



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

Saravá Jurema Sagrada:
as várias faces de um culto mediúnico

Clélia Moreira Pinto

Dissertação de Mestrado

Orientador: Profª Drª. Maria do Carmo T. Brandão

Co-orientador: Profº Dr. Roberto Motta

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Recife - 1995

Sakava Jurema Sagrada



Clélia Moreira Pinto

Dedico

***Aos meus pais Adão e Luiza, e
aos meus filhos Naiana e Caio
pelo amor e carinho que
adoçaram os momentos difíceis
dessa caminhada.***



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico

PE-00021174-0

Clélia Moreira Pinto

56/17169/0085
Dissertação de Mestrado

Orientador: Profa. Dra. Maria do Carmo T. Brandão
CPF: 50870901-Recife-Pernambuco-Brasil

Co-orientador: Profa. Dra. Roberta Motta
Universidade Federal de Pernambuco

IV.06
Acesso: 17/1737

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Recife - 1995

Sinceros e profundos agradecimentos:

Ao povo da *Jurema Sagrada* e habitantes das *Cidades Encantadas*, que abriram suas fronteiras, me permitindo partilhar dos seus mistérios. O meu SARAVÁ !

À Profa. Dra. Maria do Carmo T. Brandão a cuja orientação eficiente e precisa, ao apoio constante e presença amiga deveram-se tanto o impulso inicial quanto todo o percurso desse trabalho.

À co-orientação do Prof. Dr. Roberto Motta, pela sua extrema seriedade, espírito crítico - às vezes estimulante, outras vezes desafiante, que me incentivaram pelo estudo da Jurema.

À profa. Gisélia Franco Potengy, pelo estímulo incentivador e amigo que guiaram meus primeiros passos rumo à Antropologia.

Aos meus familiares que acreditaram em mim e assistiram de perto o desenrolar deste trabalho, emprestando-lhe grande parte do meu tempo, que caberia a eles.

Ao meu irmão Carlos Almiro e Betânia, Bruno e Flávia, pelo apoio logístico e pelos momentos de descontração e brincadeiras que amenizaram o cansaço.

Aos amigos do Mestrado, Odete Vasconcelos, Zuleica Pereira, Kátia Medeiros, Maria Grazia Cribari, Lady Selma Albernaz, Sílvia Martins e Ívison Ferreira, de quem recebi simpatia e ajuda generosa, convivência solidária e enriquecedora; não esquecendo também as presenças amigas de Josineide, Andréa Lorena, Rosalira, Roberta Bivar, Mísia Lins, Luís Felipe e outras pessoas, as quais impossível seria nominar.

Agradecimentos especiais à Odete Vasconcelos pela presença amiga, carinhosa, acolhedora e solidária. A Marcos Galindo, pela participação afetiva, efetiva, e constante, me ajudando no contato com os Atikum e pela arte final da Dissertação. À Hélia Cannizzaro, pelo apoio amigo e eficiente que me ajudaram a levar a tarefa assumida até o final. Ao casal Philippe Joron e Brigitte Fourastie bem como, Josèe Lacourse pela ajuda sincera e discussões elucidativas.

Ao Mestrado de Antropologia da UFPE, através daqueles professores que indicaram meus rumos antropológicos, como também aos seus funcionários, Sóstenes, Dôra e Regina, pela atenção e dedicação.

Ao CNPQ, pelo financiamento de 30 meses do curso de Mestrado.

À FACEPE, pelos 2 meses de Bolsa de Finalização.

*A mais bela experiência
que podemos ter é a do
mistério. É a emoção
fundamental existente na
origem da verdadeira arte e
ciência. Aquele que não a
conhece e não pode se
maravilhar com ela está
praticamente morto e seus
olhos ofuscados.*

Albert Einstein

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Capítulo 1. Metodologia.....	01
1.1 Contexto Comparativo	03
1.2. Delimitação dos Grupos e Acesso as Fontes de Dados.....	04
1.3. Técnicas de Coleta de Dados.....	13
1.3.1. Perfil das Casas de culto; entrevistas e aplicação das técnicas.	15
1.3.2. Roteiro das Entrevistas.....	22
1.4. Caracterização da Análise.....	24
 PARTE I.....	 26
 Capítulo 2. Contexto Sócio Histórico.....	 27
2.1 Jesuítas: agentes de desintegração e preservação da cultura indígena.....	31
2.2. Presença de Elementos Indígenas em Novas Formas de Religiosidade.....	35
2.3. A utilização da Jurema entre os grupos indígenas do Nordeste.....	37
2.4. Negros e Índios: sincretização cultural.....	42
2.5. Conta o Catimbau.....	45
2.6. Quem é o caboclo?.....	50
2.6.1. Os Caboclos da Jurema.....	53
2.7. Quem são os Mestres da Jurema?.....	56
 Capítulo 3. A Jurema Entre os Atikum.....	 62
3.1. Delimitação Geográfica.....	62
3.2. Grupo de Origem.....	64
3.3. Universo Simbólico.....	66
3.3.1. Localização do Toré.....	68
3.3.2. O Ritual do Toré.....	69
3.3.3. As Incorporações.....	71
3.4. A Pedra do Gentio e a Gruta do Encantado.....	74
3.4.1. O Ritual da gruta.....	77
3.4.2. O Gentio.....	79
3.4.3. A Preparação do Ajucá.....	82
 PARTE II.....	 90

Capítulo 4. A Jurema entre os Xangosistas.....	91
4.1. Breve História do Xangô no Recife.....	91
4.2. A Jurema entre os Afro-recifenses.....	93
4.3. Visão da Jurema entre os Xangosistas.....	98
4.4. Delimitação Geográfica dos Centros Observados.....	104
4.4.1. Início do Ritual.....	107
4.4.2. Segunda Parte da Cerimônia.....	108
4.5. Outras Práticas Rituais; a mesa branca, a Jurema de roda e a Jurema de chão.....	115
4.5.1. A Roda de Jurema.....	117
4.5.2. A Gira de Mestra Paulina.....	119
4.5.3. A Jurema de Chão.....	125
4.5.4. A Jurema de Mata.....	128
4.6. As Incorporações.....	129
Capítulo 5. A Jurema na Umbanda.....	133
5.1. Umbanda uma Religião Brasileira.....	133
5.2. A Umbanda em Pernambuco.....	139
5.3. Visão da Jurema entre os Umbandistas.....	143
5.4. O Ritual da Jurema na Umbanda.....	146
5.5. As incorporações.....	153
5.6. A Iniciação.....	154
CONCLUSÃO.....	158
BIBLIOGRAFIA.....	179
ANEXOS	

ÍNDICE DAS FOTOGRAFIAS

(Fotos 1 a 9) - Ritual da Jurema entre os índios Atikum)

Fotografia 1. O Cruzeiro.....	76
Fotografia 2. A Gruta do Encantado.....	76
Fotografia 3. O interior da Gruta do Encantado.....	76
Fotografia 4. Parte inicial do rito.....	83
Fotografia 5.O transe.....	83
Fotografia 6. A raiz da Jurema Sagrada.....	83
Fotografias 7e8. Preparação do Ajucá.....	85
Fotografia 9.O Ribé.....	85

(Fotos 10 a 17) - Festa dos Reis Magos no Terreiro de Iemanjá Sabá.

Fotografia 10. Primeira parte do ritual.....	110
Fotografia 11. A mesa dos encantados.....	110
Fotografia 12. Defumação para abertura da segunda parte do ritual.....	110
Fotografia 13. Dirigente iniciando a sessão.....	113
Fotografia 14. Incorporação de mestre.....	113
Fotografia 15. Distribuição da ciência.....	113
Fotografia 16. Ritual de cura mágica.....	116
Fotografia 17. Incorporação de uma cabocla criança.....	116

(Fotos 18 a 25) - Festa de Mestra Paulina no Centro de Iemanjá.

Fotografia 18. Quarto de Jurema.....	120
Fotografias 19e20. Oferendas.....	120
Fotografia 21. Abertura da festa.....	122
Fotografia 22. Defumação ritual.....	122
Fotografia 23. Defumação com cachimbo.....	124
Fotografia 24. Ritual de cura mágica.....	124
Fotografia 25. Incorporação de mestre.....	125

(Fotos 26 a 27) Festa de Mestre no Centro do Mestre José Ferreira.

Fotografia 26. Incorporação de cabocla.....	127
Fotografia 27. Incorporação do Mestre José Ferreira.....	127

(Fotos 28-29-30) - Festa de Mestre no Centro caboclo do Alto Amazonas)

Fotografias 28-29-30. Ornamentação e Tambores.....	148
Fotografias 31-32-33 Imagens de Mestres e Mestras no Quarto da Jurema.....	151

ÍNDICE DE QUADROS SINÓPTICOS

Quadro I. Diferenças Rituais da Prática da Jurema.....	172
Panteão e Espaço Sagrado.....	172
Finalidades do Culto às Entidades.....	172
Concepção e Finalidades do Transe.....	172
Iniciação.....	173
Processos Divinatórios: modos de comunicação com as entidades.....	173
Posição Hierárquica do Ritual Frente à Outras Práticas Existentes no Grupo.....	173
Música Ritual.....	173
Dança Ritual.....	174
Objetos Rituais.....	174
Formas de Prática Ritual da Jurema.....	174
Representação do Culto para o Grupo.....	175
Incorporações.....	175
Estrutura do Ritual.....	175

QUADRO SINÓPTICO II

Quadro II. Representação das Entidades da Jurema no Xangô e na Umbanda.....	176
Hierarquia Espiritual das Entidades.....	176
Perfil das Entidades.....	176
Perfil das Incorporações.....	177
Oferendas Dedicadas às Entidades de Mestres(as) e Caboclos(as).....	177
Representação do Culto para os Grupos.....	178
Entidades Encontradas mas Frequentemente.....	178

RESUMO

O trabalho intitulado Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um ritual mediúnico, trata de um estudo comparativo do culto em contextos diferenciados. A Jurema foi observada entre o grupo indígena Atikum, terreiros de Xangô e centros de Umbanda no Recife com a intenção de estabelecer possíveis correspondências ou dissemelhanças do ritual, a forma como ele é vivenciado e sua representação religiosa. Partindo do trabalho etnográfico, o direcionamento metodológico do campo se deu através da observação direta dos rituais e descrição. Com este procedimento consegui estabelecer o perfil diferenciado do culto da Jurema nas três condições consideradas.

INTRODUÇÃO

O contato entre os grupos étnicos e raciais, formadores da sociedade brasileira, foi marcado por um movimento de trocas, misturas, imposições, resistências e transformações, que repercutiu em vários aspectos de nossa vida social, sendo o religioso um dos que revelam, com maior evidência, este processo. Nele situa-se o objeto deste estudo, que centraliza-se sobre a presença do culto da Jurema dentro dos sistemas religiosos dos índios Atikum, do Xangô e da Umbanda.

As semelhanças estruturais do referido culto, com o catolicismo popular, as religiões indígenas, e os cultos de origem africana, possibilitam a tradução do intercâmbio entre os elementos constituintes desse sistema religioso, configurando-se como uma das expressões de contato entre várias religiosidades que tomaram peculiar e variada nossa cultura religiosa, seja, no plano nacional, seja, no regional.

A escassez de registros sobre a presença da Jurema, entre os cultos afro-ricifenses, foi consequência de um interesse maior, por parte dos estudos sobre religião, para com as casas de tradição africana. Autores reconhecidos como clássicos da literatura afro-brasileira, tais como Manoel Quirino (1938), Edson Carneiro (1950, 1960), Gonçalves Fernandes (1937), Roger Bastide (1945), entre outros, registram a prática ritual da Jurema em seus estudos, sem entretanto, dispensarem a mesma atenção com que dedicavam-se aos cultos afro, fazendo com que essa manifestação religiosa passa-se em desapercibido por muito tempo.

Esses estudos basearam-se anteriormente citados, em uma noção de *pureza*, como pode ser visto nos trabalhos de Ruth Landes (1967) e Edson Carneiro (1950), que afastavam toda e qualquer forma de prática religiosa que não se adequasse a esse conceito. O culto da Jurema, também conhecido como Catimbó, se incluía então na categoria dos *impuros*, sendo praticado às escondidas e desprezado pelos estudiosos da época, salvo pelo trabalho de folcloristas ou estudiosos das

manifestações populares, tais como Câmara Cascudo (1931) e Oneyda Alvarenga (1938), que registram a prática do Catimbó nos Estados do Rio Grande do Norte e da Paraíba, no início deste século. Também Estêvão Pinto (1954, 1956) faz uma das poucas etnografias do ritual da Jurema entre grupos indígenas. Os trabalhos desses autores, constituem hoje as referências bibliográficas básicas desse culto.

Quanto à prática da Jurema entre os índios do Nordeste, os trabalhos ligados à problemática indígena, só recentemente, incluíram a religiosidade como fator importante para compreensão desses grupos. Durante muito tempo, a bibliografia especializada sobre povos indígenas, esteve concentrada, nos aspectos referentes aos conflitos de delimitação de território.

Mais recentemente se tem considerado o fator religioso como fundamental para a discussão de identidade étnica, cosmogonia, luta pela terra e universo simbólico. Ainda são poucos os estudos que abordam o culto da Jurema nos rituais do Toré e em outras práticas religiosas comuns aos grupos indígenas da região Nordeste. Destamos aqui os trabalhos de José Augusto Sampaio (1986) e Ivson Ferreira (1989).

Optei por um estudo comparativo que contemplasse as distinções desses rituais entre um grupo indígena, terreiros de Xangô, e centros de Umbanda, com o objetivo geral de entender como o culto da Jurema conseguiu manter-se enquanto prática religiosa, apesar de associado a outras formas de religiosidade, não configurando-se, portanto, em prática isolada.

O presente trabalho, foi organizado em cinco capítulos contidos em duas partes. O capítulo 1 é referente à Metodologia. Os capítulos 2 e 3, compõem a Parte 1 do trabalho e foram denominados: Contexto Sócio Histórico e A Jurema entre os Atikum. A Parte 2, sob o título: O Ritual da Jurema entre os Afro-Recifenses corresponde aos capítulos 4 e 5 intitulados: A Jurema entre os Xangosistas e A Jurema entre os Umbandistas.

No capítulo I, descrevo a metodologia adotada, que apresentou como principal direcionamento, o trabalho de campo. O fato de lidar com grupos distintos, me fez adotar certos procedimentos, que permitissem acesso às peculiaridades referentes aos Atikum, aos Xangosistas e Umbandistas. Abordo, também, em cada capítulo, a bibliografia especializada, correspondente aos grupos indígenas e cultos afro-brasileiros, ou seja, o Xangô e a Umbanda.

Justifico, então, a escolha dos grupos citados explicitando, como ocorreu o trabalho de campo, os procedimentos, e as técnicas adotadas. As casas visitadas, neste estudo, foram também apresentadas.

A parte 1 corresponde aos capítulos 2 e 3. No capítulo 2, o objetivo é traçar um perfil do culto da Jurema e seu desenvolvimento sócio-histórico, através das informações registradas acerca de sua existência entre os grupos indígenas. É levantada, ainda, a sua difusão no espaço urbano em novas formas de religiosidades, como o Xangô e a Umbanda, introduzindo as entidades de Caboclo e Mestre. Apresento nesse capítulo, como introdução aos Atikum e afro-recifenses, o posicionamento teórico dos autores sobre cada grupo, de forma genérica.

O Capítulo 3 é dedicado ao culto da Jurema, dentro do grupo indígena Atikum. Informa-se, então, sobre a localização da reserva, sendo feita uma breve explanação sobre a história da fixação do grupo naquela área, classificação do grupo de origem, e grupo linguístico. Abordo, ainda, a questão do sincretismo religioso entre os Atikum, tomando como base do universo ideativo deste grupo, aspectos observados na perspectiva etnográfica, tais como, os pontos de significação simbólica e as entidades cultuadas no Toré.

Apresento em seguida a descrição dos rituais existentes, ou seja, o Toré, o ritual da Gruta do Encantado e as sessões do Gentio. Exponho as falas dos entrevistados, iniciando algumas inferências com base nas observações na bibliografia consultada e nos depoimentos resgatados.

Utilizo, principalmente, como referência bibliográfica especializada sobre o grupo, o Relatório de Identificação e Delimitação de Área Indígena Atikum, elaborado por Ivson Ferreira (1989), bem como o Atlas das Terras Indígenas do NE (1993). Ambos os trabalhos trazem informações sobre aspectos históricos e dados sobre situação política e econômica referentes ao contexto destes.

Em Ferreira (1989), encontrei informações acerca da religiosidade Atikum e descrição dos rituais, que tomaram possível avaliar os resultados de minhas próprias observações. O trabalho de José Augusto Sampaio (1986), é um dos pioneiros na perspectiva de considerar a religiosidade como elemento de importância na discussão da etnicidade.

Recorri, ainda, a uma bibliografia mais ampla, sobre a questão indígena, que possibilitasse a reconstituição dos rituais entre os Atikum. Os artigos de Marco Martins (1985) e Cláudio Pereira (1988), tratam do Toré entre grupos indígenas da Bahia. Hohenthal (1960), é uma das raras etnografias sobre rituais religiosos entre índios do Nordeste, contendo informações sobre a origem e o caráter nômade dos Atikum.

A Parte 2 do trabalho, dedica-se a investigação do culto da Jurema entre os Afro-recifenses. No capítulo 4, introduzi uma breve história do Xangô no Recife e sua relação com o referido culto, recorrendo a bibliografia existente e depoimentos dos entrevistados. Localizei as casas de culto visitadas e apresentei o conflito existente, no grupo. Apresentei a visão dos praticantes do Xangô, quanto à prática da Jurema, nos terreiros, através da descrição dos rituais e análise das entrevistas.

Abordei a bibliografia sobre a história dos cultos africanos no Recife, recorrendo principalmente aos estudos de René Ribeiro (1952) e Gilberto Freyre (1961), que registram a existência desses cultos, já no século passado, concentrados em áreas centrais da cidade. Os trabalhos de Gonçalves Fernandes (1937), René Ribeiro (1952), Roberto Motta (1977a, 1985, 1988), José Jorge Carvalho (1987) entre outros, foram

utilizados como referências básicas na composição do item que trata da presença da Jurema nas casas de Xangô do Recife.

Levantei ainda, como bases teóricas, as categorizações de Xangô Tradicional e Xangô Umbandizado, utilizadas por Roberto Motta (1977a, 1985, 1991) e Maria do Carmo Brandão (1986), no sentido de resgate da análise classificatória feita sobre esses cultos, na cidade do Recife.

No capítulo 5, sobre a prática da Jurema entre os umbandistas, é apresentada uma breve explanação a respeito do nascimento da Umbanda no Brasil, tomando-se como abordagens teóricas os estudos de Roger Bastide (1960), Cândido P. Camargo (1961), Peter Fry (1975), Roberto Motta (1977b), Renato Ortiz (1978), Maria Helena Concone (1987), entre outros. Especifiquei, em seguida, seu surgimento em Pernambuco e suas principais influências, utilizando como referencial analítico a conceituação de Umbanda, Umbanda Branca, e Catimbó Jurema, de acordo com Roberto Motta (1977a, 1977b, 1985, 1991).

O trabalho foi finalizado com o item conclusivo, onde são apresentadas, em separado, as considerações gerais, sobre os três grupos observados, ou seja, Atikum, terreiros de Xangô e centros de Umbanda. Em seguida traço o primeiro eixo da análise comparativa. Foram analisados primeiramente os grupos Atikum e Afro-recifenses nos seguintes aspectos: a. Quanto à estrutura e prática dos rituais e incorporações, estabelecendo a seguir: b. Correspondências e distinções entre os dois rituais.

O segundo eixo da análise comparativa, foi realizado entre os afro-recifenses, ou seja, os grupos ligados ao Xangô e a Umbanda, onde foram ressaltados: a. Diferenças na prática da Jurema entre os Afro-recifenses (Xangô e Umbanda), concluindo a análise comparativa com o intercruzamento dos três grupos quanto à Importância da Jurema frente às outras práticas religiosas existentes. Finalizei a análise, considerando as três principais questões, que levantei como bases de

sustentação do trabalho: Qual a importância do culto da Jurema para os três grupos analisados? Qual o papel religioso que desempenha? Como a popularidade da Jurema é percebida pelos grupos a que está associada?

Finalmente, apresentei dois quadros sinóticos contendo os intercruzamentos analisados.

CAPITULO 1

METODOLOGIA

O presente trabalho busca investigar o culto da Jurema, através de uma análise comparativa entre um grupo indígena, terreiros de Xangô e centros de Umbanda, em Recife. A relevância, deste estudo, encontra-se na constatação da necessidade de um registro etnográfico mais aprofundado, referente a esta forma de religiosidade nesta cidade.

Os estudos produzidos especificamente sobre o tema¹, abrangem apenas alguns poucos estados do NE, onde se pode destacar o clássico Meleagro (1931) de Câmara Cascudo, sobre o Catimbó no Estado do Rio Grande do Norte. No Estado da Paraíba, os trabalhos de Alvarenga (1938), que observam o ritual do catimbó em três casas no estado; Estêvão Pinto (1956,1957), que registra o culto na Paraíba e entre grupos indígenas do Sertão Pernambucano, e o estudo de Vandezande, na década de 70, sobre o Catimbó de Alhandra.

Recentemente, Assunção (1991), registra o culto na Umbanda de Natal. Santos (1992), trata do Candomblé de Caboclo da Bahia, e Tavares (1994), cuja pesquisa trata do aspecto etnobotânico e mágico da Jurema, na Umbanda da Paraíba. No Recife, apenas Motta (1975,1977,1979), registra o culto, classificando-o como forma de religiosidade, dentre as mais populares desta cidade.

A maior parte desses trabalhos, preocupa-se mais intensamente, com uma investigação dos aspectos rituais da prática da Jurema nas manifestações

¹ Outros estudiosos abordaram o tema, dedicando, porém, o principal objeto de suas investigações ao Xangô, como é o caso de Fernandes (1937,1941). Querino (1938). Lima (1946), Bastide (1960), entre outros.

religiosas, a que está associada (seja entre grupos indígenas, seja no Xangô ou Umbanda), sem entretanto, fazer um contraponto maior entre elas.

Diante das preocupações expostas acima, levantamos como principal questão deste trabalho: **Como e por que o culto da Jurema conseguiu manter-se tão popular, apesar de apresentar-se, sempre, associado a outras formas de religiosidade?**

Subdivido esta pergunta central em três outras questões: **Qual a importância do culto da Jurema para os três grupos analisados? Qual o papel que desempenha? Como a popularidade da Jurema é percebida pelos grupos a que está associada?**

Em correspondência a estes questionamentos, meus objetivos passaram a ser:

1. Investigação e registro da prática ritual deste culto na cidade do Recife, no que diz respeito à estrutura do culto em si, divindades que compõem seu panteão, letras de músicas, instrumentos musicais utilizados etc.

2. Análise da importância da Jurema entre os Atikum, Terreiros de Xangô e Centros de Umbanda, quanto à posição hierárquica que este ritual ocupa dentro de cada um deles, frente às outras práticas religiosas vivenciadas.

3. Demonstração de como a Jurema está representada através do discurso entre esses grupos.

Meu trabalho teve como proposta dois eixos de análise comparativa. Primeiro, possibilitar uma visão globalizante do ritual entre o grupo Atikum e os Afro-recifenses, identificando pontos de encontro e divergências desta prática religiosa, entre

os dois contextos. O segundo eixo analítico foi identificar, em que se distingue a prática da Jurema entre os Afro-recifenses.

1.1. Contexto Comparativo

Selecionei, para minhas investigações, o grupo indígena Atikum, cinco terreiros de Candomblé ou Xangô² e três Centros de Umbanda.

O grupo indígena Atikum está localizado no município de Floresta. A preferência por este grupo foi devido aos seguintes fatos: este era um dos poucos que constavam de descrições acerca do ritual, nos relatórios sobre grupos indígenas da FUNAI. Tratava-se de um grupo "aberto", no sentido de fácil acesso as suas práticas rituais. E, por fim, conhecimento de um ex-técnico da FUNAI, que já havia tido contato com aquela área indígena, facilitando, assim, o ingresso na reserva.

A escolha dos terreiros de Xangô e dos centros de Umbanda, no Recife, foi devido, principalmente, ao INTECAB³. Por meio desta entidade, foi possível travar conhecimento com membros dos dois grupos, e ter acesso aos rituais.

A localização das casas observadas, com exceção de uma, estão concentradas na zona norte da cidade. Este fato deve-se, unicamente, a maior parte dos nossos informantes residir ou ter suas "*casas de culto*" nesta Zona Administrativa. Desta forma, não houve nenhum propósito em investigar ou categorizar uma área em especial. Entretanto, é importante registrar que esta é a região de maior concentração de terreiros de Xangô no Recife. (cf. Brandão 1986;1988)

² Xangô é a maneira pela qual é denominado o Candomblé em Pernambuco, que passarei a adotar neste trabalho.

³ INTECAB - Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira

Escolhi esta cidade, como campo de meu objeto de investigação, pelas seguintes constatações: primeiro, me chamou a atenção a grande quantidade de terreiros e centros que praticam o culto da Jurema, tomando esta manifestação uma das práticas religiosas mais frequentes no Recife. A bibliografia que aborda os cultos afro-ameríndios como: Cascudo (1931,1934); Fernandes (1937); Bastide (1960); Costa (1974) entre outros, também assinala que a prática da Jurema é uma tradição religiosa, no Norte e Nordeste do país.

O segundo fato, foi observar que esta prática não se dava em uma casa de culto destinada unicamente, a sua execução, estando presente também entre os terreiros de Xangô e centros Umbandistas. Esta convivência, entretanto, ocorre em espaços separados, dividindo-se o que é da Jurema, do que diz respeito a orixá, em quartos distintos, fazendo com que esta prática, no Recife, tenha peculiaridades que a diferencia de outros estados.

1.2. Delimitação dos Grupos e Acesso às Fontes de Dados

O primeiro passo da pesquisa foi delimitar o universo de investigação. Como contato inicial, visitei o maior número de casas que praticam o culto da Jurema.

Após esta primeira etapa, constatei a presença do culto associado aos locais destinados a outras formas de manifestações religiosas. Nos terreiros de Xangô, percebi que existe mais de um quarto sagrado, o maior sempre dedicado a Orixás, que é chamado Peji⁴, e um menor para a prática da Jurema, que se denomina Gongá⁵. Nos

⁴ Chama-se "Peji" ao quarto sagrado onde estão depositados os símbolos representativos dos Orixás nos Candomblés. O Dicionário do Folclore Brasileiro, informa que "a palavra é desconhecida na África, ... sendo uma criação do afro-negro no Brasil". (Cascudo, 1972;687)

⁵ O Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros diz que: "Gongá" que também significa "Peji ou "Altar", pode ser construído em degraus ou em uma mesa, ficando aí depositadas as imagens de santos católicos,

centros de umbanda, existe, também, esta divisão de espaços sagrados, entretanto, parece que a distância entre as duas formas rituais acontece com menos conflito, que no grupo do Xangô. Ainda neste capítulo, retomo a discussão sobre o conflito existente na prática da Jurema, entre os terreiros de Xangô e centros de umbanda, deixando claros os motivos que me levaram a apontar sua presença como fato concreto em minhas observações.

À medida em que me familiarizava com a bibliografia específica, tomava conhecimento de que a prática da Jurema tinha um forte apelo indígena, que podia ser, facilmente, verificado nas entidades caboclas que fazem parte de seu panteão, como também a utilização do fumo, sempre apontado como uma característica do componente ameríndio na prática ritual da Jurema. A princípio, não pensei em investigar a Jurema no contexto indígena. Entretanto, no decorrer da pesquisa, a idéia tornou-se interessante no sentido de obter possíveis transformações sofridas pelo culto, dentro do contexto urbano, levando-me a incluir este grupo na análise comparativa. Quero, ainda, salientar que só foi possível perceber as diferenças e peculiaridades entre os grupos, porque, ao tentar delimitar o campo de investigação, houve a preocupação em realizar uma sondagem preliminar.

Passo, agora, a relatar como ocorreu a definição, a investigação e os procedimentos metodológicos do grupo indígena, dos terreiros de Xangô e centros Umbandistas. É importante registrar que as dificuldades encontradas levaram-me a posicionar as decisões metodológicas, relacionando-as ao trabalho de campo. A escassez de informações, acerca desta prática, foi amenizada através do contato com os Atikum e do registro bibliográfico do ritual entre outros grupos indígenas. Foi com

caboclos e pretos velhos. Pode-se dizer também "Congá", que é o termo usado na Umbanda e em cultos não tradicionais, afro-indígenas. (Cacciatore. 1988;131)

base neste conjunto de dados, que consubstanciei as informações, embora prepondere as que apresentam relação com os Atikum.

Entre os Atikum

No segundo semestre do ano de 1992, casualmente, mantive contato com uma jovem, membro deste grupo, através de uma conhecida, natural de Floresta, município pernambucano onde está localizada a área indígena Atikum. Esta jovem, que chamarei de V., passava alguns dias em casa desta amiga em comum, sendo marcada, então, uma entrevista, no sentido de investigar como se dava a prática da Jurema entre os Atikum, e em que grau de importância, V. se mostrou bastante interessada em dar informações acerca do ritual do Toré, dança de caráter religioso praticada por vários grupos indígenas no Nordeste, onde ocorrem incorporações de entidades míticas, os "encantados", e entidades de mestres e caboclos. Esta informante referiu-se ao Toré como uma prática religiosa das mais importantes entre os Atikum.

Decidi investigar, de início, sobre as práticas religiosas deste grupo, recorrendo aos dados recolhidos pela FUNAI, e percebi que nem sempre as informações coincidiam com aquelas que minha informante havia relatado, o que dificultava, um pouco, a compreensão da forma como era utilizada a Jurema, bebida e rito, que propicia o acesso às entidades. As declarações da informante afirmavam que se fazia uso da beberagem durante o Toré, dando a este ritual uma conotação de importância maior, do que as informações contidas no relatório da FUNAI. Neste último, não havia referência à utilização da beberagem, durante o Toré, e sim nas sessões de mesa que ocorriam no Gentio,⁶ em caráter reservado.

⁶ Gentio ou "Casa da Devção" é uma pequena construção situada a alguns quilômetros da Aldeia do Posto. Segundo o registro da FUNAI (op.cit.36), ali é realizado o culto de caráter mais reservado. Nestas sessões do

A necessidade de mais informações, sobre os Atikum, levou-me a travar maior conhecimento com o material registrado na FUNAI, onde encontrei dados sobre outros grupos que também praticam este ritual. Tive acesso a outros documentos, além do Relatório de Identificação de Grupo Atikum(1989), que trata, em sua maior parte, do aspecto jurídico de delimitação de área indígena. Estes registros, pouco contêm a respeito do universo mágico religioso deste ou de outros grupos indígenas de Pernambuco.

Recorri, então, a alguns artigos publicados pela Fundação de Cultura do Estado da Bahia Pereira (1988) informa sobre o ritual do Toré entre os Tuxá de Rodelas na Bahia Segundo este autor e meus informantes, foi através deste grupo que o Toré ganhou nova força entre os Atikum, e outros grupos indígenas, onde esta prática vinha sendo esquecida.

Nessa mesma publicação, consta o artigo de Martins (1988), que revela aspectos do ritual do Toré entre os Kariri, em Lagoa Grande, na Bahia Neste artigo, encontrei registro de entidades cultuadas pelo grupo, muito próximas ao descrito por nossos informantes.

A dificuldade de um trabalho de campo entre os Atikum, levou-me a optar, inicialmente, por informações do material bibliográfico existente, recorrendo, também, a etnografias que descrevessem o uso da Jurema nas práticas religiosas de outros grupos. Estevão Pinto (1938) relata a festa da Jurema e do Ajucá, entre os Pancararu, em Tacaratu (PE). O artigo de Lima (1946), sobre a utilização do "vinho da Jurema" no mesmo grupo, investiga a dispersão geográfica desta planta para o Maranhão e a região Amazônica. Na tentativa de recolher maiores informações

Gentio. consultam-se as entidades de antepassados, na busca de respostas aos problemas pessoais ou do grupo.

históricas sobre os Atikum, recorri ao Atlas das Terras Indígenas do NE (1993), onde consta registros a respeito da localização, população, situação da terra, etc.

A viabilidade de um trabalho de campo surgiu a partir do conhecimento de um ex-membro da FUNAI, hoje funcionário do Laboratório de Arqueologia da UFPE, familiarizado com esta reserva indígena, tomando possível o ingresso no grupo e a elaboração da etnografia do ritual do Toré, da Gruta e a feitura do Ajucá

Por uma questão de prazos acadêmicos, o tempo que passei entre os Atikum, não possibilitou uma observação mais intensa dos rituais. É importante deixar claro, que o objetivo entre os Atikum não era o registro do ritual do Toré ou das práticas rituais em sua exaustão, e, sim, os elementos que possibilitassem a comparação com os outros dois grupos investigados. Desta forma, acredito que a observação dos rituais assistidos, juntamente com a bibliografia consultada, foram satisfatórios para conseguir este objetivo. Consciente também, que os dados recolhidos em campo são menos completos, quando comparados ao material investigado referente aos grupos do Xangô e da Umbanda, já que, nestes último, o tempo de contato foi mais prolongado. No entanto, diante da escassez de informações sobre esse ritual entre os Atikum, acredito que estes dados, vêm contribuir para o registro destas práticas no grupo, além de tomar possível a comparação do ritual entre Atikum, Xangô e Umbanda.

Entre os Afro-recifenses (Xangô e Umbanda)

Como mencionei, anteriormente, o INTECAB me possibilitou o contato com vários integrantes das casas de Xangô e Umbanda. Outro procedimento importante foi minha aproximação com o Sítio de Adão, considerado como a casa matriz do Xangô em Recife. Paradoxalmente, neste Terreiro, que prima pela tradição Nagô nos seus

rituais aos Orixás, foi possível manter os primeiros contatos com meus futuros entrevistados.

Através da indicação da orientadora da dissertação, Prof. Dra. Maria do Carmo Brandão, passei a frequentar alguns toques⁷, acompanhando uma das colegas do mestrado cujo tema de dissertação versava sobre aquele terreiro. A participação nessas festas era, importante no sentido de travar conhecimento com possíveis informantes, já que a referida colega conhecia muito bem a população daquela casa, podendo, então, apresentar, algumas pessoas que estivessem ligadas à prática da Jurema.

Estes primeiros contatos se deram com algumas dificuldades, pois, quando o tema de meu estudo era referido, havia grande resistência, por parte dos membros daquela casa, em dar informações. Em geral, respondiam que não faziam "*este tipo de coisa*" ou que "*isso é coisa de umbanda e nós somos Nagô puro*". Esta situação só começou a reverter, quando passei a frequentar as reuniões do INTECAB. A filiação a esta entidade foi de fundamental importância, para conquistar a confiança dos informantes, especialmente daqueles ligados ao meio xangosista. Passei então a me apresentar como membro do INTECAB, sempre que mantinha contato com os possíveis entrevistados, posto que aquela entidade servia de referência tanto para o povo do Xangô, como para os Umbandistas.

Os membros filiados ao Instituto, em Pernambuco, são na sua maioria ligados ao Xangô, e o conselho religioso é constituído, principalmente, por pessoas ligadas ao Sítio de Adão. Nos grandes encontros estaduais e nacionais, promovidos anualmente pelo Instituto, são encontrados os Umbandistas.

⁷ Termos que denominam as festas rituais em homenagem aos Orixás na cidade do Recife

Os contatos, entre os dois grupos religiosos (Xangô e Umbanda), são quase sempre conflitantes, visto que os Xangosistas dão grande ênfase à tradição religiosa africana, considerando a umbanda como uma descaracterização de seus cultos. Encontram-se nos depoimentos, várias falas que revelam esta distinção feita pelos seguidores do culto aos Orixás. Referem-se à umbanda como "*mistura tudo*", "*miscelânea*" ou "*não entendo nada deste negócio de umbanda*". Referem-se, também, à Jurema como "*Jurema é de umbanda*". Nos conflitos pela autenticidade entre os terreiros, apontam, pejorativamente, a casa rival como "*aquela casa é umbanda*". Utilizei, neste grupo, as categorias de Xangô Tradicional e Xangô Umbandizado, de acordo com Motta (1977a) e M.C. Brandão (1986), para caracterizar os cultos afro-recifenses. As duas categorias são explicadas no capítulo 4.

Introduzida a postura do Xangô perante a Umbanda, apresento a interpretação dos Umbandistas em relação aos Xangosistas. Nos depoimentos dos entrevistados, deste grupo, a noção de pureza aparece diretamente relacionada à ausência de sacrifício. Como afirma um dos informantes, "*a Umbanda pura é aquela que não tem sacrifício*". A Umbanda, então, é colocada pelo grupo em nível mais elevado, espiritualmente, que o Xangô. A ausência do sacrifício é percebida como uma forma de evolução: "*vai se evoluindo né? tudo vai se evoluindo, hoje tá mais puro, mais limpo*". A Umbanda configura-se como termo polissêmico, derivando em várias interpretações. A Umbanda, em Pernambuco, distingue-se, pois, de outras regiões, como afirmam vários autores, entre eles Motta (1977,1985); Carvalho (1986); M.C.Brandão (1986). Para definir a Umbanda praticada no Recife, utilizarei o conceito de Motta (1985), que é apresentado no capítulo 5.

No decorrer dos contatos com os informantes, alguns indícios me levaram a crer que a prática da Jurema era mais ampla do que deixavam perceber,

levando a um evidente conflito entre prática e discurso, diretamente relacionado com a tradição da casa, sua legitimidade e ortodoxia. Quanto maior o reconhecimento da casa, mais evidente se tornava o conflito; era este o caso do Sítio de Adão, onde não existe a prática da Jurema, no entanto, a quase totalidade das pessoas a ele ligadas, cultua a Jurema em suas próprias casas.

Para explicitar melhor esta questão, volto a referir os encontros promovidos pelo INTECAB, dos quais participei tanto nos grandes eventos como também nas reuniões do conselho religioso e, ainda nas de caráter informal. Em um destes encontros, reuniram-se várias mães de santo antigas, a fim de discutir as mudanças ocorridas nos rituais, e resgatar através das histórias de vida religiosa destas senhoras, antigos rituais e entidades já esquecidas.

Minha expectativa era que o tema da Jurema pudesse ser abordado naquele evento, apesar de achar que seria muito difícil isto ocorrer, considerando que, num encontro promovido pelo INTECAB, no Sítio de Adão, a tônica deveria girar em torno da tradição e fidelidade das práticas ligadas, exclusivamente, aos Orixás. Para minha surpresa, este foi um dos assuntos mais polêmicos e interessantes daquele encontro, tomando-se clara a prática desse culto, tanto pelos antigos como, também, por pessoas ligadas àquela casa, que simboliza a matriz da pureza Nagô. A questão sobre a Jurema surgiu em tom provocativo do coordenador do encontro, a uma das mães de santo: **“...A senhora não trabalha com mestres, catimbó, não é ... ?”**. A resposta veio clara, dando conta da posição desconfortável: **“... Olhe, esse negócio do senhor perguntar a mim se eu não trabalho com mestre é um pouco difícil de eu lhe responder...”**. Sendo, em seguida, devolvida a uma das mães de santo do Sítio: **“...É uma complicação medonha, não é tia..”**, que também esquivava-se com habilidade: **“... ”**

É que apesar de eu não conhecer nada de Jurema, sei que as coisas são diferentes...”.

Quando, ao final das falas, foram abertas as perguntas, abordei o tema. O coordenador da mesa opôs-se à minha questão, justificando que o objetivo do encontro era tratar apenas dos Orixás. Argumentei, dizendo que o assunto havia surgido diversas vezes e que meu interesse tinha como finalidade aprofundar meus estudos. A mesa foi consultada e, apesar da oposição das mães de santo ligadas ao sítio, foi possível formular minhas questões. Deste fato, resultaram alguns acontecimentos que vieram a confirmar, ainda mais, as minhas suspeitas, em relação à oposição entre prática e discurso. Aquelas que não se recusaram a responder, sofreram repreensões das mães do sítio, ao final do encontro.

Com a intimidade adquirida durante o trabalho de campo junto a este grupo, observei que também estas senhoras eram afeitas à prática da Jurema, em suas casas. Ficava claro, aí, a dificuldade das casas, que se dizem tradicionais, assumir a prática da Jurema. Negar significava, nesta situação relatada, reforçar sua legitimidade perante os representantes de outras casas.

A escolha dos informantes ligados ao culto dos Orixás foi concretizado a partir daquele encontro. Foram marcadas entrevistas com aquelas que se apresentaram como *“portadoras da ciência da Jurema”*. Passei então, a assistir aos toques em diversas casas. No item 1.3.1. deste capítulo, foram abordados maiores detalhes a respeito destas casas e seus dirigentes.

A princípio, pensava em escolher um único terreiro para observação dos rituais. Optei, depois, pela observação em várias casas, o que me permitiria, assim, perceber se o culto mantinha as mesmas características. Mantive contatos com o

Terreiro de Iemanjá Sabá, com o Centro Espírita Manoel Ferreira, Centro Espírita Iemanjá, Centro Caboclo Sete Flechas e Centro Caboclo Itanajé, onde assisti aos rituais e realizei posteriormente as entrevistas. É interessante observar que os terreiros escolhidos, apesar de terem seus nomes de registro como "*Centros*", consideram-se como terreiros de Xangô. Preferi, então, categorizar estes grupos não levando em consideração os nomes das casas, mas, sim, como os seus dirigentes se autodefiniam.

Para a categoria dos centros de umbanda, utilizei a mesma estratégia para a escolha dos entrevistados e centros selecionados. Através do INTECAB, mais uma vez entrei em contato com pessoas ligadas aos centros umbandistas. Foram delimitados, para observação, o Centro Fraternidade Espírita Luz do Universo/ Centro Africano Ogum Megê, o Centro Caboclo do Alto Amazonas, e a Tenda de Umbanda Pai Francisco. Entrevistei, ainda, uma umbandista que é ligada à cidade do Acais, na Paraíba, e o presidente da Federação Espírita de Umbanda em Pernambuco.

1.3. Técnicas de Coletas de Dados

As técnicas a que recorri, correspondem às já, tradicionalmente, utilizadas na Antropologia: consulta a fontes bibliográficas, livros, artigos, dissertações, teses e jornais, cujos temas versaram sobre Cultos Afro-brasileiros e Afro- Ameríndios. Foram feitas ainda, consultas aos arquivos da FUNAI e ao Arquivo Público do Estado de Pernambuco, na busca de registros sobre a prática do ritual da Jurema, no início de nosso século.

Para as entrevistas, foi adotado o modelo semi-estruturado com utilização do gravador, sendo formulado um roteiro contendo dez perguntas a serem

feitas durante os contatos. Este roteiro⁸ não era entregue ou visto pelo entrevistado; as questões foram memorizadas, antes, e colocadas durante a conversa, de maneira informal, sendo possível voltar ou insistir sobre determinada questão, sem preocupação em obedecer a uma sequência rígida. Tive como principal preocupação, durante esses encontros, deixar os informantes o mais à vontade possível.

Foi feito, ao longo do trabalho de campo, um total de 15 entrevistas. No Grupo Atikum, foram realizadas três entrevistas. A primeira ocorreu no mês de agosto do ano de 1993, com V. L., e as outras no mês de julho de 1994. Estas duas últimas tiveram como informantes a cacique D. A. e outra índia, N., filha do primeiro cacique dos Atikum, de quem se diz ter sido um dos responsáveis pela reintrodução do Toré. No Grupo do Xangô, foram realizadas sete entrevistas, entre os períodos de 1992 e 1994. No grupo umbandista, foram entrevistadas cinco pessoas, entre os períodos de 1993 e 1994. Ainda em relação às entrevistas, assumi, como procedimento ético e metodológico, preservar a identidade dos entrevistados, utilizando apenas, as iniciais dos nomes. Optei em manter o anonimato destes informantes, em consideração às situações de conflito a que me referi no item anterior.

Nos rituais que presenciei, utilizei, como técnica, a observação semi-participante. Minha preocupação, durante os rituais, era confundir-me com o público presente, acompanhando os cantos, e batendo palmas. Nunca participei das danças no centro do salão, por acreditar que este procedimento chamaria a atenção sobre minha presença. Como não poderia prever a reação do grupo, a este nível de participação, optei por manter um comportamento discreto nos rituais.

Outra técnica a que recorri, foi o registro fotográfico do ritual. Esta técnica, bastante divulgada, hoje, na Antropologia, tem como objetivo registrar um

⁸ O roteiro se encontra em anexo.

determinado momento como a ampliação de um olhar, uma volta ao ponto de observação que permita a contemplação prolongada.

1.3.1. Perfil das Casas de Culto; entrevistas e aplicação das técnicas

Terreiro de Iemanjá Sabá.

Presidida por M. B., esta casa de filiação Nagô está situada no Brejo, região periférica do Recife. Mantive contato com este terreiro, entre o ano de 1993 e 1994. Sua dirigente desta casa foi casada com um funcionário público, que comprou o terreno onde, hoje, funciona o terreiro. Inicialmente, suas consultas e sessões aconteciam em sua residência, no bairro de Casa Amarela, passando, depois, a executar os rituais no bairro do Brejo, apesar, de ainda atender a consultas em sua residência

Antes de filiar-se ao Xangô, M.B. diz que era Kardecista. Após uma doença, sonhou com uma obrigação. Contando a um amigo que a levou para assistir a uma cerimônia, M.B. entrou em transe, passando, a partir de então, a iniciar-se no Xangô e abrir sua própria casa. A Jurema veio, anos depois, através de uma irmã de santo, que lhe deixou como herança prosseguir com os ensinamentos da ciência da Jurema.

Assisti, nessa casa, uma única sessão de Jurema ocorrida no dia 15.01.1994, chamada festa dos Reis Magos, que acontece anualmente no mês de janeiro. Foi feito o registro fotográfico do ritual e realizadas duas entrevistas com M.B, uma no dia 14.03.1993 e a outra em 22.04.1993. O terreiro tem, apenas, um Pejí, não havendo nenhum quarto com assentamento de Jurema; quando as sessões ocorrem,

ocupam o salão de refeição. Na sua residência, em seu quarto de dormir, M. B. mantém um estado (ou cidade da Jurema) com assentamento de mestre e caboclos, que lhe servem de guias.

Durante todo o tempo de frequência nessa casa, houve uma grande resistência por parte de M.B. em preparar sessões de Jurema (mestre ou Torés de caboclo), apesar do grande número de filhos ligados ao terreiro ter a prática dessas sessões em suas próprias casas. É necessário registrar um fato que, talvez, esclareça essa resistência que senti, para obter informações ou assistir às sessões neste terreiro.

O terreiro de Iemanjá Sabá, foi o primeiro que mantive contato, após o encontro com as mães de santo promovido pelo INTECAB. Sua dirigente foi uma das que falaram com maior autoridade sobre a Jurema, o que me levou a escolher essa casa como principal objeto de observação. O interesse pelo terreiro em referência, também era partilhado por pesquisadores estrangeiros. Diferente do tema objeto de minha pesquisa, os outros pesquisadores iriam investigar o culto aos Orixás. Tentamos, inicialmente, formar uma equipe que, apesar de trabalhar em conjunto, tinha interesses distintos. A idéia, que inicialmente parecia boa, já que facilitaria o acesso ao campo, além da troca de sugestões, na verdade desacelerou o andamento de minha pesquisa. Além das atenções daquele grupo de fiéis passarem a fixar-se nos estrangeiros, o interesse de transmitir a imagem de um terreiro tradicional, quanto as práticas rituais, afastava qualquer possibilidade de acesso às informações.

Durante um ano inteiro, só foi possível assistir a um único ritual, apesar da eterna promessa de realização de um Toré. Mesmo entre os filhos da casa, cuja prática da Jurema era comum em seus próprios terreiros, não foi facilitado, em nenhum momento, meu trabalho. Diante dessa dificuldade, resolvi abandonar a idéia inicial de

observar uma única casa, passando, então, a procurar outros informantes, não contando mais com a presença dos outros pesquisadores.

Entrevistei, no dia 15.05.1993, um dos filhos do Terreiro de Iemanjá Sabá, J.A., professor universitário. Este informante ocupa um importante lugar na hierarquia daquele terreiro, sendo considerado o braço direito de M.B. J.A., é filho de Xangô, faz sessões de mesa de Jurema em sua casa e tem como guias protetores os Mestre Arruda e o Mestre José Pretinho. Em sua residência, mantém uma mesa de Jurema, em local reservado.

Seu primeiro contato com a Jurema se deu ainda criança, quando adoeceu e foi levado por sua mãe, para uma consulta com o Mestre Casteliano. Só depois de muitos anos, já ligado ao Xangô, J.A. tomou conhecimento, através do jogo de búzios, de uma corrente mediúnica de Jurema, passando, a partir de então, a freqüentar as sessões. Em seu depoimento, J.A. diz que sentia uma dormência no corpo durante estas sessões, e só quando desenvolveu sua corrente mediúnica, passou a incorporar seu mestre, livrando-se do incômodo.

O Centro Caboclo Itanajé

Está localizado na Mangabeira e é presidido por M.R.. cuja vida de juremeira começou por causa de uma doença que foi identificada como um castigo do caboclo que a protegia. Só depois do "assentamento"⁹ e da "obrigação", voltou a ter uma vida normal.

⁹ O termo é mais empregado para a iniciação aos Orixás. Segundo Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros (1977): 'fixar a força dinâmica do orixá no seu fetiche ou na cabeça da iniciada... em sua mente por meio de cerimônias rituais'. (Cacciatori, 1977,54)

Não foi possível assistir a nenhuma sessão de Jurema neste centro. Devido a escassez de recursos, é feita apenas uma festa por ano, no mês de agosto, em homenagem a esta entidade. As quintas-feiras, é realizada a reunião para consulta na Jurema. M.R., se apresenta como juremeira e mãe de santo ligada ao Nagô. Em sua casa, conserva um Pejí de Orixás , na sala onde acontecem os toques. O quarto de Jurema se localiza numa parte mais reservada da casa, perto da cozinha. Foram realizadas duas entrevistas, no período entre 24.03.1992 e 09.11.1993.

Outra entrevistada foi M.J., viúva de José Romão, herdeiro da liderança do Sítio de Adão, entre as décadas de 50 a 70, e mãe do atual dirigente do Sítio. M.J. permanece ligada ao Terreiro de Mãe Lídia, local onde trabalha sua Jurema, tendo por guia uma cigana. Foram realizadas duas entrevistas, uma no dia 24.03.92 e outra no 22.04.1993.

Centro Mestre José Ferreira

Outro membro do INTECAB que entrevistei, em cuja casa observei a festa de mestre, foi M.Iva. Separada do marido, dirige sozinha o centro, que é uma construção conjugada a sua residência Mora com a filha adolescente e, sobrevive através das consultas e da ajuda do marido.

Quanto à sua formação religiosa, M.Iva. afirma que é católica, e desde criança sempre teve visões, premonições e sente presenças. Um dia, ao assistir a uma sessão, o mestre que a protege incorporou, passando, a partir de então, a desenvolver sua mediunidade. No orixá, entrou só tempos depois, sendo filha de Oxum.

Este centro está localizado na Bomba do Hemetério. M.Iva. organiza, apenas, uma vez por ano a festa para mestre, entre os meses de setembro e outubro, e trabalha com consultas na parte de Jurema, durante a semana. Sua casa também faz

saída da orixá Oxum, uma vez ao ano. Neste centro, existem dois quartos sagrados, um dedicado aos Orixás e outro de Jurema. M. Iva. considera-se, além de juremeira, pertencente ao Nagô. Nesse centro, assisti às festas de mestres, nos anos de 1992 e 1993, fotografei e realizei duas entrevistas com M.Iva., nas datas de 18.10.1993 e 14.01.1994.

Centro Caboclo Sete Flechas

Através de M.Iva., travei contato para entrevista, no dia 28.03.1994, com P.C., cujo centro do **Caboclo Sete Flechas** está localizado, também, na Bomba do Hemetério. Os motivos que levaram a iniciar-se na Jurema, também tem origem em doença física. P.C. afirma que, desde criança, era acometido de calafrios e desmaios, até ser levado ao centro de uma renomada juremeira, onde foi diagnosticada sua mediunidade e a entidade que o protegia. Esta entidade, o Caboclo Sete Flechas, foi uma herança de seu avô, antigo curandeiro de uma fazenda em Arco Verde, município Pernambucano. Sua entrada para o culto dos Orixás só aconteceu depois, e P.C. considera-se, primeiramente, ligado à Jurema e, depois, ao santo.

O Centro do Caboclo Sete Flechas é uma das maiores casas de culto que mantive contato. Existem, ligados ao salão de toque, dois grandes quartos sagrados. Um grande quarto ligado a Orixás e um segundo que é dedicado a Exu. O quarto com o assentamento de caboclos e mestres, é mantido no final da casa. P.C. também se considera da nação Nagô. Trabalha mais com consulta na parte de Jurema, nos dias de semana.

Centro Espírita Iemanjá

Este último terreiro ligado ao Xangô fica situado no Barro, na zona sul da cidade do Recife, e é presidido pelo Babalorixá Ge. As razões que o levaram a

iniciar-se na Jurema, são as mesmas da maioria dos entrevistados. Desde criança, Ge. era acometido por males, não diagnosticados pela medicina oficial. Aos 16 anos, em uma de suas crises, foi levado pela tia a um centro, passando a frequentar as sessões e desenvolver sua mediunidade. Aos 18 anos, fez sua iniciação na Jurema e, depois, no Orixá'.

Este centro também destaca-se pelo seu tamanho, e pela quantidade de quartos sagrados que contém. No salão principal, existem quatro quartos, um deles é um grande Peji de orixá, e outros dois são quartos de Jurema (caboclo, pomba gira); o último era utilizado, no momento da pesquisa, para a troca de roupas. Afora os do salão principal, existem mais dois quartos de santo, com a frente para o jardim da casa. Os toques de Jurema acontecem todos os sábados e, as consultas, durante a semana. Nessa casa, foi realizei uma entrevista e assisti a um toque para mestre, no dia 18.06.1994.

Foi feita, ainda, uma entrevista, no dia 14.07.1993, com um membro do Sítio de Adão. M. não é ligado ao culto de Jurema, entretanto, seu tio dirige uma das casas observadas, ligada ao grupo da umbanda. Seu depoimento foi importante porque, apesar de se dizer não praticante deste culto, contribuiu com detalhadas informações acerca do ritual.

M. tem formação universitária Seu conhecimento da Jurema deve-se a sua madrasta, que mantinha em sua residência um centro que trabalhava, principalmente, com Jurema. M. afirma que desde cedo teve contato com os rituais, mas que tinha afinidades maiores com o culto afro.

Centro Caboclo do Alto do Amazonas

Entre os umbandistas, frequentei o centro localizado no bairro de Águas Compridas, que é presidido por M.M. O motivo que a levou a iniciar-se na Jurema, também foi doença. Segundo esta informante, sofria de um mal que fazia sangrar pela boca e pelo nariz. Um dia, desesperada, saiu sem destino e perdeu os sentidos, acordando após em um centro que desconhecia, sendo depois informada de que entrara em transe incorporando o caboclo Quebra Pedra.

Nesse centro, observei um Toré de Caboclo, no dia 08.02.1993, realizei uma entrevista e presenciei uma sessão de mestre no dia 05.04.1993. Foi feito, também, o registro fotográfico do ritual dessas sessões. Encontrei nesse centro, a mesma divisão entre Pejí de Orixás e quarto de Jurema.

Observei, também, o **Centro Africano Ogum Megê/ Fraternidade Espírita Luz e Caridade**, pertencente a P.I., e localizado em Água Fria Assisti a uma sessão de mesa no dia 30.02.1993, um toque de mestre no 15.05.93 e um toque de pomba-gira em 20.08.93. O centro de P.I. tem um Pejí de Orixás, um quarto de caboclo e mestre, e um de pomba gira. Estes quartos têm comunicação entre si.

Centro Espírita Pai Francisco

Foi realizada, no dia 06.07.1994, uma entrevista neste centro presidido por P.M. e localizado no bairro de Campina do Barreto. Também de formação católica, P.M. entrou para a umbanda por problemas de saúde. De acordo com sua fala, sofria de **"problema de nervos, seguido de problemas de cansaço"**. Levado por amigos a um centro umbandista, seu problema foi diagnosticado como tendo uma origem espiritual, precisando desenvolver seu dom mediúnico. Como era muito católico, afirma que, no

início, não tinha fé nem confiança neste diagnóstico, entrando em conflito por muito tempo. Finalmente, entrou para a doutrina, mas afirma que continua sendo católico.

O centro Pai Francisco tem um salão de dança, um salão para o ritual, outro para a assistência e um quarto para consultas, este ligado ao último salão. O quarto de Orixá, que chama Pejí, e o quarto de Jurema, que denomina Congá, são separados.

Foi feita, ainda, uma entrevista no dia 18.03.93, com a umbandista Ivo., residente na cidade de João Pessoa. Esta entrevista foi importante porque Ivo tem sua Jurema ligada ao Acais¹⁰, na Paraíba; esta cidade é famosa quanto à prática da Jurema.

Também realizei uma entrevista, no 30.09.1994, com o Sr.V., presidente da Federação Espírita de Umbanda de Pernambuco há 20 anos.

Os centros investigados localizam-se todos na zona norte do Recife, com exceção do Terreiro de P.G., que é instalado no Barro, zona sul da cidade. A quase totalidade dos entrevistados entram na Jurema pela mesma razão, e se diz pertencer no Orixá, à nação Nagô.

1.3.2. Roteiro das Entrevistas

Utilizei, praticamente, o mesmo roteiro nos grupos dos Xangozista e dos Umbandistas, modificando um pouco as questões quando estas referiam-se, mais especificamente, à prática entre um e outro grupo. Entre os Atikumí, foi alterado pouco o

¹⁰ A cidade do Acais na Paraíba é um dos locais mais tradicionais da prática da Jurema, sendo conhecida pela sua importância entre todos os juremeiros do Recife. O Acais teve como principal referência a médium Maria do Acais famosa pelos profundos conhecimentos na ciência da Jurema. Hoje falecida. Maria do Acais tornou-se uma das principais mestras do pantcão juremista, sendo reverenciada entre todas as casas observadas.

roteiro, elaborando questões mais peculiares a este grupo. É importante lembrar de que o roteiro não era fixo, apesar das entrevistas girarem em torno das questões centrais que agiam como eixo condutor. À medida em que surgiam novos elementos que viessem a enriquecer os dados, tentei aprofundar, o máximo possível, aquela informação.

As entrevistas tiveram duração de 1.00h a 1:30h, e tiveram como objetivo levantar elementos de análise que viessem a responder às três principais questões que me propus investigar, conforme foi dito no início deste capítulo.

Procurei, ainda, marcar uma correspondência entre os rituais praticados pelos Atikum, alterando algumas questões nas entrevistas com este grupo, afim de proceder à análise comparativa com o grupo Afro-recifense¹¹.

Nesse sentido, optei por um tipo de análise qualitativa, por tratar-se de populações com realidades distintas. O estudo comparativo dessas realidades, ou seja, Atikum e os cultos afro-recifenses, e as distinções existentes entre estes cultos, tem como consequência uma considerável heterogeneidade de dados. É importante salientar que não se está à procura de uma prática uniforme do culto à Jurema. O que tentei, foi estabelecer pontos de aproximação, através de sua variedade, no sentido de entender o que permanece em comum na diversidade do universo pesquisado.

O estudo comparativo procura apreender, a maneira como a Jurema é praticada; sua finalidade; as entidades que fazem parte do seu panteão mágico-religioso; as fases do ritual, e por fim, as solicitações de ajuda, por parte dos fiéis, às entidades que compõem esta prática religiosa.

¹¹ Ver anexo

1.4. Caracterização da Análise

Como primeiro passo, o objetivo foi destacar diferenças e semelhanças gerais, no que diz respeito à prática ritual, importância e papel do culto da Jurema, entre o grupo indígena Atikum e os grupos do Xangô e da Umbanda. Neste específico momento, preocupei-me apenas em estabelecer traços que caracterizassem o culto entre cada um dos grupos, através da análise das etnografias e das entrevistas.

O tratamento dado ao universo da análise, feito no capítulo conclusivo do trabalho, apoiou-se sobre dois eixos comparativos. Na primeira análise comparativa, entre Atikum e Afro-recifenses, é importante observar que os afro-recifenses são agrupados sem a distinção Xangô e Umbanda. Na segunda análise foram comparados, os Afro-recifenses, levando em consideração sua distinção, Xangô e Umbanda.

Pretendeu-se, então, nas análises comparativas, estabelecer as diferenças e semelhanças nas formas rituais em que se dá a prática da Jurema. Entre os Atikum, encontra-se o Toré cujo equivalente, no grupo dos afro, leva o mesmo nome: Toré ou Jurema de roda. As sessões que ocorrem no gentio são chamadas sessões de mesa e têm a correspondente com o mesmo nome na categoria dos Afro-recifenses, assim como o ritual da gruta entre os Atikum, que tem como correspondente os trabalhos de mata.

Foi uma preocupação, ainda, na análise comparativa dos rituais, resgatar, através das falas dos informantes, o significado e importância dessas práticas. E ainda foi ressaltada a correspondência ou não do panteão, objetos rituais, incorporações e espaços sagrados, visando, assim, a atender aos principais objetivos da pesquisa.

Entre o grupo dos afro-recifenses, ou seja, os terreiros de Xangô e os centros de umbanda, pretendi, destacar, de forma mais aprofundada, qual a importância e função da Jurema entre estas duas formas de religiosidade, no contexto afro-recifense.

Tive como interesse entender até que ponto é dado um tratamento diferenciado a este culto, segundo a afiliação declarada. Nas casas de culto a Orixás, procurei investigar as oposições entre prática e discurso relacionadas com o grau de ortodoxia. Nos centros Umbandistas, busquei investigar, como a prática e o discurso, coadunam-se com a doutrina, urbanista.

Segue-se a parte 1 da Dissertação, constituída do capítulo II intitulado Contexto Sócio Histórico e, do capítulo III, referente à Jurema entre os Atikum.

PARTE I

CAPITULO 2. CONTEXTO SÓCIO - HISTÓRICO

**CAPITULO 3. O CULTO DA JUREMA ENTRE O GRUPO
INDÍGENA ATIKUM**

"... a religião é a memória de uma unidade perdida e a nostalgia por um futuro de reconciliação".

(Rubem Alves, 1984.09)

CAPITULO 2

CONTEXTO SÓCIO HISTÓRICO

Os momentos de encontro, conflitos e trocas de experiência e saber, entre índios, negros e brancos, têm relevante importância, na formação social brasileira, e se expressam, ainda hoje, em vários aspectos de nossa realidade. O culto da Jurema, com suas características indígenas, configura-se como uma das expressões desses encontros. Arbusto típico do sertão nordestino, a Jurema é conhecida, cientificamente, como pertencendo à família das leguminosas mimosóideas.¹ O líquido extraído da infusão da entrecasca das raízes desta planta é, genericamente denominado Jurema, assim como o ritual religioso onde se utiliza a ingestão deste líquido. Desta forma, a denominação Jurema se refere à planta, à bebida e ao ritual.

Presente em todos os estados do Nordeste, o culto da Jurema, também denominado Catimbó, Macumba² e Toré, faz parte de um complexo cultural que inclui, principalmente, os Estados de Pernambuco, Rio Grande do Norte, Paraíba, Alagoas e Sergipe, onde é conhecido mais popularmente, através destas denominações e, na

¹ Existe toda uma polêmica em torno de um suposto potencial alucinógeno desta planta. É necessário esclarecer que neste trabalho não me detive sobre esta discussão, primeiramente por não haver um consenso a respeito desta questão, e em segundo por não considerar este aspecto como tendo relevância para o meu trabalho.

² Inclui o termo **Macumba** como sinônimo do culto já que alguns dos entrevistados, referiam-se a macumba como fazendo parte desta expressão religiosa. No cap. 4. defino o termo com maior precisão.

Bahia, onde é encontrado o uso da Jurema no Candomblé de Caboclo. Pode-se, então, constatar que o culto Jurema, caracterizado pela incorporação de entidades de *Mestre* e *Caboclos* e pelo uso ritual da bebida e do fumo, configura-se como uma prática ritual predominantemente nordestina.

Considerada por aqueles que a utilizam como portadora de um efeito mágico-curativo o culto da Jurema distingue-se pelos seguintes aspectos: O transe mediúnico configurado pela presença de entidades espirituais; ingestão de bebidas e limpeza pelo fumo. Quanto às entidades, é necessário salientar que podem ser antepassados míticos, como no caso do grupo indígena Atikum, ou ainda, espíritos de pessoas que desenvolveram grande mediunidade sendo, então, reconhecidas como *Mestres* e *Caboclos*, para o caso dos espíritos de índios.

Os estudos de Cascudo (1931;1934;1956); Bastide (1945;1960); Alvarenga (1949); Carlos Estêvão (1956); Vandezande (1974); Motta (1977a;1988;1993) entre outros, concordam no aspecto de que as raízes do culto têm uma origem indígena, sofrendo, entretanto, ao longo do processo de colonização, influências européia e africana. No encontro entre estas culturas, teriam sido reformulados os conhecimentos ancestrais, no sentido de uma *Bricolage* na forma como é empregada em Levi-Strauss (1970), onde elementos culturais são recolhidos ou conservados, não apenas a nível material, como também ideológico, permeado de significação simbólica.

Considerando estes aspectos, o panteão mágico religioso da Jurema compõe-se, de forma hierárquica, por Reis e Rainhas, Príncipes e Princesas, *Mestres* e *Mestras*, *Caboclos* e *Caboclas*. Estas entidades habitam o juremá ou Cidade da Jurema, terra dos " encantados" e espíritos ali radicados em diversos reinos, sendo os mais conhecidos o de Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Josafá e o Reino do Fundo do Mar (Cascudo:1934).

Curt Nimuendaju (1986) relata a visão deste espaço sagrado decrito pelos índios de Santa Rosa, Estado da Bahia no ano de 1938. O grupo descende de remanescentes Tupiniquim e Kamuru-Kariri;

“A Jurema mostra o mundo inteiro a quem a 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, separadas das almas dos outros. Ao fundo vê-se uma serra azul. Vêem-se as aves do campo de flores: beija-flores, sofrês e sabiás. À sua entrada estão os rochedos que se entrechocam, esmagando as almas dos maus quando estas querem passar entre eles. Vê-se como o sol passa por debaixo da terra. Vê-se também a ave do trovão, que é desta altura (um metro). Seus olhos são como os da arara, suas penas são vermelhas e no alto da sua cabeça ela traz um enorme penacho. Abrindo e fechando este penacho, ela produz o raio e, quando corre para lá e para cá, o trovão.(Numendaju, 1986:73)

Nestes reinados de cidades douradas, florestas verdes e iluminadas e serras cor de prata onde cantam as jandaias, cada reino tem seu Estado e cada Estado comunidades comandadas por chefes. Várias tribos indígenas, ainda existentes ou não, habitam, também, o Juremá. De acordo com uma das entrevistadas:

“... tem a tribo dos Caetés, Goitacazes, Aimorés, Turuapás, Tururu, Rio Negro... tem muitas tribos de caboclo que baixam... eu gosto muito dos Urubus, dos Taroatás... os Peles Vermelhas eu tenho até os nomes... raio de sol, lua brilhante, são diferente das tribos dos nossos nos nomes. Os caboclos que eu tenho em mim são os Catoara, Tabuti, ...eu recebo a cabocla Niágara, não tem a cachoeira de Niágara? eu tenho uma cabocla que é batizada lá na tribo dela com o nome de Niágara, ela lê a sorte das pessoas olhando no fogo...”(M.B.)

A cidade da Jurema é representada de forma material, no quarto sagrado onde ficam os símbolos representativos das entidades. Encontram-se, então, depositados no quarto sagrado da Jurema, os cálices e vasilhas de louça branca ou transparente, representando os príncipes e princesas. Como explica um dos informantes: ***“... os príncipes são como entidades. O príncipe é o cálice, o elo de***

ligação com a entidade, coloca-se água limpa. A água é sempre trocada, nunca se deixa secar a água, a vela sempre acesa, é o príncipe encantado..."

Aos mestres correspondem o fumo de rolo, a aguardente e os cachimbos. Aos Caboclos e Caboclas são associados o vinho branco e o matricó, que é um cachimbo fabricado com a raiz da Jurema. É importante atentar para o fato de que, nas categorias de Reis e Rainhas não existe um equivalente simbólico no quarto sagrado. A elas é associada por vezes, a figura do dirigente da casa, ou são interpretadas como entidades que, devido ao seu nível de espiritualidade, não podem ter correspondência a um objeto material. Em outro momento, estas categorias, que correspondem a Reis e Rainhas, também são atribuídas a alguns mestres, como exemplo o Mestre Carlos, considerado pelos Juremeiros como um rei da Jurema.

Alguns juremeiros depositam oferendas no quarto dedicado às entidades da Jurema. Este quarto está sempre em local de pouco destaque do terreiro, e tem dimensões menores que as do quarto principal dedicado a orixás. É oferecido às entidades o sacrificio de pombos ou pintos e, às vezes, bichos de quatro pés. Na Jurema tradicional, o sacrificio não é permitido, sendo oferecidos, apenas, frutas, mel, sucos, vinho, inhame e carimã (papa feita da mandioca). Uma das entrevistadas, falando sobre o sacrificio que existe, hoje, na Jurema, explica que;

"... minha mãe não dava, mas agora depois que eu reforcei, quem reforçou a minha Jurema deu. Mas é um negócio de bicho pequeno, bicho de pena. Mas a Jurema antiga da minha mãe e da minha avó não usa esse negócio de matança, só fumo, bebidas assim pra botar, defumar com cachimbo, flores,... o povo tão dando por aí até boi..." (M.J.)

Sincretizado, o culto da Jurema se enquadra, no esquema, geral em um conjunto de símbolos emprestados do catolicismo popular e traços culturais de origem africana e indígena. Apropriados e de novo relacionados, estes símbolos são utilizados

em combinações sempre novas e originais. Arco e flecha, rosário, pretos velhos e pombas giras convivem, de forma harmônica, no mesmo espaço físico e no imaginário popular.

Tencionei, neste item, uma breve explanação sobre o culto da Jurema, esclarecendo, introdutoriamente, sua divulgação entre os Estados do Nordeste. Suas características, seu panteão e os aspectos do culto, estão aprofundados nos capítulos seguintes.

Em seguida, ao me referir sobre os contatos e trocas de conhecimento entre índios e jesuítas, busquei situar o culto em um contexto sócio histórico, aliás, preocupação central deste capítulo, tentando perceber como os conhecimentos, entre índios e catequistas, foram reformulados e preservados.

2.1. Jesuítas: agentes de desintegração e preservação da cultura indígena

Quando o colonizador português atracou em nossas praias, encontrou uma população nativa formada por diversas nações indígenas. Concentrados, principalmente, nas áreas litorâneas, na região que corresponde, atualmente, ao Nordeste, dominavam os grupos tribais que pertenciam ao tronco linguístico Tupi³. No interior, dominavam os chamados Tapuias⁴, assim denominados por não falarem o Tupi, pertencendo, em sua maioria, ao grupo linguístico Gê.

Atingidos, desde o início do século XVI, pelas frentes de expansão econômica, José Augusto Sampaio (1986) e Iverson Ferreira (1989) informam que estes povos foram os primeiros a ter confronto com os colonizadores. Segundo Iverson Ferreira, o

³ Como informa Cascudo: “Quando os portugueses chegaram ao Brasil, os tupis estendiam-se do Rio Grande do Sul ao Rio Grande do Norte.” (Cascudo, 1972:865)

⁴ O Dicionário do Folclore Brasileiro explica que: “Durante muito tempo, tapuia designou o indígena do interior, o selvagem típico. A divisão sumária e fácil era apenas: tupis pelo litoral, e tapuias, pelo sertão”... Não obsta o fato de os tupis da costa darem, como parece, o nome de tapuias a todas as tribos indígenas que não eram tupi-guaranis, pelo que encontra traduzido por ‘inimigos’”. (Cascudo, 1972:838)

saldo deste contato “foi melancólico”. A maior parte destes grupos foi “dizimado por doenças, pela escravidão e violência impretada pela “civilização”. (Ferreira,1989:04)

A imagem do selvagem, associada a estes povos, colocou o indígena, desde o início dos contatos com o europeu em posição de inferioridade cultural. Ao etnocentrismo do colonizador europeu esteve associada uma discussão sobre a existência ou não de uma “Humanidade” do “incivilizado” pelo mundo colonizado.

A exclusão de uma humanidade trouxe, a estes povos, a consequência de serem percebidos como seres com desenvolvimento mental incompleto, primitivos e incapacitados de qualquer nível de civilidade. Foi ignorada e desprezada a grande riqueza simbólica daqueles que, interpretando o mundo de forma distinta da do colonizador, elaboravam sofisticados sistemas de organização sócio cultural expressos principalmente, pelo simbolismo religioso, segundo Levi-Strauss:

- “quando somos colocados diante de uma situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais... “Coisas de selvagem”, “nós não agimos assim”, “não se deveria permitir isto” são típicas e grosseiras reações que exprimem o mesmo frêmito, o mesmo repudio, diante de modos de viver, pensar ou crer que nos são estranhos”. (Levi-Strauss apud Mazzoleni;1992:05)

Mazzoleni informa que o cristianismo pronuncia-se sobre a humanidade do índio, antes da bula papal *Sublimis Deus*⁵ de 1537, de acordo com o princípio evangélico “*Ide e predicais a todas as gentes*”. A reabilitação do selvagem, para a

⁵ Mazzoleni esclarece sobre a bula de Paulo III; “... com ela excluía-se que os ameríndios pudessem ser considerados *mula animalia* e se convidava a cristandade a desenvolver a própria obra de redenção em favor daquela humanidade abandonada”. (op.cit.09)

categoria de culturalmente recuperável, faz-se então, através do processo de evangelização e aculturação⁶.

No novo mundo, várias ordens religiosas fixaram-se com o objetivo maior de catequização dos nativos. No Brasil português, as ordens mais importantes foram a Jesuíta, Franciscana, Beneditina e Carmelitas⁷. Estas ordens mantinham, como apoio ao empreendimento evangelizador as missões, que não se limitavam ao litoral, desbravando, tal qual os Bandeirantes, o coração do Brasil.

Como afirma José Augusto Sampaio:

"... Na trilha das boiadas seguiram os missionários ... fundaram-se missões jesuíticas na rota das boiadas entre a capital da colônia e no rio São Francisco, e muitas mais às margens deste rio, jesuitas, capuchinhos e franciscanos..." .
(Sampaio, 1986:10)

Eduardo Hoornaert destaca, no trabalho dos jesuítas, a criação de uma língua única, q *Geral*, e a preocupação em não praticar uma sacramentalização massiva e massificante: *"... o catequismo dos jesuítas era feito na língua geral e não em latim, como era o caso do catequismo do clero secular, puramente repetitivo e infantilizante."*
(Hoornaert, 1983:53)

Com a passagem dos anos de conquista colonizadora para o estabelecimento da empresa colonialista, os rituais de catequese de índios se misturam, diversificam e evoluem de maneira diversa. A conversão obrigatória tornou cotidianas as práticas católicas de procissões, ladainhas, festas etc, envolvendo toda a população (cf. Silva, 1994:20). Embora a igreja proibisse as práticas consideradas pagãs ou mágicas, o catolicismo era uma religião de fortes traços místicos. A punição àqueles que praticavam atos ligados ao sobrenatural era aplicada, não porque se questionasse

⁶ A catequese dos índios era vantajosa para a Coroa Portuguesa já que ao torná-los cristãos, os faziam submissos a seus interesses. Como afirma Silva (1994) *"... o Rei estava muito mais interessado em conquistar suas terras do que garantir o céu às suas almas..."* (op.cit.17)

⁷ Para maiores informações a respeito destas ordens citadas, sugiro Hoornaert (1983).

a veracidade dos fenômenos, e sim porque sua intervenção, na vida das pessoas, só era legítima quando patrocinada pela igreja. (cf. Thomas, 1991:53).

Apesar do empenho no combate aos rituais e crenças, os indígenas, mesmo convertidos, não abandonaram, totalmente, suas tradições. Associando seus deuses aos santos católicos, mantiveram as características básicas de sua religião. Os missionários foram, também, responsáveis pela preservação da religiosidade indígenas, estimulando e adaptando ao catolicismo elementos da cultura dos índios, como explica Vagner G. Silva: “ *O consumo ritual de alimentos, característica da religião indígena, foi por exemplo, revestido pelos padres de um sentido cristão*”. (Silva, 1994:382)

Graças às ordens religiosas, em especial a jesuíta, foram preservados traços daquela cultura, também no que se refere ao conhecimento fitoterápico. A dificuldade de atendimento médico especializado, em decorrência das longas distâncias e do pequeno número de profissionais nas províncias, era suprida pelo conhecimento médico e cirúrgico desses padres, em associação aos recursos terapêuticos do indígena.

Paula Montero informa a esse respeito que:

“Portugueses, índios e escravos recorriam aos cuidados dos padres. Em sua medicina, estes empregavam os conhecimentos médicos e cirúrgicos europeus da época(...) combinados aos recursos médicos da terra”. (Montero, 1985:21)

Se por um lado, no contato entre índios e catequistas foram permutados aspectos culturais que permitiram aos jesuítas lançar mão da medicina indígena tradicional a seu favor, por outro a catequese permitiu uma interpretação do catolicismo que favoreceu a preservação da cultura indígena.

Desta forma, o empenho dos jesuítas, na propagação da fé cristã entre o indígena, não foi, ao que parece, eficaz suficientemente, a ponto de levar à sua

completa desagregação. Elementos característicos da religiosidade indígena, como a produção do transe místico e o complexo tabaco-Jurema, permaneceram em outras formas de manifestação.

Mostro no pr[oximo item, como surgem novas formas de religiosidade através do contato entre índios e brancos e a preservação do culto da Jurema entre alguns grupos indígenas, utilizando registros de cronistas e estudos dedicados ao tema.

2.2. Presença de elementos indígenas em novas formas de religiosidade.

A Santidade, movimento religioso que ocorreu no século XVI, associava elementos da cultura nativa ao catequismo popular. Caracterizou-se pela natureza messiânica em torno das lideranças indígenas, nas igrejas ou nas tribos, onde, conjuntamente aos elementos do culto católico, utilizava-se o fumo, vivenciava-se o êxtase e revivia-se ritos e tradições indígenas⁸. Provavelmente, esta forma de religiosidade tem origem naquilo que Carlos Rodrigues Brandão (1984:144) chama de "*manifestações paralitúrgicas*", ou seja danças, dramas litúrgicos e bailes com finalidade religiosa, que eram vivenciados por estímulo dos jesuítas, entre índios, negros e colonos, dando origem ao surgimento de diferentes formas de religiosidade popular.

"Desde cedo começa a surgir em todos os lugares do território brasileiro onde predominam culturas indígenas, uma forma cultural nova...a santidade... onde alguns elementos das tradições nativas aliados a elementos do catequismo popular puderam resistir ao processo de catequização".
(Montero, 1985:22)

⁸ Bastide (1960). recupera o registro de uma denúncia durante a visita do tribunal da inquisição a Bahia em 1591-1592, de uma santidade que tinha como principal culto, um ídolo de pedra chamado Maria e dirigido por um "Papa" e uma Mãe-de Deus. O cerimonial era constituído pelo forte sincretismo de elementos cristãos e indígenas.(cf.pp 243-2440

As Santidades, na sua forma original, foram desarticuladas com a Inquisição que, a partir do século XVII, passou a proibir rituais religiosos realizados por confrarias, irmandades ou comunidades populares (cf. C.R.Brandão,1985:145). Ao que parece, esse tipo de manifestação popular manteve, apesar das mudanças sofridas, sua principal característica, ou seja, o transe místico e o complexo tabaco-Jurema. Segundo Roger Bastide, a santidade foi substituída pelo Culto de Caboclo, que teria, posteriormente, dado origem ao Catimbó: "*O elemento de transição entre ela*" - a santidade - "*e o Catimbó é o culto indígena dos caboclos, mais ou menos cristianizados, do sertão.* (Bastide, 1960: 244)

O Candomblé de Caboclo é descrito por Manoel Quirino(1985), como tendo origem na fusão de elementos europeus, africanos e indígenas e sendo praticado pelas classes inferiores da Bahia. As entidades são, basicamente, Jesus Cristo, conhecido como 'caboclo bom, S. João Evangelista e S. João Batista. Adoram o símbolo da cruz, acreditam nas revelações dos ciganos. A iniciação é feita na mata com uma duração de trinta dias. Utilizam-se ervas que, segundo o autor, "*... diferem em quantidade e qualidade...*" daquelas usadas no Candomblé "*...sendo empregado especialmente o arbusto silvestre denominado Jurema.*" (Quirino, 1938:85)

Encontra-se, ainda, a vinculação do complexo tabaco-Jurema relacionado ao movimento messiânico Sebastianista, onde a beberagem feita através da utilização daquela planta era chamada de *Vinho Encantado*, constituindo parte do ritual de imolação.⁹

⁹ Acontecimento marcante na história de Pernambuco, foi o movimento Sebastianista, ocorrido no início do século passado, na Serra do Rodeador, município de São José do Belmonte, distante 475Km do Recife. Palco de uma batalha sangrenta liderada pelo místico João Antônio, que dizia-se enviado pelo El Rei Dom Sebastião, personagem que faz parte do misticismo popular em vários estados do nordeste. A crença de que o retorno do Rei Sebastião só seria possível através do sacrifício de sangue, fez inúmeros mortes de crianças, velhas e mulheres, em nome da promessa de tesouros e uma vida sem sofrimentos. As imolações aconteciam após um ritual secreto em sala subterrânea, entre as duas grandes rochas que deram o nome ao local de Pedra Bonita. Neste ritual, os fiéis seguidores de João Antônio bebiam um composto de manacá e Jurema ao qual chamavam de Vinho Encantado. Este composto associado ao álcool teria um efeito semelhante ao ópio. (cf. Costa 1974; Sangirardi, 1983).

O forte elo que vincula essas manifestações já citadas, é a preservação do uso da Jurema constituindo-se, assim, em elemento fundamental aos rituais. A bebida é feita de um arbusto conhecido, popularmente, como Jurema, sendo utilizada, como já foi dito anteriormente, como ponte de comunicação entre os antigos mestres e antepassados. Conhecida, cientificamente, pelo nome de *Mimosa Hostilis Benth*¹⁰ (Inventário da Bahia, p.626; Pio Correia, IV, p. 583. apud Novais s/d). A bebida é preparada através de raspas da casca, podendo, ainda, ser utilizadas as folhas, as raízes ou as sementes.

2.3. A utilização da Jurema entre os grupos indígenas do Nordeste.

De acordo com várias fontes históricas¹¹, diversos povos indígenas habitavam o litoral da região nordeste, mais, especificamente, do interior da Bahia ao Piauí, onde havia uma relativa uniformidade dos grupos Tupi. Não encontrei, nesses registros, referência ao uso da Jurema ou outra bebida que apresentasse semelhança no preparo, sendo citada, nos documentos consultados a utilização do cauim¹².

¹⁰ A classificação científica da *Mimosa Hostilis Benth*, corresponde as variações desta planta, também conhecida como Jurema Preta (*Mimosa Nigra* Hub); Jurema Branca (*Mimosa Verrucosa* Benth) de acordo com Pio Correia. Vários estudos (Ramos, 1934; Cooper, 1987; Camargo, 1988, entre outros) referem-se a um possível componente alcalóide na composição química desta planta, capaz de tornar a bebida preparada a partir dela, em um forte alucinógeno. Trabalhos de botânicos (Albuquerque, 1993), negam entretanto este componente do vegetal. Neste estudo não me detive sobre este aspecto, uma vez que ele não me parecia relevante diante às questões que me propus a investigar.

¹¹ Foram consultados sobre o assunto depoimentos de cronistas e viajantes do século XVI. O Tratado Descritivo do Brasil em 1587 foi escrito por Gabriel Soares de Sousa, português que chegou ao Brasil em 1569 tornando-se senhor de engenho da Bahia; A Relação de Viagem de Rôuloxbaro, Intérprete e Embaixador Ordinário da Companhia das Índias Ocidentais no ano de 1647; A Carta das Sesmarias, escrita por André Vidal de Negreiros no ano de 1659.

¹² Bebida preparada do milho ou das raízes da mandioca. Seu preparo é feito exclusivamente pelas mulheres, que mastigando as raízes ou os grãos depositam a pasta resultante em vasilhas de barro, onde ocorre o processo de fermentação, tornando esta bebida altamente embriagante.

Cascudo (1972:477) informa que *“os pajés, sacerdotes tupis, faziam uma bebida da Jurema-branca, que passava por dar sonhos afrodisíacos”*. Gonçalves Lima (1946) informa sobre a utilização da bebida sagrada, feita da Jurema entre os guerreiros Guaranis conclamados a enfrentar os Franceses no Maranhão, no século XVII, tendo esta bebida o poder de fortalecer a uma classe sacerdotal de guerreiros.

Cascudo (1931), nas fontes documentais datadas do século XVIII, também refere-se à utilização da Jurema entre os índios Mapibu no RN, no registro de óbito do índio Antônio, na cidade de Natal, em 02.06.1758. Ainda entre os séculos XVII e XVIII, registros sobre a utilização do vinho da Jurema, na região amazônica, são referidos por José Maria Andrade (1994), infelizmente, sem maiores informações.

Um importante registro datado do início do século XIX, sobre a utilização da Jurema, é feito por Henry Koster. Em sua estada no Recife, foi-lhe dito que os índios mantinham-se fiéis aos seus costumes, dentre eles, o ritual secreto onde estes reuniam-se, em cabanas, para dançar e beber Jurema, que ele descreve como sendo usadas *“... nas festas sagradas dos indígenas, especialmente nos ritos secretos. Faziam uma bebida de efeito estupefaciente, determinando sonhos...”*. (Koster, 1978:327).

Donald Pierson registra alguns aspectos do ritual, em localidades ao longo do São Francisco, no início deste século. Referindo-se à importância do conhecimento dos segredos da Jurema, pelo responsável na preparação, e do risco que correm aqueles que dela se utilizam sem permissão, informa então: *“...a pessoa que prepara a bebida, é dirigida pelos espíritos dos antepassados...”*, e se uma pessoa não escolhida quiser realizar tal função, *“... ela será castigada pelos espíritos”*. (Pierson, 1972: 208 - 09).

O processo de fabricação da bebida, de acordo com as etnografias e através de minhas próprias observações, é feito de forma ritual. Quem vai em busca da árvore é sempre alguém com posição hierárquica, importante para o grupo. Se entre grupos indígenas é o pajé quem domina os segredos da Jurema, entre os Juremeiros só aquele que foi Juremado é capaz de identificar e retirar as raízes ou raspas da árvore, sem profanar este ato ritual.

Ainda sobre a preparação da bebida, é feita uma descrição da cerimônia da Jurema entre os índios da aldeia de Santa Rosa, por Curt Nimuendaju:

"... iam buscar, a leste do sítio da cerimônia, pedaços de galhos da 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 (com um prolongamento que servia de cabo)...A cerimônia era executada durante a noite para os neobrasileiros não saberem dela. Um certo número de moças sentava-se ao redor da cuia. Elas fumavam 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, dançava, com o torso curvado, ao redor do grupo...Em seguida, o velho dava às moças e aos homens, que formavam uma ileira ao lado, um pouco da bebida de Jurema numa pequena tijela de barro"(Nimuendaju, 1986:73)

Hohenthal (1954) informa sobre o preparo da bebida entre os Xucurus como sendo de responsabilidade do pajé¹³, propiciando o contato com as entidades míticas desses grupos. Neste trabalho, encontra-se uma das poucas etnografias sobre o uso ritual da Jurema entre grupos indígenas.

Através do trabalho de observação, junto aos antigos membros do grupo citado, o autor consegue recuperar, através da tradição oral, alguns aspectos desse culto. De acordo com depoimentos dos índios mais velhos, o pajé decidia a necessidade ou não da cerimônia, indo sozinho em busca da Jurema e isolando-se do grupo, por algum tempo. Após a escolha da árvore, iniciava o ritual de retirada da raiz,

¹³"... se explica etimologicamente por pajé, aquele que se diz o fim, o profeta. Era o médico, o curandeiro, o "magister artium", o barbier dos autores franceses". (Carlos.R.Brandão; 1990: 78)

através da sua defumação feita por um cachimbo especial, sendo soprada a fumaça pelo bocal, onde o fumo, é normalmente colocado. Após a defumação, era, cuidadosamente, cortada uma das principais raízes, em um minucioso e paciente trabalho.

Descrevendo sobre este ritual, na década de 50, Hohental(1954) chama a atenção para o fato de que, naquele grupo, era ainda o pajé quem detinha os segredos da Jurema, desde a escolha da árvore, a retirada da raiz e a preparação da bebida.

Estevão Pinto diz que, entre os Pancararu de Tacaratu, ainda era possível ver os Praiás¹⁴ soltando baforadas dos seus cachimbos para os lados daquelas regiões que compreendem as cachoeiras de Itaparica e Paulo Afonso, consideradas moradias dos encantados. Entre os Pancararu, a Jurema é utilizada na festa do ajucá, onde, em meio de cantos e preces, *“juremeiros e as cantadeiras saboreiam respeitosamente o miraculoso vinho, proporcionador de belos sonhos”*. (Pinto, 1954:10).

Entre os Kariri-Xocó, tribo localizada junto à cidade de Porto Real do Colégio, às margens do São Francisco, a Jurema é considerada como a maior referência mítica do grupo, intitulando-se como filhos legítimos da Jurema. A bebida conhecida como *“vinho da Jurema”* é preparada, especialmente, para a festa do *Ouricuri*, ritual remanescente de antiga divindade do grupo *Varakidra*. Hoje a festa é denominada *Matrekai*, que significa “raiz ancestral” ou “segredo”. (cf. Novals:1987)

Atualmente, apesar do forte sincretismo existente na cultura indígena, as pesquisas anteriores e meus dados de campo parecem apontar para a afirmação de que a utilização da Jurema é de fundamental importância para a sobrevivência socio-cultural destes grupos. As lutas travadas, durante séculos, por estes povos, para a

¹⁴“Praiás” é como são chamados os pajés ou feiticeiros entre alguns grupos indígenas.

consolidação de sua identidade étnica, tem, nos rituais religiosos, uma das importantes bases de vínculo unificador.

Clarisse Novais afirma que uma parte da cultura indígena, no nordeste, manteve-se através do complexo da Jurema, entendendo esta manifestação religiosa como mais uma forma "*de resistência cultural e estratégia de sobrevivência ideológica e econômica*".(Novais,1987:3)

A importância da Jurema, enquanto reforço étnico, é evidenciada por alguns estudiosos da questão indígena. José Augusto Sampaio, estudando os Kapinawá, grupo indígena localizado no município de Buíque, em Pernambuco, afirma que "*... o uso do ritual da Jurema é certamente um elemento privilegiado na definição étnica destes grupos...*" (Sampaio, 1986:20).

Pode-se atestar, ainda, o importante papel destes rituais, através da sua reincorporação em grupos que não mais os realizavam, como no caso dos Atikum, localizados no município de Floresta, em Pernambuco. Ferreira (1989) afirma que o Toré foi esquecido durante muito tempo pelos Atikum, sendo reintroduzido no início da década de 40, através dos Tuxás de Rodelas, grupo localizado no sertão da Bahia.

A recuperação dessa prática, para o grupo, significa o resgate de sua própria identidade indígena, segundo me foi explicado por uma das informantes "*...O Toré existe é pra não deixar a aldeia cair num sabe? baixar, prá não derrubar a aldeia*".(V. L.). De acordo com Ferreira (1989), a prática do Toré não significa, apenas, uma expressão mágico-religiosa. Constitui, também, a própria identidade ideológica, étnica e cosmologica do grupo, que tenta interpretar, através do ritual, a forma de perceber a vida.

Um dos principais objetivos que também mobilizam o grupo, para essa prática, é a cura. É durante o Toré, que o grupo se encontra para dançar e fazer consulta aos

“encantados”¹⁵. Neste momento, são passados os ensinamentos para a cura dos males e as histórias dos antepassados míticos do grupo.

Outro aspecto interessante, na prática do Toré, é o sentido lúdico que apresenta, sendo referido sempre como “brincadeira”. Este aspecto é registrado no trabalho de Marco Martins, no seu estudo sobre os Karirí, quando levanta o seguinte depoimento: *“O Toré é o trabalho do índio, a gente brinca pra ter saúde”* (Martins, 1988:147). Assim visto, o Toré parece ser uma mistura de trabalho, brincadeira e obrigação, esta última com referência aos rituais de cura ou consulta.

Apesar da sua execução não se dar de forma padronizada, ocorrendo variações entre os grupos indígenas que o praticam, o ritual recebe os nomes de Toré, Praiá, Ouricuri ou Particular, mantendo o essencial de suas características gerais já descritas, anteriormente, ou seja, o uso do fumo, o transe místico e a ingestão da bebida feita com partes da planta.

2.4. Negros e Índios: sincretização cultural

O objetivo deste item, tem como preocupação perceber como o contato entre negros e índios favoreceu a inclusão de elementos próprios da cultura africana entre os indígenas, e vice versa. Seguindo uma ordem cronológica, parece ser possível afirmar que, antes do sincretismo urbano, ocorre a agregação índio e negro, que resulta na inclusão de aspectos rituais de ambas as culturas.

A resistência paralela desses dois grupos ao processo de colonização fez com que fossem preservados elementos culturais, através dos quais interpretavam o mundo. Por vezes inimigos, outras vezes lutando juntos contra o branco, o contato

¹⁵“Encantados” são os espíritos de antepassados míticos indígenas, representados também pelas entidades chamadas “caboclos”.

entre estes favoreceu a união de elementos que, sincretizados, mas sem perder suas principais características, foram adaptados ao processo de urbanização e introduzido na sociedade nordestina.

Roger Bastide, no clássico "Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto", afirma que, em toda a América, o negro uniu-se, facilmente ao índio. Citando as pesquisas genealógicas de Herskovitz feitas nos Estados Unidos e no Brasil, e ainda os registros de viajantes, o autor informa que; "... as Índias apreciavam mais o amor dos negros do que o dos homens de suas tribos" (Bastide, 1945:186). O autor tenta, então, justificar este fato como um dos motivos que favoreceu a união entre as duas etnias.

Esta convivência entre índios e negros, muitas vezes forçada por circunstâncias adversas, favoreceu a reformulação das táticas de sobrevivência entre os dois grupos, especialmente, no que diz respeito ao uso do meio ambiente. No mundo vegetal, a interpretação de sua cosmogonia os tornava profundos conhecedores das propriedades curativas e alimentares. Além deste conhecimento material do mundo que os cercava, outro nível de interpretação, mais subjetiva e simbólica, também encontrava resposta no mundo natural.

Segundo Novais (1987), a cosmogonia africana e indígena tem dois níveis de importância, uma "físico- biológica e outra ideológico-simbólica". Ao primeiro estaria ligada a sobrevivência física, ao segundo, o contexto mágico- religioso que é parte de um sistema a um só tempo utilitário, simbólico , econômico e rico em significado cultural.

Os elementos em comum entre estas duas culturas, sem dúvida favoreceu um convívio que determinou profundos laços de fusão cultural, especialmente quanto ao aspecto religioso. O transe místico comum a ambos, aliado a organização ritual e

lendas em torno das entidades míticas, foram alguns dos importantes pontos desta união entre as duas culturas, favorecendo o surgimento de novas formas de expressão religiosa.

A descrição de um transe mediúnico entre os índios, foi registrado na Cerimônia do Maracá, em 1549, pelo Padre Manoel da Nóbrega:

“Acabando de falar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoniadas (como de certo o são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entre a santidade; e a quem isto faz teme-lhes o mal”. (Casculo, 1956: 24)

Em Música de Feitiçaria no Brasil, Mário de Andrade, registra o parentesco entre a pajelança no Norte do Brasil, o candomblé de caboclo ou Bantu da Bahia, e o Catimbó, pela utilização da Jurema;

“A insistência da Jurema nos candomblés de caboclo os liga ao catimbó. No Catimbó existe quase a fitolatria, no culto da Jurema. Com ela se faz uma bebida estimulante. A Jurema ainda é empregada como estupefaciente ritual da catimbozice, fumada em vez de bebida. E existe o Reino da Jurema que é uma das grandes regiões maravilhosas dos ares”. (Andrade, 1963:32)

O Candomblé de caboclo é identificado por Bastide (1964:188) *“como uma das fortes expressões deste encontro”*. Esta forma de manifestação cultural já assinalada anteriormente por Nina Rodrigues (1932) e Manoel Quirino (1938), revelam caracteres comuns aos candomblés no aspecto ritual da iniciação, do sacrifício animal e da incorporação. Acrescentando-se contudo alguns elementos reveladores da cultura indígena como por exemplo a iniciação ocorrer em uma choupana perdida na floresta e o uso da Jurema durante o ritual.

Ainda na década de 30, Ruth Landes (1967), vê no culto ao caboclo da Bahia uma degenerescência do Nagô. Esta idéia, já exposta por Edson Carneiro, traria como consequência a inclusão de homens no ritual e o *“relaxamento dos rigorosos tabus”*

(Carneiro,1937:291). Segundo os autores, esta descaracterização é justificada pela presença de homossexuais, pelo uso da feitiçaria e da violência por parte dos novos pais de santo. Uma outra característica atribuída por Ruth Landes aos sacerdotes caboclos, é o fato destes terem ligação com a “canalha da rua”, havendo sido *“recrutados entre prostituídos, delinqüentes juvenis e malandros da cidade”* (Landes,1937:294).

Contrário a esta idéia, Roberto Motta (1976), refuta a tendência “nagofílica” de Landes e Carneiro, em contraposição ao Bantu, identificado pelos dois estudiosos como tendo organização ritual mais frouxa e informal, sendo responsável pelo desvirtuamento do ritual tradicional nagô. O autor, atenta ainda para o fato de que *“muitos traços do candomblé de caboclo ou Bantu se reencontram no Catimbó da área entre Rio Grande do Norte e Pernambuco”* (Motta,1976:63), atestando que os Bantus, teriam incorporado aspectos rituais da religião indígena, aspecto este que seria uma prova de uma antiguidade maior que a Nagô.

2.5. Contra o Catimbau¹⁶

Como já citei a repressão católica às expressões religiosas de origem ameríndia e africana, destaco agora a repressão policial que sofreram estes cultos, entre os anos de 20 e 40. Procuo retratar a visão veiculada pelos meios de comunicação, que de certa forma espelham como este tipo de religiosidade era vista pela sociedade e pelos meios intelectuais da época.

A repressão policial e a discriminação sofrida pelas manifestações de origem africana e ameríndia, especialmente nas décadas de 20 a 40, ficaram registradas em

¹⁶ Grafei propositadamente na forma mais antiga como era chamado este tipo de religiosidade, conforme encontra-se em artigos de jornais dos períodos de 20 a 30.

trabalhos produzidos por estudiosos no assunto naquele período: Cascudo (1934); nesta mesma década, Fernandes (1937;1941); Bastide (1945); Landes (1967) e outros. Os Jornais de circulação da época como o Jornal Pequeno, Diário de Pernambuco e Jornal do Comércio, também deixaram seus depoimentos sobre a perseguição sofrida por esses grupos.

Câmara Cascudo, refere-se a estas religiosidades, associando-as a manifestações provenientes de indivíduos portadores de perturbações mentais e conduta moral duvidosa. Propondo então, que ao invés do fechamento daquelas casas se faça...*"um estudo detalhado do seu mecanismo de modo a contraminar a sua influência maléfica ou dissolvente"*... Estes trabalhos informativos ajudariam a *"simplificar a tarefa dos psiquiatras e criminalistas"* (Cascudo, 1934:76)

O autor distingue ainda, os cultos da Macumba e do Catimbó, entendendo a primeira como sendo de origem negra. O Catimbó, teria uma influência indígena marcante, cuja principal característica seria o adjunto da Jurema, que é a expressão máxima da feitiçaria indígena, sendo atribuída a ela poderes sobre a vida e a morte. Cascudo refere-se a um artigo do século XVII, registrado no Arquivo do Instituto Histórico do Rio Grande do Norte, onde se pode perceber o grau de importância que se atribuía aos poderes da Jurema:

"...aos dois de julho de mil setecentos e cinqüenta e oito faleceu da vida presente Antônio Índio preso na cadeia desta cidade pôr razão do sumario que se fez contra os índios de Mapibu, os quais fizeram adjunto de Jurema que se diz supersticioso, de idade de vinte e dois annos ao julgar". (Cascudo: 1931:20)

Gonçalves Fernandes em "O Sincretismo Religioso no Brasil", refere-se a mediunidade dos membros ligados ao chamado baixo espiritismo como perigo publico, sendo necessário o exame psiquiátrico sistemático dos médiuns através do Serviço de Higiene Mental, em acordo com a Secretaria de Segurança Publica:

“... o exame sistemático dos médiuns dos centros espíritas do Recife trouxe-nos um material surpreendente. Minhas observações, acompanhadas pela pesquisa de idade mental, determinação do Q.I. e perfil psicológico de Rossolimo, mostram bem que espécie de indivíduos se entregam à mediunidade”.(Fernandes, 1941:135)

Bastide (1945:192), descrevendo o Candomblé de Caboclo na Bahia refere-se ao Catimbó da seguinte forma: “ *...O candomblé de Caboclo é um caminho escorregadio que conduz à magia secreta dos terríveis Catimbós.*”

Em pesquisa ao Arquivo Publico de Pernambuco, foi possível encontrar artigos publicados no Jornal do Comércio e Diário de Pernambuco da década de 20, inúmeras matérias que comprovam a perseguição sofrida pelos cultos de origem afro-ameríndia também no Recife.

Jornal Diário de Pernambuco de 29.12.22.p.04, *“Fatos Diversos”: Contra o Catimbau. O subdelegado de Beberibe invadiu uma “baixa reunião espírita” prendendo os participantes e os objetos do culto.*

- No Diário de Pernambuco de 15.03.23.p.02, *“ Fatos Diversos”: Catimbau - Feita na Encruzilhada a prisão de 12 pessoas mais objetos, que participavam de uma “animada sessão de Catimbau”.*

Jornal do Commercio de 06.10.23,p.02, *“Revista da Imprensa”: “A Noite”. O recife, como todas as capitais adiantadas, tem, também os seus adivinhos e os seus profetas,(...) Ontem, as 20h, aproximadamente, tivemos notícia de que num dos arrabaldes da capital, Arruda,, se efetuava uma grande sessão de espiritismo, assistida por mais de quinhentas pessoas.(...) Um grupo de duzentas pessoas estava de pé, entoando as últimas preces a Mestre Carlos, o chefe e protetor dos maus espíritos. Quando ouvimos o nome de mestre Carlos, pronunciado por aquele povo, compreendemos tudo:era o baixo espiritismo - o espiritismo degenerado em Catimbau”.*

Do artigo publicado no jornal “Diário da Tarde” a 29 de Novembro de 1934, retirei trechos que demonstram a aversão por estas sessões:

“A polícia da Sessão de Costumes e Repressão a Jogos varejou, hontem, em Beberibe, um tenebroso antro de macumba e baixo espiritismo. Um galo preto sacrificado a Ogun...o beco tranquilo e quase desabitado se tomara num logar donde o silencio fora expulso e a tranquilidade escorraçada a pontapés...mais

perigoso do que toques continuos de tambor, rixas diárias entre indivíduos desclassificados e turbulentos que frequentavam o antro...Não era nenhum Xangô...E como tal, resolveu a policia agir contra ele...Numa sala abafada e estreita, onde se respiravam emanações de álcool e o cheiro forte de corpos suados, dezoito indivíduos...ouviam, de um pretalhão de barbas brancas, cabeça raspada e pés descalços, uma espécie de prática espírita, onde se misturavam, num conluio estranho, citações de Alan Kardec e imprecações a Ogum..." (apud Fernandes, 1937: 134)

A forma depreciativa pela qual são adjetivadas estas práticas religiosas pelos meios de comunicação¹⁷ da época, associam-nas a manifestações de indivíduos ligados a marginalidade, reforçando a imagem de que nestas sessões ocorriam sempre mortes e violência.

A intervenção da policia tinha como respaldo a ordem pública justificada segundo o argumento de que o barulho produzido pelos instrumentos e cânticos rituais. As casas eram obrigadas então a finalizar as sessões às 22:00 no máximo, de acordo com um dos informantes. Outro argumento utilizado para o fechamento destas eram as práticas magico-curativas. Gonçalves Fernandes, refere-se a estas práticas como sendo; *" previsto pelo nosso código penal, onde a ação criminal se expõe primeiramente no exercício ilegal da medicina"* (Fernandes, 1941:127)

Dois tipos de discursos ficam claramente evidentes nos registros selecionados: um jornalístico, sensacionalista, colocando estas casas de culto como locais frequentados pela marginalidade e seus fiéis como perturbadores da ordem pública. Há neste discurso também um apelo ao lado supersticioso que estes cultos despertam.

¹⁷ Quero registrar ainda a vinculação que se fazia destes cultos com a "magia negra" ou "práticas satânicas". Como ilustração transcrevo uma passagem do Romance de Sabino de Campos, Intitulado "Catimbó" escrito na década de 40. "...Num cubículo empurrado para os fundos...se viam peles e cascas de cobras, sapos secos, pés e chifres de veado...; figuras simbólicas de caboclos, ídolos, amulêtos africanos, signos de Salomão, ardiam em grandes velas votivas, bruxuleando e consumindo-se... O sinistro "Pai de Santo" em túnica preta... ora bebia colheradas de azeite de dendê que sobre a mesa fervia num alguidar, expelindo fumaça pelas narinas, ora acendia rastilhos de pólvora no piso de barro batido, ora fazia gestos macabros...enquanto a bruxa polonha costurava, com linha molhada no dendê fervente, a bôca de enorme sapo-cururú". (op. cit. 1945:251)

Evidencia além disso, a exacerbação no uso das bebidas, e apontam estes espaços como incitadores da criminalidade e da violência. O outro discurso respalda-se no meio científico, com forte viés etnocêntrico e racista. Justifica a repressão aos rituais através do diagnóstico médico psiquiátrico, onde utilizava-se desde anamnese, até exames psiquiátricos respaldados nos testes mais modernos da época.

Portanto com a opinião pública convencida de que as casas de culto eram locais de marginalidade frequentado por indivíduos da pior espécie, e submetidos pelo meio médico a exames de averiguação da sanidade mental, os chamados "catimbozeiros" como estratégia para sobrevivência de suas casas, passaram a organizar-se com maior cautela e identificar-se como sociedades espíritas¹⁸. Estas casas, desde que regularizados os documentos segundo as exigências da polícia de costumes, podiam funcionar livremente:

" Alarmados ante a vigilância da policia de costumes, os catimbozeiros ... passando a organizar com mais cautela as sédes de suas reuniões e a disfarçar...sob o rótulo de sociedades espíritas ... o que dantes funcionava em logares desertos... passou a ser feito até no coração da cidade". (Fernandes, 1937:14)

Estas sociedades clandestinas, nem sempre conseguiam esconder o verdadeiro conteúdo de seus cultos, sendo frequentemente denunciadas pela vizinhança. Gonçalves Fernandes, registra uma destas ocorrências policiais ao "Centro Espírita Caridade e Amor em Jesus Cristo";

"... durante a noite o sono e repouso eram afastados dali a pontapés... Aquilo intrigava os vizinhos. Nunca se haviam visto espíritos mais barulhentos do que aqueles... berravam de maneira infernal durante horas seguidas, cantava, embolada e "côcos"que nada tinham...de espirituais...era como de costume pura e simples tapeação. Estavam deante a um centro de macumbeiros..." (Fernandes, 1937:14)

¹⁸ Como mostra Fernandes (1941) "...houve época em que os Xangôs viveram mascarados em sociedades carnavalescas e centros espíritas, pra fugir a ação repressora da polícia".(op. cit.9)

Foram mostradas as duas visões da época e as estratégias utilizadas por esta forma de espiritismo popular, referida naquele período pelo nome tradicional de catimbó ou por macumba, já se fazendo sentir aí, a influência dos estados do Sul.

Como foi mostrada, a relação índio, negro, traz para dentro dos centros de cultos afro-recifenses a presença de elementos indígenas, justificando assim a ordem cronológica dos fatos; catequese, agregação índio-negro e sincretismo urbano.

Em seguida apresento as duas principais entidades que formam o panteão mágico religioso da Jurema: o *Caboclo* e o *Mestre*. Não pretendo neste item desenvolver as distinções entre estas entidades, e sim apresentá-las.

2.6. Quem é o Caboclo?

Tenciono neste item apresentar uma visão geral das definições do termo "*caboclo*". Serão resgatadas então várias interpretações, no sentido de esclarecer seu significado na literatura geral, na literatura afro-brasileira, e entre os praticantes do culto da Jurema.

O termo "*caboclo*" tem diversas nuances de interpretações. Jocelino Santos (1992), define o termo como tendo procedência do Tupi, desenvolvendo-se a expressão em cariboca e cobocono, segundo registros em documentos portugueses, do período de 1687 e 1757. Chega-se ao termo atual de caboclo em 1781, significando "*índio ou mestiço de branco com índia, homem do Sertão, de hábitos rurais e pele queimada pelo sol*" (Santos, 1992:57). Encontrei em Artur Ramos (1961), a expressão caboclo vindo do tupi *caboc*, significando "*tirado ou procedente do mato*".

Sampaio (1986), informa que o termo "*caboclo*" foi associado ao índio aculturado, e está presente nos documentos da Companhia de Jesus com referência

aos falantes da "língua geral" que viviam em aldeamentos na Zona da Mata, e que haviam lutado contra os portugueses. Segundo o autor, o termo era utilizado ainda como distinção aos índios bravos .

No Candomblé, Edson Carneiro associa caboclo a orixás novos: "*deuses indígenas, espíritos familiares a certas tribos indígenas, os mesmos deuses gêge e nagô modificados por influência de negros do Congo, Angola e espiritismo*" (Carneiro, 1960:65). O autor, atribui ainda o surgimento das entidades indígenas ou caboclas como resultante de um romantismo nativista.

Roberto Motta, refuta esta tese, argumentando que não se poderia atribuir a literatura romântica indigenista, o "*complexo tabaco Jurema*", sugerindo a conservação do fumo e da Jurema como "*sinais diacríticos de uma identidade indígena que se mantivesse no contexto da sociedade brasileira*" (Motta, 1977a;104). O autor lembra ainda que, o próprio Edson Carneiro é taxativo em afirmar a existência do candomblé de caboclo na Bahia ainda no século XIX.

A entidade *Caboclo*, é interpretada ainda por autores como Landes (1947); Montero(1985); Ortiz (1978); Magnani(1986), como espíritos brasileiros, presentes tanto na umbanda, como no Candomblé. O Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros, refere-se ao termo como sendo nome genérico para representar: "*espírito aperfeiçoado de ancestral indígena brasileiro, representando um orixá ou a si próprio, o qual baixa no candomblé de caboclo, macumbas, catimbós, terreiros de umbanda e outros com influência indígena*" (Cacciatore, 1977:73)

Jocelino Santos (1992) diz que, o que distingue o caboclo, mesmo ele situado num panteão de origem africana, é a compreensão do que seja o indígena, popularmente identificado pelo uso de enfeites de penas. A entidade caboclo, traduz-

se então como a memória cultural dos antigos pajés, através de seus rituais secretos e contato com os encantados.

A figura do caboclo, associada ao índio, tem forte expressão em nossa cultura. Podemos encontrar sua presença por exemplo através da literatura como o Caso de Machado de Assis, no romance *Esaú e Jacó*, onde consta a descrição de uma consulta por senhoras de sociedade a uma cabocla, mestiça de branco com índio, famosa por seus dons divinatórios.

Também no folclore pernambucano, os estudos de Pereira da Costa (1974) apresentam a figura do curupira ou caipora ou caipora como *“um caboclo pequeno, coberto de cabelos, que dizem ser a personificação da alma do caboclo papo”* ou ainda que, o curupira é representado por *“um pequeno gentio de cocar e fraldão de penas, armado sempre de arco e flechas”* (Costa, 1974: 43)

Câmara Cascudo, refere-se à existência da figura do curupira em antigos registros do ano de 1560, feitos por José de Anchieta, onde diz que *“é coisa sabida e pela boca de todos corre que há certos demônios, a que os Brasis chamam Curupira, que acometem aos índios muitas vezes no mato, dão-lhes acoites, machucam e matam-nos”* (Cascudo, 1956:24)

É interessante observar que, o termo *“levar surra de caboclo”* é uma expressão muito comum entre os juremeiros, sendo empregado como o castigo dado por esta entidade àqueles que não respeitam a mata, ou ainda pode significar o descontentamento da mesma para com seu protegido.

Encontra-se em S.Cavalcante (s/d), no livreto *“Feitiços de Catimbó”*, uma descrição da caipora que corresponderia a uma tapuia travessa e tão pequena que seu tamanho é de um polegar. Quando chega nas sessões, *“vem pulando, dando*

cambalhotas, trepando e virando com as pernas para cima". É flechadora, e apresenta-se através deste canto:

***"Caipora vem do mato,
Trazendo os filhotes perdidos
Iguar a estes filhotes
Eu quero ser recolhido
Ora viva quem vem de dentro do mato
Pra flechar e ajudar a gente do
mato".(Cavalcante, s/d:32)***

Ser flecheiro é uma característica das entidades de caboclos. Nas incorporações usam os dedos das mãos, como se fossem arco e flechas lançadas ao ar. As flechadas, também simbolizam os poderes mágicos destas entidades, lançadas contra alguém.

Apresentada a visão mais genérica do termo "caboclo", introduzo a figura espiritualizada do "caboclo", cultuado na Jurema

2.6.1. Os Caboclos da Jurema

Entre os juremeiros, os caboclos são identificados como entidades indígenas que trabalham principalmente com a cura através do conhecimento das ervas.¹⁹ São associados às correntes espirituais mais elevadas, que trabalham para o bem, mas, também podem ser perigosas quando usados contra alguém. É assim que declara M.R: "***...o caboclo é mais puxado pra linha branca, dá tratamento, dá cura, vai buscar quem tá longe, dá flexada em gente safada l...***".

Respeitados pelos seus poderes, os caboclos são entidades muito temidas entre os Juremeiros "***... na antiguidade se tinha muito medo dos caboclos por***

¹⁹ São várias as ervas ligadas a Jurema. Podemos citar como uma das mais utilizadas são: Alecrim, Alfazema, Arruda, Cidreira, Manacá, Manjerona, Quebra-pedra, entre outras. (cf. Cascudo 1931)

causa das flexadas. A flexada de um índio é pior que o trabalho de um mestre... só algumas pessoas que sabem mexer e botar a mão ali dentro”(M.)

As oferendas destinadas aos caboclos podem ser: frutas, flores, mel, velas. Carne de peixe, que pode ser crua, cozida no vinho ou assada na grelha, carne de caranguejo e ainda de pequenos animais como preá, coelho, pinto, pombo, tatu e outros animais de caça. São usadas também, raízes como a mandioca, a batata doce, a batata do pé do umbu, e a papa de mandioca.

Alguns juremeiros oferecem vinho branco a estas entidades, outros apenas suco de frutas. O cigarro, o charuto e o cachimbo, onde são usadas apenas as ervas da Jurema como o alecrim e o benjoim, também estão incluídos por alguns dos entrevistados como parte das oferendas aos caboclos, outros negam o gosto pelo tabagismo destas entidades.

O quarto da Jurema é também conhecido como Cidade da Jurema, Congá ou Gongá, estado ou estádio. O caboclo esta ali representado por imagens de índios, colares, a que chamam rosário, feitos de sementes ou de contas azuis ou brancas. Maracás, flechas, vasos com ramos de algumas ervas, vasilhas brancas , simbolizando princesas indígenas, e os cálices, copos ou taças simblizando os príncipes.

As incorporações de caboclo tem como característica, o semblante carrancudo dos médiuns e a voz que se faz ouvir claramente. Descem em geral estalando os dedos e emitindo um som sibilante. Gritam Oké!, como saudação. Põem-se a dançar em círculo, dobrando o joelho e deixando a outra perna esticada. O braço esquerdo, é geralmente dobrado nas costas, na altura da cintura.

Os caboclos criança, também chamados Caboclos de Pena, descem pedindo mel, balas e frutas, gostam de brincar rolando no chão. Em geral dão trabalho aos médiuns pelas brincadeiras e recusa de voltar para suas casas.

Entre os Atikum, o caboclo tem lugar privilegiado nas incorporações que ocorrem nas sessões do Toré. Esta entidade é identificada como espíritos de antepassados, míticos ou não, ligados ao grupo. O caboclo Atikum, é reconhecido como o mito fundador do grupo, abre todas as sessões rituais, sendo reverenciado através dos cânticos e assumindo o comando do ritual.

Estas entidades são consultadas em sessões fechadas, tanto nas questões que envolvem todo o grupo como nos casos particulares. Nestas sessões, são usados o fumo e a bebida feita das raízes da planta chamada Jurema. Não foi feita nenhuma referência em relação ao sacrifício animal neste ritual, apenas oferendas de flores, velas e ervas para defumação. Algumas destas ervas que me foram apontadas como sendo ligadas a Jurema, eram as mesmas usadas entre os afro-ricifenses: o manacá, alfazema, benjoim. Outras eram desconhecidas, e o nome atribuído a elas não foi possível identificar.

Em relação as incorporações, que os Atikum chamam "*ficar atuado*", acontecem de forma diferente das observadas entre os afro-ricifenses. São mais calmas, o incorporado aparenta um estado de sonolência, precisando ser amparado. Apresentam a voz entrecortada pela respiração ofegante, e os braços pendem sem força ao lado do corpo.

As sessões rituais onde são cultuadas as entidades da Jurema, são executadas nos espaços sagrados localizados perto do principal aldeamento. No próximo capítulo, darei maiores detalhes sobre o grupo Atikum, os rituais e espaços sagrados do grupo.

Finalizando este item sobre a personagem do caboclo, gostaria ainda de registrar sua presença nas festas camavalescas de Pernambuco, onde as associações de caboclinhos são tradicionais, representando tribos lendárias de nossa região.

Canindés, Sete Flechas, Caetés, e outras tribos estão presentes no período carnavalesco, tendo um dia exclusivo para suas apresentações. Organizam-se em tribos formadas por homens e mulheres de origem popular, estando geralmente ligados aos centros de Xangô e de Umbanda.

Uma vez apresentado o Caboclo, introduzo no item seguinte a outra principal entidade formadora do panteão juremeiro - "o mestre". Neste item, assim como no anterior, levanto a representação do mestre na literatura geral, na literatura afro-brasileira, e entre os seguidores da Jurema.

2.7. Quem são os Mestres da Jurema?

Se é na figura do caboclo que se encontra a personificação do indígena, é na presença do mestre, figura híbrida, que tanto pode ser negra, indígena ou branca, que é encontrada a síntese das três matrizes culturais, que formam "nossa identidade" cultural.

Seu símbolo, também denominado "marca" é o cachimbo, cujo poder esta na fumaça que tanto mata como cura dependendo se a fumaçada é "as esquerdas" ou "as direitas". Câmara Cascudo, registra durante uma sessão de catimbó a incorporação de um personagem retirado de nossa literatura nacional:

...Deus te salve, Mestre. Quem sois? - Macunaíma- informou Damasceno com a cara mais natural deste mundo...(Cascudo, 1934:96)

Todo Mestre tem sua porção Macunaíma²⁰, por representar, como esta personagem literária, os caminhos percorridos através da religiosidade popular a síntese das três etnias fundadoras de nosso ethos.

²⁰ "Macunaíma o Herói Sem Nenhum Caráter", é um personagem literário criado por Mário de Andrade no ano de 1928, representando em sua história a formação étnica e cultural brasileira. Filho da índia

Câmara Cascudo mostra ainda que: “ *Os mestres curadores, orientadores, perseguidores, vêm das mesmas fontes: - negra, indígena e branca...A maioria é, curiosamente africana. Existem alguns indígenas, chamados sempre “caboclos”... .* (Cascudo, 1934:75-81)

Encontrei ainda a seguinte definição de Mestre no “Dicionário do Folclore Brasileiro”: “*Entidades espirituais que “acostam no Catimbó”* (Cascudo,1972:557). Dos mestres-de-linha é dito que “ *Podem ser Encantados, Caboclos, Exus batizados ou Mestres (espíritos de pessoas comuns)*”. (Cacciatore, 1977:173)

Roberto Motta, analisando o processo de mistura entre os três elementos étnicos no percurso de nossa história, distingue em relação ao “mestre”, sua associação às práticas mágicas européias: “ *Mário de Andrade salienta que os catimbozeiros são chamados de mestres, que é a usança tradicional portuguesa...Cândido de Figueiredo da mestre como o sentido antiquado de médico para Portugal...*”. (Motta,1985:166).

Outro nível no uso do termo, ainda segundo o autor, corresponde a influência espírita-Kardecista na inclusão do termo médiun, que democratiza o transe, ampliando o contato com as entidades espirituais ao alcance de todos, e não só exclusivo ao curandeiro, mestre ou pajé. Por fim, pretende que a ampliação do termo assim como de sua prática, adquiriu a conotação dada atualmente, significando, “*espírito que se manifesta através do médium*”. (Motta, 1985:116)

Entre alguns dos entrevistados do grupo ligado ao Xangô, os mestres são comparados aos *eguns*. Estas entidades, espíritos, ou almas de ancestrais africanos, são invocados nos rituais de culto aos mortos. Encontrá-se aqui, um exemplo de elementos característicos do culto a Orixás, presentes no culto da Jurema.

Tapanhumas, Macunaíma nasceu negro como a noite, tornando-se branco quando entrou em contato com a civilização.

Abordaremos este assunto, mais detalhadamente, no capítulo específico sobre o grupo do Xangô.

De forma geral, os mestres são interpretados por nossos entrevistados como espíritos curadores de descendência escrava. Pessoas que, quando vivas trabalhavam nas lavouras dos engenhos, e detinham grande conhecimento de ervas e plantas curativas. A referência aos mestres entre as casas e entrevistados ligados aos cultos afro-recifenses, tem destaque maior que caboclos.

A maior parte dos festejos são para mestres, e referem-se desta forma: “ *a Jurema é dos senhores mestres*”. Fazem também a seguinte distinção: “ *caboclo é umbanda, Jurema é mestre*” ou ainda que: “ *defumação, fumo é mestre, caboclo não pertence a Jurema*”.

Diferente do “*caboclo*”, a identificação do “*mestre*” como entidade espiritual de origem africana, parece explicar de maneira menos conflituosa, para o grupo, a presença de um culto estranho à tradição africana. A identificação dos mestres com os eguns, sua descendência escrava, seu conhecimento de ervas que enchiam de medo os senhores dos engenhos, aproxima-o tanto no aspecto físico como no conhecimento mágico daquele grupo. A inclusão de elementos do ritual de origem africana, relacionado a figura dos mestres, fica claro quando diz uma de nossas informantes: “*o mestre tem que castigar é no “azeite” e na fumaça, onde está todo o segredo*”.

O sacrifício, é outro dado que revela a influência africana relacionada a esta entidade. A introdução do sacrifício de grandes animais, é um fenômeno relativamente novo na Jurema. Segundo algumas das nossas informantes mais idosas do grupo ligado ao Xangô: “ *não se faz matança na Jurema*” ou ainda “ *hoje tão dando até boi, a Jurema da minha mãe não dava não*”.

O fato de colocar o caboclo como diferente, não fazendo parte da Jurema, que é mestre, e sim à umbanda, apesar de sua permanência no ritual ser tolerada, revelam um ponto de conflito. Como justificar a presença de uma entidade tão distante, convivendo no mesmo ambiente, apesar de manter espaços separados. A idéia de alguns autores em associar a imagem do índio ao dono da terra, me parece pertinente, como ponto de reflexão, para uma possível resposta a este convívio.

O sentido de *dono da terra*, é explicado por Jocelino Santos como a recriação “a partir de elementos próprios de um índio que a sociedade brasileira imagina conhecer” (Santos, 1992:166). Os atributos de guerreiros, flecheiros reforçando a idéia do índio que não se deixou dominar, que este autor encontrou nos candomblés de Caboclo da Bahia, também percebi nas casas observadas. Este espírito guerreiro e valente, como forma de representar o caboclo neste grupo, recupera a própria história do negro, que também não se deixou abater no processo de preservação de sua cultura. Desta forma, “caboclos” e “mestres”, cada um a seu modo, resgatam entre os praticantes do culto afro-recifense, elementos que justificariam sua presença entre as casas de culto. Nos primeiros, se encontram a força, o espírito guerreiro e bravo do indígena. No segundo, a aproximação da cor, e do conhecimentos mágicos dos feiticeiros africanos.

Santos (1992), em seu estudo sobre a presença do caboclo no Candomblé da Bahia, salienta outro fato que também constatei nas casas de Xangô do Recife. O caboclo, assim como o mestre, são percebidos como entidades voltadas para questões de ordem material, “é *mais chão*”, como dizem alguns dos meus entrevistados. Enquanto o Orixá está ligado a problemas de ordem espiritual, o culto da Jurema, representa um suporte para determinados trabalhos, onde o Orixá, devido a sua superioridade, não atenderia. O conflito aí estaria um pouco amenizado, uma vez que,

o nível distinto dos problemas não entraria em choque com os espaços de poder entre as entidades.

Outro aspecto de minhas observações, que vale a pena salientar, é a imagem do caboclo como sendo uma entidade pura, limpa, quando lembramos que, não fuma nem bebe, o que poderia ser levantado como mais um ponto de aproximação entre as entidades caboclas e orixás. Sua relação com a natureza, é outro dado de sua imagem de pureza, uma vez que as oferendas são basicamente compostas de flores, suco de frutas, e do sacrificio de animais silvestres; neste ponto mantendo uma relação mais ecológica que o mestre.

Os trabalhos para mestre são diferentes daqueles de caboclos. Os caboclos trabalham com suas flechadas, e o mestre principalmente com a fumaça. As ervas usadas para defumação com o uso do cachimbo, são, principal instrumento de cura. Trabalham sempre bebendo, e usam cigarro, charuto, ou cachimbo. Nas oferendas para mestre, usa-se como bebida o vinho tinto, conhaque, ou qualquer outra bebida destilada. A carne de peixe, carangueijo, e de animais, que pode ser cozida ou assada na brasa. No quarto da Jurema, sua representação é o fumo de rôlo, a princesa representada pela vasilha, e o príncipe representado pelo cálice, correspondendo aos mestres ou mestras com este status.

Entre os Umbandistas, o caboclo é aceito e legitimado como um dos elementos étnicos, que faz com que esta doutrina se intitule Religião Brasileira. Neste grupo o caboclo é o componente indígena, ficando assim no mesmo nível de importância com o mestre, como parte incontinente de um mesmo culto.

Finalmente, entre os Atikum, encontrei também a figura do mestre sendo cultuada nas sessões rituais. Entretanto é feita uma distinção entre os mestres que frequentam o grupo, que são mestres antigos, juremeiros famosos como Mestre Carlos

e Manoel Maior. Os mestres, identificados como de Umbanda, não são permitidos entre os Atikum.

Finalizando, nesse capítulo, tive como objetivo introduzir o culto da Jurema, apresentando aspectos da história do culto, seja entre os grupos indígenas, no contexto rural Nordestino, seja no seu processo de sincretização com o negro, no espaço urbano.

Os aspectos, referentes ao culto assim como maiores detalhes referentes ao seu emprego ritual dentro dos grupos Atikum, xangosistas e umbandistas, foram desenvolvidos nos capítulos seguintes.

O capítulo sobre os Atikum, assim como os que se seguem, tiveram como objetivo, a introdução dos rituais, através das etnografias. Cada grupo pesquisado, foi inicialmente apresentado em separado. Ao final da especificação de cada um deles, seguiu-se a análise comparativa, e dois quadros sinóticos constando as diferenças do ritual, representação do culto, e estrutura do ritual entre os referidos grupos.

*"Sabei, há palavras e Encantamentos que podem controlar este espaço Entre convulsões, esta Febre da alma."
(Alexandre Pope in: Bronowski, 1986)*

CAPITULO 3

O Culto da Jurema Entre o Grupo Indígena Atikum

3.1. Delimitação Geográfica

O grupo indígena Atikum, está localizado na região das serras das Crioulas e Umã, nos limites do atual município de Camaubeira da Penha, Pernambuco. Os relatos de índios mais velhos sobre as origens do grupo, atestam que os antigos pontos referenciais de suas terras, estendiam-se por uma área bem maior que os limites da Serra do Umã (cf.Ferreira:1989), prolongando-se por um perímetro aproximado de 90 km, que incluiria os povoados de Camaubeira, Barra do Silva e Conceição das Crioulas.

De acordo com o Atlas das Terras Indígenas (1993), na década de 40, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), considerando que a realização do Toré¹ seria o indicador de que os habitantes daquela serra, do sertão pernambucano, eram “índios”, incluiu o grupo no direito de assistência. No ano de 1949, foi então criado o primeiro Posto Indígena Atikum, sem ser feita entretanto nenhuma delimitação da área. Em vista desta indefinição, as terras eram utilizadas por fazendeiros vizinhos como pastagem de gado, sendo também cobrado aos índios um foro para uso da terra pela prefeitura de Floresta.

O trabalho de identificação da área para delimitação só foi iniciado, em 1984, através da FUNAI, sendo interrompido em razão dos conflitos entre índios e posseiros. Em 1989, foi designado um novo grupo de trabalho que definiu a extensão da reserva em 15.276 ha. Em agosto de 1993, esta proposta foi encaminhada ao então ministro da Justiça, e a área foi finalmente declarada de ocupação indígena.

Fixado então na serra do Umã, com uma população estimada em 3.582 índios, o grupo está distribuído entre 16 aldeias ou núcleos: Lagoinha, Areia dos Pedros, Oiticica, Olho d'água do Padre, Casa de Telha, Estreito, Samambaia, Alto da Serra, Lagoa Cercada, Baixo, Sabonete, Jatobá (das Damas), Jacaré, Bom Jesus, Engenho Velho e Boa Vista.

Os conflitos entre índios e posseiros é frequente naquela região. O limite entre estas terras é feito por uma cerca chamada travessão, construída por fazendeiros pecuaristas na década de 50 para impedir que o gado invadisse a roça dos índios (cf. Ferreira: 1989). Ao conflito de terras, está associado o plantio da maconha, bastante

¹ O Toré é uma dança ritual de origem indígena. O Dicionário do Folclore Brasileiro acrescenta que o termo também era empregado para designar uma “buzina indígena, feita de casca de pau, de couro de jacaré. No Nordeste era o nome de “uma espécie de flauta, feita de cana de taquara” e ainda entre os Quilombos de Alagoas, o Toré “... nada tinha de cerimonial religioso, era uma diversão ligada a recordações guerreiras...” (Cascudo, 1972,856)

praticado na região conhecida como o "polígono da maconha", sendo o município de Carnaubeira conhecido identificado um dos maiores produtores.

3.2. Grupo de origem

O grupo Umã, do qual hoje os Atikum fazem parte, parece ter pertencido a grande família Kariri. Como afirma Ferreira (1989), os Kariri eram compostos por vários grupos tribais, que dominavam um largo território dos sertões do Nordeste brasileiro. Segundo o autor, diversos relatos históricos, acerca dos Atikum, levam a crer no caráter nômade deste grupo, uma vez que foram localizados em diferentes regiões do Nordeste. Hohental (1960) destaca várias denominações de como o grupo era conhecido, além de observar que seu território estendia-se do sul do Ceará até o rio São Francisco, penetrando também no estado de Sergipe.

O Atlas das Terras Indígenas (1993), informa que existem duas explicações para a origem do nome Atikum, citados historicamente por diversos etnômios. A primeira, na versão do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o nome atribuído ao posto, Atikum, corresponde a um grupo classificado como Atikum ou Araticum, que teria se mesclado aos Umãs. A segunda, uma versão do próprio grupo, para quem Atikum não refere-se ao nome do grupo mas a um personagem mítico, considerado como "o índio mais velho", filho de Umã. O grupo então, considera-se "índios de Atikum-Umã" e não índios "Atikum-Umã", referindo-se, desta forma, a serra do Umã, e não ao grupo de origem.

Observei no contato com o grupo, que o Atikum é uma entidade de forte referência mítica. De acordo com depoimentos sobre esta entidade; "***o Umã se casou com o Atikum lá pro lado da pedra do Gentio, relatam os índios mais velhos***"....

Também entre as toadas que registrei, a figura do Atikum e a importância atribuída à serra do Umã sempre esteve presente, como mostra o trecho que segue: ***“Meu Atikum esta muito alegre / de ver seus filhos em cima da serra...”***

Além dessa ligação dos Atikum aos Umã, também é forte a ligação dos Atikum à Serra Negra, próxima à terra dos Kambiwá: ***“Em algum momento do século passado os Umã fixaram-se definitivamente na serra que passou a ser conhecida pelo seu nome. Juntaram-se a outros índios que vieram fugidos principalmente da Serra Negra, e também aos que já habitavam a Serra Umã”.*** (Ferreira, 1989:14)

Como informa uma das Índias entrevistadas, seu pai, originário de Serra Negra, teria introduzido o Toré na aldeia:

“... aqui atrás era aldeia, mas ainda não tinha sido descoberto. Depois que meu pai veio de Serra Negra foi que descobriu. Ele foi o primeiro cacique, o nome dele era Manoel Bezerra Neto, ele trouxe o Toré pra cá pelos caboclos de Rodelas, os Tuxá. (N)

A prática do Toré foi esquecida durante muito tempo entre os Atikum, sendo retomado no início da década de 40, através do Tuxá. Não existem informações evidentes de como teria se dado este contato nos relatórios da FUNAI. A única referência que obtive foi a declaração de N, que também não soube falar deste contato: ***“nós era muito criança e eles não conversavam com pessoas crianças não. Era só com pessoas velhas porque ali era oculto...”***

Os itens anteriores referiram-se a localização da área indígena Atikum, sendo feita uma breve explanação acerca da história da fixação do grupo. Em seguida foi vista a classificação do grupo de origem e do grupo linguístico. O item seguinte tratou do simbolismo do grupo com base em uma perspectiva etnográfica.

3.3 Universo simbólico

É forte o sincretismo existente na religiosidade Atikum. Por definição religiosa eles se apresentam como católicos, como revela uma das entrevistadas: *“Eu frequento e sou do catolicismo, adoro o catolicismo...eu respeito o catolicismo”...*, neste contexto existe ainda a crença em Santa Bárbara, considerada como protetora do grupo. Para comprovar esta influência católica, a abertura do Toré e cada toada vem acompanhada das seguintes palavras:

*“Quem pode mais do que Deus (pergunta o pajé)
Ninguém (respondem os caboclos)
Então viva Deus, e viva a mãe de Deus ...”*

A influência negra parece estar presente entre os Atikum. Ferreira (1989:34) afirma que: *“observamos forte sincretismo, não só por influência do catolicismo mas também por manifestações de cunho afro, sendo evidente a união dos Atikum com negros”*. Apenas pela presença de grande quantidade de indivíduos negros, pude observar o sincretismo que torna evidente a mistura entre os dois grupos.

Em relação à questão religiosa, não percebi a inclusão de elementos característicos dos cultos afro. A única aproximação possível, diz respeito à manifestação de Zé Pilintra nos rituais. Apesar de não estar ligado à ancestralidade africana, é popularmente representado na sua configuração visual como um negro *matreiro, malandro, que gosta de beber e fazer travessuras*. Entretanto, a afirmação de uma possível influência da religiosidade negra entre os Atikum, só poderia ser feita, *após uma investigação mais prolongada do grupo*.

Ainda quanto à religiosidade Atikum, minhas observações constataram uma predominância nas incorporações de espíritos de caboclos. Estas entidades parecem situar-se em um plano de importância relevante entre os Atikum, sendo homenageadas por mais tempo durante os rituais do Toré e da Gruta. As entidades de mestres encontradas, foram os Mestres Carlos, Viageiro e Manoel Maior. Estes mestres, são entidades antigas, ligadas aos antigos catimbós. Não encontrei entre os Atikum, referência às mestras Paulina, Ritinha e outras, frequentemente presentes entre os Afro-recifenses, nem tampouco, os Exus. As entidades femininas incorporadas foram apenas as caboclas Jupira, Jacira e a Mãe Jurema.

O sincretismo, mencionado anteriormente, parece direcionar-se mais visivelmente para uma influência católica. Quero salientar, no entanto, que apesar disto, o universo mítico religioso dos Atikum mantém-se fortemente ligado a Serra do Umã. Sua importância para o grupo está relacionado aos espaços sagrados, no que diz respeito ao universo mítico, como também no aspecto de territorialidade. Desta forma, não podemos perder de vista que a identidade indígena, marcada pelo simbolismo religioso, significa também acesso privilegiado à terra. Estas práticas religiosas, também representam para o grupo uma dimensão política de suas ações em relação à manutenção da terra.

Ferreira (1989) afirma que:

“O caráter simbólico de domínio de um espaço físico, a consciência plena dos limites e da localização dos rituais, fazem com que a terra seja o elemento mais forte, em torno do qual se define e se articula o estatuto de ser de um povo”.
(Ferreira, 1989:33)

Os pontos de significado simbólico do grupo são vários. Dentre eles podemos citar: o terreiro, chamado de cruzeiro por estar fincado ao seu centro uma

cruz em homenagem a Santa Bárbara. É neste espaço onde acontece a prática do Toré, dança de caráter religioso, praticado por vários grupos indígenas do Nordeste.

Outros pontos de referência do grupo são: A Gruta Encantada, localizada a 6Km da aldeia do Posto, em cujo interior, é realizado um ritual para os encantados e o Gentio ou Casa dos Encantados ao qual não foi possível ter acesso. Neste espaço são feitas as sessões de mesa, que têm um caráter reservado. Percebi, que, a importância destes pontos para o grupo, tem um significado maior que uma simples referência religiosa. De acordo com Ferreira(1989)

“Estas práticas rituais não significam apenas uma expressão mágico-religiosa, constituem também uma expressão fundamental da própria identidade ideológica, étnica e cosmologia do grupo, interpretando através destes rituais sua forma de perceber a vida.”(Ferreira,1989:36)

Explicada sua relevância, passo agora a detalhar estes espaços sagrados, e os rituais que reforçam sua importância.

3.3.1 Localização do Toré

Na visita a Serra do Umã, tive acesso a alguns dos espaços sagrados, onde o grupo se reúne para praticar seus ritos. Permaneci por alguns dias entre os Atikum, na aldeia onde está fixado o posto da FUNAI, situado na parte mais alta da serra. A aldeia do Posto é o principal dos 16 núcleos indígenas ali situados. Composta por uma única rua, as casas, em sua maioria de alvenaria, enfileiram-se, lembrando qualquer outro povoado daquela região. Este aldeamento, formado por um máximo de 20 casas, conta com uma pequena quitanda pobremente sortida, uma escola com uma infra estrutura das mais básicas, e a casa do posto que sobressai em tamanho quando comparada as outras.

A alguns poucos metros das casas, o terreiro, onde é executado o Toré, situa-se ao ar livre. Em seu centro, o cruzeiro, grande cruz em madeira fincada em um altar de concreto, determina o local do ritual (Foto1; p. 76). Seu papel é de proteção ao terreiro:

A "imensalidade" ² do cruzeiro, é no terreiro. Tema uma "futuração" de ver tudo que chega no terreiro. É porque tem alguns que chegam com o espírito ruim, e a cruz tá ali na frente, para defender..."
(D.A)

Em uma pequena abertura, na base deste crucifixo, são depositadas velas. Este espaço é reservado à imagem de Santa Bárbara, que foi roubada há tempos. Hoje, é encontrado em seu lugar um espaço vazio, que é preenchido por velas nos dias de Toré. Segundo Ferreira(1989), são feitas penitências a esta santa, especialmente em dia de reis, durante a semana santa.

3.3.2. O Ritual do Toré

Chegamos a serra Umã num sábado, após uma difícil viagem de Conceição das Crioulas à Camaubeira da Penha, onde entramos em contato com o prefeito daquele município. Após algumas horas de espera, conseguimos um caminhão que nos levaria até a serra onde chegamos à noite. Fomos recebidos pelo chefe do posto, Sr. Carneiro, de forma bastante hospitaleira. Após acomodar nossas bagagens, jantar e descansar um pouco, fomos informados que alguns caboclos já

² Termos como **imensalidade**, **futuração**, **imensia**, são empregados pelos entrevistados Atikum. Encontrei dificuldades em entender estas expressões. Parece-me entretanto, que as palavras **imensalidade** e **imensia** referem-se a grandeza, no sentido de importância. A palavra **futuração** refere a futuro ou dom de previsão. Assim sendo, mantive os depoimentos na íntegra, sem alterações.

estavam chegando ao cruzeiro, preparando-se para o Toré, que ocorre geralmente aos sábados.

Ainda na casa do posto, fomos surpreendidos por um estranho som. Era hora de ir ao cruzeiro. O pajé convocava os caboclos através de um instrumento de sopro, em forma de corneta, feito de chifre de boi. Descemos para o terreiro, acompanhados do chefe do posto, Sr. Carneiro, da cacique do grupo D.A., de outra índia, N., e algumas crianças. Todos levavam nas mãos sua maráca, instrumento feito com cabaças fixadas a um pequeno cabo de madeira. Em seu interior são colocadas pequenas sementes, que provocam, quando agitadas, um forte chocalhar.

Vários caboclos já se encontravam perto do crucifixo, onde o pajé, dando início ao ritual, saudava “ *a Jesus Cristo, Deus, a mãe de Deus , e todos os caboclos e encantados*”. Todos vestiam-se simplesmente, com as mesmas roupas usadas no cotidiano , a maior parte descalços , alguns com sandálias havaianas. O Toré, dos sábados, ocorre como forma de encontro dos membros do grupo para brincar, dançar, e fazer consultas aos encantados. Não há necessidade nem condições de vestimentas especiais, salvo nas festas maiores, quando as aldeias vizinhas se reúnem . Nestas ocasiões é usada um tipo de vestimenta, que chamam de farda, confeccionada com palha de croá.

Voltando à descrição, uma grande fogueira havia sido acesa no terreiro para espantar o frio, que naquela época do ano é forte sobre a Serra. Vários caboclos esquentavam-se em torno do fogo, falando animadamente, sem aparentemente envolver-se com a roda de Toré que se iniciava a alguns metros.

O Toré é dançado formando-se um círculo, da mesma forma como é feito na gira de Jurema dos centros que observamos no Recife. A dança é dirigida pelo

Pajé³, que é filho de D.A., a cacique. É ele quem dita as toantes⁴, conduzidas pelos puxadores. Posiciona-se à frente do círculo comandando o ritual, tirando as linhas e guiando os caboclos, que dançam em movimentos circulares.

Por vezes a roda desfaz-se, assumindo uma forma em espiral. Ao lado do Pajé, coloca-se a cacique⁵, que também puxa as linhas dançando de braço dado com o Pajé. Todos portam uma maraca, cujo som vai marcando o ritmo que é acompanhado pela batida dos pés. Os passos são marcados por pequenas passadas, um pé à frente, outro atrás, alternando-se. Na segunda pisada, um dos pés bate forte no chão.

Após algumas toadas, sugeriu-se que o Toré fosse transferido para a sala da escola, por causa do frio. A sugestão foi aceita por todos, e seguimos de volta para a aldeia. A sala de aula, transformada agora em salão sagrado, mede por volta de 8 metros de comprimento por cinco de largura. Algumas pessoas sentaram-se em cadeiras para assistir o ritual. A maior parte delas, agora protegida do frio participava da roda cantando e dançando alegremente. O espaço fechado, fazia-me lembrar ainda mais as giras de Jurema, assistidas durante o trabalho de campo em Recife. Algumas linhas também me eram familiares, como a toada de Mestre Carlos, Xaramundi e outros Mestres da Jurema.

3.3.3. As Incorporações

Ao longo de todo o ritual, apenas, duas incorporações aconteceram. Respectivamente com a cacique do grupo, D.A. e N. O transe entre os Atikum se dá de forma tranquila, quase imperceptível. Os braços pendem ao longo do corpo, os

³ O pajé é o chefe espiritual, misto de sacerdote e médico-feiticeiro.

⁴ Chamam de “toantes”, “toadas” ou “linhas”, os cantos referentes às entidades de Caboclos e Mestres. Talvez desta palavra, derive a expressão “ficar atuada”, para explicar o estado de incorporação.

⁵ Cacique refere-se ao chefe do grupo, aquele que comanda e orienta nas questões de ordem social e material.

olhos mantêm-se fechados. O incorporado se dirige ao centro da roda, e entoa as linhas que corresponde à entidade que agora se faz presente. A voz torna-se um pouco trêmula e o rosto assume uma expressão de seriedade. A primeira a incorporar foi N., que encaminhou-se para o centro do círculo, e cantou uma toada para Mestre Carlos:

***“Ah! Mestre Carlos da Jurema
não tá vendo eu lhe chamar,
nós estamos lhe chamando
prá ajudar a trabalhar...”***

A roda logo desfez-se e a incorporada tirou novas toadas de posse do seu maráca, sempre amparada pela cacique, que a segurava pelo braço. Por fim, depois de alguns minutos, a cacique fez várias saudações e cantou uma toada de despedida, saindo do transe naturalmente, e foi possível observar, apenas, uma leve tontura.

Após esta incorporação, a roda se fez novamente, agora com mais intensidade, os caboclos dançavam e agitavam o corpo com mais energia. Os pequenos passos foram substituídos por passadas mais largas. Num ritmo mais frenético, os pés batiam com força no chão do salão, as marácas agitavam-se em toda potência.

Nova incorporação. Agora D.A. perde o ritmo da dança sendo segurada por N. De posse de duas marácas, D.A. com os olhos fechados, a face lívida e com um leve tremor pelo corpo interrompe o ritual, assumindo então a direção do Toré. A entidade incorporada é o Atikum, personagem mítico, criador do grupo de acordo com a lenda a que me referi anteriormente. Incorporada pela entidade máxima dos Atikum, a cacique inicia uma série de saudações, inclusive a nós, os visitantes, pedindo uma salva de palmas. No comando do ritual, a cacique incorporada puxa várias linhas.

Algumas pessoas vão pedir conselhos ou consultas, e por fim a entidade se despede. Ao voltar do transe D.A. pergunta o que aconteceu e diz que pensava estar domindo.

Esta sensação de sonolência, foi descrita no seguinte trecho de uma das entrevistas. Perguntei a D.A. se apenas as duas, ela e N., incorporavam. Ela respondeu que algumas meninas da aldeia também recebem, mas que ficam apenas ***"irradiadas sem ficarem atuadas, sem tirar toada, ficam só dançando sem transmitir a ciência"***. Perguntei, ainda, sobre o que se sente durante a incorporação ... ***"Não sente nada não, é como se estivesse dormindo, não vê nada do que se passa. A gente gela, dá aqueles arrupeios"***.

Do Toré todos participam, inclusive as crianças, que desde cedo aprendem as danças e as toantes dos encantados caboclos e mestres. Segundo D.A., é importante que as crianças participem para que aprendam o significado do ritual do Toré. A relação entre a prática ritual e identidade étnica pode ser verificada na seguinte declaração de D.A:

"O Toré influi... por exemplo esses meninos, se eles vê eu sempre frequentar, sempre incentivando, ele é pequeno mas vai tomando conhecimento da "imensia" de tomar conhecimento de quando tiver de idade maior... Então é de interesse de a gente se movimentar e então crescer a nossa imensalidade e se orgulhar de nos dizer eu sou índio..."

Gostaria ainda de registrar, a forma como a relação de posse da terra confunde-se com a prática religiosa nas falas dos informantes. Estas duas questões parecem tão imbricadas, que sempre são colocadas conjuntamente nos discursos;

Meu bisavô não sabia decifrar como era que levava os hino do Toré, porque os branco era tudo socado aqui, na terra dos índios, eles eram "apossante", .. Depois que o pai dela veio, que descobriu, combinou com os outros índios que o índio tem direito a terra, então batalhou e alcançou o que é pra século sem fim..."(D.A)

Ressalto, mais uma vez, que os espaços sagrados, as práticas rituais, e a vinculação com a terra, constituem uma unidade de importância vital para os Atikum, uma vez que, através destes elementos o grupo recupera sua identidade étnica. As manifestações míticas religiosas são parte fundamental da cosmologia do grupo, estando aí representadas sua visão de mundo, seus mitos, e sobrevivência cultural.

3.4 A Pedra do Gentio e a Gruta do Encantado

Outro ponto de referência dos Atikum é a Pedra do Gentio. Uma grande formação de rocha calcária, muito extensa e com vários compartimentos, que fica a 6 km da aldeia. A Pedra do Gentio é um dos locais onde os antigos realizavam trabalhos. Geralmente nos salões de suas passagens internas, é comum encontrar restos de velas e de objetos rituais. Nesta imensa rocha, existe uma pequena caverna chamada Gruta do Encantado.

Através de uma fenda em seu interior, chega-se a várias passagens. Uma delas acessa ao topo da pedra. Lá de cima, afirmam os que se aventuraram pela "passagem secreta", tem-se uma visão particularmente bela de toda a serra. Também a esta pedra é associada a lenda da cobra grande, uma serpente encantada que habita um dos salões da caverna. A visão desta serpente, é um privilégio daqueles que têm, segundo o grupo, um grau de mediunidade bastante elevado.

O dia seguinte à nossa chegada na serra, foi dedicado a uma excursão a Pedra do Gentio. Acordamos cedo. Caía uma garoa fina e a serra parecia encoberta por um lençol branco. O frio era grande e ventava bastante. Acharmos prudente esperar uma melhora do tempo. Saimos às 9:00, em companhia do chefe do posto, a cacique, e N. Serra acima, encontramos durante o caminho vários caboclos que

cruzavam conosco. Alguns indo buscar água no açude próximo à aldeia, outros, cuidar das roças. Todos cumprimentavam respeitosamente a cacique, comprovando a liderança daquela senhora.

Após algumas léguas de caminhada por estreitos caminhos cercados de pequenos arbustos, alguns pés de Jurema me eram apontados. Chegamos então a um grande rochedo onde, segundo o chefe do posto, nos tempos antigos era dançado o Toré. Descansamos um pouco, no alto do rochedo. Deste ponto foi possível ver as serras, que cercam o povoado de Conceição das Crioulas.

Seguimos novamente, desta vez por caminhos de vegetação fechada, por dentro da mata. Estávamos descendo e contornando a Pedra do Gentio, por um caminho que nos levaria à gruta. Chegamos finalmente a um grande paredão formado por rochas que denunciavam a proximidade de nosso objetivo, a Gruta do Encantado (Foto 2; p.76).

À entrada da gruta dois caboclos nos esperavam. Sentamos um pouco, enquanto D.A. varria o seu interior com um certo número de ramos de arbustos colhidos nas redondezas. Velas queimadas, papel de cigarros caixas de fósforos, e outros objetos, configuravam vestígios de um ritual ocorrido há poucos dias.

A gruta mede em sua extensão, aproximadamente 7,0m de profundidade. Sua entrada é estreita, sendo necessário entrar agachado. Com uma altura de 1,50m em seu início e 2,0m no seu interior, abre-se em um pequeno salão, cujas paredes são formadas por grandes blocos de pedras.(Foto 3; p. 76)

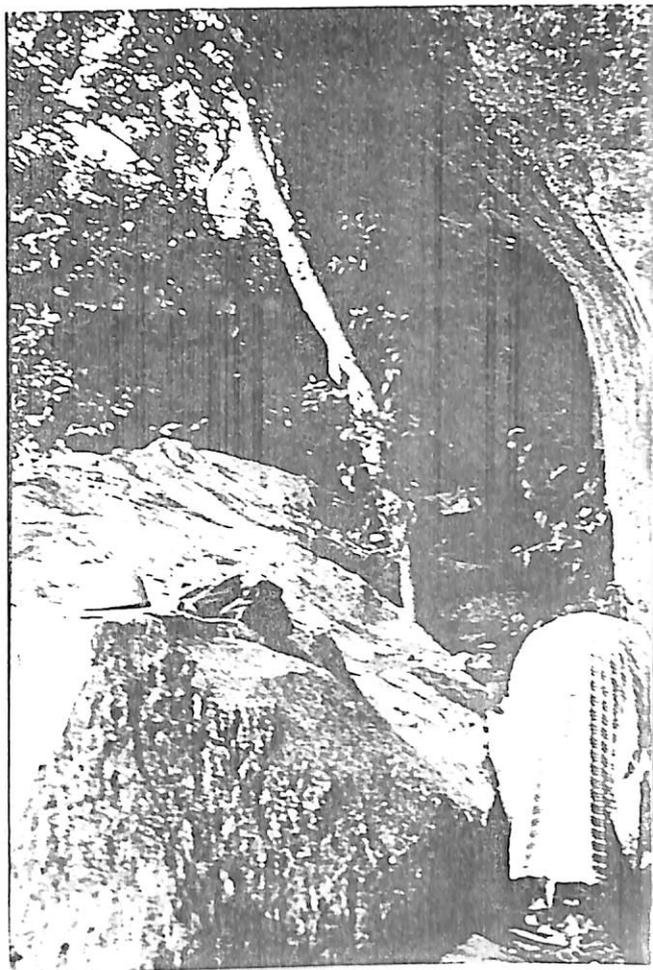
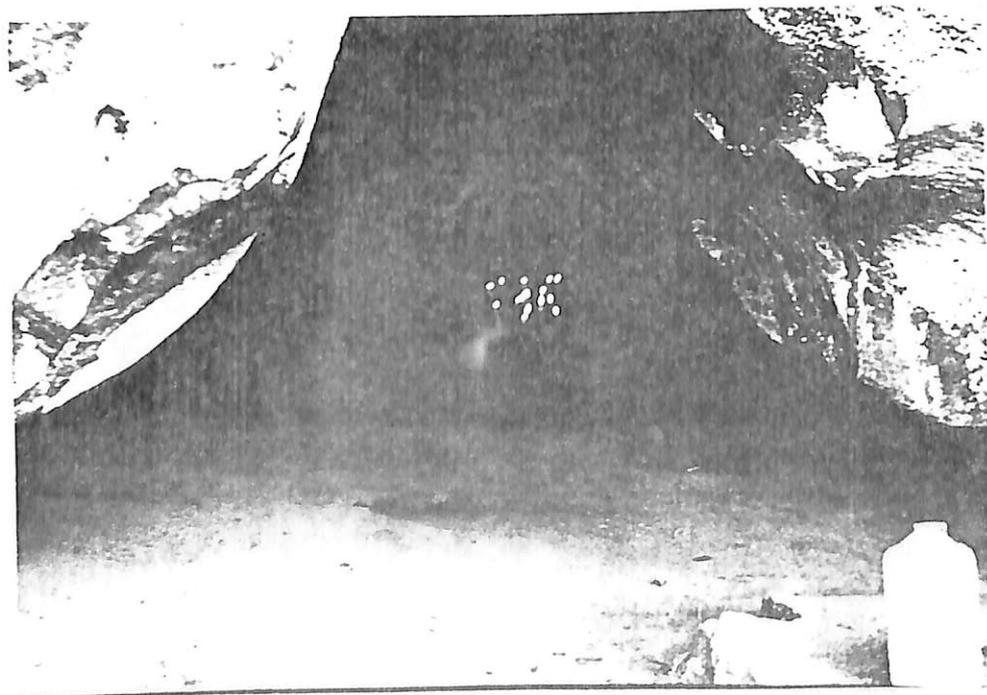


Foto 1. O Cruzeiro: local destinado ao ritual do Toré. Observar abertura onde existia a imagem a Sta. Bárbara. Foto 2. Gruta do Encantado: destinado ao ritual em homenagem aos encantados. Acesso é dificultado pela vegetação e penhasco. Foto 3. Interior da Gruta: pequeno recinto escuro. Em seu interior é possível perceber as velas sendo acesas.



Ao chão, uma pedra serve de mesa. Nela, tocos de velas, uma garrafa com água e galhos de arbustos já secos estavam depositados. D.A. renovou a água da garrafa, e colocou outro galho de um pequeno arbusto que crescia na entrada da gruta. Um vidro, com água "benzida", foi colocado em cima da pedra, junto com os objetos rituais, que consistiam em duas pequenas cabaças chamadas coités, o guia, espécie de cachimbo de forma afunilada feito em barro, e algumas velas. Ajudamos a reacender as velas. Foram feitos pedidos aos encantados da gruta, na intenção de pessoas que estivessem necessitadas ou precisando de proteção. D.A. avisou que esta seria uma sessão de mesa presidida por ela. (Foto 4.p.84)

3.4.1. O Ritual da Gruta

*"Abre-te porta de ouro
corrente do ajucá
eu vou abrir essa mesa
com o pai celestial.*

*Sete a anjos me acompanham
sete estrelas me alumeiam
eu vou abrir essa mesa
com as horas de Deus amém"*

Esta linha marcou o início da sessão. Ao som da maráca, dona Ana repetiu algumas vezes estas frases, entrando, em seguida no transe. Os mesmos sintomas observados durante a incorporação, no Toré, repetiram-se aqui: olhos fechados, tremor no corpo e a voz ofegante. Agora um novo dado, a incorporada emitia um som fino como um chiado ao respirar, a entidade presente era o caboclo Atikum. (Foto 5. p.84)

Após as louvações ao *"nosso Sr. Jesus Cristo, à Deus, a lei de Deus"*, e de ser cantada a toada do Atikum, foi a vez da mãe Jurema ser saudada;

*"Mas a ciência é minha
não dou a ninguém
só a mãe Jurema
quando ela vem.*

*Como é bonito ver,
como é bonito olhar,
como é bonito ver, a mãe Jurema trabalhar".*

Em seguida a esta toada, uma evocação à linha de cigano, sugere uma provável influência forma de culto da Jurema, já popularizada nos centros urbanos. A linha de cigano na umbanda corresponde a linha do oriente, corrente das mais conhecidas ...*"Tem, tem, tem, tem cigano curador/ no Egito tem, tem cigano curador...*

Uma outra toada, que vale a pena ressaltar é a do soldado do exército, que vem imbuída de um sentimento nacionalista:

*"Soldado do exército
que é que vem fazer aqui
eu venho é de licença
pra ajudá nosso Brasil"*

Várias outras entidades foram saudadas e incorporadas, no decorrer da sessão, tais como, o mestre Carlos e o Mestre Manoel Maior. Segundo o depoimento

de N., vários são os encantados que ali existem; o Atikum, a Jurema, a Mãe D'água, mestres antigos como Manoel Maior, Mestre Viajeiro, entre outros.⁶

Durante toda a sessão, os dois caboclos, o chefe do posto e N. cantaram e dançaram sobre o comando da cacique. De acordo com as declarações dos entrevistados, as sessões da Gruta acontecem aos domingos e podem ser realizadas também durante a noite:

"À noite, quando a gente vem pr'aqui, aí fica todo mundo sentado ... tem muita gente e não dá pra dançar, fica tudo sentado, mas quando tem pouca gente aí dança ... passa a noite sai bem cedo. 4:00, 5:00 da manhã".

Nestas reuniões a Jurema é ingerir pelos participantes:

"A Jurema a gente bebe muito. Macera ela numa pedra, bota num Ribé. Depois cruza ela, tira um pouquinho prós encantados, e a outra a gente bebe".(N)

3.4.2. O Gentio

Destaca-se ainda, no universo mítico religioso dos Atikum, o culto que realiza-se nos dias de quarta feira no Gentio: *"uma casinha que a gente tem lá no meio do mato. Tem a casinha, tem o centrozinho, tem o cruzeiro, os cachimbos. As quartas-feiras nos descemos lá"*. Neste espaço são realizados os rituais de cura e consulta aos encantados ou "Guias de Luz" em cerimônias chamadas sessões de mesa, onde só participam alguns membros do grupo. Neste local as crianças não têm permissão de frequentar. Só adultos. Existem ainda alguns tabus sexuais em relação

⁶ Histórias de animais míticos, também estão presentes nas toadas: a jandaia, o papagaio, o besouro e o leão guerreiro. Ferreira(1989) registra uma dessas lendas: *"contam que certa vez, um índio caçando nos arredores da gruta, atirou num gavião; atingido, este caiu no interior da pedra por uma das aberturas localizadas no topo da mesma. Quando o caçador aproximou-se para apanhá-lo, o gavião "encantou-se", transformando-se num mocó e fugiu. Muitos afirmam que o mocó é o espírito de algum antepassado".(Ferreira, 1989:33)*

as sessões de mesa que ocorrem no Gentio. Como declara N.; ***“no dia que o cabra vai ...três dias não pode, tem que esperar”***.

Nas sessões do Gentio, como também nas que acontecem na Pedra Encantada, são feitas oferendas ao final destes encontros: ***“... eu levo suco, confeito, litro de mel, vela, levo lá prá pedra e pro Gentio também. Boto hoje, quando é amanhã desaparece. É uma coisa invisível, sei que desaparece, mas a gente sabe que é eles...”***(D.A)

Observei também o uso da aguardente em algumas destas sessões. Foram encontradas tampas de aguardente na gruta. Nesta ocasião foi-me explicado que a cachaça é utilizada para os trabalhos com Zé Pilintra.

Ao ser perguntado, sobre a diferença entre o ritual do Gentio e o da Pedra, me foi explicado que: ***“ lá na pedra, a gente faz a visita, as obrigação que a gente tem que fazer, e aí no Gentil é o centro mesmo...”*** ou seja, este espaço do Gentio, tem, ao que parece, a mesma importância do quarto sagrado da Jurema nos centros do Recife. Ali estão depositados os símbolos representativos das entidades e os objetos rituais. Também nestes quartos se fazem práticas rituais mais secretas, onde o cachimbo torna-se o símbolo da ciência, o depósito do segredo, a magia.

A fumaça torna possível, aos portadores do dom adivinhatório previsões sobre doenças, acontecimentos, cura, e proteção, como nos revela este depoimento:

“A fumaça é assim, prá qualquer coisa que Deus o livre quiser acontecer com qualquer um. Como se alguém dizer assim, tá perto de morrer, ela mostra a cara na Jurema. A pessoa tem que cruzar ela no cachimbo. Aí a gente repara e vê. Se tiver índio doente passando mal, a gente vê ele prontinho dentro do caixão. Se for qualquer coisa que tiver que acontecer na área indígena com um índio a Jurema fala”...(N)

Sobre o Gentio, acrescento que, este foi um dos lugares a que não tive acesso. Usarei então a etnografia feita por Ferreira (1989), a fim de dar uma idéia da importância deste ritual.

"O culto realizado no "Gentio" ou "Casa de Devoção" é de caráter mais reservado e acontece com menos frequência. A principal função dessas reuniões secretas é de consultar os espíritos dos antepassados ou "guia de Luz", para buscarem respostas aos seus problemas. O culto é dirigido pelo médium, é ele que mantém contato com o "guia de Luz". Essa cerimônia inicia com a dança do Toré no terreiro em frente a "Casa de Devoção". Depois os participantes se recolhem e acomodam-se ao redor do "Centro", o "médium" acende o seu cachimbo e faz a defumação do local, sempre em forma de cruz. O "Centro", consiste numa arrumação de imagens e objetos sagrados. Há também duas cuias de cerâmica utilizada no preparo de bebidas e outras misturas para o culto. Cada objeto ali disposto recebe denominação específica, como "pai véio"; "papa terra"; "João Cura"; etc.

Após os preparativos iniciais o "médium" puxa os toantes acompanhado pelos demais, até "baixar o guia de luz". Caso este não possa orientá-los, pede para "suspender" e "trabalha" para que venha outro. A utilização do tabaco e da bebida feita da Jurema, cujo efeito é muitas vezes alucinógeno, fazem com que durante a sessão, alguns dos participantes atinjam o estado de transe". (Ferreira, 1989:37)

Na entrevista realizada com V, registrei em seu depoimentos aspectos do ritual que poderão complementar a descrição acima. De acordo com esta informante, o ritual do Gentio é de consulta e, principalmente, de cura. Depois da reza que abre o ritual, começam a ser cantadas as toadas que evocavam as entidades. A bebida feita da entre casca da Jurema chama-se ajucá, e é servida juntamente com outra bebida feita de uma mistura da aguardente com alho, denominada cura ou jucá. As duas bebidas são tomadas ao mesmo tempo e ajudam a evocar as entidades.

O Ajucá é preparado com as raspas da casca da Jurema, que são mergulhadas em uma vasilha com água. Esta vasilha tem o nome de Ribé. Fica assim mergulhada durante todo o dia, até começar a mudar de cor, ficando com uma coloração escura. São então raspadas as cascas, espremidas e colocadas em um

canto. A bebida é servida, durante a sessão, entre as pessoas que participam do ritual juntamente com a cura, que é servido em uma cuia menor, denominada Ribezinho.

Durante a sessão, são tiradas várias linhas ou toadas, e em cada uma delas ingere-se as duas bebidas simultaneamente, tendo como finalidade chamar as entidades. Outro elemento importante neste ritual é a defumação feita através de um cachimbo, que é baforado sobre as pessoas, formando-se uma cruz com a fumaça. O processo de beber o Ajucá e o uso da defumação têm um sentido curativo. A beberagem é passada sob a forma de cruz nas partes doentes, ou lavando-se os ferimentos.

3.4.3. A Preparação do Ajucá

Não sendo possível assistir ao ritual do Ajucá, já que o tempo entre os Atikum era breve, D.A. prontificou-se a dar uma demonstração de como é preparada aquela bebida.

Foi o Pajé quem encarregou-se de retirar as raspas da raiz da Jurema para a feitura do Ajucá. A porção retirada, é aquela onde as raízes se entrecruzam formando uma cruz (Foto 6 p.84). O Pajé explicou que, como o pedido havia sido feito por mim, uma mulher, deveria ser uma figura masculina quem iria buscar a Jurema. Se o pedido fosse feito por um homem, D.A. seria a encarregada.

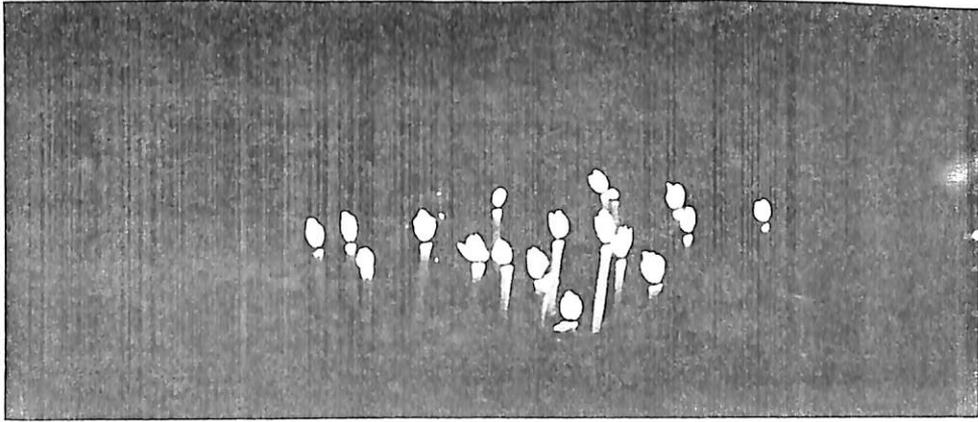


Foto 4. Parte inicial do rito: velas e objetos rituais sobre a pedra. Foto 5. Transe: observar postura corporal com tórax curvado para frente e braços distendidos. Foto 6. Raiz da Jurema: coleta das raspas é feita no local onde existe formação cruzada.



Era final de tarde, quando D.A. chegou com o material que seria utilizado para o preparo da bebida: o Ribé⁷ e algumas raspas da raiz. Nos dirigimos para o canto da varanda da casa do posto e sentamos no chão. D.A. começou a quebrar os talos da raiz com as mãos, colocando-os dentro do Ribé com água (Foto 7; p.85). Enquanto rezava aos encantados (Foto 8; p.85), esperávamos que a infusão se impregnasse da cor avermelhada da raiz (Foto 9; p.85). D.A. explicou, então:

"... a ciência é aqui entre a capa, nessa parte vermelha. Então nessas palavras que eu tô dizendo aqui ela vai soltando na água o que está escondido...Ela fica bem corada, e depois ela vai ferver, ao amanhecer o dia que ela fica na cor"...

A função da fervura é, segundo D.A., uma forma de conservar a bebida sem que esta "dezunere", podendo desta forma passar vários dias sem estragar. É a primeira vez que ouvi sobre o procedimento de fervura da Jurema, para preparação do Ajucá. No depoimento de outro membro do grupo, o relato da feitura do Ajucá é feito desta forma: ***"bota bastante água, mexe bem mexida, aí bota ela pr'ali. Deixa passar um pedaço. Quando ela muda de cor, tira o bago da água, espreme, aí bota num cantinho"***. Em nenhum momento este informante refere a fervura da raiz.

A descrição de Ferreira diz que: ***"a bebida é preparada com a raiz daquela planta, depois de triturada é misturada com açúcar e água, muitas vezes também com um pouco de aguardente"...***(Ferreira,1989:35). Apesar do elemento novo, que seria o acréscimo do açúcar e da aguardente, também neste depoimento não foi feita nenhuma menção quanto à fervura.

⁷ Pequena tigela de barro usada para beber o preparado de raízes da Jurema.



Foto 7. Preparação ritual do Ajucá: manipulação das raízes. Foto 8. Oração às entidades da Jurema: frente à vasilha com as raspas. Foto 9. Ribé: vasilha de barro contendo as raspas para infusão.

Também o depoimento de N. não se refere a este processo: ***"a Jurema a gente bebe muito, macera ela numa pedra, bota num Ribé, depois cruza ela, tira um pouquinho prós encantados, e a outra a gente bebe"***. Desta forma, concluímos que a fervura das raspas da raiz de Jurema, não é um procedimento usado nos rituais, já que ali o Ajucá vai ser consumido imediatamente. O processo da fervura foi utilizado na intenção da bebida ser consumida tempos depois, evitando assim que estrague.

Outras parte da planta, além das raízes, são utilizadas entre os Atikum, como por exemplo, as folhas que são usadas como fumo. N. explica:

"... a folha serve também... tem pessoas que dizem assim: ...essa folhinha lá serve de nada, é como qualquer outro mato... mas não é não, é a ciência também... a gente põe prá secar e bota no guia ou faz um charuto..."

O Ajucá é utilizado pelos Atikum no ritual da Gruta e no Gentil, onde é feita a mesa de Jurema:

"o Ajucá é isso, se a pessoa toma ele no pensamento de fazer um trabalho, principalmente nós que somos índios, se a gente toma ele no pensamento daquela "imensalidade", num ritual ou numa mesa que a gente estamos nela pra nos trabalhar, isso quer dizer que a força tá nele... quer dizer que tudo de bom a gente vê na frente da gente"...(D.A.)

Para os Atikum, a beberagem chamada Ajucá é portadora da "ciência" dada pela Jurema, planta com a qual é preparada, propiciando assim o acesso ao conhecimento dos segredos àqueles que têm o dom de comunicar-se com as entidades. Este dom a que nos referimos é quase um destino. As pessoas que o possuem são eleitas pelas entidades da Jurema.

"Quando eu comecei a me concentrar eu era criança... quando eu vim tomar conhecimento era quando já tinha me libertado de chegar a

minha idade. Aí eu chegava nos Toré. Nas mesas eu tinha destino mesmo de assistir, eu chorava...” (D.A.)

“ Quando eu comecei a receber esta dádiva, eu já era mocinha já. As vezes eu ia pró trabalho com meu pai. A gente tudo brincando, eu também, aí quando dava fé recebia. Aí não via mais nada.”(N)

Os Atikum recorrem aos encantados para resolver, desde questões pessoais, mas também casos de doenças e problemas relacionados à toda a comunidade. A função da bebida preparada com as raízes da Jurema é propiciar o transe, que possibilita o contato com essas entidades, também chamadas de espíritos de luz . D.A.. como cacique, recorre a Jurema sempre que necessita resolver os assuntos relacionados ao grupo. Em uma das falas, ela explica a importância dessas sessões:

“O Ajucá dá ciência a nós. Eu tô aqui, aí eu tenho pensamento de viagem... aí eu me certifico diante dos meus irmãos de luz, que me dê uma boa idéia de viagem, a finalidade prá que eu não tenha nenhum problema difícil de resolver. Então eu preparo ela com aquela intenção...”

A defumação feita com as ervas da Jurema, através dos cachimbos de barro chamados Kacriá, usados nestas sessões da gruta e do gentio, permite visualizar doenças ou problemas que interfiram no bem estar da comunidade.

O preparo da bebida e o acesso às entidades só é possível para aqueles que desenvolveram a ciência, o conhecimento. Entre os Atikum, todos têm esta capacidade, justificada pelo fato de serem índios. Não é necessário a estes nenhum ritual de iniciação para serem um portadores da ciência, já que esta foi concedida pela própria natureza aos antepassados indígenas.

“não precisa de iniciar, é por obra da natureza. Quer dizer que isso é da raiz, que vem dos nossos avós, dos bisavós... aquela pessoa que tem de ter ciência, já nasceu com ela, não precisa dos outros dar, nem de ir a centro nenhum. Na umbanda, no Xangô, tem a mãe de santo. Aqui nós

não temos, nós não precisa. A gente já nasce com a ciência, graças a Deus".(D.A.)

A posse deste dom sobrenatural para lidar com encantados, sem precisar recorrer a nenhum outro recurso que legitime este poder, exceto o fato de ser índio, é reconhecido também pelos praticantes da Jurema no Xangô ou na Umbanda. O depoimento desta antiga mãe de Santo e Juremeira do Recife, é enfatizado:

"... a minha mãe era índia, eu nasci na beira do rio...a minha mãe era índia da Amazônia...fiquei sem mãe logo... pra eu entrar nessa situação levei muito cacete... comecei a levar muito pau de caboclo, eu não falava, eu ia falar ninguém compreendia...onde eu chegava ninguém me botava na mesa. Eles diziam "não ela não vem pra mesa não, porque ela na Jurema é mãe da gente...não foi com ninguém que eu aprendi...um senhor disse a mim, que eu no ventre de minha mãe, já tinha o que eu tenho, ..." (M.R.)

No depoimento acima, a condição de ser filha de índia, confere à informante a condição de ser "nascida na Jurema" sem precisar de iniciação, como ocorreu no caso de D.A.

M. Araújo (1977:63) registrou esta associação entre sangue indígena e portador da ciência entre os índios de Piaçaburu, cidade alagoana às margens do rio São Francisco; "... este "serviço de mesa" só é permitido aos iniciados e àqueles com sangue índio, sangue reá".

Apesar de considerarem-se legítimos portadores desta herança ancestral, os Atikum admitem que pessoas não Índias sejam também eleitas pela Jurema sagrada, como portadoras do seu segredo. É assim que afirma uma das entrevistadas:

" Não é só o índio que tem a "imensalidade" dos irmãos de luz, principalmente aqueles que não desacreditam, que tem fé, que não fofocam. Eles sentem que aquelas pessoas merecem uma organização de qualquer dom"...(D.A.)

Concluo este capítulo apresentando algumas considerações. Entre os Atikum, o culto da Jurema, bebida, rito e entidades espirituais, está vinculado à luta pela identidade étnica do grupo e pela posse da terra. Através das práticas rituais, quer sejam cerimônias públicas, como o Toré, ou cerimônias privadas, como as sessões de mesa, são recuperadas antigas tradições religiosas esquecidas pelo grupo. Os espaços sagrados onde estas práticas acontecem, tanto são referências simbólicas como também pontos de reconhecimento do seu domínio territorial.

Os atikum se intitulam autênticos portadores dos conhecimentos sagrados da Jurema, título também atribuído a todos aqueles que são portadores de sangue indígena. Associam este conhecimento sagrado como estando ligado à natureza da mesma forma que o índio, assim não é necessário nenhum processo iniciático.

Apresentada a prática do culto da Jurema, entre os Atikum, através das etnografias dos rituais e depoimento dos entrevistados, introduzo a segunda parte deste trabalho referente aos Afro-recifenses. O capítulo 4, trata do culto da Jurema entre os terreiros de tradição africana, e o capítulo 5, refere-se ao culto entre os centros umbandistas investigados. Em ambos, foi utilizada a mesma estrutura do capítulo sobre os Atikum, apresentando o grupo, etnografando os rituais, e analisando as entrevistas.

PARTE II

CAPITULO 4. A JUREMA NO XANGÔ

CAPITULO 5. A JUREMA NA UMBANDA

*“Por um momento, um momentinho, “rien qu’un instant, monsieur le bourreau”, brilhou no meio da noite. De leve oscila e cai como uma gota de sangue. Edjé balé Cararô! O sangue possa sobre a terra trazer paz.
(Motta, 1991:17)*

CAPITULO 4

A Jurema entre os Xangosistas

4.1. Breve História do Xangô no Recife

O Xangô do Recife tem, como base, uma forte tradição lorubá, que vem sendo mantida segundo os ensinamentos de seus fundadores, escravos africanos originários de diversas regiões daquele continente¹. O Xangô consolidou-se através de seus descendentes, conservando nesta cidade uma influência Nagô e uma estrutura de culto que o diferencia dos outros estados, onde aparecem formas de expressão da religiosidade Afro-brasileira.

De acordo com Maria do Carmo Brandão (1986), a palavra Xangô em Pernambuco tem uma significação polimorfa, podendo referir-se: *“ a certas formas de religiosidade e cultos afro-brasileiros; a uma das entidades mais importantes do panteão mítico-religioso; ou ainda denomina o próprio local onde os adeptos se reúnem”*.

¹ René Ribeiro(1978:09-24). traz contribuição fundamental a respeito da proveniência dos escravos negros em Pernambuco.

(Brandão,1986:5). A autora atenta ainda para o fato, de que, a palavra pode ter ganho dimensão devido à popularidade do Orixá Xangô² na cidade do Recife.

José Jorge Carvalho (1987) afirma que o Xangô do Recife tem características distintas de outros estados, como por exemplo a Bahia e o Maranhão. De acordo com o autor: "*Há no Candomblé baiano, várias linhas de desenvolvimento, representadas tanto por um número bem maior de casas consolidadas ... como por várias nações diferentes entre si: Angola, Kêto, Ijexá, Gêge*". No Maranhão o autor frisa ainda que: "*Deparamos com uma grande dificuldade de definir uma mina típica ... há uma tradição inteira representada só pela casa de Minas, outra, só pela casa de Nagô, outra pela casa Fanti Aschanti...*". (Carvalho, 1987:13)

O autor defende a idéia, de que, no Recife o culto do Xangô Tradicional dependeu sempre de um reduzido número de líderes e de casas para consolidar-se, representando por isto um estilo de culto "*afro-brasileiro tradicional*" mais homogêneo que nos outros estados.

À respeito do surgimento dessas casas, deve ser salientado que não foi possível encontrar registros mais precisos para montar uma cronologia. No entanto, é preciso lembrar que, os estudos sobre cultos Afro-recifenses: Ribeiro (1952); Motta (1977a-1978); M.C.Brandão (1986-1988); Carvalho (1987); Z.Pereira (1994), referem-se às casas mais antigas, exatamente aquelas que, no final do século passado, estavam situadas nos bairros de São José e na linha do Beberibe, consideradas como áreas de concentração destes cultos.

A este respeito, René Ribeiro informa que:

"De grupos de culto em funcionamento na segunda metade do século XIX sabe-se que, localizavam-se no Bairro de São José, na Rua das Calçadas, dos Pescadores, de S. João, do Gasómetro, e na Campina do Bode; outros ficavam no bairro da Boa Vista, na Aldeia do 14 e Estância". (Ribeiro, 1952:36)

²Vicente Lima, refere-se ao Xangô como divindade do raio e do trovão: "*No Nordeste, por extensão, Xangô chega a ser o culto, a casa do culto... É assim chamado em toda a região*". (Lima, 1937:09)

Gilberto Freyre (1961), entre outros, registra o crescimento destes bairros e a grande concentração de africanos nas áreas centrais da cidade, como São José, Rua do Ouro, Rua Imperial, Pátio do Terço, etc.

Um fato histórico sobre o Xangô recifense, e que não pode deixar de ser mencionado, foi a repressão policial, que teve seu apogeu no período do governo Getulista, 1937 a 1945, sendo responsável pelo fechamento de diversas casas, prisões de pais de santos, e a quase extinção de alguns terreiros.

Essas décadas marcaram o apogeu da nação Nagô em Recife. Entre os terreiros mais famosos da época, ficou conhecido o terreiro Obá Ogunté, fundado em 1860 tendo como um dos principais líderes, Felipe Sabino da Costa, conhecido como Pai Adão (cf. Motta 1991; M.C.Brandão;1986 e Z. Pereira;1994 entre outros). Com a morte deste líder, em 27 de março de 1936, assumiu a liderança seu filho José Romão, casado com Janda da nação Xambá, unindo assim as duas nações sob seu comando. Com o falecimento de José Romão em 1971, deu-se início a uma disputa pela sucessão entre Malaquias, irmão de José Romão e filho de Adão, e Manoel Nascimento Costa, filho de José Romão, neto de Adão e provável herdeiro, conforme registros da história oral coletados por Z.Pereira (1994), entre outros.

Hoje o Sítio de Água Fria continua sendo dirigido por Manoel, filho de José Romão, sendo considerado ainda como a casa mais tradicional do Xangô no Recife.

4.2. A Jurema entre os Afro-recifenes

René Ribeiro(1952), informa sobre a prática do *catimbó* em Recife, no início deste século, estabelecido em *centros modestos*. Essas casas, diferentemente do Xangô, caracterizavam-se pela “*afiliação flutuante*”, centrada na figura de um “*sacerdote mágico-adivinho*. Eram centros de *catimbó*, e de *caboclos onde o sincretismo religioso parece ter*

³ Vide Carvalho 1987

avançado mais, e em que parecem ter se transformado as antigas "casas de Angola".
(Ribeiro, 1952:37)

Gonçalves Fernandes (1937:127), em seus registros sobre o Xangô, chamava a atenção para uma nova modalidade da religiosidade afro-pernambucana a que chamou de "*Xangô de Caboclo ou Centro de Caboclo do Batuque*", observando nestes centros, que existiam ainda em número reduzido, a influência da junção do ameríndio. As entidades cultuadas nestas casas de Xangô de Caboclo eram: Jesus Cristo, chamado Caboclo Bom, e os Santos João Evangelista e João Batista.

Deidades do panteão afro tradicional, ganham novas denominações, tais como, o Orixá Xangô por exemplo, que passou a ser chamado de Xangô de Caboclo. Foram incluídos ainda entidades como a Sereia do Mar, e ainda o culto a Exu e vários encantados. As comidas oferecidas a essas entidades eram o geremun cozido com feijão e mel de abelha, todas as aves e ervas. Bebia-se cachaça misturada com mel de abelha, canela e casca de Jurema, como nas oferendas dos juremeiros entrevistados.

Fernandes (1937), afirma, ainda, que os instrumentos musicais passam a ser diferentes, assim como a liturgia, e o uso mais frequente de palavras portuguesas. Nas incorporações das entidades, registra que, "*os manifestantes do caboclo ^(sic) dansam aos pulos, rápidos e inesperados, cumprimentam às pessoas pegando-lhes nas mãos, dando pinchos, e por fim abraçando-as dos dois lados como no rito africano*". (Fernandes, 1937:128)

O autor etnografa uma destas sessões no "*Centro de Caetana*", localizado no Bairro do Fundão chamado "Seita em Adoração aos Três Reis Magos". O ofício era em homenagem à Nossa Senhora ou Sereia do mar, entidade protetora da casa e guia de Caetana:

"Os iniciados vestem calções vermelhos, capas de pena de passarinho, e têm na cabeça uma espécie de fez bordado à contas e com uma pena grande. Enfeitando o busto trazem uma fita verde e amarela no ombro direito abaixo, até a cintura...O transe atira no chão os possuídos do espírito de caboclo com a "força". Dão-lhes um frasco de cheiro a aspirar, e batem nos seus peitos e na testa com a palma da mão, tratamento que os faz voltar de

pé, dando saltos rápidos...As invocações enchem o ambiente, apitos e gritos, o batuque dos pequenos tambores em cadência de samba, e os crentes dansam em volta da sala, uns atrás dos outros... Também chamam estes centros de "Catimbó de Caboclo". (Fernandes, 1937:141 a 143)

Este culto, do início do século, tomou fôlego e ao que antes Gonçalves Fernandes chamava a atenção pelo número reduzido de casas, parece agora ser dominante entre os cultos Afro-recifenses.

José Jorge Carvalho (1987), aponta como uma das causas dos processos de mudança, no culto tradicional do Xangô no Recife, uma aproximação cada vez maior com o culto de Jurema, a partir dos anos cinquenta. Como explica o autor, existiam antes daquele período *"grandes mestres do culto da Jurema, que ainda não misturavam-se com o Xangô: Mestre Tertuliano, Mestre Carlos..."*(Carvalho,1987:8)

De início, esta aproximação foi feita a partir da introdução dos toques de Xangô nas casas de Jurema, a princípio no estilo Xambá. Em seguida, as casas de Xangô, menos ortodoxas, também passam a introduzir o culto da Jurema.

Segundo Carvalho (1987), esta síntese com a Jurema foi crescendo com o tempo, a ponto de hoje existirem pouquíssimas casas de Xangô que não a praticam, ainda que separados dos cultos dos Orixás. Observa ainda que: *"O nível de resistência à penetração da Jurema estão na relação direta com a ortodoxia da casa e com seu prestígio na nação Nagô ..."* (Carvalho,1987:16)

Em síntese tudo leva a crer, que Xangô e Jurema sempre estiveram presentes nas casas de Xangô do Recife. Entretanto, é difícil precisar como se dava o funcionamento destas casas, uma vez que quase nada foi etnografado sobre estes rituais. Houve, ao que parece, uma maior preocupação pelos estudos das casas ligadas ao Xangô Ortodoxo ou Tradicional no Recife, deixando-se, à margem, manifestações como as do Xangô menos ortodoxo e o culto da Jurema. A observação desses rituais nas casas mais tradicionais pode

ter sido dificultado pelo prestígio que as envolvem, negando assim existência do culto a mestres e caboclos em seu espaço sagrado.

Roberto Motta (1977a;1985;1988;1991), distingue quatro variedades de religiosidade afro-pernambucana: *o Catimbó Jurema, o Xangô Tradicional, a Umbanda Branca e o Xangô Umbandizado*.

Catimbó-Jurema, que corresponde a crença e ao culto dos Mestres e Caboclos, é apontada pelo autor como uma religião de caráter periférico, por estar enraizada em áreas rurais do Nordeste, especialmente em antigos aldeamentos indígenas.

De acordo com a distinção feita pelo autor entre a Jurema e Xangô, são enfatizadas como diferenças primordiais, a simplificação sacramental e informalidade na organização eclesiástica, bastante rígidas no Xangô Ortodoxo.

Aponta como principais características: *"a forte presença de traços de origem indígena no ritual e na doutrina implícita"*, quais sejam a possessão, o emprego do ritual da fumaça de tabaco; e a bebida chamada Jurema. *"A concepção sacramental de ritual"*, é identificada pelo caráter de religião infra-sacrificial, por não adotar, essencialmente, o sacrifício de animais. *"Organização eclesiástica é informal"*, pelo seu aspecto infra-organizacional, pois muito raramente, articulam-se em congregações e hierárquicas como aquelas existentes nos terreiros de Xangô. (Cf. Motta, 1977a; 1991)

Ainda de acordo com o mesmo autor (1991:39), nos últimos anos vêm sendo acrescentado ao culto, *"conjuntos haxiológicos procedentes do Rio de Janeiro"*, e de outras regiões. Assim, o autor explica a presença de novas entidades no culto, como é o caso dos Exus (masculinos) e as Pombas-Giras (Exus femininos), classificando as entidades em três categorias denominadas de *"conjuntos hágio-semânticos"*. As categorias dividem-se portanto em Mestre, Caboclos e Exus (masculinos e femininos)

O *Xangô Tradicional* é definido por Roberto Motta como sendo: *" por excelência uma religião sacrificial, com um corpo sacerdotal e hierarquicamente definido e de rígida ortodoxia"*. (Motta, 1991:42)

Distingue como os principais traços característicos do Xangô Ortodoxo ou Tradicional: *“a forte presença de traços de origem africana na doutrina e no ritual; a concepção sacramental do ritual; a estrutura eclesiástica formal e expressa em termos de parentesco”*(Motta,1977a:121). Segundo o autor, o culto aos Orixás no Recife tem uma origem predominantemente Nagô. A relação entre homens e Orixás ocorre ao nível do *“hiper concreto”*, através do sacrifício animal e uma forte doutrina sacramental.

Roberto Motta (1991) classifica a *Umbanda-Branca*, como *“religião supra-sacrificial”*, onde o sacrifício é considerado como *“forma de culto inferior ou indesejável”*. O autor destaca dois principais aspectos da Umbanda Branca:

“A crença no desenvolvimento ou progresso indefinido do universo e dos espíritos que o habitam, encarnados ou desencarnados, residentes na Terra ou mesmo em outros planetas e noutras galáxias. Daí se segue não a negação, mas a reinterpretação das entidades do Catimbó e do Xangô, que passam a ser considerados como espíritos que já teriam atingido, ou que ainda não teriam atingido, determinado estágio na escala evolutiva.

A Umbanda, por causa de seus elementos Kardecistas, representa uma revalorização da palavra ou do logos, atuando conseqüentemente, como fator de racionalização... dos cultos afro-brasileiros...” ((Motta, 1991: 45)

O Xangô Umbandizado é caracterizado, por Roberto Motta, pela forte presença de traços de origem africana na doutrina e no ritual; pela concepção moderadamente simbólica do ritual; pela estrutura eclesiástica com um núcleo formal, expresso em termos de parentesco, porém, fundamentalmente orientada para o público abstrato (cf. Motta, 1977a, 1985).

Esta categoria, indicativa de uma flexibilização do Xangô Tradicional recifense, tem ainda como características *“a valorização dos caboclos e dos mestres, derivados do Catimbó-Jurema da área do Recife ou do chamado Candomblé de Caboclo da Bahia, tudo isso permeados por muitos elementos Kardecistas”*. (Motta, 1991:51)

Maria do Carmo Brandão (1986), faz também uma distinção entre Xangô Tradicional e Umbandizado no Recife. Sua definição do Xangô Tradicional destaca, além

dos aspectos fundamentais mencionados por Motta ... "uma maior proximidade com os traços de origem africana na doutrina, no ritual e na estrutura eclesiástica, expressa principalmente em termos de parentesco ... a forte ortodoxia e a tradição oral" (Brandão, 1986:10).

No Xangô Umbandizado, a autora aponta como principal característica que o distingue do tradicional o fato deles acrescentarem:

"... outras deidades típicas da umbanda e do Toré (Jurema). O ritual e a doutrina são mais fluidos, cada terreiro acrescenta suas próprias inovações, e a estrutura eclesiástica, expressa em termos de parentesco é menos formal, embora o pai-de-santo continue a ser a figura hierárquica mais importante". (Brandão, 1986: 10)

Mostradas as manifestações religiosas entre os Afro-recifenses, serão agora salientados alguns pontos em relação ao trabalho de campo e o uso das categorias.

Com excessão do Sítio de Adão e o terreiro de Iemanjá Sabá, onde não existe um espaço sagrado dedicado ao culto da Jurema, todas as casas de cultos Afro-recifenses observadas, se dizem ligadas a tradição Nagô, e enquadram-se na estrutura de Xangô Umbandizado. Mesmo naquelas que se identificavam como centros Umbadistas, a referência ao Nagô esteve presente, assim como seu enquadramento na categoria de Xangô-Umbandizado.

No próximo item, o objetivo é interpretar, através dos depoimentos, a visão dos praticantes dos cultos afro em relação à Jurema. Pretendo esclarecer o conflito existente no grupo, quanto a prática da Jurema nas casas de tradição aos Orixás.

4.3. A Visão da Jurema entre os Xangosistas

O culto aos Orixás difere da Umbanda por tentar manter uma ligação ou referência direta com a África, preservando um panteão mágico-religioso, mais ou menos fiel, que foi repassado pelos antepassados escravos através da tradição oral, do

aprendizado, e da repetição dos atos rituais pelos mais velhos. Desta forma, fazem questão de enfatizar a tradição seguindo os ensinamentos que aprenderam com seus pais e mães de santo, e conseqüentemente repassam estes ensinamentos aos seus filhos de santo.

Entre os entrevistados ligados ao sítio de Adão considerado, como uma das casas mais tradicionais, percebi que admitir a Jurema como prática comum entre as mães de santo ligadas àquele terreiro, era mais difícil que entre outras casas que não tinham o mesmo status. Apesar do discurso, onde a tradição e legitimidade das raízes Nagô são perpetuadas pela repetição, imitação, e tradição oral, ficou evidente nos depoimentos que entidades ligadas à Jurema, mestres e caboclos entre outros, também são cultuadas nos terreiros dos entrevistados, havendo, entretanto, uma grande resistência em conversar com essas pessoas sobre ritos e cultos de entidades estranhas ao panteão religioso de origem africana.

"...eu aprendi com minha mãe e com o meu padrinho,... no Xangô. E meu padrinho me dizia que eu fazia as coisas certa e que minha mãe de santo fazia tudo certo. E aqui no terreiro de pai Adão todo mundo conhecia meu padrinho..."(M.B)

"...A minha santa é Nagô puro. Todos os meus Orixás é Nagô puro. Agora eu também trabalho com Jurema.."(M.R)

"... Nos estranhamos...porque aqui nós somos Nagô e aqui não entra nada de espírito... Mas eu acredito. Até tenho uma filha que tem os espíritos dela lá...Eu não queria que ela assumisse esse negócio, mas ela assumiu e se deu bem..."(M.M.)

Aparecendo como referência em vários depoimentos, a Jurema é colocada no discurso de forma pejorativa, legada a um segundo plano. *"... eu sempre fui avesso a Jurema. Não que desacreditasse, mas é que fui iniciado no candomblé ...eu via a Jurema como uma coisa muito solta..."* (J.A..) A prática da Jurema pressupõe, de acordo com alguns depoimentos dos entrevistados ligados ao Xangô Tradicional, quase sempre a uma imposição de ordem espiritual, uma missão que passaram a cumprir por lhes ser confiada como herança: *"Assumi a casa da minha mãe D. Lídia Alves quando ela*

faleceu. Era Nagô, mas no tempo de minha avô, já tinha Jurema..."(M.J.) "... eu entrei por causa da minha mãe de santo. Ela era juremeira..."(M.B.)

Os entrevistados, ligados ao Xangô Umbandizado, justificaram sua ligação com a Jurema por questões de saúde, como consequência de uma mediunidade não desenvolvida. Alguns dos sintomas físicos estão relacionados a desmaios, ausências e falta da visão.

"... quando eu tive os problemas, comecei a frequentar as reuniões, ia desenvolvendo... eu tive vários problemas de doença, ficava sem enxergar..."(P.G.)

"... uma das razões para que eu me iniciasse é que eu sentia calafrio, desmaio, caía no colégio..."(P.C.)

Apesar de sempre referir a Jurema de forma respeitosa, é feita uma distinção rigorosa entre o que é Jurema, e o que são Orixás. Esta separação, reproduzida na própria divisão espacial dos terreiros, pode ser observada nestes depoimentos:

"... eu trabalho na parte da Jurema também ...eu sou zeladora do Axé sabe e como também sou zeladora da Jurema... quando tem Orixá não tem Jurema, e quando é Jurema só é Jurema sabe?" (M. R)

... então a minha mãe tinha Jurema, como aliás eu tenho um pajé que assume a casa, e tenho um quarto separado, Jurema. Quando eu vou partir para essas coisas passo sete dias sem entrar no quarto do santo. No quarto do Orixás Jurema não me vê..."(M.J)

O salão onde é feito o toque para Orixás é privilegiado em tamanho e em importância, o quarto onde se realiza a mesa de Jurema fica separado e distante do quarto de Orixás. Enquanto o Peji dos santos ocupa um quarto inteiro com oferendas, o quarto de Jurema perde em tamanho e em importância, situando-se sempre em um local mais reservado.

Outro aspecto observado refere-se a posição da Jurema, no quadro das religiões afro- recifenses, onde figura muito mais como uma prática mágico-curativa do que

como religião. É comum entre os entrevistados, quando questionados a este respeito, referirem à Jurema como sendo: *“uma ciência.., conhecimento.., filosofia... um dom...”*, levando a supor que esta postura do meio xangosista soluciona, em termos, o conflito entre estas duas formas rituais, Xangô e Jurema, justificando assim uma convivência relativamente harmônica e complementar.

“...entrei na Jurema com minha mãe de santo...então ela me dizia que a Jurema não era uma religião, era uma ciência, uma filosofia de vida que ajudava a nós da terra, de acordo com a nossa fé, com a nossa confiança, com a nossa obediência, com o nosso respeito aos mestres da Jurema sagrada...” (M.B)

“...Jurema identifica uma árvore de ciência, que ela dorme às 6:00 da noite e acorda às 6:00 da manhã. Em se tratando da ciência ela tá pronta para lhe servir a qualquer hora...”(P.C.)

“... a Jurema não é uma religião, a Jurema é uma ciência em que a gente se desenvolve...Ela esta completamente fora de qualquer sentido de religião...(J.A.)

Foi visto no capítulo 2 que a Jurema tem como principais características, em seu aspecto ritual, a consulta verbal durante o transe mediúnic, o caráter mágico terapêutico da limpeza pelo fumo no emprego de chás, banhos, benzeduras de ervas, e no uso da bebida feita da planta.

É exatamente neste aspecto ritual que a popularidade da Jurema parece se fazer presente. O contato com a entidade se faz de imediato, de maneira informal, diferentemente do Xangô, onde o acesso aos Orixás se dá através do Jogo de Búzios, de sonhos, e mensagens. De acordo com Motta (1977a:115): *“...o efeito de determinada operação segue-se automaticamente à própria operação”*.

Esta diferença, entre Jurema e Orixá, pode ser percebida nas seguintes falas:

“...os mestres trabalham mais depressa. Ele ali passa um banho ou vai soprar prá você. Mais tarde ou amanhã você já tá vendo o resultado. E ali dentro, no Orixá, você dá uma obrigação, e quando você vem alcançar não tem mais graça, demora. Nagô não dá logo ...tem uma

coisa, a gente faz tudo pelos Orixás. Eles ficam tudo de lado, olhando sua paciência, seu pensamento, sua cabeça e sua linha...”(M.R.)

“... eles procuram mais a Jurema, porque ela trabalha mais rápido que o Orixá. Ela dá o positivo mais rápido, quer dizer, trabalha em curto prazo...”(P.C.)

“... a Jurema dá com vinte e quatro horas, enquanto o Orixá dá com vinte e quatro meses...”(M. Iva.)

Esta rapidez, nem sempre é sinal de eficiência ou de que o resolução do problema seja definitiva:

“ A Jurema é uma coisa que tá mais fácil, que tá em terra, já uma coisa do alto é mais demorado prá conseguir, mas também é mais duradouro. A Jurema vem rápido, mas às vezes dura pouco.”(G.)

No aspecto sacramental, a Jurema distingue-se então do Xangô por ocorrer de forma direta. A resposta é quase imediata. Ainda sobre esse aspecto, não existe uma rigidez na forma de cultuar a Jurema. Esta informalidade também está presente em relação ao calendário das festas. Diferentemente do Xangô, onde os meses do ano são destinados exclusivamente a cada Orixá, as entidades da Jurema não obedecem a um calendário fixo. Cada casa tem livre arbítrio em destinar a homenagem a seus protetores, em qualquer período do ano. É comum entre os entrevistados referirem-se à Jurema como “a minha Jurema”, no sentido de que sua prática tem características próprias:

“...os meses que eu gosto de tocar para a “minha Jurema”, para abalar a minha ciência oculta e espiritual, é os meses de março e abril...” (P.G.)

“... quer dizer que cada um tem a “sua Jurema”, cada um tem a sua maneira de trabalhar dentro da sua Jurema. Eu tenho a minha maneira, como outros tem a sua ...”(P.C.)

Outro aspecto a ser considerado, como elemento que justifica a popularidade deste ritual, é o fato de que, os custos despendidos para um trabalho de Jurema são bem menos onerosos que aqueles investidos para o Xangô:

“... na Jurema até um banho de limpeza resolve...no Orixá, prá você dá uma obrigação custa caro...então tudo isso pega na Jurema, toma um banho de descarga, um banho de amoníaco, quanto é um vidro de amoníaco?...”(M. Iva.)

Quero ressaltar, ainda, o caráter solidário e caridoso que está relacionado à prática da Jurema. Por ser menos dispendioso que os trabalhos de Orixás, a procura pelas consultas de mestres e caboclo é maior, tomando-se acessível àquelas pessoas com baixíssimo poder aquisitivo. Em alguns casos, estes serviços podem ser prestados pelo juremeiro sem ser cobrado. Esta forma de solidariedade é explicada pelos entrevistados como uma das obrigações do juremeiro, já que ele possui uma forma de conhecimento que possibilita a cura de males físicos ou espirituais. É assim que transparece, nas falas destes informantes:

"Eu costumo cobrar 5,00 reais, mas se a pessoa não tiver nada, eu não cobro. Se a pessoa não tem nada, eu tenho obrigação de ajudar... uma vez chegou um cidadão na minha casa, eu não vi, estava incorporada com o mestre. Eu tinha uma certa quantia que estava guardando para a festa do mestre. E o rapaz chegou assim aperrriado. Ai ele perguntou ao mestre; "Quanto é a consulta, eu queria falar com o senhor". Ai o mestre disse assim; "vosmecê puxe aí um negócio qualquer e sente aí junto de mim". Ai ele disse: "mestre eu tô muito aperrriado, os meus filhos estão com fome. Sai de manhã e deixei eles assim prá vim falar com o senhor". Ai o mestre disse: " Vosmevê tem dinheiro prá comprar? "Ele disse: "não" e o mestre disse: "então tome aqui esse dinheiro, compre cumê pros seus filhos"... (M.lva.)

"A Jurema prá mim é isso, ajudar as pessoas principalmente... Porque o jogo de santo é isso, você tem que ter esta quantia prá poder botar o Ifá, não que você vai cobrar muito, mas pelo menos uma moeda. Mas a Jurema em si, você não pode cobrar, você vem ali prá fazer caridade, ajudar as pessoas..."(P.G.)

Este aparente despreendimento não é, de todo, isento de interesses. Uma vez recebida a ajuda do mestre, fica-se devedor. O pagamento da dívida não é imediatamente devolvido em dinheiro, mas na ajuda para uma festa, na manutenção do terreiro, na ajuda a outro filho da casa em dificuldades etc. É assim que a maioria dessas casas se mantêm. A fala desta entrevistada, desempregada na época da pesquisa ,ajuda a esclarecer:

"... nunca deixei de dar uma festa...todo mundo me ajuda. Já esta aí duas grades de cerveja, quatorze refrigerantes de 2 litros, 20 kg de açúcar, 1kg. de frutas cristalizadas, 3 kg de passas...eu não gasto

nada...ainda tem 2 caixas de fogos, mais 6 litros de vinho daqueles de 6 litros..."(M.lva)

Desta forma, a generosidade tem um risco calculado. Tornar o outro devedor gera compromissos que, na maioria das vezes, retorna em benefícios para o próprio centro. Esta mesma informante nos conta que construiu sua casa onde funciona o centro, com a ajuda de todos *"...cada um ía ajudando como podia, os sacos de cimento, as grades também foram doação..."*. Existe uma troca entre os dois lados. Ajuda espiritual é paga com ajuda material.

Após serem apresentados os aspectos referentes à interpretação da Jurema entre os entrevistados das casas de tradição africana, localizo no item a seguir as casas observadas, a fim de entrar na descrição etnográfica do ritual.

4.4. Delimitação Geográfica dos Centros Observados

Na pesquisa de campo foram visitados vários centros que denominam-se como pertencentes ao culto Nagô, embora tendo no culto da Jurema parte de suas atividades religiosas.

Todos esses centros estão localizados em áreas periféricas da cidade do Recife, caracterizadas por bairros de camadas populares, não implicando no entanto que estes sejam frequentados apenas por esta população, apesar desta constituir a grande maioria dos fiéis. A Zona Norte do Recife é tradicionalmente apontada como uma área de proliferação de casas de Xangô e Umbanda. M.C.Brandão (1986) apresenta três principais blocos de concentração de terreiros nas seguintes Áreas Administrativas. A primeira corresponde às Zonas de Beberibe e Casa Amarela. A segunda está localizada em Tejipió, Afogados, e Boa Viagem.

Tomei como área de observação as Zonas Administrativas de Beberibe e Casa Amarela. Conforme referi na Metodologia, selecionei na pesquisa terreiros nos bairros

de Água Fria, Arruda, Águas compridas, Mangabeira, Bomba do Hemetério, Guabiraba. Observei ainda um terreiro na Zona Administrativa de Afogados.

Dentre as várias sessões de Jurema que presenciei, escolhi a Festa dos Reis Magos, para a descrição etnográfica, por considerar esta cerimônia uma das mais ricas traduções do sincretismo religioso que envolve esta manifestação.

Encontram-se na execução desta cerimônia ritual, vários momentos que podem identificar a "*Jurema de Mesa*", com forte influência do espiritismo Kardecista; a "*Jurema de Salão*" ou de roda, onde a incorporação das entidades de mestres e caboclos vem acompanhada de uma quebra na harmonia inicial do ritual e por fim a "*Jurema de Mata*", onde são oferecidas uvas vinho e outros elementos às entidades que ali habitam.

Este terreiro está situado no Brejo em Guabiraba. Bairro pobre, relativamente distante das áreas nobres, fixado em um dos vários Altos que cercam nossa cidade. O terreiro fica próximo a um terminal de ônibus, o que de certa forma facilita chegar a ele com certa segurança, apesar do risco durante a noite em vagar pelas ruas desertas e quase sem iluminação, que levam até o terreiro, situado num ponto mais alto de uma ladeira. Deste ponto se tem uma visão privilegiada do bairro.

A construção é simples, não se diferenciando muito das outras residências existentes nas proximidades. Escondido entre árvores e plantas, e estando a mais de um metro acima do nível da rua, o acesso ao terreiro é feito através de uma pequena escadaria de dez a quinze degraus, ficando dessa forma difícil sua visualização de imediato. Não fosse pelo rufar dos ilús, não se diria que, ali, deuses africanos, e eventualmente espíritos de caboclos, e pessoas mundanas, descessem para dançar, aconselhar, e lembrar seus filhos ou seguidores espirituais das suas obrigações.

Ao entrar no terreiro de Iemanjá Sabá, encontra-se logo à esquerda a casa de Exu, com a porta voltada em direção oposta ao salão de toque. É ali o primeiro lugar onde os filhos da casa se dirigem quando chegam. Exu, personifica o protetor, o

mensageiro, aquele que possibilita o elo entre homens e entidades sagradas. As mãos sob a porta, o toque com a ponta dos dedos no chão. Assim é feita a reverência à Exu.

A poucos metros após esta primeira construção, vê-se uma pequena casa de poucos cômodos, onde habitam algumas pessoas que tomam conta do centro, e também onde pernoitam aqueles que não têm como voltar depois do toque. À direita, no centro do terreno, fica o salão de toque, medindo aproximadamente dez metros de comprimento por cinco de largura, incluindo o Pejí, que fica ao fundo. Um pouco à frente, ao lado direito do salão, encontra-se outra construção composta por um refeitório, formado por uma sala preenchida por uma grande mesa, geladeira, fogão, um banheiro, e uma pequena cozinha. É nesta sala, de sete a oito metro de comprimento por cinco de largura, onde ocorre as sessões de Jurema.

Esse terreiro não tem quarto com assentamento de Jurema, o que o diferencia das outras casas visitadas. As cerimônias dedicadas aos mestres não ocorrem com frequência, existindo uma certa resistência da mãe de santo em realizá-las. A principal sessão de Jurema que ocorre neste terreiro, é a Festa de Reis, que acontece no mês de janeiro. Como diz (M.B.) "*...a gente faz no primeiro sábado depois do dia de reis, não faz antes não...*".

Misto de catolicismo e espiritismo, esta festa dedicada aos Reis Magos é tida como herança deixada pela mãe de santo, Rosa Belarmina. Foi através dela que M.B. foi iniciada "*... como eu aprendi ... entrei na Jurema com a minha mãe de santo, ela ensinava a nós ... minha mãe de santo era analfabeta, mas tinha compreensão quando ensinava as coisas a gente...*" (M.B.)

Seguindo fielmente os ensinamentos aprendidos, M.B. fez questão de deixar claro que não mistura Jurema com Orixás. Quando refere-se à Festa de Reis diz que "*... é lá no Brejo, mas não no salão de toque. Faço onde a gente faz a refeição...*".

4.4.1. Início do Ritual

A primeira parte desta cerimônia, inicia-se pela manhã cedo, em torno das nove horas. Como já havia alertado M.B., aquela "... *era uma Jurema de mesa, uma cerimônia limpa, fina, para espíritos elevados, nada de bebidas ou inconveniências ...*". O salão de refeição tinha agora assumido outros ares. O ambiente descontraído onde costuma-se sentar, comer e conversar sobre vários assuntos, foi transformado em ambiente solene, silencioso e algo misterioso. A disposição dos móveis havia sido mudada. A antiga mesa de refeição transformara-se em depositária de objetos sagrados. Ao lado, uma pequena mesa destinava-se aos encantados, por pedido feito pelo mestre da casa, Mestre Arruda, em homenagem a estas entidades. Segundo M.B., esta era a primeira vez que se fazia esta cerimônia.

Sentados em torno da grande mesa, os médiuns, todos vestidos de branco, respondiam ao terço puxado por uma das filhas da casa. Ao redor da sala, os bancos, que costumavam ficar no salão de toque, foram encostados nas paredes. Algumas poucas pessoas sentadas, juntavam-se ao coro dos médiuns.

Na mesa coberta por uma toalha branca foram colocadas velas acesas, vasilhas, cálices com água, pedaços de fumo de rolo em torno das vasilhas, sementes de ajucá, e vários cachimbos correspondentes ao número de médiuns, várias romãs(Foto 10; p.110). A mesa menor, destinada aos encantados, estava ornamentada com dois cálices, uma vasilha vazia, duas garrafas suco de uvas, e algumas velas(Foto 11; p.110). Nessa primeira parte do ritual não houve música, fumaça, enfim nada que não lembrasse um ritual católico. Apenas as ave-marias e padre-nossos eram invocados pelos médiuns.

Ao meio dia as atividades foram paralisadas para o almoço, que foi servido nesta mesma sala. Galinha, arroz, e macarrão, foram servidos aos presentes. Após o almoço começaram os preparativos da segunda parte do ritual. O clima era festivo, várias pessoas começavam a chegar trazendo uvas, romãs, e vinho. A confraternização era

evidente. Os participantes, médiuns, e espectadores preparavam-se como para uma festa. Uma contagiosa excitação tomava conta de todos.

As romãs passaram a ser descascadas e os caroços colocados em uma vasilha branca. Segundo J.A. "... a romã simboliza a humanidade, todos de mãos dadas, muito junto ...", conforme sugere o desenho da parte interna desta fruta, "...percorrendo o caminho para alcançar a sabedoria, a ciência...". Para a preparação da ciência foram usadas as cascas da romã misturadas ao vinho tinto. Na mesa, os cálices representavam os mestres da casa, Mestre Carlos, Zé Filintra, Zé Ferreira, Ricardinho do Meio do Mar, Rosa da Jurema. Ao centro da mesa uma vasilha e um cálice, simbolizando o príncipe e a princesa do principal mestre da casa, o "Jordão", guia espiritual de M.B. Algumas cédulas eram colocadas embaixo da vasilha desse mestre pelos que chegavam.

Na mesa menor, a homenagem aos encantados era mais simples. Esta corrente, como explicou M.B. "... é composta por quatro reinos, o das matas verdes, o dos rios caudalosos, o do fundo do mar, e o do ar. Os espíritos trabalham encantados e são donos de grande sabedoria, são gênios encantados...". Esta corrente foi deixada como herança por uma irmã de santo, que chamava esta festa de "festa dos gênios". Esta antiga mãe de santo chamada Lurdes, tomou-se de acordo com M.B., uma mestre conhecida como Mestra Londrina do Rosário. Nesta mesa para os encantados, a representação da ciência é feita pelas uvas. Na vasilha vazia foram colocados pedaços de papel, que após a cerimônia foram, juntamente com a ciência, entregues à mata.

4.4.2. Segunda Parte da Cerimônia

Às 16:30 foi dado início à segunda parte do ritual. Foi feita então uma defumação em todos os presentes. Agora a pequena sala mal comportava a quantidade de pessoas que apertadas entre bancos, sentavam-se no chão ou ficava em pé. Uma das filhas da casa, nos avisou que ao entrar não seria permitido a ninguém sair antes da sessão terminar. Não se poderia tomar água, e da necessidade em ir ao banheiro, algum objeto

deveria ser colocado no lugar ocupado para que a corrente não fosse quebrada. Braços e pernas cruzados também não era permitido para não interromper a energia da corrente.

Foi passada uma lista, onde os presentes deveriam assinar seus nomes. Percebi, depois, que a lista funcionava como um registro das incorporações das entidades que se manifestavam.

Em seguida, foi acesa uma vela atrás da porta de entrada e uma outra em baixo da mesa onde acomodavam-se os médiuns. M.B. abriu a sessão agradecendo a todos pela presença, informando que **"... a partir deste momento os pensamentos devem estar voltados para coisas boas. Nada de ruim deve ser desejado nesta cerimônia para que os espíritos ruins não invadam nosso espaço..."**. Após estas recomendações, os médiuns começaram acender seus cachimbos com o fumo Trêvo. Cada um, a sua vez, defumava o ambiente, iniciando pela mesa, em seguida acima e abaixo desta. (Foto 12; p.110)

Todo o ambiente ficou extremamente enfumaçado. O cheiro do fumo incomodava aos olhos e a garganta, dando uma desagradável sensação de sufocamento, desde que o ar quase não circulava através das duas janelas semi abertas. O calor era insuportável. Foram iniciados os cânticos em homenagem aos mestres. Um dos médiuns lia as letras das músicas que estavam anotadas em um caderno.



Foto 10. 1º parte do ritual: observar a composição da mesa com os cálices, vasilhas, cachimbos, romãs etc. Uma médium reza o terço e todos usam branco. Foto 11. Mesa dos Encantados: composição da mesa é mais simples, contendo apenas vasos com flores, uvas, sucos e velas. Foto 12. 2º parte do ritual: defumação com uso dos cachimbos.



Foram saudados Mestra Florinda, Mestre Vajucá, Princesa Ana Joaquina, Mestre Malunginho, Mestre Inácio, Mestre Carlos, Rei Tamandaré, Chapéu Amarelo e Mestre José Ferreira. Cada mestre era homenageado através do canto a ele relacionado, executado por um médium, que defumava o ambiente e as pessoas que tivessem aquela entidade como guia.

A defumação era feita através da cânula do cachimbo, sendo a fumaça expelida pelo bocal. Nesta primeira fase do ritual não houve incorporações. O único instrumento usado foi uma vargem do ajucá agitada por M.B., donde um som de chocalho era emitido pelas sementes.

Após uma breve interrupção dos cânticos, novas entidades passaram a ser saudadas. Agora cada médium, ou pessoa da assistência, dizia seu canto em homenagem a seu mestre. M.B. deu início a sessão invocando, através de uma suave melodia, a Sereia. Depois foi a vez do Mestre Arruda, rei Cipuá, Mestre Antônio Vieira, Mestra Bevenida, Mestre José Antônio, Mestra Paulina, Mestre Malunginho, Mestre Júlia Galega, Mestre Tertuliano, Mestra Esmeralda, princesa cigana da Babilônia, que cantou num misto de castelhano. Foram cantadas ainda as músicas da Mestra Mariana Kilombola e Mestra Jaciara.

M.B. interrompeu pedindo que se fizesse também uma saudação a Alhandra e a Maria do Acais. Apenas a mesa participa desta homenagem. Acontece a primeira incorporação. O mestre da casa, Jordão, desce e pede através, de M.B., que também seja feita a defumação na mesa dos encantados (Foto13; p.113). Depois que os médiuns defumam a pequena mesa, Jordão, dirigindo-se aos presentes, agradece a presença de todos dizendo estar feliz pelo acontecimento da festa e do bom comportamento de todos. Depois desta incorporação, outras mais foram se sucedendo. O Mestre José Ferreira chegou através de uma pessoa da assistência. Um caboclo incorpora em um dos médiuns e desce estalando os dedos.

As incorporações acontecem sempre com os mesmos sintomas. Primeiro um estremeamento pelo corpo do médium, que tenta dominar a situação não se deixando tomar pela entidade. Trava-se uma breve luta entre possuído e possuidor, até que, por fim, o médium cede seu corpo a esta força espiritual que passa agora a controlar gestos, falas e comportamentos. A respiração altera-se. Há uma inquietação física. O possuído anda sem descanso de um lado ao outro da sala num misto de excitação e ansiedade. A voz é entrecortada, porém clara, diferentemente das incorporações de Orixás, cuja expressão verbal nem sempre é compreensível. (Foto 14; p. 113)

M.B. sofre nova incorporação. Mestre Carlos agora se faz presente e com seu conhecimento de ervas e plantas curativas passa a prescrever uma receita para a própria M.B., sob os cuidados do presidente de honra da casa, que é um médico.

Mestre Carlos assume a direção do ritual de distribuição da ciência. Um banco é colocado no centro da sala. A tigela com as sementes das romãs é depositada no colo do mestre (Foto 15; p. 113). A seu lado, uma das médiuns também incorporada ajuda no ritual. As pessoas presentes, cada uma a sua vez, dirigem-se ao centro da sala ajoelhando-se de frente para o mestre. Este coloca um punhado de sementes de romãs na boca da pessoa, enquanto a outra médium oferece um pequeno copo de vinho para que seja engolido juntamente com as sementes que não devem ser mastigadas. Por último, Mestre Carlos recebe a ciência do Mestre que o ajuda. Em seguida são distribuídas apenas as sementes a todos os presentes, para que sejam guardadas na intenção de sorte no amor, nos negócios, na saúde, etc. Seguem-se novas incorporações de mestres e caboclos. Agora a cerimônia assume um ar descontraído e festivo como nas sessões de Jurema que assistí ao longo do trabalho de campo.



Foto 13. Fala da dirigente abrindo a 2º parte do ritual: observar colar de sementes usado nas sessões de Jurema. **Foto 14.** Incorporação de Mestre: atenção para a postura do corpo e expressão facial. Uso do charuto e do colar de sementes. **Foto 15.** Distribuição da Ciência: Mestre Jordão concentrando-se para dar início à distribuição da ciência da Jurema.

Há aqui uma quebra no ritual, uma certa transgressão que divide o ritual em duas etapas distintas. Antes o clima das incorporações era tenso, os médiuns demonstravam uma seriedade que passa a ser rompida, agora.

Passo então a descrever algumas das incorporações ocorridas após a distribuição da ciência. A primeira é a de Zé Filintra, irmão de Zé Pilintra, entidade que segundo M.B. não incorpora mais. Desce pedindo cachaça, sendo avisado através de risos dos médiuns que não seria permitido, tendo então que contentar-se com um pouco de vinho. A seguir foi a vez das mestras. Mestra Ritinha foi incorporada por uma das pessoas da assistência. Pulando de onde estava sentada para o meio da sala, começou a andar com a mão na cintura. Sorrindo muito, disse que estava feliz por estar ali. Começou a gargalhar muito divertida e a cantar uma toada que referia-se à sua história de vida "***Fui moça, fui casada fui mulher de coroné , hoje eu ando pelas ruas, sou mulher de cabaré ...***".

Outras incorporações ocorrem neste meio tempo entre os médiuns da casa. Foi a Mestra Paulina quem veio, desta vez apressando-se em receitar banhos e chás a uma das crianças presentes à sessão. Um garoto foi chamado ao centro da sala, sendo feita uma reza onde galhos de arruda foram passados por suas pernas e braços (Foto 16; p. 116). Após a reza, o garoto foi untado com mel, e foram dadas recomendações de que não poderia tomar banho no dia seguinte. Consulta feita, e mestra Paulina voltou sua atenção para a outra Mestra dizendo também sua toada "***Estava na beira do cais, marinheiro me deu um aperto de mão , um abraço apertado, um beijo na boca...***". Tudo era acompanhado entre risos dos médiuns e dos presentes.

Agora espíritos infantis passaram a dominar a cena. A cabocla Jaciara engatinha para o meio da sala, depois de haver brincado com pessoas que sentavam próximo a ela. Rolando pelo chão, sua voz de criança foi ouvida quando pediu por mel, que lambeu nas mãos com sofreguidão. Pediu em seguida bananas que amassando entre os

dedos, misturou ao mel perguntando antes se alguém queria, limpando finalmente suas mãos nos cabelos.

Em seguida a está incorporação, outros pequenos caboclos resolveram fazer parte da festa, e quatro outros incorporaram com o mesmo apelo por mel. Comeram flores, pediram balas e lambuzaram-se no melhor estilo de transgressão às regras da “nossa” higiene (Foto17; p. 116). Um desses pequenos “*curumins*”, indo mais longe na brincadeira escatológica, pediu permissão para catar bichinhos, que nada mais eram que baratas. Os limites eram impostos pelos médiuns que, apesar de se divertirem muito, não permitiam que os pequenos caboclos fossem muito longe na sua demonstração.

Por fim M.B., usando de sua autoridade de dirigente da sessão convenceu estes espíritos infantis de voltarem a suas “*aldeias*”, agradecendo a presença de todos. Terminada a sessão, faltava ainda levar as oferendas dos encantados à mata. Dois médiuns foram escolhidos para este trabalho. Só foi permitido a saída do centro depois que esta última etapa do ritual foi cumprida.

4.5. Outras Práticas Rituais: a mesa branca, Jurema de roda e Jurema de chão

Nas casas observadas, os rituais seguem mais ou menos uma mesma estrutura, com algumas pequenas variações, determinadas pelo dirigente. Era muito comum escutar dos entrevistados que “*na minha casa, a minha Jurema é feita do meu jeito*” ou “*minha Jurema é feita como ensinou a minha mãe*”, revelando assim uma certa autonomia na prática do ritual. As distinções, entre as práticas variam entre as casas, mantendo entretanto, as características que permitem diferenciar as sessões de mesa, de roda, e de chão.

As sessões de mesa, também conhecidas como mesa branca, Jurema de mesa ou Jurema branca, aproximam-se mais do espiritismo Kardecista. Não têm batuques. No máximo palmas acompanham músicas suaves e orações.



Foto 16. Ritual de cura mágica: galhos de aruda são passados nos braços e pernas da criança com problemas de pele. Foto 17. Incorporação de cabocla criança: pétalas de flores estão sendo misturadas com mel à pedido da entidade.



Os médiuns vestem-se de branco com horário fixo para o início e final da sessão, controlado pelo relógio em geral suspenso na parede da sala. São solenes rituais, por vezes fechados ao público e destinados à cura através da consulta aos espíritos de luz.

A sessão que assisti no centro de lá, aproxima-se da casa de M.B. Todos os médiuns vestem-se de branco, e mantêm-se sentados em volta de uma mesa coberta por toalha branca, cálices, velas, e flores. As incorporações são calmas. Só um leve estremecimento seguido de uma breve ausência, e tremor na voz. Nestas sessões não há música. Apenas os maracás⁴ são agitados, acompanhadas pelas palmas da platéia. O forte dessas sessões, quando são abertas, é a consulta ao mestre da casa, onde é pedida proteção e ajuda aos espíritos para resolver os problemas do cliente. É feita ainda a "limpeza", com a defumação através de ervas usadas no cachimbo ou a fumaça do charuto. Em geral não se bebe álcool, distinguindo-se este ritual das sessões de roda.

O mestre da casa de lá, é Zé Cotó. Apresenta-se sempre com chapéu, característica que observamos também no centro de Iva, onde todos os mestres incorporam usando chapéu de palha, fumando charutos, e bebendo vinho.

4.5.1. A Roda da Jurema

A Jurema de Salão, também conhecida como Roda de Jurema, Toque de Jurema, Jurema Rodada ou ainda o Toré de caboclo, e Toré de mestre para designar as entidades homenageadas, acontecem em clima menos tranquilo que as sessões de mesa.

Vandezande (1975:175) informa que, no catimbó de Alhandra "o Toré tem aspecto de brincadeira, é uma festa pública, a mesa é trabalho com ritual fechado". As rodas de Jurema que observei, sempre ocorreram em ambiente extremamente festivo. O ritmo dos tambores, intenso e rápido, com as batidas diferentes dos toques de Orixás, fazem lembrar o samba de roda. A dança é rápida, com passos curtos. As pessoas formam um círculo,

⁴ Entre os Afro-brasileiros chama-se maracás, ao instrumento musical denominado maráca entre os Atikum.

dançando voltadas para o centro da roda, como se faz na ciranda, mas não seguram nas mãos.

Existe uma ordem nas incorporações, ocorrendo algumas variantes, predominando, entretanto, a saudação a Exu, e depois aos Orixás da umbanda: Ogum, Orixalá, Iansã. Raramente observei possessões destes Orixás. Em seguida, toca-se para os caboclos, começando nesse momento as incorporações, e finalmente para os mestres, sendo sempre o guia da casa o primeiro a manifestar-se.

Este ritual é marcado por dois momentos. O primeiro é anterior a manifestação do mestre. Nesta primeira fase, o ritual segue um ritmo mais brando, sendo quebrado apenas pela presença dos espíritos caboclos, que são os únicos que incorporam, mas não fumam nem bebem. O segundo momento ocorre após a incorporação do mestre. É marcado por uma pausa, entre o momento em que o dirigente da casa recebe a entidade e vai ao quarto da Jurema, vestindo-se com a roupa do mestre ou da mestra.

Sua volta abre esta segunda parte do ritual. O mestre agradece a presença de todos, e dá sua permissão para outras incorporações. Há, neste momento uma quebra da estrutura anterior. A partir de então é permitido fumar e os mestres passam a beber e oferecer sua garrafa de vinho, cachaça ou Dreher aos presentes. O ritmo das incorporações acelera-se. Vários mestres ou mestras apresentam-se quase ao mesmo tempo cantando as toadas que os identificam. A roda se desfaz e o salão fica ocupado pelas entidades que cantam, cumprimentam seus protegidos, aconselham, mandam recados, e divertem-se na festa em sua homenagem.

O momento é de confraternização, brincadeira, descontração. Como diz um dos informantes “... *A Jurema de roda ou batida é como se fosse uma orgia para os guias espirituais...*”

Descreve-se em seguida uma segunda etnografia, que demonstra o ritual padrão na estrutura dos rituais assistidos entre as casas visitadas. Esta festa foi em

homenagem a Mestra Paulina, na casa do pai de santo G., localizada no Barro, em Afogados.

4.5.2. A Gira da Mestra Paulina

Cheguei cedo, antes do horário marcado para o toque começar. Pretendia além de observar o ritual, fazer uma entrevista. O centro Espírita Iemanjá, fica no Barro, perto da estação do metro. O bairro é popular, como todos os outros que tivemos contato durante nosso trabalho de campo. A casa de culto é conhecida nos arredores, destacando-se pelo muro alto de pedras. Da rua é possível ver o primeiro andar da casa de culto.

O portão de madeira encontrava-se apenas encostado. Chamei e uma senhora me atendeu, mandando entrar e aguardar um pouco. Enquanto avisavam G. de minha visita, aproveitei e olhei melhor aquele lugar. Na entrada, um jardim bem cuidado, deixava ver, à direita, uma pequena construção em forma de gruta, e à esquerda um quarto fechado. Uma grande porta de madeira levava ao salão de toque, cujas paredes eram ornamentadas por quadros com pinturas de Orixás, flechas e vasos com flores. Vários quartos, quatro no total ocupavam os cantos do grande salão, protegidos dos olhares curiosos por portas fechadas.

A senhora retornou avisando que G. ia demorar um pouco... ***“precisou comprar as cervejas da mestra, e pediu para que ficasse à vontade”***. Perguntei se era possível ter acesso aos quartos. Nos portais de cada um deles, a ornamentação revelava a entidade a que pertenciam. um objeto referia-se ao seu conteúdo. No quarto de Orixás, não foi possível entrar. No quarto da Jurema pequenas estatuetas de Caboclos, Pombas Giras, Sereias, e Pretos Velhos foram colocadas lado a imagens de santos católicos, e figuras orientais. Flechas estavam penduradas nas paredes, colares de sementes aos pés do altar, juntamente com maracás.(Foto18; p.120) Aos pés de algumas figuras foram colocados assentamentos, deixando evidente o sacrifício de pequenas aves. (Foto19-20; p. 120)

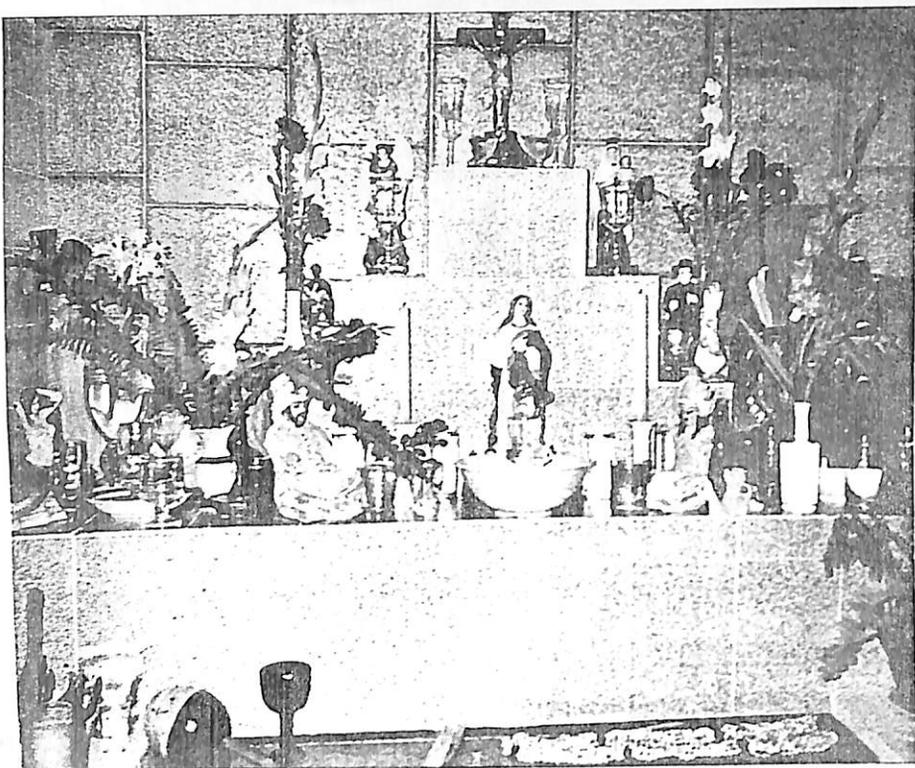


Foto 18. Quarto da Jurema: observar composição do altar com imagens de santos católicos, figuras indígenas e orientais etc.

Foto 19. Oferendas: assentamento para Pomba Gira, com sacrifício de pombo.

Foto 20. Oferendas: assentamento para Preto Velho com sacrifício de ave.



O quarto da mestra ornamentado com cortinas vermelhas encontravam-se as princesas com água, estátuas de ciganas, velas, flores, Sidras etc. O outro quarto estava ocupado com cadeiras, que estava sendo usado no momento para troca de roupas. Do lado de fora encontravam-se outros dois aposentos, um Peji de Orixás e o quarto de Exu.

Depois que G. voltou das compras, subimos por uma pequena escada ao lado do salão que levava à cozinha e aos aposentos. G. mostrou a parte de cima da casa, e começamos a entrevista instalados no pequeno corredor em frente às escadas. Aos poucos foram chegando os frequentadores daquele centro, mulheres em sua maioria. Entre os homens apenas os tocadores estavam presentes naquele momento. Terminada a entrevista, G. convidou para assistir ao ritual. Instalei-me em um dos bancos de concreto que cercam os quatro cantos do salão de toque.

O ritual seguiu a mesma estrutura já observada em outras casas. As mulheres de saias rodadas de chita colorida, cabelos soltos ou presos com grampos, formavam um círculo no centro do salão. G. presidindo a sessão, falou um pouco sobre as outras festas programadas para aquele mês (Foto 21; p.122), agradeceu a presença de todos, inclusive a minha, dando ordem para o início da defumação que se fez com um pequeno fogareiro colocado ao chão no centro da sala (Foto 22; p. 122).

Cada um, sucessivamente, se dirigia ao fogareiro passando a fumaça das ervas pelos braços, pernas, e cabeça. Depois da defumação, os tambores começaram a tocar uma saudação à Exu, seguindo-se aos Orixás, aos caboclos, com apenas uma incorporação. Pouco tempo depois chegou o mestre de G. Houve uma pequena pausa para acomodar o mestre em um banquinho, trazer sua cerveja, seu copo, e um cachimbo.

O mestre iniciou falando de alguns aborrecimentos que estavam ocorrendo, pela falta de empenho de seus protegidos, os preparativos para sua festa, e outras coisas



Foto 21. Abertura da Festa: observar o relógio na parede marcando a duração da sessão. Foto 22. Defumação Ritual: observar fogareiro de barro no centro do salão.

relacionadas ao funcionamento do centro. Depois chamou a mim, falando muito rapidamente, e de forma quase inaudível, do prazer em me receber, esclarecendo algumas questões que haviam sido feitas na entrevista com G. Segurando minhas mãos, passou a fumaça do seu charuto por cima de minha cabeça enquanto rezava algo que não consegui entender, me deu um gole de sua cerveja e me mandou voltar.

Seguiram-se as consultas aos presentes que durou uma meia hora (Fotos 23-24; p. 124). Em seguida, o mestre começou a cantar e ocorreram outras incorporações. O ambiente começou a ficar mais agitado. Vários mestres circulavam fumando e cumprimentando os presentes, pedindo cigarros e dando mensagens (Foto 25; p. 124). O mestre de G. finalmente despediu-se, dando lugar a homenageada da festa. Mestra Paulina chegou pedindo uma faixa vermelha para colocar sobre a roupa branca que G. vestia. Falando e rindo muito, Paulina me convidou para ir ao seu quarto, onde serviu cerveja em taças de vidro e falou um pouco de sua vida mundana, quanto era matéria, dos amores que teve e das decepções que a deixaram desconfiada dos homens.

O quarto de Mestra Paulina era todo decorado em cortinas vermelhas. Uma mesa em forma de altar ocupava todo o espaço, deixando apenas lugar para duas pessoas em pé. Várias taças, vasilhas, ícones de figuras femininas, garrafas de bebidas, dois jarros com rosas vermelhas, colares, e uma boneca em porcelana, ricamente trajada ocupavam toda a mesa. Neste meio tempo, no salão, várias mestras incorporaram, algumas vinham saudar Paulina tendo direito a um copo de cerveja.

Nesta festa não foi servida a Jurema, como na casa de Iva., nas homenagens ao Mestre Zé Ferreira, ou na casa de M.M. na festa para o mestre Quebra Pedra. Na primeira casa a bebida é servida depois de se cantar para os caboclos, única incorporação que ocorre antes dos mestres. Os caboclos descem fazendo sua saudação Oke! Nesta festa foram homenageados os Tapuias do Canindé, a Tribo de Orubá e os Caboclos de Penacho. A cabocla Iracema veio cantando: “ ***Cabocla de pena, de pena de luz, seu manto é verde, seu penacho tem penas azuis.***”(Foto 26; p. 127)



Foto 23. Defumação com cachimbo: atenção para o uso do cachimbo de forma invertida. Mestres defuma a mulher fazendo-a girar pela mão. **Foto 24. Ritual de cura mágica:** Mestre defuma com charuto, passando as mãos por braços e pernas, como se limpasse o corpo. **Foto 25. Incorporação de Mestre:** mulher incorporada pelo Mestre José Ferreira. Atenção para o chapéu de palha e flechas indígenas penduradas na parede.



Após um pequeno intervalo, onde se pára de dançar e cantar, uma grande garrafa de vidro em forma de cacho de uvas é colocada no centro do salão. M.Iva começa a servir as pessoas em pequenos copos descartáveis. O toque retorna já em clima bastante animado, e o mestre da casa incorpora sendo levado ao quarto da Jurema, M. Iva retorna já de roupa trocada. A calça branca arregaçada em uma das pernas, uma camisa de pano verde brilhoso, chapéu de palha, e cachimbo. (Foto 27; p. 127)

Na casa de M.M. a Jurema é servida pelo mestre Quebra Pedra num grande garrafão de vinho, que é passado de boca em boca. Não houve troca de roupa no ritual que assisti.

4.5.3. a Jurema de Chão

Esta outra modalidade da prática ritual da Jurema, é a mais fechada de todas. Segundo depoimentos que pude recolher, este ritual destina-se a prática mágica, sendo sempre associado aos trabalhos de esquerda, os temidos feitiços que tanto podem vir para o bem ou para o mal, as fumaçadas, onde o juremeiro põe em prática o seu conhecimento e domínio do segredo, da ciência oculta da Jurema. Deixemos que falem os entrevistados, sobre como acontecem estas sessões:

“A Jurema de chão é com todo mundo sentado no chão e no centro temos alguns instrumentos para o trabalho ... A porta é fechada, os convidados são mestres de confiança, que tenham uma mediunidade mais evoluída para participar de nossos trabalhos na Jurema de chão”.(P.C.)

“ A Jurema de chão é quem trabalha mais com a esquerda. Que é forrar ela no chão, com aquele pano vermelho, coloca aquele garrafão de Jurema no centro, e ao redor o fumo onde eles vão dar as fumaçadas, e ali vão chamando tudo.”(M.)

“A Jurema de chão a gente faz só para os médiuns, mas se uma pessoa tiver interessada em aprender qualquer coisa, a

gente faz aquela Jurema oculta, mas só prá ele mesmo né... então faz de porta fechada e aí já é outra coisa..." (M.Ivo)

A Jurema é tudo um só. Agora cada um tem as formalidade para o trabalho dela. É como se diz: Jurema de chão então se faz aquele círculo os filhos vão lá com aquele cachimbo, vão trabalhar na esquerda. Geralmente quem faz trabalho de chão faz trabalho de esquerda, é a parte que nós chamamos de quimbanda. Chamamos assim para aqueles que vão fazer as maldades aqueles que quer derrubar os inimigos ..." (P.M.)

Sentados no chão formando um círculo, fuma-se, reza-se, e bebe-se da Jurema. Este ritual é semelhante ao que acontece entre os Atikum nas sessões do Gentil, e que também recebe o nome de sessões de mesa: *"... é do jeito que estamos aqui, no chão, um ribezinho do lado, manacá, vela, guia tudo aqui. Não é negócio de alto, é tudo no chão..." (D.A).* Os objetos utilizados aproximam-se também nos dois grupos, o cachimbo, o maracá, as velas, os ribés, ou as princesas usadas nas casas de culto do Recife. Câmara Cascudo descreve assim sobre uma sessão de mesa no Catimbó, na cidade de Natal:

"... no centro está a "Princesa", bacia de louça branca ou clara, entre duas "bugias", velas, acesas ao começo da "fumaça". Dentro da "princesa" põem um pequenino Santo Antônio, de madeira. Ao lado da "princesa" fica a "marca", cachimbo grande, já sarrento, de cabo comprido"...(Cascudo,1931;44)

É a Jurema de chão que se faz o ponto riscado, com a estrela de Salomão desenhada no centro, da sala com seus sete lados apontados. Cada casa, dispõe, combina, e incorpora, à sua maneira vários elementos ao ritual, podendo levar também a panela, própria das oferendas aos Orixás. É assim que acontece no Terreiro de M.R.: *"... Na Jurema de chão entra muita coisa, leva panela e na panela é que vai as mandingas, as coisas. São sete garrafas de cachaça, sete velas ..."*



Foto 26. Incorporação de cabocla: observar postura do corpo, com braço direito dobrado às costas. Dança com movimento circular. Foto 27. Incorporação do Mestre José Ferreira: detalhe da camisa brilhante, e calça branca, bem como do chapéu de palha.. Observar a expressão do rosto e postura do corpo.

4.5.4. A Jurema de Mata

Uma última variedade da prática da Jurema é a cerimônia da mata. Nela os encontros acontecem fora dos centros e terreiros. No Recife, estas sessões acontecem nos arrabaldes da cidade, locais afastados, nas matas que nos circundam. Os horários não são noturnos, como nas outras formas rituais, acontecendo em geral no início da tarde e não se prolongando além das 18:00. Nessas cerimônias os homenageados são os mestres, os caboclos, e entidades da mata, conhecidas no folclore popular como a Comadre Fulorzinha e o Capitão da Mata. Não se pode entrar na mata sem antes pedir permissão a estas entidades. Leva-se então as oferendas que serão depositadas aos pés de uma árvore como: velas, mel, flores, papa de mandioca, algumas moedas para "pagar" a entrada na mata.

" Quando a gente entra na mata tem que pedir logo permissão à dona Fulorzinha, tem que levar o fumo dela, tem que levar o mel. Coloca tudo no tronco de uma árvore, acende aquela vela que trouxe prá ela e pede licença, senão não adianta não, que nêgo se perde lá dentro. Se perde dentro daquela mata que você fica sem saber por onde vai sair." (M.Ivo)

" Você não vai entrar na mata sem pagar, que você não é doida. Levá umas moedas, duas ou três, coloca num canto e no outro, assim estou pagando a minha entrada. Isso é uma forma de pedir licença..."(M. Iva.)

" A gente leva inhamo assado, uma tigela com mingau para dar a comadre Fulorzinha. A gente quando entra, salva o capitão da mata. a gente leva o amassi, salva assim num canto e acende três velas, pedindo licença a ele para entrar, porque a mata tem dono, tem o dono do ar, o dono das árvores, das matas..." (M.B.)

" A mata é um recinto muito sagrado, tanto para os caboclos como para os Srs. mestres. Para eles é considerado assim como um santuário. E prá se ir a uma mata não é chegar assim, sem mais nem menos, é preciso ter certas coisas que precisam ser feitas na entrada da mata..." (P. J.A.)

Segundo alguns juremeiros, neste tipo de cerimônia os horários precisam ser respeitados não podendo se estender pela noite, pois, a ela, pertencem os espíritos dos mortos, os eguns, que podem ser perigosos para os que se aventuram a enfrentá-los.

" Quem conhece a Jurema só trabalha até as 4:30. Às 5:30 o mais tardar já está retirado, porque à noite entra os eguns,

entra os espíritos esquerdeiro que vão nos mestres, e se deixar penetrar ficam lá agarrados.”(M.B.)

Outros, entretanto, não preocupam-se com os horários:

“ é entrar de mata adentro, se deitar ali se entregar, invocar todos os mestres, pegar um rolo de fumo desse tamanho, e amanhecer com o beijo desse tamanho”.(M.Iva.)

“ Eu já trabalhei muito por dentro das matas... Ainda hoje quando me dá vontade eu digo, gente vamos cair fora? aí pega tudo que precisa, da bebida ao fumo, tudo o que eles pedem e vamos prás matas, se é para amanhecer o dia vamos amanhecer o dia...”(M.Ivo)

Alguns cuidados entretanto são tomados, para que a cerimônia transcorra sem intervenção de espíritos indesejados:

“ Então a lalorixá tem que ir na frente, por que nós vamos guiando nossos filhos que vem nos acompanhando. Agora se tem um, ali com pensamento negativo, já vem apanhando na entrada...”(M.B.)

A explicação para estes espíritos é, haverem sido em vida, pessoas ligadas à marginalidade, que quando mortos vão procurar a proteção da mata onde se escondem:

“... certos espíritos de pessoas que foram assassinos, bandidos e que quando morrem, para o espírito não ficar vagando pelo meio do mundo sozinho...ficam na mata...”.(J.A.)

4.6. As Incorporações

No transe mediúnico, do ritual da Jurema, as entidades apresentam-se diferente das incorporações de Orixás. Entre caboclos (as) e mestres (as) os primeiros, assumem, de acordo com o ideário popular, a imagem do indígena de fisionomia carrancuda, cuja fala é articulada com dificuldade, omitindo os artigos. Com o braço esquerdo dobrado nas costas e o direito pendente no corpo, dançam rapidamente em movimentos circulares. Por vezes apontam os dedos indicadores como flechas, dirigidas para o chão e para o alto.

Os mestres são menos ágeis, vestem-se de calça comprida com uma das pernas arregaçadas. Fumam charutos ou cigarro, bebem vinho e dançam batendo com pé no chão. A indumentária pode variar de acordo com o mestre: o Mestre Boiadeiro usa um chapéu de couro, Mestre Zé Ferreira usa chapéu de palha e puxa de uma perna, assim como o Mestre Quebra Pedra. As mestras usam saias rodadas e o comportamento entre elas pode variar. As Ritinhas são sedutoras, Paulina é conhecedora das ervas, Calú que também é curandeira vive nas matas. Entre mestres(as) os comportamentos são mais próximos ao mundano.

Os símbolos representativos das entidades que compõe o panteão juremista, são formados por vasilhas de louça branca ou transparente, cálices ou copos, cachimbos e rosários, que correspondem respectivamente aos príncipes(as), Mestres(as), e Caboclos(as). Dispostos em cima de uma mesa, que corresponde ao altar, misturam-se os ícones de indígenas e ciganas, pombas giras e os pretos velhos, além das gravuras de santos católicos, garrafas de vinho e aguardente, vasos com flores, e galhos de ervas ligados à Jurema como a arruda, o alecrim, a alfazema etc.

Concluindo o capítulo 4, levanto algumas considerações a respeito dos principais aspectos observados nas etnografias acima descritas.

Nas casas selecionadas, como objeto de investigação do grupo ligado ao Xangô, percebi que apesar da prática da Jurema ocorrer com uma relativa flexibilidade, no que diz respeito aos rituais que dela fazem parte, pode-se perceber três formas ritualísticas de trabalhar a Jurema.

Existe então uma *Jurema de roda ou batida* que é aberta ao público, e onde todos os filhos da Jurema podem participar. Nesta forma ritual, utilizam-se os tambores em número de três e em algumas casas os maracás. Essas sessões, que acontecem em clima descontraído e festeiro, são marcadas por dois momentos. No primeiro, é aberta a sessão com a defumação onde todos, inclusive a assistência, participam. Em seguida começam os cânticos de saudação.

Primeiramente canta-se a Exu, depois são saudados alguns Orixás da Umbanda tais como, Ogum e Iansã. Finalizando esta primeira parte do ritual, são chamados os caboclos(as), que são os únicos que podem incorporar nesta primeira etapa. Neste momento não é permitido fumar ou beber, os participantes da sessão dançam voltados para o centro do salão, formando um círculo .

Depois dessas incorporações, geralmente, é feita uma pausa onde é servida a bebida preparada com as raízes da planta da Jurema. Este intervalo, marca a separação entre esses dois momentos, que constatei nas “sessões de roda”. O início do segundo momento, é marcado, pela incorporação do mestre(a) da casa, ou de outra entidade homenageada. O incorporado retira-se para o gongá e coloca a roupa da entidade que chegou.

A partir deste momento, pode-se fumar a vontade no salão. Ocorrem então uma sucessão de incorporações de mestres(as). Todos cantam, bebem, e fumam, o círculo de dança é desfeito e os incorporados circulam por todos os espaços do salão. Aconselham, dão passes e mandam mensagens para outros protegidos.

Nessas sessões, as mulheres vestem saias de chita estampadas e blusas brancas. Na cabeça portam um turbante branco e colares de sementes, ou rosários em volta do pescoço. Os homens vestem calça e camisa branca, e usam o mesmo tipo de colares.

Outra forma de trabalhar com a Jurema, é a sessão de mesa. Este tipo de reunião aproxima-se mais das sessões espíritas. Não existem instrumentos musicais, os médiuns sentam-se em torno de uma mesa coberta por uma toalha branca e omada de castiçais com velas, vasos com flores brancas, e copos com água. Esses encontros destinam-se exclusivamente para as consultas curativas. A assistência mantém-se sentada, só participando das preces católicas das Ave Marias e Padre nossos. Quando o médium incorpora é formada uma fila, e cada sucessivamente, dirige-se ao incorporado contando seus problemas e aconselhando-se. A roupa usada pelos médiuns são completamente brancas, e em geral exige-se que os visitantes também usem branco.

Essas sessões podem ser, ainda, completamente fechadas, surgindo uma outra modalidade dos trabalhos, com a chamada Jurema de chão, consideradas por alguns juremeiros como trabalhos voltados para “esquerda”, dedicados ao mal. Nessa cerimônia os médiuns trabalham sentados no chão, usam o cachimbo como defumação, e bebem a Jurema.

Como última modalidade dessas práticas, esta incluída a *Jurema de mata*, onde nos trabalhos executados recorre-se às entidades ligadas a este espaço. Existe uma certa divergência em relação ao horário deste ritual, que para alguns não pode prolongar-se até às 18:00, enquanto para outros sua execução ocorre durante toda a noite.

Introduzo agora o Capítulo V, sobre o culto da Jurema entre os Umbandistas. Introduzo o nascimento da Umbanda no Brasil, apresentando as teorias de diversos autores. Em seguida, faço uma breve história do seu surgimento em Pernambuco, mostrando suas principais influências, características, e relação com o culto da Jurema. Exponho ainda como esta prática é vista pelos umbandistas através da observação dos rituais e análise das entrevistas.

A umbanda... pertence ao grupo de cultos de possessão, onde o sobrenatural faz-se presente e sensível através do transe, quando então o "rumor dos anjos" torna-se mais forte.

MAGNANI (1986:11)

CAPITULO 5

A Jurema na Umbanda

5.1. Umbanda: uma Religião Brasileira

A Umbanda se define como religião genuinamente brasileira, por expressar em sua ideologia, o nacionalismo e o mito das três matrizes culturais: negra, índia e branca, formadoras da nossa identidade. Produto sincrético das diversas religiosidades existentes no Brasil, a Umbanda funciona como um grande consórcio onde abrigam-se as religiões indígenas, o Catolicismo, as religiões afro-brasileiras e o Kardecismo. A influência sofrida dessas principais vertentes religiosas, deram à Umbanda suas bases míticas e rituais.

Dos cultos afro-brasileiros, toma de empréstimo elementos da cultura material e reelabora o culto aos Orixás. Das religiões indígenas, a imagem do índio passa a ser expressa na figura do caboclo como símbolo de " *brasilidade*", sendo incorporados elementos rituais de sua religiosidade. Do catolicismo popular a Umbanda teria incorporado a veneração aos santos católicos; e do Kardecismo o discurso científico, a crença na reencarnação e evolução espiritual (cf. Bastide, 1960; Camargo, 1961; Motta: 1977a, 1977b, 1985, 1991; Ortiz, 1978; Concone, 1987).

Autores como Ramos (1934, 1935); Cameiro (1937, 1949); Bastide (1945; 1960), entre outros, atribuem principalmente à Macumba uma das principais

influências da Umbanda. A Macumba é reconhecida por Ramos (1934) como sendo a síntese do Jêje, Nagô, muçulmano, banto, caboclo, espírita, e católico. Para Carneiro (1937;1949) e Bastide (1960), a Macumba passa a ter expressão inicialmente nos candomblés de caboclos baianos, e nos terreiros do Rio de Janeiro através do contato com a cabula¹.

Cândido Procópio F. Camargo (1961), sobre o sentido etimológico da palavra Umbanda, diz ter origem Banto, significando “*grã-sacerdote*”, ou *local de culto*”. O autor alerta, ainda, para os vários etnônimos Banto, comuns na Umbanda paulista como por exemplo “*Cambono, quimbanda, Aruanda, Calunga...*” (Camargo, 1961:35)

A história da Umbanda também está ligada à entrada do Kardecismo no Brasil. Em meados do século XIX, as idéias do francês Léon Hippolyte D. Rivail, mais conhecido como Allan Kardec, chegavam ao Brasil fixando-se principalmente na Bahia e no Rio de Janeiro. O espiritismo Kardecista, fundamentado no discurso científico positivista, utiliza noções de química, física, teologia, etc., aliadas às concepções induísta de Karma, de reencarnação, e da comunicação com os mortos.

No primeiro momento de seu nascimento, a Umbanda apropria-se destes elementos do pensamento Kardecista, eliminando, selecionando, e depurando, dos outros cultos fundadores, aspectos que contradizem sua condição de religião evoluída. A esta exclusão podemos citar o sacrifício animal, o uso de bebidas, e do fumo, característicos dos cultos de origem afro. Surge aí a Umbanda em sua forma dita “*mais pura*”, a que se chamou de Umbanda Branca, predominante nos estados do Sul com forte influência Kardecista.

Os aspectos selecionados, exigem também uma redefinição. Se em função de um aprimoramento espiritual, são negados elementos identificadores de uma

¹ Práticas mágicas de provável origem cabinda-angola-muçulmana ou banto, cujos “trabalhos” ou “sessões de mesa” ocorriam nas matas. Nas sessões os objetos rituais utilizados eram amuletos, espelhos, pedras cachimbos, infusões de raízes, além de pontos cabalísticos riscados - signo de Salomão - , cruces, etc- velas acesas, fazem parte destas sessões. (Cacciatori:1977:74)

origem africana que são considerados como primitivos, outros aspectos preservados ou incorporados vão definindo o grau de influência das outras religiões que a compõem.

Roger Bastide(1960), por exemplo, identifica as mudanças sofridas pelo espiritismo Kardecista no aspecto ritual, na ocupação do antigo lugar do pajé ou curandeiro pelo presidente da sessão, que passa a assumir a função de médico espiritual curador ou de magia curativa, distanciando-se dos anseios do Kardecismo europeu cuja preocupação maior era o contato com os mortos.

O autor explica que o espiritismo, no meio brasileiro, busca respostas para outros níveis de preocupações como responder a *"um desejo de saúde física ou espiritual: a uma luta contra a doença e a miséria; contra as enfermidades do corpo, a criança abandonada, o desemprego permanente"*. (Bastide, 1960: 435)

Além dos aspectos históricos de seu surgimento especula-se, ainda, a gênese mística da Umbanda, segundo alguns de seus adeptos, tem origem em uma corrente iniciática que remonta ao Egito ou à Índia, distanciando-a portanto da paternidade africana. A orientalização ou embranquecimento da religião umbandista, interpretada em uma perspectiva mística, está baseada no mito do continente perdido da Lemúria:

"... que faz do negro primitivo o campeão da mais alta civilização, que o ardor dos Trópicos, a guerra de extermínio dirigida pelos brancos ou as catástrofes cósmicas puderam sem dúvida degradar, mas que jamais pôde perder totalmente".(Bastide, 1960:443)

A origem orientalista da Umbanda deu margem às considerações das mais variadas, a respeito de seu surgimento no Brasil. Apesar da pouca confiabilidade quanto às fontes históricas desse esquema, não se pode desconsiderar o sentido tomado por esta gama de religiosidades, na construção histórica, dogmática, litúrgica, e ritual da Umbanda.

Cândido Procópio F. de Camargo aponta para a difícil tarefa de caracterizar a Umbanda, por representar *"sincretismo sem corpo doutrinário coerente"*,

identificando os elementos que formam o sincretismo umbandista como sendo proveniente das “ *Religiões de origem africana, dos povos Sudaneses e Banto, Catolicismo, Espiritismo Kardecista, Religiões Indígenas*”. (Camargo, 1961:08)

Roberto Motta (1991) também alerta para os diferentes sentidos do termo Umbanda, que segundo o autor, incorre em equívocos quanto a sua significação, diante da grande diversidade atribuída e de seus referentes empíricos.

Explica Roberto Motta:

“ Em alguns contextos chega mesmo a representar um equivalente polido de Xangô. Noutros designa todo o conjunto afro-brasileiro. Noutros, ainda, contrasta com Xangô (ou Candomblé) e designa, dentro do domínio religioso afro-brasileiro, tudo aquilo que não é a religião dos orixás no sentido mais estrito, englobando portanto o Catimbó-Jurema e seus equivalentes noutras regiões. Ainda noutro sentido, Umbanda conota os elementos Kardecistas mais ou menos conscientes transferidos para as religiões afro-brasileiras. Finalmente, na acepção mais restrita, Umbanda corresponde à Umbanda Branca ou à Alta Umbanda...” (Motta, 1991:47)

Na bibliografia especializada que pesquisei (Camargo, 1961; Motta, 1977b; Ortiz, 1978; Magnani, 1986; Concone, 1987; entre outros), alguns autores afirmam que, a Umbanda surge num momento de profundas transformações da sociedade brasileiras. As mudanças políticas e econômicas, permeadas por um apelo ao fortalecimento da cultura nacional, fez surgir também no campo da religiosidade reflexos desta ideologia nacionalista, que definia-se como unificadora do povo brasileiro. Outros associam ainda, ao seu surgimento, a necessidade de ascensão de grupos sociais excluídos.

Renato Ortiz (1978), percebe seu nascimento paralelo ao processo de urbanização e de industrialização. Verifica então dois movimentos opostos e dinâmicos na Umbanda, o primeiro de embranquecimento das tradições afro-brasileiras e o segundo de empretecimento de práticas espíritas e kardecistas. Por um lado a Umbanda legitima-se então distanciando os símbolos da cultura de origem africana, por outro adaptando em sua ideologia valores (culturais e de classe) da sociedade global.

Seguindo a mesma linha de análise que entende a Umbanda, enquanto estratégia de penetração nas redes de relações sociais emergentes, Maria Helena Concone (1987) considera o nascimento da Umbanda como resultado da ascensão de uma parcela da população que, frente ao desejo de ascensão, teve a necessidade de “depurar” qualquer vinculação com um grupo ou uma cultura tradicionalmente estigmatizada.

Segundo Roberto Motta (1977b), não se pode negar o crescimento simultâneo da industrialização e da Umbanda no Brasil. Entretanto, se por um lado a religião mostra-se como reflexo da infra-estrutura social, representada no caso da Umbanda pelo conjunto de crenças e entidades, por outro lado esta explicação pode incorrer no risco de, ao invés de desnudar, servir para um mascaramento dos aspectos contraditórios da vida social, levando em conta a complexidade étnica, cultural, e as ambiguidades econômicas.

Segundo o autor, diante destas ambiguidades nos aspectos econômicos, étnicos, sociais, e ideológicos, dificilmente se poderia retratar na Umbanda, de forma tão clara e inequívoca, *“a composição racial e cultural da sociedade brasileira”* (Motta, 1977b: 04). Ainda, a este respeito, afirma que:

“A Umbanda, portanto, não constitui simplesmente a expressão de uma sociedade brasileira supostamente abençoada pelo consenso social e pela harmonia racial, mas antes inclui, em sua dinâmica concreta, a expressão de conflito social que acarreta avaliações contraditórias dos diversos elementos étnicos e culturais que entraram na composição da sociedade brasileira”. (Motta, 1977b:05)

Algumas teorias da Umbanda direcionam-se, pois, para a questão do conflito, como é o caso de Yvonne Velho (1975). Nesse trabalho, Velho tem como principal preocupação os problemas de conflito e poder que constituem expressões de mudanças na sociedade brasileira. Como observa Roberto Motta, *“Velho se orienta para*

problemas de conflito de mudanças que não se pode entender sem referência ao contexto social mais amplo.” (Motta: 1991:06)

Da mesma forma, Peter Fry e Howe (1975) voltam seus estudos sobre a Umbanda, contextualizando a problemática de seu surgimento ao contexto social geral da sociedade brasileira. Fry utiliza-se do conceito de “*aflição*” perguntando-se em relação ao crescimento da Umbanda e do Pentecostalismo, quais elementos da experiência social levariam um indivíduo a optar por códigos e sistemas de interpretação de mundo tão distintos.

Patrícia Birman (1985), investigando a concepção das três raças fundadoras da nacionalidade brasileira presente na ideologia Umbandista, percebe a associação entre “*o tipo brasileiro*” e o médium umbandista, este último integrando em si a multiplicidade (mais de uma raça) e apresentando-a de forma hierarquizada. Resgatando o mito das três raças, idealizado por Gilberto Freire em Casa Grande e Senzala, onde a hierarquização dos atributos negro, índio e branco vão compor o perfil brasileiro, Birman mostra como esta hierarquização esta baseada em um critério evolutivo.

Magnani (1986) informa, que a Umbanda, constituída de um conjunto heterogêneo de várias religiosidades, surge como resposta às necessidades de grupos frente às transformações porque passou a sociedade brasileira. Em seu processo de institucionalização, vem atender uma classe composta por negros, brancos pobres migrantes, mulatos, e ainda elementos de classe média, composta por profissionais liberais, funcionários públicos, militares, oriunda do espiritismo Kardecista.

Como foi visto, nesta breve exposição da bibliografia sobre a Umbanda, a análise da maioria dos autores mencionados, tem como principal interesse sua relação com as mudanças de nossa sociedade. Como explica Roberto Motta, ao concluir suas reflexões sobre os estudos da Umbanda no Brasil:

“Os autores podem discordar quanto aos paradigmas ou metodologias que adotem, mas de qualquer modo apresentam um notável grau de acordo na orientação geral de suas pesquisas no sentido de descobrirem possíveis transformações na estrutura da sociedade brasileira que ou se expressam na Umbanda ou que, eventualmente, sejam explicitadas por ela”. (Motta, 1991: 10)

Depois de introduzir a Umbanda, resgatando alguns aspectos de seu nascimento no Brasil e as principais idéias de alguns teóricos acerca de seu surgimento, será apresentado no item seguinte a Umbanda em Pernambuco, mostrando suas principais características, influências, e sua relação com o culto da Jurema.

5.2. A Umbanda em Pernambuco

No final da década de 30, surge em Pernambuco uma seita com fortes identificações no espiritismo de Kardec, que parece ser um possível delineamento do que viria a ser a Umbanda praticada no Recife.

Formada basicamente por negros, a seita panteísta, fundada em 1935 por José Amaro Feliciano, fazia uso do mesmo discurso científico utilizado pelo Kardecismo, e aplicado aqui na teoria astrológica da irradiação dos planetas, no uso das águas curativas, o culto a Vênus, a estrela da manhã, e da glossolalia. Segundo Vicente Lima (1937), Gonçalves Fernandes (1941) e Roger Bastide (1945), a seita panteísta proclamava o indício de uma evolução moral do negro, o fim da barbárie africana:

“... a finalidade do fundador da seita era fornecer aos africanos uma religião melhor adaptada às suas novas necessidades ... desprendendo-se do grosseiro fetichismo que os ridiculariza aos olhos das pessoas instruídas, tirando a sua medula substancial, que é o culto das forças da natureza...” (Bastide, 1945:28)

As idéias tiradas do kardecismo pela Umbanda, parecem ser as mesmas da seita panteísta, vindo também atingir uma finalidade semelhante, ou seja, atender as

necessidade de um grupo negro e pobre, socialmente marginalizado. A possibilidade de ascensão social num espaço dominado pelos brancos, vem através da religião, onde uma nova imagem, limpa, asséptica, branca, contrapõe-se aos estereótipos associados à religiosidade negra. Um novo código de conduta moral passa então a ser assumido, sendo proibidos o uso da aguardente, do fumo, o sacrifício animal, etc. Os sentimentos de humanidade e de fraternidade constituíam a base ética da seita. Vicente Lima, deixa claro o conceito de moral, quando se refere aos ideais humanos da doutrina panteísta:

...“fazer um homem para sua família, despojando-o de vícios que o degeneram, integrando-o com o amor da família, o amor universal, a Verdade, a União, e o Dever- eis o lema de fraternidade e de evangelização do Circulo Panteísta Deus e Verdade”. (Lima,1937: 60)

A seita panteísta teve ao que parece um curto tempo de vida. Certamente por não comportar a mesma estrutura de organização religiosa do Xangô, esta mais forte no que diz respeito a um número de fiéis e doutrina sacramental. Por outro lado, pelas semelhanças da doutrina panteísta com as idéias que originaram a Umbanda, é provável que seus seguidores tenham aderido com facilidade a ideologia umbandista, assim que esta foi divulgada em nosso meio.

A doutrina umbandista alastrou-se muito rapidamente, por todos os recantos do Brasil. No ano de 1937 com a criação da primeira Federação de Umbanda no País, na cidade do Rio de Janeiro, foi dado o primeiro passo para estruturação de uma doutrina e ritual, de acordo com os preceitos legais vigentes.

Anos depois, em 1941, organizou-se o Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, também no Rio de Janeiro, divulgando-se uma imagem que a dissociava de sua origem africana. Com o fim da política de Vargas em 1945, a Umbanda passou a ser caracterizada como religião nacional ampliando-se em federações por todo o país. Alguns autores (Brown,1976; Motta, 1991; e outros) apontam para as ligações da

Umbanda com a política brasileira no período de 1945, mostrando uma relação vertical, no jogo de poder, entre os diversos grupos sociais que a compõe.

Em Pernambuco, a Umbanda fixou-se oficialmente na década de 60, com a fundação da União Espírita de Umbanda de Pernambuco². Segundo Acioli, a U.E.U.PE. representava: “a *Federação Legitimadora e Legalizadora das Práticas de Cura dos Médiuns Umbandistas de Ouro Preto*”. (1991:168)

De acordo com autor, foi aberto, no ano de 1969, um escritório da União Espírita de Umbanda do Brasil no Recife, a U.E.U.PE sob a direção de Valdeci da Silva. Antes de dirigir a U.E.U.PE., Valdeci foi ligado à Confederação Afro-Aborígene Social dos Cultos Afro-Aborígenes do Estado de Pernambuco, desvinculando-se desta confederação por discordâncias com o dirigente.

Voltando-se para o comércio de defumadores, em 1962, motivado pelos contatos no Rio de Janeiro com a União Espírita de Umbanda do Brasil, Valdeci procurou abrir um escritório que representasse os interesses dos umbandistas do Rio, ou seja uma sede no Recife com o propósito de estender o escritório por todo o estado. Os representantes de outras Federações existentes na época (Cultos Afro-Brasileiros, Federação dos Terreiros de Umbanda, Federação Espírita de Umbanda, e outras), vetaram os planos de Valdeci.

A União Espírita de Umbanda de Pernambuco passou a funcionar legalmente somente no ano de 1969, e o escritório está fixado ainda hoje na Rua Padre Floriano,53 , no bairro de São José.

Por outro lado, não se pode perder de vista o fato de que, no Recife a tradição afro-brasileira, especialmente o Xangô, é muito mais forte que nos estados que serviram como berço de nascimento da Umbanda. Roberto Motta informa que: “... A

² As informações sobre a história e surgimento da Federação de Umbanda de Pernambuco, foram retiradas de Acioli (1991), tendo sido esta a única fonte que consegui localizar. Tenho conhecimento de um artigo existente sobre o assunto, de autoria de João Hélio Mendonça (1975), que infelizmente foi impossível localizar

Umbanda parece gozar de notável sucesso nos centros urbanos do Centro-Sul do país. No Nordeste, onde a tradição do Candomblé-Xangô enraíza-se profundamente em Salvador e Recife, sua penetração vem sendo menos espetacular... (Motta, 1977b:01)

Ressalto, então, que a forma como a Umbanda é praticada no Recife, é distinta daquela como é praticada nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo. A evidente influência que o Xangô exerce no Recife faz com que sejam encontradas formas como a do Xangô-umbandizado que incorpora as duas práticas religiosas.

Na maior parte dos centros umbandistas realizam-se toques, durante o ano, seguindo o calendário religioso das casas de tradição africana. Na prática da Jurema, a introdução de elementos como o sacrifício de animais e o jogo divinatório dos búzios, percebe-se também um indicio desta influência.

Como explica Wanderley:

"O termo "Umbanda" está sujeito a múltiplas interpretações. No uso mais abrangente, ele se aplica ao conjunto de todos os cultos e grupos de culto que, no Brasil, têm sofrido a influência de formas religiosas de origem africana, em qualquer grau que se apresente essa influência. É neste sentido que, ao menos no Recife, o termo se emprega pra designar as federações... que congregam grupos de culto às vezes, profundamente diferentes entre si mas que, próxima ou remotamente, reivindicam a herança religiosa africana do Brasil". (Wanderley, 1979:08)

Na ideologia religiosa, entretanto, estas formas não se misturam. Entre os entrevistados, Xangô é uma religião completamente distinta da Umbanda e da Jurema. Em relação a esta última, encontra-se mais próxima à Umbanda, sendo em geral reconhecida como uma das suas linhas ou correntes espirituais. A entidade de caboclo, por exemplo, é comum aos dois panteões.

Segundo Roberto Motta (1977a), no processo sincrético ocorrido com o Rio de Janeiro, foi adicionado, à Jurema, mais um sub conjunto aos dos mestres e caboclos: o dos Exus provenientes da Macumba. Esta entidade passa a assumir um

papel desconhecido, ao que lhe é atribuído no Xangô Tradicional do Recife, cujo comportamento é de subordinação aos Orixás. Na Jurema, Roberto Motta afirma que: ...*"Exus se comporta feito personagem "sui júris", em seus trabalhos e rituais tomando-se por assim dizer independente dos outros orixás"* (Motta, 1977a:118).

Surgem então novas reclassificações destas entidades, as *"Exus fêmeas"* da Macumba transformam-se em mestras. As entidades do tipo "Zé" passam a ser chamados por mestres.

Distinguindo a Umbanda da Jurema, Motta (1977a,1985,1991) identifica a Umbanda como culto voltado para uma interpretação Kardecista, isto é *"evolucionista"* e *"científica"*, enfraquecimento ou atenuação do papel dos rituais de origem africana, indígena, ou mesmo européia.

A Jurema é classificada como tendo por características, a crença originalmente no culto de mestres e caboclos, acrescentando-se hoje a categoria dos Exus. O autor aponta ainda o caráter infra-sacrificial e infra-organizacional do culto.

Depois de introduzir a Jurema na Umbanda do Recife, apresento em seguida como os Juremeiros Umbandista percebem esta prática vinculada aos seus cultos. Apresento inicialmente como caracterizam-se os centros que visitei, tomando por base a bibliografia consultada, as observações de campo, e as falas dos entrevistados.

5.3. A Visão da Jurema entre os Umbandistas

Mantive contato durante o trabalho de campo com três casas que se definem como centros umbandistas: o Centro Caboclo do Alto Amazonas, o Centro Africano Ogum Megê, e o Centro Espírita Pai Francisco. Nessas casas, o culto aos Orixás também é praticado e o ritual não diferencia-se daqueles assistidos entre o grupo

do Xangô, a única diferença entre estes dois grupos, no que diz respeito a prática da Jurema, ocorre apenas em relação ao discurso dos entrevistados.

Nenhuma dessas casas enquadrou-se na categoria de Umbanda Branca ou evangelizada, caracterizada pela forte influência Kardecista e ausência completa de sacrifício, ou nas palavras de Roberto Motta (1991) "*dessacrificação*". Apenas na execução das sessões *de mesa* encontrei uma aproximação com a Umbanda Branca, entretanto, esta foi considerada pelos entrevistados como apenas uma das práticas rituais daquelas casas.

Nos três centros observados, existem dias dedicados exclusivamente a toques para Orixás, acompanhando o calendário de festas dos terreiros, com a execução dos rituais das casas de tradição africana. Os pais de santo dessas casas, não esconderam sua ligação com os terreiros, e identificaram-se como pertencendo ao Nagô. Nestes centros umbandistas, a prática da Jurema também inclui, o sacrifício animal, e a utilização de instrumentos musicais acompanhado de dança ritual.

Diferente do grupo do Xangô, cujo constrangimento em falar sobre o culto da Jurema se fez presente durante todo o tempo que mantive contato, os umbandistas referiram-se constantemente a esta prática como fazendo parte da própria religião. Vejamos os depoimentos:

"A Jurema é uma ciência dentro da nação Umbanda que é a nação brasileira, que é criada pelos caboclos, preto velhos, pelas falanges indígenas...dentro de nossa seita existem várias nações, o Nagô, Keto, Angola, Moçambique, o Gêge, e a da Umbanda, que tem a ciência da Jurema, que quer dizer as falanges mestras... existem as falanges e cada falange tem a sua tribo, tem a Canindé, Tapuias, Oxóssi, Sete Flechas... os mestre é uma falange só, agora com vários nomes de mestres como Zé Pilintra, Mané da Pinga, Zé Pretinho, Mané Maior...e mestras como Ritinha, Luziara, Paulina... já na parte de candomblés nós temos os orixás na parte da Umbanda...na Jurema mesmo nós temos na abertura a saudação a Exus, que é o orixá esquerda, em seguida nós saudamos Ogum guerreiro, que não é da Jurema, é da Umbanda, para a seguir abrir os trabalhos da Jurema"...(P.M.)

"Umbanda é caboclo e a Jurema é a parte de mestres e mestras... Jurema é um ritual sagrado de muita força para os senhores mestres e as senhoras mestras, é uma tradição de muitos anos que merece muito respeito...primeiro defuma a casa, canta os pontos, despacha malunguinho, o rei da Jurema. Começa, primeiro mestres, depois as mestras, depois tem o caboclo e pra terminar muitas vezes com a corrente de preto velho..."(W.)

"A Jurema é como se fosse um lugar onde eles, os espíritos vivessem... nós temos o tronco da Jurema, nós conservamos aqui o tronco, a cidade de Jurema...é como se fosse assim um lugar para fazer obrigação... temos a Pomba Gira, o Exus...o Juremeiro é uma pessoa que se foi... porque a maioria do povo, eles acham que só pode ser Juremeiro aquele povo que vive bebendo, caindo nas calçadas, e não é assim, tem tantos que trabalhavam, que tinham um trabalho decente...é como eu que tenho este prêmio, esse mestre que desce, cura, escreve, fala e acontece..."(M.M.)

A Jurema, então, constitui parte desta vasta conexão de formas religiosas chamada Umbanda. Apesar desta convivência, entre orixás, Exus, caboclos, mestres, pombas giras, pretos velhos etc., em um mesmo espaço físico, as casas de Umbanda assim como aos ligadas a Orixás, organizam internamente uma separação entre estas práticas. Também aqui encontrei a separação entre quartos sagrados e salões de festas.

"... aqui nós temos nosso salão de dança e o salão para o ritual ou salão assistência. Temos o salão para os festejos onde as baianas dançam. ...nós temos o quarto da Jurema que chamamos congá e a parte de orixás que nós chamamos Pejí...no dia que se toca para Jurema, não se toca para orixá..."(P.M.)

"...não pode ser no afro, tem de ser separado. Você entende da Jurema com a Umbanda e o caboclo, mas você não pode fazer um toque pró africano e usar cigarro e bebida, já na Jurema você pode beber, pode fumar, conversar, no africano não pode, tem que ser separado. Que a pessoa entenda das duas coisas, mas não pode misturar. As pessoas dizem assim, é a Umbanda traçada, isso é uma mentira, porque a Umbanda traçada é o seguinte, você toca prá caboclo, e um ponto prá Ogum do africano, aí não pode, dá choque de força".(V)

A necessidade de separar Orixás e Jurema, nos espaços físicos e rituais, priorizando os quartos dedicados aos Orixás, é vital tanto nas casas de tradição africana como entre os umbandistas, sugerindo o domínio religioso da primeira na cidade do Recife.

Comparando as antigas etnografias com o culto da Jurema, pude perceber que elementos característicos da tradição africana, foram aos poucos sendo absorvidos, também pelos juremeiros umbandistas.

A inclusão nos rituais do sacrifício animal, em forma de oferendas para os caboclos e mestres, tomou-se comum. Aos caboclos a oferta é da caça e de pequenos animais como o pombo ou o pinto; entre os mestres, o uso de animais de maior porte, como o bode ou mesmo o boi, apontam para uma possível africanização do culto da Jurema, também neste grupo.

Outro elemento característico, do culto afro, que encontrei entre os juremeiros Umbandistas, foi o jogo divinatório dos búzios durante as consultas, distinguindo-se do original pelo número reduzido de peças. Na Jurema da Umbanda, joga-se com quatro búzios

No item seguinte, apresento a etnografia do ritual da Jurema, na casa de M.M. É preciso esclarecer que, neste capítulo, o item sobre as descrições etnográficas é menor que nos anteriores. Em virtude da grande semelhança no ritual entre os grupos do Xangô e da Umbanda, preferi apresentar uma única etnografia, detendo-me apenas nos aspectos onde fosse possível observar diferenças.

5.4. O Ritual da Jurema na Umbanda

Minha primeira visita ao centro Caboclo do Alto Amazonas aconteceu em 08.02.1993, destinando-se a assistir um Toré de Caboclo. Este centro tem por dirigente M.M. e está localizado no Córrego do Aureliano, no Bairro de Águas Compridas. Chega-

se com grande dificuldade no centro de MM., tanto pela precariedade da iluminação como também pelo estreitamento das ruas, onde os ônibus não conseguem passar. O centro situa-se na subida de uma ladeira de barro, onde é preciso abandonar o carro e seguir o restante do caminho andando à pé.

Cheguei cedo na casa de M.M. Queria observar os preparativos da sessão, conhecer a casa, e realizar uma entrevista. Na cozinha já estavam sendo cortados vários frutos e pão, que seriam servidos ao final da festa. No salão tiras de papel colorido pendiam do teto, e quadros com imagens de santos ornamentavam as paredes. Ao canto do salão dois tambores e um maracá provocavam um ritmo contagiante (Fotos 28-29-30; p.147)

M.M. dava as últimas ordens na cozinha, enquanto eu preparava o gravador para a entrevista, que realizou-se no quarto da Jurema, em frente ao salão de toque. Nele, duas mesas estavam ornamentadas com imagens e bebidas. Na mesa maior, várias garrafas de Sidra, vinho tinto, e aguardente, disputavam espaço com as imagens de mestras, pomba giras, e ciganas (Fotos 30-31; p.150). A mesa menor estava também ocupada com imagens de preto velhos, mestres, velas, vasos com flores, garrafas de vinho e suco de uvas. (Fotos 33; p. 150)

Finalizamos a entrevista com algumas pessoas chegando para a sessão. M.M. saiu para vestir-se, me indicando um lugar entre os bancos do salão, que já começava a ficar movimentado.

Nesse centro umbandista, as duas sessões de Jurema que assisti foram praticamente iguais àquelas observadas nas casas que se diziam de tradição Nagô. O único fato que chamou-me a atenção foi a abertura do ritual, com uma adaptação da prece de caritas³ utilizada no espiritismo Kardecista.

Pai, dai ao culpado o arrependimento à criança, o guia, aos órfãos, os espíritos protetores, que a vossa bondade se estenda sobre tudo que criastes. Piedade meu Deus para aquele que não vos conhece, esperança

³ Esta prece foi psicografada no ano de 1873, pela medium mme. Krell, em Bordeaux, na França. (ver anexo)



Fotos 28-29-30. Centro Caboclo do Alto Amazonas: observar detalhe da ornamentação do teto e padronização das saias. Nas paredes molduras com imagens de santos católicos, circundam o salão. Ao canto os tambores e o maracá.



para aquele que sofre. Que a vossa bondade permita aos espíritos consoladores, derramar por toda a parte paz, esperança, e fé. Que assim seja.

Deus, que um raio de luz, uma faísca do vosso amor possa abraçar a terra. Deixai-nos beber na fonte dessa bondade profunda e infinita e todas as lágrimas secarão, todas as dores se acalmarão. E um só coração, um só pensamento, subirá até vós com um grito de reconhecimento e amor.

Como Moisés subiu a montanha, nós te esperamos com os braços abertos. Oh! poder, Oh! bondade! Oh perfeição!. E queremos de algum modo alcançar a vossa misericórdia. Que assim seja.. Deus dai-nos a força para ajudar ao próximo, afim de subirmos até vós, dai-nos a caridade pura, dai-nos a fé, e a razão. Dai-nos a simplicidade de olhar nossas almas no espelho onde deve refletir a vossa imagem. Assim seja.

Que esta prece sirva de conforto aos nossos guias, anjos da guarda, nossos mestres, para que venham se comunicar conosco pela graça do bem e do amor ao próximo.

Em nome do pai, do filho e do espírito santo.

Saravá Jurema Sagrada!

A sessão teve início com a defumação de ervas no centro do salão, para onde se dirigiram todos os presentes. Iniciou-se com a saudação para Exus, em seguida para os orixás de umbanda e caboclos na primeira etapa do ritual. Houveram muitas incorporações de caboclos, que dançavam dando pequenos pulos com o braço direito virado nas costas. Trajavam roupas brancas, as mulheres saias longas, e os homens calças compridas brancas. Após as incorporações de caboclos(as) adultos, foi a vez dos caboclos crianças, que pediam balas, falavam com dificuldade, tiravam brincadeiras com a assistência, e mostravam resistência para voltar as suas aldeias. Houve uma pausa para descanso, e foi aberta a segunda parte da sessão com a incorporação do mestre, com a desordem já observada anteriormente nas casas ligadas aos Orixás africanos.

Basicamente esta é a sequência ritual das sessões de Jurema nos centros umbandistas, seja a festa em homenagem a caboclos(as) ou mestres(as). Segundo o depoimento de P.M. é desta forma que ocorrem as sessões no centro Pai Francisco.

“...geralmente quando inicia tudo é direitinho. iniciamos cantando para o Exus, logo depois nós cantamos para o egum da umbanda, com a corrente sete flechas, em seguida a corrente de

Oxóssi, depois Canindé e também os caboclos. Em seguida encerramos a primeira parte. Só na falange dos caboclos, que pode vir assim irradiação com a corrente de Ogum... mas dentro do nosso ritual Nagô mesmo, não existe orixá de umbanda. Na umbanda pra gente é só caboclo, mestre e estas coisas que te falei. A incorporação aqui na minha casa é só caboclo na primeira parte da abertura... A segunda parte é quando chega a abertura das correntes do mestre...dependendo se for uma mestra se canta na segunda parte para as mestras, e em seguida já quando as mestras estão incorporando, elas que são as donas da festa, dá a permissão de chamar os senhores mestres. Depois de vir todos os mestres.... desorganiza tudo, porque eles querem espaço para dançar, mostrar a alegria deles." (P.M.)

De acordo com esta estruturação do ritual, parece existir uma maior relevância quanto ao papel do mestre em relação ao caboclo. O primeiro tem o poder de quebrar a antiga ordem do ritual, precisando de mais espaço, não seguindo uma ordem nas incorporações que passam a ocorrer em profusão, chegando ao ponto do salão ficar repleto de médiuns incorporados. Os caboclos, salvo quando a sessão é um Toré de caboclo, tem sempre um número menor de incorporações. Mesmo quando a festa é em sua homenagem, não existe uma desorganização na forma como se dá entre os mestres.

O perfil dessas duas entidades ajudam a compreender a forma como se comportam durante as sessões. O caboclo, como já referi no capítulo 2, é sempre apresentado como uma entidade pura, limpa, que não bebe, nem fuma. Tem no rosto o aspecto sério e carrancudo do índio bravo, temido por suas flechadas. Os trabalhos de caboclos são sempre direcionados para o bem, sendo temidos por sua seriedade, e a rigidez com que trata seus escolhidos. A surra de um caboclo é uma das experiências mais temidas entre os juremeiros.

Na religião umbandista a entidade do caboclo é parte de seu panteão, o que facilita ainda mais esta associação com o culto da Jurema. Alguns dos entrevistados, tanto os ligados ao grupo do Xangô, como aqueles ligados à Umbanda,

Foto 31-32 Centro Caboclo do Alto Amazonas: mesa com estátuas de mestras no quarto da Jurema. Observar a composição dos objetos: garrafas de Sidra, Champanhe, rosas vermelhas, fitas coloridas. Na parede um arco e flecha simbolizando os caboclos.

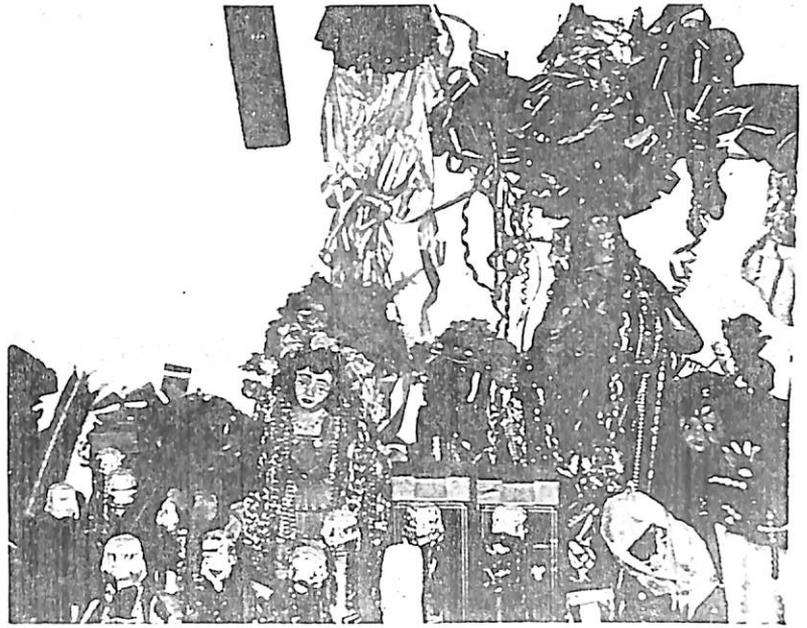


Foto 33. Centro Caboclo do Alto Amazonas: mesa de mestres no quarto da Jurema. Pode-se observar várias garrafas de aguardente e identificar o Mestre boiadeiro à direita.



relacionaram o caboclo à Umbanda e mestre à Jurema. Entre os Atikum, os caboclos são as principais entidades que compõem a Jurema.

Na umbanda do Recife a figura do caboclo, como parte do panteão umbandista e juremeiro, é idêntica. Incorporam com as mesmas características já descritas no capítulo anterior.

Quanto a figura dos mestres, estes são espíritos de pessoas mundanas, ligadas frequentemente à marginalidade e à prostituição. Como exemplo, pessoas que na vida material foram boêmios, como é o caso do Mestre Carlos, cuja história revela ter tido uma vida ligada a bebida e à boemia. Ou ainda Zé Pilintra, que segundo os entrevistados também gostava de bebida e de mulheres, tinha um trabalho de rezador, e morreu de facada na ponte do Motocolombó. Algumas mestras e principalmente as pombas giras, foram prostitutas do cais do porto.

A identidade dos mestres (as) parece mais próximas do cotidiano dos fiéis. Estas entidades gostam de beber, fumar, fala palavrões, etc., sentem-se felizes quando a festa é em sua homenagem. Cantam, bebem, fumam, e dançam, se possível durante toda a noite, podendo também se tornar agressivos ou inconvenientes, dependendo da intervenção do dirigente da casa.

O comportamento do mestre, em geral, é de transgressão às normas de conduta e de bom comportamento social, o que justifica um possível reflexo desta postura na estrutura das sessões. A desorganização, a falta de ordem é o que identifica a sua chegada. Os mestres tanto trabalham para o bem como podem trabalhar para o mal. Podem ser protetores, ou ter sua feitiçaria empregada negativamente, dependendo de como e de quem os manipula.

Entre os umbandistas, a figura do mestre é identificada como pertencendo, exclusivamente, à Jurema.

Pude observar estas características, entre caboclos e mestres, pude nos dois grupos ligados aos afro-recifenses. Entre os Atikum, as características mundanas

dos mestres é amenizada, pela aparente incorporação entre o grupo de mestres mais antigos, que são mestres velhos cujo comportamento é mais brando.

5.5 Incorporações

Nos rituais da Jurema, entre os umbandistas, o processo de incorporação ocorre obedecendo a mesma ordem observada nos terreiros de Xangô. Abre-se as sessões com a defumação do ambiente e dos presentes, o dirigente faz uma oração adaptada da prece de Caritas. Em seguida, toca-se para Exus, mensageiro entre os dois mundos, material e espiritual, não ocorrendo incorporações.

Sucessivamente, saúda-se os orixás da Umbanda; e aqui é encontrado um ponto de distinção em relação ao ritual nos terreiros de Xangô. Incorporam-se entidades tomadas de empréstimo da tradição africana, “*abrasileiradas*” pela Umbanda através da teoria das sete linhas. Cada uma delas, tomando o número sete pelo seu valor cabalístico, é dirigida por sete orixás formando cada qual sete falanges ou legiões. Não existe consenso em relação a estas linhas, podendo, de acordo com o centro, juntarem-se a outras em uma eterna composição.

Os orixás de Umbanda são entendidos como espíritos mais evoluídos, entidades de luz. Desta forma, distante dos homens, só visitam o mundo material em ocasiões “*especiais*”.

A segunda categoria de entidades, a serem incorporadas, são os caboclos(as) e mestres(as). Considerados espíritos menos desenvolvidos, é importante distinguir o caráter das entidades de caboclos(as) e mestres(as). Os primeiros, são considerados espíritos puros, limpos, desta forma mais evoluídos que os mestres. Esses

,por sua vez, são considerados como entidades que praticam o bem e o mal, neste último caso, são classificados como pertencendo a quimbanda.⁴

As entidades de mestres(as), como já demonstrou Motta (1977a), confundem-se com os Exus da Macumba carioca, distinguindo-se do Exus do Xangô. Entre estes espíritos, encontram-se Juremeiros famosos como Mestres Carlos ou Maria do Acais, considerados como mais evoluídos. Neste mesmo grupo de espíritos, são incluídos também os Exus femininos ou Pomba-Giras como as Ritinhas, Paulinas, Marias Padilhas, associadas ao estereótipo da prostituta com suas vestes escandalosas, gestos e linguajar obscenos ligadas aos prazeres do corpo; bebem Champanha ou Sidra em taças e fumam em longas piteiras.

Geralmente são solicitadas para atenderem problemas de saúde, desemprego, relacionamentos amorosos, etc. Ainda na mesma categoria encontram-se, entre os menos evoluídos, as figuras do "Zé", como o Zé Pilintra, Zé da Pinga, Zé Garrancho, Zé Pretinho, Zé do Tombo, etc., ligados à marginalidade, foram em vida estivadores, bêbados, andarilhos, boiadeiros, etc.

Todas estas entidades fazem parte do panteão da Jurema, seja entre os terreiros de Xangô, seja em centros umbandistas.

5.6. A Iniciação

O processo iniciático da Jurema, entre os Umbandistas e Xangosistas, é semelhante, e bem mais simples que no culto aos orixás. As exigências quanto a reclusão, privação alimentar, e marcas no corpo, são mais brandas. Os gastos são bem menores e não segue uma única orientação, já que cada juremeiro orienta-se pelas

⁴ O Dicionário do Folclore Brasileiro, define Quimbanda como sendo: "sacerdote nos candomblés de procedência banta. O mesmo que Umbanda ou Embanda"(1972:741). No Dicionário de Cultos Afro-brasileiros acrescenta que o termo refere-se a "linha ritual da Umbanda que pratica a magia negra."(1977:218)

instruções que lhe foram dadas por quem o iniciou, sem preocupação com fidelidades na tradição.

Cada juremeiro, então, tem seu jeito próprio de iniciar, podendo ser orientado também pelo mestre.

A iniciação na Jurema é chamada de "Tombo", e para que o processo se complete faz-se depois a "crisma" ou "batismo" ou ainda o "tombo completo". Resgatando algumas das iniciações descritas pelos entrevistados, ligados aos grupos do Xangô e da Umbanda, percebe-se que cada casa tem uma forma própria de iniciar seus seguidores na Jurema;

" Minha primeira crisma foi aos 13 anos. É um ritual feito entre a minha entidade sete flechas, para ele justamente ir cumprir os trabalhos... a missão dele. É um juramento o primeiro Juramento... emprestar minha matéria para o caboclo fazer a missão dele... a segunda crisma foi aos 17 anos de idade, foi o tombo total... do caboclo à entidade da minha cigana, uma corrente oriental que eu trabalho... foi uma crisma completa onde eu fui Juremado com as sementes da Jurema..."(P.C. ligado ao Xangô)

Eu preparei 17 discípulos. Eles aprenderam as folhas dos mestres, os defumadores, até a consagração da princesa... cada pessoa que é discípulo tem o príncipe... e a princesa... tem que ter também o rosário e a Vagem... aí tem o dia do batismo, todos de branco, de toalha branca, as flores alvas enfeitando os vasos e cada princesa da pessoa... cada pessoa com a toalhinha e a princesa em cima...aí a pessoa se ajoelha na mesa, tem o banco mas fica ajoelhado... aí o dirigente vem batizar as princesas..."(M.B. ligada ao Xangô)

São sete cachimbos, sete charutos, sete cigarros, cada um de uma qualidade...tem as flores e todas as qualidades de frutas, das mais brejeiras que eu procuro para o caboclo...Faz então a matança, primeiro a gente corta pró Exus daquela pessoa, corta pró caboclo, então é como se fosse o oborí... eu uso todas as qualidades de mato, tudò quanto for de mato da Jurema eu boto e faço uma esteira, então o filho vai dormir ali...quando é de manhã eu levanto ele, o banho já está preparado, toma um antes de sair e outro bem cedo...aí eu devolvo tudo pra mata, converso com ela e pago lá dentro... eu vou com ele depois em três ou cinco casas de Jurema, eu vou mais de pé, quero que ele suba ladeira , que ele canse que é pró espírito não ficar preguiçoso"...(M. Ivo. ligada ao Xangô)

Existe o implante, mas pra mim quando o médium é bom...não precisa fazer o implante... cada zelador tem um tipo de iniciar... os nossos

trabalhos aqui são muito limpos, que nós chamamos assim de cálcio...esse cálcio é feito com um charuto, que toca a pele e faz aquela queimadura, aquela marca. Já outros fazem uma cruz e colocam o líquido, que nós chamamos Jurema, pode colocar também semente... para iniciar na Jurema dentro de uma casa espírita ou dentro de uma casa de orixá, aí você procura aquela ou aquele pai de santo pra ele lhe orientar, se você tem problemas espirituais ele vai te orientar, aí tem a iniciação que nos chamamos de iniciação de desenvolvimento"...(P.M. ligado a Umbanda)

A maior parte dos entrevistados, foram unânimes em afirmar que “o *juremeiro quando é bom não precisa de iniciação*”, o que nos leva a supor uma simplificação cada vez maior do ritual, quando comparado à Jurema mais antiga, onde havia o implante quase obrigatório da semente no processo iniciático.

Segundo os depoimentos acima, pode-se identificar também aspectos do culto católico, como o uso dos termos *Batismo* e *crisma* para a iniciação do discípulo da Jurema, e o símbolo da cruz como marca no corpo. Emprestar o corpo para que o mestre ou o caboclo possa trabalhar, “*cumprir sua missão*”, revelam a influência do espiritismo que usa o corpo do médium, como aparelho para o trabalho dos espíritos. O que caracterizaria o aspecto indígena seria o uso do cachimbo, as frutas, as ervas do mato, como oferendas na iniciação.

Finalizando, o último capítulo da dissertação, levanto algumas considerações acerca do culto da Jurema, entre os umbandistas.

O que chama atenção de imediato, é o fato de não existirem quase distinções na forma como o culto é praticado entre os Afro-recifenses. Os aspectos das práticas e objetos rituais, da estrutura das sessões, as incorporações, o processo iniciático, etc., são praticamente os mesmos entre os Xangosistas e Umbandistas.

A diferença encontrada, ocorreu em relação ao discurso umbandista, que inclui a prática da Jurema como parte das correntes espirituais da Umbanda.

Apresento em seguida a parte conclusiva do trabalho, que tratará mais claramente dos aspectos semelhantes ou distintivos do culto da Jurema, entre o grupo indígena Atikum, os praticantes do Xangô, e da Umbanda.

CONCLUSÃO

Apresento, agora, as principais conclusões obtidas, quanto à prática do culto da Jurema entre os Atikum, o Xangô, e a Umbanda, tomando por base as principais questões que lancei como suportes analíticos do meu trabalho.

No capítulo Metodologia, levantei como principal questão: **Como e por que o culto da Jurema conseguiu manter-se tão popular, apesar de apresentar-se, sempre, associado a outras formas de religiosidade?** Subdividi esta questão em três questões específicas: **Qual a importância do culto da Jurema para os três grupos analisados? Qual o papel religioso que desempenha? Como a popularidade da Jurema é percebida pelo grupo a que está associada?**

Procurou, agora, responder estas questões, abordando as características específicas do culto e os aspectos em que baseei os questionamentos, mostrando inicialmente cada grupo em separado.

Em seguida, analiso os dois eixos comparativos do trabalho, também referidos no capítulo da Metodologia. Comparo primeiramente o culto entre os Atikum e Afro-recifenses, percebendo as principais diferenças na prática da Jurema entre os dois grupos. A seguir faço a comparação do culto entre os Afro-recifenses, quais sejam, o Xangô e a Umbanda.

Ao final das análises comparativas, acrescento um quadro sinóptico onde constam as sínteses das discussões.

Entre os Atikum

A importância e o papel do culto da Jurema entre os Atikum, está relacionado a própria história de sobrevivência do grupo.

O vínculo com o espaço geográfico, o reconhecimento dos espaços sagrados associados às entidades míticas dos Atikum, compõem uma unidade indissociável, constituindo-se nos principais pontos de apoio do universo simbólico, da sua identidade ideológica, étnica, e cosmológica. Ao espaço físico geográfico está relacionado a história do grupo, ou seja, a origem do nome pelo qual se identificam, a luta pela posse da terra como espaço que lhes pertence por direito, e o reconhecimento da identidade indígena que legitima o domínio da Serra do Umã. Ao espaço geográfico estão vinculados os espaços sagrados, como partes de um mesmo universo, inseparável, e complementar.

Os Atikum consideram-se herdeiros legítimos da ciências da Jurema, não sendo preciso nenhum processo iniciático. Atribuem o dom de portadores deste conhecimento ao fato de serem índios, e de considerarem o poder da Jurema ligado à natureza.

A Pedra do Gentio, A Gruta do Encantado , O Cruzeiro, a área restrita às sessões rituais dá casa do Gentio, a Lagoa Cercada, etc., são pontos de referência da história e da simbologia do grupo. Esses espaços sagrados são habitados por entidades que formam o universo mítico dos Atikum.

Observa-se através da devoção à Santa Barbara o sincretismo católico, religião pela qual todo grupo se define como praticante. O processo de miscigenação com o negro, evidenciado pela predominância da cor negra entre os membros do grupo, pode apontar para um possível, apesar de não observado, sincretismo religioso. Apesar da prática do catolicismo, a Jurema é considerada principal aspecto da religiosidade Atikum.

As sessões ou trabalhos de mesa são privados e executados em espaço reservado nas quartas feiras. Neste espaço chamado Gentio estão depositados objetos rituais que consistem em pequenas cuias chamadas Ribé, e cachimbos de barro em forma de cone chamados Kacriá. Nos rituais que acontecem no Gentio, bebe-se do ajucá, usa-se

a defumação, e consulta-se os encantados, tanto para questões pessoais como também assuntos que dizem respeito à comunidade como um todo.

As cerimônias do Toré são públicas, acontecem aos sábados, contam com a participação de todo o grupo, inclusive as crianças, e são abertas aos visitantes. Nesta cerimônia não se toma o ajucá, e não é feita a defumação. Durante as incorporações faz-se consultas rápidas às entidades.

No ritual da Gruta se faz a defumação, se bebe o ajucá. As cerimônias são menos fechadas que as do gentio, mas não são abertas aos visitantes. Essas cerimônias acontecem durante o dia aos domingos podendo se ocorrer também à noite.

A preparação da bebida é feita com as raízes da árvore. Entre os Atikum se usa a Jurema preta. Da parte onde as raízes se trespassam em forma de cruz, retira-se algumas raspas. Em seguida, é macerada e deixada em infusão, podendo ser fervida para uso prolongado.

No aspecto ritual, não é utilizado nenhum instrumento além das maracas. Todo o ritmo das músicas são marcadas com o bater dos pés. O comando do Toré é feito pelo pajé e pela cacique. Ambos puxam as toadas e posicionam-se na frente do círculo, conduzindo-o quando este se desfaz.

As entidades de caboclos e mestres são os mesmos dos rituais urbanos, distinguindo-se pelo ritmo lento e pelos passos das danças. As incorporações são tranquilas, acompanhadas de sonolência. Os incorporados permanecem com olhos fechados e braços caídos. Dirigem-se ao centro do círculo e são apoiados durante o transe.

O Grupo do Xangô

Entre os entrevistados ligados as casas de tradição africana, a dificuldade de referirem-se à Jurema parece estar condicionada à conceituação da casa. Quanto mais reconhecida, entre a comunidade, como sendo fiel a esta tradição, maior a resistência em admitir a prática da Jurema. Nas casas de Xangô mais ortodoxas, como é o caso do Sítio de

Adão e do Terreiro de Iemanjá Sabá, não foi observado a existência de um quarto dedicado a esta prática. Entretanto, a maior parte dos membros daqueles terreiros praticam a Jurema, seja em suas próprias casas, ou em outros locais.

Diante do conflito, entre discurso e prática, o ritual da Jurema é sempre colocado em uma posição secundária em relação ao ritual dos orixás.

A prática da Jurema, nas casas de culto aos orixás, é justificada como herança da mãe de santo ou problemas de saúde relacionados a uma mediunidade a ser desenvolvida.

Existe uma negação da prática do culto de acordo com o grau de importância religiosa da casa, como também uma divisão no espaço físico do terreiro. O Pejú de orixás é maior, ocupa lugar de destaque, e situa-se distante do quarto da Jurema. Este por sua vez é menor e localiza-se a um canto da casa. Os rituais não podem acontecer ao mesmo tempo, havendo um período de resguardo entre eles.

Quanto ao aspecto ritual, o contato com as entidades ocorre de imediato. O consulente fala diretamente com a entidade incorporada pelo médium. No orixá, a consulta se dá através do jogo de búzios, onde a entidade comunica-se por mensagens através de sonhos ou durante os toques.

Na interpretação dos informantes, a solução dos problemas acontece mais rapidamente na Jurema, enquanto entre os orixás depende da relação entre a entidade e seu filho. No Orixá a prática terapêutica é mágica e religiosa, enquanto na Jurema a cura é mágica e imediata.

No culto da Jurema, há uma maior flexibilidade em relação ao calendário das festas de mestres e caboclos, ficando a critério de cada casa a estrutura do ritual e a entidade homenageada.

Os trabalhos de Jurema têm custos mais baixos, sendo acessível, mas não exclusivo, a uma população menos privilegiada; enquanto os trabalhos para Orixás são mais dispendiosos.

Na Umbanda

No Recife, a Umbanda tem características que a diferencia de outros estados. Sua principal peculiaridade é a influência forte dos cultos de origem africana e os de origem ameríndia. A primeira pode ser observada pela prática dos rituais característicos ao Xangô, o sacrifício animal, e o uso dos búzios nas consultas. A segunda pela incorporação de elementos do antigo catimbó, que passou a chamar-se nesta cidade de Jurema, caracterizada pelo culto aos caboclos e mestres.

A prática da Jurema, na forma como foi observada nos centros de Umbanda do Recife, apresentam uma influência africana maior que a Kardecista.

A Jurema na Umbanda é percebida como parte da religião, compondo uma das suas linhas espirituais. A figura do caboclo é comum tanto ao panteão Juremeiro, como ao Umbandista. O caboclo é identificado em alguns depoimentos entre os umbandistas como "*figura representativa do indígena*", compondo assim uma das matizes da identidade cultural brasileira. Tem como característica ser uma entidade mais elevada que o mestre, por ser um espírito de luz, em uma escala espiritual mais evoluída.

Diferente da interpretação do caboclo, o mestre é percebido por alguns dos entrevistados, como entidade autêntica ao panteão juremeiro. É menos evoluído que o caboclo, por tratar-se de espíritos mundanos, tendo um comportamento ético e moral duvidoso. Por outro lado, estas entidades, os mestres, parecem ter sofrido, no processo sincrético com a macumba carioca, uma transformação. Foram então incluídas entidades como Exus-fêmeas, as pomba-giras, e Exus machos, que atendem por Zé. Essas entidades confundem-se com os mestres e mestras, tomando-se difícil separar o que são mestres e o que são Exus.

A prática do culto da Jurema nos centros Umbandistas, abre inicialmente com uma adaptação da prece de Cáritas. No restante das sessões, quase não se diferenciam

das praticadas nos terreiros de Xangô. Em ambos existe uma separação dos espaços, e práticas rituais, havendo locais e dias próprios para os toques de Orixás, e os toques de Jurema.

A principal diferença entre a prática da Jurema na Umbanda e no Xangô se dá em relação às incorporações dos orixás. Estas entidades, características do culto africano, foram “*abrasileiradas*” pela Umbanda, passando a chamar-se *Orixás de Umbanda* que podem incorporar durante as sessões.

1. Diferenças na prática da Jurema entre Atikum e Afro-recifenses

a. Quanto a estrutura e prática dos rituais e incorporações

Não foi possível encontrar grandes diferenças na estrutura ritual do culto da Jurema, entre Atikum e Afro-recifenses. Em ambos, pude constatar a presença das mesmas entidades de mestres e caboclos, com variações entre os Atikum no que diz respeito à inclusão de entidades míticas ligadas ao grupo, como o caboclo Atikum e a mãe Jurema. Os mestres são antigos, não se verificando ainda a incorporação de entidades como pombas giras e pretos velhos.

Entre os Atikum, a referência a estes mestres mais tradicionais da Jurema, podem ser constatados pela toadas cantadas durante as sessões. Observei ainda uma diferenciação quanto aos instrumentos musicais utilizados entre os grupos. Nos Atikum o único instrumento presente são as marácas, o ritmo das toadas é mantido no bater dos pés ao chão. No grupo dos Afro-recifenses encontra-se o uso de três ilús, além das marácas, cujo ritmo das toadas lembra o samba de roda. Em ambos os grupos, dança-se no centro do salão formando-se um círculo.

Entre os Atikum os participantes posicionam-se um atrás do outro, sendo comandados pelo pajé e pela cacique. O círculo as vezes se desfaz passando a uma forma

de espiral. Nas sessões de Jurema observadas nas casas de Xangô a roda é formada com os participantes voltados para o centro do círculo.

No grupo indígena, dança-se com o braço direito dobrado para trás das costas. É dada uma passada com o pé direito que bate fortemente no chão. Esse ritmo vai sendo acelerado conforme as toadas vão se sucedendo. Essa postura foi observada, também, durante as incorporações de caboclo nas casas ligadas ao Xangô.

Entre os Atikum as incorporações se dão de forma tranquila, sendo descrita como “uma sonolência” ou “uma dormência no corpo”. O incorporado perde o ritmo da dança, dirige-se ao centro do círculo e é amparado pelo dirigente da sessão durante todo o transe. Mantém os olhos fechados, os braços estendidos ao longo do corpo. Às vezes segura uma maráca em uma das mãos, marcando o ritmo da toada que passa a cantar. Essa característica do transe é a mesma, tanto para as incorporações de caboclo quanto para as de mestre.

Nas casas de culto afro, as incorporações se dão de forma mais intensa. Os caboclos, quando descem gritam sua saudação através do grito, Oké! Dançam freneticamente com grandes saltos, em movimentos circulares. Formam com as mãos a imagem de um arco e flecha com os dedos indicadores cruzados, como se soltassem flechadas ao ar. Têm a expressão fechada e carrancuda. São considerados sérios e bravos.

As incorporações de mestres, entre os Afro-ricifenses, ocorrem de forma diferente. Estas entidades marcam, com sua presença, uma quebra no ritual. As entidades, de mestres e de caboclos, podem ser identificadas nos rituais por marcarem dois momentos distintos nos rituais. No primeiro, ocorrem as incorporações de caboclos, que são entidades consideradas como “puras”, “limpas”, que não bebem ou fumam nas sessões de roda.

Essa primeira fase obedece a uma, certa, organização na estrutura do ritual. A sessão é aberta com a defumação, a seguir forma-se o círculo, cantando-se inicialmente

para Exu. Em seguida saúda-se os orixás de Umbanda, que raramente incorporam, e por fim são invocados os caboclos, os únicos a incorporar livremente nesta primeira etapa.

A segunda etapa do ritual é dedicada apenas aos mestres (as). Neste momento há uma quebra da estrutura anterior. Desfaz-se a roda, passa-se a beber e fumar, e há uma profusão de incorporações.

Entre as modalidades de práticas rituais, entre os dois grupos, constatei três formas do culto.

Entre os Atikum, o *Ritual do Toré*, caracteriza-se por ser uma festa pública, aberta a toda comunidade, tem um caráter de diversão e trabalho espiritual; não sendo permitido beber durante o ritual. As *Sessões do Gentio*, caracterizam-se por serem rituais fechados, restrito a alguns membros do grupo, tendo por finalidade o contato com entidades espirituais. Nestas sessões consulta-se sobre questões individuais ou referentes ao grupo. Nestas sessões, fuma-se, e é tomada a bebida feita com a Jurema. As *Sessões da Gruta*, são intermediárias entre as outras duas por não serem totalmente públicas como o Toré, nem exclusivas a alguns membros, como as do Gentio. Têm por finalidade a consulta aos “*encantados da gruta*” e às “*entidades míticas*”. Nessas sessões, é permitido o uso do fumo, da bebida feita com a Jurema, e da cachaça.

Entre os Afro-ricifenses, também encontrei três modalidades correspondentes as mencionadas acima.

As *Festas de Mestres* e de *Caboclos*, também denominadas *Toré*, cujas características assemelham-se às encontradas entre os Atikum. Estas sessões têm como objetivo, o encontro festivo do grupo com as entidades de mestres, Caboclos, Pombas Giras, e outras que frequentam o terreiro. São cerimônias públicas, onde pode-se beber e fumar, quando as homenagens são destinadas aos mestres. As *Sessões de Mesa*, são fechadas e mantêm um ambiente solene. Não utilizam-se instrumentos musicais ou dança, apenas palmas e cantos. Acontecem com os médiuns sentados em torno de uma mesa, vestidos totalmente de branco. Destina-se à consulta aos guias espirituais a aos “*passes*”,

onde se dá a cura mágica. As *Sessões de Mata*, acontecem fora do terreiro, não sendo totalmente abertas ao público. Destinam-se homenagear as entidades ligadas à natureza, tais como a Comadre Fulorzinha, o Capitão da Mata, como também os mestres, e principalmente os caboclos. Nessas sessões bebe-se, fuma-se, e se faz o sacrifício de pequenos animais.

b. É possível então estabelecer as seguintes correspondências e distinções entre os dois rituais:

Toré dos Atikum X Festas de Mestres ou Toré de Caboclos (nos Afro-recifenses)

Correspondências:

Destinam-se a homenagear as entidades de mestres e caboclos.

Têm um aspecto lúdico.

São cerimônias públicas.

Distinções:

Entre os Atikum

Não é permitido o uso de bebidas.

Não há incorporações de Pombas Giras, Exus, e Pretos Velhos.

Não existe quebra na estrutura do ritual.

Incorporações de mestres e caboclos se dão da mesma forma.

Não há sacrifício ritual.

Entre os Afro-recifenses

Não existem referências a entidades míticas do grupo

Uso do fumo e da bebida.

Quebra na estrutura ritual

Existem diferenças nas incorporações de mestres e caboclos

Oferendas, com uso de sacrifício animal.

Sessões do Gentio X Jurema de Mesa

Correspondências:

Cerimônias fechadas.

Destinam-se a cura, a consulta individual e coletiva.

Defumação e uso do complexo tabaco-Jurema.

Sessões da Gruta X Sessões de Mata

Correspondências:

Cerimônias mais ou menos pública.

Ocorrem fora do espaço sagrado.

Defumação e uso do complexo tabaco-Jurema.

2. Diferenças na prática da Jurema entre os Afro-recifenses (Xangô e a Umbanda)

Como já foi dito anteriormente, as práticas rituais do culto da Jurema entre os Afro-recifenses mantêm-se quase sem alterações, salvo alguns poucos aspectos que serão mostrados a seguir. As distinções encontradas, reservam-se aos depoimentos, que referem-se a interpretação do culto quanto a sua posição frente as outras práticas existentes; a hierarquia espiritual das entidades; as finalidades do culto às entidades; e a concepção do transe. Igualam-se nos demais aspectos.

No Xangô a Jurema não é vista como religião, sendo-lhe atribuída qualidades como ciência, conhecimento e dom. O panteão juremeiro é totalmente diferente do Xangosista, mantendo-se os espaços rituais rigorosamente separados. Neste último grupo, existe uma forte resistência em falar sobre a prática deste culto, que é sempre colocado em segundo plano na importância religiosa dos terreiros.

Na Umbanda, a Jurema é percebida por alguns entrevistados, como uma das suas linhas ou correntes espirituais. Neste grupo, a prática da Jurema é aceita sem constrangimentos, vindo no mesmo nível de importância dos outros cultos praticados.

Entre os Xangosistas existe, a nível de hierarquia espiritual, uma forte distinção entre órixas e entidades da Jurema. Os primeiros, mais evoluídos, atendem a questões de ordem espiritual, sendo caracterizados como orgulhosos. Não têm contato frequente com o mundo material. Neste grupo, a Jurema é praticada como herança da mãe de santo, ou imposição de ordem espiritual.

Entre os Umbandistas, a hierarquia espiritual da prática da Jurema é semelhante àquela no grupo do Xangô. A única diferença em relação ao comportamento das entidades, é o transe dos orixás de Umbanda durante as sessões. Estas entidades, foram abrazeiradas pelos umbandistas no processo de sincretização com o afro.

Na concepção do transe umbandista, a Jurema é vista como uma prática que tem como finalidade ajudar os espíritos não evoluídos. O umbandista tem como missão doutrinar estes espíritos para que se tomem espíritos de luz, não precisando mais incorporar.

a. Importância da Jurema frente as outras práticas religiosas existentes.

Para o grupo dos Atikum, o culto da Jurema é considerada uma prática legítima do grupo. Atribuem, a si próprios, o título de autênticos portadores dos segredos da Jurema, baseados no fato de serem índios.

O catolicismo entre os Atikum constitui uma prática religiosa forte, que pode ser verificada na crença à santa Bárbara, tida como protetora do grupo. A imagem desta santa ocupa um lugar de destaque na grande cruz fincada no terreiro, onde é executado o

Toré. São feitas, ainda, homenagens durante a semana santa e no dia dedicado a santa, onde o grupo sai em procissão e são feitas penitências.

Apesar de definirem-se como católicos, e desta prática estar presente na religiosidade Atikum, ela é menos importante e acontece com menos frequência, quando comparada às do Toré, às sessões da Gruta, e do Gentio, que acontecem semanalmente. Pode-se, então, afirmar que entre os Atikum a prática da Jurema, culto aos antepassados e espíritos de caboclos e mestres, são vistos como religião indígena.

Entre os Afro-ricifenses, o grupo ligado ao Xangô tem como principal identificação religiosa o culto de origem africana, como foi colocado no capítulo referente ao grupo. A coexistência entre as duas formas de religiosidade é conflitante, sendo o culto aos orixás sempre referido como autêntico, e ligado às raízes negras do grupo.

A Jurema, então, é colocada como suporte, vindo em segundo plano, e atendendo a questões que os orixás, devido a sua superioridade, negam-se ou demoram a atender. À Jurema estão atribuídas questões de ordem material (as quais entidades estão ligadas), por pertencerem ainda ao plano terrestre. Desta forma, o atendimento é rápido, embora nem sempre duradouro.

Entre os Afro-ricifenses, a Jurema não é percebida como religião, e sim como conhecimento, enquanto que o culto aos Orixás é a religião representativa do grupo.

De maneira diferente, o grupo dos umbandistas, entendem a Jurema como parte da religião, tendo em comum ao seu panteão a figura do caboclo, representando o elemento indígena, "*o dono da terra*", legitimando assim seu título de religião brasileira. A Jurema, então, é parte de uma das linhas ou correntes espirituais, colocando-se no mesmo nível de importância das demais expressões religiosas existentes na Umbanda.

Se é possível colocar a posição do culto da Jurema, segundo uma hierarquia religiosa frente às outras práticas, pode-se afirmar que entre o grupo indígena Atikum esta forma de culto, denominada também como Toré, é a principal referência de sua

religiosidade. Entre o grupo, ligado ao culto aos orixás, me parece correto afirmar que a ligação com a tradição africana é mais relevante que a prática da Jurema.

Para os Umbandistas, o culto à Jurema aparece no mesmo nível de importância das outras práticas, apesar de em seu panteão existir uma hierarquia onde as entidades obedecem a uma escala de importância espiritual. Esta escala é formada, tendo como entidade mais elevada os Orixás de Umbanda, seguidos hierarquicamente pelos caboclos, pelos mestres, e por fim a categoria dos Exus.

Para finalizar, passo a sintetizar as questões levantadas com bases de reflexão do trabalho.

A importância do culto da Jurema entre os grupos analisados, apresentam características distintas. Entre os Atikum, a prática da Jurema relaciona-se com as questões de referencial étnico do grupo, através do resgate das tradições religiosas. Para os Xangosistas, o culto da Jurema vem em plano secundário à religião dos Orixás. Atendendo a questões mais práticas e de solução rápida, o culto utiliza recursos de menor custo que aqueles exigidos nos rituais de tradição africana. O grupo dos umbandistas, busca no culto da Jurema aspectos da religiosidade indígena. Estes elementos legitimam sua auto-definição como religião brasileira, compondo as representações dos aspectos definidores das nossas raízes culturais.

Quanto ao papel religioso que desempenha entre os Atikum, a prática da Jurema permite o contato com antepassados míticos do grupo, reforçando a luta pelo resgate da identidade indígena e da luta pela terra. Entre o grupo do Xangô a Jurema não é considerada como religião, e sim como ciência, filosofia e conhecimento, podendo desta forma coexistir no mesmo espaço sagrado do terreiro, sem que agrida aquela que é considerada como a religião legítima. Entre os umbandistas, a Jurema e as entidades que a compõe, em especial os mestres e Exus considerados espíritos que necessitam de trabalho espiritual, adequam-se à ideologia umbandista, que tem como máxima a busca da evolução espiritual.

Em relação à sua popularidade, acredito ser possível afirmar que três principais fatores são responsáveis por este atributo. O primeiro está relacionado à prática ritual do culto, que torna acessível o contato direto com a entidade. Como segundo, aponto as características das personalidade das entidades, que estão mais próximas ao comportamento cotidiano dos fiéis. E por fim, como terceiro fator, acrescenta-se o fato de que, o culto da Jurema por ser um recurso de baixo custo ao atendimento das aflições, possibilita o acesso de uma população extremamente carente, embora encontre-se outras categorias de frequentadores, nessas práticas rituais.

Apresento a seguir, os dois quadros sinóticos que condensam as Diferenças Rituais da Prática da Jurema entre os Atikum e Afro-recifenses e a Representação das Entidades da Jurema entre os Afro-recifenses.

QUADRO 1

Diferenças Rituais da Prática da Jurema Entre os Atikum e Xangosistas

Panteão e Espaço Sagrado

Atikum

Predomínio exclusivo das entidades caboclas que representam os "encantados", antepassados míticos do grupo, e das entidades de mestres ligados aos antigos catimbós. Entidades cultuadas em espaço sagrado, chamado Gentio e localizado fora do Terreiro. Presença eventual da entidade de Zé Pilintra, considerado como mestre. Não há predomínio de Exus, pomba giras, ou preto velhos.

Afro-recifenses

Presença das entidades caboclos(as), Mestres(as), Exus, Pombas Giras, e eventualmente preto velhos.

Finalidades do Culto as Entidades

Atikum

Resgate de identidade indígena. Momento de encontro com entidades míticas do grupo, onde se repassa os ensinamentos das histórias ligadas ao universo simbólico e práticas mágico curativas, através do complexo tabaco-Jurema.

Afro-recifenses

Atender a problemas que os orixás, pela sua posição superior, negam-se a atender. As entidades da Jurema são ligadas ao plano material, trabalham receitando passes e dando consultas. No Orixá, as entidades estão ligadas ao plano espiritual, a terapêutica é mística e religiosa, exigindo longo tempo para sua concretização. Na Jurema a cura é mágica e mais imediata.

Concepção e Finalidades do Transe

Atikum

Estado inconsciente, identificado como dormência e sono profundo. Não é necessário iniciação para legitimação do transe. Descendência indígena os torna legítimos portadores da ciência. As finalidades do transe são trabalho e divertimento das entidades.

Afro-recifenses

Estado inconsciente, dormência e iniciação. Enquanto o orixá entra pela cabeça, na Jurema a entidade entra pelo plexo solar. As finalidades do transe são brincadeira e trabalho dos espíritos.

Iniciação

Atikum

Não existe ritual de iniciação, uma vez que o conhecimento é considerado natural aos índios.

Afro-recifenses

Iniciação menos rigorosa que para orixás. Inclusão de elementos da iniciação do afro. Faz parte da iniciação o implante da semente através de pequeno corte ou ingestão, banho de ervas, assentamento com flores, frutas, mel, sacrifício animal.

Processos Divinatórios: modos de comunicação com as entidades

Atikum

Sessões reservadas no espaço sagrado do Gentio. Uso do complexo tabaco-Jurema. Diálogo direto com as entidades.

Afro-recifenses

Sessões reservadas no Gongá. Incorporação de elementos rituais do afro, como o uso dos búzios e sacrifício de oferendas. Predomínio do contato direto com as entidades.

Posição Hierárquica do Ritual Frente a Outras Práticas Existentes no Grupo

Atikum

Contato com caboclos(as) e Mestres(as) é a principal prática religiosa do grupo.

Afro-recifenses

Culto da Jurema tem posição secundária em relação aos de Orixá. Prática e consultas, preferencialmente, para mestres.

Música Ritual

Atikum

Predominância de cânticos em português, acompanhados do uso das maracas.

Afro-recifenses

Cânticos em português acompanhando por atabaques, maracas e palmas. Ritmo lembra o samba de roda.

Dança Ritual

Atikum

Formação em círculo, encabeçado pela Cacique e pelo Pajé, por vezes assume forma de espiral. Uso obrigatório das marácas. O bater do pé direito ao chão marca o ritmo da dança. Dança com longas passadas, e às vezes saltos.

Afro-recifenses

Formação em círculo, participantes voltados para o centro. Dança com pequenas passadas, e uso de palmas.

Objetos Rituais

Atikum

Ribé é a tigela de barro, usada para o Ajucá, bebida preparada com as raízes da Jurema. *Ribezinho* chama-se a tigela de barro menor, para uso do Jucá, mistura de aguardente com alho. *Kacriá* é um cachimbo de barro em forma de cone, usado para defumação com ervas.

Afro-recifenses

Vasilhas de vidro branco ou transparente, representando princesas (mestras ou caboclas)
Cálices ou copos com água, representando príncipes (mestres ou caboclos)
Cachimbos confeccionados com a madeira da Jurema, correspondendo aos mestres(as).
Flechas, terços de sementes e vinho branco, representando caboclos(as)

Formas de Prática Ritual da Jurema

Atikum

Toré: dança ritual de aspecto lúdico, festa pública com incorporações de caboclos(as) e mestres(as). Acontece aos sábados, na área da aldeia, em espaço chamado terreiro ou cruzeiro.

Sessões de mesa: ritual fechado, restrito a alguns membros do grupo. Uso do complexo tabaco-Jurema e defumação para práticas mágico curativas, e consulta às entidades. Acontece às quartas-feiras em local fora da aldeia, denominado Gentio. Não há danças, só cânticos relacionados às entidades, com os participantes sentados no chão.

Sessões da Gruta: ritual menos fechado, dedicado as entidades míticas que habitam a gruta. Uso do complexo tabaco-Jurema, defumação para consulta aos encantados, e práticas mágico-curativas. Acontecem aos domingos, em local fora da aldeia denominado gruta do encantado. Ocorrem incorporações, dança-se e canta-se.

Afro-recifenses

Sessões de Roda de mestre(as) e Toré caboclos(as), festa de aspecto lúdico, cerimônia pública. Bebe-se da Jurema e fuma-se na cerimônia para os mestres(as). São feitas oferendas e sacrifício. Acontecem no espaço do terreiro.

Sessões de Mesa são cerimônia fechada. Uso do complexo tabaco-Jurema e defumação para curas mágico-curativas. Acontecem no espaço do terreiro.

Sessões da Mata são cerimônias menos fechadas, em homenagem as entidades da mata. Oferendas com sacrifício animal. Acontecem fora do terreiro.

Representação do Culto para o Grupo

Atikum

Resgate da identidade indígena. Prática ligada aos antepassados do grupo, que vem sendo recuperada juntamente com a discussão da id.étnica e a luta pela terra.

Afro-recifenses

Jurema não é religião, é ciência, filosofia e conhecimento. Xangô é religião legítima. Jurema é um culto mais barato que o Xangô, e tem resposta imediata porém menos duradoura. Orixá demora a atender, é mais dispendioso, porém mais eficaz.

Incorporações

Atikum

Estado de sonolência, braço direito dobrado nas costas, braço esquerdo estendido no corpo curvado, olhos fechados, perda do sentido de orientação, sendo amparados pelo dirigente. Semelhanças nos sintomas e comportamentos de mestres(as) e de caboclos(as).

Afro-recifenses

Caboclo incorpora com o grito de saudação, Oké!, colocando o braço direito dobrado nas costas. Podem descer soltando flechadas, usando os dedos indicadores do médium, numa imitação de arco e flecha. Os incorporados dançam com passos largos, pequenos pulos em movimento circular. Têm uma expressão carrancuda no rosto. Índios crianças são brincalhões, pedem balas, mel, flores e frutas, que comem avidamente.

Estrutura do Ritual

Atikum

Não existe quebra do ritual. Nas incorporações o possuído passa a comandar as linhas dos cantos. No início do ritual, reza-se em louvação a Deus e a mãe de Deus. As toadas para mestre e caboclos, são executadas sem preocupação com sequência.

Afro-recifenses

1º parte. Abertura com defumação, em seguida executam-se as saudações a Exu e Orixás de umbanda. Toca-se para caboclos(as), ocorrendo então as primeiras incorporações. O círculo de dança não se desfaz.

No intervalo, faz-se uma pequena pausa. Por vezes é oferecido um lanche, ou ainda é distribuída a ciência

2º Parte. Canto para mestres (as), incorporações sucessivas, quebrando-se assim a estrutura anterior. Desfaz-se a roda, e ocorre uma aparente desorganização

QUADRO II

Representação das Entidades da Jurema no Xangô e na Umbanda

Hierarquia Espiritual das Entidades

Orixás de Umbanda: Categoria considerada como espíritos mais evoluídos, que mestres e caboclos.

Caboclos(as): Categoria inferior na escala hierárquica, em relação aos orixás de umbanda. São considerados espíritos de luz que ainda precisam de trabalho espiritual.

Mestres(as): Categoria menos evoluída. São os mais procurados e reverenciados entre as casas observadas, onde são atração principal da festa.

Exus de umbanda: Categoria mais baixa na hierarquia do panteão juremeiro. Corresponde aos espíritos que vivem na escuridão, que necessitam de muito trabalho espiritual

Perfil das Entidades

Orixás de Umbanda: São orgulhosos, e só atendem a pedidos relacionados a questões espirituais.

Caboclos(as): São sérios e não gostam de brincadeiras, sendo muito temidos pelos seus poderes mágicos, que vêm através de flechadas. Correspondem a imagem do índio como ser puro, ligado a natureza.

Mestres(as): São entidades controvertidas e atendem também pelo nome de Zé. Em geral são associadas aos espíritos de pessoas mundanas, que em vida tiveram grande força espiritual, ou de pessoas ligadas à marginalidade, boêmios, e prostitutas. Estas pessoas tiveram, em vida, um grande poder através do conhecimento da ciência da Jurema. Ao morrer mantiveram-se ligadas ao mundo material, purgando os pecados que cometeram, ou ajudando, através das incorporações e de seus poderes, àqueles que deles necessitam e evoluindo espiritualmente.

Exus de Umbanda: são muitas vezes confundidos com os mestres. Em vida foram bêbados, marginais e prostitutas que andavam pela beira do cais. Como são pouco evoluídos, podem ser facilmente influenciados para trabalhos de esquerda, cabendo ao médium um doutrinamento especial para com estas entidades.

As Exus femininas são conhecidas como pombas giras. Estas entidades foram geralmente mulheres que tiveram sua vida ligada à prostituição. Têm comportamento depravado, extravagante, e trabalham tanto para o bem como para o mal.

Perfil das Incorporações

Orixás de Umbanda: não incorporam nas sessões de Jurema das casas ligadas ao Xangô, sendo apenas reverenciados através dos cânticos. Nas sessões de Jurema das casas que se dizem de umbanda, estas entidades incorporam, assumindo o comportamento dos seus parentes orixás africanos.

Caboclos(as): incorporam em todas as sessões, sendo sua presença em maior número quando a festa é em sua homenagem. Como já foi referido, dançam em movimento circular, com o braço esquerdo dobrado nas costas e o direito estendido ao corpo. Usam também os dedos indicadores, como se soltassem flechas no ar.

Mestres(as): manifestam-se no médium fazendo com que percam o equilíbrio, precisando ser amparados. Dançam com menos agilidade que os caboclos geralmente batendo com um dos pés no chão. Sua incorporação é marcada pela quebra da gira, sendo permitido a partir de então, fumar na platéia. Se a incorporação é de um mestre, o médium troca de roupas vestindo-se com os trajes que caracterizam a entidade. Usam chapéu, calças compridas arregaçadas, fumam charutos, e bebem de preferência vinho.

Se a entidade é uma mestra, continuam vestindo a saia estampada. Também bebem e fumam.

Exus: caracterizam-se nas incorporações pela postura que o médium assume. O rosto fica contorcido, os braços dobrados nas costas com as mãos em forma de garras. Movimentam-se com dificuldade podendo contorcer-se no chão, de acordo com seu estágio espiritual.

As Exus femininas são caracterizadas pelo comportamento extravagante. Vestem saias rodadas de cor vermelha, ingerem frequentemente bebidas doces, tendo preferência especial pelo champanhe. Fumam cigarros com longas piteiras.

Oferendas dedicadas às Entidades de Mestre e Caboclo

Caboclos(as): para estas entidades são oferecidas: flores, frutas, mel, suco de frutas, vinho branco, papa de mandioca, carne de animais silvestres, peixe e sacrifício de pequenos animais, como pombo e pinto.

Mestres(as): a estas entidades, entre os umbandistas, são oferecidos sacrifício de animais de pequeno porte. Nas casas de tradição afro, as oferendas consistem no sacrifício de animais como o bode e o boi, carne de caranguejo, vinho tinto, aguardente, e bebidas quentes em geral.

Representação do Culto Para os Grupos

Xangô: neste grupo a Jurema não é entendida como religião, e sim como ciência, sendo atribuído ao culto dos orixás ao estatuto de religião legítima. A Jurema é um recurso religioso mais barato que o Xangô e tem resposta imediata. "O orixá custa a dar e é mais caro".

Umbanda: neste grupo a Jurema faz parte da ideologia umbandista, que se define como religião brasileira e síntese das etnias negra, branca e indígena.

Entidades Encontradas Mais Frequentemente

Orixás de Umbanda: nas sessões de Jurema que observei, as entidades mais encontradas foram: Ogum, Iemanjá, Iansã, e Oxóssi.

Caboclos: os mais reverenciados nas sessões foram: o Sultão das Matas, Sete Flechas, Tamandaré, Tupinambá, Malunguinho, Canindés, Rompe Mato.

Caboclas: como mais homenageadas encontrei: Jacira, Jurema, Cabocla de Pena.

Mestres: os mais antigos e sempre presentes nas sessões observadas foram: o Mestre Carlos, Mestre Manoel Maior, Mestre Tertuliano, Mestre Manoel Quebra Pedra, Mestre Malunguinho, Mestre Pilão Deitado, Mestre José Vieira.

Mestres do tipo Zé: Zé Bebinho, Zé Pretinho, Zé Pilintra, Zé Filintra.

Mestras: as mais reverenciadas foram: Mestra Paulina, Maria Luziara, Mestra Ritinha, Mestra Amélia.

Exus Masculinos: Bagaceira, Veludo, Garrancho

Exus Femininas: Luziara, Ritinha Saia de Chita, Pomba Gira da Boca da Mata, Pomba Gira Cigana, Pomba Gira das Sete Encruzilhadas, Tatá Molambo

BIBLIOGRAFIA

- ACIOLI, Moab D. A Fala do Mèdium e do Doutor: A construção Histórica do Discurso Médico e Umbandista. Dissertação de Mestrado em Antropologia: UFPE, 1990.
- ALVARENGA, Oneyda. Catimbó: Registros sonoros de Folclore Musical Brasileiro. Prefeitura do Município de São Paulo. S.P. 1949.
- ALVES, Rubem. O Enigma da Religião. Ed. Papirus, Campinas. 1984.
- ANDRADE, José Maria T. & MING, Antony. Usos y Significados de la Yu-rema: Etnobotânica de la Mimosa Terriflora (Will) Poiret Y Outras Variedades de Leguminosas Mimosáceas- Internacional Congress of Americanists (ICA). 1992
- ANDRADE, Mário. Música de Feitiçaria no Brasil. Ed. Martins Júnior, São Paulo, 1963.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. Medicina Rústica. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1977.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. O Culto da Jurema: Anotações Para um Estudo. Mimeo. Dep. de Ciências Sociais da UFRN. S/d.
- ATLAS das terras Indigenas do NE - PETI/ Museo Nacional, 1993.
- BASTIDE, Roger. Imagens do Nordeste Místico em Prêto e Branco. Ed. Gráfica "O Cruzeiro" S.A. Rio de Janeiro, 1945.
- As Religiões Africanas no Brasil. Ed. Livraria Pioneira da Universidade de São Paulo. S.P. 1960.
- BIRMAN, Patricia. O Que é Umbanda. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1983.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Memória do Sagrado: Estudos de Religião e Ritual. Ed. Paulinas, São Paulo, 1985.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. Xangôs Tradicionais e Xangôs Umbandizados do Recife: Organização Econômica. Tese de Doutorado, USP, 1986.
- A Localização dos Xangôs na Cidade do Recife. in: Revista de Pesquisa Histórica (CLIO), Nº11. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1988.
- BRUMANA, Fernando G. & MARTÍNEZ, Elda G. Marginália Sagrada. Ed. da UNICAMP, São Paulo. 1991.
- BRONOWSKI, J. Magia Ciência e Civilização Ed. 70, Ltda. Lisboa - Portugal. 1986

- CACCIATORE, O. G. Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro. 1988
- CAMPOS, Sabino. Catimbó (Romance Nordestino). Ed. Valverde, Rio de Janeiro. 1945
- CAMARGO, A. Garrafada. in MEC/ Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975.
- CAMARGO, Candido.P.F. Kardecismo e Umbanda. Ed. Pioneira de Ciências Sociais, São Paulo. 1961
- CARNEIRO, Edson. Antologia do Negro Brasileiro.Ed. Globo, Porto Alegre. 1950
- Candomblés da Bahia Ed. Ouro 1960
- CARVALHO, José Jorge . Violência e Caos na Experiência Religiosa. in: Religião e Sociedade, 1990.
- A Força da Nostalgia: A concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro- Brasileiros Tradicionais. Ed. Série Antropológica Nº 59. UNB. 1987.
- Jurema. in: Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil. ISER, Rio de Janeiro, s/d. Sociedade, 1990.
- CASCUDO, L. C. Meleagro: Depoimento e Pesquisa Sobre a Magia Branca no Brasil. Ed. Agir, Rio de Janeiro, 1931.
- Notas Sobre o Catimbó. in Anais do 1º Congresso Afro- Brasileiro. Ed. Massangana, 1934.
- Antologia do Folclore Brasileiro. Ed. Livraria Martins, São Paulo, 1956.
- CÊSAR, Getúlio. Crendices: Suas Origens e Classificação. Ed. Patrocinada pelo Ministério da Educação e Cultura - Departamento de Assuntos Culturais. Rio de Janeiro, 1975.
- CONCONE, Maria Helena. Umbanda, uma religião Brasileira. São Paulo, FFLCH/USP, CER. 1987
- COOPER, Jonh M. Estimulantes e Narcóticos. in ; SUMA - Etnolôgia Brasileira. Ed. FINEP/ Vozes -Atualizada do Handbook of South American Indians, 1987.
- COSTA, Fernandes A. P. FOLK-LORE Pernambucano . Ed. Arquivo Público Estadual, Recife-PE, 1974.

- DANTAS, Beatriz Góes. Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da Africa no Brasil. Ed. GRAAL, Rio de Janeiro, 1988.
- ESTEVIÃO, Carlos. Antologia do Folclore Brasileiro. Ed. Liv. Martins, São Paulo, 1956.
- FERNANDES, Gonçalves. O Sincretismo Religioso no Brasil. Ed. Guianá Limitada. São Paulo- Rio, 1941.
- Xangôs do Nordeste: Investigações Sobre os Cultos Negro-Fetichistas do Recife. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro. 1937.
- FERNANDES, Rubem César. Religiões Populares: Uma Visão Parcial da Literatura Recente in: BIB, Rio de Janeiro, nº 18, pp 3-26, 2º semestre. 1984
- FREYRE, Gilberto. Guia Prático Histórico e Sentimental da Cidade do Recife. Ed. José Olympio. 1961.
- FERREIRA Iverson. Relatório de Identificação e Delimitação de AJ Atikum CI Nº 22/SID/DFU/3º SUER - FUNAI. 1989.
- FRY, P. & G. Howe. Duas Respostas à Afilção: Umbanda e Pentecostalismo. Debate e Crítica 4. 1975
- HOHENTAL, W. Notes on The Shucuru Indians of Serra de ARAROBÁ: Pernambuco Brasil. Rev. do Museu Paulista, N.S. VIII São Paulo. 1954.
- HOORNAERT, Eduardo. (cood) História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo Tomo II/1. Ed. Paulinas-Vozes. Petrópolis. 1883.
- KLOPPENBURG, Boaventura. Umbanda Branca. 1950
- KOSTER, Henry. Viagens ao Nordeste do Brasil. Ed. Secretaria de Educação e Cultura - Governo do Estado de Pernambuco - Dep. de Cultura. Recife- PE. 1972.
- LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro. 1967
- LIMA, O. Gonçalves. Observações Sobre o "Vinho da Jurema" Utilizado Pelos Índios Pancararu de Tacaratú (Pernambuco). in: Separata dos Arquivos do IPA. Vol. 4. Ed. Oficinas Gráficas da Imprensa Oficial. Recife-PE 1940.
- LIMA, Vicente. Xangô Ed. Divulgação do Centro de Cultura Afro-Brasileiro. Recife 1937
- LOYOLA, M. A. Médicos e Curandeiros: Conflito Social e Saúde. Ed. DIFEL, São Paulo. 1984.
- MARCIO, Goldman. Candomblé in: Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil- Instituto de Estudos da Religião (ISER) Rio de Janeiro. 1990

- MARTINS, Marco. O Toré da Lagoa Grande, Campinas- UNICAMP 1985.
- MAGNANI, José G. C. Umbanda. Ed. Ática São Paulo. 1986.
- MAZZOLENI, Gilberto. O Planeta Cultural: Para uma Antropologia Histórica. Ed. EDUSP. Inst. Italiano di Cultura di San Paolo - Inst. Cultural Ítalo- Brasileiro- São Paulo. 1992.
- METRAUX, Alfred. A Religião dos Tupinambás. Ed. Brasiliense. São Paulo. 1979.
- MONTERO, Paula. Da Doença à Desordem: A Magia na Umbanda. Ed. GRAAL, Rio de Janeiro. 1985.
- MOREAU, Pierre. História das Últimas Lutas no Brasil entre Holandeses e Portugueses e Relação da Viagem ao País dos Tapúias. Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo. 1979.
- MOTTA, Roberto. Edjé Balé; Alguns Aspectos do sacrifício no Xangô de Pernambuco Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Dept. de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPE. 1991
- JUREMA Antropologia Pernambucana de Folclore. Ed. Massangana, Recife-PE. 1988
- (org.) Catimbós, Xangôs e Umbandas na Região do Recife. in: Os Afro-Brasileiros. Ed. Massangana, Recife-PE. 1985.
- As Variedades do Espiritismo Popular na Área do Recife: Ensaio de Classificação. in: Boletim da Cidade do Recife- SEPARATA- Conselho Municipal de Cultura nº 2. Recife-PE. 1977(a)
- Alguns Estudos sobre a Umbanda no Brasil. Mimeo/ 1977(b)
- CARNEIRO, RUTH LANDES e os Candonblés Bantos. R. Arquivo Público, Recife-PE. 1976.
- NIMUENDAJU, Curt. Mitos Indígenas Inéditos na Obra de Curt Nimuendaju. in Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nº 21/1986
- NEGRÃO, Lísias Nogueira . A Construção Sincretica de uma Identidade - apresentado no seminário temático "Em Busca de uma Identidade Nacional". Mimeo . s/d. Trabalho Nacional".
- NEGREIROS, André Vidal. Carta de Sesmarias in: Anais Pernambucanos Vol.3 Mimeo, s/d.
- NOVAIS, Clarisse M. Como a Jurema nos Disse: Representação e Dramas Sociais Negro Indígena. Ed. IFCS/UFRJ. Rio de Janeiro. Mimeo s/d.

..... As Jurema Told us: Kariri-Shoko and Shoco Mode of Utilization of Medicinal Plants in the Context of Northeastern Brazil. Tese de Doutorado- Austin 1987.

ORTIZ, Renato. A Morte Branca do Feitiçeiro Negro : Umbanda Integração de uma Religião Numa Sociedade de Classe. Ed. Vozes, Petrópolis. 1978

PEREIRA, Claudio. O Toré entre os Tuxá de Rodelas. Revista da Fundação da Cultural do Estado da Bahia. 1988.

PEREIRA, Zuleica. O Terreiro Obá Ogunté. Parentesco, Sucessão e Poder. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE. 1994.

PIERSON, Donald. O Homem do Vale do São Francisco. Ed. SUVALE. Vol 3, Rio de Janeiro. 1972.

PINTO, Estevão. Etnologia Brasileira : FULNIÔ, os últimos Tapuias Ed. Nacional São Paulo. 1956

..... As Máscaras de Dansa dos Pancararu de Tacaratu (Remanescentes Indígenas dos Sertões Pernambucanos) in: Revista dos Serviço de Ação Cultural da 3ª SUER - FUNAI. Recife 1991.

QUIRINO, Manoel. Costumes Africanos no Brasil Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro. 1938.

RAMOS, Artur . As Culturas Negras no Novo Mundo. Ed. Brasiliana, São Paulo. 1935.

..... O Negro Brasileiro. Ed. Massangana Recife, 1934.

RIBEIRO, René. Cultos Afro-Brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social. Ed. MEC-Instituto Joaquim Nabuco, Recife. 1952

..... Antropologia da Religião e outros Estudos . Ed. Massangana, Recife- Pe. 1982.

RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. São Paulo, Ed. Nacional. 1932

SANGIRARDI, Jr. O Índio e as Plantas Alucinógenas. Ed. Alhambra, Rio de Janeiro. 1989.

SANTOS, Jocelino T. O Dono da Terra: A Presença do Caboclo no Candomblé da Bahia. FFLCH- USP Dissertação de Mestrado. 1992.

* SAMPAIO, J. A. Laranjeiras. De Caboclo à Índio: Etnicidade e Organização Social e Política entre Povos Indígenas Contemporâneos no Nordeste do Brasil, O Caso Kapinawá. IFCH-UNICAMP, São Paulo - Dissertação de Mestrado, 1986.

SEIBLITZ, Zélia. A Gira Profana. in Umbanda e Política. Cadernos ISER. Ed. Marco Zero. Rio de Janeiro, 1985.

SILVA, Vagner Gonçalves. Candomblés e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. Ed. Ática, São Paulo. 1994 398/586 c

SOUSA, Gabriel Soares. Tratado Descritivo do Brasil em 1587. Ed. Brasiliense. São Paulo 1987.

STRAUSS, Lévi. O Pensamento Selvagem. Ed. Nacional, São Paulo. 1970

THOMAS, Keith. Religião e o Declínio da Magia. Ed. Companhia das Letras, São Paulo. 1971.

VALENTE, Waldemar. Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1977.

VANDEZANDE, René. Catimbó: Pesquisa Exploratória Sobre Uma Forma Nordestina de Religião Mediúnica. UFPE, Recife-PE. Dissertação de Mestrado em Antropologia. 1975.

VELHO, Yvonne. Guerra dos Orixás. Ed. Zahar, Rio de Janeiro. 1975

VOGT, Carlos & LEMOS, José Augusto G. Cronistas e Viajantes: seleção de textos, notas, estudos biográficos, histórico e crítico e exercícios. Ed. Abril Educação. São Paulo, 1982.

WANDERLEY, José Carlos V. Umbanda e alienação: Crise e Emprego um Estudo das Relações Sociais e Religiosas do Grande Recife. UFPE, Recife-PE, Dissertação de Mestrado em Sociologia. 1979.

ANEXOS

Roteiro das Entrevistas.

1. O que é Jurema?
2. Como e porque iniciou-se na Jurema?
3. O que é Juremal ou cidades espirituais?
4. Quais as diferenças entre Mestres e Caboclos?
5. Em que iniciou-se primeiro: Jurema ou Orixá?
6. Qual a diferença entre Jurema e Orixás?
7. Qual a diferença entre Jurema e Umbanda?
8. Existe uma separação entre os toques de Jurema e de Orixás?
9. O que é mais procurado para consultas?
10. Que tipo de pedidos são feitos nas consultas?

Entre os Atikum foram incluídas as seguintes perguntas:

1. Qual a importância da Jurema entre os Atikum?
2. Quais os principais encantados?
3. Quais os rituais e como acontecem?

PONTOS CANTADOS NA JUREMA

Defumação

Defuma com as ervas da Jurema, defuma com arruda e guiné. Defuma com as ervas da Jurema, defuma com arruda e guiné. Benjoin, alecrim e alfazema, vamos defuma filhos de fé.

PONTOS DE EXU

Ponto n.1 - Exu Canga

Eu fui pr'á mata ou Canga
Tirar cipó ou Canga
eu ví um bicho ou Canga
de um olho só ou Canga.

Ponto n.2 - Exu Canga

Pisa do tóco, pisa no galho,
eu me cruzo com pamba
mais não caio é de Canga
Exu, pisa no toco de um galho só.
Exu, pisa no toco de um galho só. (bis)

Ponto n.3 - Exu das 7 Encruzilhadas

Bandeira branca, bandeira encamada,
bandeira branca, bandeira encamada,
Eu salvo Exu das 7 Encruzilhadas
Eu salvo Exu das 7 Encruzilhadas

Ponto n. 4 - Exu Tranca Ruas

De cartola de Bengala e anelão,
Exu diz que é doutor,
De cartola de bengala e anelão,
Exu diz que é doutor,
Seu Tranca-rua, tem uma tesoura,
prá cortar língua desse povo falador.

Seu Tranca-rua, tem uma tesoura,
prá cortar língua desse povo falador.

Ponto n. 5 - Exu Tranca-ruas

O sino da igrejinha faz delém, delém
o sino da igrejinha faz delém, delém
Deu meia noite o galo já cantou,
Deu meia noite o galo já cantou,
Seu tranca-rua que é o dono da gira,
me abre a gira que Ogum mandou.
Seu Tranca-rua que é o dono da gira,
me abre a gira que Ogum mandou.

Ponto n. 6 - Exu Tiriri

Exu lonã, Exu Tiriri
Exu lonã, Exu Tiriri
Oi, tiri tilinã Exu Tiriri
Oi, tiri tilinã Exu Tiriri

Ponto n. 7 - Malunguinho

Estava na encruza seu chapéu é miudinho
Estava na encruza despachando Malunguinho.

PONTOS DAS POMBAS GIRAS

Ponto 1. Pomba Gira da Bôca da Mata

Estava no meio das matas, numa rede de cipó,
quando ouvi foi um grito, tem pena de mim tem dó.

Mais ninguém tem pena, ninguém tem dó,
são sete homens para uma mulher só.

São sete homens para lhe bater,
resignada não dá o braço a torcer.

Ponto 2. Pomba Gira Cigana

Sou andarilha das sandálias de pau,
sou andarilha das sandálias de pau,
eu também faço o bem,
eu também faço o mal.

Um dia caminhando a pé, eu encontrei uma cigana de fé,
ela parou e leu a minha mão, me disse toda a verdade.
Eu só queria saber aonde mora Pomba Gira Cigana.

Ponto 3. Pomba Gira Tatá Molambo

Ela é Pomba Gira aqui, aqui e em qualquer lugar.
Tome cuidado moço, ela é um perigo, ela é Tatá Molambo,
mulher de sete maridos.

Ponto 4. Ponto de Pomba Gira

Oh! Pomba Gira mas que loucura
deixaste o homem na rua da amargura.
Na rua da amargura, eu não deixei o homem,
deixei a língua dele que falava do meu nome.
Ele pensava que ia me humilhar,
mas eu nasci assim e assim não vou mudar.

Ponto 5. Ponto de Pomba Gira

Naquela rua da amargura
aonde seu Tranca Rua passava,
Ele chorava por uma mulher,
que não lhe amava.

Ele chorava por uma mulher
que não lhe amava.
Ele chorava, ele sorria,
por uma mulher que não lhe queria.

Ponto 6. Ponto de Pomba Gira Cigana

Bem que lhe avisei,
que você não fizesse essa jogada comigo.
Você apostou no valete,
e eu apostei foi na dama.
Amiga você se engana,
ela ainda é a Pomba Gira de Fama.
Amiga você se engana,
Ela ainda é a Pomba Gira Cigana.

PONTOS DE CABOCLOS E ÍNDIOS

1. Chamada dos Guias

Estrada de Belém caminho de Maria,
Salve estes médiuns que estão na mesa, estão orando a Deus
prá receber seus guias.
Estrada de Belém caminhos de Jesus,
salve estes médiuns que estão na mesa, estão orando a Deus
prá receber a luz.

2. Ponto de Caboclo Pena Branca

Se o saiote é carijó, se a flecha é de Indaiá,
os caboclos vêm serenos, como o sereno é.
Oxóssi é rei da macaia, oxóssi é rei da Guiné.
Ele atirou, ele atirou ninguém viu,
seu Pena Branca é quem sabe,
aonde a flecha caiu.

3. Ponto do Caboclo Sultão das Matas

Sultão das Matas vem chegando de Aruanda,
com suas flechas prá salvar filhos de Umbanda.
Ele é caboclo é flecheiro, atirador,
quando atira sua flecha na Aruanda é vencedor.

4. Ponto do Caboclo Sete Flechas

Os caboclos desceram lá do alto da serra,
e traziam no peito a sua cobra coral.
Nosso terreiro hoje está em festa,
vamos saravá meu pai seu Sete Flechas.

5. Ponto do Caboclo Tupinambá

· Oví um grito bem forte, lá na tribo de Urubá.
Quem bota os médiuns prá rodar,
é Tupi é Tupinambá.

6. Ponto da Cabocla Jacira

Salve Jacira protetora da Jurema,
Jacira é uma menina,
é uma cabocla de pena.

7. Ponto da Cabocla Jurema

Jurema o seu saiote é dourado,
seu capacete é azul.
Como brilha o seu diadema,
Jurema filha de Tupinambá,
é a rainha das caboclas,
rainha do Juremá.

8. Ponto do Caboclo Malunguinho

Lá nas matas, só tem um rei,
só tem o rei que se chama Malunguinho.
E Malunguinho é rei é rei das matas.

Firmei meu ponto sim,
no meio das matas sim.

Salve a coroa,
sim rei Malunguinho.

Malunguinho é rei das matas,
Malunguinho das matas é rei.

9. Ponto de Caboclinhos

Os caboclinhos da Juream eles brincam no Toré,
prá se livrar das flechadas do caboclos Canindé.

É um rei Canindé,
é um rei Canindé,
salva de palmas pró rei Canindé.

10. Ponto de subida da Corrente de Caboclo.

Seu penacho voou, voou,
foi o vento que levou.
Lá se vão os meus caboclos,
que a Jurema lhes chamou.

DOAÇÃO	BC PIV
ENTIDADE
VALOR	R\$ 30,00
DATA	09/11/95

Pinto, Clelia Moreira

Sarava Jurema Sagrada as varias
faces de um culto mediunico

39/P659s

(5822BC/95)