mundo e outro mundo lá no Rio do Jordão”.

A junçá pripioca  
 Quando neste mundo andou  
 O padre Santo Antônio  
 Neste mundo e outro mundo  
 Lá no Rio de Jordão...<sup>42</sup>

Descrevendo uma sessão de Catimbó por ele observada, Fernandes (1938) registra a seguinte referência a esse rio sagrado, onde existiria um pé de “angico seco”. Como mencionado, o Angico é descrito como uma das sete cidades que compõem o Reino Sagrado da Jurema.

Doutra banda do Rio do Jordão  
 Doutra banda do Rio do Jordão  
 Doutra banda do Rio do Jordão  
 Tem um pé de angico seco!  
 Angico seco será?  
 Angico seco será?  
 Angico seco será!<sup>43</sup>

Por fim, em uma toada de abertura de mesa, cantada por dona Joana de Bayeux (PB), mãe de santo feita na Jurema de Alhandra, a referência ao Rio do Jordão aparece associada ao Selo de Salomão e à “Barquinha” de Noé.

<sup>40</sup> CASCUDO, 1978, p. 152.

<sup>41</sup> O termo *linha* era usado no contexto do Catimbó designando os cânticos entoados durante as sessões.

<sup>42</sup> VANDEZANDE, 1975, p. 54.

<sup>43</sup> FERNANDES, 1938, p. 87.

Abre-te Jurema  
No Rio do Jordão  
A Barquinha de Noé  
Com três Sino Salamão

O Selo de Salomão é uma das figuras mais presentes nos terreiros de Alhandra, seja nos pontos riscados, seja nas rezas e cânticos de diversos rituais. O Selo é composto de dois triângulos equiláteros entrecruzados, formando uma estrela de seis pontas. Para alguns estudiosos desse símbolo, os triângulos representam forças opostas, o negativo e o positivo, que se unem para formar um universo equilibrado. “A redução do múltiplo ao uno, do imperfeito ao perfeito, sonho dos sábios e dos filósofos, está expressa no selo de Salomão” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2005, p. 813).

O Selo é o símbolo do judaísmo, tendo sido considerado o Escudo de Davi e utilizado como talismã em batalhas. É, ainda, uma das expressões da pedra filosofal dos alquimistas, aproximando o microcosmo e o macrocosmo. No Brasil, sua inserção nas religiões afro-brasileiras se deu através dos negros maometanos, sobretudo por meio da Cabula<sup>44</sup>. Muitos dos elementos dessa religião, como a própria utilização do Selo como ponto riscado, foram incorporados pela Umbanda. Contudo, é possível que esse símbolo tenha sido inserido no contexto do Catimbó nordestino por influência da magia européia, sobretudo através de livros como o de São Cipriano, do qual encontramos alguns exemplares nos terreiros de Alhandra. Na Idade Média, a tradição esotérica e mágica dos judeus da Palestina, especialmente a Cabala<sup>45</sup>, foi amplamente difundida em países da Europa, através de livros como o *Lemegeton*, supostamente escrito por Salomão.

Sendo o selo de Salomão um dos mais importantes símbolos do judaísmo, há de se considerar também a presença significativa de cristãos novos no Nordeste, muitos degredados de Portugal, acusados de práticas judaizantes. Essas práticas, aliás, seriam o principal motivo das denúncias na ocasião da primeira visitação do Santo Ofício às capitâncias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, de 1593 a 1595<sup>46</sup>.

O Rei Salomão, por sua vez, é uma entidade frequentemente invocada na abertura das sessões mais próximas das antigas mesas de Catimbó. Trata-se de uma

<sup>44</sup> Religião que funde elementos de tradição cabinda-angola com tradição malê.

<sup>45</sup> Cabala é a base do conhecimento esotérico dos rabinos, cuja fundação remonta aos judeus da antiga Palestina e do Egito (CACCIA TORE, 1977, p. 71).

<sup>46</sup> Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denúncias e confissões de Pernambuco, 1593 – 1595. Coleção Pernambucana, 2<sup>a</sup> fase, vol. XIV. Recife, 1984.

figura mítica, que não incorpora nos médiuns. Ele representa, por excelência, poder e ciência, a própria ciência da Jurema. Canta-se para Salomão, portanto, para se chegar a essa ciência, a esse poder.

Mas como explicar essa presença de elementos da magia européia no Catimbó? Como se sabe, o Brasil, que fora lugar de degredo até meados do século XVII, recebeu não apenas os acusados de cometerem crimes ou atos judaizantes, mas os acusados de bruxarias e feitiços, penitenciados pelo Santo Ofício. Do mesmo modo, para aqui também vieram os cristãos-novos que podiam, por conta própria, fugir às perseguições do mesmo Santo Ofício. Como escrevera o historiador Rodolpho Garcia, no final da década de 1920, “Na colônia vastíssima, despoliciada dos zeladores do credo oficial, uns e outros, sem o temor da repressão imediata, voltavam natural e instintivamente às crenças ancestrais” (1984, p. XX).

Nas denúncias e confissões por ocasião da primeira visitação do Santo Ofício, as quais me referi acima, por exemplo, são registradas diversas acusações de bruxaria. Uma delas é a denúncia contra Anna Jacome, considerada feiticeira, que teria “embruxada” uma criança, usando a saliva, causando-lhe a morte. Antes de lançar o feitiço, a própria teria feito a seguinte advertência à mãe da criança:

[...] se quereis que não vos venham as bruxas a casa, toma uma mesa e ponha com os pés virados para cima, e uma trempe também virada com os pés para cima, e com uma vassoura em cima tudo detrás da porta, e dessa maneira não vos virão bruxas a casa<sup>47</sup>.

Outra denúncia acusa a mulata Brisida Lopez, que teria informado ao denunciante sobre um feitiço à base de água e chumbo, com o qual previa o futuro. Há também uma acusação feita por Magdalena de Calvos contra Lianor Martins, que, como escreveu o notário do Santo Ofício, Manoel Francisco, “veio do Reino degradada segundo ela própria lhe disse por feitiçaria”<sup>48</sup>. Lianor possuía uma “mendracola”, um “buço de lobo”, uma carta de “Santo Arasmo” e uma “semente do feito”, que ela e umas amigas colheram em uma noite de São João. Como se lê nos autos da Inquisição:

As quais coisas dizia que trazia para fazer querer bem os homens as mulheres, e as mulheres aos homens que ela quisesse e para os maridos não verem o que suas mulheres fizessem e para outras coisas semelhantes... [...] a propósito de induzir a ela denunciante que quisesse usar dela nas ditas feitiçarias e cousas para um homem lhe querer bem...<sup>49</sup>

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 109.

Essas práticas lançam mão de um vasto repertório de orações, conjuros e ensalmos do mundo Ibérico, marcado pelo dinamismo e variabilidade, que são adaptados e ressignificados em diferentes línguas, culturas e crenças. Esse repertório, presente, como procurei mostrar, desde o início da colonização, se expande pela colônia, chegando até as chamadas mesas de Catimbó.

### **O Catimbó como fenômeno mágico religioso**

O Catimbó vai, portanto, se configurando como um conjunto de crenças e práticas que subvertem o campo religioso institucionalizado, fazendo uso, inclusive, de elementos desse mesmo campo. Ele pertence aos fenômenos religiosos que se manifestam como um conjunto de crenças e rituais que uma sociedade não pode integrar dentro desse campo religioso institucionalizado.

Muitos autores, no entanto, têm procurado mostrar a tênue fronteira existente neste binômio, magia e religião. Manoel Pedrosa (2000), por exemplo, nos lembra que tanto os fenômenos “mágicos” quanto os “religiosos” possuem perfis variáveis e específicos dentro de cada tradição cultural, que fixa seus limites e alcances segundo seus próprios critérios. Estes, geralmente, são estabelecidos pelas elites dominantes. As práticas normalmente designadas como mágico-religiosas, como a analisada neste trabalho, são classificadas e interpretadas historicamente em um contexto marcado por relações de poder, seguindo os critérios, portanto, estabelecidos pela religião dominante, a religião do colonizador. Assim, como procurou mostrar Pedrosa, ao distinguir o mágico do religioso, se distinguiria, do mesmo modo, o vergonhoso do não vergonhoso, o heterodoxo do ortodoxo, o marginal do institucional, o legal do ilegal.

[...] las definiciones más precisas de la magia y de la religión puede que sean las que ponen énfasis sobre la imprecisión, la variedad y la apertura de significados de ambos conceptos, y, de modo especial, sobre la contigüidad que hay entre ambos (PEDROSA, 2000, p. 13).

As definições clássicas, portanto, se chocam frequentemente com a complexidade dos fenômenos religiosos. Como mostrou Bourdieu (2007), para a maioria dos estudiosos a magia visa objetos concretos e específicos, parciais e imediatos, se opondo à religião, cujos objetos seriam mais abstratos, genéricos e distantes. As práticas mágicas, nesses estudos, estariam assentadas na intenção de coerção ou manipulação dos poderes sobrenaturais, se opondo, por exemplo, às

disposições propiciatórias e contemplativas da oração. Por fim, elas estariam voltadas para o formalismo e o ritualismo do “toma lá da cá”.

Os catimbozeiros, no entanto, também estavam inseridos em um contexto mais abstratos, genéricos e distantes, que caracterizaria a religião, tanto pela presença de elementos complexos, como a crença em um reino encantado da Jurema, quanto pelo fato de também se assumirem como católicos. Claro que, no contexto do Catimbó, os elementos cristãos eram subvertidos e reinterpretados. Deste modo, ele parece enquadrar-se nas religiões, práticas e crenças profanadoras, descritas por Bourdieu, seguindo de perto as idéias de Max Weber, que se apresentam como uma contestação objetiva — embora sem qualquer intenção de profanação — do monopólio da gestão do sagrado e da legitimidade dos detentores desse monopólio. Como mostrou Bourdieu, os chamados *feiticeiros*

levam às últimas consequências a lógica da contestação do monopólio quando reforça o sacrilégio provocado pelo relacionamento de um agente profano com um objeto sagrado, invertendo ou caricaturando as delicadas e complexas operações a que devem se entregar os detentores do monopólio da manipulação dos bens religiosos no intuito de legitimar tal relacionamento (BOURDIEU, 2008, p. 45).

Por outro lado, até que ponto as religiões cristãs não trariam algo de mágico, não visariam objetos concretos e específicos, parciais e imediatos, algo através do qual se busca intervir, por meio da coerção ou manipulação dos poderes sobrenaturais, na realidade? O lugar que ocupam nesse universo religioso institucionalizado as curas espirituais, como o reconhecimento do milagre pelo Vaticano — que ainda é o critério válido na canonização dos santos católicos —, por exemplo, aproximam esses dois universos. Como uma análise mais detalhada dessas questões fugiria aos interesses mais imediatos do presente trabalho, acrescento, apenas, que essa fronteira parece ainda mais tênue quando pensamos nas diversas práticas do catolicismo popular, mas também naquelas instituídas por canais oficiais da Igreja, em diferentes momentos de sua história, como, por exemplo, nas bênçãos e sacramentos por ela instituídos em contraposição aos passes espíritas, em 1953 (ORTIZ, 1991). Mencionem-se, ainda, a ritualística do catolicismo carismático e, fora do catolicismo, o discurso e as práticas das igrejas neo-pentecostais. Estas cada vez mais inseridas em uma lógica do “toma lá da cá” (BOURDIEU, 2008) e menos preocupadas com o cumprimento, por parte dos que a procuram, de uma conduta religiosa.

## Reinos Sagrados

A definição do Catimbó como um culto voltado exclusivamente para as aflições e urgências do cotidiano, como a solução para problemas amorosos, a cura de enfermidades, etc., em que pese o fato desse caráter terapêutico ser central no culto, parece contrastar com a complexidade de um universo mítico e simbólico, nele presente, fundamentado no Reino dos Encantados, ou Encantos, e nas cidades da Jurema, do qual conhecemos ainda muito pouco. Esse reino, de acordo com os juremeiros da região, seria composto de sete cidades, sete ciências: Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema. Andrade foi o primeiro a relatar a existência de uma mitologia no Catimbó, fundamentada no “Reino da Jurema”, que seria “uma das grandes regiões maravilhosas dos ares” (*ibid.*, p. 30). Esse reino se dividiria em outros onze: Juremal, Vajucá, Ondina, Rio Verde, Fundo do Mar, Cova de Salomão, Cidade Santa, Florestas Virgens, Vento, Sol e Urubá (ANDRADE, 1983).

Cascudo, em *Meleagro*, também menciona a existência de um “mundo dos encantados”, que seria dividido, segundo alguns, em sete: Vajucá, Urubá, Juremal, Josafá, Tigre, Canindé e o Fundo do Mar, e cinco, segundo outros, que seriam os quatro primeiros, mais Tanema, ou o Reino de Iracema. Esse “mundo do além”, segundo ele, seria dividido em Reinados ou Reinos, cuja unidade seria a aldeia. Cada aldeia, por sua vez, teria três mestres. Assim, 12 aldeias formariam um Reino, composto de 36 mestres. Nesse reino, haveria cidades, serras, florestas e rios (CASCUDO, 1978).

Bastide, sem informar de onde tirou os dados, transcreve literalmente as cidades mencionadas por Cascudo, assim como a mesma divisão confusa por ele apresentada. Ao tratar esse último aspecto, apenas substitui os termos *aldeias* por *comunidades* e *mestre* por *chefe*. Desse modo, escreveu: “Esses reinos por sua vez compreendem um certo número de estados e cada Estado 12 comunidades. Cada comunidade tem três chefes, o que faz com que um Estado tenha um total de 36 chefes” (BASTIDE, 1971, p. 249).

Dona Rita, da Mansão de Iemanjá, de Goiana, fala do reino da Jurema como um lugar onde poucos podem ir e para onde vão os juremeiros após a morte. Pela riqueza do seu depoimento, o transcrevo a seguir quase na íntegra:

É um lugar sagrado, bem bonito que só. A jurema é entrançada uma na outra e embaixo é só forrado com capim-veludo... é um terreno muito grande, muito bonito, e com a jurema ali por cima entrançada

que não entra ninguém... nem os passos (pássaros) não passam naquele reino, que chama Reino da Jurema Encantada. Embaixo é capim-veludo e em cima é a Jurema. E os caboclos, só tem aquela porta pros caboclo entrar, reinar dentro, pra dormir, pra viver, pra viver ali em baixo. [...] aí é o reino da Jurema. Reino encantado da Jurema. Aí, nem todo mundo tem o direito de ir lá. Nós vamos lá em sonho, né? Os mestres é quem vai, os caboclo, Tupã, Tupi, aqueles caboclo forte, aí é quem vai e leva a gente em sonho pra gente ver como é o Reino da Jurema... mas quando a gente tá lá em trabalho, porque tem a sessão de mesa, e tem trabalho de chão, aí é que manda aqueles mestres ir no reino da Jurema pra saber aonde é... Ele (um juremeiro após a morte) vai, tem o direito de ir pra lá e de lá Jesus é quem sabe onde bota ele, né? Primeiro tem que ir na Jurema... o espírito, né?

Em Alhandra, ouvi que era possível chegar aos Encantos através da ingestão do vinho da jurema. Embora não tenha tido essa experiência, Dorinha, neta das prestigiosas mestras Maria do Acais (por parte de pai) e Casimira (por parte de mãe), fez o seguinte relato, baseando-se nas descrições da segunda:

Pra chegar nos Encantos, a pessoa tem que ser muito forte. Se não for forte, a pessoa não aguenta chegar... Não é todo mundo que chega... [...] eu nunca fui não, quem já foi foi minha avó Cassimira... [...] ela disse que é a coisa mais linda do mundo. É um mundo tão diferente! Os trabalhos que ela trabalhava, aí, leva ela pro Encanto. [...] ela não podia nem assistir cinema, que quando começava a aparecer aquelas coisas ela não aguentava e saía doidinha do cinema, que não aguentava. Ela disse que parecia que ia começando a entrar no Encanto, aí ela não assistia<sup>50</sup>.

Nas toadas cantadas nas antigas mesas de Catimbó de Alhandra, os Encantos se faziam presentes através das referências às “sete chaves”, aos “sete portões reais”, que levam às “sete cidades”, às “sete ciências”. Vejamos os seguintes trechos extraídos de três linhas cantadas no Acais:

Princesa me dê a chave  
Que eu quero abrir os sete portões  
Eu quero ver a ciência do nosso Rei Salomão

Quem tem a chavinha do Vajucá  
Ora me dê para abrir os portões reais [...]

Abre-te porta do Juremá  
Abre-te com as forças  
Do Caboclo de Urubá<sup>51</sup>

As cidades continuam ocupando um lugar importante para os juremeiros no

---

<sup>50</sup> SALLES, 2004, p. ??.

<sup>51</sup> *Ibid*, p. ??

contexto da Umbanda. No entanto, poucos conhecem, hoje, o nome de todas as cidades. Em Goiana, pai Dedo faz constantemente referência a esses lugares sagrados, embora alegue não poder explicar nada sobre o assunto, pois seria um segredo dos iniciados na Jurema. Ele descreve as cidades como sete linhas, sete caminhos, os quais seriam o fundamento do seu trabalho. Das sete, costuma citar cinco, sendo a principal delas a cidade de Heron. Como diz o próprio: “Aqui eu trabalho com Jurema, Junça, Angico, Vajucá e cidade do reis Heron... é uma cidade muito rica, mais rica que a Jurema, analisando isso”.

Os relatos sobre o tema feitos por autores como Andrade e Cascudo, entre outros, sempre diferem em número e nos nomes das cidades que compõem o Reino da Jurema. Em todas as referências, no entanto, desde as primeiras, feitas por Andrade, até as registradas na atualidade, no contexto da Umbanda, as cidades da Jurema (ou Juremal) e a cidade do Vajucá são sempre citadas. Esta última é, provavelmente, uma corruptela de *Ajucá*, que significa amassar, sovar (TIBIRIÇÁ, 1984). O termo é usado para designar uma festa entre os Pankararu, também designada festa da Jurema, ainda realizada por esses índios, no Brejo dos Padres. Os primeiros registros dessa festa foram feitos na década de 1930, por Carlos Estevão (1942) e Estevão Pinto (1938). Ambos descrevem o momento do preparo do vinho da jurema, em que a raiz da planta é raspada, depois macerada com uma pedra, até ser obtida a bebida tomada durante o ritual. O termo Vajucá, portanto, refere-se ao momento de amassar, sovar a raiz da planta no preparo da bebida sagrada.

### **As cidades da Jurema**

O culto da Jurema centraliza-se na planta de igual nome. De suas raízes ou cascas é produzida a bebida consumida durante as sessões. Seguindo a tradição do Catimbó, um pé de jurema utilizado na fabricação dessa bebida deve ser “calçado” e consagrado a um mestre “encantado”, constituindo, assim, uma “cidade da Jurema”. Ao que tudo indica, trata-se de um fenômeno encontrado (ou que conseguiu resistir por mais tempo) unicamente em Alhandra, o que reforça seu prestígio na referida área. Apesar das mudanças e reinterpretações que perpassam todo o culto, as cidades continuam ocupando uma posição central no universo mitológico dos atuais juremeiros da Umbanda. Estes chamam de *cidade* tanto um determinado espaço sagrado onde existe um ou mais pés de jurema quanto cada uma dessas plantas isoladamente. O termo

também se refere, como mostrei na sessão anterior, à divisão do Reino Encantado da Jurema, que seria composto de sete ou mais cidades. Embora estejam intimamente ligadas no universo mítico e simbólico da Jurema, estas últimas, que não existem fisicamente, não podem ser confundidas com as primeiras.

Hoje, todas as cidades da Jurema que existiam em Alhandra — excetuando a da mestra Jardecilha, surgida no contexto da Umbanda — foram destruídas. Na época em que realizei a pesquisa para o mestrado, restavam apenas duas, a do mestre Cesário e a do Acais, ambas derrubadas nos últimos anos em função do plantio da cana. Dentro das ações que visam à reconstrução dos espaços sagrados de Alhandra, iniciadas a partir do tombamento da propriedade do Acais, há uma proposta de revitalização das cidades.

René Vandezande foi o primeiro a descrever esse fenômeno. Durante sua pesquisa em Alhandra, o autor registrou dez desses lugares sagrados, sendo nove em Alhandra e um na Praia de Tambaba, pertencente ao município vizinho do Conde. Destes, dois já tinham desaparecido, o de Tambaba e o do mestre Manuel Cadete, localizado no sítio Tapuiú. Dos oito que existiam, seis estavam abandonados e em vias de desaparecimento.

Em Estivas, existia a Cidade do Mestre Major do Dias<sup>52</sup>, a qual, como mencionado, pertencia ao mestre Inácio Gonçalves de Barros, último regente dos índios de Alhandra, que a recebeu como doação em 1865. A propriedade fica em uma área pouco habitada, cujo acesso, sobretudo no inverno, é bastante difícil. Sobre ela, escreveu Vandezande:

A cidade mais antiga de jurema, cujo pé de jurema teria sido plantado pelo “mestre Inácio”, regente dos índios, é o arbusto velho e enorme que se encontra na atual propriedade “Estiva”, cujas fotografias estão saindo nos jornais e televisão... lá perto há uma pequena casa escondida entre as árvores onde o ritual do Catimbó é praticado todos os sábados. Mestre Inácio e o Mestre Major do Dias foram proprietários de Estiva. O atual proprietário, o mestre Adão, um dia tornar-se-á também “mestre” do além, depois que o seu espírito for lavado (VANDEZANDE, 1975, p. 129).

Na ocasião da pesquisa de Vandezande, a cidade encontrada em Estivas era uma das mais preservadas. Ele chegou a registrar o interesse do presidente da primeira

---

<sup>52</sup> É possível tratar-se de Alcelmo Dias (ou algum parente seu), que possuía terras em Estiva, conforme “Carta Topográfica da Sesmaria dos Índios de Alhandra”, de 1865. Das mais de cem famílias que receberam terras em toda sesmaria, havia apenas uma com este sobrenome. As terras seriam herdadas por Balthazar Gonçalves de Barros, que se dizia seu parente, conforme documento de venda das mesmas, de 1909.

federação de Umbanda da Paraíba, o Sr. Carlos Leal, em comprá-la: “[...] é esta jurema o objeto das tentativas por parte da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba para dela se apossar” (*ibid.*, p. 45). Essa cidade foi destruída, e o último proprietário da fazenda, mestre Adauto, em função de uma disputa por terras, foi assassinado.

Na propriedade do Acais, existia uma cidade formada por três pés de jurema. O maior deles era também dedicado ao mestre Major do Dias e teria sido plantado sobre as raízes, ainda preservadas, de uma jurema muito antiga, que, segundo sua última proprietária, já existia quando Maria do Acais, em 1910, foi morar na fazenda. As outras juremas são as cidades dos mestres Desembaraçador e Jesus Menino. Esse santuário foi destruído por um proprietário de terras, em 2008, juntamente com a casa onde viveu a prestigiosa mestra Maria do Acais, tendo esse episódio acirrado o movimento em torno do tombamento da propriedade.

No lugar chamado Tapuiú, encontrava-se a Cidade do mestre Cesário. O local era cercado por uma lavoura, formando um grande círculo, tendo em seu interior, além da “ciência” do mestre, várias plantas e árvores. O santuário ficava dentro da propriedade do Sr. Silva, que permitia visitas e a realização de sessões de toque no local. Com o falecimento, há alguns anos, do mestre Sebastião, que era discípulo do mestre Cesário e zelador de sua cidade, o terreno foi vendido e as juremas, juntamente com as árvores que lá existiam, derrubadas. A paisagem anterior foi completamente alterada, de modo que o local exato onde ficava o santuário é quase impossível de ser localizado. O fato, lamentado pelos juremeiros locais, não teve a mesma repercussão da destruição da propriedade Acais, que aconteceria poucos anos depois.

A Cidade da Boa Vista, sobre a qual me falou mestre Inácio da Popoca, foi também descrita por Vandezande. Esta, igualmente conhecida por Águas Claras, seria, segundo mestre Inácio, a mais antiga da região. Seu desaparecimento ocorreu com a venda da propriedade, após o falecimento da mestra Maria Arcanja, a uma pessoa não ligada à religião. Passados mais de trinta anos da denúncia feita por Vandezande, em relação à destruição desses lugares sagrados para o povo da Jurema, a história se repetiu, até sua total destruição. Como registrou o autor:

A mestra Maria Arcanja já morreu e a jurema está nas mãos de um agricultor rendeiro, sem “entendimento”, que corta sempre os galhos que brotam das raízes enormes, para impedir prejuízo ao seu roçado. “Se me render dinheiro, eu deixo crescer”, ele nos declarou (VANDEZANDE, 1975, p. 130).

Segundo Deca, do Centro Espírita Ogum Beira-Mar, o declínio das cidades teria sido causado, também, pelo mau uso do seu espaço físico, sobretudo no tempo em que esses santuários recebiam um contingente considerável de pessoas vindas de outras cidades.

Já Edu, do Templo Religioso Orixá São João Batista, aponta a demarcação da terra feita pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) como uma das principais causas da destruição desses santuários. Outra causa por ele apontada seria a compra dos terrenos por parte de latifundiários, alheios à importância da tradição, o que aconteceu com as duas últimas cidades destruídas.

Uma das cidades mencionadas por Vandezande, a de Mocinha, localizada na propriedade do Sal Amargo, é também conhecida como Cidade da Lagoa do Rancho. Segundo mestre Inácio Gabriel, no lugar onde havia o referido pé de jurema existe hoje um canavial.

As demais cidades mencionadas pelo autor — do mestre Tandá, no sítio Serrão; do mestre Zezinho, no Acais de cima; da mestra Izabel, no Camaçari; e a cidade de Tamataúpe das Flores, de mestre desconhecido — não existem mais. A Cidade de Tambaba, no entanto, embora tenha desaparecido com o avanço do mar, continua ocupando um lugar de destaque no sistema de crença dos juremeiros de Alhandra. O relato de Vandezande já indicava a importância desse lugar na década de 1970.

A tradição diz unanimemente que no alto da praia de Tambaba houve a cidade de jurema de igual nome, anos passados porém, esta cidade foi “devorada” pelo mar, e de lá teria origem o culto que ainda hoje os juremeiros prestam ocasionalmente nesta praia. [...] O barulho que as ondas produzem nas rochas de formas fantásticas é interpretado como a voz dos mestres (*ibid.*, p. 131).

É comum em Alhandra afirmar que a Cidade de Tambaba seria o lugar para onde vão os espíritos dos juremeiros mortos. Muitos afirmam ouvir o “estrondo” que o mar faz quando morre um mestre. Durante minhas pesquisas de mestrado, ouvi de dona Ivete, que freqüenta o Centro Espírita Rei Malunguinho, o seguinte relato sobre o falecimento do mestre Zé Quati, juremeiro renomado de Alhandra: “Quando morreu seu Zé Quati, o mar deu um estrondo que todo mundo ouviu... Quando morre um catimbozeiro, o mar dá um estrondo”<sup>53</sup>. História semelhante ouvi, também na época em que realizei minhas primeiras observações, contada por mestre Sebastião, já falecido.

---

<sup>53</sup> In: SALLES, 2004, p. 90.

Aqui não, mas na fazenda Abiaí, de lá, o pessoal oice, oice o estrondo. É tanto que até os crente mesmo, cumpade Vicente, às vezes quando eu trabalhava lá, eu dizia: “Cumpade, morreu algum catimbozeiro pro lado de Alhandra?” Quando tinha morrido [ele dizia]: “Morreu, que Tambaba esta noite deu uns estrondo que estremeceu o terreno de minha casa”. Quando um juremeiro morre, a Cidade de Tambaba dispara...<sup>54</sup>

Não há juremeiro em Alhandra que desconheça o fenômeno. Sua interpretação, contudo, é bastante variada. Mestre Deca, por exemplo, me forneceu uma explicação bastante influenciada pelo Espiritismo kardecista, vejamos seu relato:

Olha, primeiro o que acontece é que a alma vai até a cidade, da cidade vai até Tambaba, da Tambaba passa uns sete anos, com sete anos receberá uma luz, uma limpeza pra poder trabalhar nas matérias. Aqui, o ritmo da gente é esse. É botar a alma daquele mestre até a Tambaba, que é nas cidades. Né? Pra receber limpeza, doutrina, pra poder voltar a trabalhar nas matérias<sup>55</sup>.

No centro de Alhandra, existe a Cidade da mestra Jardecilha. Ao contrário das demais, ela fora plantada no contexto da Umbanda. Dona Zefa foi uma das responsáveis pela introdução da gira em Alhandra, tendo sido representante da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba. Sua cidade, composta de jurema-preta e jurema-branca, é o mais novo desses santuários, achando-se em excelente estado de conservação. Próximo às juremas, existe um cruzeiro e um quarto onde são mantidos objetos que pertenceram à mestra. A cidade é composta de quatro pés de jurema: o da própria mestra Jardecilha, o do mestre Manoel Cadete, o do mestre José da Paz e o do mestre Bom Floral. Mestra Zefa, seguindo a tradição dos juremeiros de Alhandra, plantou uma jurema e nela pôs seu nome pouco antes de falecer. Por ser uma cidade mais recente, que surge, como dito, no contexto da Umbanda e não dos antigos mestres juremeiros, muitos não a consideram uma cidade, propriamente dita. Vejamos, nesse sentido, o relato de Deca:

Não é, assim, uma cidade, até porque ela fez, assim, no quintal, né? No quintalzinho dela. Aí, ela plantou a jurema. É idêntica a essa minha, que é aqui no quintal, né? Eu não tinha outro canto pra plantar. Eu não considero uma cidade, até porque dorme galinha em cima, a gente bota capim de baixo, tudo, sabe? É tudo isso ocupado por aí. Então, eu não considero cidade, até porque, o que os espíritos vêm ver aí, hein menino?! Um bocado de galinha trepada aí em cima?! [...] eu fazia muita coisa, mas deixei de fazer no pé da jurema, deixei. Eu acho que os espíritos não vai ficar não (risos)<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

A cidade da mestra Jardecilha está localizada no quintal da sua antiga residência, onde hoje vive sua filha, Nina. Esta, recentemente, recorreu às pessoas responsáveis pelo tombamento do Acais, no sentido de impedir que o terreno seja tomado por alguns parentes seus, supostos herdeiros, que o disputam na justiça, e que provavelmente destruiria o santuário. Segundo ela, seus parentes, que moram na casa ao lado da sua, são evangélicos, e tem um especial interesse na destruição das juremas.

Mesmo tendo sido plantada em um lugar apropriado, é necessário, ainda, que a jurema passe por um ritual que a sacralize, que a diferencie das demais árvores: é preciso “calçá-la”<sup>57</sup>, “ensementá-la”, como diz mestre Inácio da Popoca. Existem diferentes formas de calçar a jurema. Todas, no entanto, têm no fumo, o “calço”, seu elemento central. É, ainda, mestre Inácio da Popoca, que acompanhou vários desses rituais em Alhandra, quem nos descreve sua importância: “[...] a Cidade da Jurema só tem valor quando é calçada, ensementada. Aí, dá pra ela continuar... A cidade calçada tem toda unidade... Se ela é simples, não vale nada, é um pé de árvore qualquer”.

Esse fenômeno foi mantido em Alhandra até recentemente. A origem e o significado desses lugares sagrados, cujo registro mais antigo é feito na década de 1930, por Arthur Ramos (1988), ainda não foram esclarecidos. O desaparecimento das cidades, em que pese a compra das terras por proprietários descrentes, parece ligar-se aos efeitos das mudanças no campo religioso de Alhandra, que relegaram esses santuários a um lugar mais retórico e menos ritual. Assim, elas permanecem na memória, nas falas dos juremeiros, nas saudações durante as sessões, nas letras das toadas, mas, como tantos outros elementos, não mais no cotidiano, nas práticas dos juremeiros. De acordo com o relato dos mestres mais velhos, como seu Inácio da Popoca, seu Sebastião e as últimas proprietárias do Acais (com exceção do primeiro, todos já falecidos), as cidades estavam no centro das crenças e práticas dos antigos juremeiros.

### **A repressão aos catimbozeiros**

A repressão aos chamados catimbozeiros manifestava-se de diferentes formas.

---

<sup>57</sup> Calçar consiste na realização de um ritual para sacralizar ou proteger uma pessoa ou sacralizar um objeto que se pretende usar com fins religiosos. Assim, calçam-se instrumentos musicais usados nos rituais, calçam-se objetos litúrgicos, assim como são calçadas as mãos do ogã, ou mesmo, como veremos, um grupo de Maracatu ou Caboclinho durante o Carnaval.

Uma delas era a perseguição da polícia, sobre a qual ouvi diversos relatos dos juremeiros, sobretudo os mais velhos. Como me contou seu Inácio Gabriel, prestigioso mestre de Alhandra, durante o período de perseguição aos catimbozeiros, era comum a polícia obrigar um mestre abordado a levar a própria mesa na cabeça, de sua casa até a delegacia. Dele, ouvi algumas histórias sobre um certo delegado de Alhandra, considerado o terror dos catimbozeiros, que teria travado uma verdadeira batalha em sua perseguição à mestra Chica Ramalho: ele com seus soldados e a patente de delegado, e ela com seus mestres e caboclos. Ironicamente, no final da vida, acometido de uma cruel enfermidade, o temível delegado procurou seu Inácio em busca de cura para o mal que o consumia, com dinheiro bom para pagar a consulta. O mestre, no entanto, recusou-se a aceitar o pagamento, informando que, para o seu caso, não teria mais jeito.

Também encontrei diversas matérias de jornais, algumas publicadas há mais de um século, que tanto registravam essas perseguições da polícia quanto expressavam o preconceito que havia (como ainda há em relação aos cultos afro-brasileiros de um modo geral) entre jornalistas e intelectuais da época. Em geral, os textos procuravam ridicularizar os catimbozeiros, acusando-os de charlatanismo e exploração e alertando a sociedade dos riscos do envolvimento com o Catimbó. Neste sentido, em 1902, uma matéria no jornal do Recife *A Pimenta*, traz a seguinte matéria, intitulada “Feitiçaria”:

Na rua do Gerimú, em Afogados, existe uma casa conhecida por *Catimbó*, onde se pratica toda a sorte de bandalheiras, relativamente a bruxedos, descidas de rei, subidas de príncipes, e caboclos de loandas... O chefe, um tal Paulino, conhecido gury do pateo do Carmo, anuncia que assim arranja-se todos os meios de fazer fortuna, tirar nos bichos, alcançar o que deseja, curar espinhela caída, olhos maus, quebrantos moléstias do mundo, etc. Seria bom que o digno delegado daquele distrito, comparecesse ao *Catimbó*, para ver se o tal mestre D. Carlos livra toda gentinha do *xilindró*. Duro com eles, capitão Ponciano, duro com eles...<sup>58</sup>

Outro periódico, o *Jornal do Recife*, de 23 de fevereiro de 1918, traz a seguinte matéria: “Um lar que se desmorona por causa do catimbó”. O texto conta a história de um “cavalheiro casado pai de diversos filhos maiores”, que vivia em companhia da sua esposa “na mais completa harmonia”, até que ela passou a freqüentar, “por uma dessas fatalidades”, a casa de um catimbozeiro. Seu nome era José Roberto, que tinha um Catimbó na travessa do Feitosa, n. 554. Segundo o jornalista, ele seria um “conhecido catimbozeiro, conforme as informações que, por pessoas respeitáveis, foram prestadas

---

<sup>58</sup> Jornal “A Pimenta”. Recife, 13 de dezembro de 1902.

na polícia”. A partir do envolvimento com o Catimbó, “as rezingas principiaram a perturbar a harmonia do lar feliz”, levando a “infeliz” senhora a abandoná-lo. Por fim, a matéria é concluída dizendo que o caso estaria nas mãos do Dr. Maia e Silva. Três dias depois, em 26 de fevereiro de 1918, o mesmo jornal, em uma matéria intitulada “catimbauseiros presos”, informava que o subdelegado da encruzilhada havia prendido, um dia após a matéria “Um lar que se desmorona...”, o citado José Roberto e todos que se encontravam em sua casa. Após descrever os objetos encontrados na sessão de “catimbáu”, conclui o jornalista:

Interrogado ontem pelo 3º delegado, José Roberto negou que fosse “catimbauseiro” e fizesse mal a qualquer pessoa. Fazia, apenas, sessões espíritas em sua residência, beneficiando aos que o procuravam. Depois de repreendê-lo severamente o dr. Maia e Silva o pôs em liberdade.

Em *O Negro Brasileiro*, escrito por Arthur Ramos, o autor cita um texto publicado em 28 de março de 1934, no *Jornal de Alagoas*, em que é relatada uma caravana — sobre a qual me referi no início deste trabalho — de Maceió com destino ao Acais. A matéria, marcadamente preconceituosa e irônica, do jornalista Pedro Paulo de Almeida, descreve uma sessão de cura, na qual teriam sido utilizados o fumo e o vinho da jurema. Tanto Ramos, que naquele capítulo tratava da questão do sincretismo religioso, quanto o jornalista procuraram ridicularizar a sessão de Catimbó descrita, transcrita em um texto jocoso que reproduz o diálogo da mestra com o visitante.

A perseguição policial aos catimbozeiros perdura, mais ou menos, até a década de 1960. Com o processo de burocratização das instituições religiosas, que atinge também o Catimbó, as federações de Umbanda, na área onde se realizou a presente pesquisa, vão contribuir para o fim dessas perseguições. Na Paraíba, foi aprovada, em 1966, a Lei Estadual nº 3.443, que garantia aos praticantes dos cultos afro-brasileiros liberdade de culto. As mesas de Catimbó, no entanto, desapareceriam pouco tempo depois dessa aprovação, ou seja, ao longo da década de 1970.

Em toda área da pesquisa, o Catimbó, com as características acima descritas, vai desaparecendo a partir das mudanças estruturais e institucionais, das transformações tecnológicas, econômicas e sociais, seguindo o ritmo próprio de cada região. Pode se dizer que esse culto, enquanto um fenômeno religioso de caráter mais individual, foi mantido nos lugares em que por mais tempo permaneceu um contexto de “dispersão espacial”, característico das populações rurais, onde as trocas econômicas e simbólicas e, consequentemente, a tomada de consciência dos interesses coletivos são menos

expressivas (BOURDIEU, 2008). Seu desaparecimento vai dando lugar a uma nova forma de cultuar o legado dos antigos mestres, apoiada em um corpo sacerdotal organizado — o que praticamente não existia no contexto do Catimbó — e socialmente legitimado, representado pelos pais e mães de santo da Umbanda.

Não temos como afirmar quando, em toda área de interesse da pesquisa, essas mudanças começam a acontecer. O caso de Alhandra, onde Vandezande (1975) realizou seus estudos, seria uma exceção. O autor nos mostra que o Catimbó predominou no cenário religioso até meados da década de 1970, sendo aos poucos substituído pelos cultos umbandizados<sup>59</sup>. Essa aproximação com a Umbanda teria se dado, inicialmente, através da obrigatoriedade da oficialização dos terreiros, como nos conta o autor:

[...] os numerosos centros de umbanda, e a observação nos fez chegar à conclusão de que, apesar de oficializados como centros de umbanda, na Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, pouco tinham de cultos africanos, caracterizando-se, na realidade, muito mais como “mesas” de catimbó... (VANDEZANDE, 1975, p. 7).

Embora não existam etnografias sobre o culto nas demais cidades incluídas na pesquisa, feitas mais ou menos na época em que Vandezande fez suas observações, é possível afirmar, partindo da história oral, que o Catimbó, com as configurações acima descritas, foi mantido por mais tempo em Alhandra. Mas a história oral também nos revela que, mesmo na época em que predominavam as mesas de Catimbó na referida cidade, coexistiam com elas, ainda que em menor número, os chamados *xangôs*, com seus tambores, danças, etc., ou seja, antes da Umbanda expandir-se na região.

## A UMBANDA

Com raras exceções, não existe na área pesquisada quem trabalhe com a Jurema fora do contexto da Umbanda. Mesmo os juremeiros que não têm terreiro, trabalhando apenas nas mesas, freqüentam a casa de algum pai de santo, cultuam os orixás e se definem como umbandistas. Assim, com exceção de mestre Inácio Gabriel, de Alhandra, o fato de alguns sacerdotes não terem um lugar de celebração, com salão de dança e peji (espécie de altar onde ficam os objetos litúrgicos e as oferendas às divindades africanas), não significa uma recusa ao modelo de sessão de Jurema hoje

---

<sup>59</sup> O termo é usado inicialmente por Roberto Motta, no contexto das religiões afro-pernambucanas, referindo-se aos terreiros de *xangô* influenciados pela Umbanda.

predominante. Esse modelo se caracteriza pelo “toque”, a dança e o uso dos membranofones, sendo influenciado, portanto, pelas religiões de matriz africana. Como mencionado, os sacerdotes e demais frequentadores dessas casas descrevem o conjunto de crenças e práticas nelas encontradas como Umbanda. Contudo, boa parte do que se observa em relação ao culto aos orixás deriva dos antigos xangôs que, como dito, existiam antes do movimento umbandístico se expandir na região. Servem como exemplos a curiação (como também são denominados os sacrifícios de animais) e o modelo de iniciação (obrigação). O próprio termo *xangô* ainda é usado para definir os toques e o espaço de celebração. Mas não há como negar a influência da Umbanda, ainda que a singularidade desse culto, nos 14 terreiros pesquisados, seja o legado dos antigos mestres juremeiros e, como dito, do xangô.

A Umbanda, enquanto movimento religioso, organizado em torno da padronização de conceitos e ritos, surge no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX. Para Ortiz (1991), ela seria resultado da aproximação entre o Espiritismo kardecista e cultos de matriz africana, especialmente a Macumba carioca. Esta última designa, ao mesmo tempo, uma série de cultos de procedência banto, que, com a migração dos negros para os novos polos econômicos, se instalou naquela cidade. Para o autor, essa migração, causada pelo fim do regime escravocrata, teria sido responsável pela desagregação do mundo negro. Assim, a Macumba representaria, no domínio das crenças religiosas, essa desagregação. Por outro lado, esse fenômeno teria levado a uma reorganização dos liames sociais, no âmbito da qual surge a Umbanda.

Muitos pesquisadores concordam que a Umbanda seria consequência de um movimento duplo e dinâmico: da abertura de alguns centros espíritas kardecistas para os cultos afro-brasileiros e da influência, sobre estes, das idéias do Espiritismo e dos valores do mundo branco. Ortiz denominou esses processos de “embranquecimento” e “empretecimento”. Em uma perspectiva weberiana, o autor associa a expansão da Umbanda por todo o País aos fenômenos de urbanização e industrialização, que marcam o declínio de um modelo econômico fundamentado na agricultura e a consolidação das cidades como o novo centro político e de produção. Desse modo, a formação da Umbanda seguiria as linhas traçadas por essas mudanças, o que leva Ortiz a afirmar que “quanto mais as regiões são urbanizadas e industrializadas, tanto maior será o número de adeptos umbandistas” (*ibid.*, p. 51).

Claude Lépine também associa o surgimento da Umbanda ao fortalecimento da sociedade urbanizada e industrializada, acrescentando a esses fatores o declínio da

Igreja Católica. Para a autora, o movimento umbandístico coincidiria com o momento em que o país procura definir sua identidade de país mestiço. Os ideólogos da Umbanda, no entanto, iriam localizar a origem da religião para além dos grupos étnicos que vão contribuir mais diretamente para a formação do povo brasileiro, além de descartar práticas consideradas indignas de uma nação civilizada e tudo o que nos rituais lembrava a África. Como escreveu Lépine:

Os ideólogos da umbanda procuram negar ao negro a origem da religião, situando-a na Índia, no Egito antigo, ou até mesmo num continente mítico desaparecido, a Lemúria. Estabeleceram uma hierarquia dos espíritos em função da cor, na qual os preto-velhos situam-se nas fronteiras dos mundos das “trevas”, onde reinam os exus; os orixás emprestaram seu nome a valores simbolizados pelos santos do catolicismo; transformados em entidades que atingiram os mais altos graus da evolução espiritual e que não se manifestam mais, os orixás desapareceram do culto (2005, p. 125).

A articulação para a organização da Umbanda enquanto religião acontece no Rio de Janeiro, a partir da aproximação de práticas e idéias mais ou menos semelhantes. No entanto, não podemos atribuir uma data à sua origem nem afirmar ter ela nascido em um determinado centro ou terreiro. É possível dizer, contudo, que o Rio de Janeiro foi o cenário das ações que levaram ao surgimento da Umbanda enquanto uma religião nacional, em que pese o caráter diverso e heterogêneo das versões encontradas em todo o País.

É preciso não perder de vista, contudo, que a influência do Espiritismo em cultos afro-brasileiros não aconteceu apenas via cultos bantos cariocas. Essa teoria aponta para a tendência, a qual me referi no início deste trabalho, presente em Bastide e Ribeiro, que associa os cultos bantos a uma tendência à degeneração, à impureza, ao sincetismo, enquanto os jeje-nagô seriam considerados mais “autênticos”, mais “puros”. O próprio termo *espiritismo*, designando uma sessão na qual há comunicação com os mortos, era comum em outras cidades do país. No Recife, por exemplo, o termo aparece em várias matérias de jornais do início do século XX, como em uma intitulada “espiritismo”, de 13 de março de 1902, no jornal *A Pimenta*<sup>60</sup>.

Sem a denominação de Umbanda, essa aproximação entre o Espiritismo e cultos afro-brasileiros foi registrada fora do Rio de Janeiro por Nina Rodrigues em seus

---

<sup>60</sup> Trata-se de uma crônica, intitulada “espiritismo”, que ironizava a forma como vinha sendo tratada a peste bubônica, que aterrorizava a população na época. O texto é uma entrevista feita ao espírito de um homem morto pela peste. Na introdução, lê-se: “Damos abaixo uma evocação feita pelo nosso amigo Pedro Abre sobre a bubônica. O espírito evocado é de um distinto facultativo do Rio”.

estudos sobre o sincretismo do negro na Bahia (RODRIGUES, 1935). Do mesmo modo, Arthur Ramos, em 1934, chamava a atenção para a assimilação do Espiritismo nas macumbas e nos candomblés em diferentes regiões do País, registrando, inclusive, a presença nesse cenário religioso não só de negros e mestiços, mas também da população branca:

No Brasil, muitos paes de terreiro se intitulam espíritos e os filhos de santo médiuns... Os centros espírito-fetichista espalharam-se por vários recantos da capital do Brasil e Estados arrastando verdadeira legião de crentes, não só entre os negros e mestiços, como entre a própria população branca (RAMOS, 1988, p. 126).

Edson Carneiro, por sua vez, documentou a influência do Espiritismo em alguns candomblés de caboclos da Bahia. Nestes, os espíritos baixavam para fazer “caridade”, intercedendo junto aos santos por aqueles que ainda não haviam se desprendido do “fardo imundo da matéria”. Assim, dirá o autor: “Está-se vendo que não há quase diferença entre essas sessões e as sessões espíritas, pelo menos as sessões espíritas populares” (CARNEIRO, 1991, p. 235).

Ao afirmar que os primeiros passos para transformar esse movimento em uma religião foram dados no Rio de Janeiro, parto dos seguintes fatos: em primeiro lugar, é nesta cidade, em 1939, que é fundada a primeira federação de Umbanda. Dois anos depois, é realizado no Rio de Janeiro o *1º Congresso Umbandista*. A partir de 1945 a Umbanda intensifica suas ações, se utilizando da imprensa, de publicidade e do proselitismo pelo rádio. Essas ações buscavam, por meio da disciplina e padronização dos conceitos e ritos, organizar a religião, exercendo um controle sobre sua prática através de canais oficiais. A partir da década de 1950, irão surgir federações de Umbanda em vários estados do País. Elas irão desempenhar um papel fundamental na expansão dessa religião em âmbito nacional. Como escreveu Negrão:

Não obstante este papel fundamental dos terreiros na gênese da religião, sem cuja criatividade ela não existiria, não teria a Umbanda se tornado um movimento nacional, dotado de um mínimo de organização transcendente aos limites de suas unidades, não fosse a atuação dos líderes federativos (NEGRÃO, 1996, p. 145).

As federações, além da preocupação com a unificação dos centros e terreiros, irão desempenhar um outro papel importante na consolidação dessa religião enquanto movimento nacional. Este seria o de enfrentar e responder aos ataques contra a Umbanda, feitos por alguns setores da sociedade, a exemplo das campanhas realizadas pela Igreja Católica entre as décadas de 1950 e 1960 (ORTIZ, 1991). Nesse período, são

tomadas medidas oficiais por parte da Igreja no combate ao Espiritismo em geral e particularmente contra a Umbanda, tais como a Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita, lançada pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1953, e a criação, no mesmo ano, da Sessão Anti-Espírita, criada pelo Secretariado Nacional da Defesa da Fé e da Moral. Dentre as resoluções da CNBB mais representativas desse movimento, destaco as seguintes: o estabelecimento de critérios para a venda de estátuas e quadros de santos a serem adotados pelos fabricantes e vendedores desses produtos; a criação de critérios para a bênção dessas imagens; o aumento das bênçãos e de outros sacramentos em contraposição aos passes espíritas; e a instituição da bênção aos enfermos, também se contrapondo aos passes.

Essas ações contra a Umbanda começariam a declinar com o advento do Vaticano II, mais precisamente com a “Declaração de *Nostra Aetate*”, em 1965, sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs, a partir da qual surge um discurso mais tolerante e ecumônico no seio da Igreja. A declaração afirma que a Igreja Católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo nas outras religiões, declarando que considera os modos de agir e viver dos seus seguidores, reconhecendo que, embora haja divergência em muitos pontos da crença e das propostas do catolicismo, não raro refletiriam, essas religiões, um “raio” da verdade que ilumina todos os homens.

Como efeito da declaração, a Igreja, em nosso país, passaria a buscar no Espiritismo e na Umbanda elementos que ajudassem no trabalho de evangelização, compreendendo que o Cristianismo do Brasil deveria fundamentar-se em aspectos da sua própria cultura.

Ao expandir-se em âmbito nacional, o movimento umbandístico será fortemente influenciado pela religiosidade local, como no caso aqui estudado. Essa multiplicidade de versões tem acompanhado a Umbanda desde o seu surgimento, de modo que é praticamente impossível uma caracterização geral e absoluta dessa religião.

Segundo autores como Ortiz e Bastide, seu panteão, principalmente nas versões mais próximas do Espiritismo kardecista, estaria organizado em um sistema de linhas e legiões, que, em alguns casos, se subdividiria, ainda, em uma infinidade de novas legiões ou falanges. Brumana e González Martínez, no entanto, que estudaram a Umbanda em São Paulo, chamam a atenção para o fato de que, embora a organização da “multiplicidade difusa” dos espíritos da Umbanda estivesse ligada à necessidade de torná-la racional, a elaboração desse quadro geral se deu de modo “arbitrário, episódico e idiossincrático”:

O que estamos afirmando é, portanto, que estas articulações tão sofisticadas e complexas não existem nos terreiros, ou que, na hipótese de aí se encontrarem, é porque provém da literatura. Se passaram para os textos dos pesquisadores não é porque tenham sido recolhidas “em campo”, mas por terem sido formadas da bibliografia... (BRUMANA e GONZÁLES MARTÍNEZ, 1991, p. 248).

Nos casos estudados por estes últimos (terreiros de Umbanda localizados em São Paulo), foi observado que o termo *linha* não estava ligado a um suposto sistema complexo e sofisticado, mas ao fato de existirem diversos tipos de orixá. Esses tipos poderiam se chamar *linha, corrente, povo*, etc. Do mesmo modo, a existência de falanges provinha do fato de haver entidades chefes e entidades subordinadas. Essa relação, segundo os autores, só se daria dentro de um mesmo terreiro, onde todas as entidades de um mesmo tipo estariam subordinadas à entidade que incorporava no pai de santo.

Essa utilização dos termos *linha* ou *falange* designando diferentes grupos de entidades, sem a articulação sofisticada descrita por Ortiz, já havia sido registrada na década de 1930 por Arthur Ramos, no contexto da Macumba carioca:

Há grupos de santos que surgem em falanges. Estas pertencem a várias nações ou linhas. Tanto mais poderoso é o Grão-sacerdote quanto maior é o número de linhas em que ele trabalha. Há a linha da Costa, linha de Umbanda e de Quimbanda, linha de Mina, de Cabinda, do Congo, linha do Mar, linha Cruzada (união de duas ou mais linhas), linha de Mussurumim, etc. (RAMOS, s/d, p. 107).

O vocábulo *linha* é também empregado na Umbanda para designar o tipo de cerimônia que caracteriza um determinado terreiro, como linha do oriente, linha africana, linha de Ogum, linha de Oxóssi, linha de Xangô, entre outras.

Como afirmei, é praticamente impossível uma caracterização geral e absoluta da Umbanda. Creio que é possível, no entanto, apresentar algumas considerações sobre suas divindades, tomando por base uma versão, digamos, mais clássica dessa religião. Vale salientar que, apesar de esta não ser a versão praticada nos 14 terreiros pesquisados, sua influência sobre o culto neles praticado, como veremos, é inegável, expressando-se de diferentes formas. Podemos afirmar que, no topo do panteão da Umbanda, encontra-se um deus supremo, que seria o mesmo Deus dos cristãos ou Olorum (divindade iorubana). Contudo, apesar da sua importância no discurso dos fiéis, essa entidade não apresenta um papel ritual, estando limitado no panteão a um lugar mais retórico. Abaixo dele, localizam-se os orixás. Oxalá, ou Orixalá, normalmente

identificado como Jesus, é o mais importante deles. Os orixás seriam os intermediários entre o ser supremo e os homens.

Na Umbanda carioca e paulista, descrita pelos autores acima mencionados, os orixás dificilmente incorporam nos médiuns. Quando o fazem, geralmente manifestam-se por códigos corporais, como se vê no Candomblé e no Xangô. Abaixo deles, viriam os guias, que compreendem as seguintes categorias: caboclos, pretos velhos e crianças (também chamadas *erês*). A força dos orixás, na maioria dos casos, estaria representada por essas entidades, que teriam também o papel de intermediárias. Outras entidades que aparecem com uma certa frequência são os marinheiros e os ciganos. Estas, assim como os caboclos, pretos velhos e as crianças, se expressam por códigos verbais e corporais.

As pesquisas dos censos mais recentes têm apontado para uma diminuição significativa dos adeptos da Umbanda nos últimos anos. Flávio Pierucci (2006) mostra como este fenômeno teria abalado muitos estudiosos da Umbanda, que nela viam uma forma de religião totalmente ajustada à realidade diversa e plural do Brasil. Nesta perspectiva, ela seria uma religião brasileira por excelência, uma vez que procuraria dar lugar às diversas etnias fundantes da nossa cultura. Ela também representaria, na visão de alguns pesquisadores, uma espécie de vitória das minorias – sobretudo dos índios, negros e caboclos –, que teriam conseguido se opor à imposição do cristianismo.

A questão que me parece significativa é a seguinte: se por um lado o interesse dos pesquisadores pela Umbanda significou uma ruptura com a busca incessante pela África no Brasil, onde os africanismos eram tomados como provas de resistência e da capacidade de autoperpetuação da civilização africana (DANTAS, 1988), esse interesse criava outra suposta coerência, não centrada na autoperpetuação de uma civilização, mas no encontro relativamente equilibrado de várias delas. A suposta coerência vai perdendo força à medida que os estudos sobre a Umbanda vão desvendando uma pluralidade contraditória, a existência não de uma, mas de muitas umbandas<sup>61</sup>. Como sugere o culto aqui estudado, descrito por muitos dos seus praticantes como *Umbanda traçada*, seria necessário, como apontou Augé, “escolher campos e construir objetos na encruzilhada dos mundos novos” (1997, p. 145).

Penso que a questão pode, ainda, ser colocada em termos de coerência extrínseca – que marca a postura purificadora dos pesquisadores preocupados com a continuidade

---

<sup>61</sup> Sobre a questão da “incoerência” nas religiões afro-brasileiras, Sérgio Ferretti vai chamar a atenção para a importância dos antropólogos procurarem a “lógica e a coerência de um fenômeno ambíguo e contraditório como o sincretismo” (1995, p. 17).

das tradições – e coerência intrínseca, que parte dos significados que lhe são atribuídos no presente pelos seus protagonistas, reafirmando, deste modo, seus valores. Esta assinala, portanto, um deslocamento epistemológico em relação os estudos da religião e da cultura como um todo.

### **Umbanda Traçada**

Por trabalhar com linhas ou correntes diversas, estando dividida basicamente, como vimos, entre orixás e Jurema, a Umbanda praticada em toda a área da pesquisa é descrita por seus praticantes como *traçada*. Um mestre traçado, que domina as diversas linhas com as quais trabalha, é considerado um “feito em tudo”. Dona Maria, por exemplo, do Centro Espírita Rei Malunguinho, em Alhandra, trabalha com a Jurema, recebe o mestre Zé Pilintra, mas é filha de Iansã de Balé, que é o seu guia de frente.

Além dos toques, os terreiros costumam realizar sessões de mesa ou de consulta, onde recebem seus “clientes”. Esses rituais, sobre os quais voltarei a falar no último capítulo, consistem em trabalhos abertos a toda comunidade. Durante a pesquisa, pude observar a visita de pessoas – muitas delas desconhecidos do pai de santo e vindas de outras cidades – em busca de cura ou de solução para toda a sorte de problemas. É através dessas mesas que entra parte do chamado *corocoxó* (dinheiro adquirido através de serviços religiosos), termo comum aos terreiros pesquisados.

Outro tipo de sessão de mesa é denominado de *doutrina* ou *mesa branca*. Esta é encontrada em quase todos os terreiros. Embora influenciada pelo kardecismo, no qual a palavra desempenha um papel central, é na verdade bastante prática, tendo como principal objetivo desenvolver, pela prática, a mediunidade dos filhos de santo. Em alguns casos, visa doutrinar, também, os seus guias. Na maioria dos terreiros, essa preparação espiritual dos médiuns não acontece apenas nessas sessões, mas seria resultado de todo o processo que leva um iniciante a tornar-se um filho de santo e, com o passar do tempo, a realizar todas as obrigações necessárias ao seu desenvolvimento espiritual.

A adesão à Umbanda não implica uma oposição a outras formas de religião ou a imposição de uma determinada crença ou conduta ética para seus praticantes. Assim, encontramos concepções bastante diferentes sobre o *post-mortem* e sobre outros aspectos da religião. Essa abertura permite que, mesmo tendo aderido à Umbanda, um médium da casa continue se definindo como católico e participando ativamente das atividades da Igreja. Com exceção de alguns pais de santo de Goiana, todos os demais

sacerdotes dos 14 terreiros pesquisados também se definem como católicos. Vejamos a este respeito o relato de dona Maria de Cachimbo, mãe de santo do Terreiro de Umbanda São Jorge, de Condado: “Eu sou católica porque creio em Deus também, né? Aí, sou católica e, mas assim, vou na Igreja quando preciso. [...] bem sou católica, porque eu não posso ser crente. Sou espírita e sou católica”.

## **CAPÍTULO IV — O CENÁRIO RELIGIOSO**

Neste capítulo, pretendo situar o cenário religioso das cinco cidades incluídas na pesquisa. Meu objetivo não é descrever os rituais e as crenças praticados em cada um desses espaços de celebração (o que será feito mais adiante), mas apresentar as instituições e os diversos agentes comprometidos com o funcionamento do campo religioso. Em um primeiro momento, procuro situar os terreiros, sua localização, suas características socioeconômicas, quem são seus pais e mães de santo, como e por quem foram iniciados, sua trajetória até tornarem-se sacerdotes, as principais entidades com as quais trabalham, quantos filhos-de-santo possuem, entre outras. Em um segundo momento, abordo a questão das federações e a manifestação da Jurema na arte popular — Maracatu, Cavalo Marinho, Caboclinho e coco.

### **TERREIROS E CENTROS: considerações iniciais**

Os terreiros e centros que compõem o cenário da pesquisa podem ser descritos como um campo religioso, no sentido de Bourdieu, ou seja, enquanto um cenário marcado por disputas e alianças entre os pais de santo pelo monopólio da gestão dos bens religiosos e do exercício legítimo do poder religioso. Essa concorrência entre os sacerdotes, como veremos, é uma das características dos terreiros observados e um dos seus elementos dinamizadores.

Em toda a área pesquisada, o espaço de celebração é denominado *terreiro*, *centro*, *casa* ou *ilê*. Além desses termos, são também registrados pelas federações como *templo religioso*, *centro espírita* ou *tenda*. As duas primeiras denominações são empregadas por federações como a Fundação Beneficente dos Cultos Umbandísticos e Filosóficos do Estado da Paraíba e a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, respectivamente. Esta última, pelo menos de acordo com seu atual presidente, é contra o registro do espaço de celebração como terreiro, preocupado com a disciplina e a padronização dos conceitos e ritos dos seus filiados. Já federações como a Fundação São Jorge Guerreiro, da Paraíba e a Federação Espírita Cavaleiro da Esperança São Jorge e Tenda Nossa Senhora da Conceição, de Pernambuco, que também atuam na região da pesquisa, podem sugerir, mas não interferem na escolha dos nomes de registro.

É comum, na região, referirem-se aos terreiros, em uma linguagem mais espontânea, como *Xangô*, *Macumba* ou *Catimbó*. Assim, é habitual alguém dizer “fulano abriu um Xangô” ou que em um dado lugar “existia uma Macumba” ou, ainda,

que “frequentou o Catimbó de fulano”. Contudo, enquanto os primeiros designam unicamente o espaço onde acontecem os rituais, os segundos mantêm com este uma relação metonímica, referindo-se à religião ou aos cultos neles praticados.

Nas cidades da Mata Norte de Pernambuco, os termos centro e terreiro são usados como sinônimos. Já em Alhandra, o primeiro é mais empregado para designar as casas onde se praticam exclusivamente sessões de mesa, a exemplo do centro de Joca Mão-de-Pau e do espaço onde seu Inácio Gabriel (da Popoca) recebe seus consulentes. Assim, seriam considerados *terreiros* apenas as casas que realizam sessões de toque. Para alguns umbandistas, esse termo só deve ser empregado referindo-se às casas que possuem salão próprio para a gira. Os que realizam os toques e outras sessões no espaço doméstico, como a transformação da sala da residência em salão, não seriam assim considerados.

Além da grande quantidade de terreiros existentes nas cidades pesquisadas, há um número considerável de casas que trabalham apenas com sessões de mesa. É difícil precisar quantas existem, uma vez que muitas funcionam quase no anonimato. Por outro lado, é grande o número de filhos e filhas de santo que participam da gira de um mestre, mas que possuem sua própria mesa em casa, oferecendo consultas à comunidade.

Com exceção de algumas casas de Goiana, como a Tenda Espírita Maria Conga, do pai Carmelo, e a Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, de pai Dedo, os terreiros estão localizados em ruas pobres, muitas delas não pavimentadas, sendo a maioria da sua clientela formada por pequenos agricultores, alguns residindo em áreas rurais. Nos sábados de toque, além do sentido lúdico e socializador que adquire para os frequentadores da casa, a sessão, em boa parte dos terreiros, torna-se uma opção de lazer para a comunidade. Durante essas sessões, sobretudo nas festas de obrigação, pessoas não praticantes da religião disputam lugar na janela e na porta, enquanto outros conversam espontaneamente em frente ao terreiro (ver foto 1).

Embora existam alguns rituais fechados, os toques são, em geral, abertos. Contudo, essa abertura não é total, havendo sempre um relativo controle no acesso ao salão. Podemos dizer que, na maioria dos terreiros, é permitido observar a gira, mas o acesso ao espaço onde ela se realiza é restrito. Na Tenda Espírita Ogum Beira-Mar, em Goiana, por exemplo, a sala é o primeiro cômodo da casa. No lugar da porta, há uma grade, que torna a sessão bastante visível a quem passa na rua. A grade, no entanto, é mantida fechada durante o toque.

Em alguns terreiros, como a Mansão de Iemanjá, em Goiana, o Terreiro Ogum

Beira-Mar, em Itambé, e na maioria dos terreiros de Alhandra, nos quais as portas são divididas horizontalmente — modelo bastante comum na região —, costuma-se fechar a parte inferior, mantendo-se, dessa forma, o caráter público da sessão e um certo controle do acesso ao salão. A foto abaixo, de um toque no Terreiro Ogum Beira-Mar, em Itambé, mostra uma cena bastante comum nessas casas: pessoas da vizinhança, não praticantes da religião, observam a sessão do lado de fora, separados pela portinhola mencionada.



Foto 1 - Terreiro Ogum Beira-Mar, Itambé.

Em toda a área pesquisada, a residência do pai de santo e o espaço sagrado estão fisicamente interligados. Nos terreiros, sobretudo em dias de toque, o primeiro torna-se extensão do segundo. Nas sete casas que visitei em Itambé, Pedras de Fogo e Condado, o terreiro fica no quintal da residência do pai ou da mãe de santo. Em Goiana, com exceção da casa de pai Carmelo, o espaço sagrado é o espaço doméstico estão juntos, de modo que o salão da gira é a própria sala da residência. Este é o caso também do Centro Espírita Rei Malunguinho, em Alhandra.

O espaço sagrado é dividido basicamente da seguinte forma: o salão, onde acontece o toque, e o quarto, onde se encontra o peji e permanecem os filhos de santo durante as obrigações<sup>62</sup>. Na maioria das casas, a mesa onde são realizadas as sessões de doutrina ou consulta está localizada no salão ou em outro cômodo da residência do pai de santo. Em algumas casas, como no Centro Espírita Rei Malunguinho, em Alhandra, e na Mansão de Iemanjá, em Goiana, ela ocupa um quarto específico, separado tanto do peji quanto do espaço doméstico.

A tabela abaixo permite uma visualização geral de como esses elementos estão

<sup>62</sup> Para dizer que uma pessoa deu uma obrigação ou foi iniciada é comum, nos 14 terreiros pesquisados, dizer que ela “entrou de (ou no) quarto”, “entrou no peji” ou que ela “deitou”.

dispostos em cada terreiro visitado.

TERREIROS	Cidade	Localização do salão
Tenda Espírita Maria Conga – pai Carmelo	Goiana	Atrás da residência
Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá – pai Dedo	Goiana	Na sala da residência
Tenda Espírita Ogum Beira-Mar – pai Zé Carlos	Goiana	Na sala da residência
Mansão de Iemanjá - Dona Rita	Goiana	Na sala da residência
Centro Espírita Rei Malunguinho – Ciriaco	Alhandra	Na sala da residência
Centro Espírita Ogum Beira-Mar – Deca	Alhandra	Ao lado da residência
Templo Religioso Orixá São João Batista – pai Edu	Alhandra	Ao lado da residência
Terreiro Ogum Beira-Mar - Dona Nita	Itambé	Atrás da residência
Centro do Mestre Zé Pilintra - Seu Cícero	Itambé	Atrás da residência
Centro Espírita e Terreiro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo - Dona Zeza	Itambé	Atrás da residência
Oxóssi Pena Branca – pai Biu de Laro	Condado	Atrás da residência
Terreiro de Umbanda São Jorge – Dona Maria	Condado	Atrás da residência
Terreiro de Ogunté, Iansã Oiá – Dona Mara	Condado	Atrás da residência
Terreiro Mãe Iemanjá - Dona Joana	Pedras de Fogo	Atrás da residência

Em Alhandra e em Goiana (com exceção da Tenda Espírita Maria Conga, de pai Carmelo), o salão fica na sala ou ao lado do espaço doméstico, nunca atrás. Em Condado, Itambé e Pedras de Fogo, todos os salões da gira funcionam atrás da casa do pai de santo.

A tabela acima mostra que os terreiros tendem a seguir o modelo adotado em sua cidade. Mesmo os donos dessas casas cuja iniciação está ligada a sacerdotes de outras localidades – que tem outra concepção da disposição desses espaços – tendem a seguir o

modelo local. Este é o caso, por exemplo, de pai Edu, de Alhandra, que foi feito por mãe Nita, de Itambé, mas que, ao contrário desta, mantém o terreiro ao lado do espaço doméstico. Para Edu, a escolha do modelo se deu por sua praticidade. Como afirma o próprio: “É porque do lado da casa fica melhor, porque a gente abre uma porta, aí, chega gente de noite pra gente atender, né? Aí, só é entrar por dentro de casa e vai atender, não precisa nem tá saindo pra fora, né?”.

Já para dona Nita, sua mãe de santo, o terreiro atrás da residência significaria mais segurança e privacidade, uma vez que há certa intolerância por parte de algumas pessoas da comunidade, sobretudo os “crentes”.

Eu prefiro ali. Eu só fiz ali, porque é onde fica melhor. Que a gente fecha esse portão aqui, e fica até mais tranqüilo ali. Quando era aqui na frente, meu filho, era tanta... pedrada... Depois foi que eles pararam mais, porque eles sabem que comigo não tem boquinha mesmo, porque eu não dou o braço a torcer pra ninguém.

O que parece ser uma mera escolha do dono do terreiro, ou uma consequência de sua condição financeira, parece estar, em alguns casos, ligado a uma maior ou menor aceitação da comunidade em relação a essas casas. Com efeito, todos os pais de santo já sofreram algum tipo de problema com a realização dos toques. Os depoimentos nesse sentido são muitos. Edu, de Alhandra, e dona Zeza, de Itambé, por exemplo, enfrentaram ações na justiça, sobretudo pelo horário de realização dos rituais. Essas ações, no entanto, podem ser mais diretas, como jogar pedras no telhado durante o toque, como ocorreu na casa de dona Nita, e como presenciei em Condado, na casa do seu Bio; interdição da sessão, com a condução do dono à delegacia, como aconteceu com pai Zé Carlos, de Goiana, geralmente sob acusação de incomodar a vizinhança com o som alto em horário não permitido; e a invasão violenta do terreiro durante o toque, por pessoas da vizinhança, como aconteceu com seu Cícero, de Itambé. Esses e outros casos que ouvi dos pais de santo foram consequências de conflitos com a vizinhança.

A localização do terreiro, portanto, não é uma escolha meramente casual, podendo nos dizer algo sobre a relação dessas casas com a comunidade. Pai Dedo, de Goiana, por exemplo, que é engajado na luta contra o preconceito religioso e pelos direitos dos umbandistas, concebe essa localização dos terreiros como um ato simbólico: o espaço de celebração atrás da casa significaria a aceitação da condição de inferiores; na frente da casa, significaria uma recusa a essa condição. Vejamos sua fala:

[...] prefiro que seja na frente. Vamos deixar hoje em dia da gente viver atrás da casa dos outros, né? A gente é de uma religião afro-descendente, a gente como juremeiro tem que trazer para frente.

Vamos também deixar de cobrir o nosso templo, nossa casa, seja matriz africana, seja de Jurema, de telha brasilité, vamos botar telha normal, vamos fazer uma sede como existe a denominação Igreja Católica e igreja evangélica por aí, né? Hoje eu tô pensando grande...

Após essas considerações gerais sobre o espaço de celebração, farei uma breve descrição de cada terreiro pesquisado, precedido de algumas considerações sobre o cenário religioso de cada uma das cidades. Situá-los separadamente me parece fundamental, em face das idiossincrasias das casas e da riqueza dos relatos de cada juremeiro. Essa forma permite, ainda, uma visão mais ampla das diferenças e aproximações encontradas nos terreiros, inclusive de uma mesma cidade. Vale salientar que as referências ao espaço de celebração e seus protagonistas não se limitará a esta sessão, remeterei freqüentemente a ambos, tanto nas seções seguintes quanto no próximo capítulo.

## GOIANA

### Considerações iniciais

Se Alhandra destaca-se, na área pesquisada, como a grande referência religiosa para os juremeiros, Goiana mantém uma importância singular, tanto por sua localização, funcionando como um centro de confluência na referida área, quanto por ser o principal centro urbano, dentre os municípios pesquisados. Essa centralidade, como vimos, é manifestada ainda no período colonial, quando se torna a cidade mais próspera da Capitania de Itamaracá. Na ocasião da sua incorporação à Pernambuco, figurou como o principal centro econômico desta Capitania. Goiana também exerce um destaque, como mencionado, por nela estarem localizadas as sedes das principais federações que atuam na área pesquisada, assim como as lojas de produtos de Umbanda, onde o povo de santo costuma comprar instrumentos musicais e outros objetos usados nos rituais.

Meu contato com o universo religioso de Goiana se deu há cerca de nove anos, quando conheci, no início das minhas pesquisas em Alhandra, seu Joca Mão-de-Pau, que mantinha centro nessas duas cidades. Seu Joca é conhecido em praticamente toda a área de interesse da pesquisa. As razões que o levaram a mudar-se para Alhandra, depois de ter morado toda a sua vida em Goiana, onde adquiriu prestígio e mantém ainda hoje um dos centros mais populares da cidade, evidenciam a importância dessa pequena cidade do litoral paraibano, para os juremeiros da Zona da Mata Norte de Pernambuco.

Goiana está localizada a 72 quilômetros do Recife. Sua população hoje é de aproximadamente 74.424 habitantes. Das cidades pesquisadas, é a que mantém o menor índice de pobreza. Existem em funcionamento no município aproximadamente 14 terreiros e um número significativo de casas que trabalham apenas com mesa, sem salão para realização de toques. A maioria dos terreiros está localizada em áreas pobres, sendo a maior parte dos seus frequentadores formada por trabalhadores da cana e por agricultores da chamada lavoura branca (feijão, arroz, macaxeira, etc.). Durante a pesquisa, freqüentei as seguintes casas: a Tenda Espírita Maria Conga, de pai Carmelo; a Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, de pai Dedo; a Tenda Espírita Ogum Beira-Mar, de pai José Carlos; e a Mansão de Iemanjá, de dona Rita. Embora existam rivalidades e intrigas entre os donos de terreiro, como nas demais cidades visitadas, em Goiana há um grupo bastante unido de pais de santo. Deste modo, pai Dedo, pai José Carlos e pai Carmelo, cujos terreiros mantêm, em alguns aspectos, diferenças significativas, estão bastante próximos, tanto no âmbito espiritual quanto em outras dimensões da vida cotidiana. Aliás, para o povo de santo, essas últimas são inseparáveis do primeiro.

### **Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá**

A Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, de José Severino do Nascimento Filho, conhecido como pai Dedo, fica na Rua José M. A. Melo, no bairro Castelo Branco. No início desta pesquisa, Dedo morava em um bairro mais simples, próximo à estrada que vai de Goiana à Itambé. Ao longo do trabalho de campo, ele mudou-se duas vezes. O bairro onde reside atualmente é habitado, em sua maioria, por pessoas de classe média, com imóveis mais valorizados, aparentando seus moradores um nível econômico superior ao do endereço anterior. Seu terreiro apresenta uma diferença considerável em relação à maioria dos que visitei na Mata Norte e na Paraíba. É bem mais novo, espaçoso, com primeiro andar e bom acabamento. A garagem da casa, com vários quadros de orixás e caboclos nas paredes, é usada como salão nos dias de toque. Uma das metas do pai Dedo, e que ele pretende atingir em breve, é conseguir uma sede para seu terreiro, dissociando-o do espaço doméstico. Se isto vier a acontecer, será o primeiro caso desse tipo em Goiana e nas cidades circunvizinhas.

Dedo pertence a um grupo de sacerdotes, do qual fazem parte pais e mães de santo de Recife, Goiana, Abreu e Lima e outros municípios de Pernambuco,

preocupados com a imagem e o crescimento da Jurema no contexto da Umbanda. Em toda área da pesquisa, ele é sem dúvida o pai de santo mais crítico e engajado na luta contra o preconceito religioso e pelos direitos dos umbandistas. Em seu discurso, mostra uma constante preocupação em elevar sua religião ao mesmo nível de aceitação das religiões cristãs. Deste modo, recusa-se, ao contrário da maioria dos pais de santo, a freqüentar a Igreja Católica. Esse caráter contestatório também é evidenciado no fato de ter sido um dos responsáveis, em Goiana, pelo fim da exigência de filiação das casas de Umbanda às federações, sendo Vice-Presidente, no município, do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab), que representa os terreiros sem cobrar anuidade nem qualquer outra taxa. Dedo goza de certo prestígio e respeito frente à sociedade goianense, além de um certo status social, o que faz questão de demonstrar morando nos melhores bairros, promovendo festas que chegam a durar uma semana e ocupando os mesmos espaços frequentados pelas famílias mais abastadas da cidade.

O seu terreiro, ou ilê, como prefere denominá-lo, possui cerca de vinte filhos-de-santo, que residem em diferentes bairros da cidade. Dentre eles, encontram-se alguns comerciantes, professores municipais, um policial militar e outros funcionários públicos. Como na Tenda Espírita Maria Conga, de pai Carmelo, o nível sócio-econômico dos frequentadores da casa difere do observado nos demais terreiros – das cinco cidades incluídas na pesquisa –, nos quais a maioria dos frequentadores é composta por pequenos agricultores e cortadores de cana.

Dedo nasceu em 1967, no sítio Jerimum, município de Itambé, Pernambuco, sendo criado por sua avó, no engenho Gonga. Segundo ele, sua família era toda evangélica e sua avó, que teria “horror ao espiritismo”, era católica, “rata de igreja”, nas palavras do próprio. O motivo que o levou à religião é praticamente o mesmo narrado pela quase totalidade dos pais e mães de santo da região, sendo descrito como uma “doença espiritual”. Esta, como nas muitas histórias que ouvi, se manifesta geralmente na infância ou na adolescência, como uma doença não diagnosticada pelos médicos, que pode provocar cegueira, surdez, problemas mentais, convulsão, entre outras. O relato seguinte de Dedo descreve uma experiência semelhante à vivida pela maioria dos juremeiros dos 14 terreiros pesquisados:

Quando eu vim de Ferreiros, eu me sentei num banco, não tinha sofá nessa época, lá no engenho. [...] e meu corpo... fiquei mudo. Eu escutava todo mundo, não via e não falava, e meu corpo pipocou todinho. Então, eu passei três dias em coma. [...] Em casa, o pessoal ignorante, minha avó ignorante, aí, chegou um senhor, eu escutei bem

[...] “Dona Emília, esse menino é médium. Leve ele pra casa de um catimbozeiro que lá ele resolve”. Então meu tio selou o cavalo e levou eu para Ferreiros. Lá era uma casa muito humilde, entendeu? Eu sei que tinha um São Jorge de frente bem grande, num quadro, e de Iemanjá, eu me lembro hoje, e uma mesa igual a essa, com bastante imagens, né? E o homem era bem negro, negro, negro. E quando eu cheguei lá, eu voltei a mim. Aí, ele disse que com oito anos de idade eu ia trabalhar espiritualmente, que minha doença não era nada, era... a espiritualidade.

Um aspecto que chama a atenção no conjunto das narrativas da maioria dos juremeiros é o contexto desse primeiro contato com a vida espiritual. Trata-se de um ambiente marcado pela Jurema, com a presença da mesa, que lhe é peculiar, e das entidades mestres e caboclos, seus “guias” e “mentores”. A maioria, portanto, dos pais de santo foi iniciada na Jurema, aproximando-se, em um segundo momento, do universo dos orixás. Vale salientar que a orientação para a iniciação nos orixás, em muitos casos, parte do próprio contexto da Jurema, através do mestre do médium, como veremos mais adiante.

Após essa primeira experiência, já morando em Goiana, na casa dos pais, Dedo, não aos oito, como previra o mestre de Ferreiros, mas aos nove, começa a trabalhar, recebendo o mestre Manacã. Seu desenvolvimento enquanto juremeiro, no entanto, acontece anos depois, com José Armindo, de Condado, considerado pelos pais de santo uma referência na Jurema. Sobre a importância desse mestre em seu trabalho, Deca relatou:

Ele era um juremeiro, juremeiro, juremeiro, juremeiro. Eu venho da rama de Zé Armindo. Hoje, eu fui tombado, entroncado, juremado, caboclo batizado, tudo por conta dele. [...] O primeiro contato que eu tive com o mestre foi através de Carmelita. Era uma mulher que vivia com meu tio, tio João Heleno [...] Então, foi Carmelita que disse assim que eu comecei trabalhar, começou o mestre Manacá a fazer a reunião, ela disse, “vamos conhecer seu Zé Armindo. E dali você vai saber. Vai dar toda explicação de Jurema”. Foi quando ele me deu toda explicação de Jurema, ne?

Aos 18 anos, após sentir fortes dores na cabeça e em um dos braços, o próprio mestre Manacã lhe informa de uma outra doença espiritual, desta vez causada pelos orixás, ou, como prefere, o “povo da bunda rica”, que estava pedindo obrigação. Assim como acontecera com José Armindo — em que a orientação para o mundo dos orixás viria através da Jurema —, ele foi iniciado nos orixás. Apesar de se definir como juremeiro, Dedo vê essa dupla pertença como um complemento necessário, uma vez que, como diz o próprio, “orixá é cabeça. Jurema é corpo”.

Embora tenha passado a freqüentar Candomblé, como prefere denominar os terreiros que cultuam orixás, com treze anos de idade, Dedo deu sua primeira obrigação aos dezoito anos, tendo como mãe-de-santo a Ialorixá Maria da Assunção Nunes dos Santos, de quem recebeu o seu “decá”<sup>63</sup>. Recentemente, completou vinte e um anos de orixá, e aguarda o momento de dar a obrigação para tornar-se tata<sup>64</sup>, que, como diz o próprio, seria o “último grau dentro da espiritualidade”.

Apesar de ter como “mentor espiritual” o mestre Manacã, primeira entidade por ele incorporada, seis meses depois Dedo recebe o mestre Zé Atrapalho, que torna-se a principal entidade no seu trabalho. Segundo ele, o primeiro, não fuma e não bebe, trabalhando apenas com água de coco. Já o segundo, da falange de Zé Pilintra, gosta de brincar, beber e fumar.

Em Goiana, dentro do grupo de pais-de-santo do qual faz parte, ele é considerado a principal referência em Jurema, o que se explicaria pelo fato de, ao contrário dos demais, ter tido um

a sólida iniciação nesse universo religioso, através de um mestre renomado, José Armindo. Quando conheci pai Carmelo, por exemplo, fui por ele orientado a procurar Dedo, sob o argumento de que este seria o único, em Goiana, com autoridade para falar sobre Jurema.

Os toques na Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá acontecem de quinze em quinze dias, como na maioria das casas da região. Seguem também a mesma estrutura, sendo uma sessão dedicada aos orixás e outra à Jurema. Nesta, a abertura é feita com a defumação, seguida de saudações à Jurema, aos mestres, às cidades, etc. O primeiro momento do toque é dedicado aos caboclos. Em seguida, toca-se para os pretovelhos (sobre a presença dessas entidades no contexto da Jurema, voltarei a falar mais adiante), sendo a última parte reservada aos mestres.

Dedo define o seu toque para Jurema como uma “Jurema limpa”. Essa definição, comum entre os juremeiros, leva em conta a presença, em maior ou menor grau, de elementos africanos, especialmente Exu e Pombagira, nas sessões de Jurema. De um modo geral, ele demonstra um cuidado especial em separar esses dois universos, como nos relata:

<sup>63</sup> O termo *decá* deriva dos cultos de matriz africana, significando uma cerimônia onde o sacerdote declara que o filho de santo está apto para assumir o seu próprio terreiro. Em alguns cultos, no *decá*, o filho recebe os objetos litúrgicos com os quais irá trabalhar. O termo vem do iorubá “dé” – chegou, alcançou; “kA” – estudou, decifrou. Ou do ewe: “decá” – número um, primeiro (CACCIATORE, 1977).

<sup>64</sup> Tata, do Kimbundo, *pai* (*ibid.*). O termo tem origem nos cultos bantos. Designa, em alguns cultos afro-brasileiros, o nível mais elevado de um sacerdote.

Tem um babalorixá colega meu que vem aqui, passa um tempo comigo, que diz que tem um jogo de Jurema. Eu não admito e nem aceito isso, jogo é africano. Não existe Jurema africanizada, não. Jurema é Jurema. Jurema é brasileira. Quando se refere de Exu a Oxalá, são africanos, vieram da África, em tráficos negreiros. Você sabe muito bem história, né? Como é, né? Então, a Jurema em si, caboclo, mestre, mestra, preto-velho, enfim, é brasileira. A Jurema não conhecia Exu, entendeu? [...] Então, com esses, como chamam, catimbozeiros velhos, como Maria do Acais, Zé Pilintra, que é José Mário de Aguiar... não tinha orixá, não existia isso...

Toda essa preocupação remete a uma tendência de alguns sacerdotes juremeiros, de certo modo por influência da Umbanda, em afirmar um *corpus* teórico, um conjunto de conceitos e padrões para fundamentar a prática da Jurema. Algumas dessas medidas já começam a ser largamente praticadas, como os rituais de iniciação, a exemplo do tombo do mestre – no qual a influência das obrigações para orixás é visível (voltarei a esse assunto mais adiante) – e pelo interesse na história do culto, por parte de alguns dos seus praticantes.

No caso de Dedo, essas idéias são articuladas, sobretudo, em conjunto com pai Zé Carlos e pai Carmelo, que as transmitem aos seus filhos-de-santo, tanto nas sessões de mesa (com exceção de pai Carmelo) quanto em alguns momentos dos toques. Aliás, essa preocupação em doutrinar os médiuns da casa está sempre presente nos toques dos referidos sacerdotes. Vale salientar que, apesar dos três estarem sempre trocando informações, cada um mantém diferenças significativas em relação aos outros. De um modo geral, eles concordam que pai Dedo é a autoridade em Jurema, pai Carmelo a autoridade em orixás e pai Zé Carlos, que tem os dois como referência, está em desenvolvimento. No que diz respeito ao modelo de culto aos orixás por eles adotado, ambos aderiram à expansão do nagô, por eles descritos como uma ruptura com o “sincretismo afro-católico”, que acontece em Goiana na década de 1980, através da Ialorixá Maria da Assunção Nunes dos Santos, conhecida por mãe Sunça (voltarei ao assunto mais adiante).

### **Mansão de Iemanjá**

A Mansão de Iemanjá, de Maria Lopes da Silva, uma das mães de santo mais idosas de Goiana, mais conhecida como dona Rita, fica na Rua Carpina, no bairro Mutirão. Trata-se de uma área pobre, sendo a maioria dos seus frequentadores formada por pessoas de baixa renda, muitas delas trabalhando no corte da cana. Apesar de sua simplicidade, é um dos terreiros da cidade que possuem o maior número de

frequentadores. Dona Rita fez 30 filhos de santo, dos quais cinco já faleceram. Além dos filhos e demais frequentadores, a Mansão de Iemanjá é referência para dezenas de brincantes de dois dos principais grupos de caboclinhos de Goiana, o Sete Flechas e o Canindé. No dia da Caçada do Bode, ritual (sobre o qual falarei mais adiante) realizado pelos grupos de caboclinhos da cidade, na madrugada do domingo de Carnaval, o terreiro recebe um número considerável de participantes, que, após dançarem pelas ruas da cidade, apresentam-se em frente ao terreiro, ocupando em seguida todo o espaço do salão, onde dançam, recebem os caboclos e bebem jurema, preparada pela dona Rita.

Durante a semana, a casa é bastante freqüentada pelo povo da comunidade, sendo comum a presença de crianças. Como na maioria dos terreiros, o espaço religioso é o mesmo espaço doméstico: a sala de estar, que em dias de toque funciona como salão, é ocupada, ao longo da semana, com móveis e objetos comuns às casas da região. Nas paredes da sala, vê-se imagens de santos católicos, assinalando que dona Rita não aderiu à expansão do nagô, que retirou de vários terreiros de Goiana tais imagens (voltarei a essa questão). O salão é relativamente grande, mas torna-se pequeno para a grande quantidade de frequentadores que nele se apertam em dias de toque.

Dona Rita nasceu no Retiro, em Condado, mas foi criada em Goiana. Começou cedo na vida espiritual, sendo iniciada na Jurema com aproximadamente dezessete anos de idade, quando recebeu pela primeira vez o mestre Tertuliano. Cerca de seis meses depois, deu sua primeira obrigação para orixá, tendo como mãe de santo dona Maria Guedes, conhecida como Maria de Ogum, já falecida. Aos 23 anos, dona Rita deu a renovação de sua obrigação, para abrir o terreiro. Como a maioria dos pais e mães de santo, entrou para a religião após ser acometida de doenças espirituais, causadas pela necessidade de desenvolver sua espiritualidade. Mais recentemente, dona Rita passou a trabalhar com o mestre Narciso, passando a receber Tertuliano esporadicamente, sobretudo no mês de setembro, que é por ela considerado o mês desse mestre.

Embora tenha adotado o tombo do mestre como uma obrigação na iniciação dos seus filhos de santo na Jurema, ela considera que não há necessidade de pai ou mãe de santo na formação de um juremeiro. Sobre seu aprendizado nesse campo, a referida juremeira fez o seguinte relato:

Eu tinha minha mãe de santo. Eu vivia lá brincando com ela, e ela foi quem me deu um noção, né? Nos caboclo, nos orixá, e depois eu mesmo foi que me fiz na jurema, mesmo. Pai de santo de Jurema e mãe de santo de Jurema não tem. Só tem mãe de santo de orixá. Na Jurema, os caboclos vão chegando e eles mesmo é quem se faz por eles mesmo. Ninguém nunca me fez na Jurema. Sou feita na Jurema,

mas por eles mesmo. Deus, primeiramente, e o caboclo Tupinambá, eles mesmo foi quem me fizeram..., mas pai de santo de Jurema eu não tenho, não.

Em seu terreiro, dona Rita conta com o trabalho de dois ogãs, uma iabá, uma mãe pequena e um carqueiro de ebó. Considera que as demais funções encontradas em outros terreiros são “invenção” do povo do nagô ou ketu, que, segundo ela, gosta de “complicar” as coisas. Sua relação com os outros donos de terreiro é pouca, embora de vez em quando freqüente a casa de pai Dedo, como fez este ano na “festa do mestre”. A relação com Dedo se dá também a partir da instituição por ele representada (o Intecab).

Os toques na Mansão de Iemanjá acontecem de quinze em quinze dias, como na maioria das casas da região, seguindo também a mesma divisão: uma sessão para orixás e outra para Jurema. Dona Rita define o seu culto como uma “Umbanda limpa” (não é a mesma coisa de Jurema limpa), afirmando ser esta a principal diferença entre seu terreiro e outros da região, como os de Carmelo, Dedo e Zé Carlos. Estes se diferenciavam da mãe de santo, sobretudo por terem retirado as imagens de santos católicos do terreiro.

Outra diferença seria o fato de, nos toques para Jurema de dona Rita, haver uma relativa presença de entidades africanas, que vai além do despacho de Exu e Pombagira<sup>65</sup>, comum a alguns terreiros. Trata-se da referência a Oxalá e Iansã, em uma toada, cantada na abertura dos trabalhos:

Eu abro minha jurema  
Com as forças de Oxalá  
Com poder de Iansã  
Que é dona do Juremá

Dona Rita também costuma despachar Exu e Pombagira no início do toque. Os demais momentos da gira não diferem da maioria das casas: primeiro toca-se para caboclos, depois para mestres. Na primeira parte da gira dos caboclos, toca-se para Tupinambá, seguido do toque para Canindé, Oxossi e Sete Flechas. O toque para mestre mantém as mesmas características daqueles encontrados nas demais casas. Com relação aos preto-velhos, ao contrário do que observamos em muitas casas de Goiana, dona Rita costuma tocar para essas entidades apenas uma vez por ano, em maio, mês a elas dedicado, seguindo o calendário comum aos terreiros da região. Por tocar para Exu e Pombagira e fazer referência a Oxalá e Iasã no toque para Jurema, suas sessões não

---

<sup>65</sup> Despachar Exu e Pombagira consiste em cantar para estas entidades, geralmente no início da sessão, em reverência a elas.

seriam, na opinião dos juremeiros da região pesquisada, considerada uma “Jurema limpa”. Esta teria apenas mestres, caboclos e preto-velhos.

Além da relação como os grupos de Caboclinho, dona Rita costuma realizar um coco em sua casa, procurando manter a tradição do seu esposo, Sebastião Grosso, já falecido. Seu Sebastião era considerado um dos mais importantes coqueiros de Goiana. Segundo dona Rita, um grupo da Alemanha teria sido responsável pela gravação de um CD, com quatorze músicas do marido. Na época da pesquisa, dona Rita não tinha mais nenhum exemplar do disco, recorrendo sempre a um de sua vizinha, quando queria apresentá-lo a visitantes. Embora na Zona da Mata Norte seja comum um coco na última parte de um toque para Jurema, ou seja, no final do toque para os mestres, dona Rita não realiza o coco em uma sessão, mas em uma festa profana. Sua relação com os brinquedos populares da região, portanto, mostra-se mais religiosa com os caboclinhos e menos com o coco.

### **Tenda Espírita Ogum Beira-Mar**

A Tenda Espírita Ogum Beira-Mar é a casa mais nova das por mim pesquisadas em Goiana, com apenas dez anos de existência. Seu dono é José Carlos Ramos dos Santos, negro, alto, mais conhecido como pai Zé Carlos de Ogum. O terreiro e residência do mestre está localizado na Vila Bom Tempo, Quadra H, situada à direita da BR 101, no sentido Recife/João Pessoa, área separada da cidade pela dita BR. Seus moradores são, em sua maioria, pessoas de baixa renda.

Pai Zé Carlos é funcionário público, trabalhando como zelador de uma escola do município. Tem três filhos, mas todos foram adotados por pai Dedo. Sua casa é bastante simples. A sala estreita dá lugar em dias de toque ao salão da gira, como na casa da mãe Rita e do pai Dedo. Na parede, vê-se alguns quadros com imagens de caboclos e orixás. No mesmo cômodo, encontra-se a mesa, com os objetos litúrgicos comuns à maioria das mesas da região — copos com água, imagens de santos, caboclos e mestres, cachimbos, entre outros —, sobre a qual é realizada todas as quartas feiras uma sessão de mesa branca. Esta teria, segundo o próprio, o objetivo de desenvolver espiritualmente os médiuns da casa.

Dô reunião de mesa todas quartas feira... todo mundo sentado, cada um tem seu princípio. Nos cantamos muito, balançando a maraca [...] (o objetivo é) desenvolver os médiuns na parte da

espiritualidade, da jurema, de tudo. O fundamento essencial é a mesa branca.

A casa tem 15 filhos-de-santo, que somados aos demais frequentadores chega a um total de 30 pessoas. Entre eles, há empregadas domésticas, funcionários da prefeitura, mas a maioria trabalha no corte da cana. Há uma diferença no nível socioeconômico dos frequentadores em relação à casa de Dedo e Carmelo.

Como Dedo, Zé Carlos diz ter entrado na religião por um problema de saúde, identificado como uma doença espiritual. No entanto, quando esta se manifestou em seu corpo ele já freqüentava o terreiro de mãe Edileuza e já tinha Jurema, como diz o próprio: “Primeiro veio a Jurema, mas não tinha o fundamento que tem hoje. Aí, como minha mãe de santo não cortava na Jurema, só fazia batizado... eu fui primeiro pro orixá...”.

Deste modo, Zé Carlos foi iniciado no candomblé, como prefere designar os cultos de matriz africana, tendo Ogum Beira-Mar como seu orixá. Até o presente, deu seis obrigações, tendo realizado a última em 2006. O contato com a Jurema veio a partir da filha de sua mãe-de-santo, Rita de Oxum, que hoje é evangélica.

[Pra Jurema] dei um bode pro mestre da casa e dois bicho de pena, um batizado na mata pro meu caboclo sete flechas... na mata, minha mãe foi quem fez, na mata [...] O tombo da jurema que eu dei foi em 2000, com mãe Rita, Rita de Oxum, foi quem fez minha jurema, tudinho, me entroncou e tombou.

Mas foi através de pai Dedo, considerado por Zé Carlos como o principal juremeiro dentro de Goiana, que ele aprimorou seus conhecimentos sobre o assunto. Com relação à Jurema, fala de um universo mais próximo do que o dos orixás. Universo este cujas entidades, sobretudo os mestres, teriam vivido como os humanos, estando, portanto, situadas em um tempo histórico, e não apenas em um tempo mítico. Como espíritos de ancestrais, eguns, os mestres participariam de perto do mundo dos vivos. Assim pai Zé Carlos de Ogum descreve esse universo, que, ao contrário do mundo dos orixás, seria mais identificado com o que considera *vida*. Vejamos, neste sentido, sua fala:

A Jurema pra mim é tudo de bom. A parte do orixá, orixá, Jurema, Jurema. Porque o Orixá não tem vida, forma, e a Jurema tem vida... o meu mestre, ele já andou por aqui, há muitos anos, anos atrás. E quando passou pro outro lado, não cumpriu o que tinha pra cumprir quando era matéria... e voltou pra terminar a missão dele, né? Não teve um alicerce. [...] José Foicinho, o meu mestre. É ele o egum da minha casa. É quem mantém a minha casa, é meu pai, é meu amigo, é

meu irmão, é tudo por mim. Hoje eu sou o que eu sou hoje através dele, entendeu? Hoje Zé Carlos, hoje, pai Zé Carlos, é o que é através do meu egum da minha casa, que é o meu mestre... me mantém a tudo, não só financeiramente, mas também nas horas mais difícil da minha vida. É o meu companheiro. Eu não tenho pai, eu não tenho mãe, eu não tenho tio, meus irmãos é pra lá, mas o meu pai, o meu irmão, o meu amigo é o meu mestre da minha casa.

Pai Zé Carlos vem de uma linhagem diferente da dos seus colegas. Se Dedo é sua principal referência na Jurema, Carmelo é sua referência nos orixás. Influenciado por ambos, que seguem o modelo de dona Sunça, há três anos ele rompeu com o que denominam esses sacerdotes de “sincretismo afro-católico”, retirando as imagens de santos católicos do terreiro.

### **Tenda Espírita Maria Conga**

A Tenda Espírita Maria Conga foi fundada em 1977, pela Ialorixá Maria da Assunção Nunes dos Santos, conhecida por mãe Sunça. Seu atual dono é o babalorixá Mário Carmelo Barbosa dos Santos, conhecido por pai Carmelo, ex-esposo da referida Ialorixá.

A Tenda está localizada na Rua Manoel Nascimento Torres, no Bairro Castelo Branco. A área de sua localização difere das áreas onde se encontra a maioria dos terreiros, apresentando um nível socioeconômico mais elevado. De todas as casas pesquisadas em Goiana, esta é a única em que o espaço sagrado está situado atrás da residência do pai de santo, embora o próprio admita que o ideal seria mantê-lo na frente: “em outras condições, prefiro que seja na frente como qualquer outro templo, desde que seja só ele e a residência, mesmo que seja justaposta...”.

O espaço sagrado está dividido no salão, com dois quartos, sendo um para a Jurema (também chamado gongá de Jurema) e outro para o peji, onde encontram-se os assentamentos dos orixás (objetos sagrados que simbolizam cada uma dessas entidades). Não há tronqueira (espécie de assentamento para mestre, representado por um galho ou tronco de jurema). Na entrada do terreiro, em um cômodo para este fim, fica a “casa de Exu”.

Pai Carmelo tem 47 anos de idade. É intelectual, pesquisador com mestrado em Ciências da Religião e professor da rede pública de ensino. Sempre demonstrou uma preocupação teológica com a Jurema, assim como em relação aos orixás. Em muitos aspectos, difere dos demais pais e mães de santo da pesquisa. Em primeiro lugar,

embora receba mestre e caboclo e realize sessões de Jurema em sua casa, ele não se define como juremeiro, sobretudo por não ter passado por nenhuma iniciação.

Não tenho iniciação na Jurema porque envolve sacrifício cruento e não vejo necessidade disso, nessa realidade, e também porque nunca encontrei fundamento. Um outro fator é que minhas entidades de jurema foram doutrinadas para a não ingestão de bebidas alcoólicas. [...] Eu trabalho na Jurema, mas não sou juremeiro...

Carmelo se mostra mais legitimado a falar sobre os orixás. Como alguns pais de santo que conheci em Recife, está bastante envolvido com a Jurema, tendo mestre e caboclo, mas assume uma identificação maior com os orixás, demonstrando mais reverência e preocupação com esse universo religioso, sobretudo com a tradição nagô. Prefere chamar sua religião de Candomblé e procura empregar em seus trabalhos palavras em língua africana, buscando sempre a pronuncia correta, embora tenha incorporado muito da Umbanda. Sobre esse pertencimento a diferentes universos religiosos, nos diz:

A partir do momento que me aprofundei e assimilei elementos do complexo culto aos orixás, passei a me reconhecer como candomblecista, mas não tenho como negar o pé na Umbanda e Jurema. Se me chamarem de umbandista, para mim é um prazer, foi nela que me iniciei.

Costuma tocar apenas uma vez por mês. O primeiro toque do ano é uma homenagem aos caboclos, feita em fevereiro; em abril, toca para Ogum; em maio, toca para Jurema em homenagem aos pretos velhos e as pretas velhas, que são as principais entidades da casa; em julho, toca para Oxun e Xangô; em agosto, para Exu e Pombagira; em setembro, toca mais uma vez para a Jurema, em homenagem ao mestre Quebra-Pedra e a mestra Samanta; em outubro, toca para Oyá; e em dezembro, para Iemanjá. Em sua casa, não há reuniões de mesa, embora tenha realizado tais sessões no passado.

Tendo sido casado com mãe Sunça, pai Carmelo acompanhou de perto o movimento em Goiana, já mencionado, de ruptura com o “sincretismo afro-católico”, iniciado pela referida Ialorixá. Tudo teria começado quando o babalorixá de mãe Sunça, seu Biu, que defendia a presença das imagens dos santo católicos, afastou-se da tenda. Em contato com outras Ialorixás de Salvador, que corroboraram a idéia de ruptura, mãe Sunça reuniu seus filhos de santo e declarou que os orixás e os santos católicos eram entidades diferentes. Retirou, então, as imagens dos santos da tenda, sendo seguida por outros donos de terreiro. Houve, no entanto, quem criticasse essa atitude, afirmado,

como nos diz Carmelo, que “a tenda teria perdido a força, por estar sem os quadros representativos dos santos católicos na parede”. Esse, por exemplo, foi o caso de dona Rita, da Mansão de Iemanjá.

Com o falecimento de dona Sunça, muitos dos seus filhos abriram suas próprias casas ou passaram a freqüentar outras. Hoje, são considerados membros fixos da casa apenas nove médiuns, embora os toques atraiam um número maior de pessoas. A casa conta com três “ekedis suspensas”<sup>66</sup> e dois ogãs, sendo um da Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, de pai Dedo, e outro da Tenda Espírita Ogum Beira-Mar, de pai Zé Carlos.

Pai Carmelo é filho de santo de Ogum, tendo sido iniciado nos orixás por mãe Janete, filha de santo de mãe Sunça. Segundo ele, o fato de ser casado com Sunça impediria de ser iniciado por ela. A iniciação de mãe Janete teria tido essa finalidade. Na Jurema, ele recebe o caboclo Sete Flechas, o mestre Quebra-Pedra e a mestra Samanta. Como dito, não deu nenhuma obrigação para Jurema.

### ALHANDRA

Em diversos momentos deste trabalho, tenho me referido a Alhandra como um território considerado sagrado para muitos juremeiros de Pernambuco e da Paraíba, sobretudo para aqueles situados entre João Pessoa e Recife. Localizada no Litoral Sul da Paraíba, a 43 quilômetros de João Pessoa e 27 de Goiana, esse município tem hoje aproximadamente 18.941 habitantes. Das cinco cidades pesquisadas, é a que apresenta a taxa mais alta de Incidência da Pobreza e a terceira mais alta do limite inferior da Incidência de Pobreza. Sua história, como a da maioria das cidades pesquisadas, é marcada pelas políticas indigenistas, cujo desfecho seria a equiparação dos índios aos homens livres pobres.

Tendo surgido a partir do aldeamento Arataguí, Alhandra perdeu, ao longo da sua história, suas referências indígenas. Parte desta memória, no entanto, foi mantida através do culto à Jurema. Para um número significativo de juremeiros nordestinos, essa cidade tem sido considerada o berço dessa tradição (VANDEZANDE, 1975). *Locus* de importantes estudos sobre o tema, ela foi descrita, direta ou indiretamente, por nomes como Gonçalves Fernandes (1938), Roger Bastide (1945), Arthur Ramos (1988), além

---

<sup>66</sup> Ekedis são filhas de santo responsáveis por cuidar do babalorixá quando ele está incorporado. Ekedis suspensas são aquelas que ainda não foram “confirmadas”, não foram iniciadas.

de pesquisadores mais recentes, como Vandezande (1975), Assunção (1999), Motta (2005), Brandão e Nascimento (1998) e Salles (2004).

O prestígio de Alhandra deve-se, mormente, ao último regente dos índios que lá habitavam, Inácio Gonçalves de Barros, e seus descendentes. Inácio era pai do mestre Castiliano Gonçalves e de Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, mais conhecida por Maria do Acais, todos nomes de prestígio no contexto da Jurema. Esta última era sobrinha de Maria Gonçalves de Barros, que teria sido a primeira Maria do Acais, falecida no início do século passado. Sua propriedade, o Acais, tornou-se uma das referências do culto, tendo sido tombada, em 2009, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (Iphaep), sendo o primeiro tombamento de um patrimônio indígena neste Estado. Maria das Dores, última proprietária do Acais, falecida em 2008, neta da segunda Maria do Acais, fez o seguinte relato sobre a propriedade, sua família e o antigo aldeamento:

[...] ela (referindo-se a Maria Gonçalves de Barros) casou-se duas vezes, e não teve família. Aí, deixou (o Acais) para minha avó, que era sobrinha dela. O pai da minha avó era índio também, era o mestre Inácio Gonçalves de Barros, que era o rei dos índios da cidade de Alhandra. Alhandra não era Alhandra, era Vila Iraguá. Ele era o rei dos índios, era o pajé dos índios, era o pai de minha avó, meu bisavô<sup>67</sup>.

Como a tia, a herdeira ficou conhecida por Maria do Acais. Seu prestígio ultrapassou as fronteiras do Estado. Como mencionado, a ela se refere Roger Bastide, em *Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco*, quando trata de um manuscrito que, segundo Gonçalves Fernandes, teria sido escrito por essa mestra. Tendo estado em Alhandra um ano após seu falecimento, Fernandes escreveu:

Maria do Acais, recentemente falecida no *chalet* à beira da estrada João Pessoa-Recife, confronte a sua capela cheia de santos bonitos, no seu sítio imenso, gozou dum prestígio considerável que impunha sua reputação de grande catimbozeira. [...] era uma feiticeira notável, enriquecida, de modos de grande senhora. A sua técnica mágica, todavia, não era diferente dessa de todo dia das outras mesas. Mas as suas sessões eram muito fechadas, e o que fazia para todo mundo eram trabalhos encomendados e que realizava sem assistência, no recesso do seu pequeno templo, defronte ao *chalet* (FERNANDES, 1938, p. 85-86).

Maria do Acais<sup>68</sup>, na ocasião do falecimento da tia, residia no Recife, na Rua José Mariano, no bairro dos Coelhos, estando casada com um português, o Sr. José

<sup>67</sup> SALLES, 2004, p. 54.

<sup>68</sup> Neste trabalho, sempre que menciono Maria do Acais refiro-me à segunda.

Machado Guimarães. Ao herdar a propriedade, passaria a residir quinze dias no Acais e quinze dias no Recife. Fernandes, que conseguiu reunir algumas informações sobre sua vida nessa cidade, nos diz: “[...] era muito respeitada nos arredores, proprietária, e impunha largo círculo de medroso receio” (*ibid.*, p. 109).

Segundo seus parentes, ela passou a residir em Alhandra por volta de 1910. Seu contato com o Acais, no entanto, já existia, como mostra um documento de dezembro de 1908, no qual ela relata que está levando a tia, Maria Gonçalves de Barros, “gravemente doente”, para tratar-se no Recife.

Maria do Acais faleceu em 1937, sete anos após José Machado Guimarães. Tiveram nove filhos, dentre os quais apenas Flósculo Guimarães, que teria seguido a tradição da família, permaneceu na fazenda. Ele, que faleceu em 1959, era casado com a sua prima Damiana Guimarães da Silva, juremeira não menos renomada, com a qual teve quatro filhos. Damiana era filha de Manoel Ferreira da Silva, conhecido como mestre Manoel Caboré, e da mestra Maria Cassimira Gonçalves da Silva, sobrinha de Maria do Acais.

Desde as pesquisas realizadas por Gonçalves Fernandes (1938) e pela Missão de Pesquisas Folclóricas (CARLINI, 1993) sobre o Catimbó nordestino, ambas na década de 1930, Alhandra tem sido descrita como uma referência na prática da Jurema. Luiz Saia, chefe da Missão, refere-se a esta cidade como “forte núcleo catimbozeiro”. Como ainda a denominam diversos juremeiros, Alhandra é por ele descrito como Liandra. Vejamos seu relato.

Em João Pessoa fiz força muita pra arranjar um catimbó que sabia devia existir ali. Desde Pernambuco possuí a indicação de forte núcleo catimbozeiro no lugar chamado Liandra [...] me apareceu o Luiz Gonzaga. Não era propriamente um catimbozeiro... conhecia sim algumas linhas que ouvira em Recife e em Liandra (SAIA, *apud* CARLINI, 1993, p. 64).

Durante o trabalho de campo, pude confirmar a hipótese de que essa cidade é referência para os juremeiros de toda a área da pesquisa. Praticamente todos os meus interlocutores referiram-se a essa cidade como um lugar significativo para o culto. Serve como exemplo a fala a seguir de seu Cícero, de Itambé:

Das cidades mais importantes que eu tenho visto, em trabalho, é Alhandra. Alhandra é uma cidade das antigas... naqueles tempos atrás só falava na Alhandra. Aliandra, agora mudou pra Alhandra, mas era Aliandra. [...] E todo povo mais velho só botava lá, na Alhandra. O povo morreu, aquele povo mais velho, ficou essa geração mais nova. [...] aquele povo mais antigo tinha mais responsabilidade no trabalho, mais cuidado.

Já seu Bio, de Condado, costuma trabalhar com o mestre João Carretão, que teria vivido em Alhandra. Em suas sessões, ele canta para essa cidade (que teria seu equivalente no reino encantado da Jurema, existindo, portanto, uma cidade de Aliandra) e canta para Maria do Acais.

Quando nós abrir uma Jurema, uma cidade, eu divido minhas tribozinhas de caboclo: caboclo de Jurema. Canto pra caboclo de Jurema; Aliandra. Canto pra Aliandra. Então, vou dividindo. São cidades. Aliandra, lá na Jurema, tem a cidade dela. Então, eu vou dividindo. [...] hoje é Alhandra, que passou pra cidade, aí virou Alhandra, né? Mas antigamente era Aliandra. Aí, nos vamos cantando. Então tem Maria do Acais, que era uma mestra dentro de Alhandra... tem Zé do Acais, tem mestre Laurentino e tinha outro mestre lá com o nome de Zé Carretão.

Dona Mara, de Condado, refere-se não só a Alhandra, mas ao Acais. Falando sobre as cidades da Jurema, ela faz o seguinte relato: “Nós temos a cidade do Acais, que é uma cidade muito maravilhosa e eu gosto muito... os mestres do Acais e os mestres de Alhandra [...] são os mestres fundadores da cidade da Jurema”.

Em Goiana, dona Rita também fez referência a uma cidade que existiria em Alhandra, onde Zé Pilintra teria vivido. Já pai Dedo, de Goiana, sempre se refere em seus trabalhos à ciência de Alhandra, especialmente ao mestre Flósculo, filho de Maria do Acais. Outra figura de Alhandra bastante conhecida na área da pesquisa é mestra Casimira, que, como dito, era prima de Maria do Acais e mãe de dona Damiana, esposa do seu Flósculo.

Se, por um lado, há esse reconhecimento da importância dos antigos juremeiros, por outro, os pais e mães de santo afirmam unanimemente que já não há mais nada em Alhandra. Não haveria um mestre como os do passado, uma líder, como Maria do Acais e Casimira. Assim, os donos de terreiro não vêem os atuais juremeiros de Alhandra como referência. Muitos, inclusive, são oriundos de outras cidades incluídas na pesquisa, como Ciriaco (Itambé) e Joca Mão-de-Pau (Goiana) ou feitos por sacerdotes de outras localidades, como Edu, filho de santo de dona Nita, de Itambé. Alhandra apresenta, portanto, em toda área pesquisada, uma relação com o passado, um sentido mítico e simbólico. A este respeito, seu Antônio Teles, que é juremeiro e mestre de Cavalo Marinho de Condado, fez o seguinte relato:

Alhandra hoje ta parada... já foi boa... hoje não representa nada pra aqui, não. Já foi. O pessoal tinha medo de Alhandra. [...] numa viagem pra Nossa Senhora da Penha, passava lá. Quem dissesse besteira ficava engalhado com os mestres de lá. Muita gente fazia

carro virar, era desespero, mas hoje não. Os mestres velhos de lá acabou-se tudo. Maria do Acais, mestre Avelino, mestre Flósculo, Cabeça Branca, Maria Mulambo, tudo esse pessoal é se acabado de lá.

### O tombamento do Acais

O Acais era visitado por pesquisadores e religiosos vindos de diversas partes do Brasil. A fazenda, localizada a oeste de Alhandra, às margens da antiga estrada João Pessoa/Recife, era composta, até pouco tempo, por uma casa grande, um coreto e, na parte mais alta da fazenda, a capela de São João Batista. Por trás da capela, encontra-se uma escultura de um tronco de jurema, feita em concreto, na década de 1950, sobre o túmulo do mestre Flósculo, filho de Maria do Acais. Por trás do local onde ficava a casa grande, existia até pouco tempo uma das “cidades” da jurema — santuários formados por um ou mais pés de jurema, considerados moradias dos antigos mestres — que restaram no município, com aproximadamente um século de existência.

Por volta de 2007, após ficar desabitado, o Acais necessitou de reformas urgentes, tendo o coreto e parte da casa grande em ruínas. Com o falecimento da última proprietária, Maria das Dores, neta de Maria do Acais, os problemas aumentaram. A situação mobilizou pesquisadores e juremeiros de Pernambuco e da Paraíba, além de alguns moradores da região. Em agosto de 2008, quando se revelou o novo proprietário da fazenda (um latifundiário pernambucano), com exceção da capela e o túmulo do mestre Flósculo, que estão localizados no lado oposto da casa da fazenda, separados pela estrada, o que restou da propriedade foi destruído, juntamente com os pés de jurema (as “cidades”) que lá existiam.

Logo após a destruição, uma mãe de santo de João Pessoa divulga as fotos das ruínas pela internet. Os juremeiros de Recife e João Pessoa, com apoio de pesquisadores, sacerdotes da Umbanda e do Candomblé de diversas partes do país, se organizam em passeatas, programas de televisão, matérias em jornais, e-mails, sites, blogs, etc., em uma articulação sem precedentes, envolvendo terreiros de diferentes cidades. Uma instituição de São Paulo, a Sociedade Yorubana de Cultura Afro-Brasileira, assinou o pedido de tombamento, que foi aprovado, em setembro de 2009, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (Iphaep).



Foto 2 - Fazenda do Acais, em 1946. Foto 3 – Mestre Flósculo e sobrinhos, em frente à casa grande do Acais, em 1952.



Foto 4 – Maria do Acais. Foto 5 - Capela de São João Batista (Acais). A criança é provavelmente Maria das Dores (Dorinha), neta de Maria do Acais.

### A Umbanda de Alhandra

Em Alhandra, existem seis terreiros em atividade. Esse número aumenta significativamente se incluirmos as casas que trabalham apenas com sessões de mesa. É difícil precisar quantas existem, uma vez que muitas funcionam quase no anonimato. Por outro lado, é grande o número de filhos e filhas de santo que freqüentam um terreiro, mas que possuem sua própria mesa em casa, oferecendo consultas à comunidade.

Dos terreiros existentes na cidade, os mais conhecidos, e que mantém um maior número de filhos de santo são o Centro Espírita Rei Malunguinho, de Ciriaco, também conhecido por pai João; a Tenda Espírita Ogum Beira-Mar, de Deca; e o Templo Religioso Orixá São João Batista, de Edu. Os dois primeiros iniciaram seus trabalhos religiosos nas sessões de mesa, tendo convivido com os últimos mestres prestigiosos de Alhandra, Color, Jardecilha, Cesário e Damiana, falecidos entre as décadas de 1960 e 1980. Seus donos acompanharam toda a mudança no cenário religioso, marcada pela legitimação da Umbanda frente à comunidade de juremeiros e pelo declínio das chamadas *mesas de Catimbó*, ao longo dos anos setenta. Já o terceiro, Edu, é o mais novo dos pais de santo de Alhandra, tendo sido iniciado no contexto da Umbanda, e não das antigas mesas, sendo, por isso, mais aberto às mudanças. Há de se mencionar, ainda, dois importantes centros, que diferem dos terreiros por realizar apenas sessões de consulta. Trata-se do centro do seu Joca Mão-de-Pau e, principalmente, do centro do mestre Inácio Gabriel.

Os terreiros de Alhandra estão localizados em ruas pobres, não pavimentadas, sendo a maioria da sua clientela formada por trabalhadores rurais, muitos oriundos de cidades vizinhas. A disputa entre os pais de santo pelo monopólio da gestão dos bens religiosos e pelo exercício legítimo do poder religioso, a qual tenho me referido, é mais evidente em Alhandra do que nas outras cidades pesquisadas. Farei a seguir uma descrição das três casas nas quais realizei meu trabalho de campo, além de uma breve referência ao centro do seu Inácio Gabriel.

### Centro Espírita Rei Malunguinho

O Centro Espírita Rei Malunguinho, de João José da Silva, mais conhecido como pai João ou Ciriaco, fica na Rua do Fogo, no bairro de Salgadinho. A rua é habitada, em sua maioria, por famílias de baixo poder aquisitivo, sendo a maior parte

dos frequentadores do terreiro composta de pequenos agricultores. O espaço de celebração é o mesmo espaço doméstico, de modo que o salão da gira, o quarto do peji e a mesa de Jurema ocupam diferentes cômodos da residência. De todos os terreiros pesquisados, o de Ciriaco é o que possui o menor espaço físico. É também uma das casas em que os dois espaços, o doméstico e o de celebração, encontram-se mais próximos. A gira realiza-se na pequena sala da sua residência. A mesa de Jurema ocupa um cômodo pequeno antes da cozinha, enquanto o peji está localizado em um quarto ao lado da sala. Nesse quarto, encontram-se, de um lado, os assentamentos dos orixás e, de outro, objetos ligados aos mestres e caboclos (uma estátua de Malunguinho, alguns arco e flechas, entre outros). Ao contrário da maioria das casas, Ciriaco não possui entroncamento de mestre. Também não tem jurema plantada, o que, segundo ele, deve-se ao fato de morar em uma casa alugada<sup>69</sup>.

A casa tem cerca de dezoito a dezenove filhos de santo, incluindo tanto os médiuns que deram obrigação quanto os que ainda não deram. Ao contrário dos outros pais de santo, Ciriaco considera filho o médium que freqüenta a sua casa, independente de ter este sido iniciado ou não. Ele próprio é considerado pai, sendo assim tratado pelos frequentadores do terreiro, sem ter dado nenhuma obrigação. Ciriaco é o único dono de terreiro que não passou por essa iniciação nem teve pai de santo, o que afirma orgulhosamente, definindo-se como um “juremeiro de nascença”. Como diz o próprio:

Nunca dei obrigação. Nem uma vela eu nunca dei.... eu não tenho pai de santo, eu não tenho mãe de santo, não. Meu pai de santo primeiramente é Nosso Senhor Jesus Cristo. Isso aí eu morro dizendo, né? Foi quem me criou, foi quem me deu a inteligência, foi quem me educou, foi ele.

Ciriaco tem 73 anos de idade, mas aparenta ter menos. Nasceu em Itambé, onde teve seu primeiro contato com a Jurema. Ainda jovem, acometido de uma “doença espiritual”, foi levado para a casa de seu José Preto, juremeiro morador do engenho Lages, que lhe informara de sua mediunidade e da necessidade de desenvolvê-la. Mas sua vida e sua formação religiosa, sempre esteve ligada a Alhandra. Antes de mudar-se definitivamente para essa cidade, há cerca de trinta anos, Ciriaco a visitava em companhia do pai. Conhecera, ainda moço, nomes prestigiosos da Jurema local, como

---

<sup>69</sup> Quando comecei a freqüentar o Centro Espírita Rei Malunguinho, no início das minhas pesquisas, em 2000, ele estava localizado na rua Napoleão Ferreira Lins, no bairro Bela Vista. De lá para cá, mudou-se três vezes, sendo uma delas para o município de Cupissura. Ciriaco e a mulher lamentam terem vendido a primeira casa, onde deixaram uma mina feita (abertura fechada com cimento, no centro do salão, onde se encontram depositadas partes de um animal sacrificado), além de diversas plantas, inclusive jurema, no quintal.

Flósculo e Inácio da Popoca. Quando veio morar em Alhandra, passou a freqüentar o toré de dona Zefa de Tiíno.

Durante muito tempo, Ciriaco trabalhou apenas nas sessões de mesa. Ele ainda realiza essas sessões, cuja liturgia mantém uma certa aproximação com as antigas mesas de Catimbó. Apesar de ter sido bastante influenciado pelas sessões de dona Zefa, já falecida – as quais eram realizadas em Alhandra, também ao ar livre, com tambores e dança, sendo por ela denominadas de toré –, a introdução da gira em seus trabalhos, segundo o próprio, só aconteceu quando alguns médiuns que freqüentavam sua casa passaram a acompanhar as toadas batendo em um banco de madeira. Ele, então, resolveu comprar um ilu, e deu início às sessões de toque.

Embora participe dos toques para os orixás, Ciriaco não se envolve do mesmo modo que nas sessões de Jurema. A gira do orixá é conduzida por dona Maria das Dores, sua esposa, com quem tem cinco filhos, todos ogãs. Ela, que divide com o esposo a direção da casa, já deu 14 obrigações, sendo, como gosta de dizer, “feita em tudo”. Em função do envolvimento intenso de dona Maria com o universo dos orixás, exus e pombagiras, em alguns toques para a Jurema Ciriaco canta para os exus. Como explica:

Eu só canto pra Exu na abertura da Jurema porque Dorinha é orixá, sabe? ... Jurema não cabe Exu... mas por causa dela, que trabalha com a Pombagira, num sei o quê, né? Mas eu não gosto, não sou fanático. Agora caboclo e mestre é comigo, né? Eu vou até o final da vida.

No Centro Espírita Rei Malunguinho, como nos demais terreiros de Alhandra, toca-se de quinze em quinze dias, sendo um dia para o santo e o outro para a Jurema. Há, contudo, duas diferenças significativas. A primeira é o fato, acima mencionado, de nem sempre Ciriaco tocar para os exus no início das sessões para Jurema. A segunda é o fato de, nos toques para os orixás, tocar, após a meia-noite, para a Jurema. Os mestres e caboclos, portanto, estão presentes em todas as sessões do seu centro, embora Ciriaco feche a gira dos orixás antes de abrir a sessão para a Jurema. Só muito raramente é realizado um toque “limpo” para os orixás. Como relatou dona Maria, ainda no contexto das minhas pesquisas de mestrado:

[...] de ano em ano, de seis em seis meses, que eu dou um toque pros olixá puro, limpo. Mas o meu toque é mais Jurema. Meu toque é mais traçado com Jurema. Porque eu não vou dizer a você que eu toco direto pra os olixá, não. Porque, se eu disser, eu tô mentindo. Porque o meu marido é juremeiro de nascença. Aí, pronto, eu tenho que dividir, eu tenho que dar o socorro à parte da Jurema e à parte dos

olixá, sabe?<sup>70</sup>

Ao contrário dos juremeiros entrevistados, que tem no mestre a principal entidade com a qual trabalham, Ciriaco prefere trabalhar com caboclo, especialmente o Cobra-Coral, da falange de Oxossi. Uma característica do seu caboclo é que, ao contrário da maioria, ele se comunica verbalmente. Também costuma, com essa entidade, dar consultas no meio do salão, durante o toque. Embora prefira consultar na mesa, pois, segundo ele, a consulta no salão sai de graça, e o pai de santo precisa receber por seu trabalho. Essa consulta feita pelo caboclo Cobra-Coral também difere da opinião de alguns juremeiros, para os quais caboclo não trabalha, não cura, apenas baixa para dançar e brincar. Apesar dessa identificação com o universo dos caboclos, o mestre ainda ocupa uma posição central no Centro Espírita Rei Malunguinho, cujo nome já foi Centro Espírita do Mestre Zé Pilintra. Este mestre continua sendo uma das principais entidades da casa, sendo incorporada por dona Maria.

### **Templo Religioso Orixá São João Batista**

O Templo Religioso Orixá São João Batista, fundado em 1998, é o mais novo dos terreiros de Alhandra. É também o que apresenta um culto da Jurema mais influenciado pela Umbanda. Seu dono, Josué de Deus Quaresma, mais conhecido por Edu, ao contrário dos outros pais de santo da cidade e sendo o mais novo dentre eles, não começou suas atividades religiosas trabalhando nas mesas. Toda a sua formação se deu na Umbanda, tendo, portanto, conhecido a Jurema no contexto das giras. Consequentemente, em relação à tradição da Jurema, seu terreiro é o mais suscetível a mudanças e incorporações de novos elementos.

Ao contrário do Centro Espírita Rei Malunguinho, o espaço de celebração fica ao lado da residência do pai de santo, havendo uma porta interligando o espaço doméstico e o salão. O terreiro está dividido basicamente em dois cômodos: o salão e quarto o do peji. No segundo, onde permanecem os filhos durante as obrigações, encontram-se várias estátuas de orixás e caboclos, além dos assentamentos de Xangô, Exu e Pombagira. No mesmo local, existe uma mesa grande, onde acontecem as sessões de doutrina e consulta. Dos 14 terreiros pesquisados, este é um dos poucos em que a mesa e o peji – incluindo orixás, exus e pombagiras – ocupam o mesmo cômodo. Neste caso, a divisão espacial é mínima, mas existe a mesma preocupação em separar o universo da Jurema do universo dos orixás. Assim, não há elementos do peji na mesa e

---

<sup>70</sup> In: SALLES, 2004, p. 140.

vice-versa. Fora da mesa e do peji, no entanto, misturam-se, em cabides improvisados, objetos usados pelas entidades dos dois universos: chapéus dos mestres são colocados junto à capa preta e vermelha de Exu e vários colares.

O salão do Templo Religioso Orixá São João Batista é grande. Em sua parte central encontra-se uma mina (como mencionado, consiste em uma abertura fechada com cimento, no centro do salão, onde se encontram depositadas partes de um animal sacrificado). Como nos demais terreiros de Alhandra, suas paredes ostentam imagens de santos católicos, pretos velhos, fotografias tiradas durante os toques, além da primeira licença conferida à casa pela Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba.

Edu nasceu em Pernambuco, no município de Igarassu, mas, aos 8 anos de idade, mudou-se com a família para Alhandra. Ele é solteiro e, como dito, é o mais novo dos pais de santo da cidade, com apenas 41 anos de idade. Antes de abrir sua casa, assistiu a um toré na casa de Zefa de Tiíno, foi consultado por seu Inácio da Popoca (um dos que lhe informou da necessidade de desenvolver sua mediunidade) e participou das giras nos terreiros de Ciriaco, dona Rita do Acais e Deca. Frequentou cerca de sete anos o terreiro deste último, onde chegou a ocupar a função de cargueiro de ebó (pessoa responsável pelos despachos do terreiro). Sua iniciação na vida espiritual é semelhante a dos outros pais de santo da cidade, tendo procurado um terreiro para curar-se de problemas de saúde:

Minha mãe foi um toque na casa de Ciriaco... no outro dia que ela chegou disse assim: “Ô Edu, por que tu não vai na casa de um catimbozeiro?”. Eu disse: “aonde mãe?” Ela disse: “vai lá em Subaúna, na casa de Ciriaco”. Quando eu cheguei lá, ele disse que eu tinha negócio pra trabalhar, tudinho. Eu achava bonito! Aí eu sei que eu comecei ir no terreiro dele, foi onde primeiro eu fui. Aí depois me afastei de lá, e fiquei sempre freqüentando toque, tudinho. Aí, pronto, de lá pra cá, nunca mais eu tive nada.

Embora tenha sido iniciado nessas casas, Edu deu sua primeira obrigação com mãe Nita, no município de Itambé, há cerca de seis anos. Sua iniciação na Jurema foi através de dona Fia, de Abreu e Lima (município pertencente à região metropolitana do Recife). Seu terreiro está localizado no final da Rua do Cravo, na divisa entre o bairro de Nova Alhandra e uma área rural denominada Tapuiu. Embora seja o mais novo dos terreiros da cidade, o Templo Religioso Orixá São João Batista é o que possui o maior número de filhos de santo, cerca de 34. A maioria dos médiuns da casa é formada por pequenos agricultores.

Essa identificação com um modelo de culto mais umbandizado não significa, no

entanto, que Edu não tenha também como referência os antigos mestres juremeiros de Alhandra. Nos toques para Jurema, ele saúda as cidades encantadas, a cidade do Acais e faz referência aos antigos mestres. Ainda nessa sessão, ele costuma incorporar o caboclo Sete Flechas e o mestre José de Santana. Mas a presença de divindades africanas, mesmo no toque para a Jurema, é uma das marcas de suas sessões. Em todos elas, Edu despacha Exu e Pombagira, recebendo ele próprio a Pombagira Maria Navalha. Dos 14 terreiros pesquisados, o Templo Religioso Orixá São João Batista é o que apresenta uma linha mais tênue entre o universo da Jurema e dos orixás. O que acontece não apenas pelo despacho de Exu e Pombagira no início das sessões, mas pelas referências aos orixás, especialmente a Orixalá, no início da sessão para Jurema. Também pude observar seu mestre, José de Santana, no momento em que consultava, pedir a pessoa para voltar ao terreiro durante o dia para falar com a Pombagira do seu “cavalo”. Ainda nesta sessão, José de Santana fez a mesma recomendação à outra pessoa, encaminhando-a a Exu. O fato é que Edu considera os trabalhos para esquerda uma tarefa quase que exclusiva dos exus e pombagiras.

Enquanto a grande maioria dos pais de santo pesquisados afirme trabalhar unicamente para a direita, Edu assume sem nenhum constrangimento que trabalha também para a esquerda. Do mesmo modo, é um dos poucos que assumem a Quimbanda como parte fundamental do seu trabalho<sup>71</sup>.

Edu também é o pai de santo, dentre todos incluídos na pesquisa, que demonstra receber uma maior influência da federação ao qual está ligado, que é a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba. Assim, sob a orientação do presidente da federação, tem procurado usar o termo *templo religioso* no lugar de *terreiro, zelador de santo*, no lugar de *pai de santo*, etc. Além da anuidade que paga ao referido órgão, todos os filhos de santo que exercem função no terreiro, como ogã, mãe pequena, etc, são cadastrados, pagam anuidade e recebem da federação uma carteira.

Há alguns anos, Edu mudou-se para Barreiras, pequeno povoado localizado entre Alhandra e Cupissura (distrito de Caaporã-PB), para onde transferiu o seu terreiro. Em 2009, retornou ao velho endereço de Alhandra. A casa em Barreiras foi vendida a outro pai de santo, Deca, dono do Centro Espírita Ogum Beira-Mar, com quem Edu conviveu por cerca de sete anos, como mencionado. A venda da casa, que passou a ser ocupada pelo filho de Deca, serviu para amenizar uma rivalidade de vários anos, que

---

<sup>71</sup> Quimbanda é a parte da Umbanda que trabalha nas esquerdas, ou seja, “para fazer o mal”, nas palavras dos umbandistas locais.

teve início quando Edu resolveu abrir seu próprio terreiro.

### **Centro Espírita Ogum Beira-Mar**

O Centro Espírita Ogum Beira-Mar, de José Sebastião Barbosa, mais conhecido como pai Deca, esteve durante todo a pesquisa localizado à Rua Elvira Ferreira Lins, mais conhecida por Rua da Pituba, próximo ao centro de Alhandra. Recentemente, esse pai de santo mudou-se para Barreiras, povoado, como mencionado, localizado entre Alhandra e Cupissura.

Deca nasceu e sempre viveu em Alhandra. Tem 55 anos de idade. É casado, mas está separado há muitos anos. Desse casamento, tem dois filhos, ambos ogãs. Dos pais de santo de Alhandra incluídos na pesquisa, é o único que continua trabalhando – Ciriaco está aposentado como agricultor e Edu, apesar de realizar pequenos trabalhos ligados à terra, tira o seu sustento das consultas que oferece a comunidade e da ajuda dos filhos de santo. Deca ganha a vida cuidando de uma pequena criação de gado. Em Alhandra, ele é o pai de santo mais polêmico. Embora respeite os demais sacerdotes, não costuma freqüentar outros terreiros. É bastante crítico e está sempre questionando a real necessidade de manter certas práticas dentro do culto, bem como a conduta da maioria dos pais de santo, sendo quase todos descritos por ele como *culeteiro* – termo usado nos terreiros para designar as pessoas que fingem que estão incorporadas, ou seja, que estão com *colete*.

Sua vida espiritual teve início na Jurema, tendo convivido ainda moço com mestres prestigiosos de Alhandra. Com apenas sete anos, começou a participar das sessões de mesa realizadas por sua mãe. Como os demais pais de santo da cidade, foi iniciado na vida espiritual após apresentar sérios problemas de saúde. Passou muitos anos trabalhando na mesa, mas ao conhecer as sessões de toque, decidiu trocar, como ele próprio diz, a “mesa” pelo “bombo”. Assim, deu todas as obrigações para orixás, de obori a iaô, e uma obrigação para Jurema, na qual foi batizado, “calçado, ensemelhado e injuremado”, tendo passado três dias de quarto. Seu pai de santo foi mestre Color, um dos mais renomados de Alhandra, falecido há pouco mais de dez anos.

Deca foi batizado na Jurema incorporado com o mestre João da Cruz, mas o seu mestre é José dos Anjos. Nos orixás, trabalha tanto com Ogum Beira-Mar quanto com Iansã Oiá. Nos toques para Jurema, ele costuma despachar Exu e Pombagira (a *Moça*, como gosta de chamar) no início da sessão, mas afirma que não gosta de tocar para

essas entidades na Jurema, fazendo apenas uma “louvação”.

Ao contrário de Ciriaco e Edu, Deca não costuma trabalhar com caboclos, apesar de tocar para eles na primeira parte da sessão, como fazem todos os 14 terreiros pesquisados. Para ele, o caboclo estaria na hierarquia das entidades abaixo dos mestres. Sobre isso, fez o seguinte relato: “mestre é uma coisa mais poderosa, mais conhecida dentro da seita, né? Do que caboclo. O caboclo é uma coisa que é mais por derradeiro do que o mestre, pra isso, a gente, todo trabalho que a gente faz é com o mestre”.

Embora tenha aderido a Umbanda, Deca é um dos juremeiros que mais conhecem a história dos antigos mestres de Alhandra, dos quais se considera um continuador. É também um dos que mais conhecem a história das antigas cidades da Jurema que existiam na região. Vejamos, nesse sentido, parte de seu relato sobre os velhos juremeiros e o culto por eles realizado:

[...] de juremeiro mais velho... tem só eu, porque os outros tudo morreram, acabou tudo. E essa união, esse toré, com união, coletivo, acabou. [...] o início de Alhandra foi com catimbozeiro aqui dentro, que era Trilana, era Cassimira, era Tandá, era mestre Flósculo, era Maria do Acais...

O Centro Espírita Ogum Beira-Mar difere em muitos aspectos dos demais terreiros pesquisados. Em primeiro lugar, pela irregularidade de suas sessões. Desde minhas primeiras visitas a Alhandra, há cerca de dez anos, Deca não realiza sessões com a mesma freqüência que os demais pais de santo, embora mantenha um número considerável de filhos e filhas de santo. O fato é que, desde o falecimento do seu pai de santo (Color), Deca tem enfrentado dificuldades em manter suas atividades religiosas, o que acredita estar ligado ao fato de não ter encontrado um sacerdote capaz de tirar a mão de Color de sua cabeça<sup>72</sup>. Segundo ele, não existe em Alhandra ninguém com autoridade para tal – seu pai de santo foi um dos últimos mestres prestigiosos de Alhandra. Por outro lado, o seu mestre, José dos Anjos, não aceitaria qualquer pai de santo para realizar esse ritual. Por essas e outras questões, há anos Deca vem pensando em abandonar o terreiro, se queixando frequentemente do trabalho para mantê-lo. Como diz o próprio: “Porque, eu digo, eu mesmo, eu vivo dentro da vida da Macumba, agora, que eu ame, eu não amo. Eu não gosto, eu detesto, eu tenho pavor a isso, sabe?”.

Esse descontentamento com as atividades de pai de santo também tem

---

<sup>72</sup> Nos 14 terreiros pesquisados, “tirar a mão da cabeça” consiste em retirar da cabeça do médium os trabalhos feitos por seu pai de santo, após o falecimento deste. A não realização do ritual pode trazer uma série de problemas para o filho de santo e “desmantelá-lo” para o terreiro.

influenciado a sua relação com o transe. Mesmo tendo apenas 55 anos de idade, ele alega estar velho demais para receber as entidades, evitando ser incorporado durante os toques.

Tu viu eu girar. Tu viu eu com espírito? Num viu não! Porque eu não gosto, eu fico cansado demais. Quando eu termino um toque, que eu recebo um orixá ou eu recebo um mestre, no outro dia eu tô doente, arrasado, acabado. Aí, eu detesto isso, eu não gosto". [...] eu já despachei demais, já dei muita cesta de Oxum, panela de Iemanjá, Cosme e Damião, pra Ogum, tanta coisa que eu já fiz na minha vida, mas eu era mais moço. Agora eu tô ficando velho.

De todos os pais de santo pesquisados, Deca é sem dúvida o mais inquieto, chegando a questionar a necessidade de alguns rituais. Já há alguns anos, resolveu não mais levar a tradicional panela de Iemanjá, que é despachada nas praias no mês de dezembro – praticamente todos os terreiros pesquisados, de Pernambuco e da Paraíba, a levam –, se queixando dos trabalhos que este ritual acarreta. Ele continua indo à praia, mas deixa apenas uma pequena oferenda para esse orixá. Em todas as obrigações que deu, por exemplo, recusou-se a passar mais de três dias de quarto.

Deca também é o único pai de santo em Alhandra a criticar o papel das federações, que, segundo ele, só estariam preocupadas em cobrar a anuidades dos terreiros.

Como dito, Deca mudou-se recentemente para o município de Barreiras. A nova casa fica em uma área rural, onde pretende dedicar-se a sua pequena criação de gado, o que, segundo ele, seria a realização de um sonho. Segundo ele, não exercerá mais a atividade de pai de santo.

### **Centro de Inácio Gabriel**

Seu Inácio Gabriel (ou Inácio da Popoca) é hoje considerado um dos últimos mestres prestigiosos de Alhandra, tendo convivido com os últimos mestres do Acais, Damiana e Flósculo, seus compadres<sup>73</sup>, e Cassimira. Com 88 anos de idade, ele é o único juremeiro da cidade que não aderiu à Umbanda, não tem terreiro nem salão de gira. Seu Inácio não trabalha com orixás, consequentemente, nunca teve pai de santo nem deu obrigações.

Seu prestígio o levou a vereador e a prefeito da cidade, na década de 1980. Há mais de dez anos afastado da política, trabalha em seu centro, uma pequena casa

---

<sup>73</sup> Seu Inácio é padrinho de uma das filhas do casal, Beatriz (também conhecida por Caçula), que faleceu em 2003. Beatriz é neta das mestras Maria do Acais (avó paterna) e Cassimira (avó materna).

localizada a alguns metros da sua residência, de sábado a quarta-feira, das cinco às dezesseis horas, atendendo um número significativo de pessoas, muitas vindas de outras cidades. Esporadicamente, também dá consultas em sua residência, onde vive com a esposa. Em suas sessões, não fuma, não bebe nem canta. Trabalha, como ele próprio diz, “apenas com o pensamento”, sem nunca cobrar pelo serviço. Há mais ou menos um ano, seu estado de saúde é delicado, o que o levou a suspender as consultas.

Seu Inácio é um dos grandes condescendentes dos fundamentos dos antigos mestres de Alhandra, sendo o único nome respeitado por todos os pais de santo da cidade. Ele se lembra bem da perseguição sofrida pelos “catimbozeiros”, até meados da década de 1960, e da história das antigas cidades da Jurema. Participou de várias sessões nestes santuários, inclusive de rituais de calçamentos das juremas, o que as tornava sagradas. Como diz o mestre: “Se ela [a planta] é simples, não vale nada, é um pé de árvore qualquer”.

## CONDADO

### Considerações iniciais

A cidade de Condado, antiga Goianinha, está localizada a 87 quilômetros do Recife e a 17 quilômetros de Goiana, tendo sua história bastante ligada a esta última. Com aproximadamente 74.424 habitantes, cercada pelos canaviais, a economia, a cultura e a história de Condado gira em torno do plantio da cana de açúcar. Das cinco cidades pesquisadas, ela apresenta a segunda menor taxa de Incidência da Pobreza, mas a maior taxa de limite inferior da Incidência de Pobreza.

Na cidade existem, aproximadamente, sete terreiros. Segundo seu Antônio Teles, juremeiro e mestre de Cavalo Marinho, esse número chegava a quarenta e sete, na década de 1980, tendo diminuído, segundo ele, em função do crescimento das igrejas pentecostais. Em minha pesquisa neste município, visitei o Terreiro Oxóssi Pena Branca, de pai Biu de Laro; o Terreiro de Umbanda São Jorge, de Dona Maria e o Terreiro de Ogunté, Iansã Oiá, de Dona Mara. Também contribuíram significativamente para a pesquisa o seu Antônio Teles, mestre do Cavalo Marinho Estrela Brilhante, e seu Biu Alexandre, mestre do Cavalo Marinho Estrela de Ouro e dono do Maracatu Rural Leão de Ouro.

### Terreiro Oxóssi Pena Branca

O terreiro Oxóssi Pena Branca está situado na Segunda Travessa Joaquim de Pontes. A área onde fica a rua (ainda não há um nome para o bairro, segundo seus moradores) é bastante simples, formada em sua maioria por trabalhadores da cana. Seu dono é Severino Bento da Silva, mais conhecido por Biu de Laro (também por Biu de Gilberto ou Bibiu). Nasceu em Aliança (PE), sendo criado em Tupaóca, a 13 quilômetros de Condado, para onde se mudou aos seis anos de idade. Hoje, com 52 anos, trabalha na lavoura branca.

Seu Biu é calmo e gosta de ler e conversar sobre a história e os fundamentos de sua religião. Resolveu criar o Terreiro Oxóssi Pena Branca quando casou com dona Maria, após ficar viúvo do primeiro casamento. Ela, que é mãe de santo, divide com o esposo as atividades da casa.

Como os demais terreiros pesquisados em Condado, o salão do Oxossi Pena Branca está localizado atrás da residência do pai de santo. Como o terreno é grande, seu Biu preservou parte do quintal, onde cultiva plantas e ervas usadas em seus trabalhos. Afastado do salão, ainda no quintal, fica o quarto do peji, com os assentamentos de Exu e Pombagira. Dentro do espaço doméstico, há um outro quarto com objetos litúrgicos dos mestres e caboclos. A mesa costuma ficar no salão em dias de toque para Jurema, sobre a qual ficam as comidas (bolos, salgadinhos, frutas) que serão servidas após a sessão. As “reuniões de mesa”, que são realizadas esporadicamente na casa, são realizadas tanto no espaço do salão quanto na cozinha da residência.

Ao contrário dos demais terreiros pesquisados, neste não há uma preocupação (pelo menos não ao mesmo nível) com a quantidade de filhos e filhas de santo, embora seja grande o número de frequentadores da casa. O terreiro conta, como diz seu Biu, com uma equipe de oito pessoas. Segundo ele, como nunca deu obrigação para orixá, estando mais envolvido com a Jurema, não poderia “cortar<sup>74</sup>” para um filho. Vejamos o seu relato:

Filho de santo mesmo, feito por minha mão, eu não tenho porque eu não quis me entregar ao orixá. A minha parte é só Jurema [...] dentro um pouquinho do orixá, daquele jeito que me ensinaram, eu sei. Mas eu não quero compromisso muito sincero. Até as pessoas que diz que é filho de santo, ela não carrega aquele regime mesmo.

---

<sup>74</sup> Cortar significa assumir a feitura de um filho de santo durante uma obrigação com sacrifício de animais, a curiação.

Seu Biu também chama atenção para o fato de que, na maioria dos casos, as obrigações para orixá atraem os pais de santo por serem caras e trazerem dinheiro para o terreiro. Assim, muitos que colocam os filhos de quarto não estariam prontos para assumir esse compromisso:

E pra falar a verdade mesmo, o que mais que acontece dentro do orixá é através de sobrevivência. [...] o orixá traz [dinheiro] muito fácil [...] a pessoa às vezes não sabe nem onde tem o nariz, e inventa de cortar pra um filho. E, às vezes, o que acontece, ele bota até um filho a perder. Que o filho até endoida e fica o maior problema pra outro resolver.

Seu Biu foi iniciado na vida espiritual através de José Armindo, juremeiro renomado de Condado, já falecido. Embora também cultuasse os orixás, José Armindo dedicava-se mais à Jurema. Seu Biu procura seguir os passos do mestre, por isso nunca deu obrigação para orixá nem procurou outro pai de santo. Como diz o próprio: “Porque o que acontece é que às vezes você vai pra casa de um, pra casa de outro, aí você aprende um tiquinho, um tiquinho, no final das contas você não aprendeu nada”.

Embora não tenha dado obrigação para o santo, seu Biu tem assentamento de Exu e Pombagira. Todo mês de agosto ele realiza uma obrigação para essas entidades, na qual há curiação e despacho do ebó. Ambas são consideradas por ele o “povo da rua”, pertencendo à Quimbanda, às “trevas”. Essas entidades, no entanto, teriam uma função, que seria a de proteger a casa das “demandas enviadas” (trabalhos espirituais enviados para atingir o pai ou o filho de santo). Ainda sobre elas, seu Biu diz: “Exu é ruim? Não. Depende daquilo que você for negativo com ele. Se você for andar positivo, é claro que o Exu não vai lhe perseguir. Agora, se você andar negativo, com a maldade, mal coração, claro que o Exu vai lhe perseguir”.

No Terreiro Oxóssi Pena Branca não existe assentamento de mestre, a tronqueira. Seu Biu prefere cultivar a própria planta. Assim, mantém em sua casa um pé de jurema e outro de arruda, ambos dedicados aos mestres, representando suas cidades. Para ele, a Jurema se divide muitas cidades, cada uma delas representadas por uma árvore ou planta. Vejamos sua fala:

[...] olhe, cada pé de árvore que existe na mata tem uma ciência. Cada pé de árvore que existe na mata, aroeira, quixaba, jatobá, imburana, sapucaia e outras e outras... então, é uma ciência, e essa ciência é uma cidade, essa cidade tem um mestre que toma conta. Então, a Jurema se divide.

No Terreiro Oxóssi Pena Branca, demora-se a tocar para orixá. O que, segundo seu Biu, deve-se ao fato de não ter na casa médiuns feitos no santo. Já para Jurema, são

realizados toques uma vez por mês ou de dois em dois meses. Essas sessões costumam ser abertas com Rei Malunguinho, sendo cantadas entre seis a sete toadas para esta entidade.

Como na maioria dos terreiros, são realizadas na casa “reuniões” de mesa branca, para doutrinar os médiuns da casa. A mesa também é usada para consultas. Em nenhuma ocasião seu Biu e a esposa cobram dinheiro das pessoas que procuram seus trabalhos, tampouco dos médiuns da casa. Todo dinheiro gasto para manter o terreiro vem do que o pai de santo ganha na lavoura.

### **Terreiro de Ogunté, Iansã Oiá**

O Terreiro de Ogunté, Iansã Oiá, está localizado no Loteamento São Roque, na rua Anchieta Dourado, no bairro Novo Condado. Como nos outros terreiros, a rua é formada basicamente por famílias de trabalhadores da cana ou da lavoura branca. Sua dona é Maria José dos Santos, mais conhecida por dona Mara. Tendo nascido em Timbaúba, essa mãe de santo mudou-se com a família para Condado há 18 anos. De personalidade forte, ela bastante respeitada pelos pais e mães de santo da cidade, embora não costume freqüentar outros terreiros, com exceção do de Biu de Laro.

O Ogunté, Iansã Oiá é uma das casas mais antigas e freqüentadas de Condado. Em relação aos demais pais de santo pesquisados, dona Mara é a que tem um maior número de filhos de santo, por ela estimado em 80. Muitos, segundo a própria, moram em outras cidades, como Timbaúba, Ferreiros, Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador, e um na Suíça. As atividades do Ogunté, Iansã Oiá são desenvolvidas, com ajuda do esposo de dona Mara, Galo Campina.

O salão fica no quintal da casa. Dentro da residência, ao lado da cozinha, fica o quarto do peji, com os assentamentos dos orixás. Em outro quarto, ao lado do salão, ficam os assentamentos dos exus e pombagiras. A mesa de Jurema fica em um canto do salão. Durante os toques, ela permanece na cozinha. No Ogunté, Iansã Oiá, a mesa concentra toda a “parte” da Jurema, como nos explica dona Mara:

A Jurema em si é essa mesa que a gente tem, né? Só que nessa mesa de Jurema tem vários juremeiros. Como o senhor já conhece, o juremeiro da minha casa é o seu José Malandro. Agora, tem a juremeira da casa que é mestra Ritinha. Aí, José Malandro é uma área, uma cidade, mestra Ritinha, outra cidade. Aí já vem a área dos juremeiros caboclos, que já vem Sete Flechas, que é o patrono da minha Jurema, aí já vem a cabocla Jussara, que é a patrona das cidades das matas, pertence já as matas.

A mesa de dona Mara traz imagens de mestres e caboclos, além dos tradicionais príncipes (copos d'água), cachimbos e outros objetos litúrgicos. No Ogunté, Iansã Oiá, ao contrário dos outros terreiros pesquisados, durante o ritual de tombo do mestre (obrigação para Jurema), o médium não permanece no quarto, mas embaixo da mesa, no salão. Cinco filhos de santo já passaram por esse ritual, cuja reclusão varia de 12 a 14 horas.

Segundo dona Mara, sua vida espiritual teve início aos sete anos, quando sua avó paterna reconheceu que ela estava “perturbada espiritualmente”. Esse primeiro contato foi com o universo da Jurema, dos mestres e caboclos. Ainda na infância, teve contato com a cabocla Jussara, com a qual trabalha até hoje. Dona Mara era filha de pais evangélicos, que não aceitava a mediunidade da filha. Ela foi, então, criada com a avó. Só por volta dos quinze anos, com a Jurema feita, é que ela teria procurado um “zelador de santo” (prefere esse termo em lugar de pai de santo). Vejamos como narra esse momento:

Logo no início eu não tinha pai de santo, até os meus quinze anos eu não tinha zelador do meu santo. Era eu que tava fazendo aquilo ali com ajuda de Deus e os bons espíritos e da minha avó. E daí por diante, foi quando veio a crise do orixá. A Jurema já tava pronta, mas o orixá não, que eu apanhei muito dentro do orixá. Aí foi quando eu procurei, eu já tava quase de maior, comecei procurando a quem realmente eu ia entregar minha cabeça.

Dona Mara foi iniciada no orixá através de mãe Severina, de Aliança, tendo se tornado, tempos depois, filha de santo de pai Iraquitam, de Timbaúba. Como os demais pais e mães de santo pesquisados, se define tanto como Umbandista como juremeira, tocando de quinze em quinze dias, sendo um dia para Jurema e o outro para os orixás. Nos toques para a Jurema, despacha Exu e Pombagira no início. Trabalha com o mestre José Malandro, a mestra Ritinha e, como dito, com a cabocla Jussara.

No Ogunté, Iansã Oiá, os únicos cargos além da zeladora de santo são os de ekédi e de cargueiro de ebó. Não há pai pequeno, mãe pequena ou outras funções que denotem poder além do exercido por ela. Segundo dona Mara, que já foi mãe pequena do terreiro de pai Iraquitam, tais cargos gerariam discórdia entre os filhos de santo.

### **Terreiro de Umbanda São Jorge**

O Terreiro de Umbanda São Jorge, de dona Maria José da Silva, conhecida por Maria de Cachimbo, fica na Rua José Dourado, no bairro Novo Condado. Durante a

maior parte do trabalho de campo, o terreiro estava localizado em outro endereço. Tendo se mudado há poucos meses, dona Maria ainda não preparou o espaço atrás da casa onde será localizado o salão. Por isso, tem realizado suas sessões no salão do Oxóssi Pena Branca, do seu Biu de Laro, que é seu pai de santo. Na nova casa, os assentamentos dos exus e pombagiras estão localizados em um quarto e os assentamentos dos orixás e a mesa de Jurema em outro. Como em alguns terreiros incluídos na pesquisa, por falta de espaço, a mesa de Jurema e os assentamentos dos orixás são colocados em um mesmo quarto, embora sejam demarcados os espaços de ambos. Os assentamentos dos exus e pombagiras, no entanto, não podem ficar no mesmo quarto dos orixás e da jurema. Isto se explica pelo fato de os primeiros serem considerados entidades “pesadas”, o “povo das ruas”, que trabalham normalmente para as esquerdas, enquanto os segundos, ainda que possam trabalhar para os dois lados, estão associados também à cura, à “corrente de luz”. Junto à mesa da Jurema, dona Maria mantém a tronqueira – um prato de barro com um tronco de jurema, onde está entroncado o seu mestre (volto a falar sobre esse ritual no próximo capítulo). Junto à tronqueira, ela coloca o cachimbo e outros objetos litúrgicos ligados ao mestre. O entroncamento foi feito com a ajuda de dona Nita.

Dona Maria tem apenas 44 anos de idade, sendo, portanto, a mais nova entre os donos de terreiros da cidade. Nasceu em Condado, mas morou um tempo em Itambé, onde conviveu com dona Nita e dona Zeza. Tem 11 filhos de santo, incluindo, como diz a própria, os que assim a consideram, mesmo sem ter dado obrigação. No momento, dona Maria tem adiado a obrigação de alguns filhos, porque espera renovar primeiro as suas. Pretende, no mês de abril, de 2010, realizar uma obrigação para Oxóssi, tendo convidado dona Nita para conduzir a sessão. Esta foi convidada porque, ao contrário dos pais de santo de Condado, costuma, nas obrigações para caboclo, colocar os filhos em uma cabana de palha e não no quarto. Segundo dona Maria, o próprio Oxóssi teria revelado a ela, em sonho, como queria que fosse dada a sua obrigação.

A iniciação de dona Maria é bastante semelhante à de dona Mara, tendo também começado aos sete anos e com uma caboclinha (Jacira) como guia. Afirma ser uma juremeira de “nascença”. Como diz a própria: “A gente trouxe do ventre da nossa mãe... eu trouxe de berçário a ciência, e comecei com sete anos de idade”. Além da caboclinha Jacira, dona Maria recebe Zé Boiadeiro, que, como diz ela, seria só para

“triunfar”<sup>75</sup>. Para consulta seria Zezinho do Coqueiral e Zé Menino. Mas o mestre principal da sua casa é Zé Aboiador. Também trabalha com a mestra Ritinha. Quando toca para Jurema, não despacha Exu e Pombagira. Como seu Biu de Laro, costuma abrir suas sessões com Malunguinho.

Dona Maria diz gostar mais da Jurema do que dos orixás, mas é feita em tudo, Jurema, Umbanda, Ketu, Jeje e Nagô. As quartas feiras, realiza uma reunião de mesa, também por ela chamada de corrente ou mesa branca, com o objetivo de doutrinar os médiuns da casa. Já as sessões de consulta são realizadas na mesa de Jurema. Pelo menos uma vez por ano, procura realizar uma sessão de “Jurema de chão” ou “arriada” (sessão de Jurema sobre uma toalha no chão, sem tambores nem dança). Sobre o seu trabalho, fez o seguinte relato:

Eu sou Umbanda, Ketu e nagô. Eu mato, curo e aleijo. [...] se eu entrar num toque em qualquer lugar, se for Ketu eu sei manobrar, se for Nagô eu sei manobrar, se for Jurema branca eu também sei manobrar... Eu comecei Jurema de chão, dali subi. Quando eu comecei primeiro, com sete anos de idade, eu comecei Jurema de chão. Dali eu entrei Ketu, Nagô e Umbanda. E o Jejo. Ainda tem o Jejo. Até porque no Jejo é diferente. Aí depois passei pra corrente branca, que é mesa de reunião.

Essa abertura para diferentes tradições religiosas inclui ainda o Catolicismo e o Espiritismo kardecista. Com efeito, dona Mara também se define como católica, participando, sempre que pode, das atividades da igreja. Quanto à influência do kardecismo, ela se manifesta, sobretudo, nas sessões de mesa branca, que dona Maria realiza toda quinta.

## ITAMBÉ

### Considerações iniciais

Itambé surge do aldeamento Itaimbé ou São João Baptista (PIO, 1970). No início do século XVII, é concebida, nas proximidades do aldeamento, uma sesmaria ao fidalgo espanhol Arnau de Holanda. Por volta de 1660, as terras passariam a pertencer ao General André Vidal de Negreiros, estando situadas nos limites do Engenho Novo de Goiana, de sua propriedade. Em 1679, o mesmo funda a Capela de Nossa Senhora do Desterro de També, que passaria a compor o patrimônio do Vínculo de Itambé, por ele

---

<sup>75</sup> Os juremeiros costumam usar o verbo triunfar referindo-se às brincadeiras e trabalhos de um mestre durante sua incorporação.

instituído. De 1760 até 1831, o vínculo esteve sobre a administração da Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, até sofre intervenção do Governo, sendo dissolvido em 1845. Em 1784, o vigário da paróquia pede a substituição da velha Capela de Nossa Senhora do Desterro, por uma nova, que seria construída nas terras de Pedras de Fogo, localizada há uma légua de Itambé.

Essa proximidade entre as duas cidades estaria presente na origem do nome de ambas. Segundo Pereira da Costa (1983), baseando-se em Teodoro Sampaio, o nome Itambé viria de ita-aimbé, que significaria pedra afiada ou pontiaguda, áspera, cortante. O povo, no entanto, teria traduzido o termo como Pedras de Fogo, que seria mantido no povoado vizinho.

Itambé fica a 39 quilômetros de Goiana e a 109 de Recife. A pequena cidade de 36.126 habitantes tem a sua volta uma paisagem dominada pelos canaviais. O plantio da cana também é responsável pelo trabalho da grande maioria da população. Das cidades pesquisadas, Itambé é a que mantém a maior taxa de limite inferior da Incidência de Pobreza, chegando a 55,26 %.

Existem aproximadamente oito terreiros na cidade. A maioria localizada nos bairros mais carentes. Segundo os pais de santo, o modelo de sessão hoje vigente, que se assemelha a dos demais terreiros pesquisados, também descritos por seus praticantes como Umbanda, não era comum em Itambé há cerca de quatro ou cinco décadas. Tanto o seu Cícero quanto as duas mães de santo pesquisadas iniciaram suas atividades nas mesas de Jurema, que predominavam na época.

Em todas as cidades pesquisadas, há juremeiros que mantêm relação com Itambé, o que corrobora a idéia de uma interinfluência ativa entre os cinco municípios: seu Ciriaco, de Alhandra, e pai Dedo, de Goiana, nasceram e foram iniciados nessa cidade, dona Maria de Cachimbo, de Condado, e Edu, de Alhandra, freqüentaram terreiros e deram obrigações em Itambé. Dona Joana, de Pedras de Fogo, além de ter freqüentado durante anos o terreiro de seu Biu Felix, em Itambé, boa parte dos frequentadores da sua casa moram nessa cidade. A seguir, farei uma breve descrição das três casas pesquisadas.

### **Terreiro Ogum Beira-Mar**

O Terreiro Ogum Beira-Mar, de dona Erenita Apolônia da Silva, mais conhecida como mãe Nita, fica na rua João Pedro Ribeiro, no bairro Maracujá, em uma área próxima a Pedras de Fogo. O terreiro fica na parte detrás da sua residência, uma casa

relativamente grande, cercada por muros altos, porém bastante desgastada pelo tempo. O espaço sagrado é também um dos mais bem divididos, com um salão amplo, tendo uma área exclusiva para os ogãs, cercada por um muro baixo. Existem três quartos, sendo um para a Jurema, outro para os orixás e um, próximo a entrada do salão, para Exu e Pombagira. Além de ter o maior espaço de celebração de Itambé, essa mãe de santo preservou, ao lado do terreiro, uma área com cerca de 30 metros, onde cultiva diversas plantas, usadas em seus trabalhos.

Dona Nita tem 70 anos de idade. É a mãe de santo mais velha e experiente de Itambé. Tendo nascido no engenho Morenos, em Macujê (PE), ela, após se casar, aos 16 anos, mudou-se para Serrinha (PE), e em 1991 fixou residência em Itambé. Hoje, viúva, mora com uma filha biológica, um neto e uma filha de santo, que ajudam nas atividades do terreiro. Durante o dia e a noite, a casa está repleta de pessoas. No período da tarde, dona Nita costuma se reunir no terraço da casa para jogar dominó, com seu Joca, pai pequeno da casa, e com seu Cláudio, juremeiro que mora em uma rua próxima ao terreiro, mas pertencendo a Pedras de Fogo.

Sua mãe de santo foi dona Beatriz Oliveira de Castro, de Goiana, falecida a pouco mais de três anos. Antes de procurar dona Beatriz, cujo terreiro frequentou por cinco anos, dona Nita já trabalhava nas mesas. Segundo ela, todas as suas obrigações – Jurema e orixás – foram dadas com essa mãe de santo, que lhe forneceu seus “dekás”. Como os demais pais e mães de santo pesquisados, Dona Nita trabalha tanto para os orixás quanto para a Jurema. Como diz a própria: “... Eu já sou pra tudo, faço como diz o ditado. Eu sou filha de Ogum, com Iemanjá, mas gosto da Jurema, gosto do caboclo, e também gosto do Exu e da Pombagira, porque sem o Exu e sem a Pombagira nós não podemos conseguir nada”.

O mestre de dona Nita é Zé Bebinho. Também trabalha com Malunguinho, mas, ao contrário de outros terreiros, considera essa entidade como um caboclo. Apesar da centralidade de Malunguinho no Terreiro Ogum Beira-Mar, o principal caboclo da casa é Sete-Flechas, que é o caboclo da mãe de santo. Nos toques para Jurema, essa mãe de santo, de vez em quando, despacha Exu e Pombagira. Como diz a própria: “Eu só toco pra Exu em toque de Jurema quando tem alguma pessoa que queira fazer uma limpeza de Exu. [...] e boto aquele ebó lá no pé do Exu, então de noite eu tenho que homenagear ele”.

Como a maioria dos pais de santo, de vez em quando, dona Nita realiza no terreiro uma sessão de mesa ou corrente branca para “doutrinar” os médiuns da casa,

bastante influenciada pelo Espiritismo kardecista. Há também a mesa de Jurema, que seria acompanhada com palmas, da qual participariam também os filhos de santo. São, ainda, realizadas no terreiro sessões de consulta, aberta a toda a comunidade.

Dona Nita procura seguir um calendário de eventos no terreiro, respeitando os meses de cada orixá. Mas também inclui em seus compromissos anuais uma ida ao Juazeiro do Norte, onde se junta a outros devotos em um ônibus alugado para este fim. Quanto à Jurema, essa mãe de santo realiza todo ano uma grande obrigação, que a festa do seu mestre, Zé Bebinho, onde curia vários bichos. Na ocasião, ela costuma convidar os filhos de santo que ainda não realizaram o tombo do mestre para fazê-lo. O mesmo convite é feito para quem precisa dar a obrigação para caboclo, que, no caso do Terreiro Ogum Beira-Mar, é geralmente Oxóssi ou Sete-Flechas.

Mãe Nita tem cerca de 20 filhos de santo, contando apenas os que deram obrigação. Sua casa, no entanto, é uma das mais freqüentadas da cidade. Como dito, ela é uma das principais referências para dona Maria de Cachimbo, de Condado, e pai Edu, de Alhandra, de quem é mãe de santo. Devido a sua idade avançada, dona Nita evita receber espíritos durante o toque, embora continue coordenando sua gira. Boa parte da sessão é conduzida por sua filha Vanda, que também é a mãe pequena da casa. Com a ajuda da mãe, ela abriu, recentemente, uma pequena loja no terreiro para vender produtos como banhos, defumadores, guias, etc.

### **Terreiro do Mestre Zé Pilintra**

O Terreiro do Mestre Zé Pilintra está localizado no centro de Itambé. Seu dono é Cícero da Silva, de 59 anos, que vive com a esposa, uma filha e um neto, em uma casa bastante simples. O espaço sagrado fica atrás da residência do pai de santo. Dentro do salão, há uma porta para o quarto do peji, onde encontram-se, embora separados, os assentamentos dos orixás e exus. Ao lado do quarto, sem portas, em um pequeno cômodo que confere o formato de “L” ao salão, vê-se a mesa e o altar da Jurema. Durante os toques, esse espaço é separado por uma cerca feita com paus de bambus e galhos de árvores, com uma passagem no meio, que é retirada após a sessão. O espaço da gira é o menor de Itambé e um dos menores de todos os terreiros pesquisados. Seu Cícero, no entanto, demonstra um cuidado especial com os aspectos visuais do salão. As paredes ostentam diversos quadros de santos católicos, caboclos e pretos velhos. As paredes, em dias de toque, são cobertas com tecidos brilhosos, vermelho e azul. O teto, como na maioria das casas, é adornado com fitas coloridas brilhosas.

Seu Cícero se define como um juremeiro de nascença, mas deu suas obrigações na Jurema e nos orixás com mãe Conceição, que hoje é evangélica. Também foi influenciado por antigos mestres de Itambé, como Luiz de Anselmo e João Esteves. Também conviveu com juremeiros de Ferreiros. Sua principal referência, com relação à Jurema, no entanto, são os antigos mestres de Alhandra, especialmente Maria do Acais e Cassimira.

Em relação as suas crenças e práticas, ele difere, em vários aspectos, dos demais pais de santo pesquisados. Aliás, essa diferença é sempre lembrada orgulhosamente por ele. Seu terreiro, por exemplo, é o único em que o toque acontece à tarde, às 14:00 horas, terminado no máximo às 21:00 horas. Segundo o próprio, teria decidido tocar neste horário para não incomodar a vizinhança.

Aqui é um vizinho. Esse homem trabalha a semana todinha, derna segunda até o sábado... tá enfadado. Ele tem que descansar o coipo dele... e um tambor batendo: belebei, belebei, belebei, belebei, até meia noite, onze horas. Tá perturbado. O mestre começando a tocar a essa hora que eu começo, o máximo terminando de nove horas, de nove horas tá todo mundo acordado...

Seu Cícero também é o único pai de santo que não coloca cachaça na jurema. O modo como prepara a bebida é único, seguindo, como afirma o próprio, a orientação dos “invisíveis”, sem ter aprendido com ninguém. Nos toques para Jurema, ao contrário do que vi nas outras casas, onde há sempre um médium responsável por servir a jurema aos presentes – função que em algumas casas é exercida pelo “barraqueiro” – seu Cícero distribui ele mesmo a bebida. Ela é colocada em uma garrafa de plástico transparente e servida em um pequeno copo de vidro. Sua jurema não possui o sabor característico das ervas misturadas à cachaça, comum às outras casas, estando mais próxima de um chá fraco. Em seu preparo, coloca apenas folhas da planta, que é macerada depois colocada na água, resultando em um líquido transparente. Não usa em hipótese alguma a jurema preta, por ele associado à esquerda, se opondo à branca que teria sido a única “abençoada por Deus” – como também observei na casa de dona Joana, em Pedras de Fogo, essa preferência pela branca (em seus trabalhos seu Cícero veste sempre branco) parece estar ligada a uma associação mais ampla a esta cor (corrente branca, mesa branca, corrente de luz, entre outras) com as práticas para “fazer o bem” (voltarei a esse assunto mais adiante). Seu Cícero costuma lançar mão de um conhecido mito da Jurema para dizer que a branca é a sagrada. Segundo ele, Nossa Senhora, com Jesus no braço, teria se escondido embaixo de um pé de jurema branca quando perseguida pelos judeus.

Por tê-los protegido, Jesus teria abençoado a planta. “Essa foi a que Jesus abençoou, para curar os filhos dele na terra. Não foi preta nem foi a morosa nem foi a unha de gato”.

Essa relação com o Catolicismo – comum entre os juremeiros – está bastante presente na fala de seu Cícero, que chega a exigir, ao contrário dos outros pais de santo, que seus filhos de santo freqüentem a igreja. Em uma das suas três mesas, ao lado de imagens de caboclos, cabocla seminua, mestres, pretos velhos, Buda, entre outros, encontra-se uma pequena estátua de Jesus. Em um dos cantos do salão, em um pequeno altar feito de cimento, ao lado de um príncipe (copo d’água), pode ser vista uma escultura um pouco maior de Nossa Senhor do Bonfim.

Seu Cícero possui aproximadamente doze filhos de santo, incluindo os médiuns da casa que não deram obrigação. Em dias de toque, no entanto, o número de pessoas é bem maior. Em relação a seus filhos e filhas, afirma: “as minhas doze que eu tenho não troco por cinqüenta dos outros, porque são bem entendidos, porque eu explico a verdade”.

Ele não tem pé de jurema em casa. Quando precisa das folhas da planta, vai buscá-las nas matas da região. Possui um assentamento de mestre, formado por um galho de jurema. Nos toques para Jurema, não faz nenhuma referência aos orixás, tampouco despacha Exu e Pombagira. Recebe, entre outros mestres, Zé Pilintra. Seu caboclo é Sete Flechas.

### **Centro Espírita e Terreiro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo**

O Centro Espírita e Terreiro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo está localizado na rua Tenente Fontoura, cujo nível sócio econômico dos moradores aparenta ser melhor do que os demais terreiros por mim visitados em Itambé. Sua dona é Maria José dos Anjos, conhecida como Zeza. Como nas demais casas da cidade incluídas na pesquisa, o terreiro fica atrás da residência da mãe de santo. O salão é bastante adornado, sendo suas paredes, de dentro e de fora, pintadas com três cores: a parte mais baixa de vermelho, a do meio de branco e a mais alta de amarelo. O espaço sagrado está dividido basicamente no salão e no quarto do peji. No primeiro, encontram-se três altares: um da Jurema, contendo estátuas de caboclos, mestres e vários objetos litúrgicos – sineta, velas, cachimbos, um arco e flecha e, fora da mesa, um garrafão de jurema, um litro de cachaça e outro com mel –, outro altar dos santos católicos (incluindo padres

Cícero) e um menor dedicado aos pretos velhos. No segundo (o quarto), fica, de um lado, a parte dos orixás, contendo imagens de Obaluaiê, Ogun, Odé, Nanã, Oxum, Xangô, Iansã, Iemanjá, Cosme e Damião e Orixalá (representado por uma imagem de Jesus), cada um sobre um pequeno altar feito de cimento, com seu assentamento e sua moringa à frente, e de outro, no chão, as imagens, os assentamentos e as moringas de Exu e Pombagira. A hierarquia entre as divindades africanas é bastante evidente. Como diz dona Zeza, “daqui é do chão mesmo. Exu é do chão”.

Dona Zeza não tem tronqueira ou qualquer tipo de assentamento para mestre ou caboclo. Também não “corta” em suas obrigações para Jurema, as quais, ao invés de tombo, prefere chamar de batismo ou crisma. Nas obrigações para mestre, não coloca os filhos de quarto, mas dentro de uma cabana montada com um pano verde ou com galhos e folhas, dentro do salão. Nos demais terreiros que adotam a cabana, ela é usada apenas nas obrigações para caboclo.

Dona Zeza tem cerca de vinte filhos de santo. Não tem mãe pequena nem pai pequeno ou qualquer outro cargo em seu terreiro, além do catador de folhas e cargueiro de ebó. As atividades do terreiro são realizadas com a ajuda do seu neto, Rico, um dos ogãs da casa, e do seu esposo, João, que também é ogã. Este, entre os tocadores dos 14 terreiros pesquisados, é o único que constrói seus próprios ilus. Nas sessões, sobretudo em dias de festa, João e Rico cuidam da ornamentação do salão.

Segundo dona Zeza, sua mediunidade manifestou-se aos sete anos. É filha de Oxum com Xangô. Seu mestre é Zé Pilintra e seu caboclo Pena Branca. Iniciou seus trabalhos espirituais nas sessões de mesa, que realizava em sua casa aos domingos. Passou a freqüentar a casa de dona Conceição, mas resolveu dar suas obrigações para a Jurema com Biu Felix, renomado pai de santo de Itambé, que faleceu em 2005, considerado por ela o “rei dos catimbozeiros”. Sobre a necessidade de dar a obrigação, ela explica:

[...] ele tem que aceitar o que eu quero, porque ele não pode ser mais do que eu. Pra, assim, que eu digo assim, dele [não] me pegar e me derrubar, pra eu saber dominar ele, e ele não me dominar. Porque se ele me dominar eu morro, ele mata eu. Aí, pronto, crismou Zé Pilintra, batizou ele, fez aquela festa...

A princípio, dona Zeza não queria dar obrigação para os orixás, mas foi levada a realizá-las, como os demais pais e mães de santo da pesquisa, por problemas de saúde. Assim, fez o santo também com Biu Felix, tendo aprendido com ele praticamente tudo, da Jurema aos orixás. Ela continuou trabalhando na mesa, mas pouco antes de morrer,

seu pai de santo teria lhe pedido para abrir seu próprio terreiro. Hoje, o Centro Espírita e Terreiro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo tem cerca de cinco anos. Está filiado à Federação Espírita Cavaleiro da Esperança São Jorge e Tenda Nossa Senhora da Conceição, com sede em Goiana.

Em suas sessões, essa mãe de santo costuma receber a visita de outros sacerdotes. Mas o único terreiro que freqüenta é o de dona Joana, em Pedras de Fogo. Nos dias de toque para Jurema, costuma espalhar folhas no chão do salão. Também deixa no chão sete ou oito recipientes grandes de barro com diversas frutas. Antes de iniciar a gira, uma filha de santo se encarrega de defumar os presentes. A sessão é aberta com a saudação à Jurema, aos mestres e aos caboclos e com algumas orações católicas. Dona Zeza é radicalmente contra a presença de Exus e Pombagiras nos toques para a Jurema.

## **PEDRAS DE FOGO**

### **Considerações iniciais**

Ainda há pouco registro sobre a história de Pedras de Fogo, e menos ainda sobre os índios que lá habitavam. De acordo com Pereira da Costa (1983), ela começa a ser habitada por colonos na segunda metade do século XVIII, a partir de um povoado que vai se formando à margem da grande estrada de boiadas, que iam dos sertões da Paraíba e de Pernambuco para Goiana e outras cidades. Era, portanto, ponto de descanso dos viajantes, tendo surgido na localidade uma feira de gado, que viria a impulsionar o povoado, que passaria à categoria de vila na segunda metade do século XIX.

Sua população em 2009, segundo estimativas do IBGE, era de 27.116 habitantes. A cidade marca a divisa entre Paraíba e Pernambuco, chegando a dividir uma mesma rua com Itambé. Ambas dividem também uma situação socioeconômica crítica, tendo mais da metade da população abaixo da linha de pobreza e uma realidade marcada pela exploração da cana de açúcar – exploração da terra e dos homens.

Existem seis terreiros em Pedras de Fogo. Como dito, muitos dos pais e filhos de santo dessas casas vivem em Itambé e vice-versa, de modo que podemos falar de um só cenário religioso composto pelas duas cidades. Essa aproximação chega a gerar confusão nos próprios umbandistas: ao se referirem a outro terreiro, às vezes demonstram dificuldades em dizer se este está do lado da Paraíba ou de Pernambuco.

Faço a seguir uma descrição do Terreiro Mãe Iemanjá, um dos mais visitados de Pedras de Fogo.

### **Terreiro Mãe Iemanjá**

O Terreiro Mãe Iemanjá fica na Rua Primeiro de Janeiro, no bairro Planalto. Sua dona é Joana Antônia dos Santos, com 82 anos de idade. O espaço sagrado, apesar de localizar-se atrás da residência, como nos terreiros de Itambé, está separado do espaço doméstico por uma distância de aproximadamente 40 metros. Esse espaço ficava mais próximo da residência, até dona Joana comprar uma pequena casa por trás da sua. O terreiro está dividido da seguinte forma: o salão; um altar, no mesmo cômodo do salão, para os orixás com quatro degraus, tendo uma escultura de Iemanjá na parte mais alta; um quarto para a Jurema, com uma tronqueira e outro assentamento para mestre, em um prato de barro, algumas estátuas pequenas de mestres e caboclos, incluindo uma de Malunguinho, cachimbos e vários príncipes; e um quarto, próximo a entrada do salão, para Exu e Pombagira.

Ao contrário das demais casas pesquisadas, o salão do Terreiro Mãe Iemanjá tem duas vias de acesso. Uma seria pelo quintal da casa da mãe de santo, que é o caminho mais usado. A outra via seria uma porta que dá para a rua por trás da de dona Joana, que é mais usada depois que o toque começa. Outro detalhe encontrado apenas nessa casa é um mastro irregular de madeira, fixado no centro do salão, que se estende até o telhado. A gira acontece em torno desse mastro.

Dona Joana nasceu no povoado de Coiteiro, que ela não sabe se pertence à Paraíba ou Pernambuco, mas foi criada em uma fazenda do Engenho Novo, município de Itambé. Depois que saiu da casa dos pais, morou em João Pessoa, Rio de Janeiro, Santa Rita e há 38 anos mora em Pedras de Fogo, no mesmo endereço. É filha de santo de seu José Antônio, de Santa Rita (PB), tendo freqüentado sua casa durante nove anos. Ao mudar-se com o esposo para Pedras de Fogo, frequentou durante cinco anos a casa de seu Biu Felix, em Itambé, pai de santo de dona Zeza, mas não conseguiu se adaptar ao trabalho desse pai de santo, chegando a chorar e passar mal no fim das sessões. Dona Joana resolveu, então, abrir seu terreiro. Apesar da influência desses sacerdotes, sobretudo do segundo, em sua formação, dona Joana faz questão de afirmar sua autonomia, como no seguinte relato.

Aí meu pai de santo continuou vindo aqui, fez o meu assentamento, fez uma obrigações pra mim, fez na Jurema, fez no santo, mas mesmo

assim, eu quando fui pra casa dele eu já sabia o que sei. Eu já sabia o que eu sei porque eu não aprendi nada com ele nem aprendi nada com Biu Felix. Com nenhum dos dois eu aprendi nada. O que eu aprendi foi sonhando.

Dona Joana gosta de falar de suas contendas com outros pais e mães de santo de Pedras de Fogo e Itambé, e de como se saiu vitoriosa das demandas que lhe mandaram, inclusive de um “ponto de passagem” que lhe foi feito. Essa peleja está presente no cotidiano do terreiro, como pude observar durante a pesquisa. Sobre isto, vejamos seu relato.

[...] muito pai de santo e mãe de santo, que começou pro derradeiro de que eu, disse: “vou acabar com a velha Joana”. E manda a tacada diretamente. Essa semana já jogaram um negócio lá em cima do centro. E eu só vou tirar sexta feira... agora, o que tem lá, quando eu tirar, a pessoa que veio jogar se prepare que ele vai receber essa caiga no espinhaço. Num vou fazer nada, vou só tirar o que tem.

A maioria dos pais e mães de santo dos terreiros pesquisados afirma ter começado suas atividades religiosas trabalhando nas mesas. Dona Joana, no entanto, diz ter começado como rezadeira. Segundo a própria, sempre tivera vontade de rezar o povo, mas aprendeu pela necessidade de rezar seus próprios filhos (biológicos), quando esses adoeciam, e para não ter que ir à casa de outro rezador. Ela foi, então, ampliando seus conhecimentos, como nos diz: “eu aprendi também rezar, de criança a adulto. Um casal se deixando, se separando, também eu sei fazer eles voltar, se unir. Isso é o meu trabalho aqui”.

Apesar de ter dado duas obrigações na casa de seu Biu Felix, nas quais permaneceu no quarto, dona Joana adotou na feitura dos seus filhos de santo o modelo ensinado por seu José Antônio. Este, diferente dos demais pais de santo pesquisados, não colocava os filhos de quarto, apenas exigia uma “dieta” e que esses ficassesem em casa, repousando durante um determinado tempo. Como nos conta dona Joana.

Eu nunca fiz uma obrigação de Jurema pra ir meu pai de santo e me arriar lá dentro do quarto, não. Porque ele dizia assim: “minha filha tudo isso é uma ilusão. Se você tem ciência, se você tem o santo, o santo vai lhe dar o recado, do tamanho que você merecer. Num precisa de você ir se deitar em canto nenhum, não. Fique só na sua cama, na sua casa. Eu faço sua obrigação aqui, hoje, você vai se embora hoje ou amanhã, vai repousar na sua casa, guardar sua dieta na sua casa. Não é dentro da minha casa, não”.

As dietas podem durar sete, dezessete ou vinte e um dias. A obrigação para mão de faca (que permite a um pai de santo colocar uma pessoa de quarto), por exemplo,

inclui não pegar em nenhum talher, comer com as mãos e não lavá-las, durante vinte e um dias.

Dona Joana não toca pra Exu na Jurema, afirmando que essa prática seria própria da Quimbanda. Segundo ela, seu trabalho é “Umbanda limpa”. Assim, na Jurema toca apenas para caboclo e mestre. Na última parte da sessão, no entanto, toca de vez em quando para os pretos velhos. Mas faz a seguinte advertência: “Preto Velho é Candomblé. É por isso que a gente só baixa ele depois que puxar os caboclo, puxar a Jurema, puxar o mestre”.

Ela, no entanto, tem evitado as incorporações, devido à sua idade e à saúde delicada. Na Jurema, as principais entidades com as quais trabalha são Malunguinho – por ela considerado rei dos caboclos e rei das matas – e rei Aragão. Seu mestre, no entanto, nunca teria revelado a sua identidade, nem para ela nem para o seu pai de santo.

Como alguns juremeiros, dona Joana acredita que existe um Reino, por ela denominado de Cidade da Jurema. Ao contrário de muitos, no entanto, acredita que para a Cidade não vão apenas os juremeiros depois de mortos, mas todas as “pessoas boas”. Segundo ela, a Cidade teria surgido do pé de jurema que Deus abençoou, após ter descansado em suas sombras. Para essa mãe de santo, nenhum espírito, mesmo sendo “bom”, iria para o céu. Todos vão para a Cidade da Jurema.

Muito crente aqui diz que vai morrer e vai pro céu, mas é engano dele, ele não vai, não. Ele vai pra uma cidade, que é a cidade da Jurema, uma cidade limpa, lá só tem rosa, só tem flor. [...] Pedro, São Paulo, São Tiago, é os apóstolos de Jesus, né? Esses tão no céu com Jesus. Mas Jesus fez aquela Cidade da Jurema pra colocar as pessoas boas, que num tem maldade, que não são criminoso, que não são ladrão. Vai ficar naquela Cidade da Jurema. Foi daquele pé de jurema que Jesus repousou embaixo dele.

## AS FEDERAÇÕES

A expansão das federações de Umbanda na área da pesquisa corresponde ao processo de burocratização das instituições religiosas em Pernambuco e na Paraíba. Em nível nacional, a primeira federação surge em 1939, no Rio de Janeiro. Como mencionado no segundo capítulo, elas vão desempenhar um papel fundamental na unificação dos centros e terreiros, comprometidas com a organização e padronização dos conceitos e ritos da Religião, bem como buscando um controle sobre sua prática através de canais oficiais. As federações surgem na região da pesquisa como uma solução ao problema das perseguições aos praticantes das religiões afro-brasileiras.

Como mencionei no terceiro capítulo, há diversos relatos, sobretudo dos pais de santo mais velhos, desse período de repressão. Por outro lado, diante do preconceito das igrejas cristãs e da sociedade como um todo, a idéia de ter um órgão que reconhecia frente ao Estado o direito dos praticantes desses cultos, com um aparato jurídico em seu favor, os atraía (e, em alguns terreiros, ainda os atrai) para as federações.

Se, por um lado, elas surgem como uma ferramenta contra os aparelhos repressivos, por outro, chegam a exercer através do poder que lhes foi conferido, um outro tipo de repressão. Esta seria a de exigir dos donos de terreiro, além da obrigatoriedade de filiação, o pagamento de anuidades e mensalidades, sob a constante ameaça de não poderem funcionar. Diante dessa exigência, o cumprimento dos dogmas da religião acaba em segundo plano.

Como entidades organizadas em torno dos direitos e deveres dos umbandistas, elas vão desempenham um papel importante na consolidação dessa religião enquanto movimento nacional, inclusive o de enfrentar e responder aos ataques em nível nacional contra a Umbanda, feitos por alguns setores da sociedade. Vários fatores, no entanto, levaram à gradativa perda de poder por parte dessas instituições. De um modo mais geral, um desses fatores seria a diversidade de versões da Umbanda, que impedia a padronização dos conceitos e ritos da Religião, contribuindo com o surgimento de uma quantidade significativa de novas federações, que passariam a disputar o monopólio desse controle sobre os terreiros. Por outro, o acesso a informações sobre os direitos de um Estado laico e, consequentemente, sobre a não obrigatoriedade de filiação tem levado, nos últimos anos, a uma ruptura dos terreiros com as federações. A fala a seguir de pai Dedo, representa o pensamento de alguns pais de santo de Goiana. Pela importância do seu relato, o transmito quase na íntegra.

A Federação, isto foi da época da Revolução de Trinta. Que a polícia vinha no terreiro a cavalo. O mundo hoje é laico, né? Pra todos. A gente não precisa de federação, não. [...] paga os tolos, os abestalhados, os idiotas, que dá dinheiro à federação. Nós somos livres para cultuar a nossa religião... a gente não precisa de uma federação para nada, não. Cada um é dono de si. Então, se você hoje disser que a sua fé é este cigarro e montar uma religião, você é bem quisto. [...] Da dinheiro a uma federação pra quê? Pra o povo comer sem nada? A gente pertence a um grupo... a gente soma Jurema, Umbanda, candomblecistas, a gente soma. [...] pra cá, só ta existindo esse negócio de Federação na Paraíba. Porque não fazem nada. Federação não faz nada. Só ganha dinheiro e lucro... porque se eu tivesse um ilê na Paraíba, eu ia revolucionar.

Como uma opção às federações, tem surgido entidades que se propõem a representar os terreiros, sem a preocupação com a diversidade de versões encontradas

nem a padronização de conceitos e ritos, mas mantendo um discurso de ações afirmativas, projetos sociais, etc. Neles, não há obrigatoriedade de filiação nem existe taxa, anuidade ou qualquer tipo de cobrança aos terreiros. Este é, por exemplo, o caso do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro Brasileiro (Intecab), criado em 1987, que atua em nove estados do Brasil, dentre os quais Paraíba e Pernambuco. A idéia do Instituto surgiu no contexto da III Conferencia Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura (Comtoc), sediada em Nova York, em 1986. Seu representante em Goiana é pai Carmelo, sendo auxiliado por pai Dedo. Todos os quatro terreiros por mim visitados nesta cidade aderiram ao Intecab. Nas demais cidades pesquisadas, a presença do Instituto ainda é inexpressiva.

Muitos pais de santo, no entanto, ainda continuam filiados às federações. Alguns deles, inclusive, como Ciriaco e Edu, de Alhandra, que possuem licença da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, mesmo tendo sido informados da não obrigatoriedade de filiação, preferem continuar pagando a anuidade. As razões para se manterem ligados às federações são diversas. Muitos pais de santo ainda são pressionados pelos fiscais dessas instituições para pagarem suas anuidades, ameaçando fechar o terreiro. Outros, como Ciriaco, temem perder o direito à aposentadoria, difundido pela federação como um direito exclusivo dos filiados<sup>76</sup>.

Por outro lado, alguns pais e mães de santo acham necessária a atuação das federações para disciplinar seus filiados e impedir que pessoas não qualificadas abram terreiro. Dona Nita, de Itambé, por exemplo defende uma atuação mais rígida dessas instituições. Vejamos a sua fala:

Isso aqui merecia uma federação daquelas rígidas. Porque, se eu entrasse dentro de uma fundação dessa pra trabalhar de fiscal, muito terrerim desse aqui Nita acabava, viu? [...] a Jurema exige fundamento. Mas nem todo mundo por aqui tem fundamento dentro da Jurema. Querem trabalhar assim, a toque de caixa. O que chega na boca grita, o que chega na língua solta.

## A JUREMA NA ARTE POPULAR

Seguindo a perspectiva de descrever, neste capítulo, o cenário da pesquisa, penso ser fundamental situar o contexto dos chamados grupos tradicionais, que existem

---

<sup>76</sup> O direito de aposentadoria dos sacerdotes das religiões de matriz africana foi aprovado em outubro de 2000, pelo Ministério da Previdência Social. Há, no entanto, por parte dos sacerdotes, um desconhecimento total desse direito ou de como solicitá-lo.

na região – Cavalo Marinho, Maracatu Rural e Caboclinho –, os quais mantêm, cada um ao seu modo, uma relação com a Jurema. Relação essa que tem sido apontada em vários trabalhos. O que pretendo nesta seção, em paralelo à descrição das referidas manifestações, é chamar a atenção para o fato de que não existe, nesses grupos, um vínculo padrão com o aspecto religioso. Este segue a própria tendência dos terreiros, que são diversos e marcados pela individualidade. Esses grupos se aproximam, pelo menos em parte, do que definiu Durkheim como a “matéria do folclore”, que se somaria a outros “fenômenos religiosos que não dizem respeito a nenhuma religião determinada” (2000, p. 18).

Uma última observação: não pretendo fazer, em relação a esses brinquedos (termo usado por seus próprios protagonistas), uma descrição exaustiva da performance e dos elementos que a compõem, o que certamente me afastaria do objetivo mais imediato do presente trabalho, que é o de perceber a força e os alcances da tradição da Jurema na área pesquisada.

### **Maracatu Rural**

O maracatu rural, também chamado *maracatu de baque solto, de orquestra ou de lança*, é uma manifestação característica da Mata Norte de Pernambuco, mantendo diferenças significativas em relação aos denominados *maracatus nação ou de baque virado*, que são encontrados no Recife. Ambos consistem em agremiações carnavalescas, tendo sua história bastante ligada a dos carnavales pernambucanos. É comum a associação dos segundos ao Xangô e a tradição nagô, o que justifica o emprego do termo *nação*, para designá-los. Por muito tempo, os primeiros não despertaram nenhum interesse dos pesquisadores por não serem reconhecidos como autênticos representantes da tradição africana. Em 1976, por exemplo, eles chegaram a ser proibidos de desfilar na passarela oficial do Recife, sob o argumento de estarem “descaracterizando” as “tradicionalis” nações africanas (FRANÇA LIMA, 2007). As personagens, a música, a indumentária e demais aspectos visuais do maracatu rural traziam diferenças significativas em relação ao seu homônimo da capital.

Os grupos da Mata Norte, por sua vez, estariam mais próximo do universo da Jurema (BENJAMIM, 1982), tendo como destaque, entre os seus personagens, o caboclo de lança, cuja origem e significados ainda se conhece muito pouco. Essa forma de caracterizar os grupos do Recife – mais afro que os do interior, que seriam mais

acoboclados – é alimentada, sobretudo, pelo fato de muitos dos seus líderes famosos estarem ligados a religiões de matriz africana (FRANÇA LIMA, 2007). Os grupos de baque virado que fugiam a essa caracterização, como o “Indian” e o “Gato Preto<sup>77</sup>”, eram considerados menores, inautênticos. Tanto que o maracatu Cambinda Estrela<sup>78</sup>, um dos mais expressivos do Recife, tendo surgido na década de 1930 como maracatu rural, frente ao desprestígio desses grupos, transformou-se em nação, como permanece até hoje. Os grupos de baque virado foram, portanto, considerados manifestação de resistência da cultura afro-pernambucana, enquanto os maracatus rurais eram considerados, por intelectuais e pesquisadores do Recife, uma manifestação equivocada, pois se autodenominavam maracatus, não merecendo por isso nenhum crédito. Em uma matéria do jornal Diário da Noite, intitulada Maracatus Distorcidos, citada por Katarina Real (1967), lemos o seguinte:

É simplesmente lastimável a apresentação desses maracatus descaracterizados que todos os anos aparecem no Carnaval. Melhor seria que esses conjuntos não fossem classificados como tais, pois maracatus com orquestra, flautas e pífano, com uma praga de “tucháus” carregando nas traseiras aquela lataria pode ser tudo menos uma “nação africana”<sup>79</sup>.

Esse olhar purificador, que aparece até meados da década de 1980, nos remete às questões colocadas no primeiro capítulo, que tratam da busca incessante pela África no Brasil. Encontramos, em relação aos grupos da Mata Norte, um interesse tardio por parte dos estudiosos da cultura pernambucana, semelhante ao que aconteceu com o culto da Jurema. A presença do maracatu rural no cenário das manifestações populares do Pernambuco já havia sido assinalada, embora de modo superficial, por Gilberto Freire, em *Guia Pratico, Histórico e Sentimental da Cidade do Recife*, publicado em 1934.

Quanto à associação dos grupos do Recife a uma autêntica tradição africana, ela ainda permanece, mesmo depois que grupos prestigiosos, como o Porto Rico, passarem a assumir publicamente, inclusive como bandeira nos seus desfiles, um forte vínculo com o universo da Jurema. Por outro lado, a história de alguns grupos importantes do Recife tem revelado um vínculo dos seus líderes e fundadores tanto com os orixás

<sup>77</sup> Este Maracatu foi fundado na década de 1980, em homenagem a uma entidade da Jurema, mestra Ritinha, que tinha o Gato-Preto como seu Exu. As cores do grupo são o amarelo e o preto, que simbolizam a mestra e o Exu, respectivamente.

<sup>78</sup> Muitos maracatus rurais usam o termo cambinda no nome, o que, para alguns pesquisadores, seria uma evidência da ligação desses com os “cambidas”, grupos assim denominados, encontrados na Paraíba, nos quais os brincantes usam roupas de mulher.

<sup>79</sup> *Apud.*, REAL, 1967, p. 94.

quanto com a Jurema, como o Estrela Brilhante, cujo fundador era um juremeiro, o seu Cosmo, oriundo de Igarassu (ESTEVES, 2008). Durante o Carnaval, na ocasião da cerimônia para a saída das calungas, em um terreiro ligado ao grupo, é oferecido jurema aos presentes. Sobre essa dimensão religiosa do grupo, Esteves escreveu:

As atividades religiosas do Estrela Brilhante também são lideradas pela Rainha, que além de exercer o papel de principal dirigente da “agremiação”, trabalha para a proteção espiritual do grupo em um terreiro que une práticas de xangô e de jurema, situado numa comunidade vizinha [...] são poucos os integrantes do maracatu que participam efetivamente das atividades religiosas, já que, segundo Dona Marivalda, a relação entre participação no grupo e vínculo com a religiosidade não é obrigatória, ao contrário do que se imagina, devido à tão difundida noção de que as diferentes dimensões relacionadas ao maracatu são obrigatoriamente indissociáveis (*ibid.*, p. 76-77).

Também cultuavam a Jurema (além dos orixás) Luiz de França – líder do Maracatu Leão Coroado – e Maria Madalena – do Elefante. Se é possível afirmar, hoje, que não há terreiro no Recife que não tenha, de algum modo, uma relação com a Jurema, é do mesmo modo questionável a associação dos brincantes dos maracatus com uma tradição nagô mais “autêntica” do que os da Mata Norte. Do mesmo modo, os grupos do interior estão inseridos no contexto da Umbanda, onde os juremeiros também cultuam os orixás, em uma prática religiosa, portanto, muito próxima daquelas dos terreiros do Recife.

O maracatu rural é composto em sua maioria por trabalhadores da cana, que nos dias de Carnaval se transformam em reis, rainhas, caboclos de lança, Reamar (caboclo de pena), Mateus, Catirina, baianas e porta-estandarte. A “orquestra” é, geralmente, formada por trompete, trombone, além do “terno” – surdo, bombo, tarol, gonguê e porca (membranofone de fricção). É comum em Recife e nas cidades da Mata Norte, nos dias de Carnaval, encontrar vários desses caboclos, alguns solitários, caminhando em passos mais ou menos rápidos pelas ruas com seus surrões (armação de madeira, que serve de base à indumentária do brincante), suas lanças, com cerca de dois metros, e uma rosa (ou cravo) na boca. Eles chamam a atenção tanto pelo barulho dos chocalhos que carregam às costas, que marca o ritmo dos seus passos, quanto pela riqueza da indumentária<sup>80</sup>. Como tem acontecido com diversas manifestações encontradas de norte ao sul do país, esses grupos, após décadas de desprestígio, passam a ser considerados símbolos da autêntica cultura do Estado, tendo suas imagens, mormente a do caboclo de

<sup>80</sup> De sua indumentária, destaca-se a “gola” – peça que o caboclo usa sobre o surrão, confeccionada com lantejoulas e vidrilhos, bastante colorida – e a “cabeleira”, como é chamado o ornamento de cabeça feito de tiras brilhosas de papel celofane ou crepom.

lança, estampadas em propagandas do Governo de Pernambuco e de várias empresas e projetos na região.

Embora existam um ou dois maracatus rurais com sede na região metropolitana do Recife, esse brinquedo é, como dito, característico da Zona da Mata Norte, onde há cerca de 110 grupos. Eles são também encontrados nas três cidades pernambucanas incluídas na pesquisa (dois em Condado, dois em Goiana e um em Itambé). Apesar de não haver relato desses grupos na Paraíba, encontrei caboclos de lança de Pernambuco fazendo sua tradicional marcha em Alhandra e Pedras de Fogo.

A relação desses maracatus com a religião é complexa, variando de um grupo para o outro e dentro de um mesmo grupo. É possível afirmar que está relacionada aos caboclos, mas também há uma relação com outras entidades, invocadas durante o “calço”. O calço mais comum é o cravo branco, que os caboclos de lança costumam conduzir na boca. Alguns caboclos costumam se calçar com o “azougue” – bebida ingerida pelos caboclos de alguns grupos, a base de aguardente, pólvora e outras substâncias. Para alguns, o azougue seria responsável pela resistência dos caboclos em suas longas caminhadas (ASSIS, 1996), carregando uma indumentária com aproximadamente 25 quilos. No entanto, seu Biu Alexandre, dono do Maracatu leão de Ouro, de Condado, afirma que em seu grupo, como em muitos outros, não se bebe o azougue, embora admita que houve época em que se bebia. Para seu Biu, o aspecto religioso não está na bebida ou no cravo. Ele é sutil e se manifestaria como um segredo para os próprios brincantes:

Eu acredito que muitos não entendem o que é maracatu. Que maracatu tem um segredo que a gente não sabe... E eu acredito que o segredo é o símbolo do maracatu que nós temos. Nós temos que respeitar. A gente respeitando a gente tem um alívio, e se a gente não respeitar, a gente somos atrapalhado. Porque já aconteceu, e não comigo só, na Piaba, por causa de uma mulher, adoceu a cabocaria quase toda.

Seu Biu, no entanto, admite que a boneca de pano, chamada calunga, que é conduzida pela Dama de Paço é o principal símbolo de religiosidade do maracatu. No período que antecede ao Carnaval, ele costuma levar a boneca para ser “preparada” por uma tia juremeira.

Pelo menos com relação aos maracatus por mim observados, não existe, entre os seus brincantes, uma preocupação com os fundamentos dessa dimensão religiosa. Ela toma de empréstimo alguns elementos presentes no acervo geral do conhecimento da comunidade de juremeiros, sendo, portanto, dinâmico e diverso. O sentimento de que,

mais do que uma brincadeira, o maracatu tem, como dizem, um “fundamento”, que nele há algo de sagrado (ou “segredo”) e que, portanto, precisa ser respeitado, assinala a religiosidade do grupo. Tanto os mestres e donos dos maracatus quanto os brincantes de um modo geral vão interpretar e manifestar ao seu modo essa dimensão religiosa. Ela, no entanto, pode ser observada em vários aspectos do grupo, como nos preparativos para sair no Carnaval (as regras e o calçamento) e em diferentes momentos da “chamada de caboclo”, evento que marca o início das atividades do grupo durante o Carnaval. Nos dias que antecedem o Carnaval, o comportamento dos brincantes se assemelha ao de um dia de obrigação no terreiro: ele deve abster-se de sexo durante os dias em que o maracatu se apresenta, as mulheres menstruadas não podem participar da brincadeira e não é permitido, pelo menos no Leão de Ouro de Condado, o consumo de bebida alcoólica. O objetivo dos rituais e dos preceitos, que variam de um grupo para o outro, é “calçar” os integrantes do maracatu durante o Carnaval. O calçamento visa protegê-los dos “trabalhos” enviados pelos grupos rivais, mas também fornece ao caboclo força para suportar as longas caminhadas. Seu Biu de Laro, que acompanhou vários caboclos dos maracatus de Condado, sobretudo do maracatu dos irmãos Luis e Zé de Justo, que existiu há aproximadamente trinta anos, me contou das longas caminhadas dos caboclos durante os dias de Carnaval, pelos engenhos e cidades da Zona da Mata. Ele, que costumava receber os caboclos em seu terreiro para calcá-los, fez o seguinte depoimento:

Eles chegavam, “eu quero me calçar”. Aí, pra calçar ele, eu ia calçar com a tribo de Malunguinho e um mestre. E então, nós pegava a jurema, preparava a jurema, a jurema dessa mesma, né? Nós separava um pouquinho, dava pra ele tomar um golezinho. Tem o cravo branco. O cravo branco é a proteção dele. O cravo branco mesmo. Hoje, nem isso ele usa mais. Ele usa um cravo branco, assim, feito de papel, artificial... só pra enfeitar... mas antigamente era cravo branco mesmo, toda casa de caboclo tinha uma toceira de cravo branco. E nós que calçava ele era o primeiro que pedia. Tinha dia aqui de ter quinze vinte cravo branco ali guardado no copo pros caboclos. Entendeu? Pra calçar, pra eles sair no mundo. Agora, pra quê? Pra num dá cãimbra. Porque eles andavam de pés, andava muito de pés. Pra ele agüentar bater um surrão, e os cabeludos saíam virado. Quando eles calçavam com os mensageiros, eles saíam virado, saíam virado no mundo.... hoje não existe os caboclos. Hoje, qualquer um é um caboclo. Ele sai batendo aquele surrãozinho porque só anda montado, de ônibus, né? Mas antigamente não. Antigamente tinha que ser homem forte, homem de sangue na veia, pro mode enfrentar tudo, briga e tudo que botasse, que visse pela frente. Então, o que acontece? A religião dos caboclo é idêntico à Jurema.

Ainda sobre o cravo, seu Biu explica: “o cravo é uma flor sagrada. E o cravo, ele traz o positivo e afasta o negativo. As coisas ruins... é uma flor sagrada que evita as coisas ruins se aproximar... e é uma tradição que eles têm derna do começo”. Seu Raminho, Mestre Caboclo do Maracatu Leão de Ouro de Condado, morador de Aliança, município vizinho, afirma:

Ele [o cravo branco] é o símbolo do caboclo. [...] A gente prepara... calça com Iemanjá, às vezes calça com Zé das Encruzilhadas, calça com Zé Pilintra, com o que seja. Tem gente que bota aqui (apontando para o chapéu), certo? Tem gente que bota na meia, na liga, e tem gente que bota no cravo. Fica bem azougado.

Em Itambé, alguns terreiros fazem uma associação entre o caboclo de Orubá – considerado chefe de falange ou tribo de caboclos – e esses maracatus. Dona Zeza, que costuma calçar os brincantes desses grupos durante o Carnaval, fez o seguinte relato.

[...] aqueles que saem com aquele chapéu, aquilo é Urubá. É os caboclos. No momento, quando eles tão, assim, pra sair, quando chega o tempo, eles me procuram, aqueles homens. Porque cada um daqueles tem que sair com um espírito, irradiação da Jurema. Porque ele é um caboclo. Aí, aquilo significa ser Urubá, aqueles caboclos que tem aquelas varas...

### **Cavalo Marinho**

O caboclo de Orubá é um aspectos religiosos importante em outro brinquedo da Mata Norte de Pernambuco, o Cavalo Marinho. Trata-se de uma manifestação oriunda do ciclo natalino, mas que se apresenta em outras épocas do ano. Das três manifestações aqui apresentadas, essa é a que mantém uma relação mais sutil com a religião. Essa dimensão está presente tanto através do envolvimento dos seus donos com o universo da Jurema – como é o caso dos mestres que pude observar em Condado e Aliança – quanto pela presença da entidade acima referida.

Consiste o cavalo Marinho em um teatro popular, realizado na rua, marcado pela dança e pelo diálogo (improvisado e jocoso) entre os seus personagens. Esse diálogo é intercalado pelas toadas, acompanhadas por rabeca, pandeiro, ganzá (ali chamado mineiro) e bage (espécie de reco-reco, ou idiofone de raspagem, feito de taboca). Além do Mateus e do Sebastião, que animam o público, sendo os personagens mais conhecidos, as chamadas *figuras* que compõem o espetáculo vão se apresentando uma a uma em frente ao “banco” (onde permanecem os músicos durante toda a brincadeira).

Em Condado, pude acompanhar os dois cavalos marinhos da cidade: o Estrela de Ouro, de Biu Alexandre – que, como dito, é também dono de um Maracatu – e o Estrela

Brilhante, do seu Antônio Teles. Os dois mestres estão ligados ao universo da Jurema e dos orixás. Seu Antônio chegou a ter terreiro e foi um dos fiscais da Federação de Umbanda São Jorge, com sede em Goiana. É tocador de rabeca e participou de todas as manifestações que existem na região. Como diz o próprio:

Doze anos que eu brinco Cavalo Marinho, tô com setenta e quatro...  
Fui coquista, embolador de coco, eu fui cirandeiro e mestre de Maracatu, mestre de caboclinho. Criei um cabocolinho meu, aí... mamulengueiro... [...] Fui mestre de Cavalo Marinho. Onze anos que eu tomei conta de um Cavalo Marinho aqui em Condado. [...] da parte do Cavalo Marinho que faz parte de Jurema, só um caboclo: botaram o caboclo de Orubá dentro do Cavalo Marinho...

Antes de criar o seu Cavalo Marinho, Antônio Teles tocava no grupo de Biu Alexandre, ao qual me referi acima, também dono do maracatu Estrela de Ouro. No Cavalo Marinho, seu Biu é conhecido por “botar” a “figura” (como dizem os brincantes) do Caboclo de Orubá. Nem todos os grupos apresentam esse personagem. Mesmo os integrantes que costumam manifestá-lo, não o recebem em qualquer “sambada”. As apresentações do Cavalo Marinho, que acontecem na rua, e que costumam varar a madrugada, têm reduzido o tempo de suas apresentações, em função de um espetáculo mais curto, adaptado ao tempo dos eventos produzidos pelos órgãos de cultura. No contexto desses eventos, torna-se mais difícil a presença do caboclo de Orubá, que surge incorporado no brincante. Durante sua manifestação, o caboclo, que se veste de índio, procura chamar a atenção do público, passando cacos de vidros no corpo e realizando outras demonstrações dessa natureza.

O caboclo de Orubá é a única entidade que está, de algum modo, presente nas três manifestações características da Mata Norte de Pernambuco. Mas é, sobretudo, o caboclinho que vai apresentar uma relação mais direta com determinadas entidades, como Orubá, Sete-Flechas e Canindé.

### **Caboclinhos**

Os caboclinhos (também dizem cabocolinhos) consistem em grupos que se apresentam durante o Carnaval, vestidos de índios, dançando e tocando pelas ruas. Eles, como os maracatus, estão organizados em agremiações carnavalescas. Embora possam ser encontrados em toda Zona da Mata Norte, inclusive nas três cidades pesquisadas, é em Goiana onde eles se mostram mais organizados, e onde há um movimento significativo desses grupos. Nessa cidade, onde está localizada a Federação dos

caboclinhos de Pernambuco, existem seis grupos em atividade. Suas danças e músicas são bastante singulares. Seus instrumentos são a gaita (espécie de flauta reta, de taboca ou outro material, como pvc, latão, etc.), o caracaxá (espécie de idiófone de chocalhar), caixa, preaca (espécie de arco e flecha) e um pequeno tambor. Como dito, dos três brinquedos característicos da mata Norte, o caboclinho é o que vai apresentar uma relação mais direta com determinadas entidades. É também onde há um maior número de participantes envolvidos com o aspecto religioso. Todos os caboclinhos que conheci em Goiana (como, aliás, os mais antigos e populares do Recife e de Camaragibe) mantêm uma estreita relação com a Jurema. Seus brincantes, pelo menos uma parte significativa deles, entram em transe durante as apresentações. Como explica dona Vanda, do Sete-Flechas: “Todos ali, eles, quando botam uma roupa, eles não ficam só. Eles, cada um caboclo daqueles, que é da tribo, né? Aí se coloca perto deles”.

Na mesma direção, seu Pedro, dono do caboclinho Caetés, faz o seguinte relato sobre os brincantes e o envolvimento com a religião:

A maior parte que brinca, tudo tem... faz parte de terreiro de Xangô. Outros têm vez que não faz, mas a gente toca muitos toques e acontece nos toques de se manifestar. Eu mesmo tenho uma menina, uma sobrinha minha, que ela corre às léguas, aí esse ano disse que não brincava. Aí, veio pra o ensaio essa semana e manifestou-se. Sente mesmo. A maior parte sente e cai mesmo na hora que a turma toca o toque.

O nome dos grupos de caboclinhos geralmente é dado em homenagem à falange ou tribo de caboclo do seu fundador. Canindé é um dos que mais se destaca nesse contexto. Assim, encontramos grupos com seu nome em Goiana, Recife e Camaragibe. O mesmo acontece com Sete-Fechas, que dá nome a um dos mais importantes caboclinhos do Recife e, do mesmo modo, a um dos mais renomados de Goiana. A explicação que ouvi tanto de pais de santo quanto de líderes dos caboclinhos de Goiana é que cada grupo representaria uma tribo ou falange, como acontece nos terreiros, de modo que cada brincante teria o seu caboclo individual, que seria da falange do grupo. Eles seguiriam a lógica dos terreiros, onde essas entidades só descem em grupo, em falange. Ou seja, não se canta para a tribo de Sete Flechas ao mesmo tempo em que se canta para Canindé ou Orubá. Ao explicar essa relação entre a entidade e sua falange ou tribo, pai Dedo, de Goiana, chega a mencionar os caboclinhos como exemplo.

Caboclos são os índios, indígenas... São os caboclos que viviam em suas tribos. Hoje a gente tem a seqüência. Aqui existe o caboclinho Caetés. Não é uma tribo carnavalesca?! Existe Canindés. Não é outra tribo?! Não se misturam... é um querendo alfinetar o outro... é como

os caboclos. A gente vai chamar Tupinambá. Então só chama o reino de Tupinambá. Rei Orubá. Só chama o reino de Orubá. Os caboclos Maia. A gente só chama os caboclos Maia. Canindé, a gente só chama os canindés.

Em Goiana, todos os caboclinhos possuem um orientador espiritual, que pode ser uma mãe ou um pai de santo. Este orientador é responsável pelos trabalhos feitos para proteger o grupo. No dia da caçada do bode, ritual realizado por todos os grupos de Goiana, esses dois caboclinhos saem de suas sedes até o terreiro de dona Rita, onde bebem jurema, por ela preparada, e participam de um toque, durante o qual muitos brincantes entram em transe. A relação dos caboclinhos com o universo da jurema é evidenciada, principalmente, na caçada.

Em fevereiro de 2009, registrei os preparativos para o início do Carnaval em quatro caboclinhos de Goiana: o Canindé, o Carijó, o Sete-Flechas e o Caetés. Este é o mais antigo da cidade, com cerca de 106 anos de fundação. Hoje, o grupo tem entre 110 e 120 participantes. Tem como orientador espiritual seu Tonho, juremeiro, morador do sítio Alecrim, que não possui salão, trabalhando apenas na mesa; o Canindé, apesar de enfrentar naquele momento dificuldades financeiras, é um dos mais respeitados de Goiana; o Carijó é relativamente novo. Seu dono e fundador é Jean, filho do seu Nelson, do Sete-Flechas, e sobrinho de seu Pedro, do Caetés. O grupo tem como madrinha Mãe Maria; e, finalmente, o Sete-Flechas, fundado por dissidentes do Caetés, seu Nelson e sua esposa Vanda. Também participaram da criação desse caboclinho dona Rita, do terreiro Mansão de Iemanjá, e seu falecido esposo, Sebastião Grosso. Dona Rita é madrinha desse e do Canindé.

Estes e os outros três grupos da cidade se apresentam em um desfile local, e alguns deles na passarela oficial do Recife. Em todas as sedes, nos dias que antecedem ao Carnaval, vive-se uma corrida contra o relógio, com jovens trabalhando nas fantasias e estandartes, colando, costurando, pintando, em um ambiente que, em alguns casos, chega a ser bastante tenso. Todo o trabalho é suspenso na madrugada do domingo de Carnaval para a realização do principal ritual de calçamento do grupo, ao qual me referi acima, conhecido como *caçada do bode*. Ainda cedo, os brincantes, a maioria formada por jovens entre 14 e 22 anos, se reúnem nas sedes dos seus grupos, a maioria com sono acumulado, onde esperam a hora do ritual, trabalhando nas fantasias. A pressa se justificava, sobretudo, pelo fato de, no mesmo domingo da caçada, à tarde, realizar-se o desfile oficial dos caboclinhos de Goiana. Em alguns grupos, o clima, apesar da tensão,

era de festa, noutros, os poucos recursos de que dispunham para confeccionar as fantasias, criava um ambiente bastante tenso.

Visitei durante a madrugada da caçada a sede dos quatro caboclinhos mencionados, mas escolhi o Sete-Flechas para acompanhar durante o ritual. A caçada consiste em uma representação dos índios voltando da caça, o que acontece em uma apresentação, precedida de um ritual em homenagem ao caboclo que rege o grupo, pelas ruas da cidade, tocando e dançando. Na ocasião, muitos são incorporados. Faz parte do ritual a ingestão da jurema, considerada o calço do caboclo.

Segundo seu Pedro, do Caetés, o ritual era conhecido apenas por caçada, sendo realizado há muito tempo na cidade. Ele ainda tem viva as imagens de quando era criança e via a caçada passar em frente a sua casa, acordando e atraindo toda a vizinhança, como, aliás, acontece ainda hoje. Antigamente não se usava nenhum animal, apenas um saco de estopa, cheio de bagaço de cana, presa a uma vara, dando a idéia de um veado ou outra caça. Na década de 1980, foi dado um bode de presente ao Caetés, que seria rifado para ajudar nas despesas com as fantasias. Seu Pedro teve a idéia de usá-lo como a caça. Como não dava para pendurar o animal vivo em uma vara, resolveu desfilar com o bicho andando junto ao grupo. O bode – que, nos terreiros da região, é um dos animais sacrificados nas obrigações – tornara-se, no contexto dos caboclinhos, uma oferenda para os caboclos. Dias após o desfile, o animal é sacrificado e sua carne servida a todos os brincantes em um almoço. Vejamos o que nos diz dona Vanda, do caboclinho Sete-Flechas.

[...] aquele bode é uma obrigação da nação. Porque eles tomam o sangue do bode, os invisíveis. A gente deixa o bode, o bode bota pra berrar. Se demorar muito a matar, fica o bode sem um pingo de sangue. Isso é, três pingos de sangue, ou dá uma xicrinha de chá de sangue. Que eles tomam o sangue todinho. O caboclinho que botou o bode vivo foi o de Pedro, o Caetés. O primeiro caboclinho que botou. Porque era de estopa também. Era o bode feito de estopa, como amostraçāo.

Na caçada do bode, cada grupo tem sua própria trajetória. O Sete-Flechas caminha em direção ao terreiro de dona Rita. Antes, porém, seu Nelson faz um ritual para Sete-Flechas, onde risca o chão, enquanto faz uma oração em voz baixa. Em seguida, ao som do apito do mestre, os músicos iniciam o toque e a caminhada começa aos gritos de “okê caboclo!”. Nas ruas, abrem-se janelas e portas para ver os caboclinhos. Os transes acontecem ainda na rua e se intensificam quando o grupo entra no terreiro. Dona Rita canta para Jurema e serve a todos a bebida por ela preparada. O

espaço é pequeno para tanta gente. A caminhada recomeça por outras ruas até retornarem à sede.

Já o Carijó, caminha por dentro dos canaviais, seguindo depois em direção ao terreiro de dona Maria. Seu dono, Jean, nos fala da importância da caçada do bode e da centralidade da Jurema nesse ritual.

[...] a religião do caboclinho é essa mesma: a partir do sábado de Zé Pereira, todo ele, quatro horas da manhã tão fazendo o seu caminho, [...] uns no assento das matas, outros no canavial, que eu vou mesmo pra dentro do canavial. Eu vou passar com meu caboclinho mais menos uma meia hora por dentro do canavial, pra poder ele estourar dentro da cidade. Todos os caboclinhos aqui de Goiana, a religião deles é a caçada do bode... [jurema] É o calço do caboclo. Tem que ter jurema. Hoje a gente já foi lá pra jurema, já hoje, [...] e ta todo mundo juremado amanhã. [a jurema] já ta lá no terreiro esperando nós. [...] aqueles caboclos de frente já ta preparado já faz uma semana, por aí, tão tudo já calçado. E a cabocaria, dos pequenos aos grandes, vai acabar de se calçar amanhã.

### O Coco de seu Zé

Ainda sobre as manifestações artísticas e a relação com a jurema gostaria de acrescentar alguns comentários sobre a presença do coco nos terreiros. Ao contrário das três manifestações acima mencionadas, mais organizadas enquanto grupos, onde há personagens e dramas, o coco é um evento que vai privilegiar a música e a dança. Não há uma maior preocupação (pelo menos não ao nível dos outros grupos) com aspectos como indumentária, adereços, estandartes, etc. Se a dimensão religiosa não é algo que acompanha necessariamente alguns grupos ou alguns brincantes das manifestações acima mencionadas, sobretudo o Cavalo Marinho, no coco isto se torna ainda mais evidente. Há, no entanto, uma relação entre a Jurema e o coco bastante comum nos terreiros da Paraíba e de Pernambuco<sup>81</sup>, estando geralmente associada à parte final dos toques, dedicada aos mestres. Esse momento da gira é em algumas casas denominado coco de seu Zé. Nos terreiros em que pude observar sua realização, como na Tenda Espírita Ogum Beira-Mar, de pai Zé Carlos, em Goiana, e no Terreiro Ogum Beira-Mar, de dona Nita, em Itambé, o coco, que marca o fim de mais uma gira, tem um caráter de confraternização, intensificando o aspecto lúdico da sessão.

---

<sup>81</sup> Essa relação entre coco e a Jurema também pode ser observada em vários terreiros de Pernambuco, a exemplo dos coqueiros do bairro do Amaro Branco, em Olinda: Pombo Roxo, dona Lúcia e mãe Beata de Iansã. Outro exemplo seria Preto Limão, da cidade de Garanhuns, que realiza um coco de embolada no contexto da Jurema.

No terreiro Mansão de Iemanjá, em Goiana, como mencionei no início deste capítulo, existe um coco bastante conhecido, que era realizado por seu Sebastião Grosso, um dos coqueiros mais renomados da cidade, já falecido. Seu Sebastião era casado como dona Rita, que tem dado continuidade ao trabalho do esposo. Dona Rita, no entanto, não costuma realizar o coco no contexto dos toques, mas em uma festa separada.

Uma análise mais exaustiva de cada uma dessas manifestações e de sua dimensão religiosa me afastaria dos objetivos mais imediatos do presente trabalho. Meu objetivo nesta etapa, como dito, foi mostrar outros espaços, na área de interesse da pesquisa, em que a Jurema, de algum modo, está presente. É possível afirmar que esses brinquedos apresentam-se de diferentes formas, reproduzindo a diversidade de crenças e práticas encontradas nos terreiros. Também é diversa a relação que os integrantes de um dado grupo mantêm com a religiosidade. No entanto, podemos dizer que, no contexto desses brinquedos, observa-se a mesma preocupação encontrada nos terreiros, tanto com a proteção contra as “demandas” enviadas pelos grupos rivais quanto com os riscos, de um modo geral, aos quais estão expostos seus participantes durante o Carnaval<sup>82</sup>. Penso que todo esse cuidado com o Carnaval intensifica-se com a simbologia das ruas que observei nos terreiros. O Carnaval é, por excelência, uma festa de rua. Esta representa um espaço desprotegido, aberto. Espaço das encruzilhadas, das pombagiras e dos exus. Estes, inclusive, são denominados nos terreiros de “povo da rua”.

---

<sup>82</sup> Em Goiana, na semana pré-carnavalesca, assisti rituais na Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, de pai Dedo, e na Tenda Espírita Ogum Beira-Mar, de pai Zé Carlos – que não estão, ao contrário dos terreiros de dona Rita e dona Maria, ligados a um determinado grupo –, cujo objetivo era proteger os médiums durante o Carnaval. Na casa de Dedo, é feito uma limpeza com fogo, produzido a partir de um álcool derramado no centro do salão. Também é usado para cada filho um ovo de galinha, que o pai de santo passa pelo corpo do filho, depois o quebra jogando-o em um balde. O ritual é longo, dele participando todos os membros da casa. Durante a sessão, Dedo faz uma advertência para que, durante o Carnaval, não se valham do corpo fechado para arranjar confusão.



Fotos 6 - Caboclos de lança do Maracatu Leão de Ouro, de Condado. Foto 7 - Mestre Biu Alexandre. Foto 8 - Caboclo de lança do Maracatu Leão de Ouro, de Condado.



Fotos 9 e 10 – Caçada do Bode, Caboclinho Sete-Flechas. Foto 11 – Brincante do Caboclinho bebendo jurema no Terreiro Mansão de Iemanjá, durante a Caçada do Bode.

## **CAPÍTULO V – AS PRÁTICAS E CRENÇAS**

## Considerações iniciais

Neste capítulo, pretendo situar o culto da Jurema observado em toda área da pesquisa, a partir das suas crenças e práticas: o trabalho de demarcação das fronteiras entre o universo dos orixás e o da Jurema; os rituais; o panteão; a presença da jurema (bebida); e a música ritual.

Em todo o cenário da pesquisa, os pais de santo, enquanto especialistas, se ocupam da manutenção, legitimação e circulação das práticas e crenças da Umbanda. Nesse “mercado simbólico”, o poder de um determinado sacerdote reside na capacidade dele mobilizar o que Bourdieu (2008) denomina de “energia simbólica”, que seria produzida pelo conjunto dos agentes comprometidos com o funcionamento de um dado campo, inclusive por seus próprios concorrentes. Um poder, portanto, que só se torna possível porque exercido com a cumplicidade de todo o grupo, que desconhece que a ele está sujeito ou que o exerce.

Um dos aspectos comuns aos 14 terreiros pesquisados é o fato de eles serem marcados por dois universos integrados e, ao mesmo tempo, distintos: de um lado, orixás, exus e pombagiras, cultuados nos toques para os orixás; de outro, mestres, caboclos e reis, cultuados nos toques para a Jurema e nas sessões de mesa. Em praticamente todas as casas, também nas sessões de Jurema, são cultuados os pretovelhos. Embora convivam constantemente com esses dois universos — marcado pela diversidade e hibridizações —, nenhum sacerdote desconsidera a necessidade de separá-los, demarcando a fronteira entre ambos. Essa demarcação, no entanto, não impede uma util influência de um lado sobre o outro, que se manifesta de diferentes formas. O que penso ser fundamental para a reflexão aqui proposta não é analisar a coerência dessa demarcação, nem identificar todas as formas em que ela se apresenta, mas o fato de os

sacerdotes se preocuparem com tal empreendimento, de haver, por assim dizer, uma disposição para estabelecer esses limites, o que pode ser descrito como uma marca da Umbanda praticada em toda área da pesquisa. Nessa demarcação, seguem diferentes orientações, à medida que procuram desqualificar o modo como essa e outras práticas observadas nos terreiros são executadas por seus concorrentes.

Procurarei, inicialmente, situar a Jurema nesse contexto de demarcação, retomando a análise do espaço de celebração, cujos modelos e principais características procurei mostrar no quarto capítulo. Nesta seção, porém, pretendo me ocupar do sistema de crença e suas implicações na organização dos terreiros. Estes apresentam-se basicamente da seguinte forma: o peji — espécie de altar, onde se encontram os “assentamentos” das entidades africanas —, que seria o lugar sagrado dos orixás, exus e pombagiras; e a Jurema, representada em alguns terreiros pela mesa, mantendo a antiga tradição das mesas de Catimbó, ou, como presenciamos em algumas casas, no “quarto” ou no “altar” da Jurema. Nos três (quarto, altar e mesa), que os pais de santo costumam denominar simplesmente de *parte da Jurema*, são encontrados os mesmos objetos litúrgicos, como cachimbos, imagens de santos católicos, de caboclos, mestres, fumo, copos com água, entre outros. Sobre a mesa, no entanto, não são colocados os assentamentos dos mestres. Estes aparecem no chão, em baixo ou ao lado da mesa, ou no altar da jurema.

Em várias casas, como a Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, em Goiana, a “parte da Jurema” consiste no lugar onde ficam a mesa e os referidos assentamentos. Cada um deles corresponde a um tombamento (ritual de iniciação na Jurema) dado, e ao conseqüente “entroncamento” ou “assentamento” de um mestre ou mestra, do pai ou de um médium da casa. O assentamento — que evidencia a influência dos cultos de matriz africana sobre a iniciação na Jurema — consiste em um prato grande de barro, contendo fumo de rolo e a carcaça de uma cabeça de bode sobre um copo d’água.

Em algumas casas, esse assentamento é representado pela *tronqueira*, feita com um tronco ou galho de jurema, onde estão assentados os “senhores mestres”, simbolizando suas “cidades”, suas moradas. Para preparar a tronqueira, são empregados diversos “materiais”, sendo a maioria deles segredo do pai de santo. Segundo pai Deca, do Templo Religiosos Ogum Beira-Mar, de Alhandra, o ritual acontece com a incorporação da entidade que será entroncada durante uma sessão de Jurema. A tronqueira é uma réplica, a representação mais próxima da planta, substituindo os

antigos pés de jurema (as cidades), hoje cada vez mais raros.

O mesmo princípio das antigas cidades (a incorporação de um mestre na planta), convivendo com a prática atual dos assentamentos, encontrei em algumas casas da Zona da Mata Norte de Pernambuco. Em Goiana, dona Rita, da Mansão de Iemanjá, mantinha um pé de jurema em frente à sua casa, que seria a Cidade de Tertuliano, um dos mestres com os quais trabalha. À medida que a planta foi secando, dona Rita fez uma tronqueira, mas resolveu despachá-la quando a planta secou de vez e morreu.

Essa réplica da planta é encontrada em toda a área pesquisada, embora nem sempre seja chamada de tronqueira. Também é diversificado o seu significado para os juremeiros. A sua forma varia de um pequeno tronco liso de jurema, como encontrei no Centro Espírita Ogum Beira-Mar e no Templo Religioso Orixá São João Batista, ambos de Alhandra, e no Terreiro Ogum Beira-Mar, em Itambé, a um galho enramado, com folhas secas, como pode ser visto no Terreiro Mãe Iemanjá, em Pedras de Fogo, e no Centro do Mestre Zé Pilintra, em Itambé.

No Terreiro Ogum Beira-Mar, três tronqueiras são colocadas ao lado de garrafões de jurema, garrafas de cachaça, estátuas de mestres, entre outros objetos litúrgicos, em uma espécie de altar da Jurema, que permanece em um canto do salão. A localização desses objetos no mesmo espaço da gira, e não em um cômodo a eles reservado, não encontrei em outra casa.

O peji e o lugar onde se concentram os objetos litúrgicos e/ou os assentamentos da Jurema, na grande maioria dos terreiros, ocupam cômodos diferentes. No templo Religioso Orixá São João Batista e no Centro Espírita Ogum Beira-Mar, ambos de Alhandra, esses dois universos estão localizados no mesmo quarto. Contudo, há nele uma divisão espacial sempre respeitada. O quarto do peji, além de ser o lugar dos assentamentos e dos objetos litúrgicos dos orixás, é onde os filhos “deitam” em suas obrigações. Nas iniciações para a Jurema, podem ser usados dois espaços: no tombo do mestre, o iniciado permanece no quarto (alguns terreiros mantêm um quarto só para a Jurema); nas obrigações para caboclo, o médium permanece em uma cabana de palhas. Alguns terreiros realizam as iniciações para caboclo na mata.

A necessidade de separar a Jurema dos orixás encontra sua forma mais radical em alguns terreiros de Goiana, os quais recebem uma dupla denominação. Assim, pai Dedo chama sua casa, pelos trabalhos que realiza com a Jurema, de Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá e, enquanto espaço de celebração dos orixás, de Ilê Axé Ogum Toperinã. Da mesma forma, a casa de pai Carmelo é por ele denominada como

Tenda Espírita Maria Conga e Ilê Axé Ogum Xoroquê. Vejamos como nos explica pai Dedo:

Um é a tenda de caboclo e outro é o ilê de orixá. Um é Jurema... porque eu comecei dentro de Jurema. Quando eu comecei, com nove anos de idade, adquiri espiritualidade, foi na Jurema. Quando eu vim procurar o orixá, já tinha quatorze anos de idade. Então eu sou juremeiro desde os nove anos. [...] São trinta e quatro anos que eu estou dentro de Jurema. Então, meu ilê não podia ter o nome de Ilê Axé Ogum Toperinã, então, sim, do guia espiritual Caboclo Axé Boiadeiro de Tupigoya. [...] Porque o certo é a gente ter a casa do orixá e casa de Jurema. Mas... não tem espaço, não tem dinheiro pra isso, de ter dois ilês, entendeu? O certo era ter uma casa de Jurema, só Jurema, e uma casa de orixá... casa de orixá não era pra cultuar eguns, casa de eguns não era pra cultuar orixás.

Na fala acima, pai Dedo menciona a questão econômica como um dos fatores que vão influenciar na organização do espaço de celebração. Essa limitação que o impede de ter duas casas (um ilê e uma tenda) obriga outros pais de santo, cuja situação financeira é ainda mais precária, a transformarem os cômodos do espaço doméstico no espaço de celebração e a manter, em um mesmo cômodo, altares que, na concepção deles, deveriam estar em ambientes separados. Pude perceber que, em face da pobreza da grande maioria dos terreiros, na organização do espaço sagrado e na necessidade de subdividi-lo, os sacerdotes contribuem para a criação e recriação dos modelos vigentes.

### **A ORGANIZAÇÃO INTERNA DOS TERREIROS E A DIVISÃO DO TRABALHO RELIGIOSO**

Se comparada às casas onde se praticavam as chamadas mesas de Catimbó, a Umbanda cria um vínculo mais permanente entre os fiéis e o espaço de celebração, estabelecendo hierarquias e funções mais rígidas. Em todos esses espaços, existe uma divisão do trabalho religioso (que varia em complexidade de uma casa para outra), o que praticamente não existia no contexto das mesas de Catimbó. Nessa divisão, não há, abaixo do pai ou da mãe de santo, uma hierarquia rígida em relação aos demais cargos. Estes, por sua vez, apresentam diferenças significativas de um terreiro para outro, podendo um mesmo nome designar diferentes funções, ou um determinado cargo não ser encontrado em algumas casas. As funções mais comuns – as quais serão explicadas mais adiante –, além das de pai ou mãe de santo, são: pai-pequeno, mãe-pequena, cargueiro de ebó, ogã e iabá. São ainda encontradas, embora em um número reduzido, as seguintes: cipa, cambone, colhedor (ou catador) de folhas, ekedi e barraqueiro. Com

exceção do ogã e do carregador de ebó, que são encontrados em todas as casas e que exercem tarefas praticamente iguais em todas elas, é impossível apresentar uma definição absoluta desses cargos, uma vez que, como dito, encontrei nomes e papéis diferentes a eles atribuídos de um terreiro para o outro. Farei a seguir algumas considerações em relação a cada um deles.

Todo poder de um terreiro está centrado no pai ou na mãe de santo, também chamados, respectivamente, babalorixá e ialorixá, e, em algumas casas, zelador e zeladora de santo. A função desses sacerdotes é cuidar da formação espiritual dos seus médiuns e coordenar as atividades da casa. Eles são os chefes, exercendo sobre os filhos uma significativa autoridade. Em geral, para tornar-se um pai ou mãe de santo, ter o seu próprio terreiro, é necessário dar as obrigações necessárias. Hoje, a própria comunidade desprestigia os donos de terreiro que não deram essas obrigações, sobretudo por não estarem aptos a iniciar os médiuns da casa, ou seja, iniciá-los nos orixás, o que exigiria do sacerdote, entre outras, uma obrigação de mão de faca. Seu Biu de Laro, por exemplo, dono do Terreiro Oxóssi Pena Branca, mais identificado com o universo da Jurema, não deu todas as obrigações necessárias no orixá, por isso não “corta” para nenhum médium da casa. Ele mesmo chega a questionar a legitimidade de muitos sacerdotes, que, segundo ele, não estariam preparados para cortar no santo.

No que diz respeito aos conhecimentos de um pai de santo em relação à Jurema, há uma menor exigência. Pai Carmelo, por exemplo, toca para mestre e caboclo, mas não deu obrigação para Jurema nem se define como juremeiro, sendo considerado em Goiana uma referência no culto aos orixás. Essa menor exigência em relação à Jurema pode ser explicada, sobretudo, pela natureza mais subjetiva e diversa dessa experiência. Isto não significa, no entanto, que não haja uma valorização e reconhecimento dos mestres considerados feitos na Jurema, sobretudo aqueles que foram, como pai Dedo, formados por juremeiros renomados. Há, inclusive, quem procure dar suas obrigações para orixás com um pai de santo e ser iniciado na Jurema com outro, como pude observar em algumas casas de Goiana. No entanto, para alguns juremeiros, como dona Rita, também de Goiana, ninguém precisa de um especialista para ser iniciado na Jurema.

Na maioria das casas, o pai-pequeno ou a mãe-pequena, além de auxiliar os pais e as mães de santo, são os responsáveis por substituí-los ocasionalmente nas atividades do terreiro. Essa é uma função encontrada em praticamente toda a região pesquisada, sendo exercida por um médium, filho ou uma filha de santo experiente e da confiança

do pai de santo, mas o seu sentido não é o mesmo de uma casa para outra. No Centro Espírita Rei Malunguinho, em Alhandra, a função de pai pequeno foi por muito tempo exercida por seu Cosmos, já falecido, que não era filho, mas pai de santo de dona Maria, que dirige o terreiro ao lado do esposo, Ciriaco. Neste caso, a autoridade espiritual, sobretudo no que diz respeito às questões do orixá, era a do pai pequeno, e não dos donos da casa.

Dona Zeza, do Centro Espírita e Terreiro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo, em Itambé, acha desnecessário a maioria desses cargos. Para ela – apoiando-se em uma experiência negativa vivida há alguns anos –, pai-pequeno e mãe-pequena ameaçam a autoridade do dono do terreiro. Dona Mara, do Terreiro de Ogunté, Iansã Oiá, de Condado, também é contra essas funções, alegando que, por elas estabelecerem a autoridade de um médium sobre os outros, estimulam a desarmonia no terreiro.

Já no Templo Religioso Orixá São João Batista, em Alhandra, existe o cargo de madrinha, que exige menos responsabilidade que o de mãe pequena. Esta, por sua vez, não seria, como em outros terreiros, o equivalente ao pai pequeno. Também chamado padrinho, pai pequeno seria um cargo “mais maneiro”. Vejamos o relato de Edu, dono do terreiro.

A madrinha é um cargo mais maneiro. Já a mãe é um cargo mais pesado. Porque a mãe ela tem que ter o cargo... e eu tenho que ter meu cargo dividido com ela, meu cargo é dividido com ela. Somos duas cabeças. [...] O cargo do pai pequeno é o mesmo cargo da madrinha. Já é um cargo mais maneiro. Agora, o meu aqui, o pai pequeno, ele tem um cargo pesado, porque ele é padrinho, que é o pai pequeno, o carregador de ebó, que é o cipa, o cabone e o cata-folha. Tem um cargo pesado.

A iabá, em alguns terreiros, é a responsável pelos filhos e pelas filhas de santo durante o período em que estes permanecem no quarto em obrigação. Em outros, como no Centro Espírita Ogum Beira-Mar, em Alhandra, e na Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, de Condado, é a responsável pela cozinha ritual. Nesta última, é também chamada de Iabassê.

Já no Templo Religioso Orixá São João Batista, também de Alhandra, Edu nos dá a seguinte explicação: “[...] iabá é a mãe-pequena, que fica dentro do terreiro para comandar os fio, quando o pai tá manifestado ou com o mestre ou com o orixá, [ela] fica tomando conta”. Na Mansão de Iemanjá, em Goiana, a iabá é responsável por diversas atividades no terreiro, tais como a compra de produtos usados no terreiro, a ornamentação do salão, além de cuidar da mãe de santo quando esta se encontra

incorporada. Em alguns terreiros, a função da iabá se assemelha a da ekedi. Na Tenda Espírita Maria Conga, em Goiana, como mencionado, há três ekedis, as quais têm como função cuidar do pai de santo quando está incorporado.

O termo “cipa”, que em algumas casas de Alhandra designa a pessoa responsável por segurar o animal na hora da curiação, em outras, ocupa uma função próxima à do “cambono” (ou cambone), encontrado em alguns cultos de origem banto, que seria de auxiliar o pai e os filhos de santo, especialmente quando estão incorporados. Os termos *cipa* e *cambone* chegam a ser desconhecidos da maioria dos pais de santo na área pesquisada. Nas carteiras fornecidas pela Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba a todos que exercem cargos nos terreiros, nas quais há um desenho representando cada uma dessas funções, o cipa é representado pela figura de uma mão segurando uma faca.

O cargueiro de ebó consiste no responsável pelos despachos do terreiro. Embora ele possa trabalhar também para outras entidades, na maioria das casas se ocupa exclusivamente dos despachos de Exu e da Pombagira. É uma tarefa nunca exercida pelo dono do terreiro, existindo sempre alguém, experiente e da confiança do pai de santo, designado para realizá-la. O trabalho exige muita reverência, devendo o responsável pela “carga” permanecer em silêncio durante todo o percurso. No Centro Espírita e Terreiro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo, em Itambé, duas pessoas são responsáveis pelo despacho. Sua mãe de santo, dona Zeza, explica como é feito a entrega da carga:

Enquanto eles não entregam aquela carga eu não sossego... Eles não falam com ninguém. Podem encontrar quem encontrar... eu fico aqui, no salão. Fico ali na porta, com uma garrafa de pinga, uma de cerveja, uma quartinha de Exu e outra de Pomba-Gira. Quando eles chegam é pra lavar aquelas mãos com aquela cerveja, aquela pinga e aquela água. Dali, pronto, eu me aliviei, porque enquanto eu não tiro aquela carga eu não sossego, não, porque é só cego. E tem que entregar com muita delicadeza pra eles... E tem mais o local, não é pra sacudir em todo lugar não, é na encrua...

O colhedor ou catador de folhas se encarrega de ir à mata pedir licença às entidades e colher as ervas e plantas que serão usadas nos amacis – líquido preparado com folhas sagradas, depositado em uma quartinha, no peji, sendo usado para lavar objetos litúrgicos, a cabeça do filho durante uma obrigação e partes do animal a ser sacrificado – e outros rituais. Na maioria dos terreiros, essa atividade é realizada pelo próprio pai (ou mãe) de santo. Estes, em geral, cultivam em seus quintais muitas dessas plantas e ervas, o que torna desnecessário tanto a ida à mata quanto a existência de

alguém que exerça tal função. Em algumas casas, não há uma pessoa designada para colher as folhas, mas para preparar os amacis. Dona Joana, do Terreiro Mãe Iemanjá, de Pedras de Fogo, acha que atividades como a do catador exige muita responsabilidade, por isso ela mesma desempenha essa tarefa. Vejamos sua fala.

Eu mesmo sou quem faço. É porque é o seguinte, eu mando uma pessoa fazer uma coisa, ninguém faz certo. Eu mando acender uma vela aqui pro Exu e botar uma cachaça, o cabra nem sabe acender uma vela, nem sabe botar a cachaça e nem sabe firmar o cigarro. O médio mais sabido que eu tenho aqui não saber fazer isso.

O cargo de barraqueiro só foi encontrado na Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, em Goiana. Ele é o responsável por servir a jurema aos presentes e assistir ao pai de santo quando incorporado.

Os ogãs, como mencionado, são os músicos do terreiro, embora o termo seja normalmente aplicado apenas aos tocadores de ilus. Como as demais funções aqui apresentadas, esses surgem no contexto da Jurema com o advento da Umbanda. De todos os cargos exercidos, excluindo-se, claro, os de pai e mãe de santo, os ogãs são os únicos indispensáveis ao funcionamento do terreiro. No entanto, é o único cargo que pode ser exercido por alguém de fora. O fato é que muitos terreiros não têm seus próprios tocadores, tendo que contratá-los nos dias de toque. Apesar de muitos donos de terreiro não gostarem que seus ogãs toquem em outras casas, esses “batedores” acabam aceitando o convite de outros pais de santo pelo dinheiro. Uma diferença no caráter do papel desempenhado pelos instrumentistas em relação aos demais cargos reside no fato de, pelo menos em boa parte dos terreiros, ser exigido dos ogãs mais um conhecimento prático do que espiritual, em que pesem as obrigações que alguns se submetem, como a lavagem das mãos.

Os filhos e as filhas de santo que não ocupam uma função específica, como as acima descritas, não são meros frequentadores do terreiro. Eles são chamados para ajudar em diversas atividades da casa, como nos preparativos para as festas, sobretudo nas obrigações, quando o trabalho chega a durar o dia inteiro, muitas vezes estendendo-se pela madrugada. Na Tenda Espírita Ogum Beira-Mar, em Goiana, por exemplo, os filhos são responsáveis por parte da limpeza do terreiro, como nos relata pai Zé Carlos:

[...] Eu tenho uma pessoa própria pra limpar minha jurema e tenho uma pessoa pra limpar o peji. [...] A jurema vem uma toda semana, toda terça feira. Despacha todos copos da mesa, repõe tudinho, sangue de firmação, cachaça, mel, tudo na jurema ela faz.

Alguns pais de santo, como pai Dedo, de Goiana, e Ciriaco, em Alhandra, solicitam de alguns filhos de santo uma contribuição em dinheiro para ajudar nos gastos com as festas. Na maioria das casas, contudo, essa contribuição é mais espontânea. Em boa parte dos terreiros, o sacerdote é mantido principalmente com dinheiro das consultas — denominado por alguns de “corocoxô” — e com a ajuda dos filhos de santo. Noutros, o dono do terreiro mantém uma atividade paralela, assumindo total ou parcialmente as despesas com o seu funcionamento. Na Mansão de Iemanjá, em Goiana, por exemplo, dona Rita mantém o terreiro com as consultas e com a ajuda da pensão que herdou do marido. Os filhos, no entanto, são chamados para colaborar com os gastos da festa. Vejamos o seu relato:

A gente consulta, a gente faz trabalho. Aí quando chega, assim, essa época, né? A época de toque, aí tem que juntar aquele dinheiro pra comprar as coisas, né? E os filhos de santo são pobres, coitados! Aí um da dez, outro da quinze, outro da vinte, outro da cinco, né?

### **Divindades africanas na Jurema**

Algumas questões ligadas à penetração de elementos da “parte dos orixás” na Jurema são unanimemente aceitos, outras não. A presença do orixá Oxóssi, cultuado como um caboclo, às vezes como um rei, é um desses casos consensuais. Em todos os terreiros, essa entidade é interpretada como chefe de falange ou “tribo” de caboclos. Os juremeiros, no entanto, que também o cultuam nas sessões para orixás, sabem que se trata de uma entidade que tem origem na outra “parte”, na outra “corrente”, mas que se instalou na Jurema. Sua identificação com o universo dos caboclos deve-se, provavelmente, ao fato de ser originalmente o orixá da caça, tendo por símbolo o ofá (ou damatá), arco e flecha de metal. Provavelmente, sua penetração no contexto da Jurema deve-se à expansão da Umbanda, e não das antigas mesas de Catimbó. Em alguns terreiros, como no Centro Espírita Rei Malunguinho, de Alhandra, essa entidade, enquanto caboclo, é denominada Oxóssi, e, enquanto orixá, tratada por Odé. Esta seria uma das denominações mais antigas desse deus iorubano. Os sacerdotes, no entanto, sabem que se trata da mesma divindade.

Outras entidades africanas encontradas no contexto da Jurema são os exus e pomba-giras. Eles são, em alguns terreiros, despachados no início da sessão de Jurema, como normalmente se faz nos toques para orixás. Sobre essa presença do “povo da rua”, como também são chamados, não há um consenso entre os juremeiros. Dos quatorze sacerdotes visitados, seis são totalmente contra; seis acham que tocar para Exu e Pomba-Gira é, pelo menos em algumas sessões, necessário; e dois realizam tal ritual

apenas esporadicamente, não se sentindo muito à vontade com sua presença na Jurema. Dona Rita, de Goiana, explica que realiza o despacho nessas sessões porque existiriam exus da Jurema.

... é o Exu da Jurema. Porque tem o Exu da Umbanda, do Orixá, e tem o Exu da Jurema. [...] O Exu da jurema é aquele Exu que vevi na Jurema... que ele é bom, que não faz mal pra ninguém, aí se chama o Exu da Jurema. É Tranca-Rua, é Exu do Vento, é Exu Barabaô. São exus bons...

Essa relação entre Exu e Jurema é comum nos terreiros. Há quem afirme, como seu Ciriaco, que após meia noite todo mestre vira Exu. Muitos pais e mães de santo, como dona Nita, por exemplo, acreditam que Pilão Deitado é um Exu. Por isso, como observei em algumas casas, é comum no início dos cânticos para esse mestre algumas pessoas se retirarem apressadamente do salão e fazer o mesmo com as crianças.

## OS RITUAIS

### Sessão de toque

Com exceção da Tenda Espírita Maria Conga, do pai Carmelo, todos os terreiros incluídos na pesquisa procuram realizar sessões de toque de quinze em quinze dias, sendo um dia para a Jurema e outro para os orixás. Na maioria dos terreiros, esses rituais para a Jurema seguem basicamente a mesma estrutura: após a abertura da sessão<sup>83</sup>, canta-se inicialmente para caboclo e na segunda parte para mestre. Eventualmente, toca-se para os pretos velhos. Em algumas casas, como dito, despacha-se antes o “povo da rua”, os exus e as pombagiras. Em todos os 14 terreiros observados, a gira (o círculo formado pelos médiuns) segue em sentido anti-horário. O círculo move-se em passos lentos. Alguns dançam em movimentos sutis, outros apenas caminham. No momento da incorporação, o médium vai para o centro do círculo e a dança, dependendo da entidade, pode tornar-se mais intensa.

Em geral, os toques começam entre vinte e vinte e uma horas, terminando entre meia noite e uma hora da madrugada, podendo se estender, especialmente nos dias de festa, até as três ou quatro da manhã. Hoje, em função das queixas freqüentes quanto ao barulho provocado pelos terreiros, sobretudo após a Lei estadual de 2005, conhecida como “Lei do Silêncio”, muitos pais de santo procuram não passar da meia noite. O

---

<sup>83</sup> No início do toque para Jurema, é feita uma abertura pelo pai ou a mãe de santo da casa, com orações e/ou saudações à Jurema, aos mestres e caboclos.

caso mais extremo, como mencionado, é o do pai Cícero, que passou a tocar das quatorze às vinte e uma horas.

O toque consiste no evento mais importante para a transmissão e manutenção das crenças e práticas da Jurema. Embora as mesas estejam mais próximas das antigas sessões de Catimbó, elas não são realizadas com a mesma freqüência nem freqüentada por todos os médiuns da casa. Por outro lado, o tipo de sessão de mesa hoje praticada na maioria dos terreiros, denominada “reunião de mesa”, “mesa branca” ou “mesa de doutrina”, se aproxima mais de um modelo de inspiração kardecista. Em algumas casas, por exemplo, não se canta nessas sessões para mestres e caboclos, mas para entidades denominadas “espíritos de luz”.

A centralidade da sessão de toque – seu caráter mais público e o fato dela reunir todos os membros da casa – a inclui na categoria, mencionada por Geertz, das “realizações culturais”. Estas, no conjunto dos rituais que constituem uma determinada religião, como a narração de um mito, a consulta a um sacerdote, entre outros, se apresentam como rituais mais elaborados e mais públicos, modelando espiritualmente um determinado grupo e envolvendo um maior número de disposições, motivações e concepções metafísicas (GEERTZ, 1989).

Esses rituais possuem um caráter lúdico, transgressor e socializador, sendo, ao mesmo tempo, cerimônia religiosa e festa. A importância dessa relação entre religião e festa foi enfatizada, entre outros, por Durkheim (2000) e Caillois (1988). Este último chama a atenção, sobretudo, para a centralidade do sacrifício nesses eventos. Para ele, uma teoria da festa deveria ser articulada com uma teoria do sacrifício, que seria uma espécie de “conteúdo privilegiado” da festa:

Ele é como que o movimento interior que a resume ou lhe dá o seu sentido. Uma e outra surgem juntas na mesma relação que a alma e o corpo... [...] a didática da festa reforça e reproduz a do sacrifício (CAILLOIS, 1988, p. 95).

Esses rituais também são importantes enquanto espaços privilegiados de reafirmação da identidade social e do pertencimento a um determinado grupo ou comunidade. Eles consolidam os laços de afetividade dos seus participantes, ao mesmo tempo em que oferecem, como nos diz Canclini, “uma ocasião para que algumas restrições cotidianas sejam levantadas, para que os corpos tomem consciência do seu poder lúdico e o expressem (1983, p. 131)”. Com efeito, há nessas sessões uma necessidade de transpassarem o limite entre o lícito e o não lícito (DURKHEIM, 2000), o que acontece, sobretudo, através da dança, do consumo de bebida alcoólica, do fumo,

enfim, em meio à efervescência da festa, dos transes intensos e do som marcante dos ilus. Os toques podem, ainda, ser descritos a partir do que denominou Michel Maffesoli de “centralidade subterrânea”: “um verdadeiro conservatório do saber viver popular, que só se mostra em algumas situações paroxísticas” (MAFFESOLI, 1985, p. 47).

Um dos primeiros a mencionar esse caráter transgressor existente nas festas religiosas foi Durkheim, para quem haveria “cerimônias religiosas que determinam como que uma necessidade de violar as regras, ordinariamente as mais respeitadas” (2000, p. 418). A religião, ainda segundo o eminentíssimo sociólogo, necessitaria das livres combinações do pensamento e da atividade, da arte e de tudo que diverte o espírito fatigado pelo trabalho cotidiano. Assim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, ele procura mostrar a íntima relação existente entre festa e religião, de modo que a idéia de cerimônia religiosa de certa importância remeteria, naturalmente, à idéia de festa. Do mesmo modo, as festas profanas teriam certos traços de uma cerimônia religiosa, por objetivarem a aproximação dos indivíduos.

### **As obrigações**

Não há relatos de iniciação no Catimbó. O discípulo aprendia observando, trabalhando na casa do mestre e o ajudando durante os rituais. Muitos juremeiros ainda afirmam a importância desse aprendizado sem mestre. Se a autoridade de um pai de santo, no que diz respeito ao universo dos orixás, é medida pela quantidade de obrigações que ele deu, no que diz respeito à Jurema acontece muitas vezes o inverso. Como vimos, muitos afirmam orgulhosamente que não foram iniciados na Jurema. Dona Maria, de Condado, como vimos, afirma ter trazido a ciência da Jurema do “berçário”, do “ventre da mãe”, se definindo, como seu Ciriaco, de Alhandra, como uma juremeira de “nascença”. Já dona Joana, de Itambé, diz não ter aprendido nada com seu pai de santo, mas em sonho. Dona Rita, de Goiana, também questiona a necessidade de um pai de santo para iniciar alguém na Jurema.

Mas cada vez mais as obrigações para Jurema, que surgem por influência do culto aos orixás, são realizadas nos terreiros. Mesmo aqueles que afirmam terem aprendido sozinhos, como os pais e mães de santo acima mencionados, não deixam de encaminhar seus filhos para tais rituais. Quando uma pessoa realiza uma obrigação em que há reclusão, costumasse dizer que ela “deitou” ou “entrou de quarto”, também se diz que o pai de santo “cortou” para o filho. A maioria dos pais e mães de santo denominam a obrigação para mestre de *tombo*, embora alguns também empreguem o

termo nas obrigações para caboclo. Estas são normalmente denominadas de *batismo*. Dona Zeza, de Itambé, prefere usar o termo *batismo* ou *crisma*, tanto para os mestres quanto para caboclos.

Como vimos no capítulo anterior, a Umbanda cria um vínculo mais permanente entre os fiéis e o terreiro, estabelecendo hierarquias e funções. Estas são legitimadas, principalmente, pelas obrigações, que são deveres, encargos, pactos com uma determinada entidade. Elas modificam não apenas o estatuto religioso do iniciado, mas também o seu estatuto social (ELIADE, 1989). A necessidade de legitimação frente à comunidade religiosa (fator externo), marcada pela concorrência entre esses especialistas, além, claro, das motivações religiosas (fatores internos) fazem desses rituais um dos aspectos dinamizadores dos terreiros. Esses eventos, sobretudo as obrigações para os orixás, também têm implicações significativas na economia da maioria das casas, uma vez que, além dos gastos com animais, bebidas, roupas, etc., o iniciado deixa algum dinheiro para o pai de santo. Muitos, por exemplo, costumam cobrar pela “mão de faca”. Como vimos no capítulo anterior, pai Biu de Laro chega a chamar atenção para o fato desse aspecto econômico presente nas obrigações ser, em muitos casos, o motivo que leva alguns sacerdotes a se especializarem nos orixás, que exigem uma obrigação mais cara.

A fase liminar desses ritos de passagem foi estudada, entre outros, por Victor Turner, que a define como um período transitório, no qual o sujeito ritual, o transitante, apresenta características ambíguas. Para o autor, os símbolos liminares remetem à idéia de regressão, renascimento. É preciso renascer, ser remodelado para possuir novos poderes e estar capacitado para sua nova situação de vida. “Assim, a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua” (1974, p. 117).

Em toda a área da pesquisa, as obrigações, sobretudo para os orixás — “obori”, “renovação do obori”, “iniciação da iaô” e “feitura completa da iaô” — exigem o enclausuramento do indivíduo e a curiação (sacrifício) de animais. A reclusão pode durar, dependendo da obrigação, de um a vinte e um dias. Mesmo no universo dos orixás, esses rituais apresentam diferenças significativas de um terreiro para o outro, contudo, em toda a área da pesquisa, são poucas as casas em que, nas obrigações para a Jurema, não haja reclusão. Essa, no entanto, não costuma ultrapassar um dia.

Como mencionado no capítulo anterior, há diferentes concepções, entre os pais de santo, em relação ao tempo e a necessidade de reclusão nas obrigações para Jurema,

assim como em relação ao local onde devem ser realizadas e o que deve ser realizado. Há, por exemplo, quem prefira deitar o filho sob a mesa de Jurema, dentro do salão, como mãe Mara; há quem os coloque no quarto da Jurema, seguido de perto o modelo das obrigações para orixás, como faz a maioria dos pais e mães de santo. Nas obrigações para caboclo, alguns colocam o iniciado em uma cabana, dentro do salão, como mãe Nita; outros realizam um batismo nas matas, sem reclusão, como pai Dedo.

Vejamos o que nos diz esse pai de santo:

O pessoal tá fazendo hoje de jurema como se fosse filho de santo, coisa de orixá. E Jurema não precisa disso. Jurema você baixa um caboclo, um preto velho, um mestre, uma mestra, ela já trabalha, já dá consulta, não precisa de certas coisas. Não precisa ninguém entrar de quarto, não precisa essas coisas. [...] A gente vai lá, faz todo o ritual, faz todas as oferendas pra caboclo na mata, tudinho. Tem o banho de batismo, etc. É uma coisa bem natural, bem natureza, bem jurema mesmo, bem angico, bem vajucá, bem reis Heron.

Nas obrigações para mestre, no entanto, pai Dedo é, como os demais pais de santo, influenciado pelo modelo de iniciação nos orixás. Na festa do seu mestre, por exemplo, que realiza todo ano e chega a durar uma semana, são curiados bodes, galinhas e um boi. Durante o evento, todos os seus “afilhados” de Jurema também dão a festa do seu mestre.

A obrigação é sempre anunciada como uma festa. Em um primeiro momento, é um rito de caráter individual, exigindo, como dito, o isolamento do iniciado, na grande maioria dos casos. Em um segundo momento, assume o caráter de rito público, de festa propriamente dita. Em algumas casas, a curiação tem início no dia anterior à festa, como observei no Terreiro Ogum Beira-Mar, de dona Nita, e no Centro Espírita Rei Malunguinho, de Ciriaco. Nesta, enquanto os animais vão sendo sacrificados, os participantes cantam para a entidade a que se destina a oferenda. Uma parte desses sacrifícios, dependendo do tipo de obrigação, pode ser realizada em torno da mina, que é aberta para este fim, na qual são depositados o sangue e partes do animal sacrificado. Em um cômodo separado, à medida que vão sendo curiados, os animais vão sendo preparados para serem servidos na festa, que, no caso do terreiro de Ciriaco, só acontece no dia seguinte.

No batismo para a Jurema, no contexto da Umbanda, além da reclusão, o iniciado é “juremado”, o que consiste na implantação da semente de jurema mediante um pequeno corte feito na cabeça ou noutra parte do corpo do filho. Nesse ritual, que traz influência das obrigações para os orixás, o neófito deve beber jurema. Parte desse

ritual é segredo do pai de santo, de modo que, geralmente, nem mesmo o próprio filho de santo sabe o que foi empregado em sua feitura. A implantação da semente também acontece nos tombos de mestre. Dona Mara, por exemplo, realizou três tombos, e em cada um deles implantou sementes em seu braço.

### As sessões de mesa

Como vimos no primeiro capítulo, o Catimbó consistia basicamente em sessões de consulta, as chamadas *mesas de Catimbó*. Pelo menos em um aspecto, elas não diferem das atuais sessões de consultas praticadas nos terreiros pesquisados: ambas consistem em rituais de caráter mais individual e fechado, nos quais o crente recorre ao sacerdote em busca de cura para seus males físicos, mentais, espirituais ou para resolver toda sorte de aflição do dia a dia (problemas amorosos, intrigas, etc.). A maioria dos pais e mães de santo que participaram da pesquisa iniciou suas atividades religiosas nessas sessões. Alguns deles, como Ciriaco, de Alhandra, e Cícero, de Itambé, lembram do tempo em que essas sessões predominavam no cenário religioso de ambas as cidades. Hoje, as mesas de consulta continuam a ser praticadas, tendo diferentes significados para os terreiros. Um deles é o econômico, considerando que muitos sacerdotes tiram seu sustento dessas sessões. Esse aspecto foi do mesmo modo observado por Brandão e Nascimento (1998), com relação às sessões de consulta em terreiros do Recife, de onde viria parte do dinheiro para a manutenção da casa e do seu sacerdote.

Não há, no entanto, nenhum constrangimento por parte dos que fazem desta atividade seu ganha pão. Eles a consideram útil à comunidade, um trabalho social, equivalendo ao de qualquer outro profissional, merecendo, por isso, ser remunerado. Ao falarem sobre o assunto, os pais de santo costumam afirmar que, além de resolver toda sorte de problemas, nessas consultas curam doenças que os médicos não conseguiram curar. Definindo essas sessões, pai Zé Carlos faz o seguinte relato:

Mesa pra curar, pra tudo, de tudo um pouco... é juntar marido, é.. briga de casal com casal, ou, então, alguém ta doente, vai pro médico, faz vários exames, não resolve nada. Como tem uma aqui. Até psiquiatra ela foi, fez vários exames, e aqui, só com um simples banho a mulher ficou boa... eu chamo seu Zé, seu Zé trabalha, faz a preparação...

Na entrada da Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, de pai Dedo, além dos informativos sobre as atividades do mês, um quadro informa que a “consulta espiritual” custa cinqüenta reais, enquanto a “consulta com oráculo” (na qual se joga os

búzios) sairia por setenta. Essa atividade não deixa de ter um importante significado na disputa entre os especialistas. Disputa esta presente na fala da maioria dos pais de santo. Como diz pai Dedo: “Terreiro não é fácil. A gente abrir uma casa e consultar o público não é fácil. E dentro da nossa religião afro-descendente, de jurema, existem muitas pessoas que trabalham de má fé”.

Na fala seguinte, dona Maria, de Condado, enfatiza tanto a importância social dessas sessões quanto a disputa entre os pais de santo por clientes:

Eu vou te curar, eu vou te rezar, curar enfermidade que médico não curou, rezar olhado de criança que outro rezador [não curou], aí: (referindo-se a fala do cliente) “eu fui pra dona Fulana, rezou e não curou, mas eu fui na casa de dona Maria, que rezou, e ela curou”. Então, quer dizer, minha oração é melhor.

O fato de um sacerdote ser bastante procurado em seus trabalhos de consulta é por eles mencionado como uma prova do seu prestígio, poder e da confiança nele depositada. Esse mercado, portanto, alimenta e é alimentado pela disputa do mercado simbólico, acirrando a contenda entre os donos de terreiro pelo monopólio da gestão dos bens religiosos e do exercício legítimo da religião.

Nas cinco cidades visitadas, existem diversas pessoas que trabalham exclusivamente na mesa, muitas delas atuando quase no anonimato. Elas não têm terreiro, não trabalham com gira nem se definem como pai ou mãe de santo. Também não tem seguidores, algo como filho de santo ou discípulo. O espaço onde realizam as sessões é um cômodo da sua própria residência. Esse é o caso, por exemplo, do seu Cláudio, de Pedras de Fogo, amigo de dona Nita, de Itambé. Ele, que tem 76 anos de idade. Não tem pai de santo e nunca participou de qualquer tipo de iniciação. Em suas sessões, por ele denominada de “mesa branca”, recebe mestres – sobretudo Severino Francisco, seu guia de frente – e caboclos, entidades com as quais consulta os clientes.

Ao contrário de seu Cláudio, existem pessoas que também trabalham exclusivamente na mesa, mas em um centro, ou seja, mantêm um espaço específico para realizar essas sessões, funcionando de modo mais organizado e público. Alguns desses centros se tornam bastante populares, como o de Joca Mão-de-Pau e o de Inácio Gabriel, ambos de Alhandra, aos quais me referi acima. Seu Inácio, como dito, trabalha em uma pequena casa próxima a sua residência, de sábado a quarta-feira, das cinco às dezesseis horas, atendendo diariamente um número significativo de pessoas. É o mestre mais antigo e respeitado da cidade. Em um contexto onde todos os juremeiros aderiram às sessões de toque e ao culto aos orixás, seu Inácio é hoje o último de uma série de

mestres renomados de Alhandra, que se tornaram conhecidos através dos trabalhos de mesa, as mesas de catimbó, que predominaram na cidade até meados da década de 1970.

Além da consulta, há outro tipo de mesa, a qual me referi no início desta seção, comum à maioria das casas. Trata-se da “reunião de mesa”, também chamada “mesa branca” (termo também usado em algumas casas, como dito, para denominar sessões de consulta) ou “mesa de doutrina”. Essas sessões, que são bastante influenciadas pelos rituais kardecista, têm por objetivo desenvolver os médiuns da casa. Vejamos como as define pai Dedo:

Reunião de desenvolvimento. Desenvolvimento é melhoramento aos médiuns que chega novo, novato... eu faço todas quintas feiras, toda semana... Boto a mesa, boto as cadeiras, os príncipes, que são copos, chamado príncipes, castiçais, flores... é uma mesa de Jurema.

Essas reuniões são realizadas geralmente uma vez por semana. Trata-se de uma sessão voltada exclusivamente para os membros da casa, sendo descritas pelos pais e mães de santo como fundamentais para o desenvolvimento espiritual. Há quase um consenso nos terreiros de que a “força” de um médium é adquirida principalmente nessas mesas. O tipo de “trabalho” e entidades invocadas, no entanto, variam consideravelmente de uma casa para outra, sendo ainda mais diversificada de que as demais sessões. São rituais cujas referências principais não são as antigas mesas de Catimbó, mas, como dito, as sessões kardecistas. Por outro lado, distanciam-se das sessões de consulta por seu caráter mais coletivo. Essas diferenças são enfatizadas na fala a seguir de dona Maria

Eu dava [reunião] todas as quartas, mas eu parei. Vou dar uma quarta feira agora. [...] eu pego a mesa que eu janto nela, boto, preparam, pego os equipes (objetos litúrgicos) de lá que é necessário, boto cá e formo os assentos e boto meus filhos em dias. [...] É assim, porque a relação, assim, da consulta, num cabe mais reunião de mesa não. A consulta, a gente já vai pra Jurema, na mesa lá dentro, não na mesa cá onde eu faço a reunião.

Há, no entanto, uma sessão que aproxima a mesa de doutrina das sessões de consultas. Trata-se da Jurema de chão, menos freqüente, mas ainda praticada nos terreiros. A própria dona Maria diz ter sido iniciada nessas sessões, aos sete anos de idade. Hoje, costuma realizá-la apenas uma vez por ano. Dona Rita, de Goiana, afirma que é através desses “trabalhos de chão” que ela vai, em sonhos, ao Reino de Jurema.

Também denominadas na área da pesquisa de *trabalho baixo, Jurema terrestre e Jurema arriada*, essas sessões hoje são coletivas, voltadas para os membros da casa,

como as de doutrina, mas têm o objetivo de reviver os antigos rituais de Catimbó. Assim, são realizadas sobre uma toalha ou lençol branco no chão, sobre o qual se sentam os médiuns, e cantam toadas antigas, sem o acompanhamento de tambor, apenas de maracá ou palmas. Gonçalves Fernandes foi o primeiro a registrar essas sessões, na década de 1930. Em seu relato, vemos que o termo mesa, designando a sessão, passa a ser utilizado mesmo quando esses rituais ainda eram realizados no chão:

Na casa do catimbozeiro, construída de massapé, na sala dos fundos, espécie de sala-de-comer, estava no chão, ao centro, uma toalha de algodão quadriculada. Tinha no meio um crucifixo pequeno e ao redor pratos fundos cheios de fumo picado, alternando com castiçais grosseiros com velas acesas. Todos ao redor da “mesa” (apesar de estar diretamente sobre o chão de terra batida, chamam à arrumação *mesa*) inicia o catimbozeiro a sessão (FERNANDES, 1938, p. 90).

Na fazenda do Acais, em Alhandra, ouvi que dona Cassimira Gonçalves, sobrinha de Maria do Acais, foi a última mestra da família de Inácio Gonçalves de Barros, último regente dos índios da região, a realizar seus trabalhos no chão. Cassimira só teria passado a utilizar a mesa (no sentido do objeto físico) após Maria do Acais ter lhe presenteado com uma.

Em toda área da pesquisa, é comum abrir-se um toque para a Jurema com os participantes abaixados. Através desse gesto ritual, é feita uma reverência aos velhos juremeiros e às cidades encantadas, aproximando as atuais sessões umbandizadas das práticas desses antigos mestres.



Foto 12 – Abertura de sessão de Jurema. Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, Goiana. Foto 13 – Toque de Jurema. Terreiro de Umbanda São Jorge. Condado.





Foto 14 – Obrigação para caboclo (saída da cabana). Terreiro Ogum Beira-Mar, Itambé.

Foto 15 – Tombo de mestre (saída de quarto). Terreiro Ogum Beira-Mar, Itambé.

#### **JUREMA BEBIDA**

Como vimos no primeiro capítulo, há diversos documentos, principalmente a partir do século XVIII, que registram a utilização da jurema pelos índios nordestinos no período colonial. Esses documentos aparecem sempre em um contexto de repressão ao seu consumo e assinalam que a bebida era usada em eventos religiosos. A popularidade do seu uso entre os índios é evidenciada pela preocupação expressa no depoimento do Bispo de Pernambuco, em 1759, que a descreve como uma “célebre bebida”, que os índios “a constante bebem em lugares retirados”. Outra evidência seria o documento que institui o Diretório dos Índios em Pernambuco, criado pelo Marquês de Pombal, que, como vimos, faz referência direta à jurema, proibindo inteiramente seu uso.

Não temos, no entanto, informações sobre como a bebida era preparada nesse período nem maiores detalhes sobre sua relação com a religiosidade dos índios. Os primeiros registros nesse sentido são feitos na década de 1930, por Carlos Estevão (1942), Estevão Pinto (1938) — aos quais me referi acima — e Curt Nimuendaju (1986). Os dois primeiros referem-se aos índios Pankararu; e o último, aos Kamuru-Kariri.

Carlos Estevão, sobre a cerimônia por ele observada durante a festa do Ajucá, no Brejo dos Padres, faz o seguinte relato:

Raspada a raiz, é a raspa lavada para a eliminação da terra que, porventura, nela esteja agregada, sendo, em seguida, colocada sobre uma pedra. Nesta é macerada, batendo-se-lhe, amiudadamente, com outra pedra. Quando a maceração está completa, bota-se toda a massa dentro de uma vasilha com água, onde a esprieme com as mãos a pessoa que a prepara. Pouco a pouco, a água vai se transformando numa calda vermelha e espumosa, até ficar em ponto de ser bebida. [...] o velho Serafim acendeu um cachimbo tubular, feito de raiz de Jurema, e, colocando-o em sentido inverso, isto é, botando na boca a parte em que se põe o fumo, soprou-o de encontro ao líquido que estava na vasilha, nele fazendo uma figura em forma de cruz e um ponto em cada um dos ângulos formados pelos braços da figura. [...] todos que ali se encontravam, inclusive duas velhas e reputadas “Cantadeiras”, sentaram-se no chão formando um círculo em redor da vasilha. Ia começar a festa (*apud* LIMA, 1946, p.46–47).

Nimuendaju registrou o modo de preparar a bebida e os seus efeitos, partindo de um depoimento feito, em 1938, por um índio da aldeia de Santa Rosa (Bahia) que conviveu com os Kamuru-Kariri. Vejamos um pequeno trecho desse relato:

Iam-se buscar, a leste do sítio da cerimônia, pedaços de galhos de jurema dos quais se tirava a casca, de cima para baixo, com um bastão de pau. A massa lenhosa era posta em infusão com água e depois espremida numa cuia especial [...] Eles fumavam de um grosso cachimbo de barro e sopravam a fumaça sobre a bebida, onde ela formava uma camada espessa. Um velho com um maracá enfeitado com um mosaico de penas grudadas [...] dava às moças e aos homens, que formavam uma fileira ao lado, um pouco da bebida da jurema numa pequena tigela de barro. A jurema mostra o mundo inteiro a quem bebe: vê-se o céu aberto, cujo fundo é inteiramente vermelho; vê-se a morada luminosa de Deus; vê-se o campo de flores onde habitam as almas dos índios mortos... (NIMUENDAJU, 1986, p. 73).

Hoje, a jurema (bebida) está presente em diferentes contextos, sendo, do mesmo modo, bastante variada a forma de prepará-la. Em toda a área pesquisada, é possível encontrar diversas plantas descritas com este nome. A mais valorizada, pela maioria dos juremeiros, é a *Mimosa tenuiflora* (Willd.), conhecida como *jurema-preta*, que pertence à família das *mimosaceae*. Ela é mencionada em diversas toadas antigas, como a conhecida “Jurema preta, Senhora Rainha, tu és dona da cidade, mas a chave é minha”<sup>85</sup>. Trata-se da jurema típica do sertão e do agreste, cultuada pela quase totalidade dos índios nordestinos. Sua expansão na área de interesse da pesquisa, considerando não ser uma planta típica dessa região, pode estar relacionada aos

---

<sup>85</sup> Mesmo nos terreiros em que a jurema branca é a preferida, não registrei, durante a pesquisa, nenhuma toada que fizesse referência a ela.

descimentos e/ou aos indígenas oriundos do sertão, que lá se instalaram<sup>86</sup>. O fato é que ainda não podemos afirmar qual etnia foi responsável pela prática da Jurema (ou quais etnias foram), ou mesmo se seu uso, no momento da chegada dos portugueses, já era comum a diversos povos indígenas que habitavam o Nordeste, como observamos hoje – como mencionado, a Jurema é sinal diacrítico na afirmação da identidade para a maioria dos índios nordestinos.

Embora a jurema-preta seja preferida pela maioria dos juremeiros da região da pesquisa, há quem prefira trabalhar com a branca, *Piptadenia stipulacea* (Benth)<sup>87</sup>. Para alguns, esta última pode ser usada, mas deve ocupar um lugar de menor importância no culto, em relação à preta. Também existem aqueles que não têm preferência por um determinado tipo, empregando tanto a branca quanto a preta. Esse é o caso de dona Rita, em Goiana, e dona Mara, em Condado. Há, ainda, o caso de seu Cícero, em Itambé, e dona Joana, em Pedras de Fogo, que – como mencionado no capítulo anterior – só utilizam a branca. Seu Cícero também difere da maioria dos pais de santo por ser contra a mistura que observei nas outras casas, principalmente contra o acréscimo de álcool.

Vejamos o seu relato:

Tem muito tipo dela, mas a verdadeira é a branca. [...] O caba adquirir a semente dela é a coisa mais difícil no meio do mundo. [...] Deus abençõa a branca... (o povo) canta pra preta, mas a Jurema preta é pororoca. [...] A jurema que o povo inventa por aí é cachaça, a minha não é... [...] eu preparam a minha Jurema com o suco dela mesmo. É o suco da Jurema. Pego a folha dela, piso bem pisadinho, aí cô... não ofende a ninguém... não leva álcool de qualidade alguma. Aquilo (a outra) é cachaça, não é Jurema. Cachaça pura... o suco da Jurema você bebe dois litros, três e não ofende... e não embebeda nunca.

Tanto o seu Cícero quanto dona Joana, de Pedras de Fogo, associam a jurema-preta à esquerda e a branca à direita, o que parece ligar-se a uma associação mais ampla do branco (corrente branca, mesa branca, corrente de luz, entre outras) com as práticas para “fazer o bem” e do preto (magia negra, espírito das trevas, etc.) com trabalhos para o mal. Isto remete à influência de certa interpretação do Espiritismo Kardecista<sup>88</sup>. Na

<sup>86</sup> A exemplo dos Tabajara, que se instalaram no litoral sul da Paraíba, vindo das margens do São Francisco.

<sup>87</sup> Ao contrário do que foi visto na área pesquisada, Cascudo afirma, sobre os catimbós por ele estudados no Rio Grande do Norte, que a jurema-branca seria mais usada que a preta (CASCUDO, 1978). Na Zona da Mata Norte de Pernambuco, também encontrei alguns casos em que a branca é mais empregada.

<sup>88</sup> A expressão mesa branca, por exemplo, surge associada às sessões kardecistas, sendo, inclusive, também descritas como mesas de “doutrina” (o que também remete à influência dessa religião), embora no Espiritismo kardecista não exista uma sessão de “mesa branca”.

fala de Dona Joana, referindo-se aos mestres da Jurema, há uma associação do “branco” com o bem, com o “limpo”, que se estende até a bebida:

Eles vêm salvando em nome de Jesus, eles vêm fazendo a caridade, eles vêm fazendo o bem. São esse povo limpo da cidade da Jurema branca. Tem a branca e tem a preta. Nosso Senhor fez os dois caminhos. Fez o caminho do bem e o caminho do mal. [...] a minha jurema é jurema branca, eu gosto das minhas coisas tudo limpinha.

Dona Mara, do Terreiro de Ogunté, Iansã Oiá, de Condado, mistura pelo menos três tipos de jurema no preparo da bebida. Além da preta e da branca, ela trabalha com a jurema unha de gato, a jurema marrom e a jurema japecanga. Esta última seria usada na região para fazer cerca. Para dona Mara, o segredo da bebida não estaria no tipo da planta utilizada em seu preparo, mas na extração da raiz. Como diz a própria: “você não pode arrancar a raiz dela na lua cheia. Não pode ser arrancada à tarde. Tem que ser na amanhescência do dia”.

No caso do Catimbó praticado no litoral sul da Paraíba, como mostrou Vandezande (1975), bem como nos atuais cultos que observei em toda área da pesquisa, o significado da bebida é eminentemente simbólico, não estando associado, portanto, a possíveis efeitos “alucinógenos” da bebida. No Catimbó, por exemplo, a quantidade de jurema ingerida durante as sessões era muito pequena, como nos relataram alguns mestres mais velhos e antigos moradores do Acais. Vandezande, em sua pesquisa sobre o Catimbó da Paraíba, na década de 1970, não observou nenhuma sessão ou ritual onde a jurema tivesse sido bebida. Ainda de acordo com o povo do Acais, ela era tomada em um cálice, denominado *príncipe*, em uma quantidade, portanto, muito pequena, insuficiente para desencadear, através dos princípios ativos encontrados na bebida, o transe. Na mesma direção, Dorinha, neta de Maria do Acais, me afirmou que o vinho da jurema durava aproximadamente dois anos, uma vez que se tomava uma quantidade muito pequena da bebida ou, em suas palavras (juntando o polegar com o indicador), “uma coisinha assim de jurema”. Em muitos terreiros de Alhandra, como pude observar ainda durante a pesquisa do mestrado, a jurema era muito pouco usada.

Sobre os poucos casos de transe precedidos da utilização da bebida, observados durante sua pesquisa em Alhandra, Vandezande escreveu: “Achamos o uso da jurema e da junça de pouca influência nos transes, pois a mistura com álcool é sempre tão grande que duvidamos que qualquer efeito fora do álcool fosse percebido” (VANDEZANDE, 1975, p. 145). Nesse sentido, o autor chama a atenção para o seu verdadeiro significado, no contexto dos cultos por ele observados, o simbólico:

Temos a impressão 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 alucinógenas (*ibid.*, p. 140).

Na mesma direção, Inácio da Popoca, um dos juremeiros mais antigos de Alhandra, que conviveu com os últimos mestres do Acais, contou que nas sessões de fazer mestre, que aconteciam na Lagoa do Rancho, o vinho da jurema, a que chama de “mestre”, apesar da importância central no ritual, não chegava a ser bebido. Em seus trabalhos, Inácio não toma uma gota sequer da tradicional bebida.

Como mencionado, em toda área de abrangência da pesquisa, a jurema é preparada de diversas formas, com também é diverso seu papel nos rituais de um terreiro para o outro. Na maioria das casas, a bebida é feita com a mistura da casca ou raiz da jurema, além de várias ervas, mel e cachaça. Na Mata Norte de Pernambuco, de Goiana à Itambé, a presença da jurema nos rituais, durante a pesquisa, foi mais constante do que observei em Alhandra e em Pedras de Fogo. Nas cidades pernambucanas, não vi um só toque onde ela não circulasse entre os presentes. Contudo, não encontrei duas casas que usassem exatamente a mesma combinação de ervas e demais substâncias (como bebida alcoólica, mel, etc.) em seu preparo. Isso foi observado mesmo nas casas onde há uma íntima relação entre os seus donos, como no Terreiro Oxóssi Pena Branca, de Biu de Laro, e no Terreiro de Umbanda São Jorge, de dona Maria, ambos de Condado.

Em Pedras de Fogo, dona Joana, que, como dito, prefere trabalhar com a branca, me explicou as diferentes possibilidades de preparar a bebida. Para ela, tanto faz se a jurema é branca ou preta, mas é contra a mistura com outras ervas e plantas. O que não pode faltar é a cachaça.

A bebida da jurema é a cachaça. Tem que botar jurema ali dentro... se o senhor tiver a raiz da jurema e não tiver a casca, só a jurema, o senhor prepara com a raiz da jurema. E se o senhor tiver... a jurema tiver barge, o senhor prepara também com a casca da barge, ou então com o caroço da barge. Se o pé da jurema for novo e não der pra tirar a raiz, não der pra tirar... num tem barge ainda, semente, né? Ta botando flor, o senhor pode preparar sua cachaça com a fulô da jurema. Pode botar a fulô dentro da cachaça. Se também não tiver nada disso, que às vezes o pé ta novinho, né? Ai o senhor vai preparar com as folhas da jurema. Pode tirar e botar dentro da cachaça, que ta preparado.

Para dona Joana, a mistura com outras ervas e plantas seria “pantim” dos que não trabalham com a “jurema limpa”. A “limpa”, portanto, seria preparada apenas com

cachaça. O ideal, segundo ela, seria fazê-la com a raiz da planta. Como diz a própria: “o melhor ponto pra fazer é com a raiz da jurema, dentro da cachaça, entendeu? Agora, se não tiver raiz, qualquer peça da jurema serve”. Dona Mara, de Condado, também prefere preparar a jurema com a raiz, mas acha fundamental, como os demais donos de terreiro, acrescentar outras ervas a bebida. Antes de ser usada, dona Mara costuma deixar a jurema sete dias enterrada, em um garrafão. Em Goiana, pai Dedo também acha que a jurema deve ser enterrada, mas por vinte dias. Segundo esse pai de santo, em seu preparo utiliza-se a entre casca da planta, 77 ervas, cerveja, vinho, cachaça, mel, entre outros.

Como mencionado, dentre os terreiros pesquisados, os da Paraíba foram os que menos utilizaram a jurema em suas sessões. Algumas casas, como o Centro Espírita Ogum Beira Mar, de pai Deca, costumam usar a bebida apenas nos batismos na Jurema. Uma vez preparada e posta em uma garrafa, a jurema é usada durante anos, ao contrário das casas da Zona da Mata, em que a bebida chega a durar apenas uma sessão. Deca, seguindo a tradição dos mestres juremeiros de Alhandra, prepara a jurema com a raiz, sem adicionar bebida alcoólica nem misturá-la a outras plantas.

Em Alhandra, apenas no Centro Espírita Rei Malunguinho não falta jurema nos toques. Nesta casa, a bebida consiste em uma infusão de jurema, junça, canela, cravo e cachaça, que é servida a algumas entidades e aos presentes. Entretanto, seu dono, mestre Ciriaco, que se define como um juremeiro de “nascença”, afirma ter bebido jurema uma única vez.

Apesar dessa centralidade do aspecto simbólico e ritual da bebida, reafirmado constantemente pelos sacerdotes, deve-se considerar que, em algumas casas pesquisadas, a bebida em si, pelo simples fato de ser apreciada pelo seu sabor, é também inserida na dimensão lúdica dos toques. Nas casas onde o sabor da bebida, geralmente misturado a cachaça, é levado em conta durante o seu preparo, sendo resultado de anos de experiência na combinação e quantidade das ervas empregadas, muitos visitantes e filhos de santo, fora de transe, bebem da jurema. Essa valorização da bebida pelo seu sabor também pude observar em diversas ocasiões, fora do contexto das sessões, quando, em visita aos pais de santo, esses me ofereciam um pouco da bebida durante as nossas conversas, apenas como um aperitivo. Segundo pai Dedo, uma autoridade de Goiana, que aprecia a sabor da bebida prepara por esse pai de santo, o havia encomendado uma garrafa de jurema, para ser consumida apenas como aperitivo.

No contexto dos toques, essa dimensão lúdica é evidenciada pela quantidade de bebida consumida. Dona Rita, de Goiana, prepara cerca de oito litros por toque. Seu preparo leva jurema, cravo, canela, erva-doce, semente de embira, laranja cravo, mel e vinho. Segundo ela, é possível ainda acrescentar outras bebidas além da cachaça e do vinho. Como diz a própria: “Quer ver ficar gostoso, é se botar vodka. Mas fica tão bom com vodka! Mas vodka embebeda. [...] a cachaça não embebeda, não. Tem que beber muito”. Em Goiana, na Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, de pai Dedo, chega-se a consumir por toque cerca de vinte litros da bebida.

O consumo da bebida nessa perspectiva mais festiva não pode ser confundido com o seu consumo pelos que são incorporados durante a sessão. Esses bebem apenas quando o mestre incorporado pede, ou seja, quando já estão incorporados. Em geral, a quantidade ingerida por um só médium, como pude observar, não é significativa. Mas é grande a quantidade de pessoas que tomam a bebida, que é servida por uma única pessoa. O que quero dizer é que, de um modo ou de outro, esse consumo é controlado. Se são consumidos muitos litros, como nos exemplos citados de dona Rita e pai Dedo, isto se deve, portanto, ao fato de muitas pessoas beberem. A própria dona Rita, como se pode depreender da fala acima, mostra-se preocupada com o fato de algumas misturas poderem “embebedar”. Não vi nenhum caso de embriaguês causado pela Jurema ou pela cachaça (que também é servida aos mestres) nos toques por mim observados. Com efeito, nenhum pai ou mãe de santo das casas pesquisadas permitiriam o uso exagerado de alguma das bebidas servidas. Por fim, é preciso dizer que essa dimensão lúdica do uso da jurema não pode ser usada para reforçar o argumento de que o seu consumo é o responsável por desencadear o transe.

Outro aspecto referente à bebida presente nas falas dos meus interlocutores diz respeito às suas propriedades medicinais. Em Condado, é comum atribuir-se a ela propriedades antiinflamatórias. Dona Mara também costuma indicá-la para as suas filhas de santo como um regulador. Seu Biu de Laro explica que suas propriedades medicinais não estariam apenas na jurema, mas nas outras ervas, cada uma com a sua função. O “anil estrelado”, por exemplo, que esse pai de santo costuma acrescentar à mistura, serviria para reumatismo, enquanto a canela curaria problemas de estômago. Para dona Nita, a jurema preparada com as folhas seria ainda mais curativa do que a preparada com a raiz, mas as folhas teriam uma quantidade muito grande de “sumo”, o que poderia causar problemas para quem tem problemas intestinais.



Bebendo jurema. Foto 16 - Terreiro do Mestre Zé Pilintra, Itambé. Foto 17 - Terreiro Oxóssi Pena Branca, Condado. Foto 18 - Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, Goiana.



Foto 19 - Terreiro Oxóssi Pena Branca, Condado. Foto 20 - Terreiro de Umbanda São Jorge, Condado. Foto 21 - Terreiro Ogum Beira-Mar, Itambé.

## O PANTEÃO

### Caboclos

O panteão da Jurema está dividido basicamente em três categorias: caboclo, mestre e rei. Na área de interesse da pesquisa, os caboclos — com exceção de Malunguinho, que, em alguns casos, é também identificado como pertencendo a essa categoria — não estão associados, ao contrário dos mestres, a um tempo histórico, mas a um tempo mítico. A origem dos caboclos é desconhecida, sempre remetendo a tempos e lugares míticos. Na maioria das vezes, se apresentam como entidades não individualizadas, sendo identificadas pelo nome de sua “falange” ou “tribo”. Também ao contrário dos mestres, poucos são os caboclos que se comunicam verbalmente.

O termo *caboclo*, de origem tupi, seria, segundo Tibiriçá (1984), uma corruptela de *caraib-oca*, que significaria oca do caraíba, a casa do homem branco. Com o tempo, o termo teria passado a designar aqueles que trabalhavam para o homem branco. O vocábulo, segundo esse autor, teria sofrido as seguintes alterações: *caraiboca*, *cariboco* e, finalmente, *caboclo*. Apesar de em algumas regiões do País o termo designar índio, ele é empregado, sobretudo, como sinônimo de mestiço de branco com índio, indivíduo de cor morena e cabelo liso. O uso do termo chegou a ser proibido no século XVIII pelo Marquês de Pombal, que o considerava depreciativo, um obstáculo no processo de integração e “civilização” dos índios<sup>89</sup>.

Na Jurema, o caboclo é descrito tanto como um espírito de índio quanto como um espírito de um ser não índio, que habitava as matas. Em algumas casas, como no Templo Religioso Orixá São João Batista, espíritos de caboclos e índios são cultuados como categorias distintas<sup>90</sup>. Essa distinção, no entanto, é bastante sutil, não havendo um momento exclusivo, na gira, para os primeiros. Do mesmo modo, segundo Edu, pai de santo da referida casa, ambos estão em sua origem intimamente ligados. Vejamos sua explicação:

Os caboclos eram, assim... por causa que eram aquelas pessoas que eram criadas pelos índios, aí foram criados nas matas. Ali se passaram (morreram). Aí, pronto, aí ficou a fama de caboclo, porque aqueles caboclo, aqueles índios, eram curador, aí tinham os filhos, tinham os netos, aí começou a fama, os caboclos, tudinho, aí pegou a fama.

<sup>89</sup> *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil*, XLVI, 1888.

<sup>90</sup> Em pesquisa realizada nos terreiros de Umbanda do sertão nordestino, Assunção (1999) registrou que caboclos e índios são pensados e cultuados como distintos em um número significativo de casas.

O relato de Edu se aproxima da noção que se tem, fora da religião, da figura do caboclo: aquele que surge do encontro entre índios e outros agentes sociais, sobretudo com o fim dos aldeamentos, com os índios assimilados aos homens livres pobres, negros e mestiços.

Nos terreiros onde há essa distinção, o caboclo é sempre descrito como um ser próximo aos índios. Como afirma Biu de Laro, de Condado: “[os caboclos são] aqueles que foram criados na mata, nasceram na mata... aí vem aqueles caboclos. Tem aquele pessoal, aqueles caboclo caçador. Já é filho de caboclo, que já veio de geração”.

No terreiro de dona Nita, em Itambé, no de Biu de Laro, em Condado, e no de Edu, em Alhandra, essa distinção é bastante sutil, manifestando-se tanto no gestual quanto nas obrigações. Na casa de Edu, por exemplo, os índios não dançam com o dedo indicador em riste, representando a ponta de uma flecha, como é comum entre os caboclos. No terreiro de dona Nita, ao contrário dos demais, há uma tendência em considerar como índios os caboclos que, em todas as casas visitadas, são considerados chefes de falanges ou mais importantes. Por exemplo, nos rituais para caboclo é comum, em vários terreiros, o uso de uma espécie de cabana de palha, onde o filho de santo permanece deitado, como nas demais obrigações. Dona Nita, no entanto, afirma que a cabana é só para os índios. Como diz a própria:

Aquela cabana é quando é pra índio. Nem todos caboclos, só quando pega assim, Oxóssi, Pena-Branca, Sete-Flechas, Tupinambá, a parte dos índios mesmos. E faz aquelas cabanas todinha de palha de coco e ele fica ali dentro.

O relato de dona Nita nos remete a outro aspecto: existe um grupo de caboclos que mantém, por assim dizer, um status diferente, merecendo uma atenção especial durante os toques, como pude observar nos quatorze terreiros visitados. Cada pai de santo vai conferir uma importância diferente a cada um desses caboclos, o que, aliás, também acontece em relação aos mestres e, em certa medida, em relação aos orixás. Essa importância conferida pelos sacerdotes é mediada pelo grau de identificação e envolvimento emocional e afetivo do médium em relação às entidades. Limo-me a citar apenas os caboclos que apresentam uma relativa importância nas casas por mim observadas. Estes, descritos como chefes de falanges ou tribos, são os seguintes: Oxóssi, Canindé, Orubá, Sete-Flechas, Tupinambá e Pena-Branca. Este último é também considerado um caboclo da falange de Oxóssi. Para dona Nita, de Itambé, ele seria tão importante quanto o próprio Oxóssi. Como diz a mesma: “Pena-Branca no mato é rei, porque ele ganhou coroa e foi rei dentro da tribo”. Em algumas casas, Malunguinho,

como dito, é considerado caboclo, fazendo parte, portanto, desse grupo de caboclos chefes de falanges.

Sempre que se canta para caboclo, invoca-se uma determinada tribo ou falange. Assim, não se canta, por exemplo, para Oxóssi ao mesmo tempo em que se canta para Orubá. Como nos explica dona Mara, de Condado:

Não podemos misturar as tribos. Que até os filhos mesmos se desunem dentro do salão. Se o filho, digamos, você tem uma tribo de Sete Flechas, aí essa tem uma tribo de Oxóssi. Não se batem... você trabalhando com Oxóssi, ela com Sete Flechas, eles vão se estranhar no salão. Eles se estranham. Aí, fica difícil de muitas pessoas controlar, muitos juremeiros, muitos pais de santo, zelador, porque não existe pai de santo [...] vira um pé de guerra dentro do terreiro espírita. E às vezes eles nem sabem de onde veio essa tempestade que vira dentro do terreiro, mas é as tribos desunidas que cantam, misturam tudo.

A importância de uma falange ou tribo em um determinado terreiro é determinada pelo grau de afetividade do pai de santo em relação a ela. Dona Joana, de Pedras de Fogo, por exemplo, que dedica parte significativa do seu toque aos caboclos, não gosta de trabalhar com Canindé. Vejamos sua fala:

Na classe de espírito... eu tenho alegria com Malunguinho, eu tenho alegria com todos os espíritos. Quando o povo começa a cantar pra Canindé, acabou-se a minha alegria. Não é que eu tenha raiva dele, não é que eu não goste dele, sabe? Eu não tenho alegria com Canindé, não tenho...

Algumas entidades dessa categoria são encontradas praticamente em uma só casa ou ganham uma maior notoriedade nela – fato, aliás, bastante comum também em relação à categoria mestre. Este é o caso, por exemplo, do caboclo Cobra Coral, da falange de Oxóssi, que, embora comum a outras casas pesquisadas, ocupa um lugar de destaque apenas no Centro Espírita Rei Malunguinho, em Alhandra. Outro aspecto referente a essa entidade é o fato de ela, incorporada em Ciriaco, comunicar-se verbalmente e consultar no meio do salão, o que não é comum na maioria dos terreiros pesquisados – a comunicação verbal, como dito, é mais comum entre os mestres, Também não é comum, na maioria das casas, caboclos consultarem.

As consultas, de fato, são normalmente atribuídas aos mestres. Para alguns juremeiros, como Edu, de Alhandra, e dona Rita, de Goiana, alguns caboclos, como Sete Flechas, “descem” apenas para fazer uma limpeza no terreiro e nos filhos. Já para outros, como Deca, de Alhandra, e dona Nita, de Itambé, os caboclos dificilmente se ocupariam da cura ou de outro tipo de trabalho. Vejamos o que diz essa mãe de santo:

“Caboclo é só caboclo mesmo, e os mestres são mestres mesmo de fazer trabalho. Ninguém faz trabalho com caboclo, não. Difícil ter um caboclo que ele arrei pra fazer trabalho [...] O mestre enfrenta as coisas mais fortes, mais difícil, né?”

Com raras exceções (pois há quem receba apenas mestre, como quem receba apenas caboclo), cada juremeiro tem o seu caboclo. Nem sempre o vínculo com essa entidade exige uma obrigação, mas é comum nos terreiros pesquisados uma obrigação para caboclo, que pode ser descrita como um tombo ou um batismo. Esses rituais podem ser realizados nas matas ou no terreiro, permanecendo o filho de santo por um dia ou algumas horas no interior de uma cabana de palha.

Os caboclos são cultuados no início do toque, logo após a abertura da sessão. Sua incorporação é, frequentemente, acompanhada de espasmos e convulsões. Sua dança é bastante intensa, algumas vezes lembrando uma batalha — quase sempre, a entidade se apresenta com o dedo indicador em riste, representando a ponta de uma flecha. Sua saudação é “okê caboclo!”. Quando não estão dançando, é comum vê-los caminhando inquietos, de um lado ao outro do salão, sempre sérios, carrancudos.

### **Mestres**

Alguns juremeiros afirmam que os mestres são espíritos de catimbozeiros renomados, alguns de origem conhecida, como Maria do Acais, Flósculo, Zezinho do Acais e Cesário. Outros defendem que eles seriam espíritos de homens que viveram na boemia, dados à bebida e ao fumo. Nessas e em outras concepções sobre essas entidades, porém, eles estão, ao contrário dos caboclos, associados a um tempo histórico. Como nos diz pai Dedo, de Goiana,

O pessoal hoje, que se diz juremeiro, não vê a falange do mestre. Cada mestre tem uma família. Tem a família Lintra, tem a família de Inácio de Oliveira, tem a família Carlos e assim sucessivamente... mestres nasceram, viveram e morreram, como nós um dia vai acontecer.

Na mesma direção, Edu, de Alhandra, associa essas entidades a espíritos de antigos líderes espirituais: “[os mestres] são pessoas que morreram [...] que tinham, assim, um templo, era umbandista assim como eu. Aí, aquela pessoa morre, aí, se incorpora numa pessoa que é médium, que recebe a mediunidade”. Seu Biu de Laro, de Condado, também associa o mestre a um homem como nós, por ele descrito como “humano”, enquanto a “parte” dos caboclos seria “indígena”:

[...] mestre que a gente chama é aqueles mestres curandeiro. Aqueles mestres que curavam você com ervas. Ele já nascia com aquele dom, com aquele dom mesmo de fazer remédio, passar pra você. Foram embora, viajaram pra o outro lado da vida. Hoje vivem baixando. [...] Eles faz parte das matas? Faz, porque eles tiravam as ervas da mata. Mas não é da tribo de índio. Ele era humano como nós. A parte dos caboclos são os indígenas, né? Já são outra parte.

Dona Nita, de Itambé, como muitos pais e mães de santo, associa essa entidade à festa, à bebida, como ela se apresenta hoje nos toques.

Quem eram os mestres? Não eram os mestres cachaceiros que gostavam de baile, de ciranda, de pagode, essas coisas assim, né? Tem uns mestres verdadeiros, mas tem outros... [...] Os mestres foram... aqueles mestres que gostavam de beber muito, passeando em porta de barraco, bebendo. Esses eram os mestres, dos tempos antigos.

Em toda área da pesquisa, essas entidades ocupam uma posição central. Todo juremeiro tem seu mestre, que desempenha um papel fundamental, sobretudo no tipo de relação que mantém com seus discípulos. Os pais e filhos de santo, por exemplo, mantêm um envolvimento afetivo e emocional com todos os seus guias. Mas esta relação, no caso dos orixás, é mediada por um certo temor, que o poder dessas divindades africanas despertam. Com efeito, o não cumprimento de uma obrigação pode ter resultados desastrosos para o devedor. O mestre, por sua vez, mantém uma relação mais próxima com seu discípulo. Fala sua língua, conhece seus erros, porque também foi “materia”, foi gente como ele. Sua “descida” não exige pompas, indumentárias, utensílios caros, mas o que há de mais simples: cachaça, jurema, tabaco, chapéu (que pode ser de palha), em um ambiente marcado pela festa, a brincadeira, o riso, a dança. Essa questão aparece em diversos relatos, como na seguinte fala do pai Dedo, “Jurema é corpo, jurema é multidão. Orixá não, orixá não precisa de nós. Nós que precisamos dos orixás. Jurema já é diferente. Jurema é povão. Um chega, agarra um, abraça, um fala com um, da um tapa em outro. É povão, não é?”

Vejamos, nesse sentido, parte do depoimento de pai Zé Carlos, ao qual já me referi no capítulo anterior, sobre seu mestre, Zé Foicinho.

[...] o meu mestre, ele já andou por aqui, há muitos anos, anos atrás. E quando passou pro outro lado, não cumpriu o que tinha pra cumprir quando era matéria... e voltou pra terminar a missão dele, né? Não teve um alicerce. [...] Eu não tenho pai, eu não tenho mãe, eu não tenho tio, meus irmãos é pra lá, mas o meu pai, o meu irmão, o meu amigo é o meu mestre da minha casa.

Na mesma direção, segue o depoimento de pai Dedo, sobre seu Zé Atrapalho,

mestre da sua casa.

[...] aqui na terra eu não tenho pai, não tenho mãe, não tenho ninguém. Tenho esse egum comigo. Aí, eu fiz essa trajetória todinha na minha vida, que me dá tudo o que eu tenho hoje. Seu Zé Atrapalho do Rio Grande do Norte é o meu ídolo espiritual, é o meu ídolo pessoal, é o meu ídolo em tudo. Eu tenho amor, veneração. Ele é meu pai, meu amigo, meu tio, meu irmão, enfim, eu não tenho palavra pra dizer desse egum que trabalha comigo...

Essas características dos mestres, no entanto, não dispensam rigor e respeito às suas exigências. Uma delas seria a realização do tombo do mestre, ritual influenciado pelas obrigações aos orixás (sobre o qual voltarei a falar). Como diz pai Zé Carlos, referindo-se a sua relação com Zé Foicinho: “eu fazia aquilo que meu mestre na minha casa mandava fazer, se ele mandar eu tô fazendo, entendeu? [...] tudo é um fundamento quase idêntico, mas não é. É muito diferente. Se for olhar direitinho, a gente leva mais pau da Jurema do que dos orixás”.

Ao contrário dos caboclos, como dito, o mestre está associado a um tempo histórico. Como diz Biu de Laro: “Ele era humano como nós”. Em muitos casos, como em Alhandra, é possível identificar suas antigas residências, seus parentes e discípulos. Outros, não tão identificados no espaço e no tempo, costumam ser descritos como antigos moradores da região, a exemplo de Zé Pilintra, Cangaruçu, Cadete e Tertuliano. É comum, por exemplo, a crença de que esses e outros personagens ilustres do panteão da Jurema nasceram ou viveram em Alhandra. Assim, mãe Rita, de Goiana, afirma que Zé Pilintra, antes de morrer, viveu em uma “cidade dos mestres”, localizada em Alhandra.

Os mestres gostam de usar chapéu e bengala. Fumam, conversam e bebem bastante. Trabalham tanto para a direita quanto para a esquerda. Um dos mais importantes é Zé Pilintra. Para alguns pais de santo, seu Zé (como também é chamado), por ter seu espírito evoluído, após um longo processo, já não incorpora nas matérias. Em seu lugar, teriam ficado dezenas de mestres de sua falange, como Zé de Santana, Zé Menino, Zé Boiadeiro, Zé Bebim e, principalmente, Zé Filintra, que seria, para alguns, seu filho. Dona Rita, de Goiana, que trabalha com os mestres Tertuliano e Narciso, nos explica: “Zé Pilintra não baixa mais em ninguém. [...] Porque chegou o tempo dele. Ninguém baixa mais ele, ninguém. Baixa o Filintra, que é o filho, filho de Zé Pilintra”. Para dona Mara, de Condado, embora concorde que alguns espíritos mais velhos não mais incorporam, afirma exatamente o contrário de dona Rita e dos demais pais de santo pesquisados:

Filintra é o fundador da cidade da Jurema dos Pilintras [...] Filintra não, Pilintra baixa. Pilintra ainda o pessoal recebe ele. Mas Filintra, não... Filintra ainda é mais antigo do que Pilintra, porque Pilintra é filho de Filintra.

A grande maioria dos pais e mães de santo concorda que Zé Pilintra seria o principal mestre da Jurema. Como diz dona Nita, de Itambé, “foi como uma escola que Zé era o maior fundador. Era mestre Zé Pilintra”. Também boa parte concorda com a “evolução” dessa entidade e com a impossibilidade de sua incorporação. Entretanto, para Ciriaco, de Alhandra, e para seu Cícero, de Itambé, Zé continua “baixando”. No caso do primeiro, esse mestre não só incorpora, como é o principal mestre da sua casa, que, inclusive, há poucos anos levava o seu nome. Em certa ocasião, tendo “baixado” em dona Maria, mãe de santo e esposa de Ciriaco, presenciei uma conversa entre essa entidade e o referido pai de santo, na qual este comenta, ironicamente, que andam dizendo que ele (Zé) teria “se aposentado”. Já o segundo concorda que Zé Pilintra teria evoluído, mas isso não o impediria de incorporar. Ele apenas não faria mais todo tipo de trabalho e não incorporaria em qualquer médium. Vejamos o relato de seu Cícero:

Zé Pilintra, quando ele começou a trabalhar, era uma figura muito perversa. Fazia muitas coisas erradas. Mas depois que ele foi pro espaço, ele deixou de fazer essas presepadas. Virava um carro na estrada, o cabra dizia, “foi Zé Pilintra”, o cabra dava uma pancada, “foi Zé Pilintra”. Qualquer coisa botava Zé Pilintra no meio. Hoje, ele não está mais nesse negócio. [...] Nem Zé Pilintra desce em todas matérias. [...] Baixa muito mestre, “Zé Pilintra!”, “Zé Piintra!”, mas o cabra vai atrás da pessoa, não é ele. É outro mestre. [...] Eu arreio Zé Pilintra.

Para pai Dedo, de Goiana, o nome de batismo dessa entidade seria José Mário de Aguiar; Em Alhandra, também ouvi que esse seria o seu nome, e que ele teria nascido em 1813, tendo morrido com 114 anos de idade. Já para pai Deca, de Alhandra, dono do Centro Espírita Ogum Beira Mar, ele teria nascido nessa cidade e morrido em Goiana. Dona Rita, de Goiana, fez o seguinte relato: “Ali mesmo em Alhandra tinha uma cidade dos mestres, Zé Pilintra passou... antes dele morrer, passou muito tempo lá”.

Um dos registros mais antigos de Zé Pilintra foi feito pela Missão de Pesquisas Folclóricas, em 1938, no contexto do Catimbó da Paraíba. Trata-se de uma entidade de caráter anedótico e galanteador, dada à cachaça e ao fumo. É também uma das mais comunicativas. Por ter sido absorvido pela Umbanda do Rio de Janeiro, é muito comum encontrar nos terreiros uma imagem de Zé Pilintra representado como um malandro carioca.

Outro mestre que também estaria deixando de incorporar seria Zé Aboiador. Segundo dona Maria, do Terreiro de Umbanda São Jorge, de Condado, essa entidade estaria muita velha, não tendo mais capacidade de “triunfar” no salão. Vejamos seu relato:

Principal pra triunfar é Zé Boiadeiro. Pra consulta, é Zezinho do Coqueirá, Zé Minino, que faz atendimento, e pra triunfar dentro da Jurema, quando tem a festa dele, é Zé Aboiador, que é o dono do meu salão. [...] Só que ele, assim, não tem mais capacidade de trabalhar, de triunfar, porque ele já ta um velhote. Só chega lá, incorpora, conversa, bebe, mas triunfar, ele não triunfa, porque ele já tá de idade.

Outro nome expressivo no contexto da Jurema é o do mestre Carlos. As primeiras referências a ele datam da década de 1930 (ANDRADE, 1983; FERNANDES, 1938; CARLINI, 1993). Trata-se de um mestre, por excelência, curador. Carlos pode ser descrito como um paradigma dos mestres juremeiros, que, como ele, aprenderam “sem se ensinar”. Com efeito, os catimbozeiros não se submetiam a aprendizado sistemático ou ostensivo. Muitos juremeiros, como Ciriaco, dona Joana e dona Rita, afirmam com orgulho não terem precisado de nenhum pai ou mãe de santo para serem iniciados na Jurema. Sua toada mais conhecida, também uma das mais populares do repertório do Catimbó, é a seguinte:

Mestre Carlos é bom mestre  
Que aprendeu sem se ensinar  
Três dias levou caído  
No tronco do Juremá  
Quando ele se levantou  
Foi pronto pra trabalhar

Nos toques para Jurema do Centro Espírita Rei Malunguinho, em Alhandra, mestre Carlos é sempre saudado na abertura das sessões. Do mesmo modo, a primeira toada, ainda no contexto da abertura, que tem como objetivo “abalar” as cidades da Jurema e Vajucá, assim como pedir licença aos senhores mestres, é dirigida tanto às referidas cidades quanto a esse mestre.

Outro mestre importante na área da pesquisa é Pilão Deitado. Este é considerado uma entidade perigosa nas esquerdas. Em um toque no Terreiro Mãe Iemanjá, em Pedras de Fogo, observei que muitas pessoas, inclusive um pai de santo que visitava a casa, se retiraram quando foi anunciado que iam tocar para Pilão Deitado. Para dona Nita, do Centro Ogum Beira Mar, em Itambé, Pilão Deitado equivaleria, na Jurema, a Exu. Em Alhandra, dona Maria, mãe de santo do Centro Espírita Rei Malunguinho,

costuma receber Pilão Deitado.

Em alguns terreiros de Goiana e Itambé, há uma parte da sessão exclusiva para as mestras. Nos terreiros da primeira cidade, com exceção da Mansão de Iemanjá, de dona Rita, observei que as mestras baixavam após os caboclos, em um momento bem demarcado. Sempre incorporavam três ou mais dessas entidades, dentre elas, a mestra do pai de santo. Também pude perceber que é dada, a esse momento da gira, uma importância significativa, o que não observei na casa de dona Rita e nos terreiros de outras cidades. A demarcação em relação à gira dos mestres também é mais acentuada, uma vez que as mestras baixam logo após a gira dos caboclos, sendo seguida dos pretos velhos. Só depois, na última parte da sessão, baixam os mestres. Outro aspecto significativo é a mudança do gestual e de outras características em relação às mestras do Catimbó, conforme as descrições de Fernandes (1938) e Vandezande (1975). A mestra que surge nesse contexto umbandizado, como pude observar, mantém uma semelhança evidente com as pombagiras (Navalha, Maria Padilha, Minervina, entre outras): os cânticos, que também se referem ao ambiente dos bordéis, das prostitutas, do fumo e da bebida; o semblante das entidades, com um certo ar de malícia e poder; a manifestação marcada por uma sensualidade excessiva e gestos típicos das pombagiras, como as duas mãos na cintura. Também são, como as pombagiras, descritas como entidades perigosas, como define pai Dedo, de Goiana, sua mestra, Maria Galega. Nas casas de Condado, como no terreiro Oxóssi Pena Branca, de pai Biu de Gilberto, não há a mesma demarcação que observei em Goiana, sendo as mestras invocadas no toque para os mestres. Contudo, a semelhança com a Pombagira permanece.

Nos toques observados em Itambé, como na casa de seu Cícero, as mestras incorporam após os mestres, em uma demarcação mais sutil. Vejamos como esse pai de santo explica essa demarcação:

Canto pros mestres tudinho. Subo. Aí me viro pras mestras. Não vou misturar corrente, não vou misturar ciência... pode de um discípulo levar um estouro no terreiro, quebrar uma clavícula, quebrar um braço, levar um corte na cabeça, no mínimo relar o corpo, isso é a coisa mais fácil do mundo se o cabra ficar trocando ciência.

Apesar dessa importância conferida às mestras nas casas acima mencionadas, na maioria dos terreiros, em toda área da pesquisa, os mestres da falange de Zé Pilintra ocupam praticamente todo o toque para mestres, sendo rara a presença de mestras, assim como de mestres de outras falanges. Poucos são os médiuns, por exemplo, que afirmam incorporar mestras prestigiosas, como Maria do Acais e Joana Pé-de-Chita,

mesmo nas casas de Alhandra, onde a primeira é mais popular. A segunda, sobre a qual ainda se conhece muito pouco, viveu na cidade de Santa Rita, na Paraíba, localizada a pouco mais de 12 km de João Pessoa. Um dos seus primeiros registros deve-se a Gonçalves Fernandes (1938), que esteve no referido município pouco tempo após a morte dessa mestra. Como escreveu esse autor:

Aquela outra, Joana Pé-de-Chita, fez viver belos dias seu mucambo bem revestido da estrada de Santa Rita, e em toda a redondeza não há quem se esqueça da feiticeira morta. Ao lado esquerdo de quem entra na vila, mora uma filha da finada. É uma mulata alta, de cara bexigosa, surda e de fala difícil. Conserva com religiosidade o altar de sua mãe [...] a filha de Joana Pé-de-Chita não exerce o Catimbó, conservando os trastes da velha apenas por amor à sua memória (FERNANDES, 1938, p. 86).

### Reis

No panteão da Jurema, os reis são em menor número do que os mestres e caboclos; entretanto, não menos importantes. Ao contrário do Rei Salomão, alguns são também considerados caboclos ou mestres, como Canindé e Malunguinho (este é também considerado mestre e, com menos freqüência, caboclo). Dona Nita nos explica de onde vem essas entidades.

Tudo era no tempo dos reses. Porque os reses era quem dominava aqueles vassalos, aqueles estados, aquelas coroas, aquelas coisas, aí eram os reses. [...] hoje em dia, que eles baixa, é Rei Salomão, é Heron, é rei... são tantos, tantos que é uma boniteza. Mas o povo quer levar misturado. Assim não, cada cá tem seu lugar, cada cá tem sua vez...

Canindé e Malunguinho entram para o panteão da Jurema como reis, dando continuidade ao papel de liderança que exerceram em vida. Canindé foi líder indígena na chamada Guerra dos Bárbaros, sendo considerado pelos luso-brasileiros como Rei dos Janduí. Morreu no aldeamento de Guaraíras, Rio Grande do Norte, em 1699. Sobre ele, escreveu Puntoni,

Tido como “rei dos janduís”, a principal etnia em guerra contra os luso-brasileiros, consta que Canindé tinha sujeita toda esta nação, dividida em 22 aldeias, sitas no sertão que cobre as capitâncias de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande... (PUNTONI, 2002, p. 155).

Já Malunguinho foi o líder quilombola que atuou no quilombo do Catucá, morto em 1835 (CARVALHO, 1991), sobre o qual me referi no capítulo anterior. Ele é uma das figuras mais presentes em toda área da pesquisa. Dona Nita, de Itambé, dona Joana,

de Pedras de Fogo, e dona Maria, de Condado, trabalham com Malunguinho. Dona Maria costuma sempre abrir as sessões de Jurema com essa entidade. Dona Joana assim o descreve.

Malunguinho é rei da mata, viu? É um caboclo muito forte. É o caboclo que domina os outros caboclos, entendeu. E, então, ele é um rei muito forte... ele ficou com o nome de rei Malunguinho. Mas ele é bem pretinho, bem pretinho mesmo, rei Malunguinho. Já eu recebo rei Malunguinho.

A centralidade dessas entidades (Malunguinho e Canindé) no contexto da Jurema de Pernambuco e da Paraíba assinala a repercussão que tiveram esses líderes para a gente humilde, por eles representada. Ambos, como dito, teriam permanecido esquecidos, não fossem os juremeiros, que os mantiveram vivos e ativos, cultuados como reis.

O Rei Salomão é frequentemente invocado na abertura das mesas. Nas ocasiões em que pude observar sua invocação, ele “irradiava” o mestre que conduzia a sessão, mas quem baixava era outra entidade. Para alguns juremeiros, quem incorpora são entidades da sua falange. Essa é uma figura que difere tanto dos mestres quanto dos caboclos, representando, por excelência, poder e ciência. Nas sessões de mesa do Centro Espírita Rei Malunguinho, esse rei é a primeira e principal entidade invocada. Salomão se apresenta no contexto da Jurema no que chamei, no capítulo anterior, de complexo de Salomão. Diversas toadas referem-se a ela, a seu poder e sua ciência, que seria a mesma ciência da Jurema.

Outro rei que figura no panteão do culto é Heron. Embora se trate de um nome bastante presente em toda a área pesquisada, os próprios juremeiros conhecem muito pouco sobre ele. Sabe-se apenas que está ligado às cidades da Jurema, aos Reinos Encantados e à cura. Mesmo na década de 1970, quando as sessões de Catimbó ainda predominavam no cenário religioso de Alhandra, conhecia-se pouco sobre essa entidade, como registrou Vandezande. Para ele, o Rei Heron, que teria dado a patente de mestre a Adão, “parece um ser lendário” (1975, p. 57). Como mencionei, Pai Dedo, de Goiana, costuma citar cinco cidades (Heron, Jurema, Junça, Angico e Vajucá), que seriam o fundamento da sua Jurema. A de Heron seria a mais importante. Como diz o próprio: “é uma cidade muito rica, mais rica que a Jurema, analisando isso”.

Mário de Andrade, na década de 1930, registrou a seguinte toada a essa entidade:

Reis, oh reis Eron,

Ô meu Mestre Eron!  
 Descei ao mundo  
 De meu Mestre Eron!  
 — Eu venh' cantando,  
 Eu venh' rezando  
 Do outro mundo  
 Venho curando!<sup>91</sup>

Oxóssi, no contexto da Jurema, é considerado caboclo e, eventualmente, rei. Em todos os quatorze terreiros visitados, ele lidera uma das mais importantes falanges de caboclo. Nos toques para orixás, em alguns terreiros, como no Centro Espírita Ogum Beira Mar, ele é denominado Odé. Como explica pai Deca, “aqui na Jurema a gente canta muito pra Oxóssi, entendeu? E quando chega a vez da gente tocar pra o orixá... a gente canta pra Odé”. Dona Nita, de Itambé, assim explica essa entidade: “Oxóssi, a cultura dele é na Jurema, porque ele faz duas partes. Na Jurema ele é caboclo, mas em nossa Umbanda ele também vem como caboclo. Agora, se for no Moçambique, ele é um orixá”.

Como dito, a identificação de Oxóssi com o universo dos caboclos deve-se, provavelmente, ao fato de ser originalmente o orixá da caça, tendo por símbolo o ofá (ou damatá), arco e flecha de metal. Uma das toadas dessa entidade, comum em toda área da pesquisa, refere-se à sua relação com o universo da Jurema e dos orixás, concebendo-a não como um orixá que foi absorvido pela Jurema, mas invertendo essa trajetória.

Oxóssi nasceu na Jurema  
 E mamãe Oxum levou para criar  
 Oxóssi é um rei caçador  
 Ele é filho da índia, da Cobra Coral

### **Exu e Pombagira**

Em algumas casas, Exu e Pombagira, que são normalmente cultuados nas sessões para os orixás, são “despachados” no início dos toques para Jurema. Como diz pai Deca, de Alhandra: “quando a gente vai tocar pra Jurema, a gente tem que pedir licença a Exu, pra poder a gente tocar, despachar ele”.

Também denominados *papangus* ou *povo da rua*, eles são as únicas figuras que transitam entre os universos da Jurema e dos orixás. Esse aspecto, no entanto, é visto de diferentes formas pelos pais de santo. Alguns, inclusive, embora tenham incorporado

---

<sup>91</sup> ANDRADE, 1983, p. 80.

essa prática, afirmam não concordar totalmente com ela. Como mencionado, dos quatorze terreiros visitados, seis são totalmente contra a presença dessas entidades nos toques para Jurema; seis acham que tocar para elas é necessário; e dois realizam tal ritual apenas esporadicamente, não se sentindo muito à vontade com a presença deles na Jurema. Esse é o caso do Terreiro Ogum Beira-Mar, de dona Nita, como explica essa mãe de santo: “Às vezes, se tiver algum por necessidade de dar alguma coisa, alguma oferta ao Exu ou a Pombagira, é que eu vou... pedir ao mestre, que eu tenho que fazer aquilo, porque eu estou obrigada a fazer”. Já dona Rita, de Goiana, explica que realiza o despacho nessas sessões porque existiram exus da Jurema. Esses seriam, entre outros, Tranca-Rua, Exu do Vento e Exu Barabaô, considerados por ela como “exus bons”.

Dona Joana, do Terreiro Mãe Iemanjá, de Pedras de Fogo, não concorda com a presença dessas entidades. Em sua explicação, faz referência ao mito que diz ter Jesus descansado sob um pé de Jurema.

Na minha Jurema eu não boto Exu. Olhe, a Jurema que é com Exu não é Jurema, não. É trabalho de Quimbanda. [...] de Candomblé. E o meu nem é Quimbanda nem é Candomblé, é Umbanda limpa. A Jurema é um pau sagrado. É um pau abençoado por Deus. Se todo umbandista soubesse o que era a Jurema, não botaria Exu na Jurema. Porque Exu não foi pra Jurema, quem foi pra debaixo da Jurema foi Jesus. Jesus descansou debaixo do pé da Jurema.

Essa é uma das divindades mais polêmicas do panteão afro-brasileiro, sendo definida como uma figura inclassificável, que não conhece limites nem regras, sendo a única a se opor ao Deus supremo e aos outros deuses. Exu desempenha nos terreiros o papel de guardião, mensageiro e intermediário entre os deuses e os homens. Nos terreiros em que ele é cultuado nas sessões de Jurema, mantém-se a tradição dos cultos de matriz africana, onde ele é o primeiro a ser reverenciado, para não haver, como dizem os mestres, “desmantelô” durante a sessão. Assim, após ser cultuado, com direito a toadas e incorporações, ele é “despachado”. Do mesmo modo, todas as obrigações devem, previamente, lhe sacrificar um galo ou um bode. Essa entidade apresenta-se ainda como Exu Tiriri, Marabô, Tranca Rua, Veludo, entre outros.

Pombagira é considerada um Exu feminino e desempenha os mesmos papéis do seu análogo masculino, ou seja, de protetora e mensageira. Assim como Exu, apresenta várias formas: Pombagira Navalha, Maria Padilha, Minervina, entre outras. Sua manifestação é marcada por uma sensualidade excessiva. Mas é, do mesmo modo, considerada perigosa e astuta, sendo invocada nos trabalhos para esquerda. Nos terreiros pesquisados, Pombagira é descrita como espírito de meretriz, mulher sem pudor, como

evidenciam as letras de suas toadas:

Nunca mais dei uma volta  
Lá no cabaré...

Tuim, tuim, tuim, tuim  
Pombagira toma cana  
Quando o cabaré tá ruim

Essa presença dos exus e pombagiras evidencia um envolvimento maior com as divindades africanas, onde a necessidade de pedir licença a essas entidades para a realização da sessão, mesmo sendo para Jurema, torna-se indispensável, considerando que, quando não há o referido despacho — assim como quando não lhes é dada oferenda em uma determinada obrigação —, há “desmantelo” no terreiro.

### **Pretos Velhos**

Os pretos velhos e as pretas velhas são também denominados de baianos. Os juremeiros não os consideram entidades da Jurema, mas na Jurema. Por se tratar de um egum<sup>92</sup>, um preto velho não pode ser cultuado nas sessões de orixás. Toca-se para ele, portanto, junto dos caboclos e mestres. Seu lugar dentro dos toques varia de uma casa para outra. Assim, em terreiros de Goiana, como na Tenda Espírita Maria Conga, de pai Carmelo e na Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, de pai Dedo, essa entidade é cultuada antes dos mestres. No Terreiro Mãe Iemanjá, em Pedras de Fogo, ele é cultuado após os mestres. Vejamos, nesse sentido, o relato da mãe de santo deste último, dona Joana:

Às vezes, depois dos mestres, ou eu canto pra Pilão-Deitado ou eu canto pra os preto-velhos. [...] Porque preto-velhos, os baianos... são Candomblé. Preto-Velho é Candomblé. É por isso que a gente só baixa ele, depois que puxar os caboclo, puxar a Jurema, puxar o mestre.

Segundo pai Biu, de Condado, os pretos velhos seriam espíritos de antigos escravos, que, antes de virem para o Brasil, cultuavam os orixás, mas aqui passaram a cultuar a Jurema. Sua morada sagrada não seria a cidade, onde habitam os mestres e caboclos, mas Aruanda,

Preto velho, ele vem da Bahia, né. Mas Preto Velho nem é juremeiro e nem é de orixá. Agora, ele é orixá e é juremeiro. Porque quando eles vieram de lá pra cá, sofrido, naqueles tempos que aqueles pobres eram vendidos por vintém, por derréis, essa coisa assim... também foi

---

<sup>92</sup> Espírito de ancestrais mortos.

vendo o índio, caboclo, essas coisas. Então, ele, nós toca na Jurema... mas ele é separado da Jurema.

Quando incorporam, essas entidades fumam cachimbo e dançam curvadas para frente, representando uma pessoa velha. Os médiuns vestem branco para recebê-las. Seu mês é maio. Muitos terreiros, como a Mansão de Iemanjá, de Goiana, costumam tocar para elas apenas neste mês. Costumam sentar para consultar ou dar conselhos no salão, o que fazem em voz baixa, intercalando com as fumaradas do cachimbo. Apesar da sua aparência calma e serena, todos os juremeiros consultados afirmaram que eles trabalham tanto para as direitas quanto para as esquerdas. Segundo pai Carmelo, os de esquerda seriam também denominados de quimbandeiros ou catiços.

### **Da relação com as entidades**

O culto da Jurema fundamenta-se na possessão do espírito sobre o corpo do médium. Este, enquanto suporte à descida das entidades, é também denominado *matéria* ou *cavalo*<sup>93</sup>. Para designar o processo de incorporação, empregam, entre outros, os verbos *manifestar*, *atuar*, *receber* ou *espiritar*. Quando a entidade não “baixa” totalmente na matéria, dizem que esta foi apenas *radiada*, ou *irradiada*, o que pode acontecer por inexperiência do médium ou quando este resiste, geralmente por medo, à possessão. A *radiação* designa o primeiro momento da incorporação. O termo é, ainda, empregado quando mais de uma pessoa é incorporada pela mesma entidade. Nesse caso, apenas uma receberia o espírito, enquanto as outras estariam radiadas. Esse, inclusive, é um dos argumentos utilizados pelos juremeiros para justificar a onipresença das entidades.

Ao se referiram a manifestação com êxito de um espírito, é comum o emprego do verbo “triunfar”, já registrado por Andrade (1983) no contexto do Catimbó. Serve de exemplo a seguinte fala – citada na íntegra no início desta sessão – de dona Maria de Cachimbo, de Itambé, referindo-se ao seu mestre, Zé Aboiador, que não incorporaria mais: “Só que ele, assim, não tem mais capacidade de trabalhar, de triunfar, porque ele já tá um velhote. Só chega lá, incorpora, conversa, bebe, mas triunfar, ele não triunfa, porque ele já ta de idade”.

Em geral, cada médium possui um ou mais guias — que são as entidades principais com as quais trabalha e mantém uma relação mais pessoal (seu “orixá de

---

<sup>93</sup> O termo *cavalo* designando a pessoa que recebe uma determinada entidade deriva de cultos de matriz africana.

cabeça”, seu mestre). O mais importante dentre esses guias, para um determinado médium, é chamado *guia de frente*, podendo ser uma entidade da Jurema ou dos orixás. Essa relação entre os guias de um determinado médium pode ser conflituosa, uma vez que as entidades possuem os mesmos sentimentos dos homens, como raiva, ciúme, caráter e personalidades diferentes. Dona Mara, de Condado, por exemplo, afirma que Sete-Flechas e Oxóssi são desunidos, de modo que se os dois baixarem ao mesmo tempo, pode haver uma “guerra espiritual” no terreiro.

A grande maioria dos pais e filhos de santo têm seu mestre e seu caboclo, que baixam durante as sessões. Há, no entanto, quem receba ou prefira trabalhar apenas com um ou com outro.

Pude observar que as mães de santo mais velhas – dona Joana, de Pedras de Fogo, dona Nita, de Itambé, e dona Rita, de Goiana – não entram em transe com a mesma freqüência que os demais médiuns da casa. Durante a sessão, coordenam todas as atividades, corrigem os médiuns, sugerem os cânticos, determinam a hora que começa e termina a gira, etc. Durante boa parte do toque, no entanto, elas permanecem sentadas. Dona Joana, com oitenta e um anos de idade, abre a gira, dirige toda a sessão, mas não recebe espírito. Como relata esta mãe de santo,

No tempo que eu era mais nova, eu recebia mestre, eu recebia, mas só que agora eu não recebo nem mestre nem nada, porque meu corpo não agüenta mais. Então, eu trabalho só com minha oração, meu livro, meu rusaro... meu livro, meu rusaro e meu baralho.



Caboclos: Foto 22 e 23 - Terreiro Mãe Iemanjá, Pedras de Fogo. Foto 24 - Oxóssi Pena Branca, Condado.



Mestres: Foto 25 - Terreiro Oxóssi Pena Branca, Condado. Foto 26 - Terreiro de Umbanda São Jorge, Condado. Foto 27 - Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, Goiana.

## A MÚSICA RITUAL

A música ocupa um lugar central no sistema de crença da Jurema, tanto pelos diferentes papéis que desempenha nos rituais quanto pela importância na transmissão do seu conteúdo histórico e mítico. Alguns aspectos dessa música nos ajudam a pensar as mudanças e a transitividade observadas no culto hoje. Com efeito, as diferentes formações dos grupos de instrumentistas, as várias concepções do papel dos ogás e da necessidade destes darem obrigações, entre outros, evidenciam a diversidade e fluidez que caracterizam a Jurema em toda a área pesquisada. Outro aspecto observado em relação à música, e que corrobora o que afirmei no início deste capítulo, é que nela também se expressa a disposição em estabelecer limites entre o universo dos orixás e da Jurema, o que, como dito, pode ser descrito como uma marca da Umbanda praticada em toda área da pesquisa. Em que pese toda a preocupação em separar esses universos, a influência dos cultos de matriz africana na Jurema — como tenho observado em relação aos rituais, com a inserção da curiação, da permanência do neófito no quarto, etc. — é significativa no que diz respeito à música. No entanto, não se trata, como veremos, de uma simples adoção de modelos. No contexto da Jurema, essas práticas são ressignificadas, reinventadas.

Como procurou mostrar Bruno Nettl (2006), por muito tempo, os estudiosos da música, especialmente os etnomusicólogos, trabalharam sob a premissa de que o “normal” da cultura e da música seria sua estabilidade e continuidade. As mudanças, portanto, ocorreriam unicamente em situações excepcionais. Neste sentido, alguns pesquisadores, como Hombostel e George Herzog, teriam atribuído um valor menor à música em processo de mudança, em relação àquela considerada tradicional. Em seu conhecido capítulo sobre os usos e funções da música, Merriam (2001) destaca como uma de suas principais funções a de contribuir com a continuidade e “estabilidade” de uma cultura, além de reforçar as instituições sociais e os ritos religiosos. De um modo geral, essas funções parecem ligar a música à idéia de continuidade, que associa o novo e a mudança, ao degenerado, à perda, remetendo às, já mencionadas, “armadilhas” da etnografia de urgência (AUGÉ, 1997).

A música é concebida no presente trabalho como um fenômeno em movimento, estando em um constante processo de mudança, cujos significados são reafirmados ou legitimados no presente. Uma questão que poderíamos colocar, como sugere Nettl, é se permaneceria, nessas mudanças, algo que poderíamos chamar de “unidade

fundamental”, que seria mantida ao longo do tempo, permitindo a associação com o grupo social. Como diz o autor, “Quanto mais radicais forem as mudanças em um estilo musical, mais significativos são esses fatores, às vezes obscuros, que garantem a continuidade” (2006, p. 28).

A visão que se tem de uma sessão de Jurema, hoje, sobretudo das sessões de toque, revela um contexto completamente diferente daquele descrito desde a década de 1930 até o trabalho de Vandezande, na década de 1970. No que diz respeito à música, o aspecto mais evidente é a substituição dos maracás, também conhecidos no contexto do Catimbó por marca-mestra – que exerciam um papel central na comunicação com os espíritos – pelos membranofones, especialmente os ilus. Pai Dedo, de Goiana, que menciona além do maracá a gaita, também chamada por ele de *pito*, refere-se a essa relação entre os instrumentos e as mudanças do cenário religioso.

Antigamente, foi coisa que foi surgindo, existia o toré de caboclo, que só era na maraca, na gaita, no pito, né? Aí foram modificando, porque esse negócio de elu já vem em parte dos orixás, entendeu? Da parte dos orixás

Na mesma direção, segue o relato de seu Cícero, que associa os tambores à chegada dos orixás e das obrigações.

Eu já vim tocando Jurema... mas a Jurema a gente batia na mão... apareceu o tal do tambor... O tambor apareceu em sessenta e três. Hoje tá onde o senhor ver: chega no centro, tem tambor, tem caixa de som, que não existia, era tudo no peito... tem tanta coisa... aí, apareceu os orixás, aí, apareceu mensagem de gente entrar de quarto, fazer obrigação... fazer formatura.

Todo um vasto repertório de cânticos surgidos no contexto do Catimbó foi adaptado ao ritmo desses tambores. Assim, diversas toadas registradas por pesquisadores desde a década de 1930 (CARLINI, 1993, ANDRADE, 1983; FERNANDES, 1938, VANDEZANDE, 1975) continuam sendo executadas no contexto da Umbanda. Outros cânticos podem ser identificados como advindos dos antigos mestres juremeiros, tanto pela letra quanto pelos aspectos estruturais da música. No primeiro caso, as letras referem-se a objetos litúrgicos, a personagens e outros elementos mais comuns ao contexto do Catimbó. Muitos desses elementos, inclusive, já não ocupam, na maioria das casas, um lugar ritual, sendo mantido unicamente através das letras das toadas, tais como a gaita, a marca-mestra, a princesa e algumas referências às cidades, bem como algumas narrativas míticas da Jurema. Há, do mesmo modo, toadas surgidas no contexto da Umbanda, cujas letras e/ou características

rítmicas e fraseológicas — que diferem das antigas — tornam possível sua identificação.

A música observada em todos os terreiros pesquisados consiste basicamente em cânticos, acompanhados, nas sessões de toque, por instrumentos de percussão — ilu (espécie de tambor), maracá e, no caso de Alhandra, o triângulo — ou cantados à capela, nas sessões de mesa, acompanhados de maracá ou palmas. Esses cânticos podem ser chamados de *linha*, *toada*, *ponto*, *zuela*, *turimba* e, em um número pequeno de casas, *orins*. Esses termos são geralmente utilizados como sinônimos, embora alguns pais de santo (como mestre Edu, do Templo Religioso Orixá São João Batista, de Alhandra) empreguem o segundo geralmente para designar cânticos à direita, e o terceiro para os cânticos à esquerda. Já pai Dedo, da Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, de Goiana, afirma que o termo *zuela* não deve ser empregado dentro da Jurema, mas dos orixás. A palavra *linha*, que era utilizada no contexto do Catimbó, como registrou Andrade (1983), Cascudo (1978) e Vandezande (1975), hoje é raramente empregada.

Nas sessões de toque, cujo nome reflete a importância da música no ceremonial, os instrumentos musicais utilizados sofrem pequenas variações de um terreiro para o outro. Em geral, as casas da Zona da Mata de Pernambuco e Pedras de Fogo, na Paraíba, usam um ou mais membranofones (o ilu, mais comum, e o atabaque), além de algum idiófone de chocalhar, em geral ganzá ou maracá. Os terreiros de Alhandra diferem dos localizados nas outras cidades pesquisadas por empregar o triângulo, encontrado em praticamente todas as casas. Ao contrário do maracá e do ilu, esse instrumento não tem uma origem religiosa<sup>94</sup>, estando ligado às festas e tradições musicais da região. Sua entrada no cenário religioso de Alhandra confere ao toque uma sonoridade ainda mais festiva, próxima àquelas dos forrós. Apesar de não lhe ser conferido o *status* de sagrado (atribuído principalmente ao ilu), é considerado pela maioria dos donos de terreiro de Alhandra como indispensável nas giras. Já nas demais cidades pesquisadas, não encontrei, pelo menos nos terreiros visitados, nenhum pai ou mãe de santo que admitisse a presença do triângulo. Dona Nita, de Itambé, por exemplo, faz o seguinte comentário, referindo-se ao seu filho de santo, Edu, de Alhandra, que utiliza esse instrumento.

---

<sup>94</sup> O maracá é um dos instrumentos musicais mais utilizados nas cerimônias religiosas dos índios nordestinos, sendo seu uso continuado nas antigas mesas de Catimbó. O ilu deriva dos cultos de matriz africana. No Candomblé, alguns empregam o termo referindo-se ao *rum*, o maior dos três tambores usados nas cerimônias.

Eu não gosto bem daquilo não. Eu gosto mais do gonguê. Num gosto bem daquilo não. Eu digo: “isso é negócio pra baile, menino. Eu gosto lá disso”. Esse povo velho (referindo-se a ela mesma) assim é tudo enjoado. Na casa de Edu é uma batucada tão do mar do bode. É triângulo, é um reco, é aquela aspa, é tudo.

Interessante notar que, mesmo tendo sido feito por dona Nita, em Itambé, Edu mantém em suas sessões os instrumentos comum às casas de Alhandra. O mesmo acontece com Ciriaco, que nasceu na primeira, tendo se mudado para a segunda com mais de quarenta anos, mas não abre mão do triângulo em seus toques. Como mencionado em relação à organização do espaço físico dos terreiros, seus donos, no caso da música, tendem a adotar o modelo local e não o modelo do seu pai ou mãe de santo.

O maracá, também denominado, nos terreiros pesquisados, *maraco*, era o instrumento característico das sessões de Catimbó. Ele, no entanto, não pode ser considerado o único, se considerarmos a quantidade significativa de referências a um instrumento de sopro denominado gaita<sup>95</sup>. Esta é mencionada em diversas toadas, bem como em diversos relatos feitos pelos juremeiros, como pai Dedo, de Goiana, transscrito no início desta seção. Em Alhandra, ouvi que Cesário, mestre renomado, falecido em 1964, costumava usar um desses instrumentos em seus rituais. Ainda em Alhandra, ouvi duas toadas, no Centro Espírita Rei Malunguinho, que fazem referência a esse instrumento.

No apito da gaita eu venho  
 No apito da gaita eu vou  
 No apito da gaita eu venho, senhores mestres  
 No apito da gaita eu vou

Sô caboco tanuê  
 Sô caboco tanuá  
 No pé do cruzeiro mestre  
 Eu vi a gaita tocar

O nome gaita, no entanto, refere-se tanto a uma flauta reta quanto a uma espécie de apito, usado para “chamar” as entidades.

Mas era o maracá (também denominado nos terreiros maraco ou maraca) o principal instrumento usado no contexto do Catimbó. Embora tenha tido no passado um papel fundamental, esse idiofone ocupa hoje, na grande maioria dos terreiros, um lugar

---

<sup>95</sup> Vale lembrar que o termo gaita é usado ainda hoje em dois contextos onde a Jurema é significativa: pelos índios Pankararu, designando uma espécie de flauta reta, sem furos, e pelos grupos tradicionais que se apresentam durante o Carnaval de Pernambuco e da Paraíba, caboclinhos e índios, respectivamente, para designar também uma flauta reta (com furos).

menor. As exceções ficam por conta da Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá e na Tenda Espírita Ogum Beira-Mar, ambos de Goiana, e do Terreiro de Ogunté, Iansã Oiá, de Condado, nos quais esse instrumento ainda é mencionado como um “fundamento” da Jurema. Como diz Dedo, pai de santo da primeira, “Eu chamo de maraca mestra... É muito importante dentro de Jurema, viu? ... tem semente de jurema aqui dentro”.

Dona Mara, de Condado, emprega um maracá vermelho nos toques para Jurema e um branco nos toques para orixás. Esses instrumentos, ao contrário do que observei na maioria das casas, recebem o mesmo calçamento dado aos ilus, em um ritual que alguns pais de santo chamam de “dar de comer”. Como diz dona Mara: “Tem um processo que a gente faz, uma comida, especialmente para os tambores, especialmente para essas maracas. Todos esses instrumentos, eles comem”.

Mesmo nas sessões de mesa, em que é o único instrumento admitido, sua presença tem se tornado cada vez mais rara. Nos toques, como dito, ele ainda é bastante utilizado, mas o tipo feito de cabaça (a marca ou maraca mestra) é pouco encontrado. Hoje, um dos modelos mais comuns é feito com lata de óleo (ou de outro produto) vazia, com pequenas esferas de metal em seu interior.

### **Da centralidade dos tambores e obrigações dos ogás**

Em toda a área pesquisada, os ilus (também dizem *elus*) são os membranofones mais encontrados nos terreiros. É comum o uso de outros tambores junto a esses instrumentos, mas não os substituindo. No Terreiro Ogum Beira-Mar, em Itambé, por exemplo, além de dois ilus, utiliza-se uma conga. As exceções ficam por conta da casa do seu Cícero, também de Itambé, que usa apenas dois atabaques, e do terreiro de dona Joana, em Pedras de Fogo, que substitui os ilus por um par de congas. Joana o exibe com orgulho, explicando que seria a única a possuir instrumentos como aqueles em toda região – os tambores lhes foram enviados de São Paulo, juntamente com outros objetos, como pagamento de um trabalho por ela realizado. Mas apenas dois dos quatorze terreiros pesquisados não empregam os ilus.

A palavra *ilu*, empregada em toda a área da pesquisa, significa *tambor* (*ilù*), em iorubá (CACCIATORE, 1977), o termo refere-se a dois membranofones com características bem distintas: o primeiro consiste em um tambor de duas membranas, com casco de madeira ou metal, sobre uma base de madeira em forma de “T”. O segundo, feito do tronco da macaíba (árvore nativa), possui apenas uma membrana.

Este último, mais difícil de ser adquirido por ser mais caro que o outro, apresenta mais volume sonoro e uma maior durabilidade.



Foto 28 – Ilu de duas membranas, com casco de metal, sobre base de madeira em forma de “T”. Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá (Goiana).  
Foto 29 – Ilu de macaíba. Centro Espírita Ogum Beira-Mar (Alhandra).

Em geral, todos os membranofones passam por um ritual antes de serem usados nos toques. Esse trabalho, no entanto, varia de um terreiro para o outro. Pai Dedo, de Goiana, para quem todos os instrumentos usados são sagrados, nos dá a seguinte explicação:

Cada um tem sua função, né? Cada instrumento tem sua função. Sagrado, todos eles são... O elu vai preparar também, é batizado, tudinho, come, tudinho. Todo ano meus elus comem. Dia vinte e um de abril, meus elus tão comendo. Deito eles, boto esteira, dou comida.

Ainda sobre o calçamento dos tambores, dona Nita, de Itambé, que também calça todos os instrumentos, embora considere o ilu o mais importante, nos diz:

Tudo tem que ser calçado, todos eles têm que ser calçado. [...] tem que botar no meio da mina, aprontar, defumar, e fazer o que tem necessidade pra poder botar ele no lugarzinho dele. [...] Porque ali é onde ta todo segredo. Ta vendo ali? Tem mais segredo ali naquele pé de ogã do que aí fora, na gira... Porque ali é que ta chamando tudo. [...] o batuque do elu é quem chama todo segredo.

Em toda área pesquisada, a palavra *ogã* designa o instrumentista que toca qualquer um dos instrumentos utilizados nos toques, embora o termo seja normalmente aplicado apenas aos tocadores dos membranofones, pela centralidade que esses ocupam nas sessões. Em algumas casas, os tocadores, também chamados de *batedores*, são os próprios filhos (biológicos) ou algum parente próximo do pai ou da mãe de santo. Isto representa, além de uma economia para os terreiros, um fator de segurança, pois, sendo considerados sagrados, muitos sacerdotes não admitem que os ilus sejam tocados por um ogã de fora. Essa preocupação é bastante evidente em algumas casas, como o Centro Espírita e Terreiro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo, de mãe Zeza, cujo ogã é neto da mãe de santo, dona Zeza; o Centro Espírita Ogum Beira Mar e o Centro Espírita Rei Malunguinho, ambos de Alhandra, que têm como ogãs os filhos dos donos do terreiro.

Em geral, a aprendizagem de um ogã se dá em dois momentos: primeiro pela observação/imitação, em que o iniciante, ainda criança, observa durante as sessões a *performance* de um tocador experiente. Em um segundo momento, mesmo sem ter adquirido domínio suficiente sobre o instrumento, assume o ilu durante as sessões, completando a aprendizagem com seus erros e acertos.

Assim, ao contrário dos demais participantes da gira, para quem os processos de assimilação e criação dos cânticos resultariam apenas da ação das entidades sobre a matéria, a aprendizagem musical dos ogãs é descrita por eles como sendo um processo intelectual, ou seja, como decorrente de um esforço cognitivo para se obter um

determinado conhecimento. No entanto, isso não significa que a formação dos instrumentistas dispense maiores envolvimentos com a questão espiritual: tendo aprendido a tocar, o ogã deve dar uma obrigação. Vejamos, nesse sentido, o que nos diz pai Dedo de Ogum:

Ogã entra de quarto. A gente prepara ele pra ser ogã, né? Ogã não tem o que aprender, né? Eu não passo mais de sete dias. Tem gente que bota vinte e um dias. Eu, o máximo é sete dias. Ogá é no dia dia que se aprende. [...] que queira ou não, o ogã é quem segura a casa também, né? Na ausência... do babalorixá, ou ialorixá, o ogã é quem manda... ele é a coluna... por isso que tem que preparar, tem que entrar de quarto, dar as obrigações, cortar, etc., etc., etc.

A fala acima se refere tanto ao tipo de aprendizado dos ogãs — que seria “no dia a dia”, desvinculado, em um primeiro momento, das questões espirituais — quanto à necessidade desses, em um segundo momento, darem as obrigações. Pai Dedo também registra como esses rituais estão ligados às idiossincrasias dos terreiros, às individualidades do pai de santo, pois enquanto teria quem colocasse os ogãs até vinte e um dias de quarto, os seus não passariam mais de sete.

Os ogãs, por sua vez, enfatizam que o conhecimento e o valor de cada um dependem do nível técnico, e não das obrigações. Essas seriam uma espécie de permissão para os bons instrumentistas seguirem tocando, mas não fariam da pessoa um bom “batedor”. Rico, ogã de dona Zeza, critica aqueles que cuidam das questões espirituais, antes mesmo de aprenderem a tocar. Como diz o próprio: “eu acho isso um negócio feio, um negócio ruim. Se a pessoa não sabe fazer aquilo? Não adianta. Se a pessoa não sabe fazer aquilo, pra que vai dar obrigação?”

Mas o mesmo ogã também critica os que fazem o inverso: são versados no instrumento, mas não se envolvem com a questão espiritual.

Tem ogã que é assim, ta batendo só pra se amostrar. Vê uma nega bonita, começa batendo tambor. Não ta batendo pro espírito, ta batendo pra nega olhar pra ele. É ou não é? A pessoa sendo um batedor, olhando pro espírito ele chega... [...] Nem um espírito de mainha, até agora, nunca disse que eu era ruim, não. Ele chega, ta batendo um batedor que ele não gosta, manda eu e João, aí o toque melhora... [...] a pessoa só pode bater pros espíritos com fé. Não é bater com amostraçāo porque ta chegando alguém pra dar valor, não.

Nos dias de toque, o ogã não pode ter relações sexuais nem consumir bebida alcoólica. Em alguns terreiros, como o Centro Espírita e Terreiro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo, de dona Zeza, em Itambé, ele deve ainda passar, antes da sessão, por um “amaci”. Como dito, este, que tem origem nos cultos de matriz africana, consiste em

um líquido preparado com folhas sagradas, depositado em uma quartinha, no peji, sendo usado para lavar objetos litúrgicos, a cabeça do filho durante uma obrigação e partes do animal a ser sacrificado. Esse ritual, no entanto, é reelaborado no contexto da Jurema, sendo também denominado *lavagem das mãos na Jurema* (também dizem *calçar* ou *ensemendar as mãos*)<sup>96</sup>.

Seu Cícero, de Itambé, que, ao contrário de dona Zeza, não tem ogã fixo, recomenda que eles não bebam nos dias de toque, nem tenham relações sexuais. Sempre antes de tocar, o instrumentista também tem suas mãos lavadas com jurema. Segue o relato desse pai de santo:

Porque num terreiro desse, nos tamo tocando aqui, entra um instinto bom... mas pode entrar um zambetero e queira fazer presépio aqui dentro. Ogã tem que tá... porque quem chama é a tacada do tambor. Várias vezes, vem um mestre traçado. Pinta e borda no salão, zomba do pai de santo e vai-se embora. E ele fica... não sabe o que ta fazendo. Um mestre daquele faz presepada, entendeu? [...] (O ogã) tem que ta prevenido, com a mão bem lavadinha. Só na parte da Jurema, a gente lava com jurema. Pra orixá, a gente lava com seiva de alfazema... Vamos tocar pra mestre, caboclo, aí eu lavo com jurema. Todos toques que eles vim (os ogãs), eles têm que lavar as mãos. Todos toques...

Finalmente, vejamos o que diz sobre o assunto dona Joana, de Pedras de Fogo, a mais velha dentre as mães e pais de santo pesquisados:

O ogã não pode bater no bombo sem que ele tenha uma obrigação... A obrigação que ele faz... vai conhecer qual é o santo dele, entendeu? Vai fazer uma preparação de mão, um trabalho de mão. Cortar três bichos pro Exu. Ele não vai aparar o sangue do Exu dentro do prato, ele vai aparar na não, o sangue do Exu. Ele vai se preparar. Depois ele vai lavar as mãos com água de Jurema, vai lavar a cabeça, pra poder ele ser firme no bombo, pra poder ele ter força no bombo.

A atividade dos ogãs, portanto, é cercada de regras e proibições, que envolvem a todos, os próprios músicos e os pais e mães de santo. Todo esse cuidado com os instrumentistas deve-se, sobretudo, à crença de que qualquer “demanda” enviada ao terreiro os atinge primeiro. Esses, portanto, precisam estar “limpos” para proteger a casa e a si mesmos. Pai Edu, do Templo Religioso Orixá São João Batista, de Alhandra, nos explica os riscos que corre um ogã que ainda não teve as mãos calçadas. Segundo ele, é necessário cortar a mão do instrumentista e introduzir nela sementes de jurema:

Tem que calçar a mão deles, né? Porque qualquer coisa que uma pessoa mandar, uma demanda de fora, primeiro aonde pega é no ogã.

---

<sup>96</sup> Essa prática de manipular a flora para o preparo de lavagem, banhos de cheiro, garrafadas e toda sorte de remédios tradicionais sempre existiu no âmbito da Jurema. Os mestres juremeiros são profundos conhecedores de folhas, ervas e raízes medicinais, as quais são por eles cultivadas.

[...] porque pra calçar o ogã tem que ser mão cortada, né? [...] tem que cortar um bicho pro ogã. [...] a gente corta aquilo ali, aí, vai, pega o ogã, corta a mão do ogã, faz o calço... [...] aí, qualquer coisa que vim ali, o ogã não tá sujeito a pegar aquela demanda, e, se não fizer, ele pode levar um pontapé e cair de vez<sup>97</sup>.

Outro ritual adotado pelos ogãs de alguns terreiros é o *banho médio*. Este, que deve ser realizado semanalmente, consiste em um banho de ervas e plantas específicas para cada sexta-feira do mês. Após o banho, o ogã deve se abster de bebida alcoólica e de relações sexuais. Nos dias de toque, essa abstinência inclui também o sábado, como nos explica José, ogã do Centro Espírita Rei Malunguinho, de Alhandra:

[...] toda sexta, eu não posso usar mulher. Se a gente usar mulher, se suja por aquele corpo mesmo... [...] não pode ver mulher, pra gente não se prejudicar, adoecer, bater uma dor, levar um baque, quebrar uma perna. Tem que levar tudo a sério, do começo ao fim. Assim, a gente não prejudica ninguém, nem a mulher e nem a pessoa<sup>98</sup>.

A não realização dos rituais, portanto, acarretaria sérios problemas para os músicos. Todos os ogãs afirmam que, sem as obrigações, não se adquire resistência para tocar uma sessão inteira, além de correrem o risco de ter as mãos gravemente lesionadas. Referindo-se ao ogã de sua casa, dona Nita, de Itambé, faz o seguinte relato sobre a necessidade dessa obrigação: “Os outros, como não tem costume, estoura a mão. Ele não estoura a mão, não, porque ele já é feito, né? Não estoura mais a mão. Mas quem não tem costume estoura a mão. Porque não tem calço na mão, não é calçado”.

Rico, ogã de sua avó, dona Zeza, também de Itambé, que aprendeu com João, o outro tocador da casa, ainda não é calçado, mas tem as mãos lavadas sempre que vai tocar. Vejamos sua fala.

Eu nunca dei obrigação para ser ogã, não. João ta em Recife, ele que me deu umas explicações, aí, eu peguei com ele. [...] Vou calçar (as mãos) ainda, vou mandar ela calçar pra mim. Eu vou mandar ela fazer que é melhor pra mim. Porque quando eu bater em outros terreiros, não acontece nada com a minha mão. Porque num já ta calçada pelos espírito, né?

Do mesmo modo, um ogã com a mão lavada por um mestre deve ter cuidado ao tocar para outro. Essas proibições — que, claro, se manifestam de diversas formas nos médiuns do terreiro — nos remete a uma discussão clássica, encontrada em Wundt e continuada por Freud em *Totem e Tabu*.

Por trás de todas essas proibições parece haver algo como uma teoria de que elas são necessárias porque certas pessoas e coisas estão

---

<sup>97</sup> In: SALLES, 2004, p. 122.

<sup>98</sup> In: SALLES, 2004, p. 123.

carregadas de um poder perigoso que pode ser transferido através do contato com elas, quase como uma infecção. [...] o fato mais estranho parece ser que qualquer um que tenha transgredido uma dessas proibições adquire, ele mesmo, a característica de ser proibido — como se toda carga perigosa tivesse sido transferida para ele (FREUD, 1974, p. 41–42).

Como dito, muitos pais e mães de santo não permitem que o seu ogã toque em outra casa. Há o risco de todas as “demandas” e “mazelas” enviadas ao terreiro caírem sobre ele, ferindo principalmente suas mãos. Do mesmo modo, sendo um instrumento calçado, os pais de santo não permitem que qualquer ogã de fora toque nos ilus.

Todo mundo não pode ta tocando naquilo ali, principalmente a classe desse povo que vevi pruqui, pruli, pruculá, chega tarde. Eu [digo]: “pelo amor de Deus, não deixe pegar não. Ou, por outro, a mulher se ele tiver... [menstruada] não pode, né, meu filho? Não tem condição. Porque ali é onde ta todo segredo.

Como é comum um ogã visitar outros terreiros e ser convidado para tocar, o dono da casa analisa se o visitante pode ou não assumir o ilu. De qualquer modo, um ogã de fora só pode tocar depois de os da casa terem iniciado a gira. Também os instrumentistas que iniciaram o toque, no caso de serem substituídos, devem reassumí-lo na hora do fechamento da gira. Quem começou, portanto, tem que terminar. Dona Zeza, que mantém o neto e o marido João como os ogãs da casa, nos diz como lida com o fato desses instrumentistas circularem entre os diferentes terreiros de Itambé e Pedras de Fogo.

Tem ele, tem João, chega Jorge, Paulinho, chega Marconi... tem meio mundo, mas só que os de casa é eles dois... eu não posso botar uma pessoa primeiro pra bater do que eles dois. Se João não tiver aí, ele já pode... eu tenho que botar ele primeiro. Agora, pra outro sair de lá de suas casas, entrar e colocar a mão, só depois dele. Eu só fiz maciar (a mão do ogã), somente. Tem ocasião que eu macio. E se ele vai sair pra outro lugar, eu tenho que ir lá dentro, tem uma banha lá, que eu trouxe do Mercado de São José, no Recife, aí eu coloco nas mãos dele, aí ele pode ir.

### **Dos ritmos**

Em toda área da pesquisa, não existe um ritmo específico para as sessões de Jurema, sendo empregado os mesmos dos toques para orixás. Também são empregados, na maioria das casas, os mesmos instrumentos em ambas as sessões, embora alguns pais de santo de Goiana não concordem. Pai Carmelo, por exemplo, faz a seguinte afirmação: “o correto seria utilizar instrumentos diferentes, recintos diferentes e etc., mas a precariedade não permite”. Já pai Zé Carlos de Ogum usa o maracá nos toques para Jurema e o substitui pelo adjá, nas sessões para orixás. Vejamos a fala desse pai de

santo:

Tem o adjá, pra orixá, e na parte da jurema tem a maraca. O orixá, o fundamento é um, e a Jurema é outro. É a maraca, que a maraca é um fundamento muito grande pra jurema. E o adjá é chamada dos orixás, como também (a maraca) na jurema é chamada dos mestre da jurema, os caboclos, as mestras.

Também não existe, como no Candomblé e no Xangô, ritmo exclusivo de uma determinada entidade. Deste modo, a variação de ritmos encontrados nos quatorze terreiros pesquisados é significativa. Em geral, um grupo de ogãs que freqüenta os terreiros de sua cidade e de cidades vizinhas tende a adotar e reproduzir determinadas batidas. Mesmo sendo um bom instrumentista, a não familiaridade com o modo de acompanhar as toadas, em um dado terreiro, pode comprometer a participação de um músico de fora; assim me contou o ogã de dona Zeza, Rico – que atua tanto em Itambé quanto em Pedras de Fogo –, a partir de uma experiência por ele vivida em um terreiro de Timbaúba, Pernambuco: “[...] começou o toque, eu vi aqueles pontos diferentes. Eu disse, ‘oxente! Vou bater do meu jeito’. Bati, bati, bati, quando foi depois, ninguém gostou”.

Em geral, o ritmo dos ilus empregado no toque para mestre não difere do toque para caboclo. Em algumas casas, há uma mudança bastante sutil: Segundo José, ogã do Centro Espírita Rei Malunguinho, de Alhandra, para representar a personalidade forte e guerreira do caboclo, ele toca mais rápido, mais “queimado” (termo comum entre os ogãs). Já para mestre, que ele considera mais “moderno”, seria empregado mais variações.

No Centro Espírita Ogum Beira-Mar, a diferença rítmica entre os toques para mestre e para caboclo é mais visível. Assim, ao contrário dos toques que registramos nas outras casas, nesta há uma fórmula básica específica para caboclo e outra para mestre. A execução dessas fórmulas, no entanto, não é rígida, sendo comum o emprego de uma no lugar da outra. Vale salientar que os ogãs tocam empregando variações nos dois casos.

Toque para mestre



Toque para caboclo



Algumas casas, como o Terreiro Mãe Iemanjá, de dona Joana, em Pedras de Fogo, e o Templo Religioso Orixá São João Batista, de Alhandra, empregam o que chamam de *alujá*<sup>99</sup> ou *macumba*, ritmo rápido, executado para acelerar a desincorporação do espírito. O alujá é um ritmo derivado dos cultos de matriz africana, empregado para chamar Xangô. Em ambos os casos, consiste em um toque aguerrido, forte, executado em andamento rápido. Segundo mestre Deca, embora se trate do mesmo ritmo, quando empregado no contexto dos toques para orixás, seria denominado *alujá*, enquanto o termo *macumba* seria exclusivo dos toques para Jurema. Os filhos de santo, contudo, utilizam o primeiro termo nos dois casos. Noutros terreiros da Paraíba e de Pernambuco, encontrei o nome *alujá* designando outro ritmo, assim como o mesmo ritmo encontrado em Alhandra (transcrito abaixo) com outras denominações.

#### Alujá ou macumba



#### Das letras

Sendo o culto da Jurema uma tradição oral, sem aprendizado ostensivo, sem maiores preocupações com sistematização teórica, sem organização interna rígida, as letras dos cânticos desempenham um papel fundamental na transmissão do seu conteúdo histórico e mítico. Creio ser desnecessário tanto quanto impossível tentar explicar os diversos sentidos que elas adquirem para os praticantes da Jurema, dadas a variedade e a complexidade das imagens e dos símbolos nelas contidos. É possível afirmar, no entanto, que elas são parte significativa de uma rede de imagens sonoras que atua na rememoração e reatualização ritual dos princípios míticos do culto. Em um sentido mais prático, pode-se afirmar que a palavra cantada ajuda na apropriação de nomes de seres e lugares míticos, assim como reafirma um modo de ser e comportar-se no mundo. O próprio mito de origem do culto, que diz ter Jesus descansado sob a sombra de uma

<sup>99</sup> Do iorubá: *àlujá – perfuração* (CACCIATORE, 1977).

jurema, tornando-a sagrada, é transmitido, hoje, quase que exclusivamente através da seguinte toada.

A Jurema é minha madrinha  
Jesus é o meu protetor  
A jurema é um pau sagrado  
Deu sombra a Nossa Senhor

Com certa frequência, portanto, os juremeiros recorrem a essa e outras toadas para dar explicações sobre seu universo religioso. Com efeito, sendo concebidas e assimiladas como uma dádiva das entidades, um legado mítico e sagrado, as letras dos cânticos são aceitas como verdadeiras, inquestionáveis, palavras de confiança, de “ciência”. Sobre essa questão, pai Carmelo faz o seguinte relato:

Quanto à importância dos orins (cânticos), palavra é força e tem uma importância muito grande [...], as letras elas relatam os itans do oráculo, e na Jurema, que é tudo em português, em geral relatam a vida do mestre, da mestra, das entidades em geral, ou transmitem algum recado, daí a importância de cantá-los corretamente.

Quanto à forma e à estrutura desses textos, as letras das toadas das sessões de mesa diferem, em sua maioria, das registradas nos toques, sobretudo pelo seu caráter mais narrativo. Esses cânticos são, em geral, compostos de duas ou três quadras, alguns chegando a cinco estrofes. Vejamos o exemplo abaixo, registrado no Centro Espírita Rei Malunguinho:

Ô de casa, ô de fora  
Menino, vai ver quem é (Bis)  
Ô, papai, ouço um gemido  
Que é na voz de uma mulher

Menino, mande ela entrar  
E mande ela se assentar (Bis)  
Mas diga que demore um pouco  
Que Liano vai trabalhar

Nas sessões de toque, as toadas são, em sua maioria, mais curtas, compostas de uma ou, no máximo, duas quadras, como no exemplo seguinte, registrado no Templo Religioso Orixá São João Batista:

Canindé  
Meu Canindezinho  
A pisada bonita  
É dos cabocolinhos (Bis)

Por fim, uma análise mais exaustiva das letras dos cânticos da Jurema, na composição, por exemplo, de uma antologia de textos sagrados (CARVALHO, 1998), ainda está por ser feita. José Jorge de Carvalho afirma que os textos dos cânticos dos

cultos afro-brasileiros estariam vinculados a um rico universo mítico, cuja “mitopoética” modificaria e expandiria seu universo de origem. Sobre a importância da análise desse repertório, escreveu:

[...] não se pode esquecer que se trata de textos religiosos e deveríamos dar crédito ao que dizem os textos dos cantos sagrados afro-brasileiros da mesma forma que damos crédito aos textos sagrados oriundos das chamadas grandes religiões letreadas — e são infindáveis as interpretações dos conteúdos espirituais, dos conhecimentos e da sabedoria supostamente neles embutida, acumuladas ao longo de várias gerações de estudiosos (*ibid.*, p. 3).

### **Da relação com o transe**

No tocante às religiões de possessão, dada a centralidade da música nas cerimônias, é comum atribuir-se ao transe uma influência direta da música. No caso da Jurema, como penso ter demonstrado nos vários aspectos abordados nesta seção, a importância da música vai muito além da questão do transe, figurando como parte essencial de toda ritualística do culto – como, por exemplo, na abertura e no fechamento das sessões – e na transmissão do seu conteúdo histórico e mítico. Por outro lado, algumas incorporações não estão diretamente ligadas à música, como em algumas sessões de mesa, onde os médiuns usam campainhas ou um pequeno sino para chamar as entidades. Em Alhandra, tive oportunidade de observar alguns trabalhos de consulta do mestre Inácio da Popoca, um dos mais velhos da cidade, onde ele é incorporado sem cantar ou tocar para as entidades. Mas o fato é que, na grande maioria dos casos, a música está presente no transe.

Uma das tentativas de explicar a relação entre música e transe baseia-se no conceito, já bastante desgastado, de *reflexo condicionado*, no qual a música seria o estímulo, cuja reação seria o transe. Gilbert Rouget (1980), que se ocupou mais exaustivamente do assunto, afirma que a música é condição *sine qua non* para que haja o transe, apresentando diversas “funções” por ela assumidas antes e durante a possessão, mas descarta a hipótese de reflexo condicionado para explicar o fenômeno. Bastide, ainda no início de suas pesquisas no Brasil, seguindo de perto algumas idéias de Herskovits, mantém o conceito, considerando-o, no entanto, em um sentido mais amplo: enquanto um aspecto psicológico do processo no qual as normas de conduta de uma dada cultura são assimiladas inconscientemente. Referindo-se às idéias de Herskovits sobre o tema, ele afirma que “o estímulo do reflexo condicionado não é um estímulo

físico à audição de um certo ritmo, mas um estímulo psíquico, um ritmo associado a uma certa data e a um certo lugar" (BASTIDE, 1945, p. 89)<sup>100</sup>.

Como bem mostrou Segato, uma das implicações dessa relação entre música e transe assenta-se na importância, para o desencadeamento deste, da identificação do médium com uma determinada entidade e do envolvimento emocional e afetivo implicados nessa relação. Essa identificação é recordada e realimentada, como afirmou a autora em seus estudos sobre o Xangô do Recife, "por um conjunto de símbolos afetivos, dentre os quais o principal é a música" (1999, p. 139).

Como tenho afirmado, a música é parte de um complexo simbólico que atua na rememoração e reafirmação ritual dos princípios míticos do culto. A manifestação desse complexo no crente, em sua forma mais intensa, se dá através da experiência do transe. Este, portanto, não deve ser concebido simplesmente como resposta física ou mental aos estímulos da música, mas como parte indissociável desse complexo simbólico, no qual a música ocupa uma posição central.

Finalmente, o transe consiste em um dos temas mais delicados de um estudo sobre religião mediúnica, sobretudo por tratar de questões ligadas à religiosidade do "outro", de sua mais profunda intimidade, de sua experiência mais intensa e inefável com o sagrado. Assim, concordo com Motta em sua seguinte afirmação: "nem psicólogos nem sociólogos conseguem explicar exaustivamente essa manifestação, que se aproxima, no que tem de fundamental, da intuição criadora em arte e poesia" (MOTTA, 2005, p. 294).

Pelas questões acima colocadas, é possível afirmar que a música nos terreiros pesquisados reflete as continuidades e rupturas do culto e assinala a sua diversidade de formas, concepções e sentidos. Muitos juremeiros, sobretudo os mais velhos, referem-se a essas mudanças como uma ruptura com o modelo dos trabalhos de mesa – o maracá, a ausência dos tambores e da gira –, mas não como uma ruptura com a tradição da Jurema. Elas são descritas como uma ampliação dos saberes religiosos. Durante toda a pesquisa, registrei diversas referências nesse sentido, como a seguinte, feita por pai Dedo, de Goiana:

[...] é a melhoração. Vai melhorando no dia a dia. É como eu vou fazer uma toalha de renda desta. Mas eu vou procurar o quê? Amanhã

---

<sup>100</sup> Em uma direção contrária aos primeiros estudos sobre o transe nos cultos afro-brasileiros, que procuravam explicá-lo enquanto fenômeno psicopatológico, as idéias de Bastide, ao lado das de Herskovits, deslocam a ênfase nesse aspecto para o social, sendo fundamentais para um novo olhar sobre as religiões de possessão no Brasil.

eu vou procurar melhorar esse bordado. E você que é cabeça, que é dono, se você que é dono, que é cabeça, você não procurar melhorar, quem que vai melhorar?

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

**A mistura como princípio**

A pesquisa que deu origem a este trabalho procurou estudar o culto da Jurema em uma área localizada entre o Litoral Sul da Paraíba e a Mata Norte de Pernambuco, considerada, por juremeiros dos dois estados, como referência na prática do culto. Percorri, então, cinco cidades, surgidas dos antigos aldeamentos administrados pelos colégios jesuíticos de Recife e Olinda, os quais compunham parte do que Serafim Leite, baseado em um mapa de 1610, descreveu como uma linha interna. O trabalho teve como questão central compreender o culto da Jurema, advindo dos antigos mestres juremeiros, no contexto da Umbanda, praticada nos limites da referida área, o que significa tentar compreender o encontro entre o universo da Jurema e o dos orixás e suas implicações na configuração do novo culto. Ao fim deste percurso, penso ser possível apresentar as seguintes considerações.

Inicialmente, gostaria de analisar dois aspectos fundamentais para o culto da Jurema, os quais podem ser descritos como comuns aos juremeiros dos 14 terreiros pesquisados, que são, paradoxalmente, a diferença e o segredo. Em um segundo momento, reflito sobre as expressões “traçado” e “feito em tudo” e como elas podem nos ajudar a pensar o culto. Tanto o caráter diverso da Jurema, observado em toda área pesquisada, quanto a abertura dos juremeiros para a incorporação de novos elementos, podem ser sintetizados nessas expressões, por eles usadas para definir suas práticas e crenças.

A pesquisa mostrou que a dinâmica de todo o campo religioso é marcada principalmente pelas relações de concorrência entre seus donos, que estabelecem um cenário marcado por disputas e alianças entre os pais de santo pelo monopólio da gestão dos bens religiosos e do exercício legítimo do poder religioso. Essa disputa seria um dos fatores que fazem da diferença e do segredo, como mencionado, aspectos comuns aos 14 terreiros pesquisados.

Se, como mostrou Bourdieu (2008), o princípio da dinâmica de um campo religioso é constituído pelas relações de transação entre os especialistas e os leigos e pelas relações de concorrência entre os próprios especialistas, são, sobretudo, estas últimas que estimulam a afirmação da diferença, das idiossincrasias de cada casa. O fato é que parte dos saberes de um juremeiro é considerada segredo, por ele usado contra seus concorrentes. Uma doença, um problema na família ou qualquer outro acontecimento desagradável na vida da comunidade é logo interpretado como um trabalho feito, uma demanda enviada por algum inimigo. Conhecer com detalhes o trabalho de um pai de santo significa ter poder sobre ele, torná-lo mais vulnerável às

demandas e ser capaz de desfazer um trabalho por ele enviado. Não há, por esse motivo, quem explique tudo, mesmo que seja aos seus próprios filhos de santo. Cada filho, independente do grau de aproximação e afetividade com o pai de santo, é tratado como um possível inimigo. Como explica pai Edu: “[...] nenhum pai de santo pode saber o segredo um do outro... Nem tudo que um pai sabe, ele pode entregar a um filho. Porque de repente o filho sai do terreiro, né? Aí diz, ‘agora eu vou derrubar ele, porque... eu tô sabendo mais do que ele’”. Na mesma direção, dona Rita, afirma:

Tem coisa que eu não revelo nem pros meus filhos de santo meu, eu não revelo. Pra eu revelar pra ele, ele pisa por cima de mim, né? Aí não dá. Aí tem que: “é assim, assim”, “tá certo”, mas tudo, não pode saber. A gente dá o sacrifício daquela pessoa, daquela pessoa que tá no pejí dando aquele sacrifício... a gente diz o que é de necessidade, mas o segredo, todo segredo ninguém não pode dizer, pro mode não saber.

Ainda sobre manter segredos mesmo em relação aos filhos de santo, temos o seguinte relato de pai Dedo: “Vamos dizer, a Jurema tem sete linhas, uma hipótese, são sete linhas de Jurema, então a gente dá ao filho. O resto é com ele. Eu não vou dar o meu segredo ao meu filho. Eu não vou, como se diz, criar cobra pra me morder”.

No contexto da Jurema, portanto, ser diferente é uma necessidade, uma forma de adquirir poder. Com efeito, durante a pesquisa, a maioria dos donos dos terreiros visitados enfatizava que eu não encontraria em nenhuma outra casa uma ritualística igual à sua. Seu Cícero, por exemplo, se orgulhava em dizer que, entre os juremeiros de Itambé, apenas ele preparava a Jurema da forma como prepara, assim como era o único a realizar os toques à tarde. Já pai Dedo, referindo-se aos sacerdotes de Goiana cujos trabalhos são diferentes dos seus, afirma: “A gente não vai dizer que ele tá errado, que ele tá certo [...] Cada um faz do jeito que sabe... o que você faz está dando certo? Está vivendo bem? Então continue”.

É possível afirmar que em relação ao culto aos orixás há uma maior preocupação em seguir normas e padrões, ficando a “mistura”, os acréscimos, as individualidades mais para o universo da Jurema. O que não significa dizer que não haja diferenças de um terreiro para o outro no que diz respeito ao primeiro, mas que há, neste caso, uma maior disposição e comprometimento em seguir um modelo, enquanto no âmbito da Jurema a individualidade e a diferença fazem parte do discurso dos pais de santo. Nenhum sacerdote, por exemplo, ousaria, no âmbito do culto aos orixás, “cortar” para um filho sem ter dado antes uma obrigação de “mão de faca”.

Essa necessidade de realizar certas obrigações nos orixás – sem a qual um pai de santo não consegue legitimar-se como tal – ao contrário da Jurema, onde o fato de não ter realizado nenhuma obrigação é usado muitas vezes como afirmação de poder, é outro aspecto que diz da Jurema enquanto um espaço da individualidade e da diferença. Muitos juremeiros, como seu Ciriaco, dona Joana e dona Rita, mesmo tendo adotado rituais como o tombo de mestre para seus filhos de santo, afirmam que, ao contrário das iniciações nos orixás, não seria necessário um pai ou mãe de santo para formar um juremeiro. Muitos afirmam, orgulhosamente, que não precisaram de um sacerdote para ser iniciados na Jurema. Como mencionado, esse pode ser descrito como um paradigma dos antigos mestres, representado pela figura do mestre Carlos, que, como diz sua toada, teria “aprendido sem se ensinar”. Nenhum pai de santo, no entanto, afirmaria ser possível alguém iniciar-se sozinho nos orixás.

O cuidado maior em relação à padronização de conceitos e ritos, no que diz respeito aos orixás, pode ser explicado, em parte, pela mesma razão apontada por pai Zé Carlos, à qual me referi acima: a jurema, ao contrário dos orixás, está mais perto do mundo dos vivos, “a Jurema tem vida”. Com efeito, mesmo considerando pai Dedo como a principal referência em Jurema de Goiana, Zé Carlos fala da necessidade de adequar esses ensinamentos vindos do amigo à realidade do seu terreiro.

Aí, eu conheci pai Dedo, aí fui andando com ele, saber como é a Jurema [...] E hoje eu faço, não copiando de pai Dedo, procuro o que é melhor pra minha casa, ter certeza daquilo que é pra mim. Só boto aquilo na minha casa quando tenho certeza que aquilo é certo pra mim.

A concepção da Jurema como o lugar que acolhe as diferenças é do mesmo modo evidenciada na fala do pai Carmelo. Quando perguntei por que cultuava os pretos velhos e as pretas velhas na Jurema e não nos orixás, uma vez que essas entidades não estariam ligadas diretamente ao legado dos antigos juremeiros – sendo, inclusive, como os orixás, associadas ao universo africano – ele respondeu que nas sessões para os orixás não era permitido entidades brasileiras, nem toadas em português. Além do que, os pretos velhos, como os mestres e caboclos, seriam eguns, os quais não poderiam ser cultuados junto aos deuses africanos.

A Jurema, portanto, mantém o lado mais dinâmico, mais transitivo do terreiro, ainda que não menos importante, não menos sagrado. Os orixás, por sua vez, são concebidos como deuses, forças da natureza, detentores de um poder supremo, cuja comunicação com os vivos não se dá ao mesmo nível das entidades da Jurema. Ao

contrário do mestre, responsável, em parte, pela orientação de um juremeiro, as divindades africanas não viveram em um tempo histórico, o que as mantêm ainda mais distante do mundo dos vivos. O que foi por elas estabelecido, ainda que encontremos diferentes interpretações de uma casa para outra, não pode, de acordo com os pais de santo, ser modificado. No entanto, os orixás têm sentimentos semelhantes aos dos homens, tais como ciúme, raiva, etc. Muito dos “desmantelos” que acontecem na vida de um filho ou pai de santo são creditados à ira fatal dessas entidades, que não costumam tolerar demora ou falta no cumprimento de suas obrigações.

O ser “traçado”, portanto, não implica na ausência de princípios norteadores e demarcações de territórios. A grande maioria dos pais e mães de santo, por exemplo, procura separar no tempo e no espaço o universo da Jurema do universo dos orixás. A própria sessão de toque, como visto, é organizada no calendário das casas no sentido de demarcar os limites entre esses dois universos e equilibrá-los: um dia toca-se para Jurema e o outro para orixás. Como procurei mostrar no último capítulo, essa disposição em estabelecer tais limites é uma das marcas da Umbanda praticada em toda área da pesquisa.

Do mesmo modo, os terreiros procuram seguir, basicamente, a mesma ordem nos toques para Jurema: primeiro toca-se para caboclos e a última parte da sessão é dedicada aos mestres. Mesmo nas casas em que se despacha Exu e Pombagira no início da sessão e/ou canta-se para os pretos velhos (o que normalmente acontece após a gira dos caboclos), os juremeiros sabem que essas não são entidades da Jurema e que, portanto, devem ser cultuadas em um momento específico do ritual.

Quando alguns terreiros de Goiana mudaram a forma de cultuar os orixás, não mais assimilando os santos católicos aos deuses africanos, muitos pais de santo passaram a se definir como nagô “puro”. Essa busca por fidelidade à tradição africana, no entanto, não mudou a concepção dos sacerdotes em relação à Jurema, que continuou a ser cultuada, nessas casas, com a mesma força, nos dias a ela reservados. Ser “feito em tudo”, ser “traçado”, portanto, implica em ordenar tudo o que se fez e tudo o que se traçou. A forma como cada pai de santo vai ordenar e traçar esses elementos, no entanto, muda de um terreiro para o outro.

Há, portanto, em todos os sacerdotes, uma disposição em demarcar os territórios e ordenar tudo o que foi “feito” e “traçado”. O que a pesquisa revelou foi um trabalho cuidadoso em separar no tempo e no espaço o que não poderia estar junto: em primeiro lugar, temos uma divisão mais geral entre os universos da Jurema e dos orixás, seguida

das subdivisões de cada um desses espaços – mestres e caboclos, orixás e exus. Essa demarcação é mantida nas sessões, com a separação dos dias de toque reservados à Jurema e aos orixás, sendo cada uma dessas sessões, como procurei mostrar, marcadas por subdivisões. Essa disposição em estabelecer as fronteiras não apenas entre o sagrado e o profano, mas entre diferentes instâncias do sagrado pode ser descrito como uma marca da Umbanda praticada em toda área da pesquisa.

O que parece incoerente aos olhos do pesquisador, portanto, que busca coesão do culto com o passado, tem sua própria coerência. Essa questão nos remete à diferença, apontada no terceiro capítulo, entre coerência extrínseca e coerência intrínseca: a primeira assinalando a postura purificadora dos pesquisadores, preocupados com a continuidade da tradição, e a segunda referindo-se à perspectiva que parte dos significados que lhe são atribuídos no presente pelos seus protagonistas.

A tradição, portanto, não se constrói apenas pelo vínculo do culto com o passado, com crenças e práticas que o precederam, mas por esses novos sentidos e significados, que vão reafirmar, deste modo, seu valor. Assim, novas relações de sentido, alteridades-identidades instituídas e simbolizadas (AUGÉ, 1997) surgem dos muitos cruzamentos e imbricações. A Jurema hoje seria resultado de uma negociação complexa, em andamento, marcado por novas temporalidades culturais, para além da noção de presente como uma ruptura ou como um vínculo com o passado (BHABHA, 1998).

No início deste trabalho, partindo da hipótese de que a prática significativa da Jurema nos limites da linha interna descrita por Leite tinha relação com os antigos aldeamentos, tomei a construção da espacialidade como ferramenta heurística para pensar a presença desse culto na área da pesquisa. Deste modo, refleti sobre os aldeamentos, até o seu total extermínio, com a diluição dos índios entre os homens livres pobres, negros e mestiços. Nessa análise da construção da espacialidade, parti de algumas idéias de Michel de Certeau (2008), sobretudo da importância das práticas cotidianas, por ele denominadas de “processos mudos”: uma história silenciosa, construída por aqueles situados do lado oposto da ordem econômica, política e religiosa dominante. História que começa com os aldeamentos, que se tornariam vilas e depois cidades, seguindo a trilha da cana de açúcar. Uma trajetória marcada, inicialmente, pela exploração da mão de obra de escravos índios e negros, depois pela exploração de trabalhadores desassistidos e mal pagos, como se mantém até hoje. Assim, a linha interna vai deixando ao longo da história um rastro de exploração e pobreza. A Jurema

se inscreve por meio das “maneiras de fazer” dessa gente explorada, das suas “mil práticas”, como diria Certeau, pelas quais os sujeitos se reappropriam do espaço organizado social e culturalmente, tornando-o, por assim dizer, um “lugar praticado”. A significativa presença do culto nos limites da linha interna, portanto, passados mais de quatro séculos do início da ocupação da área, só tornou-se possível em função dessas reappropriação, astuciosa e silenciosa, do espaço.

Como procurei mostrar, a Jurema despertou pouco interesse dos estudiosos da religiosidade popular brasileira durante décadas, comprometidos que estavam com a purificação do seu objeto de estudo. Não sendo considerada uma tradição indígena “pura”, tampouco corroborando a idéia de autoperpetuação da civilização africana, sendo a mistura por excelência, a prática da Jurema é quase ignorada pelos pesquisadores até meados das décadas de 1970 e 1980. O expressivo interesse pelo tema nas Ciências Sociais aponta para um distanciamento crescente dessa busca por purismos e para uma disposição em compreender os fenômenos religiosos — por seu caráter diverso e plural — a partir de novos métodos e novas epistemologias.

Sobre a questão que suscitou a pesquisa, qual seja, compreender a Jurema no contexto da Umbanda, penso ser possível apresentar as seguintes considerações. Em primeiro lugar, é preciso dizer que o culto praticado nos 14 terreiros pesquisados, descrito por seus praticantes como Umbanda, difere consideravelmente do seu homônimo encontrado no sudeste do país (e em outras regiões), que conhecemos, sobretudo, dos trabalhos de Ortiz (1991), Negrão (1996), Brumana e González Martínez (1991), entre outros. Mencionarei dois elementos que assinalam essa diferença, os quais considero aspectos fundantes do culto observado nas cinco cidades visitadas. O primeiro, que mereceria uma pesquisa específica — considerando que uma análise mais detalhada me afastaria do objetivo mais imediato do presente trabalho —, diz respeito às entidades africanas. Se, como mostrou Lépine (2005), referindo-se à Umbanda paulista e carioca, os orixás não mais se manifestariam, por serem considerados entidades que teriam atingido os mais altos graus da evolução espiritual, a sua incorporação, como vimos ao longo deste trabalho, está presente em todos os terreiros pesquisados. Por outro lado, se a Umbanda do sudeste descartou práticas consideradas indignas de uma “nação civilizada”, em sua busca por legitimação frente à sociedade brasileira, o que incluiria o sacrifício de animais, esta prática, a curiação, está presente em todas as casas observadas, inclusive sendo inserida nas iniciações para a Jurema, como o tombo de

mestre. A única exceção fica por conta de pai Carmelo, de Goiana, que é contra o sacrifício de animais.

O segundo elemento que marca a diferença entre as duas umbandas assinaladas é a própria centralidade da Jurema nos terreiros de Pernambuco e da Paraíba – assim como em diversas cidades do Nordeste, como mostrou Assunção (1999). A importância que adquire nessas casas a figura do mestre e a presença de um legado mítico e simbólico advindo das antigas mesas de Jurema estão entre os principais elementos que conferem singularidade à Umbanda, tal como praticada na região do estudo.

No que diz respeito aos terreiros de Pernambuco e da Paraíba, há uma tendência de associarmos a influência da Umbanda – muitas vezes empregando com esta finalidade o termo “umbandizado” – à presença dos orixás, exus e pombagiras. Mas é possível afirmar, com base nas diferenças acima mencionadas, que as influências dessas entidades nos terreiros pesquisados venham do Xangô pernambucano. Deste modo, o culto denominado, em toda área da pesquisa, de Umbanda, em que pesem outras influências (inclusive da Umbanda do Sudeste), seria, em grande parte, resultado do encontro entre o Xangô e o culto da Jurema. Essa presença da Jurema nas casas de Xangô do Recife, como procurei mostrar no início deste trabalho, foi apontada como uma degeneração do autêntico culto aos orixás. Como mostrou Brandão e Nascimento (1998), essa aproximação foi usada na literatura clássica sobre o Xangô do Recife como um dos critérios para a identificação das casas mais “autênticas”, sendo denominadas de Umbanda ou Xangô-Umbandizado aquelas que cultuavam mestres e caboclos. Ou seja, a necessidade de classificar essas casas, que já não podiam ser descritas como nagô “autêntico”, “puro”, fez com que muitas delas fossem descritas como Umbanda (ou umbandizadas), denominação que parecia dar conta de muitos casos que fugiam ao modelo do Xangô tradicional. Como dito, nas cinco cidades pesquisadas, os terreiros com salão e gira são também denominados de Xangô. O fato é que, de acordo com os relatos dos pais de santo, sobretudo dos mais velhos, apesar do predomínio das mesas de Jurema, já existia o culto aos orixás, com tambores e gira, antes do movimento umbandístico expandir-se na região.

Quanto a esta expansão, não é possível afirmar precisamente quando ela acontece – refiro-me a quando os juremeiros passam a se identificar como umbandistas. É possível, no entanto, afirmar que ela não está diretamente ligada a fatores de urbanização e industrialização, como sugeriu Ortiz (1991) em relação ao movimento umbandístico em geral. Acredito que ela esteja ligada a diferentes fatores, como às

novidades trazidas pelos emigrantes ao retornarem de suas buscas por emprego nos grandes centros e o crescente acesso aos meios de comunicação de massa. Mas é, sobretudo, através das federações que os terreiros e centros passam a ser identificados como Umbanda, embora em muitas dessas casas continuassem sendo praticadas exclusivamente mesas de Jurema, ou mesas de Catimbó, como mostrou Vandezande (1975), com relação a Alhandra. É possível afirmar que a história da Umbanda na área pesquisada está intimamente ligada à das federações. Como procurei mostrar, esses órgãos surgem na região da pesquisa como uma solução ao problema das perseguições e do preconceito contra os praticantes das religiões afro-brasileiras, mas acabam assumindo outra forma de repressão. Nos últimos anos, o papel das federações tem sido questionado, e seu declínio, que já é visível, parece inevitável.

É possível afirmar que nas cinco cidades visitadas a Jurema é hoje praticada apenas no contexto da Umbanda, com exceção de alguns poucos centros ou espaços domésticos onde se trabalha apenas com sessões de mesa. Mesmo no contexto dessas sessões, no entanto, como das que são praticadas nos terreiros, nem sempre as referências são as antigas mesas de Catimbó, mas um tipo de culto influenciado pelo Espiritismo de Kardec. Como mencionado no início deste trabalho, o cenário com o qual me deparei desde as minhas primeiras observações de campo contrastava sobremaneira com as descrições da Jurema praticada no contexto das antigas mesas de Catimbó que existiam na região. As últimas referências a elas, que foram feitas há mais de trinta anos, no contexto da Jurema de Alhandra (VANDEZANDE, 1975), já apontavam para seu provável declínio e para a expansão da Umbanda.

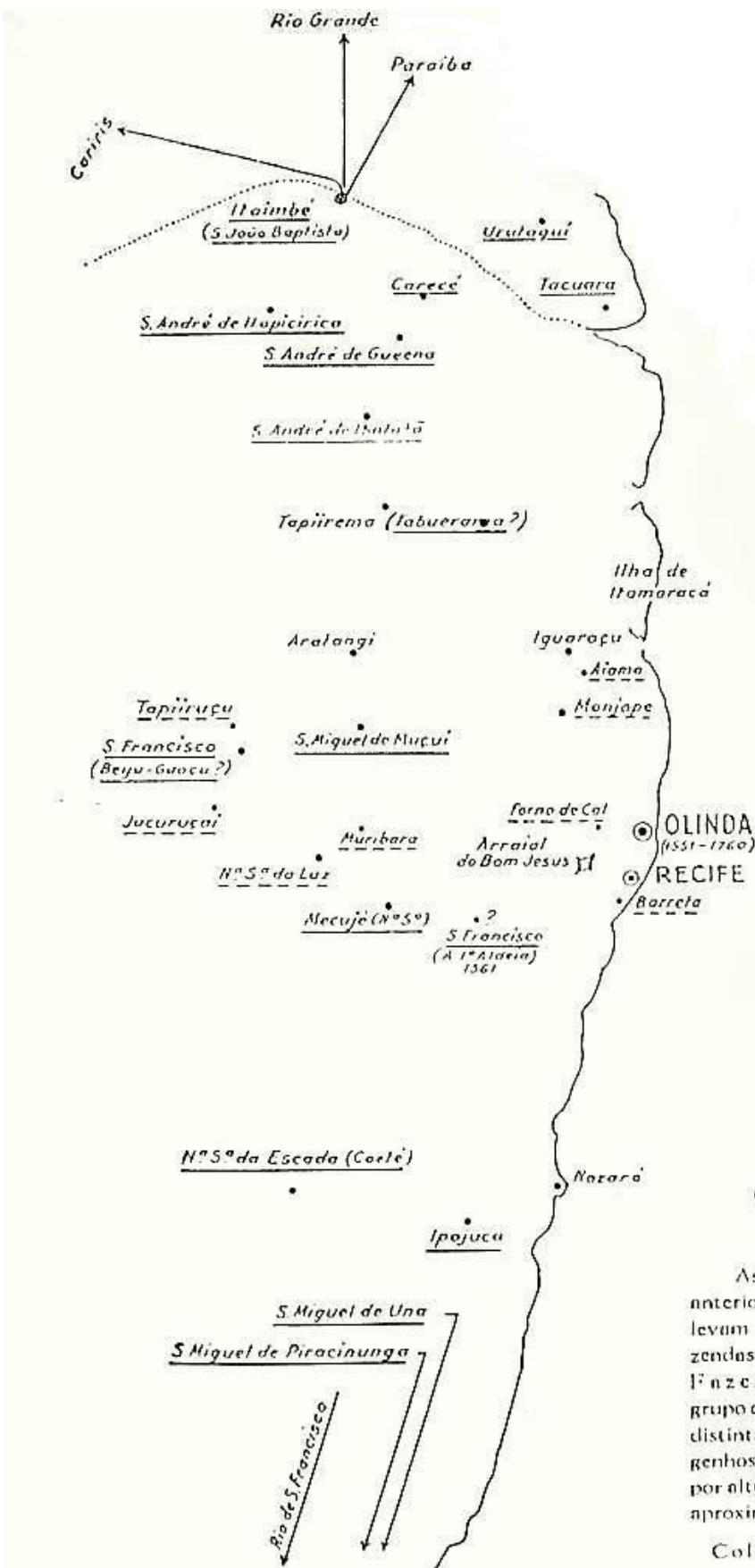
Como mencionado, uma das hipóteses por mim levantadas era que, em toda área pesquisada, a cidade de Alhandra seria considerada uma referência para os juremeiros. A hipótese confirmou-se tanto pela referência a esta cidade como um lugar sagrado, quanto pela alusão a uma cidade encantada, do mesmo nome, que seria uma espécie de continuidade da primeira. Diversos mestres e mestras de Alhandra também foram mencionados pelos juremeiros como importantes para o culto, sobretudo os ligados ao Acais, como Maria do Acais, Flósculo e Cassimira, sobre os quais, em pesquisa anterior, pude reunir diversas informações, além de documentos e fotografias. Outros tantos mestres, como Zé Pilintra, Joana Pé de Chita, etc., também têm seus nomes frequentemente associados a esta cidade. Há, no entanto, um consenso entre os juremeiros da área de estudo, de que a importância de Alhandra reside unicamente em seu passado. A indagação sobre as razões que fizeram deste antigo aldeamento

localizado no Litoral Sul da Paraíba uma referência para o culto ainda permanece sem respostas.

Finalmente, por tudo o que foi até aqui apresentado, é possível dizer que a dinamicidade da Jurema tem possibilitado a sua sobrevivência durante séculos. Ela é parte de uma história negada, silenciada, mas ainda assim escrita por índios, negros, caboclos e mestiços. História marcada por violências, lutas, negociações, estratégias de poder e reformulações de identidade em face das transformações do contexto social e cultural.

## **ANEXOS**

Anexo 1 (linha interna descrita por Leite)



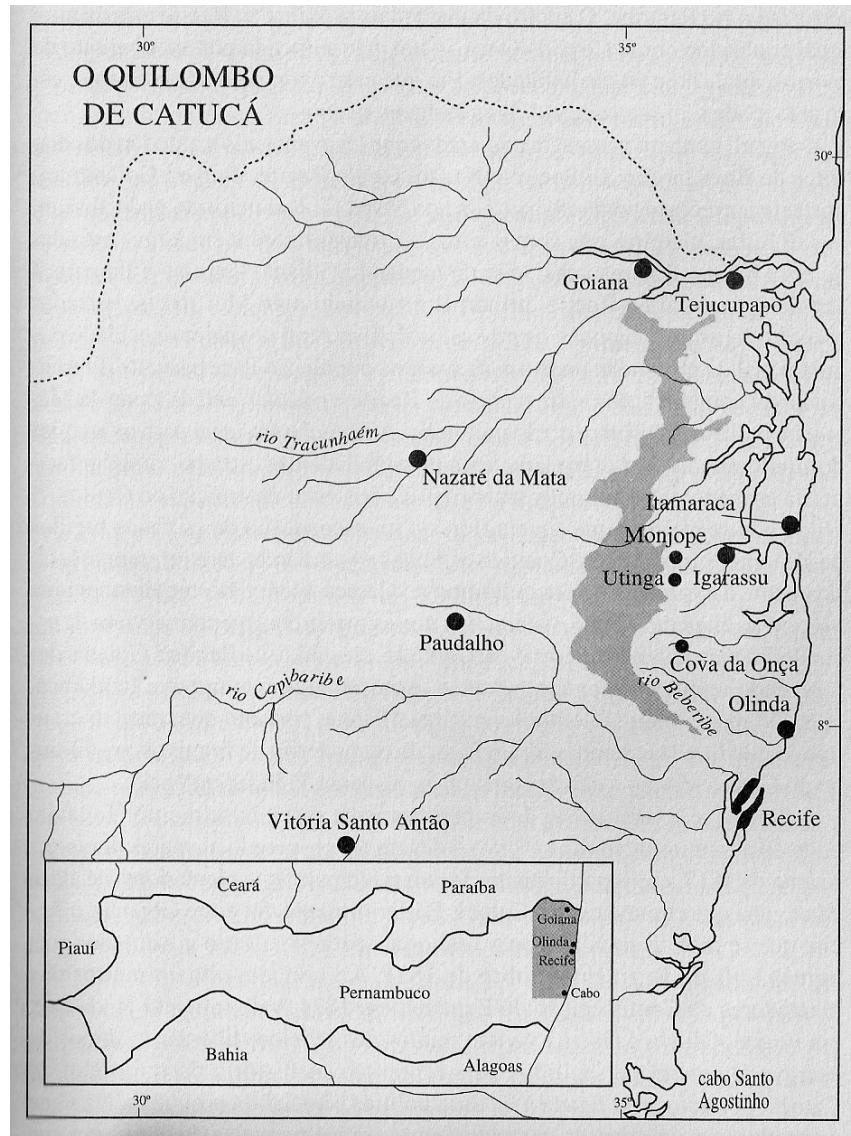
#### Os JESUÍTAS EM PERNAMBUCO

As Aldeias, quisi todas anteriores à invasão holandesa, levam traço seculido (—); as Fazendas, traço penteados (...). As Fazendas às vezes formavam grupo com outras, ora anexas, ora distintas, como consta dos Engenhos de Cotunguba e Caratiba, por alturas de Tapiuruçu (posição aproximada).

COLÉGIOS: OLINDA E RECIFE

## Anexo 2

Mapa da área de abrangência do Quilombo do Catucá, apresentado por Marcos Carvalho (1996).



## Anexo 3

Alvará de 8 de fevereiro de 1862, que extingue os aldeamentos na Paraíba

Sua Majestade o Imperador, a quem foram presentes as petições dos índios dos diversos aldeamentos dessa Província, que amargamente se queixaram do esbulho das terras do patrimônio, que primitivamente lhes foi concedido, principalmente por parte das câmaras de alguns municípios, considerando, a vista das informações que as acompanharam, que os mesmos índios se acham na circunstância de entrarem no jogo dos direitos que competem a todos os brasileiros, houve por bem determinar, ouvido o parecer do conselheiro consultor dos negócios deste ministério, que seja V. Excia. autorizada seja em geral de vinte e duas mil e quinhentas, que ficarão sendo propriedade desses indivíduos depois de cinco anos de efetiva residência e cultura, cessando, depois de feita esta distribuição de terreno, toda a jurisdição do Diretor Geral e dos diretores parciais sobre o território e habitantes das Aldeias. Oportunamente será nomeado um engenheiro que, a vista das competentes instruções, terá de ser por V. Excia. encarregado assim da medição e demarcação dos lotes, como dá aviventação dos sesmos das sesmarias pertencentes aos referidos Aldeamentos, devendo as terras que sobrarem, logo que terminarem os contratos de arrendamento, a que por ventura estejam sujeitos, ser vendidas pela Tesouraria da Fazenda de acordo com as determinações de V. Excia. a quem mais vantajosas condições oferecer para este fim, aquela repartição averiguará quais sejam os terrenos arrendados e quais os desembaraçados, e tomará as contas de receita e despesa havidas nos estabelecimentos, considerando nulos quaisquer aforamentos de terras de aldeias feitas pelas câmaras municipais ou quaisquer outras autoridades. O que tudo comunico a V. Excia. para sua inteligência e devida execução. Deus guarde a V. Excia.

Arquivo Histórico do Estado da Paraíba (AHEPB). Cx. 045 (1864).

Anexo 4

## Iphaep tomba sítio Acais em Alhandra

O Conselho Deliberativo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba vencou, esta semana, um momento ímpar na sua história: a presença na sala de reuniões dos interessados no processo, a emoção dos conselheiros que avaliaram o parecer do relator Kleber Moreira, representante da APAN, e, ao final da sessão, os aplausos à decisão de aprovar, por unanimidade, o tombamento do Sítio Acais, localizado no município de Alhandra.

Na área, há décadas, a cultura indígena e afro-brasileira - especialmente o ritual da jurema - vem resistindo à ação dos homens. "É a primeira vez que a Paraíba realiza um tombamento assim. É um momento histórico, com importância para todo o Brasil", afirmou Damiano Cavalcanti, diretor do IPHAEP. "Neste momento, o CONPEC presta homenagem às coisas mais antigas da humanidade: o espírito

da religiosidade humana".

Já o Pai Beto de Xangô, que é presidente da Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema, resumiu, em poucas palavras, o sentimento do grupo. "Não tenho muito o que falar, só que nossos antepassados agradecem este gesto e nós aproveitamos o momento para oferecer ao IPHAEP um presente sagrado: uma muda de jurema preta, muito mimoso, para ser plantada no jardim", disse o líder espiritual, com os olhos marejados pelas lágrimas.

Em seguida, juremeiros fizeram uma louvação, com cânticos, palmas e o toque ritmado do tambor (ilú), que foi tocado por Netinho, 16 anos, há dois anos juremeiro e Filho de Pai de Santo. A cantoria terminou com uma toada de ensinamento, onde eles questionaram a necessidade de que haja o respeito a todas as crenças religiosas e evocaram os sentimentos de paz, amor, luz e proteção.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **Diretório dos Índios**: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora UNB, 1997.

ALMEIDA, Horácio de. **História da Paraíba** Vol. I. João Pessoa: Editora Universitária — UFPB, 1997a.

ANDRADE, Mário. **Música de Feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1983.

ANDRADE, J. M.T. ANTHONY, Ming. Jurema: da festa a guerra de ontem e de hoje. **Vivência**, nº 1, p. 102-110. EDUFRN, Natal, 1983a.

APPADURAI, Arjun. Disjunção e Diferença na Economia Cultural Global. In: Fethiabstone, M. **Cultura Global**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. La aldea global. In: **La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

ARAÚJO, Antônio Gonçalves da Justa. **Carta Topographica das terras que constituem actualmente o patrimônio dos índios da Villa da Alhandra**. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Cota 4Y/MAP. 704.

\_\_\_\_\_. **Carta Topográfica da sesmaria dos índios da Alhandra**, compreendendo todas as demarcações nela feitas, inclusive as das posses os índios, durante o ano de 1865. [1866b]. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Cota 4Y/MAP.704.

ASSUNÇÃO, Luiz C. de. O culto da jurema: anotações para um estudo. **Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste**. Recife: UFPE, 1991.

\_\_\_\_\_. **O Reino dos Encantados - Caminhos**: Tradição e Religiosidade no Sertão Nordestino. Tese de doutorado em Ciências Sociais (Antropologia), apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), 1999.

ASSIS, Maria Elizabete Arruda. **Cruzeiro do Forte**: a brincadeira e o jogo de identidade em um maracatu rural. Recife, Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE, 1997.

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

BALANDIER, Georges. **Antropo-Lógicas**. São Paulo: Editora Cultrix, 1974.

\_\_\_\_\_. **A Desordem**: Elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1945.

\_\_\_\_\_. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira Editora, 1971.

\_\_\_\_\_. **As Américas Negras**. São Paulo: DIFEL; Ed. da Universidade de São Paulo,

1974.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BOOGAART, Ernst van den; BRIENEN, Rebeca Parker. **BRASIL HOLANDÊS**. Informações do Ceará, de Georg Marcgraf (junho-agosto de 1639). São Paulo: Index, MinC, Vitae, Petrobrás, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (org). **Sociologia**. São Paulo: Col. Grandes Cientistas Sociais, Editora Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. **A Produção da Crença**. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. Porto Alegre: Editora Zouk, 2001.

BRANDÃO, Maria do Carmo. **Xangôs Tradicionais e Xangôs Umbandizados do Recife**: Organização Econômica. Tese de Doutoramento, Universidade de São Paulo (USP): 1986.

BRANDÃO, Maria do Carmo; NASCIMENTO, Luís Felipe Rios do. O catimbó-jurema. In: **As ‘outras’ religiões afro-brasileiras**. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo: 1998.

BAUMANN, Thereza de Barcellos. História Potiguara: 1500 a 1900. In: MOONEN, Frans; MAIA, L. Mariz. **Etnohistória dos Índios Potiguara**. João Pessoa, PR/PB - SÉC/PB, 1992.

BACHELARD, Gaston. **A Terra e os Devaneios do Repouso**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BERGER, Peter Ludwig. **O Dossel Sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 1990.

BORNHEIM, Gerd A. O Conceito de Tradição. In: **Cultura Brasileira: tradição/contradição**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BORGES, José Maria Barbosa. Indígenas da Paraíba. Classificação preliminar. **Educação e Cultura**. João Pessoa, SEC/PB, 1984.

BRUMANA, Fernando Giobellina; GONZÁLES MARTÍNEZ, Elda. **Marginália Sagrada**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1991.

BUENO, Francisco da Silveira. **Grande Dicionário Etimológico** — Prosódico da Língua Portuguesa. São Paulo: Ed. Saraiva, 1967.

BAKHTIN, M.V. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Ed. UNB, 1997.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Roberto. **Folguedos e danças de Pernambuco**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1989.

\_\_\_\_\_. Maracatus Rurais de Pernambuco. In: PELEGRINI, FILHO, Américo (org). **Antologia do Folclore Brasileiro – Século XX**. São Paulo: EDART, 1982.

BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates**. 2005. URL: <http://nuevomundo.revues.org/index426.html>. Consultado em 21 dezembro de 2008.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Meleagro**: Depoimento e Pesquisa Sobre a Magia Branca. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

\_\_\_\_\_. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1977.

CHEVALIER, Jean.; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário dos Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2005.

CHETWYND, Tom. **Dicionário dos Símbolos**. Lisboa: Planeta Editora, 1982.

CARLINI, Álvaro. **Cachimbo e Maracá**: o Catimbó da Missão. São Paulo: Acervo Histórico Discoteca Oneida Alvarenga. Centro Cultural, 1993.

CABRAL, E. A Jurema Sagrada. **Cadernos de Ciências Sociais**. nº 41. UFPB, 1997.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras/Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CARDIM, Fernão. **Tratado da Terra e Gente do Brasil**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional/MEC, 1978.

CARVALHO, Juliano Loureiro de. **Formação Territorial da Mata Paraibana, 1750-1808**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, Salvador: 2008.

CARVALHO, José Jorge. A Tradição Mística Afro-Brasileira. In: **Revista Religião e Sociedade**, Vol. 18, nº 2, 1998.

CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. O Quilombo do Catucá em Pernambuco. **Caderno CRH**, nº 15, p. 5–28, jul./dez, 1991.

\_\_\_\_\_. O quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs). **Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Artes do Fazer. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP, CER (Coleção Religião e Sociedade Brasileira), 1987.

COSTA, F. A. Pereira. **Anais Pernambucanos**. Vol. IX. Recife: Arquivo Público Estadual, 1965.

\_\_\_\_\_. **Anais Pernambucanos**. Vol. I. Recife: Arquivo Público Estadual, 1965.

\_\_\_\_\_. **Anais Pernambucanos**. Vol. VI. Recife: Fundarpe, 1983.

CLIFFORD, James. **A experiência Etnográfica**. Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

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

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DURAND, Gilbert. **As estruturas Antropológicas do Imaginário**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

\_\_\_\_\_. **O Imaginário**. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: Difel, 1999.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Origens**. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESTEVÃO, Carlos. **Antologia do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Ed. Liv. Martins, 1959.

\_\_\_\_\_. O Ossuário da Gruta do Padre em Itaparica e Algumas Notícias sobre Remanescentes Indígenas no Nordeste, **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942.

ESTEVES, Leonardo Leal. **Viradas e marcações**: a participação de pessoas de classe média nos grupos de maracatu de baque-virado do Recife. Dissertação de Mestrado em Antropologia, PPGA/UFPE, 2008.

FERNANDES, A. Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

\_\_\_\_\_. **O Folclore Mágico do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”**. São Paulo: Editora Siciliano, 2001.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o Sincretismo**: estudo sobre a Casa das Minas. São Luís. Edusp – Fapema. 1995.

FREITAS, Décio. **Palmares**: a guerra dos escravos. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1982.

FREYRE, Gilberto. **Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife**. Recife: 1934.

FRANÇA LIMA, Ivaldo Marciano de. Luiz de França, Maria Madalena e Elda - entre a tradição e a inovação: as disputas dos maracatuzeiros por espaços na sociedade recifense nos anos 1980. **Afro-Ásia**, 36, 2007. Universidade Federal da Bahia. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=77011144007>.

FILHO, Carmelo Ribeiro do Nascimento. **A Fronteira Móvel**: os homens livres pobres e a produção do espaço da Mata Sul da Paraíba. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências Exatas e da Natureza da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa: 2006.

FILHO, Ângelo Jordão. **Povoamento, Hegemonia e Declínio de Goiana**. Recife: edição do autor, 1978.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu e Outros Trabalhos. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **O problema da Consciência Histórica**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil e história da Província Santa Cruz**, Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.

- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Observando el Islam**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1994.
- \_\_\_\_\_. **O Saber Local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2001a.
- \_\_\_\_\_. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Obras e vidas**. O antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- GIDDENS, Anthony. **Modernização Reflexiva**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GIUCCI, Guillermo. **Sem fé, lei, ou rei**: Brasil 1500-1532. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- GORENDER, Jacob. **O Escravismo Colonial**. São Paulo: Ática, 1992.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. A Jurema no "Regime de Índio": O Caso Atikum. In: Clarice Novaes da Mota; Ulysses Paulino Albuquerque (Org.). **As Muitas Faces da Jurema**. Recife: NUPEEA, 2006.
- Gruzinski, Serge. **La Colonisation de l'Imaginaire**. Sociétés Indigènes et Occidentalisation dans le Mexique Espagnol, XVIe-XVIIIe Siècles, Paris: Gallimard, 1988.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBSBAWM e RANGER (org). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- \_\_\_\_\_. A Produção em Massa de Tradições. In: HOBSBAWM e RANGER (Org). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- JABOATAM, Antônio de Santa Maria. **Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil**. Recife: Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980.
- JOFFILY, Irenêo. **Notas sobre a Parahyba**. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Comércio, 1892.
- JOSAPHAT, Frei Carlos. **Las Casas**. Todos os direitos para todos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Recife, Coleção Pernambucana, Secretaria de Educação e Cultura, 1978.
- KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Bauru: EDUSC, 2002.
- LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de

Janeiro: Editora 34, 2008.

LEAL, José. **Itinerário da história da colonização da Paraíba aos nossos dias**. João Pessoa: Fundação Cultura do Estado da Paraíba, 1989.

LÉPINE, Claude. Mudanças no Candomblé de São Paulo. In: **Religião e Sociedade**. Vol. 25, n. 2. Rio de Janeiro: 2005.

LIMA, Oswaldo Gonçalves de Lima. Observações sobre o “vinho da Jurema” utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratu (Pernambuco). **Arquivos do Instituto de Pesquisas Agronômicas**, vol. 4, Recife: 1946.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo V. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945.

LOPES, Fátima Martins. **Em Nome da Liberdade**: as vilas de índios do Rio Grande do Norte. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Norte e Nordeste, da Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 2005.

LÜHNING, Ângela. **A Música do Candomblé Nagô-ketu**. Tradução não publicada, de Raul Oliveira, da tese de doutorado Die Musik im Candomblé Nago-ketu, Hamburgo, Verlag der Musikalienhandlung, 1990.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da Razão Sensível**. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Sombra de Dionísio**: contribuição a uma sociologia da orgia. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MARCUS, G. E. Epílogo: La Escritura Etnográfica y La Carrera Antropológica. In: **Retórica de la Antropología**. CLIFFORD, James y MARCUS, G. (Org). Barcelona: Ediciones Júcar, 1991.

\_\_\_\_\_. O intercâmbio entre arte e antropologia: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia. **Revista de Antropologia**. Vol. 47, no.1, São Paulo: 2004.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974.

\_\_\_\_\_. **Antropologia** (Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Editora Ática, 1979.

\_\_\_\_\_. **Esboço de uma Teoria Geral da Magia**. Lisboa: Edições 70, 2000.

MACHADO, Maximiano Lopes. **História da Província da Paraíba II**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977.

MACHADO, Teobaldo. **As Insurreições Liberais em Goiana**. Recife: CEPE, 1999.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **Participação, conflito e negociação: principais e capitães-mores índios na implantação da política pombalina em Pernambuco e capitâncias anexas**. XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo: 2007.

\_\_\_\_\_. **O Descobrimento dos Outros:** povos indígenas do sertão nordestino no período colonial. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 2000.

MEDEIROS, Coriolano de. **Dicionário Corográfico do Estado da Paraíba.** Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1960.

MELLO, José Octávio de Arruda. **História da Paraíba.** João Pessoa: A UNIÃO, 2002.

MELLO, José Antônio Gonçalves de. **Tempo dos Flamengos.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

MELLO, Evaldo Gabral de. **Olinda Restaurada:** guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654. São Paulo: Editora Forense Universitária, 1975.

MERRIAM, Alan P. Usos y Funciones. In: Cruces, F. **Culturas Musicales.** Madrid: Trotta, 2001.

MINTZ, Sidney Wilfred; PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana:** uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MONTEIRO, John M. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo.** Tese Apresentada ao IFCH-Unicamp, para o Concurso de Livre Docência. Campinas: 2001.

MOTA, Clarisse Novaes. **Os Filhos de Jurema na Floresta dos Espíritos:** ritual e cura entre dois grupos do Nordeste brasileiro. Maceió: Edufal, 2007.

MOTTA, Roberto. A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder.** Mercado de Letras. Campinas: 2005.

\_\_\_\_\_. **Catimbó-Jurema:** Forma Nordestina de Religião Indo-Afro-Brasileira. I Encontro de Estudos sobre Rituais Religiosos ou Sociais e o Uso de Plantas Psicoativas. Universidade Federal da Bahia, Salvador: 1995.

\_\_\_\_\_. 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.

MOONEN, Frans. Os Potiguara da Paraíba. **Horizontes.** Revista trimestral da UFPB, 1977.

\_\_\_\_\_. Os Índios Potiguara da Paraíba. In: MOONEN, Frans; MAIA, L. Mariz. **Etnohistória dos Índios Potiguara.** João Pessoa, PR/PB - SEC/PB, 1992.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O Tronco da Jurema: Ritual e Etnicidade entre os Povos Indígenas do Nordeste – O Caso Kiriri.** Tese de Mestrado em Sociologia, apresentada à Universidade Federal da Bahia, 1994.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NETO, Francisco Firmino Sales. Pelos ásperos caminhos do deserto: um estudo das Visitas Episcopais à Capitania do Rio Grande do Norte, **MNEME, Revista de Humanidades**, UFRN, v.5, n. 12, 2004.

NETTL, Bruno. O Estudo Comparativo da Mudança Musical: estudo de caso de quatro culturas. **Anthropológicas**. Vol. 17 (1), Editora Universitária da UFPE, 2006.

NIMUENDAJU, Curt. 104 Mitos Indígenas Nunca Publicados. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Nº 21, 1986.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

ORTNER, Sherry. Introduction: updating practice theory. In: *Anais da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia, ABA, 2005.

PEDROSA, José Manuel. **Entre la magia y la religión**: Oraciones, conjuros, ensalmos. Gipuzkoa: Sendoa Editorial, 2000.

**PRIMEIRA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil**: denunciações e confissões de Pernambuco, 1593 – 1595. Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV. Recife, 1984.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Ciências Sociais e Religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (Org). **As Religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

PINTO, Clélia Moreira. **Saravá Jurema Sagrada**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 1995.

PINTO, Estevão. Alguns aspectos da cultura artística dos pancarus de Tacaratu. In: **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Nº 2, Rio de Janeiro, 1938.

\_\_\_\_\_. **Etnologia Brasileira**. Funiô — os últimos tapuias. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

PINTO, Irineu Ferreira. **Notas sobre a Parahyba**. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Comércio, 1892.

PIO, Fernando. **O Convento do Carmo em Goiana e a Reforma Turônica no Brasil**. Recife: Comissão Organizadora e Executiva das Comemorações do IV Centenário do Povoamento de Goiana, 1970.

PIMENTEL, Altimar de Alencar. Cemitério das Juremas. In: **Teatro de Raízes**

**Populares.** João Pessoa: Edição do autor, 2005.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução:** missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC; ANPOCS, 2003.

PURT, Mattijs van de. Sacerdotes Midiáticos. O candomblé, discursos de celebidade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana. In: **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro: Volume 25, Nº 2, 2005, p. 32-61.

PORTO ALEGRE, M. Sylvia. Rompendo o Silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas. In: **Ethnos. Revista Brasileira de Etnohistória.** Ano II. Nº. 2, p. 21-44, Recife: UFPE, 1998.

PUNTTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros:** Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1659-1720. São Paulo: Hucitec; EDUSP; FAPESP, 2002.

QUERINO, Manuel. **Costumes Africanos no Brasil.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1988.

RABINOW, P. **Representações são fatos sociais:** modernidade e pós-modernidade na antropologia. In: *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999.

RAMOS, Arthur. **O Negro Na Civilização Brasileira.** Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, s/d.

\_\_\_\_\_. **O Negro Brasileiro.** Recife: Editora Massangana, 1988.

REAL, Katarina. **O folclore no Carnaval do Recife.** Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1967.

RIBEIRO, René. **Os Cultos Afro-Brasileiros do Recife.** Recife: MEC — Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

ROUGET, Gilbert. **La Musique et la Transe.** Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession. Paris: Gallimard, 1990.

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

\_\_\_\_\_. **Os Africanos no Brasil.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, Cultura e Religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto L. ROSENDAHL, Zeny. **Introdução a Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003

SAHLINS, M. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **O pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica:** por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). *Maná* 3 (1): 41-73. 1997.

SALLES, Sandro Guimarães de. À Sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. **AntHropológicas**. Vol. 15 (1), Editora Universitária da UFPE, 2005.

\_\_\_\_\_. À Sombra da Jurema: um estudo sobre a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/Anthropologia, PPGCS, UFRN, 2004.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SOARES DE SOUSA, Gabriel. **Notícia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense Documenta VII, 1974.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. São Paulo: Edição Melhoramentos, 1975.

SEGATO, Rita Laura. OKARILÉ: Uma toada icônica de Iemanjá. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Nº 28, p. 237 — 253, Rio de Janeiro, 1999.

**SUMMARIO das armadas que se fizeram, e guerras que se deram na conquista do rio Parahyba**; escripto e feito por mandado do muito reverendo padre em Cristo, o padre Christovam de Gouveia, visitador da Companhia de Jesus, de toda a província do Brasil. Campina Grande: FURNe/UFPB, 1983.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

TIBIRIÇÁ, Luiz Caldas. **Dicionário Tupi**. São Paulo: Traço Editora, 1984.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica a que outros chamam de Américas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VANDEZANDE, René. **Catimbó**. Dissertação apresentada ao P.I.M.E.S. do I.F.C.H. da Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 1975.

VELHO, Otávio. **Mais Realista do que o Rei**: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WILLEKE, Frei Venâncio. Missões e missionários da província de Santo Antônio. **Revista de História**, São Paulo, ano 28, v. 56, p.85-100, jul.-set. 1977.

WHITE, Hayden V. **Meta-História: A imaginação histórica do século XIX**. São Paulo:

Edusp, 1995.

WOLF E. Cultura: panacéia ou problema? Inventando a Sociedade. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs). **Antropologia e Poder**: contribuições de Eric Wolf. São Paulo: Ed. Unb e Ed. Unicamp, 2003.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da UNB, 1994.

\_\_\_\_\_. **Ensaios de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

ZUMTHOR, Paul. **Tradição e Esquecimento**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.