



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
MESTRADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

SÓCRATES PEREIRA FERREIRA

**A JUREMA SAGRADA EM JOÃO PESSOA:
UM RITUAL EM TRANSIÇÃO**

**JOÃO PESSOA – PB
2011**

SÓCRATES PEREIRA FERREIRA

**A JUREMA SAGRADA EM JOÃO PESSOA:
UM RITUAL EM TRANSIÇÃO**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões.

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Novaes

**JOÃO PESSOA – PB
2011**

F383j Ferreira, Sócrates Pereira.

A jurema sagrada em João Pessoa: um ritual em transição / Sócrates Pereira Ferreira.- João Pessoa, 2011.

142f. : il.

Orientador: José Antonio Novaes

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CE

1. Ciências das Religiões. 2. Catimbó. 3. Jurema Sagrada. 4. Umbanda. 5. Religiões Afro-brasileiras. 6. Macumba.

SÓCRATES PEREIRA FERREIRA

**A JUREMA SAGRADA EM JOÃO PESSOA:
UM RITUAL EM TRANSIÇÃO**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões.

Aprovada pela comissão examinadora em João Pessoa, PB ____/____/____.

Dr. José Antônio Novaes da Silva
(Orientador) - UFPB

Dra. Maria Otilia Telles Storni
(Membro Convidado) - UFPB

Dr. Waldecy Ferreira Chagas
(Membro Externo) - UEPB

Dr. Lusival Barcellos
(Membro Suplente) - UFPB

A minha família, Oxum e todas as Marias que fazem parte de minha história, no ayê e no orum.

AGRADECIMENTOS

A minha mãe Francisca, a meu pai Severino Vicente, minha irmã Suellen, a Jório pela paciência, a Lia, a João Duré, pelas horas de conversa a fio. Aos mestres nas letras: Dr^a. Eunice Simões, Dr. Lusival Barcellos, Dr^a. Otilia Telles, pelo carinho, confiança, meu orientador e professor, Dr. José Antônio, que havido me conhecido em psicologia não esperava me encontrar em Ciências das Religiões, estudando rituais afro-descendentes, aprendi muito com isso, Dr. Giovanni Boas. Aos mestres nas rezas: Mãe Penha, Pai Erinho, Mãe Sônia, Pai Ozias, Mãe Rita Preta, Mãe Peinha, Pai Arnóbio, o Sr. Walter Pereira (Matusalém). Dona Maria, aos meus irmãos de fé pela ajuda, apoio e sinceridade. A todos que fazem parte do templo de Iemanjá Sabá, que gentilmente cederam suas imagens e palavras. Obrigado pelo Axé!

É impossível para um homem aprender aquilo que ele acha que já sabe.

Epíteto

RESUMO

A presente dissertação versará sobre os rituais das práticas oriundas dos antigos catimbós da Jurema Sagrada na cidade de João Pessoa e as novas configurações deste fenômeno religioso descrito por estudiosos anteriores a nosso século. Para tanto utiliza-se da bibliografia acerca da Umbanda e da Jurema Sagrada a nível de Brasil e especificamente na Paraíba e João Pessoa. De natureza metodológica qualitativa sob a forma de descritiva exploratória foram realizadas entrevistas a fim de complementarem as observações feitas durante os rituais desta matriz religiosa na cidade de João Pessoa. Percorremos através de nossa bibliografia a trajetória desta manifestação religiosa que teve origem nos antigos indígenas, passando pelos descendentes da cidade de Alhandra, na Paraíba, até a inserção de elementos oriundos dos preceitos cristãos para finalmente compreendermos a atual formação e figuras presentes na Jurema Sagrada da cidade de João Pessoa. As falas de Mãe Penha de Iemanjá e Pai Osias de Xangô, trazem a contribuição sobre suas vivências anteriores aos anos atuais, ambos eleitos devido sua importância na história das práticas e tradições da Jurema Sagrada e da Umbanda. Descreveremos, na íntegra, rituais e discutiremos com as literaturas encontradas, possibilitando a inserção das falas dos nossos co-autores, graças a inserção do pesquisador nesse contexto foi possível levantar dados antes não explorados, no sentido híbrido religioso em João Pessoa.

Palavras-chave: Catimbó. Jurema Sagrada. Umbanda. Religiões Afro-Brasileiras. Macumba.

ABSTRACT

This dissertation will focus on practices from the rituals of the ancient catimbós da Jurema Sagrada in the city of Joao Pessoa and new features this religious phenomenon described by scholars prior to our century. For that utilizes the literature on the Jurema Sagrada and Umbanda in the level of Brazil and specifically in Paraíba and Joao Pessoa. From a methodological nature in the form of qualitative, descriptive, exploratory and the interviews were conducted in order to complement the observations made during the religious rituals of this matrix in the city of Joao Pessoa. We walked through the path of our bibliography of religious expression that originated in ancient indigenous descent passing through the city of Alhandra in Paraíba, to the inclusion of elements from Christian precepts to finally understand the current training and figures present in the Jurema Sagradas in the city of Joao Pessoa. The words of Mãe Penha de Iemajá and Pai Osias de Xangô, and those contribution about their experiences prior to the current year, both elected because of their importance in the history of the practices and traditions of the Jurema Sagrada and Umbanda. We describe and discuss in full ritual with the literature found, allowing the insertion of the words of our co-authors, by the insertion of the researcher in this context it was possible to collect data not previously explored in order hybrid religion in João Pessoa.

Keywords: Catimbó. Jurema Sagrada. Umbanda. African brazilians religions. Macumba.

LISTA DE ABREVIATURAS

FCP UMCANJU	Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema
FECAEPB	Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAEP	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico Nacional
PB	Paraíba
PPGCR	Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UEPB	Universidade Estadual da Paraíba
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UNIPÊ	Centro Universitário de João Pessoa
USP	Universidade de São Paulo

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1 – Família do Acais.....	50
Tabela 2 – Alguns mestres juremeiros.....	51
Tabela 3 – Calendário das Festas no Templo Religioso Iemanjá Sabá.....	108
Tabela 4 – Calendário das festas do Templo Religioso Santa Bárbara.....	110

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 - Árvore de Jurema.....	16
Figura 2 - Zélio Bernardino de Moraes.....	29
Figura 3 - Ponto Riscado Caboclo Sete Encruzilhadas.....	31
Figura 4 - Hierarquização na Umbanda.....	35
Figura 5 - Carlos Leal.....	38
Figura 6 - Licenças de Culto e Diplomas.....	40
Figura 7 - Atual Presidente da FECAEPB Valter Pereira.....	42
Figura 8 - Árvore de Jurema Preta na cidade de Alhandra.....	46
Figura 9 - Mestre Casteliano.....	48
Figura 10 - Mestra Cassimira.....	50
Figura 11 - Mãe Penha incorporada com Mestre Zé Boiadeiro.....	52
Figura 12 - Foto de Caboclo.....	54
Figura 13 - Guias/colares de Exu e Pomba-Gira.....	67
Figura 14 - Representação espacial da Casa de Mãe Penha.....	69
Figura 15 - Congá, existentes nos terreiros de Umbanda.....	71
Figura 16 - Jurema de Mesa.....	79
Figura 17 - O Congá. Templo Santa Bárbara.....	82
Figura 18 - Centro na Jurema de Chão.....	83
Figura 19 - Assentamento de Mestre: Tronqueira.....	84
Figura 20 - Louvação a Jurema.....	97

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 - NORTES METODOLÓGICOS	19
1.1 Natureza da Pesquisa.....	19
1.2 As Entrevistas.....	22
1.3 Nossos Coautores.....	23
1.4 Analisando os dados.....	25
CAPÍTULO 2 - UM ESPIRÍTO, DIVERSAS FALANGES	28
2.1 Conhecimentos sobre a Umbanda.....	29
2.2 O Panteão Umbandista.....	33
2.3 A Umbanda Na Paraíba: Nossas Considerações.....	38
2.4 Jurema Sagrada: Um Culto no Nordeste Brasileiro.....	43
2.5 A Jurema e seus habitantes.....	47
2.6 “Exu de Jurema” e Mestras Pomba-Giras.....	61
CAPÍTULO 3 - JUREMANDO EM JOÃO PESSOA	69
3.1 O espaço do terreiro e sua função para o rito.....	69
3.2 Discutindo os rituais.....	74
3.3 A Jurema Batida ou Toque de Jurema (2011).....	91
3.4 Em tempo com a Jurema Sagrada: suas nuances.....	104
3.5 O Sacrifício.....	105
3.6 As Comemorações Juremeiras.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS	119
GLOSSÁRIO	123
APÊNDICE	126
ANEXOS	130
Termo de Consentimento e Livre Esclarecido.....	131
Certidão do Comitê de Ética.....	133
Fotocópia da Lei 3.443/66.....	134
Registros Fotográficos.....	137
Relação dos Entrevistados.....	141

INTRODUÇÃO

O negro religioso
 Dentro de casa tem seu gongá
 Porém desde o cativoiro
 Mudou de nome seu Orixá
 E assim Dona Janaína
 É Nossa Senhora da Conceição,
 Oxum é a das Candeias,
 Oxossi é São Sebastião
 Saravá
 Meu santo,
 Amém.

São Roque é Obaluaiê
 Como Santa Bárbara é Iansã,
 São Lázaro é Omolu,
 São Jorge é Ogum, Santana é Nana
 E assim São Bartolomeu é Oxumaré,
 São Pedro é Xangô,
 Obá é Joana D'Arc
 E Pai Oxalá é Nosso Senhor
 Saravá
 Meu santo,
 Amém.

Letra: Sincretismo
 Paulo César Pinheiro

Enquanto pessoa, sempre tive em mim o anseio por conhecer e descobrir as causas e efeitos que nos motivam a certos atos ou comportamentos. Acredito que essa seria a forma na qual eu poderia ajudar aos outros e a mim ao menos no conhecimento interior e das inquietações. Neste sentido me senti impelido a fazer minha graduação em Psicologia, aos poucos rumei meus estudos em torno do inconsciente e das vontades humanas inacessíveis aos olhos. O fenômeno religioso sempre me foi algo de grande inquietação, pois advindo de família e sob uma educação fervorosamente católica, não compreendia por que muitos comportamentos não advinham das escritas bíblicas ou das doutrinas que nos professávamos.

Lembro-me de uma passagem de minha vida, quando passava com minha mãe próximo a um lugar conhecido como “xangô”, era pequeno com oito anos de idade, eu achava curioso e ao mesmo tempo assustador os sons e a fumaça que saía daquela casa, quando questionava minha mãe, ela me respondia que era uma casa de outra religião. Isso para mim gerava ainda mais curiosidade e perguntava sempre aos meus professores por que não era fácil encontrar essas “casas de outra

religião com sons e fumaça”. Imbuído pelo sentimento religioso, fui crescendo e questionando sobre a existência de outras religiões, que motivações levavam o humano a não ser católico em um país como o Brasil. Passada minha época escolar, adentrei aos descobrimentos que a universidade favorecia.

Meu primeiro contato com a religiosidade de matriz africana foi no curso de psicologia, na instigante disciplina de antropologia, reconhecia então que o homem era fruto dessas modificações e os diferentes olhares faziam de nós humanos um ser singular de vontade. Nessa época fiz proposta a uma colega de estudarmos esse fenômeno religioso e a psicologia, tive uma decepção, segundo a psicóloga (de muito meu respeito), não era bem visto o pesquisador que fosse estudar a luz da psicologia a religião, ainda sim nesse campo tão “holístico”. Essa reflexão, talvez tenha sido o que mais me motivasse a adentrar no universo religioso e provar para mim, contribuindo para ciência que seria sim, capaz um psicólogo lidar com espiritualidade e ainda mais com sua religião, sabendo de suas limitações e suas interpretações, a partir do seu autoconhecimento, mesmo por que obras de Freud, Gustav Jung, Carl Rogers, entre outros, já falavam sobre o fenômeno religioso na instância psíquica.

Muito tive para me impulsionar a este material de estudo, desde a época que residi como estudante de intercâmbio numa região indígena do México, quando então assisti várias práticas religiosas nas quais se reverenciava o culto às forças da natureza.

Enquanto psicólogo, percebo o ser humano a partir de suas mudanças e suas adaptações às novas realidades e demandas, assim utilizando a fala e a percepção do indivíduo frente as suas necessidades internas e os conflitos vividos pelo mesmo com a sociedade e os diferentes papéis que precisa desempenhar. Foi ampliando este sentido que propus o presente estudo, pois acredito que a partir do conhecimento de uma estrutura “primária” que é possível compreender um todo e identificar singularidades em cada personagem, assim em cada manifestação.

Aqui concordo com a abordagem do filósofo e pesquisador Appiah (1997) quando recorto da manifestação religiosa seu ritual e sua ritualística, a fim de compreender as intenções e suas modificações:

[...] para compreender esses atos ritualísticos, o que é necessário é aquilo que se faz necessário no entendimento de qualquer ato, ou seja, compreender quais crenças e intenções lhe são subjacentes, a fim de saber o que os atores pensam estar fazendo, o que estão tentando fazer (APPIAH, 1997, p.158).

E de valor fundamental como também na ciência psicológica: “compreender o ritual e as crenças que lhe são subjacentes; segundo, compreender as origens históricas do ritual e suas crenças; e terceiro, compreender o que os sustenta” (APPIAH, 1997, p.158).

Percebi ao longo do estudo, inclusive pautado sobre as bibliografias e dados empíricos, que precisamos mais do que nunca nos conhecer para melhor lidarmos com o que nos é proposto. Estar na religião afro não me foi condição para estudar sua estrutura, mas questionar-me sobre a história dos rituais, o porquê existem rituais diferentes, como esses rituais mágicos espirituais, ganharam forma e como a sociedade se modifica ou se deixa modificar em torno deles. Tudo isso me levou a conhecer uma gama imensa de ramificações dessas matrizes religiosas, com a própria chegada dos cultos de candomblé na Paraíba. Como ficaram os cultos que aqui já se praticavam?

Que dinâmica se percebe em torno das casas que seus dirigentes eram umbandistas e que cultuavam a Jurema e com a chegada do candomblé são outras coordenadas? Conhecer, ver, ouvir os discursos de prevalência nessas diferenças, me levaram a escolher uma manifestação, que chamo de “multi-híbrida”.

O objeto desta pesquisa é como diz o título, o estudo das mudanças do ritual do Culto do Catimbó-Jurema que existe na cidade de João Pessoa/PB. É essencial ressaltar que o enfoque sobre um estudo das religiões e das suas transformações permite explicar uma realidade atual e pode nos propiciar o desenvolvimento do autoconhecimento humano, porque focaliza, segundo Durkheim (1912, p.22), “o homem de hoje, pois não há outro que estejamos mais interessados em conhecer bem”.

O interesse pelo estudo destas modificações parte da investigação de dados secundários oriundos de documentários e publicações anteriormente pesquisados sobre os ritos afro-brasileiros e as influências das diversas religiões no culto do Catimbó-Jurema desta cidade. Além disso, a observação desses ritos em visitas aos locais onde eles ocorrem, bem como o registro de algumas vivências de outros

oriundos de práticas afro-brasileiras de terreiros, que fazem parte dos registros e pesquisas apresentados em congressos e debates.

O Catimbó-Jurema é uma prática religiosa baseada no manejo de plantas e da natureza em seus rituais, nos quais percebo um “velado”, mas, crescente aumento de freqüentadores. É velado porque nem sempre seus freqüentadores assumem essa prática religiosa perante os que não fazem parte desta devoção.

Essa proposta é importante podendo contribuir academicamente para o desvendamento das significações simbólicas que têm se modificado através do acréscimo de novos elementos rituais que também se originam do panteão de rituais afro-brasileiros. Essas mudanças têm ocorrido de modo sutil e nem sempre têm sido descritas nas pesquisas desta temática, justamente por causa da referida participação velada dos freqüentadores atuais e com certa ênfase na dada região estudada: João Pessoa/PB.

Bem como é a partir da descrição dos elementos que foram se modificando, que podemos identificar elementos que continuam dando a característica do ritual, ou seja, que o nomeiam e dão significado como tal. É importante frisar que pesquisas como esta, ainda são de forma singular e algo pioneira por tratar da cidade de João Pessoa especificamente. Ainda sim sob a proposta da descrição na contemporaneidade desta expressão religiosa, com seus elementos e rituais, o que torna nossa pesquisa mais rica, graças à nova possibilidade também científica do pesquisador conviver e fazer parte do meio religioso que se pretende estudar, o que é de grande valia para academia já que fornece a luz da metodologia científica um conteúdo rico e antes inexplorável por observadores.

O presente texto é resultado de um estudo que se deu de modo exploratório e descritivo sobre as mudanças dos rituais do Catimbó-Jurema descritos por René Vandezande (1975), Elisa Cabral (1995), Assunção (2006), Salles (2010), entre outros acrescidos de observações empíricas dos mesmos. Esses dados poderiam ficar no plano descritivo-positivista se não mergulharmos na coleta “*in loco*” das funções e práticas espirituais deste culto nos terreiros na cidade de João Pessoa nos tempos atuais do século XXI. Se essas modificações simbólicas e práticas forem efetivamente encontradas, pretende-se, secundariamente, verificar se seria possível ampliar o conceito espiritual de Catimbó-Jurema em termos de sua estrutura funcional e de acréscimos de elementos religiosos simbólicos de outros grupos

sociais, tanto os de origem africana como os dos índios e até mesmo de religiões cristãs.

Surge então um encadeamento de três problemas de pesquisa: Quais são as mudanças ocorridas nos rituais do Catimbó-Jurema praticados em João Pessoa/PB? Quais são as novas configurações rituais-simbólicas do Catimbó-Jurema em João Pessoa/PB? E finalmente, que elementos se percebem como tradicionais dentro dessas novas configurações rituais-simbólicas do Catimbó-Jurema na cidade de João Pessoa/PB?

É importante frisar que vivemos hoje sob uma constante necessidade de investigações na área das religiões, época a sociedade caminha para um busca mais investigativa acerca dos deuses e de suas crenças. O Catimbó-Jurema, dentro das religiões afro-descendentes, emerge com um diferencial em nível de Brasil e Paraíba. Neste estado, mais especificamente na cidade de João Pessoa, podem estar ocorrendo mudanças e especificações simbólico-rituais que merecem ser investigadas e dimensionadas.

Essa pesquisa fora facilitada pelo fato de termos acesso aos preciosos dados dos pesquisadores da região – Vandezande (1975), Cabral (1995), Carlini (1993), Assunção (2006), Salles (2010) -, que nos dão importantes pontos de partida para fazermos a comparação dos seus dados e os que pretendemos coletar. As referidas facilidades existem pelo fato dos dois primeiros terem sido professores da Universidade Federal da Paraíba, e o quarto escritor, atual docente e pesquisador deste tema pela Universidade Federal do Rio Grande



Figura 1 - Árvore de Jurema. Fotografia feita na cidade de Alhandra, mais precisamente no Acais, no ano de 2008, quando juremeiros do estado da Paraíba e de Pernambuco se reuniram para louvar os mestres em suas cidades, pouco antes da devastação desta área.

Fonte: Acervo do Autor.

do Norte. Os trabalhos destes cinco autores serão importantes referências empíricas da nossa pesquisa, além de Salles (2010), que tão recém começamos a agrupar nossos estudos pudemos ter contato com o texto deste.

Esses blocos de dados puderam perfeitamente ser comparados para que possamos verificar as permanências e mudanças desses rituais e, em seguida, delinear o culto ao Catimbó-Jurema paraibano, já que ele exerce tão grande influência nesta região. Para tanto, é dentro de um arcabouço teórico que se fez necessário levantar os relatos dos rituais anteriormente ao nosso século, bem como o levantamento de bibliografias que foram sugeridas conforme nosso estudo e nossas observações nos terreiros visitados.

Para guiar a leitura ao longo de nosso escrito, que se dá de forma didática e proposital, além de propiciar o conhecimento do tema, o leitor terá a oportunidade de conhecer e compreender como fora construído desde seu projeto, com as suas etapas iniciais até os apontamentos para o texto final que se lê. Intencionalmente ao início da escrita você conhece o pesquisador e a proposta de estudo, ao longo desta introdução é possível perceber o primeiro capítulo, neste os procedimentos metodológicos, objetivos, amostra, instrumentos e método da análise dos dados, além da concepção dos nossos personagens principais e facilitadores deste estudo.

No nosso capítulo que segue: o Capítulo 2, apresentamos nossa fundamentação, contemplando um breve e introdutório histórico da Umbanda, apontando suas práticas na cidade de João Pessoa/PB, logo um elaborado texto sobre os escritos de Catimbó-Jurema, o que é possível encontrar com base nos autores acima citados no estado da Paraíba, mais precisamente e mesmo que escassa literatura a nível da cidade de João Pessoa, acerca deste culto afroindígena-descendente, que nos forneça subsídios para descrevermos cientificamente o que já foi observado. Não seria possível discutirmos os elementos presentes nos rituais se não falássemos da ritualística. Dedicamos nosso terceiro capítulo o que vem a ser o ritual, que tipos de rituais estão presentes nesta manifestação religiosa e qual a importância dos mesmos, além de, ao longo do escrito, ir discutindo com os autores as observações e os entrevistados.

Este dará continuidade a nossa pesquisa versando sobre nossos objetivos, abordará de maneira sistemática nossas considerações dos dados coletados em nosso campo de estudo à luz das tradições em uma discussão sobre as

modificações e conservações dos elementos ritualísticos da Jurema Sagrada na cidade de João Pessoa.

Vislumbramos ainda novas pesquisas que seguem como complementares a nossa nesta cidade, mesmo por que nenhum objeto se esgota quando tratamos de uma sociedade em constantes alterações e adaptações, o que se amplifica quando o homem é autor da mesma, pois temos a necessidade de nos conhecer e de nos capacitarmos para lidar com as constantes variações e suas nuances.

Dado o que já fora acima explicitado, além de identificar as mudanças ocorridas, nos rituais que se caracterizam como Catimbó-Jurema praticados na cidade de João Pessoa/PB, acreditamos que fora possível ainda colecionar dados secundários sobre os rituais do Catimbó-Jurema nesta cidade, sob a perspectiva historiográfica de memória oral das juremeiras e juremeiros antigos sobre os rituais.

CAPÍTULO 1 - NORTES METODOLÓGICOS

1.1 Natureza da Pesquisa

Para começar, se faz necessário discernir nosso estudo sob a ótica das pesquisas científicas, buscando diferenciar a inserção do pesquisador e a inserção enquanto fiel e seguidor do culto de Jurema. Weber (2001), diz que todo estudioso tem suas preferências políticas, religiosas, ideológicas e seus “juízos de valores”, que de certo modo foram impulsionadores para escolha e construção do objeto de estudo.

Para esse mesmo autor, a objetividade das ciências sociais somente é possível se levada em consideração à subjetividade do pesquisador e da pesquisa, tal como resume Löwy (1991, p.38), “os pressupostos das ciências culturais são subjetivos, mas isso não tem por consequência absolutamente que os resultados da pesquisa devam ser, eles próprios subjetivos”.

Nesta pesquisa, de natureza qualitativa, destacaram-se três técnicas: o estudo exploratório, a observação-descritiva e a descrição das representações dos fiéis acerca dos ritos e as práticas espirituais dos cultos do Catimbó-Jurema, que serão captadas através do instrumento das entrevistas semi-estruturadas. Sobre a natureza desta pesquisa ressaltamos que:

[...] a pesquisa qualitativa, costuma ser direcionada, ao longo de seu desenvolvimento; além disso, não busca enumerar ou medir eventos, e geralmente não emprega instrumental estatístico para análise dos dados; seu foco de interesse é amplo e parte de uma perspectiva diferenciada da adotada pelos métodos quantitativos. Dela se faz parte à obtenção de dados descritivos mediante contato direto e interativo do pesquisador com a situação objeto de estudo. Nas pesquisas qualitativas, é frequente que o pesquisador procure entender os fenômenos, segundo uma perspectiva dos participantes da situação estudada, e a partir, daí situe sua interpretação dos fenômenos estudados [...] (NEVES, 1996, p.1).

Por termos lidado com um fenômeno religioso e com as falas de um pequeno grupo que vão aos poucos se complementando, não exigindo nenhum tratamento estatístico, estivemos ressaltando a importância da qualidade das falas e não do número de dados que conseguimos levantar, até por que é possível que haja repetição do mesmo fenômeno, quer seja através das falas, quer seja através das observações, que uma técnica aqui empregada. Pensamos neste ponto a

importância em entender o fenômeno e fazer entender-se por aquele que se interesse, assim também nos abriu a possibilidade de identificar essas modificações presentes no culto a Jurema Sagrada.

A técnica de explorar e descrever um objeto nos permite alçar vãos distantes e precisos sobre o mesmo porque parte da existência de uma experiência e uma inquietação sobre o fenômeno em estudo, tendo como base a hipótese de sua existência e a necessidade de metodologicamente delimitar e manejar os dados, tal como nos coloca Triviños (1987, p.109-110):

Os estudos exploratórios permitem ao investigador aumentar sua experiência em torno de determinado problema. O pesquisador parte de uma hipótese e aprofunda seu estudo nos limites de uma realidade específica buscando antecedentes, maior conhecimento para, em seguida, planejar uma pesquisa descritiva... Outras vezes deseja delimitar ou manejar com maior segurança uma teoria cujo enunciado resulta demasiado amplo para os objetivos da pesquisa que tem em mente realizar. [...] Pensa-se que a realização de um estudo exploratório, por ser aparentemente simples, elimina o cuidadoso tratamento científico que todo investigador tem presente nos trabalhos de pesquisa. Este tipo de investigação, por exemplo, não exige a revisão da literatura, as entrevistas, o emprego de questionários etc., tudo dentro de um esquema elaborado com a severidade característica de um trabalho científico.

Unindo a exploração ao método descritivo nesta pesquisa, nos capacitamos para percebermos as características e peculiaridades do fenômeno em estudo bem como a partir da descrição foi possível visualizarmos as variáveis existentes no mesmo viabilizando uma nova forma de perceber e conhecer o fenômeno religioso em estudo. Conforme nos coloca Gil (2008, p.42) sobre a utilização destas duas técnicas:

As pesquisas descritivas têm como objetivo primordial a descrição das características de determinada população ou fenômeno [...] Há, porém, pesquisas que, embora definidas como descritivas com base nos seus objetivos, acabam servindo mais para propiciar uma nova visão do problema, o que se aproxima de exploratórias. As pesquisas descritivas são, juntamente com as exploratórias, as que habitualmente realizam os pesquisadores sociais preocupados com a atuação prática.

Através da observação simples seria possível resumir-nos a coletar igual a muitas metodologias de pesquisas e autores conhecidos sobre religião, mas nosso diferencial trata-se justamente na utilização principalmente da observação participante, o que nos coloca de modo sistemático mais próximo, quer seja aos nossos personagens, que aqui chamaremos de coautores, quer seja ao nosso objeto em estudo, principalmente quando se trata de religiões de matriz africana ou afro-descendentes, por guardarem em si uma história de exclusão e repressão por parte da sociedade, o que corrobora com o número pequeno de bibliografias, bem como certo traquejo o qual precisa o pesquisador tomar ao adentrar nesse campo. Sobre a observação Laville e Dione (1999, p.176) afirmam:

A observação como técnica de pesquisa não é contemplação beata e passiva; não é também um simples olhar atento. É essencialmente um olhar ativo sustentado por uma questão e por uma hipótese cujo papel essencial – é um *leitmotiv* desta obra [...] Não é, pois, surpreendente que a observação tenha também um papel importante na construção dos saberes, no sentido em que a expressão é entendida em ciências humanas. Mas para ser qualificada de científica, a observação deve respeitar certos critérios, satisfazer certas exigências: não deve ser uma busca ocasional, mas ser posta a serviço de um objeto de pesquisa, questão ou hipótese, claramente explicitado; esse serviço deve ser rigoroso em suas modalidades e submetido a críticas nos planos da confiabilidade e da validade.

Segundo esses autores, a observação simples é feita com o auxílio de uma caderneta para o registro das notas, as quais deverão ser transcritas e complementadas num diário de campo, que é o tradicional instrumento de pesquisa antropológica. Laville e Dione (1999, p.180) lembram que as notas descritivas do observador “[...] devem ser tanto quanto possível neutros e factuais para melhor corresponder à situação observada”.

Já a observação participante é uma técnica “[...] pela qual o pesquisador integra-se e participa na vida de um grupo para compreender-lhe o sentido de dentro [...]” (LAVILLE e DIONE, 1999, p.178). Este último instrumento de pesquisa é igualmente acompanhado da caderneta de anotações e do diário de campo.

Nossa metodologia também permite a utilização de equipamentos para fotografar os rituais e os momentos que forem importantes, mesmo por que também se trata de um recurso etnográfico como nos coloca Laplantyne (2004, p.81):

A fotografia, quanto a ela, coloca imediatamente um termo ao cepticismo relativo à questão e a duvida quanto a uma interrogação. Ela constata autentica, garante. Ela é da ordem da certeza, da evidencia e mais ainda, da prova da objetividade dos fatos. Quando você segura uma fotografia em mãos, é impossível você negar que o que ela representa 'aconteceu realmente assim' ou aquele que foi flagrado não existe ou existiu. Tudo pode ser recusado na existência, salvo a fotografia.

Acreditamos que ficaria incipiente nosso trabalho se não disponibilizássemos aos leitores fotografias¹ e iconografias, que além de melhor exemplificar nosso objeto em estudo, também facilitaria na identificação visual de um fenômeno quase que não divulgado pelos meios de comunicação formal ou até mesmo pela fidedignidade e a seriedade que damos ao nosso estudo, tratado deste com o devido respeito que o mesmo merece.

As observações e a entrevista semi-estruturada foram alguns dos principais instrumentos de coleta de dados desta pesquisa, mesmo por que percebemos que apenas através da junção desses instrumentos encontramos vereditos para nossa discussão, já que em algumas anotações dos rituais precisávamos de esclarecimentos que só vieram nas entrevistas e nos momentos mais preciosos: “a hora do café”. Sempre depois dos rituais éramos convidados para tomar um café ou comer algo, aí fluíam muitas explicações e conversas sobre o que acabávamos de presenciar, essas horas sentíamos a confiança e a intimidade dos nossos personagens.

1.2 As entrevistas

Para a coleta das falas dos informantes foram feitas entrevistas semi-estruturadas e sobre essa técnica Bogdan e Biklen (1994, p.134) lembram que “a entrevista é utilizada para recolher dados descritivos na linguagem do próprio sujeito, permitindo ao investigador desenvolver intuitivamente uma ideia sobre a maneira como os sujeitos interpretam aspectos do mundo”. O roteiro de entrevistas (apêndice) e as anotações no nosso caderno de campo são fundamentais na nossa coleta.

¹ Até mesmo algumas fotografias que são do acervo deste autor, pois é um grande desejo do mesmo editar um caderno especial contendo fotos dos mais diversos momentos deste ritual em suas mais diversas manifestações.

As falas das mães de santo ou juremeiras, e pais de santos ou juremeiros coletadas nos foram fontes de dados consideradas como originárias de representações simbólicas, ricas de sua memória oral. Tal como justifica Bosi (1998, p.46-47):

A memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo 'atual' das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, 'desloca' estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva, ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e permanente, oculta e invasora.

1.3 Nossos coautores

Para construção de nossa amostra, tomamos brevemente como base os seguintes dados:

- 1º Número de terreiros na cidade de João Pessoa;
- 2º Número de terreiros de Umbanda e Jurema na cidade de João Pessoa;
- 3º Quais os Babás e as Yias mais antigas (os) vivos (as) que tenham casas de Umbanda que cultuam a Jurema dentro da cidade de João Pessoa e que possam disponibilizar a licença de culto;
- 4º Selecionar personagens mais antigos que cultuam a Jurema e a Umbanda, esses serão os entrevistados.

Para nos ajudar no levantamento dos dados orais, foram importantes além das entrevistas com os personagens principais (mães e pais donos de casas de umbanda e jurema), algumas conversas *in-situ* que iam além das horas reservadas ao cumprimento das entrevistas estruturadas, também foram importantes falas de fieis que frequentam essas casas, pois nos permitiram perceber o conhecimento e o objetivo deles dentro dos rituais, bem como a percepção deles no tocante a serem médiuns e suas incorporações.

Nosso ponta-pé inicial, podemos assim dizer, partiu do Templo Religioso Iemanjá Sabá, tendo sua responsável, Maria da Luz da Silva, conhecida como Mãe Penha de Iemanjá, com pouco mais de 44 anos de culto à Jurema Sagrada, três

décadas de veneração aos Orixás com data de fundação da casa de santo no ano de 1971, na localidade conhecida como Alto do Céu, no Bairro de Mandacarú, quando começou com mesa branca espírita juntamente com a jurema de mesa, quando se mudou para o atual local de sua moradia na Rua 18 de Maio, nº58 – A, no mesmo bairro, assim reabrindo o templo que tem hoje 17 anos com culto aos orixás. Está filiada a Federação dos Cultos Africanos do Estado na Paraíba, com licença definitiva, emitida quando ainda estava a FECAE/PB na direção do Sr. Carlos Leal, o qual realizou seu casamento na própria Umbanda. Os cultos dão-se em dias alternados entre Orixás e Jurema, exceto no mês de agosto que não se cultuam os Orixás (mês dedicado a Exú e Pomba-Gira).

Referenciamos também uma casa de Jurema, de raiz da Mãe Severina Chico Diabo², atualmente presidida sob a tutela de Pai Ozias de Xangô e Mãe Sônia de Oxum, filha carnal de Mãe Severina Felix (Chica Diabo) no bairro da Torre. Osias Gomes dos Santos tem feitura de Jurema com Mãe Severina, herdou a casa da sogra que existe a quase 70 anos, tendo inicialmente começado seus trabalhos no bairro de Santa Rita, próximo a capital, cultuando a Jurema desde sua abertura, que nos foi muito singular em suas falas e observações, pois se refere a sua casa de santo não como de Umbanda, pois para o mesmo a umbanda se “dá na mesa, com cheiro, flores brancas” (PAI OZIAS, 2011), logo no primeiro momento nos chamou atenção, pois em sua casa existe a presença do congá, com santos católicos, os cantos nos seus rituais de Orixá, são feitos em português e algumas características também vistas em terreiros de umbanda por nós visitados e pesquisados, porém não ocasional a inserção deste terreiro em nossa pesquisa por fazer referência a esta pessoa muito antiga no bairro da Torre³, que já advinha de contatos com também antigas e falecidas, como Mãe Joana de Oyá da cidade de Bayeux, muito conhecida em trabalhos anteriores a este (SILVA, 2011), a própria mestra Maria do Acais, que segundo o mesmo fora contemporâneo de Mãe Severina Chica Diabo, inclusive propiciando conhecer a percepção de um homem detentor do conhecimento na Jurema Sagrada.

² Ápodo herdado, devido o seu sogro, que era maquinista de trem e quando vinha de Santa Rita à Cabedelo, os populares diziam: “Lá vem Chico Diabo”, fama que o mesmo tinha devido sua bebida e por que não tinha dó, dos bichos que estavam nas linhas dos trens.

³ Rua Caetano Filgueiras, 499, Torre. João Pessoa, PB.

Através de nossa amostra buscamos significar este culto partindo do ponto que ambos viveram desde períodos mais antigos aos dias atuais⁴ dentro da quantidade de locais de umbanda onde se pratica o culto ao Catimbó-Jurema na cidade de João Pessoa. Escolhemos as percepções de um casal (homem e mulher), que tenham sua casa aberta, no culto da Umbanda e da Jurema, através destes a possibilidade de coletar a memória oral e histórica, onde entrevistamos e acompanhamos algumas de suas vivências e práticas ritualísticas.

Faz-nos importante frisar a dificuldade em conseguir números exatos sobre as casas de culto afro-brasileiro na cidade de João Pessoa, pois segundo nosso entrevistado da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, Sr. Walter Pereira (presidente da FECAE-PB), as casas facilmente abrem e fecham, sem acordos anteriores, o que nos levou a tomarmos como referência um dos entrevistados para nos facilitar com datas as pessoas que a mesma indicaria com casas de santo em umbanda e jurema aberta na cidade de João Pessoa, além de claro, concedermos a identificação das casas conforme nos colocam seus responsáveis, ou seja, as casas que são tidas e se autointitulem de Umbanda e Jurema. Já que encontramos anteriormente ao longo de nossas visitas a terreiros, casas que se intitulam umbanda cruzada com candomblé e que também cultuam a Jurema Sagrada e até mesmo casas de Candomblés, também conhecidos como “roças” que cultuam a Jurema Sagrada.

A natureza de nossa pesquisa qualitativa nos permite deter nossos cuidados no manejo do conteúdo das entrevistas coletadas e nos dados observados, muito mais a números precisos embora tratamos de fornecer o mais fidedigno conseguido também em uma entrevista e a decisão de optarmos pela objetividade em nossa discussão.

1.4 Analisando os dados

Para análise tomaremos por base o método já dito anteriormente e a memória oral, identificando que elementos aparecem nas falas coletadas em entrevistas e

⁴ A mostra fora selecionada a partir dos dados numéricos coletados com as lideranças, também chamadas de federações, que representam grupos de “terreiros” na cidade de João Pessoa e a partir da cronologia indicada pelo presente trabalho, bem como pela idade e aproximação ao nosso objetivo, também sob a indicação das federações. Os entrevistados também eram já conhecidos e já pesquisados pelo autor desta pesquisa, uma vez que já havia conhecimento prévio sobre estas casas em João Pessoa, necessitando apenas confirmação legal sobre suas datas de fundação e importância na metodologia da pesquisa que segue.

observações, descrevendo um a um e fazendo um paralelo aos elementos já descritos nas literaturas estudadas e na caracterização da Jurema-Sagrada e da Umbanda, assim nos possibilitará um diálogo entre os dados empíricos já escritos e as falas dos entrevistados e observações.

Através do levantamento das obras existentes sobre as definições e teorias relacionadas aos cultos afro-descendentes e as menções sobre os rituais do Catimbó-Jurema coletados e sistematizados dos dados secundários das obras de Vandezande (1975), Cabral (1995), Assunção (2006) e Salles (2010), entre outros e a transcrição das falas dos entrevistados e observações que nos permitiu a construção da escrita e da realização do nosso trabalho, somente através da fala dos personagens e das observações que será possível delimitar e transcrever as percepções e as práticas atuais do Catimbó-Jurema na cidade de João Pessoa, assim, claro, identificando elementos que persistem dentro desses rituais. Lembrando que não será apenas esse trabalho que esgotará o tema proposto, tendo nosso escrito como singular na cidade de João Pessoa.

Optamos também por deixarmos à luz das falas os nomes dos personagens, ou como são conhecidos em sua região ou bairro, acreditamos assim poder trazer ao conhecimento da ciência, não só suas falas, mas também o conhecimento e a existência dos mesmos dentro desta tradição religiosa, tirando-os do anonimato e dando a cada um em sua essência seu devido valor, quer seja dentro desta pesquisa, quer seja dentro da própria religião, obviamente que necessitaríamos dar voz a muitos outros, mas se não o fizermos de pronto, não mostraríamos a necessidade de dar continuidade a esta concepção também adotada por Assunção (2006, p.26):

[...] uma vez que este trabalho procurou ser elaborado a partir da observação etnográfica e dos diálogos construídos com diferentes interlocutores, mantivemos, na elaboração final do texto etnográfico, os nomes pelos quais nossos interlocutores, agora personagens co-participes deste livro, são conhecidos na região em que vivem.

Além de fornecermos a análise e descrição de nossas observações, utilizamos ao longo de todo trabalho uma valiosa busca iconográfica que visualmente ajudam no melhor entendimento acerca dos objetos, das vestimentas

etc. Mesmo por que é extremamente escassa uma iconografia deste fenômeno na cidade de João Pessoa/PB.

Sendo as modificações do ritual de Jurema Sagrada na cidade de João Pessoa nosso objeto, é possível traçar também um pequeno paralelo nesse universo do fenômeno conhecido por “umbandização”, que se pratica atualmente o que se conhece na bibliografia de umbanda, contendo símbolos, ritos e propriamente dito os rituais, pois os mesmos já foram escassamente escritos por alguns autores, já citados neste texto. Contudo, a identificação e a memória oral de pessoas que cultuam a jurema em seus templos de umbanda nos permitirão perceber as atuais configurações do culto.

CAPÍTULO 2 - UM ESPÍRITO, DIVERSAS FALANGES

As literaturas no geral nos fornecem subsídios para nossas pesquisas, elas são responsáveis pelo conhecimento e aprimoramento das teorias, é neste sentido que teorizamos secundariamente nossos objetos à luz de escritos que nos possam ser úteis, fazendo obviamente a distinção das obras advindas de manuais ou guias ditos religioso que concebemo-nos como bibliografia religiosa, dada sua importância já que através destas podemos abstrair a percepção e conseqüentemente dados mesmo que pessoais e locais sobre o estudo realizado. Do outro lado as literaturas ditas científicas nos permite explorar conteúdos e percepções através do olhar do pesquisador, este nas suas mais diversas especificidades, sob a coordenação de uma metodologia que respalda claro, as conclusões ou considerações dos seus devidos autores.

De acordo com Ferreira *et al.* (1995), no raciocínio durkheimiano a religião seria um dos primeiros sistemas de representações do mundo e através deste sistema é que se organizaram noções de tempo, espaço, gênero, número, causa, substância, personalidade, dentre outros. Portanto, nessa perspectiva se faz necessário concebermos a religião um dado importante de estudo, descrição e análise. Durkheim (1989) nesta mesma obra nos fundamenta além de sua definição de religião, explica sua metodologia:

[...] a religião [...] é um todo formado de partes: um sistema mais ou menos complexo de mitos, dogmas, ritos, cerimônias. Ora, um todo só pode ser definido em relação às partes que o formam. Portanto, é mais correto do ponto de vista metodológico, procurar caracterizar os fenômenos elementares de que é formada toda religião, antes do sistema produzido pela sua união.

Estudar as manifestações religiosas sob a ótica das ciências das religiões, além de nos permitir descrevê-las, também nos coloca na responsabilidade de tratá-las com fidedignidade nos nossos resultados e discussões, pois é de imensa importância termos o conhecimento e o respeito aos mais diversos campos científicos e religiosos para que percebamos as manifestações humanas e as inquietações em sua mais original forma, livre de preconceitos e de ideologias. A

contribuição de um trabalho como este proposto, vai além da descrição para o entendimento e o fiel relato de uma religião viva e praticada “paraibanamente”, porém velada na mente e nos livros de educação sobre os movimentos religiosos na Paraíba e na cidade de João Pessoa e por que não no Brasil.

2.1 Conhecimentos sobre a Umbanda



Figura 2 - Zélio Bernardino de Morais
Fonte: <http://macumbanet.blogspot.com/>

Escrever sobre a umbanda, antes de tudo, é adentrar em um vasto e complexo campo, pois ao que nos parece reúne em suas características e ritualísticas um sistema de estruturas simbólicas de valor cultural, religioso e regional. Pesquisadores como Brown (1985), Birman (1985), Negrão (1996), Ortiz (1978), entre outros que contribuíram para os primeiros escritos sobre o que vem a ser essa “magia brasileira”, conhecida como umbanda, aportaram conhecimentos tanto particulares a suas regiões estudadas tanto quanto a pluralidade da percepção desta manifestação.

Diana Brown (1985), estadunidense, focou seu estudo no discurso do médium Zélio de Morais e na umbanda inserida no contexto político brasileiro e não apenas como um processo sincrético africano e kardecista. Birman (1985) aporta entre outras, a formação e suas possibilidades de adoção a novos elementos, quer sejam entidades e até mesmo outras religiões, para esta autora a umbanda surgira no final do séc. XIX. O pesquisador Lisias Negrão (1985), relata em seu estudo a visão que a sociedade tem da umbanda frente às práticas de rituais africanos praticados e conhecidos nas décadas iniciais do século XX, através dos jornais, os

quais o autor percebia certa ironia, deboche, tons de denúncia e preconceitos, o autor analisa também que frente à intolerância na época do Estado Velho, alguns terreiros pouco depois surgiam intitulados centros espíritas.

Ortiz (1978) concebe a esta vertente religiosa uma visão endógena, analisada entre os anos de 1940 e 1960, quando buscava a mesma legitimação e reconhecimento da sociedade brasileira.

A umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe a religião de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena (ORTIZ, 1978, p.14).

Estes e outros autores que produziram em anos anteriores aos anos 90 tiveram o árduo trabalho além de suas análises em particular, de demonstrar certa cronologia para o “nascimento” da umbanda, o que encontramos ainda sim, e isso é notório em diversas pesquisas mais atuais sobre o surgimento, uma grande dificuldade em organizar datas que possam medir precisamente esse fenômeno.

Recentemente novos autores como Prandi (1991) e Gonçalves (2005), têm apontado uma inquietação a respeito da “criação”, instalação e cosmogonia desta religião no Brasil, o que cada vez mais torna-se revelador, permitindo assim aos estudiosos trilharem sobre seus diversos pontos de vista para cronologia de seu surgimento.

Importante citar que enquanto pesquisadores precisamos discernir que caminhos ou pensamentos nos situarmos para descrever determinado tema, neste sentido, frente às literaturas e interpretações existentes, a nível de Brasil, selecionamos propositalmente autores que nos parecessem mais próximos a realidade da umbanda na cidade de João Pessoa, mesmo por que como mais tarde veremos neste fenômeno religioso um caráter flexível podendo absorver ou inserir formas de cultura distintas. Bem como mencionar nossa inquietação e dificuldade para o pequeno número de literaturas científicas que abordem o surgimento dessas práticas no Estado da Paraíba e mais precisamente na cidade em estudo: João Pessoa.

Nos anos anteriores a década de 1930, ganhava força no Brasil, mais precisamente no Rio de Janeiro, uma nova forma religiosa trazida da Europa por

médicos e pessoas em sua maioria de classe média ou alta, o Kardecismo, oriundo das práticas espíritas de contato dos humanos com o sobrenatural, com pessoas que haviam falecido e tinham a oportunidade de enquanto espíritos virem para fornecer informações, doutrinas e conhecimentos de vidas passadas, descendentes de Allan Kardec. Atrelado a essa forma de professar a fé, por volta dos anos 1920, embasada pelo Caboclo Sete Encruzilhadas, espírito que tomava posse então do corpo de Zélio de Moraes e mencionou que a partir daquela data, espíritos considerados aos kardecistas menos evoluídos, tinham onde incorporar e praticar o bem em prol dos mais carentes, nascia a Umbanda.

Do kardecismo, diz-se que a umbanda herdou em sua essência a crença do contato com espíritos que estão além dos vivos e que conforme fossem suas vidas voltariam através da mediunidade para agir com o bem, dando conselhos, falando sobre os conflitos ou algo cotidiano das pessoas que viviam na terra, da cultura e dos elementos brasileiros, vieram às entidades, o caboclo, o índio, o preto-velho, que são entre outros espíritos descendentes

da raça negra e considerada marginalizada pela sociedade instalada na época, em outro vértice havia as práticas da Igreja Católica, que sentia-se de pronto ameaça frente às novas manifestações religiosas que ganhavam força, que forneceram à umbanda a utilização de imagens, santos católicos.

Mais tarde após alguns congressos e cruzadas realizadas pelos Umbandistas, a exemplo do Terceiro Congresso da Umbanda, em 1973, que adicionou ao universo teológico da umbanda, a influência e o reconhecimento da influência africana nas práticas umbandistas, como os orixás e divindades do panteão afro-brasileiro que se cultuavam dentro de estabelecimentos conhecidos como de “Casas de Candomblé”.

Os centros, como assim eram chamados, se dissiparam ao longo de todo Brasil, a começar claro, pelo Rio de Janeiro, logo após disseminando no eixo Rio-São Paulo, há registros ainda em meados dos anos 1920, na cidade de Porto Alegre

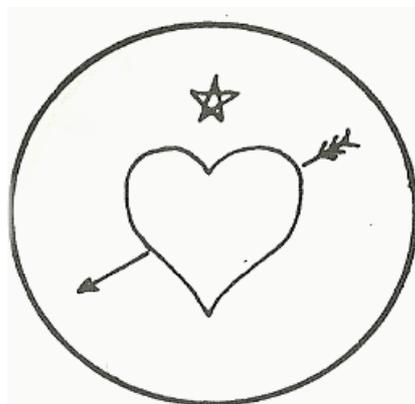


Figura 3 - Ponto Riscado Caboclo Sete Encruzilhadas

Fonte: Casa Branca de Umbanda Caboclo Sete Encruzilhadas, In <http://www.maze.kinghost.net/displayentry.aspx?id=cabocloseteencruzilhadas>
Consultado em: 20 de abril de 2011

(ORTIZ, 1986). Ao longo dos anos foi-se organizando federações, inspiradas no ideário ainda kardecista:

Os objetivos das federações [...] eram os de fornecer assistência jurídica aos seus filiados contra perseguição policial, patrocinar cerimônias religiosas coletivas, organizar eventos de divulgação da religião e, na medida do possível, impor alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias através da administração de cursos e da fiscalização das atividades dos terreiros filiados (SILVA, 2005, p.115).

Aos poucos a umbanda era reproduzida em todo Brasil, inclusive além das fronteiras nacionais. Em alguns estados, percebeu-se que as práticas passaram a se difundirem conforme as tradições e cultos locais, a exemplo da Paraíba, com a Jurema e/ou catimbó nordestino, que se discutirão ao longo no nosso texto, ou até mesmo nos conhecidos Xangôs de Pernambuco (GONÇALVES, 1937; FURUYA, 1994), para estes, ela se moldou de uma forma que as pessoas pudessem absorver e ao mesmo tempo não abandonarem seus cultos mediúnicos, o que podemos atribuir uma forma de linguagem.

Na Paraíba, ao que nos parece, não fora diferente essa forma de vivência com a Umbanda. Dados momentos podemos pensar que houvesse uma confusão inicial no que se praticava neste estado e a chegada oficialmente nestas terras, após mais de meio século do culto preconizado por Zélio de Moraes no Rio de Janeiro, em 1908. É importante didaticamente entendermos que já se levavam a cabo aqui no estado cerimônias que faziam alusão a seres aquém dos vivos, esses rituais advindos dos indígenas que neste espaço habitavam. E marcado pela repressão policial e a luta de classes, surge a Umbanda nas redondezas da cidade de João Pessoa.

Percebemos que não existe claramente um divisor de águas do início deste culto na capital paraibana, na dissertação de mestrado de Valdir de Lima (2011), utilizando da fala de alguns personagens por ele entrevistado, remete-nos a fontes de 1948, quando se instituía na cidade de Santa Rita (arredores de João Pessoa) a Mãe Laura de Oyá.

Silva (2011) concebe a Umbanda praticada na Paraíba, influenciada por nações de candomblés, a partir da década de 1950:

[...] tem influências da nação Nagô Egba, do candomblé pernambucano, a partir da década de 1950, quando do seu nascimento e estendendo-se até os dias atuais, prevalecendo assim um misto de umbanda com candomblé em todo território, salvo apenas a tenda de Pai Tertuliano, na Torre, em João Pessoa, que trabalha com preto-velhos e caboclos e não tendo ritos iniciatórios, a exemplo da umbanda tradicional (SILVA, 2011, p.74).

Ao longo de nossa leitura sobre essa tradição oral de religião, fazemos ressalvas sobre as falas e sobre as datas precisas do surgimento na Paraíba, já que cada religioso entrevistado concebe um pouco de sua história na entrada na Umbanda aos fortes períodos de repressão que os mesmos atravessaram ou ouviram os mais antigos falar. Deixando assim certo entrelaçamento histórico do surgimento da religião com a década de 1950.

2.2 O Panteão Umbandista

Como já havíamos citado acima, a umbanda mais tem como ponto central a incorporação de entidades ou forças da natureza que vêm a Terra através de seus médiuns para realizarem trabalhos de cura, aconselhamentos espirituais, através da caridade, ela traz em sua essência a tomada de elementos culturais brasileiros até então não admissíveis nos cultos kardecistas. Para Prandi (1996), a umbanda trafega entre dois mundos, de um lado o kardecismo com o ideal de uma religião que prima pela salvação, do outro lado a ritualística e a manipulação do destino no candomblé.

Das narrativas presentes à história do nascimento da umbanda através do médium Zélio Ferdinando de Moraes, podemos compreender um grande diferencial dado quando em uma sessão espírita no dia 15 de Novembro de 1908, o jovem tomado por uma voz robusta, provocou manifestações entre os médiuns assistentes da mesa que levou a um dos dirigentes a solicitar às “entidades” que fossem se retirando, julgando que esses antigos negros escravos, índios e caboclos seriam espíritos atrasados.

Ao que Zélio, tomado pela entidade disse: – Se julgam atrasados esses espíritos dos pretos e dos índios devo dizer que amanhã estarei em casa desse aparelho (o médium Zélio), para dar início a um culto onde esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem, e, assim cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E, se querem saber o meu nome que seja este: *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, por que não haverá caminhos fechados para mim (SAIDENBERG, 1978, p.35).

Entidades e narrativas que não apareciam no panteão kardecista ganharam lugar e voz, como os caboclos, índios, preto-velhos e preta-velhas.

Não existe necessariamente o momento que a umbanda incorporou ou adotou o culto aos orixás, assim como existem diversos escritos sobre sua fundação ou sobre seu nascimento, existem linhas de pensamento que corroboram para uma compreensão “híbrida” da cultura, da religião e do espaço, que nos permite discorrer sobre. Para Ortiz (1978, p.69), o que dará especificidade a umbanda, será a mescla dos elementos brasileiros às divindades africanas (Orixás), que através dos caboclos, índios, preto-velhos, viram a terra nos terreiros, através da possessão, para auxiliar as pessoas que recorressem mais tardes conhecidos como “adeptos” e “consulentes”. “A religião umbandista fundamenta-se no culto aos espíritos e é pela manifestação destes no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas entidades”. Para Ortiz (1991, p.71) em princípio existem:

[...] quatro gêneros de espíritos que compõem o panteão umbandista; podemos agrupá-los em duas categorias: a) espíritos de luz: caboclos, preto-velhos e crianças - eles formam o que certos umbandistas chamam de “triângulo da Umbanda”, b) espíritos das trevas - os Exús.

Existiu a permissão desta religião em adotar elementos oriundos de outras culturas ou religiões e uni-los em um sentido que propiciasse a aceitação da mesma. Em Prandi (1996, p.88), se confirma esse pensamento, quando o mesmo afirma que “umbanda não é só uma religião: ela é um palco do Brasil”. Esses elementos se fundem de tal forma a existir uma codificação, ou seja, uma estereotipia necessária e responsável pela maneira de cultuar e adorar determinados Orixás, ainda sim, o

que pode ser visível através das incorporações ou possessões, tão necessárias em uma religião mediúnica. Na umbanda, diferentemente dos cultos de candomblé, os espíritos de índios, caboclos, preto-velhos, de crianças, eres, Exús e pombas-gira, juntam-se ao corpo do médium, mesmo que seja apenas através de uma “irradiação”, é como se existisse uma energia induzindo ao transe, para que esses possam trabalhar, quer sejam para a *Luz*, ou para o campo menos iluminado.

Enquanto Oxalá é uma energia passível de incorporação, na Umbanda, esse orixá, não é possível de engendrar no fiel, ele assume o papel do grande criador comparado ao Deus Supremo (Orixalá) na umbanda ele “apenas acolhe as preces dos fiéis, não se manifesta de maneira alguma” (SERRA, 2001, p.225), o que está acima de tudo e é responsável pelas preces e pela ordenança dos espíritos. Existem algumas contraversões sobre os Exús e Pomba-giras na umbanda, antes é importante entendermos que assim como no candomblé as entidades aparecem agrupadas preservando na medida do possível as referências a grupos étnicos de origem africanas, na umbanda instituíram-se “linhas”, essas linhas seriam como falanges ou legiões no número de sete, as quais estariam atreladas a orixás (SILVA, 2005, p.121), ainda que não exista consenso entre os terreiros sobre essas codificações a respeito das linhas ou falanges.

Outra classificação que também pode-se encontrar na literatura, é referente a hierarquização. Em sua obra Azevedo (2001, p.45), explica seguinte formação:

[...] Deus (no topo da pirâmide, relacionado com Oxalá, Jesus Cristo, mantendo de forma peculiar a trindade cristã), abaixo dele, os Orixás (divindades provenientes dos cultos africanos que são sincretizados com santos católicos e regem elementos naturais), em seguida as entidades em ordem de grau evolutivo (Caboclos, Pretos-Velhos, Ciganos, Marinheiros, Boiadeiros, Baianos, Mestres, Exús etc.).



Figura 4 - Hierarquização na Umbanda
Fonte: Azevedo (2001, p. 45)

Essa forma de hierarquização nos fornece informações trazidas já sob a concepção explicativa das correntes de entidades, conforme sua evolução espiritual, uma herança kardecista, já reelaborada conforme a necessidade umbandista. Assim, localizamos Exú, como entidade, para essa mesma autora, Exú foi tomado pelo catolicismo como Diabo, e na umbanda é uma entidade controversa, devido essa interpretação herdada do catolicismo, “[...] o seu caráter de ação material e sua natureza fanfarrona e vingativa [...]” (AZEVEDO, 2001, p.49). A pomba-gira, é considerada a versão feminina do Exú, a esta se atribui o dever de auxiliar nos problemas, como no amor, na saúde e outras aflições. Dentro dos terreiros são estereotipadas como mulheres da rua, aparecem tomando champanhe, bebidas doces, fumando com piteiras e utilizando longas taças que ressaltam a utilização material destas. Vermelho e preto são as cores que simbolizam pomba-gira e preto e branco para simbolizar os Exús, estes não estão na hierarquização igualitária aos caboclos ou preto-velhos.

Além de essas entidades possuírem suas identificações, normalmente lhe são atribuídas nomes ou *digíνας* que identificam e subsidiam melhor estereotipia aos seus fiéis, a exemplo de nomes como: *Exú de Ronda*, a este se atribui o poder de vigiar e como diz o nome, rondar, outro Exú muito cultuado e *Exú Tranca-Ruas*, a este lhe cabe o domínio das encruzilhadas, o feitio e o desfecho de qualquer trabalho realizado na rua, além de ser considerado o *dono do recado*, possuidor de possibilidades que possam ou não deixar os caminhos abertos para o ritual ou até mesmo para os fiéis. As pombas-gira em sua grande maioria carregam o ápodo de *Maria* no princípio de seu nome, e conhecem-se algumas como: *Maria Padilha*, aquela que habita a porta do cemitério, *Maria Molambo*, a moça logo após perder sua virgindade disfarçava-se de molambos sem saber de seu passado, *Maria Rosa*, detentora do conhecimento do amor e responsável pela soberania, entre outras.

Existem ainda entidades mais comuns e corriqueiras nos terreiros de umbanda, considerados segmentadores das representações de elementos formadores da sociedade brasileira (SILVA, 2005, p.121), os *preto-velhos*, que tem a estereotipia de pessoas cansadas já com idades avançadas, falas arrastadas professam credos e rezas “católicas”, falam de santos e orações de cura e caridade. Os *caboclos* por sua vez quando incorporam apresentam-se com voz branda, firmeza e sobriedade, remetem aos primeiros habitantes do continente ameríndio, alguns desconfiados e sem muita aproximação, existem ainda literaturas, a respeito

de Magnani (1986), Azevedo (2008) e Assunção (2006), que trazem a incorporação de elementos como os ciganos, baianos, boiadeiros, marinheiros, também observados dentro dos terreiros de umbanda.

Os orixás, representados na umbanda por santos católicos, assumem em seus fiéis o papel de “pai” ou “mãe”, Ihe são atribuídos o dever de estar acima, observando e comandando tudo que possa vir acontecer com seus “filhos”. Conhece-se Iemanjá, como a grande mãe, aquela que habita os mares e oceanos, tendo o azul como cor que a simboliza, comumente mesclado com o branco. Oxalá, primordial a todos, como dito anteriormente nos terreiros de umbanda, não incorporam nos filhos, sua cor o branco e o seu domínio, o universo. Ogum, orixá dos caminhos, das batalhas e da defesa, sua cor pode ser o azul escuro, o vermelho ou até mesmo o vermelho com verde, Oxossi, o caçador, detentor de todo conhecimento das matas e das caças, energia da fartura, sua cor é o azul claro, verde ou até verde com branco. Omulu ou Obaluaiê, responsável pelas curas e enfermidades da pele e das pestes, utiliza-se da cores marrom, branco com preto e vermelho, em alguns terreiros de umbanda, acredita-se que este pode estar “cruzado” com Exú, para realização de trabalhos, ou seja, estes juntos.

Xangô, o orixá da justiça, quase que unanime nos terreiros de umbanda, sua cor é o vermelho com branco, apresenta-se nos filhos com aspecto de bravura, e movimentos fortes repetitivos, como se segurasse machadas em suas mãos. Iansã, considerada na mitologia africana (PRANDI, 2000), uma das esposas de Xangô, traz a cor, marrom, vermelha ou rosa, como símbolo, é conhecida como senhora dos ventos e dos raios, e como detentora destes poderes é responsável pela defesa de seus filhos e pela audácia.

Oxum, referenciada nos terreiros de umbanda como “Oraieio”, representada pelas águas doces, rios e cachoeiras, inspira beleza e tranquilidade, sua cor unânime nos terreiros é o amarelo, a esta Ihe atribui a fertilidade e a criação das crianças, Ibeji ou Cosme e Damião, orixás gêmeos, representados por crianças e todas as cores, atribui-se a estes o domínio da cura e da união, ainda é possível encontrar em alguns lugares de umbanda, o culto a orixás, como, Nanã, Ossaim, Oxumaré, Logun-Éde, porém com menos intensidade.

O culto a estes orixás se dá nas dependências das casas de santo ou terreiros, e até mesmo em locais públicos (em menos frequência) que possam representar o orixá que esta se referenciado. Ainda assim seus fiéis, crentes e

seguidores, costumam oferecer comidas, ou mesmo o sacrifício de animais, conhecidos como “ebós”. Os ébos, são oferendas feitas a fim de transferir energias da pessoa que oferta aos alimentos ou animais, com a ajuda de Exú e de Orixás, podem ser feitos para limpeza de uma pessoa, de uma casa, de um comércio etc., ou até mesmo para realização de algo (COSSARD, 2007).

Estes orixás, devido ao fenômeno do sincretismo religioso, podem estar ligados a santos católicos e são comemorados quase que sob o mesmo calendário das festas da Igreja Católica, atualmente essa compreensão é difundida e aceitável ao ponto de existirem várias bibliografias e manifestações públicas, a exemplo de cidades como Praia Grande em São Paulo, que há décadas festeja Iemanjá, o Ginásio do Ibirapuera em São Paulo que no mês de Abril celebram juntamente com umbandistas de todo mundo o Dia de São Jorge, (simbolizado como Ogum, orixá das batalhas e dos caminhos) e bem próximo a nós na Praia de Tambaú, na cidade de João Pessoa, o dia 8 de Dezembro se veste para receber centenas de fiéis que prestam homenagem a também Iemanjá, a rainha e dona de todos os mares.

2.3 A Umbanda na Paraíba: Nossas Considerações

Não obstante da difícil historiografia desta religião de tradição oral, o ano preciso que começou o culto a entidades do panteão umbandista na Paraíba se torna algo peculiar e dissertativo, pois poucos documentos existem sobre a crença



O Arquicancelário Carlos Leal Rodrigues agradece as presenças e faz preces a Orixalá para que suas bênçãos sejam derramadas sobre o jornal, a Federação e os irmãos de fé.

Figura 5 - Carlos Leal
Fonte: Jornal Umbanda no Lar, Nº2, João Pessoa – Paraíba, 1977

dos Paraibanos em entidades espirituais nos anos anteriores a década de 1960. Trabalhos anteriores e/ou contemporâneos já sinalizam a necessidade de dar certa cronologia, o que os repele a trabalhar com tempos históricos definidos.

Tomaremos como base um importante movimento histórico que em contrapartida a repressão da ditadura, se organizava a nível de Brasil, as Federações do Espiritismo de Umbanda, representando o interesse e a força de pessoas que compreendiam que a organização levaria ao reconhecimento e fortalecimento do culto, confluindo então com o Primeiro Congresso Umbandista

(1941), que impulsionou a criação de periódicos e a normatização dos templos que aos poucos se organizavam no eixo Rio-São Paulo, que mais tarde em 1961⁵, levar-se-ia a cabo o Segundo Congresso da Umbanda, no Estado do Rio de Janeiro.

Inspirado em todo esse movimento o qual passava o país, tanto religiosamente quanto politicamente, o então governador da Paraíba, João Agripino (1966-1971) promulga a lei 3.443/66 do ano de 1966⁶, autorizando o funcionamento dos terreiros de umbanda no Estado da Paraíba, que dava respaldo para a então fundada Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (FECAE-PB), tendo como presidente executivo o Sr. Carlos Leal Rodrigues. Sendo inclusive de forma peculiar anterior a própria Lei nº 3.097, de 29 de dezembro de 1972, que obrigava até 1976 os terreiros baianos de se registrarem na Delegacia de Polícia da Circunscrição (LARKIN, 2008, p.175), revelando assim, na terra do Candomblé, um forte traço em fins do séc. XX de intolerância religiosa, que atualmente presente, porém com menos intensidade graças também ao apelo do governo em fazer das religiões de Candomblé um atrativo turístico (folclórico) na Bahia.

Para que a Federação pudesse autorizar eram necessárias algumas condições colocadas no Art. 2º desta:

Art. 2º - O funcionamento dos cultos de eu trata a presente Lei será em cada caso autorizado pela Secretaria de Segurança Pública, mediante a constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

- I- Quanto á sociedade
 - a) Prova de que será perfeitamente regularizada perante a lei civil;
- II- Quanto aos responsáveis pelos cultos:
 - a) Prova de idoneidade moral;
 - b) Prova de perfeita sanidade mental, consubstancia de um laudo psiquiátrico.

Art. 3º - Autorizado o funcionamento do culto, a autoridade policial nele não poderá intervir, a não ser nos casos de infração da lei penal.

⁵ Ano este que se instituía o Hino da Umbanda, apresentado por um cancionista Português, José Manoel Alves que vivia no Brasil. (Revista Espiritual de Umbanda, Nº20) Letra: **Refletiu a luz divina, com todo seu esplendor, é do reino de Oxalá. Onde há paz e amor. Luz que refletiu na terra. Luz que refletiu no mar. Luz que veio, de Aruanda. Para todos iluminar. A Umbanda é paz e amor, é um mundo cheio de luz, é a força que nos dá vida e a grandeza nos conduz. Avante filhos de fé, como a nossa lei não há, levando ao mundo inteiro. A Bandeira de Oxalá!**

⁶ Fornecemos em nosso anexo a cópia digitalizada desta lei. Esta mesma lei fora baseada no artigo 33 da Constituição Estadual, do artigo 59 do Ato Inconstitucional nº2 (de 27/10/1965) e com artigo 32 §39, da Ementa Constitucional nº 1 (de 22/12/1965).

Conforme a lei, as casas seriam autorizadas pela Secretaria de Segurança Pública e fiscalizadas pela até então FECAE-PB, que em sua constituição possuía e, todavia possui cargos que vão desde presidentes até os fiscais. Estes fiscais seriam os responsáveis por fazer valer as normas internas para que a casa pudesse continuar em funcionamento, nos explica o Walter Pereira, que estes fiscais estavam espalhados por toda cidade e eram acionados sempre que houvesse alguma denúncia. A estes também cabia constatar irregularidades ou não nas casas, bem como caso houvesse alguma casa funcionando que tivesse a licença da Federação, era imediatamente comunicada que precisava se associar para que pudesse continuar, caso contrário não mais poderia, a partir dali os responsáveis pela casa receberiam seus diplomas, sua licença de funcionamento, que garantiria também a seus filhos um certificando quando fizessem suas obrigações na religião.

Para cada diploma, cada licença a federação tinha por obrigação cobrar, o que seria também para próprio funcionamento da federação. As casas precisam pagar uma mensalidade, que é pequena, mas elas têm uma referencia quando precisarem de alguma coisa. Além disso, é uma forma de juntar os umbandistas [...] e até mesmo você quando procurar uma casa, saber se ela tem procedência ou não, os diplomas e certificados você vê logo nas paredes dos terreiros. Antes até o povo colocava mais, mas hoje nem todas as casas colocam, mas é importante (PEREIRA, 2010).



Figura 6 - Licenças e diplomas ainda fixados nas paredes dos Templos – Templo Religioso Iemanjá Sabá. Fonte: Acervo do autor

Dados anteriores a esta data (1966) em literaturas como de Carlini (1938), demonstram a quase impossibilidade das práticas destes cultos na cidade de João Pessoa, onde responsáveis pelas casas eram presos, perseguidos pela polícia, em outras pesquisas já realizadas pelos autores, existem falas de mães e pais de santo que ilustram essa época de perseguição e criminalização dos cultos.

Após a fundação da FECAE-PB, outras federações foram se formando, cabia a estas atuar junto aos terreiros, registrando e emitindo carteiras, certificados de filiação e de obrigações oficiais, mediante pagamento de taxas instituídas, além de comunicar e fazer valer a existência dos templos por elas registrados e também o papel de fiscalizar os templos filiados, obrigando-os a se adequarem as normas então prescritas pela lei 3.443/66 e outras de “civildade e bons costumes”. Atualmente a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (FECAE-PB), é presidida pelo Sr. Walter Pereira, o qual está à frente há 26 anos. Existem ainda em João Pessoa, cerca de seis federações que já não mais estão presas apenas a lei 3.443/66, pois após a Constituição de 1988, outras leis permitiram o livre culto.

Para Salles (2010, p.92) a história da umbanda “confunde-se com a história das federações”, diante do surgimento de uma instituição representativa que desse respaldo para que as casas pudessem cultuar seus orixás e entidades em um caráter mais público e até mesmo festivo.

Em João Pessoa, podemos encontrar casas que cultuam a umbanda com a jurema; a umbanda branca⁷, esta apenas consta o conhecimento de uma no bairro do Cristo Redentor; a umbanda com o candomblé e a jurema; outras que são de jurema e candomblé e outras que simplesmente são de candomblé, neste último caso não são muito comuns. Em nossa entrevista com o Sr. Walter Pereira e conversas com os praticantes destes cultos, compreendemos que o que dará este norte ou esta identificação às casas serão as obrigações dadas pelos responsáveis de cada casa, ou seja, se o pai de santo da casa fora feito no candomblé, este ensinará, viverá conforme os preceitos, mesmo que a mãe de santo, por exemplo, tenha sido feita na umbanda. Compreendemos aqui também a permissividade vivida nestas religiões que encontram em si pontos em comum, o culto a espíritos, a incorporação, por exemplo.

⁷ Denominação dada às casas de umbanda que seguem as normas e doutrinas de Zélio Bernardino de Moraes.

Sobre este fenômeno Salles (2010) atribui um significado “genérico” para a Umbanda na Paraíba, pois designam diversas formas de uma religião mediúnica:

Um deles diz respeito aos centros que trabalham apenas com “mesa branca”. Estes, bastante influenciados pelo Espiritismo kardecista, não empregam dança nem instrumentos musicais em suas sessões. Nelas, incorporam, entre outras entidades, mestres, caboclos e pretos velhos. Estes centros segundo a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba somavam em 2003, cerca de três mil em todo o estado. Também são considerados de Umbanda os terreiros que cultuam os orixás – sejam eles de origem nagô, kêtú, Moçambique, jeje etc. – e a Jurema. Nestes, todas as toadas ou a maioria delas são cantadas em português e há sacrifícios de animais. Esse tipo, também denominado de *Umbanda traçada* [...] (SALLES, 2010, p. 90 e 91, grifo do autor).

Segundo o Presidente Walter Pereira, existem atualmente⁸ 670 terreiros de umbanda e jurema na grande João Pessoa, cerca de 3500 terreiros na Paraíba e 350 terreiros de umbanda e jurema na cidade de João Pessoa, alguns com autorizações emitidas pela FECAE-PB e outros ligados a diferentes outras federações.



Figura 7 - Atual Presidente da FECAE-PB Valter Pereira (ao centro com microfone) na tradicional festa de Iemanjá realizada as margens da Praia de Tambaú no dia 08 de Dezembro, na cidade de João Pessoa. Fonte: Acervo do Autor/2010

⁸ Dados coletados em entrevista com o atual presidente executivo da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (FECAE-PB), no dia 13 de dezembro de 2010, conforme relatórios desta Federação.

2.4 Jurema Sagrada: Um Culto no Nordeste Brasileiro

Jurema é um pau encantando
 É um pau de ciência, que todos querem saber.
 Mas se você quiser Jurema, eu dou jurema a você
 Mas se você quiser ciência, José⁹ dá ciência a você.
 (Domínio Público)

Segundo Assunção (2006), estudiosos já descreviam rituais de Jurema no séc. XVI no sertão nordestino. Seus antigos moradores, os índios, tinham rituais nos quais bebiam, fumavam e manipulavam ervas invocando seus ancestrais. Wagley (1943) observava a seguinte cena:

Tratar os doentes é o dever mais comum dos pajés e o uso do tabaco é sempre o prelúdio e complemento necessário dessa operação. Eles sempre curam ao cair da noite... Ao visitar um paciente, o pajé acocora-se próximo da rede, acendendo imediatamente um cachimbo... O pajé sopra fumaça sobre todo o corpo do paciente, depois sobre as próprias mãos, cospe nelas e começa vagarosamente e firmemente a fazer massagens no enfermo. Anualmente os pajés 'hamam o Trovão' e opõe suas forças às dele. Numa intoxicação frenética, pelo engolir da fumaça do tabaco, constante dançar e cantar caem em transe durante o qual viajam até a casa do Trovão (WAGLEY, 1943, *apud* BASTIDE, 1945, p. 202).

Descrições tais como esta citada por Roger Bastide, puderam ser contempladas através não apenas dos indígenas, há registros de um culto chamado "Santidade do Jaguaripe", no sertão baiano (QUEIROZ, 1976), onde a crença estava na utilização de símbolos do cristianismo, como o cerimonial católico e a utilização de "ervas sagradas", fumaça e a vivência de transe, ritualização herdada dos índios, para Bastide, essa seria a primeira forma conhecida como Catimbó, pois cultuava assim a seres encantados, o encontro de dois mundos fiéis dos brancos e dos indígenas.

Mais tarde, avançando nos estudos, conhece-se a visão apresentada por Cascudo (1978), onde devido a todo processo de colonização e mais tarde de dispersão dos índios, esses foram lentamente sendo incorporados à sociedade nacional, passando a conviver com os brancos e com os negros, fundindo-se em

⁹ José faz referência a um dos nomes mais conhecidos dos mestres que habitam as cidades da Jurema, neste ponto aparece como ambíguo, tanto assume o nome de José da Ciência, quanto o José que dá ciência. É um ponto conhecido pelos juremeiros com ponto de ciência, é cantado durante as cerimônias de consagração do fiel e até mesmo quando um médium incorpora o José da Ciência e o mesmo repete em forma de canto.

uma sociedade multicultural e pluralizada. Isso forçou a uma re-elaboração de ritos, de religiões e crenças predominantes nas classes étnicas do Brasil. Mas, no Culto à Jurema, diferentemente essa fusão não aconteceu, ou seja, ele sempre foi um ritual indígena em sua essência, porém sobre outros nomes (ASSUNÇÃO, 2006).

Em especial no nordeste brasileiro, vários estudiosos desviaram sua atenção para um processo que podemos hoje citar a partir do hibridismo cultural¹⁰, que emergia nos rituais afro-brasileiros e nos cultos surgidos a partir da miscigenação de etnias. Cascudo (1978) atribui ao encontro das tradições indígenas com as tradições africanas o surgimento do Catimbó. “O índio e o negro são os lados, são de um ângulo cujo vértice é o ‘mestre’ do catimbó. No catimbó negro, havia a magia branca e no caboclo ‘a contaminação foi imediata e contínua’” (CASCUDO, 1978, *apud* ASSUNÇÃO, 2006, p.90).

Fazendo um adendo cabível ao caráter negro, ou seja, influências de escravos bantus que foram “importados” e comercializados na Paraíba e no Estado de Pernambuco.

Ainda complementa Cascudo (1978), dizendo que o catimbó nordestino seria a união das três etnias brasileiras: os negros com os ritmos, invocações e ritos; a concepção de magia, processos de encantamento e orações transmitidas oralmente seriam dos europeus, e, por fim, o uso de plantas, o maracá, os mestres invisíveis, o cachimbo, viriam como contribuições das populações indígenas ameríndias.

A forte presença de elementos dentro do Catimbó oriundos do catolicismo podem ser explicados a partir das observações que faz Bastide (1945) e que corroboram segundo Assunção (2006), em uma produção mitológica que vem dar uma explicação sobre o surgimento.

[...] quando a virgem, fugindo de Herodes, no seu êxodo ao Egito, escondeu o menino Jesus num pé de jurema, que fez com que os soldados romanos não o vissem, imediatamente, ao contato com a carne divina, a árvore, encheu-se de poderes sagrados (BASTIDE, 1945, p. 207-208).

Para ilustrar, apresentamos abaixo o conteúdo que até hoje ainda podemos escutar em algumas das músicas cantadas para fazerem louvação à “Jurema Sagrada”:

¹⁰ A partir do entendimento de During (1999 *apud* Pagano & Magalhães 2005).

“A jurema é minha madrinha,
Jesus é meu protetor,
A jurema é um pau sagrado,
Onde Jesus descansou”.
(Domínio Público)

A presença de símbolos como a raiz da jurema, o cachimbo, o maracá, nos remete a uma concepção afro-brasileira de religião, onde se faz necessário todo processo de ritualização e contextualização com espiritual para o transe e para a crença (RAMOS, 2001).

Bastide (1945, p.222) explica:

[...] podemos dizer, portanto que, o catimbó não passa da antiga festa da jurema, que se modificou em contato com o catolicismo, mas que, assim transformada, continuou a se manter nas populações mais ou menos caboclas, nas camadas inferiores da população do nordeste.

Salles (2010) escreve que o catimbó especificamente na cidade de Alhandra, seria embora termo “genérico” para identificar pessoas que cultuam as religiões afro-brasileiras, também designa o tipo de culto à Jurema que predominou até meados da década de 1970, assim como também fora descrito por Mário de Andrade (1983) “a princesa”, algo como um alquidar onde continha vinho de jurema bem como a presença de objetos litúrgicos oriundos de elementos católicos e indígenas frequentemente encontrados sobre as “mesas de catimbó”, essas seções aconteciam com intuito de consultas, onde o médium prestava-se a atender o consulente que buscava entre outros, cura de malefícios físicos, mentais ou espirituais, até problemas corriqueiros do dia a dia, como emprego, amor etc.

Salles (2010, p.80), ainda escreve no Catimbó, não existem relatos em relação a sacrifícios ou iniciação, ali os discípulos aprendiam na convivência, trabalhando e ajudando nas casas. Embora este mesmo autor apresente uma “inexistência de uma explicação consensual”, pois tal como o mesmo explora os diferentes estudiosos Cacciatore (1977), Cascudo (1978) e Bastide (1971), apresentam olhares diferentes sobre tal expressão, chegando estes dois últimos a considerarem “uma corruptela de cachimbo”:

Em seu grande *Grande Dicionário Etimológico*, Francisco Bueno, baseado em Von Martius, apresenta a expressão tupi *catimbao repoty*, significando *sarro ou cinza de cachimbo*. Para este autor, a analogia do termo com os “negros feiticeiros” estaria ligada ao fato de esses usarem tradicionalmente o cachimbo (CASCUDO 1978; BASTIDE 1971, apud SALLES, 2010 p. 80, grifo do autor).

Estes termos designam em linhas gerais o que chamamos do Culto à Jurema o Catimbó, que não se resumia apenas aos praticados na cidade de Alhandra, mas atualmente também observado é praticado nos arredores da cidade de João Pessoa, conhecido também como Jurema Sagrada. E ainda mais fruto deste hibridismo, por estar o mesmo hoje incorporado aos cultos e rituais afro-brasileiros, como a umbanda, o candomblé, entre outros.

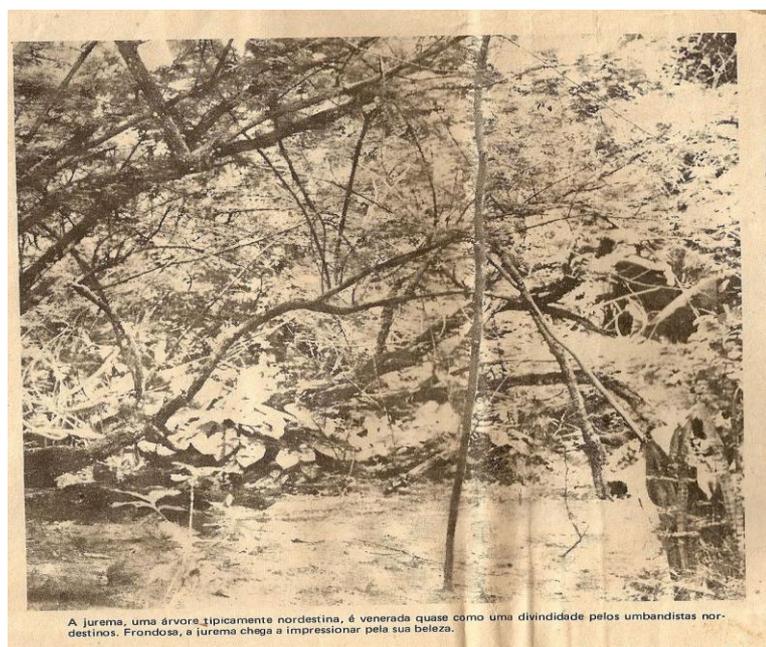


Figura 8 - Árvore de Jurema Preta na cidade de Alhandra.
Fonte: Jornal Umbanda no Lar, Nº2, João Pessoa – Paraíba, 1977.

A crença na Jurema Sagrada pode-se perceber através de duas vertentes, uma delas dos fiéis-frequentadores ligados a alguma “casa de santo”, “terreiro” ou “templo”, a estes lhes atribui o papel de médium, que servem de “aparelhos” para que os espíritos possam incorporar e realizarem seus desígnios, outra forma de percepção são dos fiéis, pessoas que recorrem ocasionalmente às casas de culto para resolução de alguns problemas, das mais distintas formas e soluções, que vão desde um aconselhamento até resoluções amorosas e problemas de saúde. Aos

frequentadores lhes cabe apenas estar na presença de um “mestre”, um “caboclo”, um “preto-velho” etc., para que possa ser explicitada sua queixa.

Já os fiéis-frequentadores, prestam as cerimônias a fim de seguirem e apresentarem seu corpo em prol das entidades que por ventura apresentem-se nas sessões. Assunção (2001, p.231) identificou três entidades pertencentes ao culto de “jurema”, os mestres, os caboclos e índios. Ao longo de nossa pesquisa podemos perceber a presença de outros elementos, dentre eles alguns citados pelos autores por nós consultados, Exú e Pomba-Gira (VANDEZANDE, 1975; CABRAL, 1995; ASSUNÇÃO, 2001; SALLES, 2010) e ciganos, Salles (2010), acrescenta a existência do culto aos reis na Jurema.

2.5 A Jurema e seus habitantes

Para Cascudo (1978), os ensinamentos dos indígenas concebem a Jurema um mundo invisível, com divisões de reinos considerados encantados, esses reinos possuem cidades, as quais tipograficamente existem rios, lagos, campos, serras, e são habitadas por mestres detentores do conhecimento das ervas e das raízes em cada cidade. Estes “encantados” são evocados através de cantigas próprias, as quais chamam por seu nome, ou nome de suas cidades, sejam chefes indígenas, antigos catimbozeiros, espíritos de negros (escravos, senhores de engenho etc.), católicos, curandeiros etc.

Salles (2010, p.82) descreve estas cidades como sendo as sete ciências, que fazem parte do cosmo religioso do Catimbó, no Reino da Jurema, consideradas pelos habitantes de Alhandra. Estas sete cidades seriam: “Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema”. Este mesmo autor cita na obra de Mário de Andrade (1983), a divisão de mais “outros onze reinos: Juremal, Vajucá, Ondina, Rio Verde, Fundo do Mar, Cova de Salomão, Cidade Santa, Florestas Virgens, Vento, Sol e Urubá.”

Os senhores mestres são concebidos por Salles (2010), como figuras centrais do culto de jurema em Alhandra, estes seriam pessoas que pertenceram à religião e depois de falecidos, voltariam aos cultos através dos médiuns. Para Santos (2007), estes seriam as entidades que detinham o conhecimento da jurema, bem como:

[...] em geral, são caboclos, magos, enquanto vivos. Pessoas simples, em geral, pobres, que tinha estreita relação com a natureza. Alguns “desencarnados” há bastante tempo, outros há menos tempo, chegando a ser contemporâneos, outros ainda com corpo, isto é, vivos (SANTOS, 2007, p.20).

Estes são divididos por “linhas” (ASSUNÇÃO, 2006), essas linhas guardam em si a especialidade da entidade, a sua ação espiritual, cada entidade, possui um modo particular de apresenta-se quando incorporado, alguns puderam ser observados (CASCUDO, 1978; VANDEZANDE, 1975; CABRAL, 1995; ASSUNÇÃO, 2006), dançando, outros apenas caminhando meio que cambaleando, estes falam português e são detentores das sementes, essas dão legitimidade ao seu poder além do natural, em um determinado grau e momento o discípulo que tem seu merecimento será permitido pelo mestre de receber em sua pele essa semente, o que lhe dará uma consagração junto ao seu mestre.

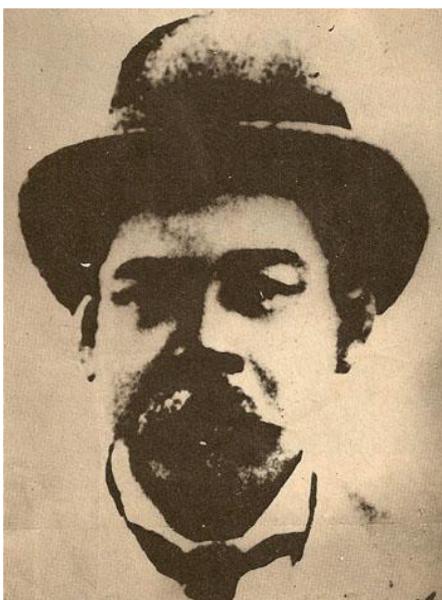


Figura 9 - Mestre Castiliano
Fonte: Jornal Umbanda no Lar, Nº2,
João Pessoa – Paraíba, 1977.

Alguns mestres quando incorporados, falam sobre seu dia a dia e seus trabalhos quando em vida ainda. Existem relatos (VANDEZANDE, 1975; CABRAL, 1995; SALES, 2010), sobre o Acais na cidade de Alhandra, na Paraíba, onde se evidenciam nas leituras as moradas e vivendas de pessoas que praticavam o culto aos mestres dos encantados ou do “invisível”.

Remanescentes de terras indígenas com 125.000 braçadas, doada a João Batista Acais, na atual município de Alhandra, a pouco mais de 20min da capital da Paraíba (João Pessoa), está localizado o Acais. Sob a antiga propriedade de Maria Gonçalves de Barros (Maria do Acais), doada a Maria Eugênia Gonçalves Guimarães¹¹ (também conhecida como Mestra Maria do Acais), sua sobrinha, encontra-se “considerado o símbolo maior da tradição de Jurema em Alhandra” (SALLES, 2010). Os pés de Jurema plantados nessas redondezas denotam e dão *jus* a fé de muitos

¹¹ Há quem chame esta mestra de Maria do Acais Segunda. Encontramos na cidade de Sapé no interior da Paraíba uma senhora que cultua a Jurema, já com seus 82 anos.

praticantes do culto, pois juntos a eles acendem velas, rezam, realizam rituais, fazem suas oferendas etc.

Ainda no Acais¹² estiveram presentes o Mestre Inácio Gonçalves de Barros, em fé reconhecido como pai de Maria Eugênia Gonçalves Guimarães e mestre Castiliano Gonçalves, esta considerada a segunda Maria do Acais, esta mesma depois de casada com um português passou a viver no trecho Acais-Recife, devido seus afazeres espirituais, no Acais, Maria Eugênia alavancou o que antes não havia sido feito por sua falecida tia, construíra uma casa maior, titulada Vila Maria Guimarães, permanecendo sob o nome de Maria, homônimo a sua tia, construíra uma pequena capela de São João Batista, onde eram realizadas missas, batizados, etc., o que nos traz a forte ligação dos juremeiros a tradições católicas, explorados ao longo das leituras e observações dos rituais praticados.

Após sete anos da morte do seu esposo José Machado Guimarães, em 1973, morre Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, tido nove filhos, dos quais segundo relatos (SALLES, 2010), apenas Flósculo seguirá os passos de sua mãe no culto à Jurema Sagrada. Este além de promover os cultos de jurema, também atrelava as festas do calendário católico às festividades e rituais para os mestres juremeiros, tais como descreve Salles (2010) no mês de junho, época em que todo nordeste comemora o São João, agradecendo pela colheita e saudando este padroeiro. Flósculo era casado com sua prima Damiana Guimarães, também juremeira, os quais tiveram quatro filhos. A mestra Damiana era filha do Mestre Manoel Caboré e da Mestra Cassimira¹³ Gonçalves da Silva, sobrinha de Maria do Acais (Maria Eugênia Gonçalves Guimarães). Cassimira era conhecida por realizar trabalhos, inicialmente sobre uma toalha branca forrada ao chão e de costume praticava rituais de cura, descrita por viajantes e aludida em uma valiosa entrevista concedida pela

¹² Recentemente o Sítio do Acais, passa por um processo para tombamento junto ao IPHAEP, resquício das viagens do escritor de Zumbi dos Palmares: a história do Brasil que não foi contada, o Dr. Eduardo Fonseca Júnior à cidade de Alhandra e João Pessoa, no ano de 2008, membro da Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-Brasileira (<http://www.yourubana.com.br>), que neste ano ressaltou junto a até então Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba a importância deste local para as religiões afro-brasileiras, que realizou neste mesmo ano um momento festivo nas terras, conforme se confere nas gravuras em anexo a este trabalho. O processo junto ao IPHAEP teve o apoio da FCP UMCANJU no ano de 2010, a qual divulgou no dia 09 de agosto do corrente ano nas redes sociais a informação da existência de mais dois restos mortais de mestres junto a Igreja de São João Batista nas mediações do Acais. Fonte: FCP UMCANJU – Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema. CNPJ 10.791.437/0001-44.

¹³ Existem escritos que disseminam o nome desta mestra como Cassimira Guimarães: Revista Umbanda no Lar, Nº 2, João Pessoa – Paraíba, 1977.

sua neta Dorinha ao professor Sandro Guimarães Salles, onde consistia em chupar diretamente a enfermidade do doente (2010).

Flósculo herdará também um grande respeito pelos políticos e fluentes, uma vez que tinha um relacionamento muito bom junto à comunidade, no fim dos anos 1950, morre Flósculo que foi sepultado junto a Capela de São João Batista, tendo seu nome cravado sobre um tronco de jurema. Com a morte do Mestre Flósculo, outra propriedade que passou a ser palco de conflitos fora Estiva, que havia pertencido a Inácio Gonçalves de Barros, tendo como seu último morador assassinado o Mestre Adauto.

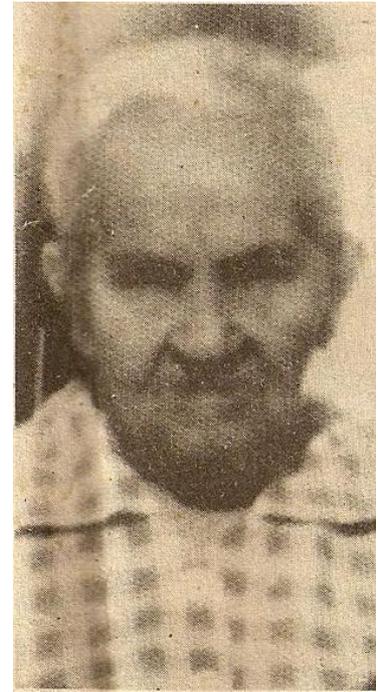


Figura 10- Mestra Cassimira
Fonte: Jornal Umbanda no Lar,
Nº2, João Pessoa – Paraíba, 1977.

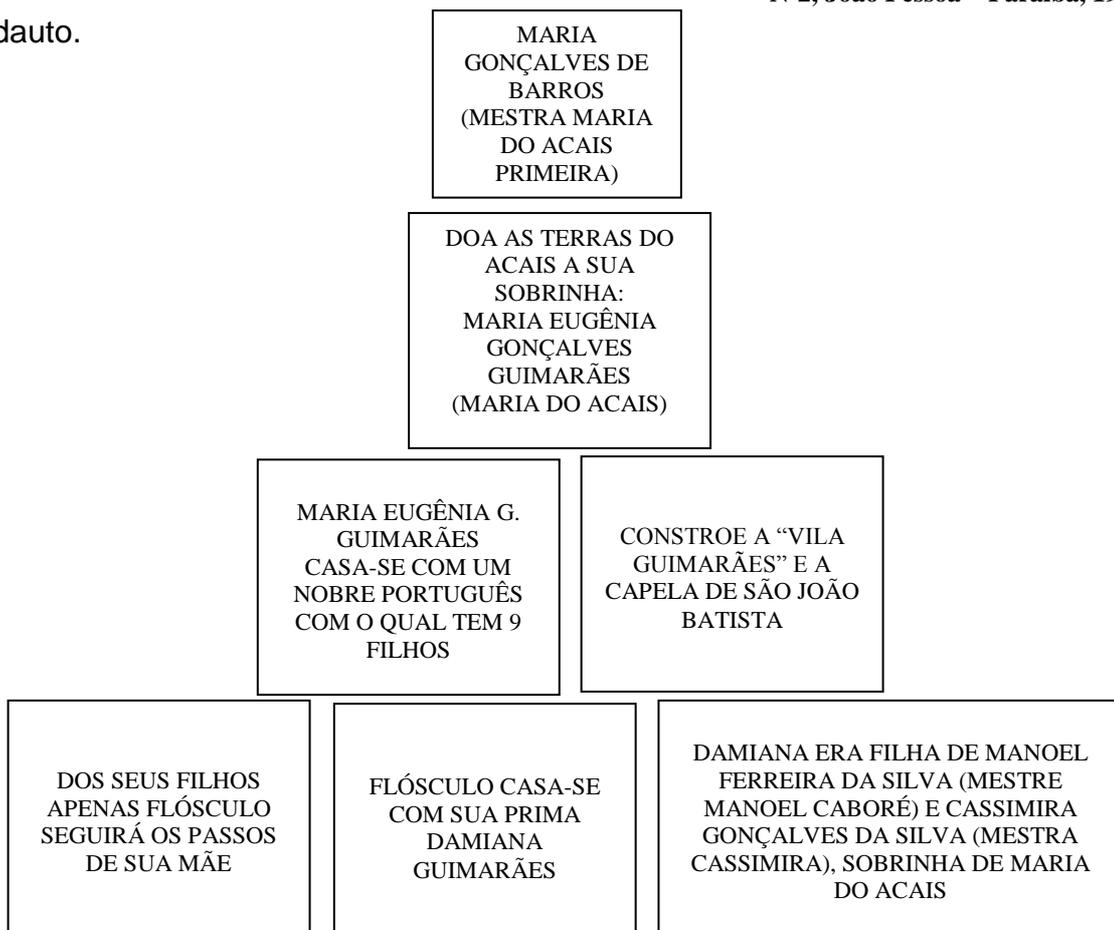


Tabela 1 - Família do Acais

Na crença dos juremeiros, acredita-se que ao morrerem esses mestres receberam a incumbência de voltarem à terra facilitados pela incorporação em médiuns para darem continuidade a sua tarefa, esses como já citado anteriormente pertencem a “linhas” que classificará conforme “sua ciência”, “sua cidade”, “sua semente”, as quais serão transmitidas aos médiuns de forma recíproca, onde o médium de incorporação doa-se ao espírito e este fará “trabalhos”, tanto para o médium quanto para os consulentes que porventura busquem.

Nossos autores destacam entre outros, mestres como:

Mestre Boiadeiro	Mestre Zé Vaqueiro	Mestre Manoel Laurentino	Mestre Zé Pelintra
Mestre Carlos	Mestre Flósculo	Mestra Damiana	Mestra Maria Do Acais
Mestra Izabel	Mestre Manoel Cadete	Mestre Cipriano	Mestra Cassimira
Mestre João	Mestre Zé Filintra	Mestra Luziara	Mestre Zé de Aguiar
Mestre Zé de Alencar	Mestre Zezinho do Acais	Mestre Zé Pretinho	Mestre Zé Vieira

Tabela 2 - Alguns mestres juremeiros

Alguns desses como se percebe foram em vida moradores do Acais, em sua obra Salles (2010), faz a interlocução de um dos entrevistados, exemplificando sobre a incorporação de Maria do Acais, que mesmo sendo referência desta tradição no Acais, a mesma é pouco incorporada pelos juremeiros. É comum encontrarmos dentre outros o Mestre Zé Boiadeiro, tendo sua mitologia assinada por seu nome, como o que cuida dos bois, em algumas casas entoa-se um “ponto”¹⁴ o qual faz referência a sua vinda:

Boiadeiro veio de minas só não vem a pé
Boiadeiro vem montado no casco do jacaré¹⁵
(Domínio Popular)

¹⁴ Modo o qual são conhecidos as músicas cantadas para as entidades nos rituais de Jurema.

¹⁵ Ponto cantando ao mestre boiadeiro.

Os mestres geralmente quando incorporados apresentam-se como engraçados, brincalhões, alguns fazem questão de portar uma garrafa de bebida, tomam vinho, cachaça, alguns mesmos tem um modo de beber, geralmente fumam, ou um cachimbo (conhecido por pito) ou o cigarro (conhecido por branco), essa terminologia pode variar conforme a localidade ou até mesmo conforme o mestre que se refere, trazemos dados encontrados em nossas observações.



Figura 11 - Mãe Penha incorporada com Mestre Zé Boiadeiro
Fonte: Acervo do Autor, 2008.

Câmara Cascudo (1978) refere-se ao mestre Zé Pilintra dentro do catimbó, como uma entidade que apresenta elegância, prosa e de interesse pelas moças, que ao incorporar no médium galanteia as mesmas, na umbanda carioca, este se apresenta como um Exú, o qual “representa astúcia, livre trânsito pela brechas do proibido, o uso de meios não-sancionados pelas normas” (ASSUNÇÃO, 2006).

Negrão (1996) atribui à entidade mestre um caráter de meio termo, o qual pode transitar por dois lados, na direita e na esquerda, atribuindo o mesmo como “espírito intermediário”. Sobre os de direita relata:

Não se duvida que pratiquem o bem, mas também precisam ser doutrinados, controlados pelos pais-de-santo, evitando que bebam, falem palavrões, etc. (NEGÃO, 1996, p. 339).

Já os de esquerda, o mesmo se não são maus, eles podem praticar o mal, tudo será efeito do pedido e da oferta do consulente ou da pessoa que recorre, “são amorais, não conscientes, não evoluídos, carecendo de doutrinação” (NEGRÃO, 1996, p.341). Esta visão dada a partir do Kardecismo, corrobora com a impressão dada a Exú, sendo o contraponto entre o bem e mal, da direita, da esquerda, a cada um segundo seu grau e hierarquia evolucionária do espírito.

Para Assunção (2006), o mestre assume o papel de uma entidade híbrida, sob a perspectiva do resultado de um processo de hibridização, em interlocuções de diferentes culturas abrangidas de diversas mesclas (CANCLINI, 1998) assumindo diferentes papéis e faces para desenvolver o fim a qual foi “chamado”, o mesmo atende aos mais variados pedidos e circula sobre os mundos, quer seja de direita quer seja de esquerda. Embora atualmente observamos como nos conta Mãe Penha, a exemplo de sua Mestra Maria Rosa, tem resolvido mais as demandas trazidas por amor e o Zé Boiadeiro mais no processo de cura, abertura de caminhos, etc.

Zé boiadeiro, vem para fazer caridade, em termo de saúde, ajudar na saúde e no ganha-pão, o emprego, as pessoas pedem para abrir os caminhos, ele ajuda no emprego, mas ele pela saúde é um médico, não foi só um boiadeiro, eu vi muita coisa e até mesmo o povo vinha e dizia. Tal hora assim, assim, ele vinha e fazia aquela cura, na terra era pra cura e emprego, procura fazer o melhor; como ele e outros e outros mestres ele vem na terra para desembaraçar os nos que estão amarrados, dentro da saúde, dentro da Jurema Sagrada. Maria Rosa, como mestra consagrada na jurema e no orixá, festejada no mês de agosto, é uma mestra consagrada pro amor, para as causas impossíveis, pega o papel, o que tem pra resolver, justiça, promotor, o que for então se ela vê, ela puder resolver, ela faz. Diz que não entende nada de erva, gosto por que ela é muito clara, ela diz manda procurar os mestres, por que eles entendem (Mãe Penha, 2011).

Outra entidade encontrada no culto à Jurema Sagrada, são os caboclos, estes detentores do conhecimento das matas e das ervas, além de apresentarem-se na figura masculina, também é possível encontrar as caboclas, além das caboclinhas de pena e os caboclinhos, estes últimos não tão citados nas obras existentes. Essas entidades ainda têm sua origem desconhecida, são identificadas muitas vezes pelo nome de sua falange ou tribo, alguns deles até não se comunicam verbalmente. Para Salles (2010), estas características os tornam entidades enigmáticas. Observa-se que os mesmos quando incorporados fazem uma espécie

de flecha com seu dedo indicador, seus movimentos nos faz lembrar uma caça entre as folhas ou apenas andam de um lado para o outro do salão.



Figura 12 - Foto de Caboclo no Templo Religioso de Umbanda Santa Bárbara - Bairro do Padre Zé - João Pessoa
Fonte: Acervo do Autor

O pesquisador Lisias Negrão (1996), refere-se aos caboclos encontrados nos terreiros da umbanda paulista, os quais são espíritos chefes, bons, curadores, guerreiros, só fazem o bem. Em contrapartida os caboclos presentes aos rituais de Jurema são apresentados como múltiplos, pois ao mesmo tempo ele pode ser um feiticeiro, um Exú, ou até mesmo um índio e por outro lado ele assume o papel de resolução para problemas levantados no cotidiano das pessoas que recorrem aos terreiros. Tais como ilustra o ponto do Caboclo Sete Flechas:

Seu sete flechas chegou, com sete flechas na mão
 Ele vem defendendo o templo, com sete flechas na mão,
 Seu sete flechas chegou, com sete flechas na mão,
 Vem para levar os contrários, com sete flechas na mão¹⁶.
 (Domínio Público)

¹⁶ Ponto Cantando aos caboclos, neste caso caboclo sete flechas.

Para os juremeiros, os caboclos possuem sua função prática como curandeiros também, são mandados da Jurema Sagrada, para que auxiliem nas necessidades tanto dos filhos, quanto dos consulentes, esses podem vir da linha dos índios, como também apenas como caboclos, como se refere abaixo:

Cada um tem sua tribo, os caboclos dos seus encantos, os índios de suas tribos. O caboclo é uma grande divindade, porque permaneceram nas matas, não conhecem os brancos, nasceu dentro e criou-se nas matas, na margem dos rios, as matas fechadas, nas ocas, nas terras, eles cavavam, os brancos passavam por cima, mas não viam os caboclos, os índios de longe já viam os brancos, eles gostavam de beira de estrada, outras e outras matas, os índios têm raízes diferentes, o caboclo tem o pajé, o que nunca viu a rua, o que são gentes, comiam carnes de animal, se o caboclo pegasse um branco, pensava que era um animal e comia até a carne, por isso tem até as caboclas de pena, elas aí nunca cresceram, só conhecem mesmo terra, mata, água, vive da folha, do tronco e da água, tudo estava aí lá pra eles, os índios tinham até as flechas, para caçar, para o caboclo eles tinham que saber que caça queriam que caçassem matar (Mãe Penha, 2011).

Sobre suas funções e utilidades na Jurema Sagrada:

Ciências iguais na jurema, o que um quer, outro quer, se o caboclo usa flecha o índio também, a diferença é mais na raiz, se um constrói o outro também, o caboclo pode comer gente e pensar que é animal, e índio tem tudo de gente, ele sabe o que é gente, o caboclo pode ter um furo na testa, o índio não, é sempre de acordo com o homem, porque sabe que são gente, o caboclo. O índio trabalha com cura, o caboclo cura também, porque ele vem de uma entidade que não entende muito o que é gente, é mais uma cura entre si, eles nunca tiveram doença, o índio, já tem até doença humana, como o povo diz, o caboclo conhece as ervas que usa para comer, para fazer banho, tudo isso, o índio não, sempre se viu como gente, se vestia, com as folhas, e o caboclo não, nunca se vestiu, nu, ele sabe que só existia eles, nunca se vestiu, o cabelo soa grande e cobre eles (Mãe Penha, 2011).

Vimos em entrevistas e através dos pontos, que alguns caboclos e caboclas possuem origens tupi ou tapuia, sendo mais recorrente tupi. Nesta, conhecemos a Cabocla Jurema, acrescida ao imaginário coletivo, refletindo “[...] o processo de reelaboração do culto da jurema vivido a partir do contexto da colonização da sociedade brasileira. A Cabocla Jurema passa a ser filha de Tupinambá, aquele que se aliou ao branco, que foi aculturado” (ASSUNÇÃO, 2006, p. 237).

Jurema é uma cabocla de pena filha de Tupinambá,
Rainha das água-areias que nunca atirou prá errar,
É uma cabocla de pena, és uma cabocla de pena.
Filha de Tupi, filha de Tupinambá
Rhá
(Domínio Público) ¹⁷

Assim, como coloca Salles (2011, p.122) no seu livro sobre os índios e caboclos, percebemos em nossas entrevistas tanto para Mãe Penha quanto para Mãe Peinha de lansã, que existem categorias distintas para os índios e para os caboclos, como vimos pouco mais acima na fala de Mãe Penha. Assunção (2006), com base em suas pesquisas no sertão nordestino, apresenta duas categorias para os caboclos. Uma afirmando que de fato essa figura forte, guerreira, representa um índio que é um caboclo, porém dentro da multiplicidade dessas entidades, ele pode ser um Exú, o “índio feiticeiro etc.”. Por outro lado essa entidade assume um caráter prático para resolver as demandas que são trazidas pelos umbandistas em sua mais diversa forma.

Em uma das falas de nossos entrevistados, os caboclos e índios assumem realmente esse papel prático, porém de entidades mais “difíceis” de manejo, pois suas “utilidades” serão dadas conforme a doutrina do médium, assim, eles atenderam de acordo com a percepção que cada responsável da casa dá em um processo evolutivo espiritual a esta energia, podendo ser bom, mal, feiticeiro, macumbeiro, defensor, forte, fraco, mas é de unanimidade que estes são advindos das matas, das florestas e conhecedores do saber e do manejo das ervas para as mais distintas utilidades.

Oferece-se aos caboclos: frutas, flores, mel, carne bovina ou até mesmo peixe, algumas vezes cruas, embebidas com mel, com vinho ou cozidas, quando incorporados dão passes, realizam benzeduras, sempre com a utilização de folhas, ervas ou até mesmo em alguns casos observados com cachimbos. Oferece-se aos caboclinhos e caboclinhas, frutas, mel e até mesmo doces, refrigerantes.

¹⁷ Ponto que faz alusão a cabocla Jurema.

[...] os caboclos crianças, sejam de um sexo ou de outro, incorporam pedindo mel, balas ou frutas. São poucos assépticos quando comem estes alimentos, depositando e misturando ingredientes no próprio chão dos terreiros. É costume, ainda lambuzarem a si e aos com que compartilham de seu alimento. Muitas vezes querem comer pequenos insetos e reptéis que encontrem nas casas de culto, sob o argumento de que nas matas comem destes animais. São brincalhões e falam de uma linguagem infantilizada [...] (RIOS & BRANDÃO, 2004, p.166).

Percebemos em nossas leituras nomes peculiares a estas entidades como a própria Cabocla Jurema, Cabocla Assussena, a qual assume em uma das casas que visitamos como sendo uma cabocla de “limpeza”:

Assussena, só arreia mesmo em mim para uma limpeza, uma grande precisão, não é só pra vir e brincar não (Mãe Penha, 2011).

Essas entidades pertencentes à linha de caboclos são identificadas muitas vezes pela cor de sua pena, as quais para alguns juremeiros isso é o “segredo” que apenas o médium que o incorpora deve saber, entre outros, como: caboclo Pena Branca, caboclo Pena Roxa, caboclo Pena Preta etc. Encontramos também nas leituras, caboclo sete flechas, caboclo Tupinambá, Sultão das Matas, entre outros. Ao início do ritual é de costume entoar um ponto o qual faz menção as diferentes falanges. Como percebemos no ponto cantando abaixo, fazendo referência às aldeias, a um orixá Oxossi (o qual pertence para as nações de Ketu e Jeje, as matas, a fartura e a colheita, além de ser considerado o representante desta primeira), logo as entidades conhecidas como caboclos e caboclos advindos da cor de sua pena ou do seu próprio nome como é conhecida.

Na aldeia, na aldeia, na aldeia todos caboclos arreia,
 Na linha do Senhor Oxossi, arreia, arreia, arreia;
 Na linha do Senhor Pena Branca, arreia, arreia, arreia;
 Na linha das caboclas de pena, arreia, arreia, arreia;
 Na aldeia, na aldeia, na aldeia todos caboclos arreia,
 Na linha da cabocla Jacira, arreia, arreia, arreia,
 Na linha do Major do Dias, arreia, arreia, arreia.
 Eu estava preparando a minha flecha no tronco da minha Jurema,
 Eu estava preparando a minha flecha no tronco da minha Jurema,
 Mas quando eu vi estava saravando venha cá cabocla, irmã Iracema;
 Mas quando eu vi estava saravando venha cá cabocla, irmã Iracema.¹⁸
 (Domínio Público)

¹⁸ Ponto de Caboclos.

Além destas, também podemos observar nos rituais de Jurema, entidades como os preto-velhos, preta-velhas, descritos por Brandão e Rios (2004, p.171), como “espíritos de velhos escravos africanos, peritos em benzeduras e nos conselhos que dão a seus “netinhos” dos terreiros”. Os autores Vandezande (1975), Assunção (2006), Salles (2010) descrevem uma junção de elementos da umbanda no culto de Jurema, não obstante dessa realidade ainda sim sendo escassa literatura sobre propriamente dito os rituais de Jurema, onde se observava ou relatavam incorporações destas entidades, porém observamos em nossa pesquisa de campo que as casas, não apenas as citadas em nosso trabalho, cultuam estes espíritos nos rituais de Jurema, como em outras casas que são identificadas como de umbanda e de jurema, inclusive dedicando um mês especial para este culto, onde se festejam com comidas típicas (vinho de uva, comidas de milho, tapioca, frutas, peixes etc.), no mês de maio, estas entidades aparentam pessoas muito velhas, com voz trêmula, quando incorporadas fazem uso de ervas e de rezas, muitas fazem menção a santos da Igreja Católica e divindades do panteão africano, bem como benzem objetos que acredita serem amuletos ou patuás para boas vibrações.

Preto-velho trabalha, com são Cipriano e Jacó
 Preto-velho trabalha, com São Cipriano e Jacó
 Ele trabalha com a chuva e o vente
 Ele trabalha com a lua e o sol
 Ele trabalha com a chuva e o vento
 Ele trabalha com a lua e o sol¹⁹
 (Domínio Público)

Os preto-velhos podem ser encontrados sempre com um ápodo de vô, tio, pai, vovô, como por exemplo: Pai Joaquim, Tio João, Vovó Catarina, Vovó Conga, Tio José, entre outros, encontramos também referências a estas entidades como vindas de Angola, como Pai Joaquim de Angola.

Pai Joaquim, He, He, Pai Joaquim, He hã,
 Pai Joaquim é rei de angola, pai Joaquim é de Angola Rêa
 Pai Joaquim, He, He, Pai Joaquim, He hã,
 Pai Joaquim é rei de angola, pai Joaquim é de Angola Rêa²⁰
 (Domínio Público)

¹⁹ Ponto de Preto-Velho

²⁰ Ponto do Preto Velho, Pai Joaquim.

Para Mãe Penha (2011), estas entidades representam o mais alto grau de elevação espiritual, bem como a mesma relata outra entidade que é cultuada junto aos preto-velhos, são as baianas, a elas atribuem os feitiços, as mandingas, não são muito utilizadas para atendimentos personalizados, na casa de Mãe Penha, por exemplo, são mais cultuadas no mês de Maio e são vistas como entidades de “muita ciência”²¹.

Para Pai Ozias, os preto-velhos são espíritos de africanos que ao morrerem foram doutrinados e passaram a falar português. Tanto Mãe Penha quanto Pai Ozias conservam a ideia desta entidade sofrida, porém resistente, fruto do imaginário histórico deste processo vivido no Brasil colonial.

Foram àqueles negros, aqueles escravos de cativo, e ali eles ia para aquelas senzalas, quando o senhor de engenho se resguardava, e arriava aquelas oferendas, aquelas comidas secas, angu, batata, café, aí os tambor iam rufar, eles pedindo aos deuses, a Zambi, que pedisse pra iluminar, pra eles lhe libertar, pra que adoçasse o coração daqueles senhores (Pai Ozias, 2011).

As baianas são apresentadas nos terreiros, com um leve sorriso no rosto, são faceiras, galanteadoras, sambam quando incorporam e fazem menção à Bahia como sendo sua terra natal, algumas relatam terem sido esposas de homens de posse quando em vida e que ganharam suas déspotas com o poder de sua cozinha e do seu conhecimento sobre as ervas e os sabores da terra. No imaginário dos seguidores, as baianas também possuem o conhecimento dos orixás, muitas vezes como são conhecidos por elas de “povo rico”.

Quando a baiana chegou da Bahia, todo mundo comeu vatapá
 Canjerê de fubá e acarajé,
 Comida de Santo quem é que não quer
 Para fazer canjerê só à baiana quem sabe fazer
 Tem, tem, tem, tem seus guias,
 Tem seu gongá,
 Tem, tem, tem, ela tem feitiço no olhar²².
 (Domínio Público)

Outra entidade ou corrente dita como “nova”, é a cigana, a qual percebemos que em algumas casas são louvadas com mais frequência, em outras se conservam

²¹ Ciência, no sentido do culto, assume o papel de conhecimento, de algo sobrenatural, acima do conhecimento consciente do homem, que pertence ao sobre natural.

²² Ponto de Baianas. Faz menção a ritualista da Jurema Sagrada e comidas sagradas afro-brasileiras.

junto às mestras e Pomba-giras na Jurema. Em entrevista percebemos que essas entidades são pertencentes à linha dos encantos ou encantados, já na casa de Mãe Penha, tal como atribui a própria, “eles são cantados sempre, aqui a gente trabalha com cigano, na Jurema, junto com os mestres, a gente senta cigano e dá altar, diferente de mestra, de Pomba-gira” (Mãe Penha, 2011), assim também nos coloca a mesma que as casas que costumam trabalhar com seus ciganos no dia a dia, dão suas festas e sempre os cultuam.

Nas nossas bibliografias pouco vimos sobre estes nos cultos de Jurema, para Santiago (2008), os ciganos são resultados da reorganização da umbanda nas linhas de jurema, sendo esses reagrupados como Mestres, em literaturas sobre umbanda, Azevedo (2009, p.72):

[...] possuem comportamento próprio, um linguajar peculiar e uma moral que seguem a todo custo é difícil de assimilar na nossa cultura. Muitas vezes são incluídos nas linhas do oriente, entretanto o certo seria classificá-los dentro de uma linha própria, dotada de poder e em graus hierárquicos complexos, organizados por famílias – como são os reais ciganos – e regidos pelos quatro elementos naturais (terra, água, ar e fogo).

A autora referencia que na umbanda estas entidades fornecem conselhos muito mais práticos e menos mitológicos, lendários, de crenças ou hipocrisia, os seus símbolos são o sol, a lua e as estrelas.

Encontramos nos rituais de Jurema tanto ciganos do sexo masculino, quanto do sexo feminino, alguns com formas mais duras de se apresentar, outras com formas mais infantilizadas, quando incorporados sugerem às pessoas que dêem sua mão para que possa ler ou dizer algo sobre o futuro, em alguns casos relatam sobre o amor e sobre futuros ganhos, observamos também que fazem uso de perfumes, incensos, cartas de baralho ou de tarô e bola de cristal, sua bebida é champanhe ou vinho e é o que geralmente pedem aos seus consulentes, em visitas percebemos que existe um momento no ritual específico para cultuar a estas entidades, tivemos contato com entidades que falassem português, algumas com sons sibilares da forma “xi que, xi vamos, tentchar”, gostam de adereços multicoloridos. É comum escutarmos referência ao oriente, e a figura do Orixá Oxalá em suas falas.

A cigana já bebeu a cigana já fumou,
A cigana vai embora, que Oxalá lhe chamou.²³
(Domínio Público)

2.6 “Exú de Jurema” e Mestras Pomba-giras

É relativamente nova a ideia de entidades como Exús e Pomba-giras nos rituais de Jurema, inclusive pouco debatida nas bibliografias específicas acerca deste assunto. Muitos trabalhos foram levados a cabo no quesito candomblé, extensas escritas sobre o significado de Exú enquanto orixá, como se percebe nos cultos de nação (Candomblé). Em nossa percepção podemos constatar, portanto três definições ou descrições de Exú.

A primeira delas concebida aqui pelo escritos de Verger (2002), teve origem na África, principalmente em povos do Benin e da Nigéria, esses lugares onde residem os falantes de língua jeje e yorubá, que o denomina de *Legba*, sabendo também que as regiões bantus (Angola, Congo, Moçambique etc.) possuam com as mesmas características uma divindade chamada *Bonbonjira*. Essa divindade africana comumente chamada de Exú nos candomblés brasileiros representa o mensageiro, um princípio dinâmico capaz de trazer ordem ou trazer desordem ao mundo (SANTOS, 1976, p.130).

Importante se faz lembrar que dentre as bibliografias por nós estudadas e como já fora citado acima, existem correntes de pensamentos e de origens, uma vez que os cultos afro-descentes têm sua base oral, então alguns autores se debruçam sobre definições de outras interpretações africanas ou até de diferentes nações de candomblé nas próprias terras brasileiras, assim comprova mais uma vez inclusive o caráter extremamente dinâmico e onipresente desta divindade Exú.

Exú é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É também ele serve de intermédio entre os homens e deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer outro orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si (VERGER, 2002, p. 76).

²³ Ponto de subida para ciganos. Faz menção a orixás na umbanda.

Verger assim descreve sobre esse deus, sua incumbência e especificidade no panteão dos orixás cultuados tanto na África quanto no Brasil, no velho e no novo mundo especificamente, como trata este autor. Ainda podemos encontrar desdobramentos da divindade Exú nos candomblés brasileiros, em sua obra Capone (2004, p.64), relata sobre a encarnação da multiplicidade, assumindo Exú o Exú-Orixá e o Exú do orixá, chamado também do Exú-escravo, “[...] transportando as oferendas (ebó) do mundo material para o mundo espiritual. Sem Exú, os orixás nunca conheciam as necessidades de seus fieis e, por conseguinte, não poderiam ajudá-los”.

Assim como tão volátil é falar sobre as definições de Exú, um pouco mais escassa é a literatura sobre a existência de sua consorte Pomba-Gira enquanto orixá no candomblé, ao que nos parece será apenas na umbanda que haverão discricões, já desta vez como entidade.

Descendes das interpretações dadas pelas macumbas do Rio de Janeiro no início do século XX e a tentativa de uma hierarquização e doutrinação dos espíritos sob a noção de evolucionismo espiritual, Exú fora trazido para a umbanda como “[...] muito próximo dos seres humanos, encarnações das almas que ainda devem completar seu processo de evolução cármica” (CAPONE, 2004, p.99). Aqui novamente é preciso refletir sobre os diferentes olhares dados aos Exús na umbanda, pois em diferentes leituras acerca da umbanda podemos encontrar distintas interlocuções sobre a função de Exú nestas casas e nos cultos.

Para Ortiz (1999, p.145), é preciso estabelecer as diferenças entre o Exú na umbanda e na macumba, na umbanda ele trabalha sobre as ordens das entidades como caboclos e preto-velhos, na macumba ele é o dono da sua cabeça, não tem obediência a ninguém, ou seja, também é o Exú-Santo Antônio, que está em evolução e é também o Exú-Pagão. O que é também defendido por Matta e Silva (2006), que está ligado à umbanda branca, para ele esses Exús estão classificados em ciclos:

[...] quando no 1º Ciclo da fase dos elementais, nem nome tem, nem procuram tomar uma identificação própria. Só começam a se preocupar com isso quando já no 2º Ciclo da fase de elementais. [Aí é que se fazem conhecer (de acordo com suas afinidades) como Exú-Caveira, Porteira, Exú-das-Almas, Exú-Cruzeiro, etc., ou, em sentido genérico, como a “legião dos omuluns”...]. Porque, convém lembrarmos, no 3º Ciclo ou na fase final dessa função ou *condição kármica*, estão situados os Exús-Guardiães- cabeças de legião [...] (MATTA e SILVA, 2006, p.140).

Ele afirma que existem formas de ofertar e de cultuar esses Exús, cada um em sua singularidade e também atribui a Quimbanda²⁴ a utilização desses espíritos para seus trabalhos. De outro lado está o “pólo mais africanizado da umbanda” (CAPONE, 2004, p.105), os Exús-eguns, foram seres humanos e que após sua morte tornaram-se Exú, outros Exú-orixá, os que guardam características das divindades africanas.

Arreda homem que aí vem mulher,
Arreda homem que aí vem mulher.
Pomba-gira feiticeira rainha do cabaré
Tranca-Rua vem na frente pra mostrar ela quem é²⁵.
(Domínio Público)

Encontramos em nossas leituras dois vértices distintos de Pomba-gira²⁶, de um lado está aquela que pertence à magia, à feitiçaria, aquela que é o lado mais negativo de Exú, tal como enfatizam Capone (2004) e Teixeira (s/d). Do outro vértice encontramos uma visão mais atual talvez fruto da modernidade e de percepções mais contemporâneas, onde a mulher ao longo dos anos impôs a sua própria personalidade, conquistaram novos espaços e pensamentos, esta nova percepção impõe a Pomba-gira à saída da subordinação ao homem, neste caso Exú, como figura masculina e a faz desfrutar de mais liberdade, maior autonomia.

²⁴ Quimbanda, baixo espiritismo ou magia negra, religião afro-brasileira, praticada pelos negros no Brasil [...] A Quimbanda continua no firme propósito de manter as antigas tradições dos seus descendentes africanos, ao passo que a Umbanda procura, pelo contrário, afastar completamente esse sentido incivilizado das suas práticas, devendo-se à influência do homem branco, cujo grau de instrução já não as admite. Fontanelle, (1952, p. 77), considerado teólogo da umbanda. É necessário atentarmos para o uma variável de caráter decisivo e importante nas definições e conceituações de rituais ou práticas, o temporalidade, pois atribui-se a ela o olhar da sociedade para determinada prática. A religião não está “solta” no tempo ou no espaço, ela está em constante consonância com a sociedade e com as pessoas em sua época.

²⁵ Ponto geralmente invocado quando as casas param de cantar as entidades ditas como exus e passam a cantar pontos a pomba-gira.

²⁶ Terminologia derivada por corruptela linguística de Bombo-gira: verdadeira denominação desta entidade, segundo Teixeira Neto.

Tal como dissemos anteriormente, a ciência ainda está incipiente sobre o que realmente venha a definir esta entidade, ainda mais quando trazemos essa explicação para o contexto religioso da umbanda, poucos escritos científicos dedicam-se a tal. Para Prandi (1996), estas entidades seriam herdadas dos terreiros de candomblé, frente ao cruzamento de tradições africanas e europeias, estas seriam derivadas lingüisticamente da corruptela de *Bongbogirá*, que aos poucos fora se transformando em uma qualidade de Exú.

Para este mesmo autor a Pomba-gira encarna-se nas necessidades mais emergentes da parcela menos favorecidas em termos sociais, estas recorrem a “comadre”, como são comumente chamadas nos terreiros, para acudir em problemas de ordem financeira ou amorosa. Negrão em sua obra sobre a umbanda diz que na umbanda o bem/direita e o mal/esquerda convivem abertamente, o que se deve a escassez de definição do bem e do mal, permitido de um lado pelos valores kardecistas e do outro lado valores católicos que compõem o doutrinário umbandista, de um lado “povo da rua” do outro os orixás.

Exús e Pomba-giras convivem diariamente com o mundo dos seres vivos, estes estabelecem uma relação de troca direta com os que os solicitam.

Tal fato não significa dizer que sejam amigos. Pelo contrário, por conhecerem a precariedade do coração humano, sentem quase que desprezo ou aversão pelos seres humanos. Exú e Pomba-giras travam uma relação de troca com os que as procuram. Se bem e mal existem, os interesses em jogo confundem seu significado a cada pedido feito; a dubiedade desta situação é o que gera força, poder e perigo a tais divindades. Para estes bem e mal são relativizados no coração daqueles que buscam ajuda, pois o bem de um pode ser o mal do outro – isso cabe a cada um decidir e não a Pomba-gira (BARROS, 2006, p. 51-52).

Prandi (1996), ainda afirma sobre o estereótipo da Pomba-gira a qual assume o papel de prostituta, são assimiladas por mulheres que têm as mais difíceis condições de vida humana. Talvez essa seja uma das explicações da busca pelos fieis para resolução de problemas amorosos ou da ordem de finanças, em alguns casos também encontramos pomba-giras que fazem trabalhos para saúde. Para Barros (2006), além dos guias e/ou orixás os umbandistas enquanto seres humanos também possuem seus Exús e Pomba-giras, esses são responsáveis por trazer força, dinamismo diante dos problemas corriqueiros, abertura de caminhos além de proporcionar “um bom desempenho sExúal e amoroso”, aqui acrescentamos o

equivalente ao contrário também, fruto da característica ambígua que esta entidade possui.

Considera-se não muito aceitável uma pessoa estar com Exú ou Pomba-gira de frente, pois esses quando assumem esse lugar costumam deixar certa confusão na mente do médium, quando isso ocorre, é importante recorrer aos doutrinadores espirituais, da casa que se faz parte, para que possam através de rituais ou orações doutrinar ou compreender que exigência se fez ou se faz para que estes assumam seus “papéis reais” junto ao médium. É comum escutarmos dizer que “fulaninho está com a pomba-gira de frente”, essa talvez seja uma forma de explicar através da umbanda uma possível homossexualidade do médium, por sua vez quando acontece com as mulheres, atribui-se a vida de libertina, promíscua, distante dos conceitos morais da sociedade.

Para Mãe Penha, do Templo Religioso Iemanjá Sabá, a entidade pomba-gira pode sim incorporar em homens, mas pode vir a deixar trejeitos nos mesmos, assim à mesma conserva em sua casa a opção ou não do médium incorporá-la, caso seja escolhido não incorporar a mesma leva a cabo um ritual para que a mesma fique sob as ordens do médium, porém não incorpore do mesmo.

Percebemos nesta distinção, um forte traço advindo do kardecismo, onde estão presentes os conceitos de uma sociedade conservadora, pautada nas condutas gerais do espiritismo, o que em termos distintos e não ofensivos apresenta o simbolismo da Pomba-gira. Aqui concluímos que quanto mais conservadora estiver à figura responsável pelo templo, mais enraizada no espiritismo estará à concepção desta casa.

O caráter dinâmico enfatizado na figura desta entidade também é responsável por colocá-la frente às classificações e nomes dados, quer seja como se conhece linhas ou falanges, podemos encontrar tais como: meninas, moças, ciganas, pobres, ricas, negras, brancas, europeias, cada uma possui seu estilo particular e específico, possuem seus pontos riscados e pontos cantados específicos, algumas se referem a encruzilhadas, a exemplo da Pomba-gira das Sete Encruzilhadas, outras se do lixo, Maria Molambo da Boca do Lixo, outras dos cemitérios ou catacumbas, como Sete Catacumbas, na literatura mais antiga encontramos as referências que essas advinham de vida promíscua, suburbanas, libertinas etc., em leituras mais atuais e em pesquisa de campo constamos novas interpretações no seu simbolismo. Barros (2006, p.68) diz respeito à percepção de alguns dirigentes de terreiros que

visualizam outras representações destas entidades, já mais dependente ou subordinada, ela é segura, dona de si, mais tolerante a padrões sociais ou morais, etc., essa mesma autora atribui as transformações que vem passando as religiões afro-brasileiras, desde sua melhor aceitação até a diversidade dessas.

Encontramos também Pomba-giras ligadas às rosas, perfumes, cheiros, percebemos que existe a tentativa de uma reformulação alçada sobre os princípios morais da sociedade, como também um processo de melhor aceitação ou tolerância a própria religiosidade afro-brasileira, como percebemos através de pontos cantados, estes refletem a significância e o entendimento das entidades e dos seguidores.

Está iluminada nossa umbanda,
Está cheio de luz esse congá
Está iluminada nossa umbanda,
Está cheio de luz nosso congá
Maria Rosa veja o que eu faço
Maria Rosa tire de mim os embaraços.²⁷
(Domínio Público)

Podemos encontrar também certa “regência” ou doutrinação a respeito destas entidades pelos pais ou mães de santo responsáveis pelas casas, o tempo doutrinação, nos remete a um conceito discutido anteriormente sob a ótica do kardecismo, é através dessas que as entidades se moldam conforme seja a doutrina da casa ou do templo, isso também será responsável pela própria doutrinação dos médiuns, percebemos em estudos de campo que quanto mais próximas as casas tiverem com as raízes da umbanda em sua legitimidade mais moralistas e rígidas serão estas entidades.

As pomba-giras ou moças, como conhecidas em alguns lugares, possuem além de sua representação quando incorporadas, indumentárias ou fetiches que fazem menção a seu trabalho e seus domínios, entre eles as guias e colares de conta preto e vermelho e comumente conhecidos os garfos ou instrumentos, é comum percebemos nas casas de culto em um local anterior ao espaço do terreiro um pequeno quarto, algumas vezes pintado de preto ou de vermelho, aí ficam na maioria das vezes os apetrechos e assentamentos de Exú e Pomba-Gira.

Os colares e contas preta e vermelho utilizados pelas Pomba-giras, representam segundo literatura religiosa, como sendo um representativo das trevas,

²⁷ Ponto cantando, predominando o nome da entidade a qual trabalha com Mãe Penha de Iemanjá.

escuridão, enquanto figura de Exú; do outro lado o vermelho significará a guerra, as disputas e demandas travadas e o sangue ou menga que se derrama (RIBEIRO, 2001; TEIXEIRA NETO, s/d). Encontramos ainda locais que preservam quartinhas com água em seu interior, que fica junto ao assentamento desta entidade, essas quartinhas pintadas de preto e vermelho, simbolizam a parte visível do assentamento, o que pode ser visto pelas pessoas e visitantes, em alguns lugares visitados por nós percebemos que em determinados toques de jurema, após cantarem para Exú e Pomba-gira eram trazidos ao salão as quartinhas de Exú e Pomba-gira e levadas para fora do terreiro, jogando seu conteúdo na rua, sendo novamente cheias e colocadas junto aos assentamentos.²⁸



Figura 13 - Guias/colares de Exú e Pomba-gira. Ponto firmado de Exú e Pomba-gira e quartinha de Exú em ritual de Jurema Sagrada. Fonte: Acervo do Autor

Não obstante dos objetivos práticos dos cultos de matriz africana no Brasil, a entidade Pomba-gira se disponibiliza quando em consulta com fiéis aos mais diversos trabalhos, no geral são feitas oferendas em troca da realização destes

²⁸ Conservar as quartinhas com água junto aos assentamentos das entidades, também nos remete a uma concepção afro da presença do sangue branco, percebido como água, distinto do sangue verde, representado pela folha e na terceira versão o sangue vermelho, simbolizado pelo próprio sangue. Estes serão responsáveis por gerarem vida, por manterem a vida.

trabalhos, nos mestres de Jurema, é comum oferecer como bebida uma garrafa de cana ou de vinho, às Pomba-giras se oferece comumente champanhe, quando não são ofertados diretamente à entidade também podem ser levados a encruzilhadas (PRANDI, 1996)²⁹, cemitérios, cais dos portos, lixeiras. Augras (2001) define como lugares mágicos, que lembram a manipulação de elementos da vida e da morte.

Para que as entidades incorporem nas “matérias”, é preciso que haja um processo de doutrinação, a existência destes é condição para que os mesmo possam se apossar do corpo do filho e estarem dentro de um templo “trabalhando”. De forma geral a definição deste processo é igual a todos os templos, neste estão contidos destes as normas de comportamentos até em alguns casos os modos que os médiuns devem se portar no dia a dia. Por exemplo, nos coloca Mãe Penha, que é possível através da Pomba-gira de uma filha livrá-la do vício do álcool, segundo Mãe Penha, tudo vai depender da fé da filha e da doutrina que fora dada à filha e à entidade.

Percebemos uma imensa dificuldade em relação à definição ou escritos sobre as Mestras de Jurema, essas encontramos escritos quando se referem aos mestres juremeiros, o que percebemos que em algumas casas pesquisadas essas mestras são louvadas junto às Pomba-giras.

Em sua maioria estas entidades, sejam elas de que linha ou falange pertencem, possuem seus pontos cantados específicos e pontos riscados, os quais identificam sua “ciência” e em alguns casos suas singularidades, esses pontos variam desde flechas, chapeis e ou tridentes.

²⁹ Todas as encruzilhadas em forma de T pertencem a Pomba-gira. A Encruza-Maior, uma encruzilhada em T em que cada uma das ruas que a formam nascem de encruzilhadas também em T, é onde reina a maior das Pomba-giras, a rainha, em respeito a qual nenhuma oferenda destinada a outras Pomba-giras pode ser ali depositada, sob o risco de moral castigo.

CAPÍTULO 3 - JUREMANDO EM JOÃO PESSOA

Acreditamos que seria capaz tratar de uma manifestação religiosa sem conhecer sua ritualização, que aliás todo nosso objeto versa sobre este aspecto, entendemos que a funcionalidade e o funcionamento, bem como a construção espacial é uma chave para nossa descrição. Dedicamos este capítulo para este fim, deste ponto em diante apresentaremos e até discutiremos com base em nossas leituras e com nossos coautores a Jurema Sagrada, quer seja onde ela está inserida (casas de santo de umbanda e jurema), até mesmo como se dá na sua mais diversa ritualização, quer seja de chão, batida, de mesa etc.

3.1 O espaço do Terreiro e sua função para o rito

A função prática e ritualizada do culto de jurema pode acontecer desde lugares abertos até os próprios terreiros ou casas de santo, geralmente os terreiros conservam dois quartos onde reservam para os Orixás e outro para a Jurema, esses lugares podem ser chamados de “peijis” ou “camarinhas”, ou simplesmente quarto do santo e quarto da jurema, nesses ficam reservados os apetrechos e fetiches das casas de santo e dos filhos de santo. Um terreiro ainda compreende do altar, ou conga, onde ficam representações simbólicas de santos até mesmo figuras de Orixás, em alguns casos de imagens de mestres, comumente possuem um local reservado para os “ogans”, o centro da casa e lugares para os visitantes.

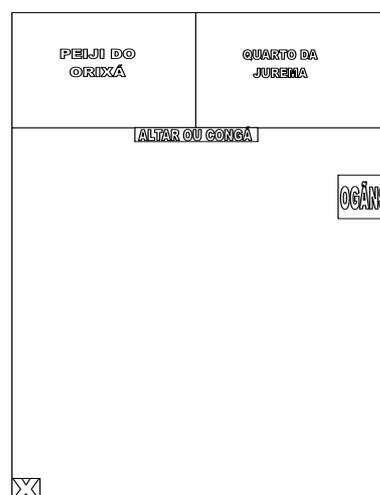


Figura 14 - Representação espacial da Casa de Mãe Penha

Na figura acima, representação espacial de casas de Umbanda com Jurema, conforme observação e pesquisa de campo, o local assinalado com X refere-se ao assentamento de Exú, onde geralmente fica uma garrafa de cana e um garfo (material de ferro, espécie de tridente) representando o guardião desta casa, Exú.

As casas religiosas onde se cultuam religiões afro-brasileiras na cidade de João Pessoa, e até mesmo no sertão nordestino (ASSUNÇÃO, 2006), são comumente chamadas de terreiros, xangô, macumba, os frequentadores alguns chamam de centro espírita, são espaços, divididos em alguns casos por entre o terreno da casa e um espaço para “a casa de santo”, localizam-se em sua maioria em bairros da periferia, normalmente essas casas não possuem letreiros ou alguma fachada escrita que indique sua existência ali, algumas casas têm uma espécie de bandeira branca na frente, comumente essas são identificadas como casas de culto candomblé. Ao exemplo do Templo Religioso Iemanjá Sabá, de Mãe Penha de Iemanjá, que fica localizado em bairro próximo ao centro de João Pessoa, chamado Mandacarú, sua casa de morada localiza-se na frente do terreno em um espaço atrás, está à casa do santo, como a própria a chama, geralmente são pintadas conforme a cores que simbolizam o orixá de *ori* do dono da casa, neste caso encontramos de branco e azul, aludindo as cores representativas, aqui de Iemanjá, Mãe Penha nos conta que quando começara seus trabalhos com outras pessoas, *afilhados*, realizava seus rituais na cozinha de sua casa, onde se sentavam todos no chão e praticavam a jurema de chão, quando enfim terminasse a seção era colocada a mesa no local e seria novamente um cômodo de sua casa.

O espaço religioso em sua maioria reserva boa parte do terreno, as casas de moradias, são colocadas conforme a disponibilidade do terreno, reservando o local para sala, cozinha, dois quartos e deixa-se um espaço fora para que se possa construir a *casa de Exú*, ainda é possível encontrar outra dependência fora do terreiro, que faz serventia a alguma entidade em especial, ou até mesmo uma árvore, nestes casos, são espaços exclusivos para uso da entidade, a fim de prestar seus serviços neste local, quer seja através da sua incorporação no médium, aqui neste caso do pai ou mãe de santo do terreiro, ou até mesmo para que os mesmos possam realizar seus trabalhos sem que estejam incorporados.

Nas paredes dos terreiros é comum encontrarmos símbolos e fotos, imagens de santos católicos, fotos de orixás e até mesmo de entidades da jurema, como os preto-velhos, caboclos, também faz parte da decoração os certificados de culto das

peças dentro da casa, dos responsáveis pela casa e dos filhos de santo que realizaram feitura, em algumas casas também encontramos fotos dos rituais públicos de feitura de orixás ou de Jurema, existem também imagens de gesso em alguns lugares da casa de santo, não apenas no congá ou altar³⁰, em algumas casas é possível encontrar ainda no altar imagens de entidades da jurema e orixás juntos, muito embora percebemos que existe certa necessidade de separá-los, como afirma Mãe Penha.

Se eu pudesse, colocaria uma cortina para quando for ritual de jurema cobrir o meu santo, por que eles levam fumaça na cara e eu não acho correto, o Orixá e o Santo é uma coisa, a jurema tem bebida, fumaça, e no Santo não, é por isso que agente divide o peji do santo e o quarto da jurema (Mãe Penha, 2011).



Figura 15 - Congá, existentes nos terreiros de Umbanda, onde se veneram Entidades da Jurema.

Fonte: Revista Umbanda no Lar, Nº2, João Pessoa – Paraíba, 1977.

O peji do orixá ou quarto do santo, tem em torno de 15m², neste ficam guardados os assentamentos, que são tigelas ou alguidares com uma pedra que

³⁰ Espaço da casa onde se colocam imagens dos santos, orixás, fotos, flores, nos remete ao próprio altar presente nas igrejas.

simbolizará a energia do orixá, deve guardar as guias ou fios de contas, os apetrechos dos orixás (abebes, quartinhas, machadinhas etc.) e as quartinhas que devem permanecer sempre cheias com água, neste quarto não é permitido a entrada de pessoas que não sejam pertencentes à casa, é preciso estar de “corpo limpo”, ou seja seguir alguns preceitos colocados pela casa, como por exemplo na casa de Mãe Penha, não é permitido ingestão de bebida alcoólica ou relações sexuais até três dias antes de entrar no peji do santo, essas são regras que devem ser seguidas pelos filhos da casa para que possam inclusive participarem dos rituais ditos do Orixá.

Não obstante da hierarquização pregada pela umbanda, no peji, os assentamentos seguem uma ordem, os dos responsáveis pela casa ficam acima dos filhos “cobrem os dos filhos”, os outros vão diretamente abaixo às prateleiras, de acordo com a quantidade de anos que tem a feitura do filho. Essas “regras” ou preceitos podem ser ditados pelos responsáveis da casa ou por alguma entidade responsável pela casa, é comum visitarmos casas de cultos e as entidades ditarem o cotidiano das casas e as normas a serem seguidas. Esse quarto também tem a função de “guardar” o filho durante seu tempo de sacrifício, que consiste na reclusão do adepto para sua feitura de orixá, onde fica a cargo apenas dos responsáveis da casa do fornecimento de alimento, de companhia e dos sacrifícios que serão feitos ao fim de seu recolhimento para o santo.

O quarto da jurema tem basicamente as mesmas funções do peji do orixá, nele ficam guardados ao invés dos apetrechos do santo ou assentamentos dos orixás, os assentamentos de jurema, que vão desde troncos de árvores, como da jurema, da junca, do Vajucá, até cálices de vidro ou cristais. As tronqueiras, como são chamadas os assentamentos dos mestres ou das mestras, são feitas da própria madeira dita pelo mestre como sua “ciência”, ficam dentro de um alguidar, juntamente com rolo de fumo e algum outro objeto que seja solicitado pelo mestre, em alguns casos, punhais, cigarros, terços etc., encontramos também os assentamentos dos caboclos, nestes estão uma lasca de madeira em menor tamanho, uma cabaça cortada ao meio e algumas sementes de frutas, explica-nos que “as sementes são da ciência do caboclo, tem que estar dentro da macaia por que ele trabalha com elas” (Mãe Penha, 2011), estão também alguns cálices com água dentro, nos explica Mãe Penha que pertencem às sete cidades da Jurema e os

encantos, “esses cálices, você pode ver de tudo, qualquer visagem, você só tem que está preparado pra isso, mas o povo acha que não existe mais”.

Encontramos também imagens de gesso que simbolizam os mestres da Jurema, imagens de ciganos, preto-velhos, alguns artefatos utilizados pelos mesmos como: bengalas, cachimbos, flechas, bonecas etc., em alguns casos papéis com alguns dizeres, estes dentro de alguns alguidares específicos que nos explica que são trabalhos ou pedidos feitos pelos fiéis aqueles determinados mestres, e em alguns casos, são pedidos de terceiros que pedem a alguém que frequenta para interceder em algum caso, segundo Mãe Penha do Templo Religioso Iemanjá Sabá.

Neste recinto não existe distinção de quem possa entrar, ele é utilizado quer seja pelos médiuns quer seja pelas entidades quando incorporadas, observamos que os consulentes em especial na Jurema de Chão, quando recorrem a alguma entidade elas os levam até o quarto da Jurema para que possam conversar, nos explica Mãe Penha sobre isso:

Aqui é mais terra, pode até ver, as coisas aqui dentro ficam até mais com cara de mofo, tem fumaça, cachimbo, a Jurema é do chão, e da terra, o mestre o caboclo, o preto-velho, eles todos viveram na terra, tiveram desejo também, como todos nós, eles entendem por que foram como nós (Mãe Penha, 2011).

Observamos mais claramente aqui a distinção que se faz entre, os Orixás e as Entidades de Jurema, a formação hierárquica e ritualizada do culto aos Orixás a percepção e valor dado a estas duas formas de culto que ao fundirem-se vivem e se perpetuam dentro do espaço do terreiro. De um lado a valorização do culto em sua raiz, a regionalização e a convivência diária com os costumes e características difundidas pela Jurema, do outro os aspectos mais inspirados em regras e preceitos advindos de um culto politizado.

Dentro das casas existe um lugar reservado para os “ogãs”, ou “batedores”, geralmente ficam dispostos ou na entrada da casa ou vértice que permita visualizar a porta do terreiro (pois a porta é tida como uma passagem para o espaço sagrado do terreiro e deve se protegida, tanto pelos espíritos quanto pelas pessoas da própria casa de santo), os ilus, instrumentos utilizados para fazer ecoar os batuques, uma espécie de atabaque, feito artesanalmente com tronco de uma árvore conhecida como macaíba, embora sejam sacralizados estes instrumentos, não se

exige que o instrumentista seja iniciado, em algumas casas ouvimos dizer que são “ogãs consagrados”, porém isso não ter essa iniciação não impede que possam tocar o instrumento, é necessário que conheçam os “pontos” ou músicas que serão cantadas a fim de acompanhar junto ao ilu.

Os iniciados no culto de Jurema passam a utilizar fios de contas, esses fios são feitos essencialmente com uma semente conhecida pelos juremos, como “lágrimas de Nossa Senhora”, “o braço do mestre”, assim conhecido por ter sete fios de conta e carregar várias sementes em seus fios é uma guia de conta característica desta entidade, tendo ao longo de sua construção vários símbolos que nos remetem a composição das próprias características da jurema, do cristianismo: o crucifixo, medalha com imagem da Virgem Maria.

3.2 Discutindo os rituais

Segundo Vandezande (1975, p.166), “o ritual é a parte mais importante do Catimbó como religião parcial e utilitária”. Discutimos ao longo das páginas que antecederam os achados acerca da descrição do movimento religioso, o nosso objetivo consiste, sobretudo, na descrição dos atuais rituais de Jurema na cidade de João Pessoa, e a investigação de algumas seções deste culto que constam nas escassas literaturas. Como antes falamos sobre as modificações no universo simbólico do Catimbó-Jurema ao longo dos séculos passados, não podemos de maneira alguma descartar essas modificações e as atuais configurações.

Estudar os rituais e percebê-los em sua prática nada mais é que compreender os mitos que o mantêm, se esses não fossem transformados ou revividos de forma prática não teriam utilidade no imaginário dos humanos. Os mitos em si orientam os ritos, citando aqui com as ideias do notório Mircea Eliade (1992). Nesta premissa partimos do conhecimento das estruturas de nosso objeto, suas definições até sua função prática.

O catimbó baseia-se no culto a entidades sobrenaturais chamadas Mestres, concebidas como espíritos, criações míticas que frequentemente têm a designação de caboclo (índio) anteposta ao nome, ou divinações de falecidos chefes do culto. Os chefes, que são os sacerdotes e principais médiuns, digamos assim, do catimbó, recebem também o nome de mestres. Invocados por meio de cânticos, os mestres sobrenaturais entram em contato com os fieis, principalmente por intermédio dos mestres terrenos, ou de outros iniciados crentes, dos quais se apossam. Ao contrário do que sucede nos cultos afro-brasileiros, em que os possuídos dos deuses executam danças rituais, a coreografia praticamente não existe no catimbó. O acompanhamento dos cânticos funda-se no uso predominante do maracá, tipo de chocalho. O rito de catimbó, em larga parte ligada às práticas do baixo espiritismo, tem essencialmente funções mágico-curativas (ALVARENGA, 1949, p.25).

O professor René Vandezande (1975), em sua obra, traz relatos de sessões da Jurema nas redondezas de Alhandra, de onde relatos evidenciam o início dos cultos do Catimbó-Jurema na Paraíba. Este autor descreve rituais como a “Mesa de Adão”, o “Toré de Caboclos”, o “Toré dos Mestres”, “A Mesa Branca” e o “Catimbó Umbandista”. Não obstante desta premissa ao longo dos escritos de Bastide (1945), havia dados que mostravam um breve relato sobre um culto no nordeste brasileiro em relação à existência de “uma grande catimbozeira”, citado por Fernandes (1937, p.85), fazendo referência a Maria do Acais e seus feitos.

É importante relatarmos a dificuldade encontrada em relação à bibliografia de relatos deste culto na cidade de João Pessoa, afora relatos da missão: *Cachimbo e Maracá: O Catimbó da Missão* de 1938, escrito por Álvaro Carlini, precisamos tomar por base alguns relatos sobre as sessões de catimbó-jurema realizadas na cidade de Alhandra, pois as pesquisas se debruçaram sobre esta cidade de modo que se valorizou os escritos, até mesmo por que viajantes e autores, como Bastide, Fernandes, Salles, Cabral, nos fornecem um rico material descritivo, o que nos impulsiona a detalhar nossas observações na cidade de João Pessoa, a fim de cada vez mais fornecermos esse registro fidedigno do culto em meio ao contexto urbano e no séc. XXI.

Nos escritos de Luiz Saia (1938), no livro *Cachimbo e Maracá: O Catimbó da Missão (1938)*, nós evidenciamos a dificuldade de encontrarmos dados escritos sobre as sessões dos antigos catimbós na cidade de João Pessoa, depois de procurar por vários dias na cidade de João Pessoa, escreve:

Foi então que apareceu Luis Gonzaga. Não era propriamente um catimbozeiro, dizia ele, conhecia sim algumas linhas que ouvira em Recife, em Liandra, por aí. Arrumaria caso interessasse uma espécie de sessão prá gente ver. A conversa que fui tendo com ele me sugeria, cada vez mais fortemente, uma simulação por medo da policia. [...] No dia seguinte de manhã me apareceu o mestre Luis contando coisas da policia. Aquietei ele e marcamos a sessão para a noite neste dia (CARLINI, 1993, p.65).

Por se tratar de uma cidade capital, haviam mais cercos fechados para os seguidores das religiões que descendiam dos ritos afro-brasileiros. Na ocasião ele descreve o que Oneyda Alvarenga (1938), chama de “mesa”, para este está ligada às mostras do espiritismo, a mesa é o centro de toda atividade religiosa, onde as pessoas a tem como um altar, onde ficam ao seu redor idêntico ao espiritismo. Carlini (1993, p.65) descreve que sobre a mesa estão “uma toalha branca, um carbureto, um crucifixo, os cachimbos, os arcos, uma garrafa e um copo [...] No chão aos lados da mesa, mais dois vasos de flores”.

A primeira coisa que fizeram foi acender os cachimbos prá defumação de abertura. Esta defumação é feita da seguinte maneira: acesos os cachimbos (cada um tem um) tiram algumas baforadas e depois, a um sinal do mestre, invertem a posição do cachimbo de modo que a parte onde vai o fumo é colocada na boca. Assoprando ao invés de chupar a fumaça esta sai pelo canudo. Parados de pé e apenas fazendo um movimento de tronco para frente e circular para os lados procuram espalhar a fumaça assim expelida pelo ambiente todo. Fazem isto de maracá na mão esquerda e flecha dependurada no braço (CARLINI, 1993, p.65-66).

Durante esse momento relata que não se canta nada, apenas depois de feita a *defumação* são entoadas as músicas ou linha de abertura, nota-se apenas o uso de maracás e flechas, a dança segundo o viajante fora vetada pelo mestre durante as filmagens, deixando para depois da linha de abertura a dança circular junto à mesa, chegando em algum momento da segunda música a se ajoelharem no chão. A mesa do catimbó era composta por: *Mestre*, *Rainha/Secretária do Mestre/Secretária da Rainha*, a qual auxiliaria no mestre na entonação dos cânticos; *Discípulos*, os quais seriam iniciados? Iniciandos, aprendizes; *Discípulos-mestres*, aqueles que estão aprendendo podendo ser então escolhidos como futuros mestres (BASTIDE, 1945), esta classificação nos dá Alvarenga frente ao registro de Luiz Saia no bairro da Torrelândia na cidade de João Pessoa.

São observados dois momentos do ritual de abertura, o primeiro onde existe a defumação com o cachimbo por todos os presentes na mesa, o segundo momento é de abertura da mesa e invocação dos mestres, relata também que algumas “toadas” (como chama Oneyda as músicas) são acompanhadas pelo maracá, e outras pelas batidas do arco-de-flechar, em poucas vezes, mas são, neste caso para o Mestre Jandaraí, os mestres Mariano, Major do Dia, Mestre Santo Antonio, Maria de Luanda e Penduarana, acompanham os maracás. Relata também a ausência de coreografia ou gestos ensaiados.

No Acais, em Alhandra, registra Salles (2010, p.81) que a mestra Cassimira, realizava seus rituais de Jurema no chão, só depois que sua Maria do Acais, sua tia, lhe dá uma mesa, a mesma passa a utilizá-la. Atribui-se a esta forma sem o uso da mesa de “denominada na região de *trabalho baixo, terrestre, Jurema arriada* ou *Jurema de chão*, continua sendo praticada em Alhandra, embora em menos frequência”.

Nas observações de Vandezande (1975), em rituais dos Catimbós na cidade de Alhandra se davam sempre em casas simples e afastadas no centro. A exemplo da “Mesa de Adão”, onde o mesmo descreve apenas a incorporação do Mestre Adão, tendo seu ritual em uma mesa com a presença de alguns “afilhados”, sempre acompanhados por símbolos utilizados no cristianismo, fazendo suas orações e convidando os presentes à mesa para orar junto com ele, enquanto ele incorpora os “mestres do invisível”.

Durante nossa pesquisa, não fomos informados de nenhum ritual de Jurema de mesa nas casas de nossa pesquisa, lembra-nos uma vez informados por uma das filhas de santo de Mãe Penha, sobre um ritual de Jurema de mesa no Templo Religioso Omolocum de Oxum, no bairro do Padre Zé, uma casa de umbanda, jurema, “com raiz de candomblé jeje e angola” (como define sua responsável), na ocasião nos convida a mesma a que nos fazemos presentes.

Em suma, percebemos a dificuldade de encontrarmos casas que ainda se dedicam ao culto da jurema de mesa, algumas vezes quando falávamos com os responsáveis pela casa, eles diziam que marcariam um dia para irmos aí eles fariam um ritual, mas não insistíamos, pois percebíamos que já não era rotina essa prática nas casas. Nos responde um responsável sobre a jurema de mesa.

Há meu filho, hoje o povo num quer mais saber de sentar em uma mesa não, parece que quando chegou essa coisa de batuco o povo gosta mesmo é de está no barulho. A mesa é uma coisa muito bonita, precisa estar muito firmado, mas os filhos de hoje [...] se agente num se adaptar também os filhos, num fica ninguém, só mesmo o povo antigo, mesmo assim, até os antigos já tão cansado (Pai Ozias, 2011).

Mãe Penha nos apresenta uma concepção do uso da Mesa nos rituais de umbanda e da jurema, o que nos leva a perceber um movimento novamente híbrido nestes rituais, não mais apenas no que vamos nos referir a Gira de Jurema, mais tarde.

Porque a Umbanda ela trabalha com cheiro, ela trabalha com água, ela trabalha com vela, e muitos perfumes. A Umbanda ela é paz, assim, ela é paz que contrai todas as flores brancas; a Umbanda trabalha numa mesa, que se dá o nome “mesa branca”, a mesa branca da Umbanda, ela só trabalha com flores, perfume e velas; ela não tem nada de fumaça. Na Jurema nós temos tudo. A gente trabalha com cachimbo, trabalha com a bebida, trabalha com a fumaça, porque não adianta você estar com o cachimbo sem ter a fumaça, é totalmente, nesse sentido aí é diferente, de um pra o outro. Mais na Jurema, você busca muita cura, você aprende muita cura, porque dentro da Jurema, você trabalha muito com a folha (Mãe Penha, 2011).

Na literatura estudada ainda há referências sobre a Mesa Branca, onde pesquisador descreve que a senhora “dona da mesa”, acendendo algumas velas, junto com alguns copos de água, faz suas orações, desta vez sem canto e sem tambor. Apenas a senhora, “incorpora” e responde algumas perguntas propostas por Vandezande (1975) nesta ocasião.

Essa passagem nos remete ao que pode haver sido moldado hoje ao que conhecemos pelo atendimento individual, é uma espécie de consulta com esta entidade, onde o médium é tomado pela força da entidade para escutar os pedidos do consulente, que pode ou não pagar pela “consulta”. Neste caso já acompanhamos sessões onde estiveram outros médiuns, porém apenas havia incorporação do responsável pela casa, bem como em uma sessão particular apenas o pesquisador e a entidade.



Figura 16 - Jurema de Mesa - Templo Religioso Iemanjá Sabá a última sessão observada até então ano de 2007.

Fonte: Acervo do autor

Já o ritual conhecido por Jurema de chão, tivemos por várias vezes o consentimento para acompanhar e registrar, na casa de Mãe Penha, os rituais de Jurema de chão são sempre nas terças-feiras, à noite, com duração de 2 ou 3 horas, percebemos que muitos filhos não se fazem presentes neste dias, o que nos explica Mãe Penha:

A diferença é que quando a gente está sentado é pra caridade, quando a gente dá jurema de chão é jurema de conhecimento e doutrina, é a doutrina do filho, o filho que vem com desenvolvimento, muito perturbado, porque na minha casa tem uns filhos que chega mais perturbado de que aceito mesmo, e quando ele vem perturbado que é sofrimento com a jurema, com o santo, eu gosto logo de começar, porque eu comecei pela jurema, então eu gosto e começar os filhos também pela jurema, puxando pelos guias, puxando pelo mestre, caboclo, a doutrina minha eu começo sempre pela jurema, eu nunca começo a doutrina de filho meu pelo santo, eu sempre castigo os meus filhos pela jurema, porque ele tem que aprender acender uma vela, ele tem que aprender a rezar, ele tem que aprender a firmar, firmar é uma coisa muito importante pra o filho, porque firmar ele tá buscando conhecimento e fundamento (Mãe Penha, 2011).

Selecionamos por entre nossos coautores um ritual de Jurema de Chão, na casa de Pai Ozias e Mãe Sônia, de forma que haviam algumas características muito

parecidas aos do Templo Iemanjá Sabá e nuances que merecem ser citadas e discutidas.

Em uma ocasião fomos convidados por um dos dirigentes da casa para assistirmos a uma Jurema de Chão em seu templo, no bairro da Torre, como era de nosso interesse, aliás, percebemos que era um interesse mútuo, ao passo que estaríamos ali documentando aquele fato, estaríamos claro fazendo conhecer este ritual. Fomos informados que seria em uma quinta-feira, às 17 horas da tarde.

De pronto refletimos brevemente sobre o horário do ritual, por ser às 17 horas, em uma avenida principal de um bairro central da cidade de João Pessoa, podíamos pensar que há dados anos atrás isso seria passível de perseguição e até mesmo proibição, tendo em vista a anterior criminalização deste culto antes dos anos 1960, o que obrigou aos seus fiéis a adaptarem-se às condições, ou seja, já não mais realizariam em locais abertos, agora já dentro de um espaço fechado e reservado para tal, como também para resguardarem sua identidade.

Quinta-feira, 17 horas: ao entrarmos no portão nos chamou atenção à quantidade de plantas que circulavam aquela casa, sem nenhum receio uma senhora que estava na porta nos conduziu até o salão, junto à porta do nosso lado esquerdo havia uma casinha mais baixa com alguns alguidares e quartinhas de barro postos a frente e uma espécie de farofa ao chão, nos demos conta que seria a “casa de Exú”, um local reservado para serem postos as oferendas e os assentamentos dos Exús da casa, muito típico nas casas de umbanda em João Pessoa.

Já no templo, fomos recebidos por um dos filhos da casa que nos avisou do começo do ritual. O salão mede aproximadamente 55m², a frente da porta estavam os Ilus, cobertos com um pano, eram três, um na cor rosa, o que nos remeteu de pronto ao orixá Iansã, o outro na cor branca e vermelha, que simbolizam cores do orixá Xangô nas casas de Umbanda nesta cidade e um terceiro na cor amarela, referenciando o orixá Oxum, percebemos então que seriam os três orixás principais da casa, pois eram orixás de frente dos responsáveis desta, além da importância dada à perpetuação, pois a fundadora da casa pertencia ao Orixá Iansã o que justifica um ilu na cor rosa.

Vimos ainda entre outros, que esses objetos são sempre consagrados a alguma entidade ou orixá, alguns devem passar por rituais privados que os

consagrem, de modo a deixarem de ser “profanos” e assumirem um papel de sagrado, tal como explica-nos abaixo:

Os ilus, quando tem um ogan pronto mesmo eles comem, assim, quanto tem uma festa, do orixá ou a feitura do ogan, o ilu também recebe os sacrifícios, por que aqui consagra o ogan e o ilu, ai nem todo mundo pode tocar no ilu, só o que foi consagrado, a não ser que o ogan permita, [...] o ilu também é dado para um orixá, um mestre, uma pomba-gira ou Exú, por que vai ser consagrado pra eles também. Não são os ilus que vão trazer o santo, o mestre, o caboclo, quando for tocado, então (Mãe Penha, 2011).

Do lado direito uma pequena porta com a seguinte inscrição “SARAVÁ PRETO-VELHOS”, logo entendemos que também por estar aberta e com esta inscrição remeteria ao quarto da Jurema. Do lado esquerdo no canto estava uma outra porta onde estariam guardados os altares e assentamentos dos Orixás, ou seja, o “peji do santo”, em muitas casas esses sempre estão fechados, sendo aberto quando algum Orixá incorporado no médium deseja entrar ou para que sejam feitos alguns trabalhos específicos, servem também para resguardar o médium quando o mesmo se submete a algum sacrifício para consagrar-se à religião. No centro da parede do lado esquerdo, decorado com flores brancas fica o altar ou congá, o que é muito presente também nas casas ditas de Umbanda na cidade em questão.



**Figura 17 - O Congá. Templo Santa Bárbara – Bairro da Torre, ano de 2011.
Fonte: acervo do autor**

Junto às imagens de santos católicos estão às imagens de orixás e instrumentos dos orixás, ao centro nos chama a curiosidade um homem segurando uma cobra que está enrolada até sua cintura, em algumas casas de umbanda se concebe o nome de Oxum-Maré, uma qualidade de orixá que “está no encontro do rio com o mar”, isso nos remete também ao nome como é conhecido o Orixá de uma das responsáveis da casa, ou seja, “dijina”³¹.

³¹ Nome dado para identificar cada entidade ou orixá que dão origens as falanges. Primeira classificação dos nomes. Por Exemplo: Oxum Maré. Orixá: Oxum. Dijina: Maré. (Umbanda em João Pessoa).



Figura 18 - Centro na Jurema de Chão 2011. Fonte: Acervo do

Nos chamou a atenção, que no centro da casa estavam presentes alguns símbolos tradicionais nos rituais de Jurema, e nas nossas leituras, entre eles: folhas verdes, velas, copos com água, cachimbos, uma tronqueira, algumas imagens de entidades da jurema e ao centro de um mestre, nos fornecendo um dado importante: a importância dos mestres no culto à Jurema Sagrada, dado que não se resume apenas a esta casa em questão, nas quatro casas por nós pesquisadas nos rituais de jurema de chão, todas davam um local em especial ao mestre, nos diálogos, nas entrevistas, eles aparecem com muita frequência, em casas mais recentes também percebemos a presença de imagens de Pomba-gira, de ciganos, até mesmo no meio, porém com menos frequência, daqui um importante registro: seriam os mestres figuras centrais deste culto? E que função desempenham as Pomba-giras?

Não distante, o grande valor simbólico que esses objetos nos remete, podemos fazer ligações aos príncipes ou princesas com a presença dos copos com

água, as flores brancas que simbolizam a mesa e até mesmo o cheiro. As imagens referem-nos também aos habitantes da Jurema Sagrada, as entidades que fazem serviço a este culto, atrás do mestre, o que se conhece por “cruzeiro das almas”, ele está presente em alguns relatos da Umbanda professada por Zélio de Moraes, como o culto às almas, na Jurema Sagrada, simboliza também as almas, conhecido como também o cruzeiro da Jurema, a tronqueira, nos remete ao sacrifício³² que passou determinado médium.



Figura 19 - Assentamento de Mestre: Tronqueira
Fonte: Acervo do Autor

Então dar-se início ao ritual. Um dos responsáveis nos esclarece que abriram cantando para os “Exús de jurema, ou Exús da mata” (Pai Ozias, 2011), alguns médiuns fazem uso do cachimbo durante todo ritual, entre os pontos para Exú, alguns faziam menção as almas, referenciando a importância que estas têm dentro deste culto, não existem livros, folhas de papel ou algo que os forneçam as músicas ou pontos, elas são cantadas uma atrás da outra, conforme forem fazendo os responsáveis da casa, que sentam do lado oposto aos demais médiuns, sempre de

³² Sacrifício aqui se refere ao tempo de reclusão que leva o médium para obter um grau de feitura com a Jurema, em alguns casos vão de 3 a 7 dias recluso na casa do santo, onde ele estará a disposição das entidades para conhecer, compreender e dedicar-se ao culto da Jurema, ao final destes dias são oferecidos sacrifícios com animais ou comida seca afim de que seja semeado, como se diz, esse novo juremeiro, o mesmo terá tronqueiras, macaias, símbolos que serão para o fiel a representação da entidade que o mesmo se consagrou.

frente a porta do templo, o que percebemos ser comum a todos os templos visitados.

A porta, além de ser a entrada e a saída das pessoas, deve ser guardada e viajada, assim também fazem os Exús como proteção nas casas, ela também nos remete aos portais que dão acesso ao mundo exterior ou profano, o que nos remete quando percebemos que as entidades quando incorporadas nos médiuns vão até a porta e fazem alguma reverência, algumas ajoelham-se, outras viram o cachimbo ao contrário e sopram fumaça, outras cospem ou derramam gotas de bebida etc.

Enquanto entoam-se cantos para Exús, também para entidades como Exú-mulher, ciganas, Maria Padilha, Pomba-gira da boca da mata: “Sou pomba-gira da boca da mata, minha fumaça cura, minha flecha mata” (Domínio Popular). Essas entidades são conhecidas como corrente das encruzas. Após alguns pontos, todos ficaram de pé e entoaram um canto “despachando” essas entidades, ou seja, simbolizando como se eles estiveram presentes nestes pontos e no ritual, mas devem trabalhar ou voltar a seus lugares de origem, uma espécie de fechamento. “Exú da mata, trabalhou e vai embora, é na boca da mata é na encruzilhada onde ele mora [...], Pomba-gira trabalhou e vai embora, é na boca da mata é na encruzilhada onde ela mora [...]” (ponto cantando neste momento).

Todos sentam e dá-se continuidade quando o responsável fala: “Salve os caboclos”, cantam-se pontos fazendo menção a Oxossi³³, alguns presentes batem palmas enquanto são balançados os maracás, aos poucos um dos médiuns começa a movimentar-se como se não controlasse seus movimentos, como se houvesse uma força repelindo seus movimentos conscientes, o mesmo lança-se ao chão com um dos dedos apontando para o teto e outro puxando seu polegar, como se simboliza um arco, ecoa um som como “ôoooôooo, êeee”, está em terra um caboclo, demonstra uma aparência mais rude, olhar fixo e movimentos rápidos, levanta-se e se dirige à porta, ajoelhando e emitindo o mesmo som, depois vai até os responsáveis da casa e ajoelha-se frente a cada um deles, onde eles fazem uma espécie de sinal da cruz sobre suas costas, como se reverenciasse esta entidade.

Este sinal é conhecido pela saudação à entidade, ou seja, a entidade incorporada vai até os responsáveis da casa para saudá-lo, pois foi a partir do chamado e doutrinação deles que ele (entidade) veio ao corpo do médium e

³³ Oxossi é conhecido nos terreiros de candomblé como Orixá da fartura, o orixá que vive nas matas.

incorporou, enquanto isso seguem os cantos. Um dos médiuns toma um cachimbo, acende o mesmo e entrega ao então caboclo incorporado, além de uma espécie de copo feito com a casca do coco seco algo típico do uso indígena, conhecido também por “guenga de coco”, dentro desta está um pouco do vinho que estava ao centro, o mesmo toma e segue com alguns movimentos de um lado ao outro, dando forma a uma dança, ou alguns passos de dança.

São cantados pontos que fazem menção aos: caboclos flecheiros, caboclos de Oxossi, cantos a uma entidade conhecida como Canindé, referências as tapuias, também entidades conhecidas como caboclinhas de jurema, caboclas de pena, como Jacira e a cabocla Jurema. Ainda sim, a entidade incorporada no médium, permanece junto às folhas no centro casa, até que em um determinado momento ela vai até o babalorixá e ajoelha-se, quando de repente começa a mover-se como se trêmulo, então o médium abre os olhos, com um semblante de cansado, volta para seu lugar onde estava sentando e são retomados os cantos.

Dado momento os membros põem suas mãos no chão, abaixam a cabeça, quando cantam para uma entidade conhecida como “Rei de Orubá”, citando ainda “Antônio de Ipanema”. Não encontramos na literatura nenhuma referência a esta entidade.

Alguns pontos ao Rei de Orubá trazem palavras como a macumba, como demanda³⁴, para alguns juremeiros, os significado destas palavras e a ação delas está mais ligada à função dos mestres que para os caboclos ou índios, porém percebemos que algumas casas cultuam os caboclos também com cachimbo e vinhos, na casa de Mãe Penha, por exemplo, não são ofertados vinhos ou cachimbos para os caboclos, a não ser que sejam por eles solicitados frente alguma necessidade. Em alguns pontos existem referências como pedidos aos caboclos ou índios para que “limpem a matéria”, “limpem a casa”, “leve os contrários” etc.

Uma expressão muito familiar a religiosidade católica de que cantar também é rezar, ou seja, pedir, oferecer, algo é que muito típico nas orações cristãs, percebemos que alguns pontos têm esses pedidos, possuem esse tônus, quer sejam para defender, para pedir, para agradecer. Como vimos anteriormente com o ponto do caboclo sete flechas, entre outros que podemos encontrar. Assim também

³⁴ Demanda neste contexto assume segundo Ordep Serpa (2001), uma “guerra mágica” que é da ordem da vida mística desses fiéis dotadas de acusações, culminando em um discurso do ofendido.

atribuímos aos cantos não apenas evocação dos espíritos, mas também a forma de pedir, de agradecer etc.

Feita as reverências aos caboclos, o babá canta: “Caboclo arreia sua flecha, arreia seu bodoque que o galo já cantou. O galo já cantou em Aruanda, Oxalá lhe chama para sua banda” (Pai Ozias, 2011). Percebemos uma forte presença de nomes advindos dos Orixás, quer seja nas músicas de Exús, Pomba-giras, até de caboclos, enfim, como veremos em todos os rituais que presenciamos. Santos, orixás, lugares tidos como sagrados como: Aruanda, as setes cidades encantadas, etc., são fortemente endossados, inclusive sendo parte da concepção presente nos dias atuais deste culto.

Todos os presentes colocam as mãos, existem alguns que até se ajoelham, até mesmo alguns que estão fora do centro da casa, ou seja, que visitam, também fazem esta referência, enquanto entoa-se um ponto conhecido como “louvação a Jurema”, fazendo menção aos “senhores mestres”, “senhoras mestras”, as cidades encantadas, a chave desta cidade e o conhecimento da jurema sagrada, conhecida como “ciência sagrada”, aos poucos os médiuns se dirigem a porta do quarto da jurema onde parecem apoiar-se ao chão, deitando e levantando rapidamente, fazendo um sinal da cruz no chão, gesto conhecido entre os juremeiros como “saravar a jurema”, uma espécie de “tomar benção”, que nos faz lembrar ao ajoelhar-se frente ao altar na religião católica. Feito isso todos se dirigem ao babá e a Iyá para repetir o mesmo gesto, além de beijarem as mãos entre eles. Cada um toma seu lugar novamente para sentar-se entorno de toda indumentária do centro do terreiro.

Os cantos que são entoados fazem menção ao “tronco da jurema”, ao “gosto que tem a jurema”, são cantos conhecidos como de abertura para a “jurema sagrada”, enquanto isso um dos médiuns despeja nas mãos nos presentes uma loção, que dá pra ver através do vidro, uma infusão de ervas, entre elas o odor da alfazema, do alecrim, todos passavam em alguma parte do corpo, alguns em especial na frente, não vimos em nenhum momento à ingestão deste líquido. Parecem que as músicas seguem certa sequência, começaram pontos que faziam saudação ou chamamentos aos senhores mestres e senhoras mestras, alguns especificamente chamavam pelo nome, pudemos identificar mestres como: mestre Aroeira, mestra Maria Pereira, mestre José da Alegria, José dos Anjos, mestra Rosalinda, a qual nos chamou atenção, pois faz menção a cidade de Alhandra: “ô

mundo, ô mundo, ô mundo de meu Deus (2x), fulorô na Jurema, na Jurema fulorô, eu sou a Mestra Rosalinda, da Lhiandra aqui cheguei” (domínio popular).

Ao decorrer de nossa observação alguns cantos faziam menção a cidade de Alhandra, sendo esta como “aquela que guarda os segredos de Maria do Acais”, apontamos para um traço de conservação e proteção desta cidade por parte dos juremeiros e entidades como um marco inicial e de fato algo que se conserva ou que legitima esse culto aos mestres e mestras. Mesmo por que percebemos durante as entrevistas com nossos coautores, um investimento nesta referência (Alhandra), soa-nos como *status* você ter um mestre que pertence à linha de Alhandra, ou até mesmo ter tido contato com Maria do Acais, bem como nos evidencia certo cuidado por parte dos juremeiros em manter isso ainda vivo, vejamos:

[...] aqui na minha casa, tenho mestres que vem de Alhandra ainda, até mesmo por que o legítimo Zé Pilintra, já não incorpora mesmo, já são falanges, agora os que vêm, são falanges de Alhandra e eu tenho muito orgulho por ter gente deles aqui [...], tenho um filho que terminou a jurema dele em Alhandra, a mestra dele indicou que tinha que tirar o tempo de preceito lá quando ele visitasse as cidades. Eu acho isso muito bonito, quero poder fazer com todos meus filhos [...] (Mãe Penha, 2010).

[...] agente começa uma obrigação na mata e termina em Alhandra, é lá onde tá todos os segredos, o conhecimento, tá tudo lá [...] aqui mesmo contam os antigos que a mãe de Sônia teve contato com Maria do Acais mesmo, era muito bonito, cada um sabia o que tava fazendo, hoje agente tem que rezar muito meu filho [...] (Pai Ozias, 2011)

Após alguns cantos o pai de santo nos exclamou: “Olha vocês vão vir outro dia também, por que agente canta muito mais pros mestres, mas vamos fazer um pouco pros mestres de esquerda” (Pai Ozias, 2011). Os pontos faziam menção a mestres como Zé Pilintra, Zé de Aguiar, os médiuns demonstravam mais exatidão na execução dos pontos, batiam palmas, escutamos já menções como catimbó, demanda. Dado momento um dos médiuns move-se incontrolavelmente e cai ao chão de joelho com uma das pernas, o dedo indicador apontando para o teto e a outra mão na suas costas, emitindo um som como “êita”, quando alguém lhe põe o chapéu de couro que estava na cena, e o mesmo levanta-se ainda que meio curvado, lembrando uma figura com certa idade e como se não aguentasse seu corpo, estava em terra um conhecido mestre, ele vai até a porta abaixa-se, tira o chapéu e faz o sinal da cruz na entrada, vai até o quarto da jurema e repete o gesto,

então se dirige aos responsáveis da casa que também estavam sentados no centro e faz uma reverência, os mesmos repetem o gesto que faziam anteriormente ao caboclo, quando lhe oferecem um cachimbo o qual toma e passa a fazer uso.

Dirige-se a um local próximo as folhas no centro do templo e com uma voz algo trêmula, porém entendível canta seu ponto que nos chama atenção no final: “quem tiver raiva de mim e quiser se vingar bote a corda no pescoço e deixe a ponta pra eu puxar.” Esse caráter desafiador parece ser típico em alguns pontos ditos mestres de “esquerda”. Em nossas observações percebemos que algumas casas fazem distinção aos mestres de esquerda e de direita durante seu ritual, já em exemplo do Templo Religioso Iemanjá Sabá, não fazem essa distinção, os pontos são entoados juntos aos mestres da direita, embora nos conta a responsável pela casa que nem sempre “[...] faço questão de cantar para os mestres das esquerdas, eles são muito pesados” (Mãe Penha, 2010).

Enquanto os presentes seguem entoando o canto, a entidade tomada da “matéria” do médium pega o cachimbo e em um gesto conhecido como “defumação” retira o cabo da boca, vira o cachimbo de ponta acima e sopra deixando sair através do cano a fumaça, levando-a a todas as folhas e imagens que estão no centro do templo. Terminando isso alguém presente lhe oferece um pequeno copo de coco contendo vinho, o mesmo o bebe, vai até a porta de entrada do templo, ajoelha-se novamente, repete o que fora feito o gesto da “defumação” e caminha até o babá, aonde encurva-se e com movimentos rápidos parece deixar o corpo do filho, o mesmo levanta-se com uma aparência de surpreso e segue ao seu lugar.

O coordenador da cerimônia grita “salve o povo da Bahia”, compreendemos que seriam reverenciadas as entidades conhecidas com baianas, baianos, pretas e preto-velhos, alguns cantos fazem alusão à bruxaria, feitiço, a origem destas entidades como advindas de Salvador, da Bahia. Alguns nomes são suscitados, como Baiana Juliana, Velho Baiano etc. Nos escritos anteriores a década de 1980 não percebemos a existência dessas entidades nos rituais descritos, porém hoje percebemos que as casas de umbanda e jurema os conservam inseridos nos cultos à Jurema Sagrada. Aos pretos e preta-velhas, os pontos fazem alusão a Angola, Guiné, Congo, países do continente africano que tiveram escravos enviados ao Brasil, na época de colonização, também conhecidos nos pontos como pai, tio, vovô, vovó, nos apresentando dados de respeito com essas entidades.

Em uma ocasião nos explica Mãe Penha (2010), que o culto a preto-velho e preta-velha:

É muito melindroso [...], por que olhe, eles são quase como orixás, não tem maldade, pra um deles arriar é preciso que a matéria esteja muito bem, com o corpo limpo, eles são os protetores de todos nós, entendem de tudo, das ervas, das curas, são de direita, viu. Eles vêm só pra isso, falar de Deus, de Nossa Senhora, ficam ali, olhe dando abençoção, limpando, curando [...] aqui em casa mesmo agente só canta mais no mês de maio, que é o mês deles, quando tá chegando o mês ai agente canta, mas não é toda vez não. Você imagina como é difícil vir um velhinho deste pra terra?"

Percebemos que é comum visão a vinda destas entidades como da África, espíritos de velhos escravos, que tiveram sua vida dedicada às curas e às rezas dentro das senzalas, alguns tinham até respeito pelos seus patrões, mas todos sofreram muito durante sua época de escravos. Também percebemos que espiritualmente eles representam um grau hierárquico maior, ou seja, estão acima de outras entidades, esta manifestação nos remete aos conceitos e hierarquias professadas pelos kardecismo, também presente no culto à Jurema Sagrada.

Por fim, o babá entoa o seguinte ponto que nos chama atenção, todos de pé são convidados a rezar um Pai Nosso e uma Ave Maria, quando também cantam o hino da Umbanda.

Eu fecho os meus trabalhos, com Deus e Nossa Senhora,
Eu fecho os meus trabalhos com Deus e as pretas de angola.
Os meus trabalhos é, os meus trabalhos é,
Os meus trabalhos é de Jesus de Nazaré.³⁵
(Domínio Público)

Percebemos mais uma vez a grande influência e a hibridização de outras religiões conservadas/moldadas para fundir neste ritual que conhecemos como Jurema de Chão.

Também descrito nas literaturas estão os Toré de Caboclos. Nestes observou-se a incorporação de entidades conhecidas nesses terreiros por caboclos, através do som do maracá e de um tambor, os integrantes do círculo aos poucos vão entrando em um "transe", sempre remetendo a ideia de índios e caboclos. No Toré dos Mestres, ele descreve uma celebração que na época da sua pesquisa era

³⁵ Ponto para fechamento dos trabalhos de Jurema.

realizada uma vez por mês e havia a incorporação de entidades na linha dos “mestres”. Ao invés de caboclos das matas, agora seriam “entidades” que vinham de suas “cidades” ao som do tambor e do canto onde cada participante entra em “transe” (VANDEZANDE, 1975; CABRAL, 1997).

Ele faz menções a uma variação do culto de jurema em um espaço de origem e de culto de umbanda, e desta vez é totalmente diferente dos anteriormente visitados, bem como, descreve a diferença das músicas, das pessoas que frequentam o local e até a forma como se incorporam, enfim como se leva todo culto de Jurema no Estado de Pernambuco.

3.3 A Jurema Batida ou Toque de Jurema (2011)

Eram 19 horas quando chegamos para assistir um ritual de Jurema Sagrada no templo Religioso Iemanjá Sabá, o terreiro localiza-se aos fundos da casa da responsável, adentramos ao terreno e percebemos ao nosso lado direito com a porta de madeira pintada de vermelho a casa de Exú, igual aos participantes que chegavam também reverenciamos batendo três palmas junto àquela pequena porta. Alguns médiuns já estavam arrumados, as mulheres com saias armadas, torço na cabeça e uma blusa de estampas coloridas, os homens com uma espécie de camisa larga e uma calça, havia muitas cores, mas um detalhe percebemos, a inexistência de estampas pretas.

No canto esquerdo da entrada estava uma espécie de batente feito de tijolos, medindo algo como 40cmx40cm, onde discretamente estava um instrumento conhecido como “garfo de Exú”, uma vela acesa e uma garrafa de cachaça, ali estava o assentamento do “Exú da porteira”, simbolizando aos que passarem que ali tem alguém vigiando e protegendo. Os médiuns que chegavam tiravam suas chinelas, batiam com o pé esquerdo junto a este batente, se dirigiam mais a frente onde está o quarto do orixá, se baixavam, levando uma das mãos a sua cabeça e fazendo o sinal da cruz, repetiam o mesmo gesto do outro lado em uma porta localizada ao lado direito, que nos parecia ser o quarto da Jurema, pois estava aberta e pudemos perceber devido nossa localização próximo a esta, depois se dirigiam ao congá (altar), que estava no centro desta parede, aí davam leves batidas com a cabeça junto às imagens que estão (misturadas, imagens de santos e de

orixás), erguendo as mãos como se pedissem as bênçãos, o único sinal que se escutavam eram das saias das mulheres quando andavam neste momento.

Alguns médiuns se dirigiam a determinadas pessoas ali presentes e estendiam a mão gesticulando um beijo sobre elas, pediam bençãos a alguns superiores da casa, como “ekedes³⁶”, “padrinho”, “madrinha”, “iabá”. Essas pessoas são escolhidas pelos responsáveis da casa para ensinar, delegar e acompanhar os filhos durante o período que ficam em sacrifício nestas casas, assim também devem obediência mesmo quando este período se finda, além da obediência, deve-se o respeito, pois atribui-se a estes também os cuidados que tiveram com suas entidades, orixás, quando estão incorporados. Alguns nomes derivam do dialeto yorubá, muito disseminado nas casas de candomblés. “A iabá aqui, toma conta da comida da casa, quando o filho está recolhido, ela faz a comida, tudo passa por ela, é por isso que todos têm que respeitar ela também” (Mãe Penha, 2010).

Percebemos assim uma hierarquia também presente nos outros terreiros que visitamos, além do pai e da mãe de santo, estão presentes outros cargos desempenhados, nos faz menção as hierarquias e organizações presentes nos centros kardecistas.

Então, próximo às 19h30min, adentram ao terreiro o pai de santo e mãe de santo, ambos se dirigem ao congá, e aleatoriamente percebemos que os filhos de santo se dirigem aos mesmos para pedirem suas bênçãos, repetindo o gesto que fizeram anteriormente, nos chamou atenção por que o ogan, sentando ao lado direito junto aos ilus, dois, um na cor azul e outro na cor branco e vermelho, cores simbolizando Iemanjá e Xangô, respectivamente, ao ogan também se dirigiam os presentes, mas ali erguiam uma das mãos tocavam no Ilu e pediam a benção. Aqui nos remete ao respeito presente na figura do ogan, bem como antes nos havia explicado a mãe de santo, que ele seria consagrado junto com Ilu, então todos devem pedir benção, já que ele “bate para o orixá, o caboclo, o mestre, dançar e vir trabalhar” (Mãe Penha, 2010).

Todos se põem em uma roda que toma quase todo centro do terreiro, atrás desta roda está o pai de santo com um dos microfones e ao centro estão duas Sras.

³⁶ A ekedi na maioria das casas também é chamada de mãe, exerce a função de dama de honra do Orixá regente da casa. É dela a função de zelar, acompanhar, dançar, cuidar das roupas e apetrechos do Orixá da casa, além dos demais Orixás, dos filhos e até mesmo dos visitantes. É uma espécie de “camareira” que actua sempre ao lado do Orixá e que também cuida dos objectos pessoais do babalorixá ou iyalorixá. **EKEDI. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2011. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Ekedi&oldid=23549996>>. Acesso em: 5 jul. 2011.**

de idades já avançadas segurando cada uma um sino, que o tocam durante toda cerimônia, a responsável pela casa com um microfone, exclama: “Quem pode mais do que Deus” todos repetem “Ninguém”, ao mesmo tempo se abaixam tocando o chão com uma das mãos e fazendo o sinal da cruz em si, quando se escuta:

Eu abro a minha gira, com Deus e Nossa Senhora,
 Eu abro a minha gira com Deus e as pretas de angola.
 A minha gira é, a minha gira é, a minha gira é de Jesus de Nazaré.
 Quem vem, quem vem lá de tão longe,
 são nossos guias que vem trabalhar (2x)
 Hou dai-me forças pelo amor de Deus, meu pai,
 Ou dai-me forças para vencer trabalhos meus (2x)
 Abre as cortinas de frente hou meu mestres e deixa os guias passar,
 Abre as cortinas de frente hou meu mestre, deixa os guias passar.
 Estou chamando o rei da ciência, estou chamado pra vim trabalhar.
 Estrada de Belém, caminho da Virgem Maria, e
 Estes discípulos que estão na gira, orando a Deus para receber seus guias (2x)
 Santo Antonio de Pena viajou sete anos a procura de um anjo,
 Meu Santo Antonio até que encontrou (2x)
 Como ele caminhou como ele caminhou,
 Santo Antonio de Pena, como caminhou como caminhou.
 Arreia, arreia quem te mandou nesta terra alheia, arreia,
 Arreia quem te mandou nesta terra alheia.³⁷
 (Domínio Público)

Mãe Penha inicia sua gira saudando entidades conhecidas como “guias de luz”, essas entidades não vimos em todas as casas referencias durante as giras de Jurema, a não ser nas juremas de chão, mesmo assim com pouca intensidade. Retomamos a importância que tem o histórico de vida ou o trânsito religioso que passam os responsáveis destas casas, Mãe Penha nos relata em sua entrevista que advinha das mesas brancas e de Jurema, aí diz a mesma que não existiam batidas de tambor, nem fumaça, eram cantos, rezas, se cantavam muitos pontos para os guias, essa permissividade fornecida por este culto deu a Mãe Penha a possibilidade de seguir com algumas práticas já tidas por ela, acrescentadas agora por novos elementos, neste caso, o uso dos Ilus, dos maracás de ferro com sementes, dos sinos, e até mesmo da própria gira em pé.

Nestas canções não percebemos a citação de orixás, as entidades que aparecem são apenas os mestres, são mencionados nomes bíblicos e passagens da bíblia, os cantos parecem ser de difícil melodia com Ilu, mas mesmo assim os compassos do ogan fazem entoar um bonito e sincronizado som. Aos cantos sempre

³⁷ Ponto cantando para louvar os guias.

se dão de forma responsiva, entoados na primeira voz pela mãe de santo e em segundo momento repetida as frases pelos filhos da casa e o pai de santo (que está com outro microfone). Feito as saudações aos guias, é exclamado “Okê Caboclo. Salve as Matas Virgens”, entendemos que seria a hora de saldar os caboclos, os presentes na gira batem palmas e repetem com forte voz o dito pela presidente deste culto, seguem girando, como se o som dos Ilus e os cantos fornecessem força e vontade para estarem repetindo esse movimento.

As matas estão fechadas, eu vou mandar abrir,
 As matas estão fechadas, eu vou mandar abrir.
 Quem tem sangue de caboclo, tá na hora de cair,
 Quem tem sangue de caboclo, tá na hora de cair.
 Por que no peito dela tem uma cobra coral,
 Por que no peito dela tem uma cobra coral,
 Quem tem sangue de caboclo tá na hora de arriar,
 Quem tem sangue de caboclo, ta na hora de arriar³⁸.
 (Domínio Público)

Começasse assim a invocar esta força advinda nas matas, dos índios. Os presentes a gira dançam e cantam os mais diversos pontos, nos chama atenção à presença do nome de um orixá, Oxossi, já fora citado em um caderno mais atual da professora Elisa Cabral (1995), a presença deste nome nos rituais de tore de caboclos, observados na cidade de Alhandra. O que nos faz pensar que desde então já estava presente a este ritual a referência a Oxossi.

Existem caboclos que vem na linha de Oxossi, não é um orixá, ele é um caboclo da aldeia e linha do orixá [...] mas é totalmente diferente, o orixá está lá longe, nos astros, o caboclo, não, ele é terra, viveu entre agente (Mãe Penha, 2011).

Durante todo trabalho utilizamos das músicas, ou pontos, como expressões da memória, quer seja do culto em si ou das entidades que são invocadas através destas, já que se trata de uma manifestação oral, a memória oral nos fornece subsídios para compreendermos as falas também como uma fonte de historiográfica e por que não cronológica.

Alguns médiuns desordenadamente começam a tremer-se. Neste momento é como se alguns pontos fizessem ressoar com mais intensidade aos nossos ouvidos

³⁸ Pontos de Caboclos.

“Olha as matas quebrando, os caboclos guerreado” (ponto de caboclo). Duas morenas de estatura baixa são arremessadas de joelhos ao chão, tomam seus corpos entidades com um olhar rústico, tamanha seriedade que apenas deixam soar uma espécie de “grito” como “ôoooôooo”, nos remete a uma forma de comunicação onde não são expressas palavras e sim estes sons que juntos aos gestos das mãos apontando com os dedos para o teto e o chão, nos apresenta um caboclo flecheiro, imediatamente um deles se dirige a porta onde se ajoelha, levanta e com o olhar fixo ao chão, dirige-se ao local onde está o repique do Ilu, faz o mesmo gesto, repete-o em frente ao pai, mãe de santo e algumas pessoas que são saudadas com sua chegada, percebemos que alguns filhos que estão na gira também são saudados por estas entidades, nos chamou atenção, pois todos eles os quais saúdam, estão utilizando colares conhecidos por guias de Jurema.

Estes colares têm a função de simbolizar o sacrifício que eles passaram na jurema, concluímos então que esses foram consagrados para a Jurema, tiveram seu período de iniciação e hoje são considerados Juremeiros, exercem perante os outros filhos uma determinada hierarquia, ou seja, um grau de aprendizado mais elevado. As guias são feitas com algumas sementes que de comum encontramos nos terreiros de Jurema na cidade de João Pessoa. O uso desses apetrechos parece dar uma noção aos praticantes desta religião, de certo pertencimento, algo como uma troca mútua entre os humanos e os seres advindos de outras terras além de nosso visível. Pois quando são feitos os sacrifícios, nos conta Mãe Peinha (2011), “o filho recebe no seu corpo em uma aberturinha algumas sementes de Jurema, estas percorreram o corpo dele e depois vão sair, aí sim ele pode dizer que está ‘semeado’”.

Assim segue o ritual ainda para os caboclos, são reverenciados os caboclos de pena, os caboclos flecheiros, alguns caboclos identificados nos pontos pela cor de sua tribo ou cor da pena etc. Certos pontos eram entoados com mais força, principalmente o que remetia ao da entidade da casa, ou do caboclo da casa, neste caso Caboclo Pena Roxa. Notamos que em um determinado ponto a mãe de santo, levou sua mão ao chão, quando foi citado o nome Pena Roxa, e alguns médiuns quando não incorporados também repetiam esse gesto, porém em diferentes pontos, principalmente os que faziam uso dos colares, nos parece uma espécie de saudação a estas entidades, remetendo-nos ao sentimento de pertencimento novamente. Um dos presentes se dirige até o quarto da jurema e trás uma garrafa

com mel, distribui aos caboclos presentes, um deles passa o mel na matéria que está incorporado. O que nos remete a uma forma de limpeza, já que estes materiais são utilizados com esta finalidade também.

O mel lhes é oferecido em alguns casos nas próprias mãos, outros acenam que querem no chão, assim faz o que está oferecendo, deixando que o “caboclo” pegasse a seu modo, incrivelmente alguns deitam sobre o chão e passa sua língua. Quando menos damos conta são vários “ôooo” pelo terreiro, são vários caboclos presentes a cerimônia. Alguns parecem apenas andar de um lado pra outro do terreiro, outros parecem que estão procurando algo dentro deste espaço, enquanto alguns repetem alguns passos em frente aos Ilus, como se apresentassem uma dança. Então exclama o pai de santo “Okê Caboclo” e canta:

Sua aldeia é longe, seus caminhos tem areia,
 Sua aldeia é longe, seus caminhos tem areia.
 Os caboclos vão embora, eles vão beirando areia,
 Todos caboclos vão embora eles vão beirando areia.³⁹
 (Domínio Público)

Ao som deste ponto, as entidades, algumas se dirigem a porta, outras ao pai de santo, outras a mãe de santo e um a um vão remexendo todo o corpo do médium e como se saísse essa energia, o médium abre seus olhos, alguns andam como que algo mancando, se dirigem a alguns bancos que estão dispostos para os visitantes e percebemos que já não existem mais caboclos visíveis neste terreiro.

Já íamos com quase 1 hora de ritual, quando ao sinal da mãe de santo, todos os presentes na gira e até alguns visitantes (que julgamos serem pertencentes ao culto) se ajoelham ao chão e permanecem enquanto se cantava:

Ô Jurema encantada, daquela que o mestre adora,
 Dai-me força Pai eterno e a Virgem Nossa Senhora,
 Pelo leite da Jurema, pelo sol que vai raiar,
 Dai-me força Pai eterno para Jurema eu saldar,
 Meu Deus que Jurema é esta, que eu só ouço o mundo a falar,
 É a Jurema celeste, Jurema dos mestres arriá,
 Quem vai pra Jurema? Quem vai pra Jurema sou eu,
 No mundo tem um ditado Srs. mestres quem engana outro é Judeu.⁴⁰
 (Domínio Público)

³⁹ Ponto de subida para os caboclos.

⁴⁰ Ponto conhecido como louvação a Jurema Sagrada.



**Figura 20 - Louvação a Jurema - Templo Religioso Iemanjá Sabá Agosto 2009.
Fonte: Acervo do Autor**

Esse ponto nos é relatada sendo a louvação à Jurema, onde todos devem se ajoelhar, como se fizessem uma reverência, nos lembra um gesto repetido em festas de Orixás nas casas de umbanda na cidade de João Pessoa, quando forram ao chão uma pequena toalha, conhecida como “Alá” na cor do Orixá que se está louvando, então deitam sobre ela os filhos consagrados a este orixá, enquanto se canta a “louvação ao orixá”, logo após este momento os filhos levantam do “Alá” e se dirigem aos responsáveis da casa para tomar as devidas bênçãos ou fazer um gesto conhecido como o “balé”. Assim também fizeram neste dia os presentes a esta gira de Jurema, os presentes se dirigiam até os responsáveis da casa, deitavam sobre o chão, dando leves batidas com a cabeça, logo levantando e beijando as mãos dos responsáveis da casa, repetindo este gesto junto ao quarto da jurema e aos outros consagrados juremeiros.

Agora entra em cena o que nos parece ser outro momento dentro de um ritual. Os pontos iniciais trazem referência ao “pau da jurema”, a “ciência da jurema”, enquanto é oferecido a todos um pouco de um liquido de um frasco, com algumas ervas, este passamos em alguma parte do nosso corpo. Os pontos soavam como:

A Jurema é minha madrinha, Jesus é o meu protetor,
 A Jurema é um pau sagrado onde Jesus descansou.
 Você pra ser um bom mestre, me ensina a eu trabalhar,
 Mais trabalha com as três ciências, a Jurema, a Junça e o Vajucá.
 Jurema, minha Jurema, Jurema, Jurema minha, hou vem de lá Jurema, o
 u Jureminha minha, Jurema Sagrada, hou Jurema Rainha.
 Jurema preta plantada a meia noite, ela dá cacho no meu do terreiro,
 Eu quero ver os filhos de Jurema, desmanchar macumba e derrubar o feiticeiro.
 Zum, zum, zum hou Jurema, vamos trabalhar hou Jurema,
 Desmanchar macumba ou Jurema, catimbó e azar hou Jurema.⁴¹
 (Domínio Público)

Esses pontos nos remetem a certa cosmogonia do ritual, como apontou Prandi (1996), bem como a função deste culto junto aos seus fiéis. O culto a Jurema segue uma de suas raízes, a defesa, a ajuda, o auxílio, o que além de curar já eram demonstrados em literaturas anteriores a este século. Assim, mais um indício da conservação de dados importantes dentro desta manifestação religiosa. Aqui com um acréscimo ao que se refere à feitiçaria, que entendemos descender dos antigos europeus.

Quando exclama cantando, a mãe de santo, “La vem Zé, lá vem Zé, hou La vem Zé, lá da Jurema, lá vem Zé, lá vem Zé, do Juremá [...]”, abre-se o momento para os trabalhos dos mestres, parece que os ilus tornam-se mais poderosos em meio às palmas e ao fervor dos cantos entoados e acompanhados pelos filhos da casa. Agora no centro da gira está o babá que ao cantar, leva uma de suas mãos ao ombro de uma moça morena de estatura mediana e exclama “Salve Zé”, aos poucos percebemos certa inquietação nesta morena que passa a sacolejar-se toda, como se houvesse tomado um grande choque e tomada por uma força invisível é arremessada ao chão de joelhos, com um dos dedos elevados na altura de sua testa, seu rosto demonstra certa sobriedade, mas com um ar de riso, bate seus lábios como se houvesse tomado algo e sai andando algo cambaleando, pronto, estamos diante de uma das figuras mais aclamadas neste ritual, um mestre juremeiro, o mesmo segue até a porta do terreiro, abaixa-se faz um “saravá” e segue até o pai de santo e a mãe de santo, terminando na porta da jurema onde o mesmo já sai dando uns passos como se dançasse ao som dos Ilus. É oferecido a ele um copo de um vinho e um cachimbo, o mesmo faz uso e segue dançando, enquanto outros presentes a gira também “recebem seus zés”.

⁴¹ Ponto cantando a Jurema Sagrada.

São vários, Zé de Alagoas, Zé da Quimbanda, Zé dos Anjos, Zé de Aguiar, José Boiadeiro, Jose Vaqueiro, Zé Pilintra, restam apenas na gira alguns médiuns que não incorporaram, estes seguem cantando e girando, outros que ficam fora junto a uma mesa servindo as entidades que chegam neste terreiro. Vimos que um dos mestres se dirige a uma menina que parecia estar cansada, seu aspecto era de alguém que alguns dias não dormia, suas olheiras e sua feição enfadonha denunciavam isso, o mestre lhe diz algumas palavras ao ouvido, enquanto a mesma apenas balançava a cabeça e a conduz até a porta, acena para a mesma para que tirasse suas chinelas, a coloca de frente a porta, com seu cachimbo agora ao contrário, deixando que a fumaça saia pela cano de madeira, sopra sobre sua cabeça, contornando todo seu corpo, enquanto isso bate seu pé esquerdo no chão, acena que a mesma ficasse de costas para a porta e repete com o cachimbo, junta suas duas mãos e coloca a fumaça, conduz uma de suas mãos à cabeça da fiel consulente e profere alguns palavras que com o som não podíamos escutar, leva a mesma até o banco que estava sentada e o mesmo volta para o centro da gira onde estão os outros mestres.

Conhecendo esse procedimento, estávamos diante de uma defumação, uma limpeza pessoal, onde o mestre em alguns casos se dirige a pessoa, para lhe fazer esse trabalho, conservou-se neste caso o uso do cachimbo, do fumo e da fumaça, em outros casos, usa-se de folhas verdes, como: aroeiras, manacá, a própria folha da jurema, entre outras que são conhecidas como “ervas de ciência”, “ervas de cura”. Vimos que outros mestres também se dirigiam a outras pessoas, alguns para lhes oferecer a bebida, outros para trocarem algumas palavras e outros mestres ficavam apenas no centro da gira, dançando, fumando e bebendo, alguns fazendo uso de cigarros tradicionais. Ao que nos parece esses elementos seguem sendo mantido nos rituais, como um traço, algo que os identifique perante outros.

Agora, ainda com os “mestres em terra”, exclama a mãe de santo “Salve a Jurema Sagrada, Salve as senhoras mestras e as pomba-giras na jurema”. Quando se escuta:

Acorda corda, acorda vem ver quem é.
Acorda, acorda, acorda vem ver quem é,
Chegou Joana Pé de Chita, venho do seu Juremá.
Chegou Joana Pé de Chita, veio do seu Juremá.⁴²
(Domínio Público)

⁴² Ponto cantado de mestras juremeiras.

Enquanto eram repetidos esses refrãos a uma mestra juremeira muito conhecida nas redondezas, contam-nos que morou na cidade de Santa Rita, em um vilarejo chamado Engenho Velho, (segundo os juremeiros e também escrito por SALLES, 2010), alguns médiuns ainda incorporados com seus mestres vão de dirigindo uns ao babá, outros vão à mãe de santo e alguns mesmos ficam de frente ao Ilu, um a um vão se ajoelhando e realizando movimentos com os corpos do médium, como se fosse uma pequena convulsão, entendemos que este era o momento dos mestres estarem indo “ao lô”,⁴³ ou deixando a matéria. Alguns pontos eram cantados referindo nomes às cidades⁴⁴ que fazem parte do imaginário Juremeiro, que também são ervas utilizadas neste ritual, quer sejam para banhos, quer sejam para realizar rituais de cura nos consulentes. Eram invocadas mestras como: Iaruçú (não encontramos nenhuma referência sobre esta entidade), mestra Luziara, mestra Ritinha, mestra Zezé, mestra Maria do Acais, mestra Cassimira, entre outras.

Chamou-nos atenção por que em meio a estes pontos alguns faziam referência às Pomba-giras, essas aqui cultuadas como mestras, o que nos explica nossos entrevistados:

As pomba-giras na jurema, elas não são das encruzas não, a gente cultua ela e joga na Jurema mesmo, é outra ciência diferente das pomba-giras no orixá, aqui ela vêm pra curar, vem pra trabalhar, claro que ela vem para dançar também, mas o principal dela é ser uma mestra Juremeira. Veja, quando eu fiz minha Jurema mesmo ninguém ouvia falar de pomba-gira, o que era isso? Não, ninguém ouvia falar, assim como também ninguém ouvia falar em matar bicho grande pra o povo da Jurema, não, Exú?! Que Exú, isso não existia não, a gente nem sabia o que era isso, tudo era nas matas, arriava só comida seca, fruta, essas, coisas, sangue, nada disso. A gente hoje coloca Exú e Pomba-gira por que o povo foi colocando, aí aqui na minha casa mesmo eu sento elas na jurema como mestra, na tronqueira, sento o mestre, a mestra e se o filho tiver uma cigana na corrente ela come também, tem seu altar [...]. A gente vai mudando meu filho, por que senão o povo diz que a gente tá fazendo diferente, que não bota fé nos trabalho da gente não (Mãe Penha, 2010).

Olhe você quer ver, aqui a gente cultua as mestras juremeiras junto dos mestres, elas não são pomba-gira não, isso aí a gente canta junto com os Exús da mata, que pode chamar pelas pomba-giras, mas é diferente, mestra é mestra. Tem sua cidade, sua ciência, tudo (Pai Ozias, 2011).

⁴³ “Ao Lô”, conjunção muito dita quando se refere à entidade deixar o corpo do médium.

⁴⁴ Sobre as sete cidades escutamos de nossos entrevistados: Juremá, Catucá, Manacá, Aroeiras, Junça, Vajucá, Liamba.

Percebemos claramente um fenômeno de hibridização, nessas falas, mais acentuada na fala da Mãe Penha, um culto “dentro” do outro, ou sejam, elementos foram se interrelacionando e dando uma nova configuração à tradição do culto de Mestras, de Pomba-giras se assim podemos dizer dentro da ritualística da Jurema Sagrada. Em algumas visitas nossas a essas casas, vimos como ao transcorrer do toque ou da jurema de chão, existe a permissividade da interpenetração dessa pomba-gira, dessa cigana ou até mesmo desta mestra no ritual, percebemos que elas vão surgindo ou incorporando no médium, conforme também seu grau de conhecimento (do médium).

O aspecto híbrido aparece como caracterização neste culto à Jurema Sagrada conforme nos coloca Bernard (2004, p.101) quando define hibridização:

[...] um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem às tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma nova cultura.

Agora estavam mais médiuns conscientes e fazendo parte da gira, um determinado momento escuta-se com mais intensidade, “Mojibá lá”, “Mojibá lá”, ao centro estava à mãe de santo da casa que agora parecia ser tomada por esta força além do visível e depois de alguns solavancos, está tomado o corpo da Mãe Penha, por uma entidade, conhecida como Maria Rosa, com um andar mais ríspido, inspirando respeito e zelo, esta mestra, recebe das mãos de uma das participantes, agora não mais alguém que está girando, uma taça vermelha, uma piteira contendo um cigarro, enquanto um a um dos filhos se dirigem a mesma, abaixam-se e erguem a mão enquanto ela recebe um a um pega em sua mão e o levanta, entendemos este movimento, como mais um forma de abençoar, de repente ela oferece um pouco de champanhe que está na taça a umas juremeiras que ao tomar sai cambaleando, até que após alguns passos vai ao chão de joelhos e logo se levanta, agora com o rosto mudado, as duas mãos para trás e um andar como se contasse os passos, acaba de chegar ao terreiro mais outra entidade, que logo recebe das mãos de um filho da casa um cigarro e uma taça com champanhe, isso é repetido com mais alguns presentes, tanto homens quanto mulheres.

Maria Rosa no corpo de Mãe Penha cumprimenta um a um dos visitantes da casa, enquanto distribui champanhe a eles e mencionam algumas palavras junto ao ouvido, alguns a abraçam com grande intensidade, outros parecem ter algum certo medo ou com certo receio, porém a nenhum ela deixa de visitar, como se estivesse agradecendo ou conversando como seus convidados/visitantes. O mesmo repete com alguns filhos que não estão incorporados na gira, alguns parecem conversar ao seu ouvido. Dado momento, enquanto soam cantos a estas entidades, Maria Rosa se dirige ao Ilu e exclama: “Vou cantar macho, toca pra mim.”

Maria Rosa quer beber, Maria Rosa quer fumar, Maria Rosa quer
beber até o dia clarear (2x)
Ele vem cantando ou mulher, ela vem dançando ou mulher, ela vem
sambando até o dia clarear (2x)

Esta passagem muito nos lembra o que também fazem alguns mestres, que bebem e fumam quando incorporam em suas matérias, além de saírem conversando com os presentes. Parece-nos que se mantém forte este traço das entidades prestarem ao serviço dos consulentes, quer sejam filhos das casas ou pessoas interessadas nos trabalhos que podem advir dos terreiros e destas entidades. Esse traço também perpetuado nos remete a uma das características da umbanda, a caridade, que aqui esta expressa também dentro deste ritual de Jurema Sagrada.

O toque de Jurema segue com as mestras em terra, são cantados pontos a: Maria Molambo, Maria Padilha das Almas, Maria Salomé, Sete Porteiras, Sete Navalhas, entre outras. Enquanto isso algumas bebem, dançam, outras se dirigem ao quarto da Jurema com algum dos presentes, o que nos remete as consultas dos espíritos em particular com algum consulente, aí levadas as mais diversas demandas como vem no transcórrer deste texto. Após quase duas horas e meia de ritual algumas deixam o corpo de seus cavalos⁴⁵, não diferente das outras entidades, seus médiuns se movem bruscamente quando ajoelhados frente algum dos responsáveis da casa.

Agora por fim está em terra apenas Maria Rosa acostada na Mãe Penha, esta se dirige até o Ilu, pede que ogan não mais toque enquanto profere algumas palavras a todos os presentes, se dirige a alguns em especial e segue, sua voz

⁴⁵ Também como são conhecidos os médiuns que incorporam, além de também serem conhecidos como: menino, menina, filho, filha, meu aparelho etc.

demonstra veracidade, um tom brávio e alto, como se extraísse algumas palavras “guelra is”, porém completamente entendível e audível, ao que nos parece está fazendo alguns aconselhamentos sobre o dia a dia dos médiuns e das pessoas que estão presentes, aconselhando sobre os cuidados ao sair de casa e sobre a oração.

Aqui fazemos referência a uma característica a mais da umbanda, onde as entidades aconselham, deliberam e colocam algumas regras, tratamos isso como uma forma de “doutrinação”, onde os médiuns e as casas como um todo são guiadas e dirigidas além dos responsáveis “vivos”, também pelos espíritos que são considerados responsáveis por aquele determinado estabelecimento.

Feito isso, Maria Rosa exclama: “Canta macho, que eu vou embora.” Agora um dos filhos que estava com o microfone segue com o ponto:

Ela vai girar, ela vai girar,
Ela vai correr o mundo com as ordens de Orixalá. (2x)
Quando a lua sair, ela vai girar.
Quando a lua sair, ela vai girar.
Mas ela vai girar, ela girar,
Ela vai correr o mundo com as ordens de Orixalá. (2x)
(Domínio Público) ⁴⁶

Após abraçar alguns dos presentes e ao som do ponto, Maria Rosa, agora ajoelhada junto aos Ilus, repete alguns movimentos estremeando o corpo do médium e ao som das palmas que agora tomam conta do salão, deixa o corpo de Mãe Penha que é levantada com a ajuda de duas filhas de santo, com um rosto aparentando cansaço, recebe de um dos filhos o microfone e canta encerrando o toque:

Quem pode mais do que Deus?
Ninguém.
Se Deus é por nós. Quem será contra nós.
Eu fecho meus trabalhos com Deus e nossa Senhora.
Eu fecho os meus trabalhos com Deus e as pretas de Angola.
Os meus trabalhos é os meus trabalhos é os meus trabalho é de Jesus de Nazaré.
Santo Antonio é pai de todos, Jesus é chefe guerreiro,
Há meu santo Antonio, arrega a bandeira no meio do terreiro.
Quem entrar neste terreiro, pisa no chão devagar,
Cuidado que na porteira tem gente pra vigiar,
Valei-me nesta hora meu pai Orixalá, valei-me Nossa Senhora protetora deste congá.
Eu já saudei minha Jurema, já saudei o meu além.
Com o ogan ninguém pode só Deus e mais ninguém.
Com a yá ninguém pode, só Deus e mais ninguém.

⁴⁶ Ponto para subida de mestras.

Com o babá ninguém pode só Deus e mais ninguém.
 Com os filhos ninguém pode só Deus e mais ninguém.
 Com os visitantes ninguém pode só Deus e mais ninguém.
 A lua bate, bate em sua banda, em Aruanda o galo já cantou.
 Adeus, adeus meus irmãos eu vou embora, fica com Deus e eu vou com Nossa Senhora.⁴⁷
 (Domínio Público)

Propositalmente trazemos este ponto, que muito pode resumir muitos dos elementos híbridos dentro desta manifestação religiosa, onde santos católicos, mestres, Exús, entidades umbandistas, orixás, se encontram e são cantados para um só fim, que é de dar vida e fazer viver o que se conhece por Jurema Sagrada.

Claro que os rituais vão além do que podemos descrever nestas linhas, eles são repletos de elementos que certamente não caberiam apenas neste texto, buscamos conservar os momentos e os dados que são interessantes neste recorte de nosso objeto, bem como o que se repete ou não nas casas visitadas e observadas, escolhemos algumas fotografias, pois as mesmas exprimem, mostram o que falamos nas nossas descrições, bem como enfatizam alguns pontos.

3.4 Em tempo com a Jurema Sagrada: suas nuances

Tal como percebemos, o ritual da Jurema Sagrada vem sofrendo ao longo do tempo e do espaço uma série de modificações, reformulações e influências. Como por exemplo, da própria Umbanda, que já fora sinalizado por Elisa Cabral (1997, p. 16) em seu caderno sobre a Jurema Sagrada:

Qualquer aprofundamento sobre as entidades e os aspectos da manifestação da 'falange da Jurema', envolveria uma multiplicidade ainda muito mais ampla de elementos a serem pesquisados e registrados. Certamente este seria outro estudo e outro vídeo a ser realizado.

Após algumas visitas à cidade de Alhandra e em contatos com pessoas ligadas à Jurema e à Umbanda, tanto nesta cidade quanto em João Pessoa, a referida pesquisadora observou alguns rituais. Estes se referiam a entidades ditas como 'orixás' no culto da Umbanda, a exemplo de "Oxossi", que era exaltado em meio aos cânticos da linha de "caboclos", que por sua vez seriam cultuados no ritual da Jurema Sagrada.

⁴⁷ Ponto para fechamento dos trabalhos na gira.

Ainda no mesmo caderno, a mesma autora descreve uma sessão de “Toré de Caboclos” nos quais há trabalhos dedicados a “Exú e Pomba-gira”, os quais se pode dizer que compõem uma incorporação desse processo de miscigenação vivido dentro do culto à Jurema-Sagrada e à Umbanda, tal como afirma Prandi (2001, p.56-57):

A umbanda é uma religião de espíritos de humanos que um dia viveram na Terra, os guias. Embora se reverenciem os orixás, são os guias que fazem o trabalho mágico, são eles os responsáveis pela dinâmica das celebrações rituais. Exú, que é fundamental no atendimento dos clientes e devotos, portanto peça básica da dinâmica religiosa assumiu na umbanda o aspecto de humano desencarnado que é a marca dos caboclos e demais entidades da direita.

A maioria das casas preconiza o dia de “Jurema de Chão” para doutrinação e atendimento de caridade com as entidades de Jurema para os consulentes, esses dias não são utilizados os “ilus”, os pontos são acompanhados por maracás e sinos, reservam em alguns lugares os sábados e/ou sexta-feira para o culto de “gira de jurema”, podemos destacar em especial alguns meses onde são comemoradas especificamente algumas entidades, ou seja, no dia antes da cerimônia pública, são feitas oferendas para essas entidades em uma festividade fechada ao público sendo exclusiva às pessoas da casa ou de confiança dos dirigentes da casa, essas oferendas vão desde frutas, comidas frescas até sacrifício de animais, como pequenas caças do mato (codornas, preás, aves etc.), sendo essas depositadas em alguidares ou fetiches⁴⁸ que representam a determinada entidade.

3.5 O Sacrifício

Nas nossas leituras, não foi muito difícil percebermos a existência de ritos sacrificais nas religiões de origem afro-brasileiras, não fora diferente nas entrevistas, porém a umbanda dentro do contexto juremeiro parece-nos haver sido um divisor de águas importantíssimo, pois nos relatos referentes aos catimbós nordestinos, como em Bastide, por exemplo, não existem descrições de matanças o que não é comum

⁴⁸ Concepção de Nina Rodrigues, na sua obra: O animismo fetichista dos negros baianos.

aos dias atuais. Na casas de umbanda na cidade de João Pessoa, é muito comum você ouvir falar de “bori”, “Yao”, “assentamento de Jurema”, “feitura de Jurema”, etc. Todos esses nomes designam rituais sacrificiais, nos quais os fiéis seguidores destes cultos serão consagrados aos seus mestres espirituais, no caso da jurema e ou aos seus orixás, no caso do bori⁴⁹ e do Yaô⁵⁰.

Esses ritos nada mais são que uma passagem simbólica e de fato um novo significado para a vida do neófito, tendo como objetivo a modificação do estatuto religioso e social da pessoa através de uma série de ensinamentos e rituais, parafraseando Eliade (1989), em sua obra *Origens*.

No contexto umbandista desta cidade, o “bori” significa a primeira obrigação com derrame de sangue para o Orixá, neste serão oferecido “bicho de pelo” (bode ou cabra), e “bicho de pena” (galo ou galinha), o que será denominado pelo sexo do orixá, por exemplo, se for Iemanjá, serão galinhas e cabra, se for Xangô, será um bode e galos, e assim por diante, o fiel ficará recolhido na casa de santo, não podendo sair dela por até sete dias neste caso, ali apenas os responsáveis da casa ficaram por ajudar e cuidar do iniciante, no geral, no dia que antecede o recolhimento do filho, é dada uma festa, na qual todos estão presentes, só então recolhe o filho para o ronco do santo, para o dia esperado, que antecede os festejos deste novo orixá que nascerá, na casa de Mãe Penha, os sacrifícios acontecem na sexta-feira já que o dia dos toques de Orixá são aos sábados, neste dia todos os filhos costumam ficar na casa para auxiliarem neste momento fechado, conhecido como “curiação”, já é avisado pelo pai de santo da casa que são oito dias sem manter relações sexuais ou ingerir bebidas alcoólicas⁵¹, aí o fiel selará seu compromisso, em alguns casos essa obrigação será responsável pela cura de alguma enfermidade espiritual do fiel.

O mesmo ocorre com o Yao, sendo que este será diferenciado pela quantidade de bichos que será ofertado e a quantidade de dias que o fiel deverá ficar no peji do santo, podendo ser de 7 a 21 dias, neste caso não é tão comum os vinte e um dias, o que atribui Pai Ozias as novas configurações da vida cotidiana dos filhos, o mesmo acontece nos dias que se deve recolher para feitura de jurema.

⁴⁹ Cerimônia conhecida nos candomblés para iniciação do adepto, significa “dar de comer a cabeça”, visando harmonizar, equilibrar, trazendo paz e alegria na vida do mesmo.

⁵⁰ Significado de origem afro-brasileira, que designa um iniciado antes de completar os 7 anos de feitura, esse momento é dedicado ao aprendizado do mesmo, até que seja reconhecido como Egbomi.

⁵¹ Idéia de corpo limpo, expressão que nos remete a purificação do corpo, resguardo da matéria, noção advinda do espiritismo kardecista.

As obrigações de Jurema, algo se parecem às ditas de umbanda, diferenciando na sua ritualista, porém sob o mesmo significado, nos relata Mãe Penha e Pai Ozias, que antes do filho se recolher, ele vai até a mata, onde é feita a esteira do caboclo um ritual que nos descreve Mãe Penha como sendo “muito importante, por que o caboclo vem ali no filho, vê suas frutas, procura sua caça e consagra a jurema”, então todos retornam ao terreiro onde se canta para os mestres até enfim após entrar no quarto da jurema, o neófito ficará por até sete dias, dormindo sobre uma esteira, um lençol e folhas ditas de ciência que representaram os fundamentos das ervas.

Enquanto a obrigação dos orixás se dá a todo instante no templo, a de jurema presta-se a primeiro momento a retomada da origem do culto, as matas, remetendo aos primórdios do catimbó e da própria ritualista descrita nas literaturas pelas cerimônias dos indígenas e mais atual dos mestres juremeiros da cidade de Alhandra.

Feito recolhimento do filho, o mesmo passará no dia anterior a festa pelo sacrifício propriamente dito, onde serão ofertados desde frutas, verduras, até pequenos animais como nos conta Mãe Penha, demonstrando inclusive em sua fala um dado importante dessas “intervenções” feitas no culto devido às modificações sofridas pela sociedade que antes se demonstrava muito mais rurais e hoje mais urbanizada, dando a jurema esse aspecto mais rural:

É que hoje existe uma lei nas matas, na época não existia, as matas era de todo mundo, nas matas, nunca você saía de casa, nunca você dava um toque de Jurema dentro de casa, um toré de Jurema, que na época era toré, não era toque, toque era do santo, na época era toré de Jurema, e você só podia fazer nas matas, porque nas matas você ia buscar ciência, a gente tinha uma abertura, e os cantos só buscavam ciência, então todos os trabalhos que fosse de Jurema a gente nós fazia nas matas, porque lá não tinha polícia, lá não tinha bandido, lá não tinha nada, e nós encontrava nas matas era ciência, aí a gente fazia o trabalho da gente, cantava, os mestres e caboclos descia, fazia o trabalho deles, fazia a limpeza deles, terminava àquele trabalho todo mundo ia pra casa, de madrugada cantando que era uma beleza, nada de mal tinha, mais hoje o mundo mudou, tudo modificou. Primeiro, hoje pra você preparar uma Jurema pro filho você tem que ter bode, porque o bode tá substituindo um coelho, um preá, a caça do mato. Hoje você trabalha com a ave, que é a galinha, e porque a galinha? Porque você não pode chegar nas matas e pegar o pássaro pra trazer, o lambú, a rolinha, você também não pode, porque é proibido. Hoje você pega gogó de sola, que é a galinha de capoeira, porque substituir por um tatu olha que diferença

não é de uma ave por um tatu, então a diferença é grande, mais você tem que substituir, porque se você entrar na mata pra pegar um tatu, você também vai preso, porque o IBAMA vai bater em você e você pode pagar multa e até prisão. Então muitas coisas estão sendo substituída, e ao mesmo tempo que começou a você substituir a jurema, a jurema também foi se apagando um pouco, ela foi se afastando, a própria ciência dela também tá sendo desabada, tá se acabando, de pouquinho em pouquinho, a ciência também está se apagando (Mãe Penha, 2011).

Toda semana de sacrifício que passa o templo, é findada quando no dia seguinte a feitura de jurema – como é conhecido esse ritual – celebra-se com a “saída” do mestre do filho, neste momento já publicamente apresenta-se o mais novo juremeiro consagrado, geralmente essa festa se dá com um toque de jurema, os templos no geral e os filhos, costumam comprar roupas novas e é todo decorado o terreiro com folhagens, plantas da mata para que possa lembrar e enfatizar essa passagem. Conta-nos Pai Ozias (2011) sobre estes dias: “se a gente num tem mata pra fazer, a gente traz a mata pra dentro do terreiro”, endossando as palavras de Mãe Penha, sobre as práticas rurais.

3.6 As Comemorações Juremeiras

Nestes dias, após os sacrifícios com já fora dito anteriormente, bem como nas festas e datas comemorativas do templo, são oferecidas comidas para os filhos e visitantes, em uma entrevista Mãe Penha, nos afirma que esse é um dos lados caridosos da Jurema, que é também uma prática muito comum na umbanda, “essa caridade, que também dá na Jurema, quando agente atende uma pessoa sem que ela pague”. Esse pequeno banquete, para celebrar o “fechamento” dos trabalhos da determinada festa ou feitura. Vejamos, portanto o calendário festivo de Jurema na cidade de João Pessoa e algumas peculiaridades destas festas, oferendas, por exemplo:

Mês	Oferendas	Comemoração
Janeiro	Frutas, mel, carne crua, peixe	CABOCLOS
Maio	Vinhos, café preto, peixes, frutas, doces típicos, mungunzá, milho	PRETO-VELHOS E BAIANAS

	verde	
Outubro	Vinhos, cachaça, champanhe, frutas, mel, mungunzá	MESTRES E MESTRAS JUREMEIRAS; CIGANAS E CIGANOS

Tabela 3 - Calendário das Festas no Templo Religioso Iemanjá Sabá (Mãe Penha).

Interessante frisar que na casa de Mãe Penha (Templo Religioso Iemanjá Sabá), não fora permitido pelas entidades o corte de um boi ou garrote, prevalecendo assim o corte de bodes ou cabras, conforme fora exigido pela entidade, no seu mês específico de “curiação”.

Neste dia são levados ao centro do templo as tronqueiras ou assentamentos, a fim de que essas possam receber o sangue do animal sacrificado, iniciando desta forma o ritual de agradecimento ou de petição dos fiéis, pois acredita-se que neste momento a entidade representada pelo fetiche posto no centro receberá a oferenda e se prontificará ou não a escutar os pedidos feitos neste instante em especial, em alguns casos a entidade responsável por aquele altar, toma a matéria a qual incorpora na casa e faz-se presente neste instante. Enquanto se fazem os sacrifícios, são entoados cantos e feitas as devidas orações pelos fiéis presentes a este culto. Ao término todos os bichos que foram sacrificados com uma pequena incisão no seu pescoço, são levados a cozinha do templo para que possam ser servidos no outro dia para todos os presentes, culminando assim no fechamento dos sacrifícios.

Toda a comida é feita pelo pessoal da casa sob a coordenação da “iabá”, ela é responsável por recolher também partes específicas do animal, o qual representa as forças ou o “axé”, geralmente são as vísceras que são depositadas em locais específicos para que sequem ao sol, a pele dos bodes ou cabras servem de couros para os ilus, toda pele recolhida e as partes que não são cozinhadas, são guardadas para no outro dia antes do ritual serem despachadas nas matas, retornando assim juntamente com algum excesso que tenha ficado nas tronqueiras ou altares, para sua natureza. A este momento conhece-se de “despachar o ebó”.

Já na casa de Pai Ozias, existem algumas diferenças, a começar pelo calendário e sua forma de sacrifícios.

Mês	Oferendas	Comemoração
Janeiro	Frutas, mel, carne crua, peixe	TORÉ DE CABOCLOS (Somente para índios)
Maio	Vinhos, café preto, peixes, frutas, doces típicos, mungunzá, milho verde	PRETO-VELHOS E BAIANAS
Outubro	Vinhos, cachaça, champanhe, frutas, mel, mungunzá	MESTRES E MESTRAS JUREMEIRAS; CIGANAS E CIGANOS

Tabela 4 - Calendário das festas do Templo Religioso Santa Bárbara (Pai Ozias)

Pai Ozias, nos conta que os sacrifícios não são feitos no dia anterior, eles começam no início do mês específico que irá comemorar, até o dia da festa, por exemplo: em janeiro começa-se a arriar nas macaias dos caboclos as frutas, dia após dia, até a data da festa, quando três dias antes são sacrificadas as caças específicas (galinhas, preás, rolinhas etc.), até o dia da festa, neste dia apenas se canta para os caboclos, índios, índias, caboclas, ao final serve-se um banquete com frutas e comidas, para todos os presentes, terminando assim o mês de sacrifício.

Podemos perceber que existem algumas nuances na ritualização do sacrifício, o que atribuímos à tradição pessoal de cada casa, mas conservam-se momentos muito similares e que dão sentido ao cumprimento do ritual, entre eles o sacrifício dos animais e o oferecimento destes depois da festa pública, mesmo que nas duas primeiras casas não seja um momento específico para os índios, mas existe uma valorização desta entidade em todo cumprimento da festa, nos preparos, etc. Predominando o que temos visto ao longo de toda nossa escrita, elementos que se condensam dando forma, moldando a prática, mas não a deixando perder sua identidade.

Em algumas casas essas festas são dadas no dia de aniversário da entidade que o dono da casa incorpora, fomos convidados para uma festa, por exemplo, de uma mestra juremeira, a qual se festeja hora dentro do próprio templo e outro momento fora, servindo comida e bebida aos convidados.

Nestes calendários fazemos uma observação a qual nos revela Mãe Penha (2011), no mês de agosto costuma-se cultuar a “Jurema Cruzada com Exú e Pomba-Gira”, durante todo o mês de agosto quer seja nas juremas de chão, juremas de

toque, elas são cruzadas, por que evocam Exús e Pomba-giras, percebemos ao longo de nossas observações que nos rituais de Jurema Sagrada da casa de Mãe Penha a não ser em agosto, não cantam para os Exús.

Essa nova configuração imposta na casa de Mãe Penha aponta para uma conservação dos rituais mais tradicionais, já a conservação do mês de agosto para o culto a Exú na Jurema, nos remete a um continuum religioso colocado pela própria sociedade junto a esse movimento religioso afro-brasileiro, que está articulado com as mudanças e nuances das tradições.

Ao decorrer das entrevistas, um dado não observado nos revela uma tendência, quer seja Pai Ozias ou Mãe Penha, o transito religioso. Eles iniciaram sua vida religiosa com base no catolicismo, mas foram de mesa branca com origens kardecistas, não conheciam a bebida ou a fumaça, quando conheceram a Jurema foi através de problema de saúde que os levaram a procurar alternativas, algumas vezes até mesmo contra a vontade, ambos relataram não haver conhecido os ilus em suas iniciações, eles foram posterior.

Em recente pesquisa, os professores da USP, Ronaldo Almeida e Paula Monteiro (2001), em estudos sobre o transito religioso aprimoraram a concepção de que para entender esse fenômeno era preciso conhecer além de outras as variáveis da historia de vida de seus personagens:

As circulações devem ser entendidas em planos distintos, porém correlatas, como se houvesse uma retroalimentação que acelerasse tanto a mobilidade de fiéis quanto o trânsito de práticas e crenças, resultando na invenção religiosa e em novos agrupamentos de pessoas. Acredita-se, contudo, que essa correlação e interpenetração devem ser indicadas, em primeiro lugar, na trajetória do indivíduo (daí a necessidade de melhorar as perguntas sobre pertença religiosa, associando-as a dados qualitativos) e não propriamente na instituição. Os circuitos se concretizam e se tornam mais claros na trajetória do indivíduo, sendo que o acúmulo de experiências proporcionadas pelo trânsito torna o seu repertório religioso mais amplo do que o pregado pela instituição à qual se filiou em determinada etapa da vida (MONTEIRO, 2001, p. 100).

Esse fenômeno pode ajudar-nos a compreender também alguns processos que se dão internamente nos rituais da Jurema Sagrada, a exemplo da fala de Mãe Penha, se referindo a sua inserção “primeiro eu tive acesso a Jurema. Por que minha mãe fazia parte daquela mesa de jurema, tudo, e eu era criança não é...” e

mais tarde nos coloca a mesma se referindo à dificuldade da existência de mesas de Jurema na cidade de João Pessoa, bem como nos endossa Pai Ozias, “meu filho, o povo hoje num quer saber de tá sentado não, hoje tendo o batuco, pronto, é Jurema...”. Aqui nos referimos a este transito se assim podemos dizer de rituais, o que também nos parece ser imposto de forma a acompanhar as próprias necessidades das demandas.

A rigorosidade imposta pelas doutrinas espíritas e até mesmo doutrinas afro-descendentes da época da perseguição no estado da Paraíba, os levaram a manter seus rituais o mais cedo possível (começando às 19h e terminando às 23h), bem como forçando a conservação dos elementos como: copos de água, defumadores, o uso da infusão de ervas ao começo do ritual, os preceitos necessários para os dias de ritual etc. Esses elementos nos parecem ser herdeiros da iniciação e da época em que ambos foram iniciados.

Podemos perceber como claramente o Ritual da Jurema vai tomando uma nova configuração frente o aparecimento e/ou conhecimento de outras formas religiosas, Assunção, cita a “ideia de ‘seletividade das tradições’” postulada por Zumthor (1997), e segundo este autor, esta “seletividade dos elementos que formam o conjunto simbólico do culto da ‘jurema’... se efetua numa relação situacional estabelecida entre o culto da ‘jurema’ e a umbanda” (ZUMTHOR, 1997, *apud* ASSUNÇÃO, 2006, p.209).

Ainda sobre essa junção entre a Jurema e a Umbanda, Salles (2004, p.118-119), se refere a uma “interinfluência ativa”:

Contudo, o encontro entre esse dois universos será caracterizado por uma interinfluência ativa, uma circularidade: ao ser submetida a um processo de reinterpretação mitológica e ritual, a Jurema solidifica-se junto ao ‘novo’, adquirindo validade renovada, mas conferindo, ao mesmo tempo, singularidade à Umbanda.

Visto o que nos apresenta também Mãe Penha neste diálogo, sobre a umbanda e a Jurema Sagrada, ainda sim com um dado da interinfluência de um culto advindo dos candomblés, o Omolokô⁵²:

⁵² O Omolokô conhece-se advindo das favelas do Rio de Janeiro, conhecido entre 1940 e 1950, tendo algumas características com o candomblé e a macumba carioca. O uso de ritos iniciáticos, materiais fetichistas e sacrifícios de animais o assemelha aos candomblés baianos. Atualmente o Omolokô tem sido considerado como em extinção, porém em algumas casas da cidade de João Pessoa, sabemos através dos responsáveis que ainda se cultuam o que chamam de “Umbanda com Omolokô”.

Por que... a Umbanda é universo. A Umbanda já ta dizendo, é universo. A diferença da Jurema pra Umbanda é porque a Umbanda não existe fumaça, cachaça, como eu já falei antes, não existe. Mais como eu sou Umbanda, trazendo a raiz do Omolokô, eu fui obrigada a trazer a raiz do omolokô porque trabalha as duas juntas, Umbanda e “molokô”, trabalha junto, então como eu faço parte, ter a raiz de dentro do “molokô”, então passei a cultivar a Jurema, porque a Jurema é terra, a gente não vive sem a Jurema, porque na Jurema tem os nossos guias, têm os nossos mestres, os nossos caboclos, a Jurema traz às mestras juremeiras, aquelas que defumam que faz todas as limpezas em nós, na hora quando a gente ta necessitado, por isso que... a Umbanda e a Jurema são duas raízes que andam juntas (Mãe Penha, 2011).

Esta mesma ideia das duas raízes caminharem juntas aparece na obra de Assunção (2006), quando o mesmo relata a importância de “quanto mais se trabalha, mais se aprende”, é preciso conhecer e trabalhar pelos dois lados, o que também assimilamos com o que Pai Ozias nos fala sobre os dois lados da Jurema Sagrada, à esquerda e a direita, essa múltipla possibilidade e forma de atuar dentro deste culto remete-nos a importância de elementos que foram se adaptando e se moldando ao decorrer dos tempos afim de que propiciasse as formas dos rituais, enfim a composição atual do mesmo.

O que se reflete nas falas dos nossos entrevistados quando se remetem a suas feitura, “naquele tempo não tinha corte não, agente era semeado com um só corte no cruzeiro da jurema aqui nas costas, pronto, ali ia a semente e acabou” (Pai Ozias, 2011), esse ritual também fora visto em nossas literaturas, já atualmente percebemos que além de mais de um corte feito nos neófito, são também sacrificados animais nesse rito, como vimos mais acima e ainda nos coloca Mãe Penha, que mesmo que a casa não veja a necessidade de fazer mais de um corte ou “cura”, se não fizer o “filho fica achando que tá errado” (Mãe Penha, 2011), essa transição parece-nos remeter aos conceitos de que a religião não está estática as modificações da sociedade, embora ela conserve em si sua origem, mas viver a plasticidade é acompanhar as necessidades das pessoas que as buscam.

Em relação a esta “sobreposição” de rituais e ritos nas variações do culto a Jurema Sagrada, que considerado em alguns aspectos essas novas práticas com as ditas mais tradicionais um fenômeno não muito distante das configurações da

Em outro momento nos escutamos durante uma festa em um terreiro, “que a umbanda sem o Omolokô, não teria como sobreviver dentro dos templos, por que também o próprio Omolokô, traz fundamento do nagô”. Nessa exclamação nos remete ao conhecimento acerca dos ritos sacrificiais e iniciáticos presentes no Nagô do Recife e do Omolokô, atualmente dentro dos terreiros da cidade de João Pessoa, mesmo que sejam poucos.

sociedade, como nos coloca Eric Hobsbawm (2008), na sua análise sobre a invenção da tradição:

[...] essas novas tradições não preencheram mais do que uma pequena parte do espaço cedido pela decadência secular das velhas tradições e antigos costumes: aliás, isso já poderia ser esperado em uma sociedade nas quais o passado tornar-se cada vez menos importante como modelo ou precedente para a maioria das formas de comportamento humano (HOBSEBAWN, 2008, p. 20).

Por outro lado também, percebemos que mesmo tempo em que a Jurema sofre movimentos híbridos (tais como utilizamos ao início desta escrita), ela se torna cada vez mais única e singularizada ainda que frente às práticas de Umbanda de onde se originou em grande parte. Referenciado o professor Vandezande (1975), conclui sua tese da seguinte forma:

A divulgação dos símbolos da Jurema e do Toré pela Umbanda é acompanhada por um progressivo esvaziamento de seu conteúdo... A umbanda, invasora do Catimbó é um fator de mudança e socialização relativa na região. A encampação do Catimbó pela Umbanda é seguida por um processo de laicização. O rito torna-se progressivamente elemento lúdico (VANDEZANDE, 1975, p.207).

Partindo deste pressuposto, podemos observar nosso objeto a partir de uma resignificação do ritual da Jurema Sagrada, com a chegada dos cultos de Umbanda na cidade de João Pessoa. Assunto também tratado nas últimas décadas por Assunção (2006), em consonância com Gabriel (1985) e Furuya, (1994), sendo:

[...] a umbanda uma construção dinâmica inserida em um processo de constante formação, selecionando elementos religiosos de tradições diversas e reorganizando-os em novas formas de concepções de crenças e práticas rituais. Nesse processo a umbanda absorve os cultos regionais, difusos na cultura e religiosidade popular e é por sua vez assimilada por eles (FURUYA, 1994, p. 107).

Pesquisas neste sentido já foram realizadas por pesquisadores como o Chester Gabriel em meados dos anos 1970, cujo qual desejava perceber o processo de umbandização, chegou à conclusão que o culto a umbanda não apenas assimilou várias tradições religiosas, bem como atualmente continua a assimilar e incorporar

grupos culturais a partir da realidade de cada cultura, como constatou o mesmo nos diversos grupos estudados na expansão das religiões na cidade Manaus.

Furuya (1994), após realizar seu trabalho na cidade de Belém do Pará, conclui que a umbanda se originou nos próprios cultos afro-brasileiros, porém é caracterizada por absorver as diversas formas de culto a espíritos dentro da realidade de cada região, a ela também cabe a força de moldar-se e adaptar-se na necessidade de cada realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos acerca das manifestações religiosas não são tão recentes. No tocante às comunidades tradicionais africanas são inúmeros advindos do âmbito internacional nas Ciências Sociais, na História, na Antropologia etc., esses estudos culminaram em metodologias que possibilitaram aos cientistas das religiões se debruçarem sobre o fenômeno religioso, bebendo das mais diversas fontes bibliográficas e metodológicas. Estudiosos que vão de Lévi-Strauss à Prandi, descrevem, analisam e formalizaram investigações que permitem entre outros o estudo que aqui se considera.

De frente às diferentes concepções discutidas nos capítulos anteriores fazemos importante ressaltar aqui nossas conclusões e aporte científico. Discutimos as modificações, descrevendo o fenômeno do ritual do catimbó Jurema na cidade de João Pessoa. Percebemos ainda presença dos elementos que são caracterizados por Bastide (1945), como catimbó. A este foram incorporados elementos advindos de outras manifestações religiosas quer sejam cristãs ou afro-descendentes, o que atualmente nos permite titular por Jurema Sagrada, ou culto à Jurema, na cidade estudada.

Adentrar em um sistema religioso pouco explorado, nos remete a própria concepção do antigo, do conservado e do novo. Conhecer práticas antes poucas descritas, nos impôs um grande cuidado no tratamento dos dados e nas nossas considerações, no caso do que se lê aqui, o pesquisador inserido no contexto facilita em conhecer na sua essência e na sua forma mais fiel do culto.

Ao entrar em cada casa, víamos a presença dos símbolos descritos nas nossas leituras, porém já sobre outras utilidades. O uso constante do cachimbo é uma condição positiva, já não mais empregada para abrir as giras, ou defumar, ele assume como podemos perceber também nas entrevistas, um “símbolo de cura”.

Parece que se o espírito não estiver com o cachimbo na mão, e fazendo fumaça, a pessoa não acredita [...] nem todos espíritos fumam cachimbo, nem todos bebem, tem eles trabalham do mesmo jeito, mas o povo só tem fé, se for com a fumaça (Mãe Penha, 2011).

Ao mesmo tempo, que o defumar a casa, a princípios da celebração, fica a cargo de um alguidar contendo ervas, ou até mesmo incensos, reservando o uso do cachimbo para os trabalhos dos mestres do invisível e dos presentes no ritual.

Tomando como base a chegada dos cultos de umbanda na cidade de João Pessoa através do fenômeno das Federações, parece-nos haver um divisor de águas no culto a Jurema Sagrada, alguns destes migrando do ambiente rural, assumindo seu lugar legal e de fato no urbano, passando a ser cultuado agora junto a outras práticas. Com a licença cedida pelas Federações, a casa passou a usar o Ilu, esse instrumento insere uma nova forma de ritualizar, agora a Jurema Batida, deixando para outro momento a Jurema de Mesa ou a de Chão, dá também uma nova ótica para as próprias entidades, que agora vêm além de trabalhar, vem dançar, fumar e beber.

Apointa para certa divisão hierárquica de doutrina, onde, por exemplo, a Jurema de Chão, é vista como hora para caridade, para doutrinação das entidades. A prática da Mesa parece apontar para seletividade dos fiéis no culto e a possibilidade do movimento sincrônico desta manifestação com a sociedade, ou seja, devendo atender as necessidades dos fiéis em sua mais diversa forma de exigência.

Ao passo que alguns elementos se moldam surge também um movimento de conservação, percebido quando os símbolos não desaparecem por completo dos rituais, a exemplo das ervas que estão presentes em todos os rituais e nas mais diversas formas de uso, quer sejam para decoração, ou para uso terapêutico. A utilização de orações cristãs são elementos conservados, junto aos pontos cantados que sobrevivem além dos pontos que se cantam com citações de Orixás advindos das práticas do candomblé.

Esse movimento nos discerne a uma utilização do hibridismo como condição para perpetuação desta religiosidade dotada de símbolos e práticas conjuntas a outras manifestações, conservando em si sua essência e seus rituais mais primitivos. Ou seja, determinando assim uma resistência que diríamos a certo ponto positiva por dar característica a Jurema Sagrada.

Outro elemento que nos auxilia nessa percepção é a figura do caboclo juremeiro, este nos parece que migrar ou transitar do centro deste culto de raiz indígena e dos antigos catimbós descritos pelos primeiros viajantes, para a do mestre de jurema, que assume o papel de guardião, de detentor da ciência, das

idades da Jurema, fruto das práticas dos juremeiros da cidade de Alhandra, contudo, os caboclos não são “esquecidos”, estes são vistos agora como, de mais luz, como guias, aqueles mais selvagens, mais carrancudos e de acesso mais difícil no culto, apontando para um dado transitório dentro deste ritual.

O que nos parece haver sido reformulado foi o uso da bebida da raspa da jurema, este não fora visto com frequência em relação ao uso de uma infusão de ervas, esta fica em um frasco onde se distribui aos fiéis para que passe no corpo. A função mágico-religiosa da bebida ingerida fora descrita por vários viajantes, não percebemos em nosso campo atual a presença desta bebida como condição para incorporação, como antes fora descrito. A tomada do espírito pelo corpo está hoje muito mais no contexto simbólico do ritual, dos elementos que são oferecidos (música, palmas, cânticos, imagens, demandas, giras), que na ingestão do líquido. O que também não descaracteriza a Jurema Sagrada, apenas lhe agrega um novo significado.

Como se vê, o movimento transitório da Jurema Sagrada está presente através dos seus símbolos, seus rituais, eles foram se moldando conforme surgiram e se adaptaram novos objetos, advindo das mais diversas práticas religiosas, em especial as que tenham características de incorporação ou crença espirituais, mesmo as cristãs, essas exercendo papel de histórica, por tratar-se do catolicismo popular, enfim da religiosidade popular.

Algumas entidades também passam por esse processo, elas também migram de papel, de importância, aqui apontamos: o que mais caracteriza neste momento da Jurema Sagrada em João Pessoa, serão os aspectos de permissividade e plasticidade que podem assumir tanto as entidades dentro deste culto quanto as formas de cultuar, dando significado as práticas e de certa forma resistindo positivamente à conservação do tradicional.

Os estudos não se esgotam quando estamos falando de uma sociedade onde a informação é o alimento da ciência e onde as transformações são objetos de investigação, o mesmo acontece a este sistema de crenças. Por exemplo, quando para futuras pesquisas podemos pensar em uma suposta característica “trickster” da entidade Pomba-gira que aparece agora dentro dos rituais de Jurema, também sobre a forma de mestra juremeira.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. TRÂNSITO RELIGIOSO NO BRASIL. **São Paulo Em Perspectiva**, São Paulo, v15, n.3. p.92-101. 2001.

ALVARENGA, Oneyda (Org.). **Registros sonoros do folclore musical brasileiro: Catimbó**. São Paulo: Discoteca Pública Municipal, 1949.

ALVES, Nathanael. O Rei do País Alhandra. **Umbanda no Lar**, João Pessoa, nov. 1977.

ANDRADE, Mario. **Música de Feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1983.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

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

AUGRAS, Monique. REINA DE LA MAGIA. **Revista Española de Antropología Americana**, nº31. p. 293-319. 2001

AZEVEDO, Janaina. **Tudo que você precisa saber sobre Umbanda**. Volume 1, São Paulo: Universo dos Livros, 2010.

BARROS, Cristiane Amaral. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na umbanda**. Tese (Mestrado em Ciências das Religiões) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

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

BRADÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luis Felipe. "O Catimbó-Jurema do Recife". In PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

BRASIL. Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988**. Contêm as emendas constitucionais posteriores. Brasília, DF: Senado, 1988.

BERNARD, Zilá. O elogio da criouldade: o conceito de hibridização a partir de autores francófonos do caribe. In. ABDALLAR, B. (org.). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridização e outras misturas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

BOGDAN, R. L.; BIKLEN, S. K. **Investigação Qualitativa em Educação**. Porto, 1994.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembrança de velhos**. 5 ed. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

CABRAL, Elisa Maria. **A Jurema Sagrada**. João Pessoa: PPGS-UFPB, 1997.

CANCLINI, Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1998.

CARLINI, Álvaro. **Cachimbo e Maracá: o catimbó da missão (1938)**. São Paulo: Centro Cultural de São Paulo, 1993.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

COSSARD, Giselle Omindarewá. **AWÔ, O Mistério dos Orixás**. Ed. Pallas, 2007.

DURKEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução. Pereira Neto; revisão José Joaquim. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, A. Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERREIRA, J. M. Carvalho *et al.* **Sociologia**. Lisboa: McGRAW-HILL, 1995.

FONSECA JÚNIOR, Eduardo. **Zumbi dos Palmares: A História do Brasil que não foi contada**. Rio de Janeiro: Sociedade Yorubana, 2003.

FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: A Integração ao Brasil? In: NAKAMAKI, Hirochika e PELLEGRINI FILHO, Américo (orgs.). **Possessão e Procissão: Religiosidade Popular no Brasil**. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994.

GIL, Antônio Carlos. **Como Elaborar Projetos de Pesquisa**. 4^o ed. São Paulo: Atlas S/A, 2008.

HOBBSAWN, Eric et al. (Org.). **A invenção das tradições**. 6^oed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LAPLATINE, François. **A descrição etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LAVILLE, Christian e DIONNE, Jean. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas**. Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: UFMG, 1999.

LÖWY, Michael. **As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. São Paulo: Busca Vida, 1991.

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

NEVES, José Luis. Pesquisa Qualitativa – Características, Usos e Possibilidades. **Caderno de pesquisas em administração**. São Paulo, V.1 N°3, 2ºSEM./1996.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

OLIVEIRA, Bernardina Maria Juvenal Freire de. **Conversa Sobre Normalização de Textos Acadêmicos: aplicando Normas da ABNT como instrumento de lapidação estrutural**. João Pessoa: UFPB, 2007.

PAGANO, A; MAGALHÃES C. Análise Crítica do Discurso e Teorias Culturais: Hibridismo Necessário. **D.E.L.T.A, 21: Especial**, Minas Gerais, p. 21-43, 2005.

PARAÍBA, *Lei nº 3.443*, de 6 de novembro de 1966. **Diário oficial da Paraíba** de 9 de novembro de 1966.

PRANDI, Reginaldo. Exú, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exú. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, p. 46-65, 2001.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2001.

Revista Espiritual de Umbanda - Edição 20.

RIBEIRO, José. **Eu, Maria Padilha**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A Jurema Sagrada na Paraíba. **Qualit@s Revista Eletrônica**. ISSN 1677-4280, V-7, n.1, ano 2008.

SANTOS, Antônio José Bezerra dos. **Jurema, a ciência dos caboclos**. Recife: Ed. Livro Rápido, 2007.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1976.

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

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

SAIDENBERG, Thereza. Como Surgiu a Umbanda em Nosso País. **Revista Planeta**, nº 75 dezembro, 1978[a].

SERRA, Ordep. No caminho de Aruanda: a Umbanda candanga revisitada. In: **Revista Afro-Ásia**. Nº 25-26. Salvador: UFBA, 2001. P. 215-256.

SILVA, Francisco Ferreira da. **Um olhar pedagógico sobre o cuidar do humano no contexto umbandista**. Dissertação – PPG em Ciências das Religiões. CE – UFPB. João Pessoa, 2009.

SILVA, Valdir Lima. **Cultos afro-brasileiros na Paraíba: uma história em construção (1940-2010)**. Dissertação – PPG em Ciências das Religiões. CE-UFPB. João Pessoa, 2011.

SPINK, Mary Jane. **O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

TEIXEIRA NETO, Antônio Alves. **A magia e os encantos de Pomba-Gira**. Rio de Janeiro: Ed. Eco s/d.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

VANDEZANDE, René. **Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica**. 230 f. Dissertação (Mestrado) - UFPE, Recife, 1975.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio. 2002b.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 2001.

REFERÊNCIAS DA INTERNET

CONTEÚDO ESCOLA. (2004). **Gestão escolar: introdução**. Disponível em <http://www.conteudoescola.com.br/site/content/view/42/45/>. Acesso em 03/02/2009.

EKEDI. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2011. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Eledi&oldid=23549996>>. Acesso em: 5 jul. 2011.

MILAGRES, Agostinho da Silva (2010). Caboclo Sete Encruzilhadas <<http://www.maze.kinghost.net/displayentity.aspx?id=cabocloseteencruzilhadas>>. Acessado em 20 de Abril de 2011.

GLOSSÁRIO

Em virtude das muitas expressões apresentadas no texto, compilamos neste pequeno glossário o significado destas, alguns advindos de bibliografias, outros advindos das pessoas pertencentes ao culto. Priorizamos o relato das entrevistas, pois nossos esforços são na descrição, argumentação e significados atribuídos a estas expressões na cidade de João Pessoa do Estado da Paraíba.

Alguidar: Apetrecho de barro, algo parecido com um prato, de diversos tamanhos, encontrado nos terreiros para realização de trabalhos, para servir comidas, para fazer as tronqueiras dos mestres etc.

Axé: Advindo de **Àse**, em yorubá significa entre outros: "energia", "poder" e "força". No candomblé axé representa um poder de força sobrenatural. Dentre suas utilidades também pode se referir ao terreiro, Ilê Axé (Casa de Axé), a saudação entre pessoas de religião afro-descendentes ou até mesmo como vimos em algumas casas substituindo a palavra "Amém".

Bori: É um ritual das religiões tradicionais africanas e diáspora africana como culto de Ifá, Candomblé e outras, que harmoniza e diminui a ansiedade, o medo, a dor e a tristeza trazendo a esperança, alegria e a harmonia (WIKIPEDIA, 2011).

Cavalo: Nome que recebe o fiel quando está incorporado por alguma entidade. Podendo ser também chamado de: **meu filho, minha filha, meu menino, minha menina, matéria.**

Corimba, corima ou curimba: Cânticos sagrados da umbanda. Similares aos adurás, orikis advindo dos candomblés, estes cantados em língua ioruba. As louvações cantadas aos orixás na língua portuguesa dentro dos terreiros de umbanda. Também chamado de **ponto cantando.**

Demanda: Espécie de guerra mágica, cuja vivência e parte da história mística da maioria desses fiéis, proclamada e deflagrada num processo de acusações em que, por princípio, só tem lugar o discurso do ofendido (SERPA, 2001).

Digina: Ápodo que recebe cada entidade designada em sua linha de trabalho, na Umbanda paraibana, a Digina também dá nome ao Orixá.

Ebó: Oferendas feitas a fim de transferir energias da pessoa que oferta aos alimentos ou animais.

Encantados: Seres que habitam as cidades da Jurema estão em plano espiritual mais elevado a outras entidades, esses podem ter várias falanges ou linhas.

Entidade: Diz respeito ao nome dado para os espíritos que atuam nos trabalhos de jurema.

Falange: A falange quer dizer ao agrupamento de espíritos, ou legião. São espíritos que pertencem ao mesmo grau hierárquico. A exemplo da falange das caboclas, dos caboclos flecheiros etc., cada uma com suas funções definidas.

Gira: Ritual ou momento onde estão em círculos para cultuar a Jurema Sagrada, na Umbanda paraibana, para cultuar também o Orixá.

Linha: Conjunto de falanges e que se subdivide uma faixa vibratória. Exemplo: linha de Zé Pilintra.

Mandinga: Espécie de Feitiço ou encantamento, também praga rogada em voz alta (na umbanda carioca), há quem escute que as mandingas são bolsinhas feitas parecidas com patuás, aí levam porções, segredos que estão carregados de cargas energéticas.

Okê Caboclo: Saudação feita aos caboclos advindos da Jurema.

Ponto Riscado: Desenhos feitos pelas entidades quando incorporadas, geralmente utilizam da “pemba”, uma espécie de giz utilizado para as feitura nos rituais de umbanda na cidade de João Pessoa. Esses pontos riscados diferem de entidades a entidades.

Quartinha: Espécie de garrafinha de barro em sua maioria utilizado nos terreiros para conservar água junto aos assentamentos e altares dos orixás e das entidades de Jurema.

Yaô: Palavra de origem yoruba, é a denominação dos filhos-de-santo já iniciados na Feitura de santo, que ainda não completaram o período de 7 anos da iniciação (Wikipedia⁵³, 2011).

Zé Pilintra: Mestre do catimbó nordestino, ativo da Jurema Sagrada. Idem: José Pilintra, Zé Felintra.

⁵³ <http://pt.wikipedia.org>

APÊNDICE

INSTRUMENTO PARA COLETA DE DADOS DA PESQUISA:

A JUREMA SAGRADA EM JOÃO PESSOA: UM RITUAL EM TRANSIÇÃO

1) Nome completo? Idade? Sexo?

2) Grau de instrução?

3) Nome do Ilê ? Por que esse nome?

Endereço do Ilê?

Data de fundação do Ilê?

4) Qual a sua denominação religiosa?

5) Como surgiu a Umbanda? O que é a Umbanda para você?

6) Quanto tempo você tem feitura no culto da Jurema Sagrada? E de Umbanda?

7) Qual a sua religião anterior?

8) Por qual motivo entrou para a religião atual? Na sua família de sangue existem outros membros? (Aqui você fala de qual religião? Da anterior ou da atual?)

9) O terreiro sempre funcionou neste local? Se houve alguma mudança qual o motivo?

10) Nome de seu Pai de Santo/Mãe? São os mesmo de Jurema? Sua casa mantém algum tipo de contato com a dele (a)?

11) O Sr/Senhora desenvolve alguma atividade profissional ou vive exclusivamente de seu sacerdócio? Caso desenvolva uma atividade, esta atrapalha sua vida como sacerdote/sacerdotisa?

12) Qual a reação dos não adeptos ao saberem de sua crença religiosa?

- 13) Tem filiação com alguma Federação? Caso sim, qual a federação e há quanto tempo?
- 14) Já fez parte de outra Federação? Caso sim, o que motivou a saída dela?
- 15) Qual a importância da Federação?
- 16) O que motivou você a seguir e permanecer em sua religião?
- 17) Qual o número de frequentadores do seu Ilê?
- 18) Qual o público que frequenta seu Ilê?
- 19) O que normalmente as pessoas, que não são de santo, procuram ao visitar seu Ilê?
- 20) Você já sofreu alguma ação discriminatória?
- 21) O que mais marcou sua vida religiosa?
- 22) Quantos(as) filhos(as) já fez? Algum deles (as) abriu a própria casa?
- 23) Há uma participação efetiva dos (as) filhos (as) nas festas do terreiro? De que tipo?
- 24) Como são preparadas as comidas? Pelo método tradicional ou eletrodomésticos podem ser utilizados?
- 25) Que são os principais frequentadores (as) das festas?
- 26) Qual o calendário de Festa do terreiro?
- 27) O terreiro desenvolve algum tipo de atividade social?
- 28) Como se dá o processo de formação dos (as) iniciados (as)?
- 29) Como os (as) filhos (as) trabalham com a questão da hierarquia? Aceitam com tranquilidade? Há algum tipo de conflito?

- 30) Como se deu sua iniciação na Jurema Sagrada?
- 31) O que é a Jurema Sagrada na sua vida?
- 32) Quais as formas que se cultuavam quando você iniciou-se na Jurema Sagrada?
- 33) Que instrumentos se usavam quando você iniciou sua vida na Jurema Sagrada?
Que instrumentos se usam hoje?
- 34) Quais os significados de cada instrumento musical na Jurema Sagrada?
- 35) Qual a diferença de Jurema de Chão, para Jurema Traçada, Jurema de Toque?
- 36) Que entidades eram cultuadas? E como se davam os rituais?
- 37) Se cultua Exu e Pomba-Gira na Jurema? Como começou?
- 38) Qual a função de cada entidade cultuada na Jurema Sagrada?
- 39) Que entidades são cultuadas em sua casa no ritual da Jurema Sagrada?
- 40) Que relação tem os Orixás de Umbanda com a Jurema Sagrada?
- 41) Que diferenças o Sr (a) percebe na Jurema quando foi iniciado e atualmente em sua casa?
- 42) Quais os símbolos que não podem faltar nos rituais de Jurema em sua casa?
- 43) O que significa cada um desses símbolos citados pelo Sr (a) e para que servem?
- 44) Existe algo em comum no culto da Jurema Sagrada e no culto de Umbanda em sua casa? O que o Sr (a) percebe que tem na Jurema que é da Umbanda?
- 45) Como se processam os ritos? Eles se mantêm próximos da tradição ou sofreram influência de outras práticas religiosas?

OBRIGADO PELA SUA VALIOSA COLABORAÇÃO!

ANEXOS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a)

Esta pesquisa é sobre **as modificações no ritual da Jurema Sagrada na cidade de João Pessoa** e está sendo desenvolvida por **Sócrates Pereira Ferreira**, aluno do Curso de **Pós-Graduação em Ciências das Religiões** da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação do(a) Prof(a) **Dr. José Antonio Novais**.

Os objetivos do estudo são: **descrever e identificar as modificações dos rituais da Jurema Sagrada na cidade de João Pessoa/Pb; Identificar que elementos permanecem conservados nos atuais rituais.**

A finalidade deste trabalho é contribuir para **registro e o conhecimento dos rituais da Jurema Sagrada na comunidade científica e acrescer aos estudos da Ciência das Religiões descrições e relatos desta manifestação religiosa.**

Solicitamos a sua colaboração para **conceder-nos respostas para a presente entrevista realizada a partir do questionário semi-aberto aqui proposto**, como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área **do conhecimento das Ciências das Religiões**. Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos.

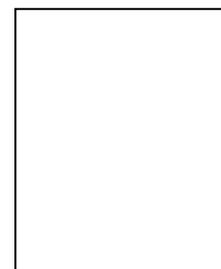
Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal

OBSERVAÇÃO: (em caso de analfabeto - acrescentar)



Espaço para impressão

dactiloscópica

Assinatura da Testemunha

Contato com o Pesquisador (a) Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para o (a) pesquisador (a):

Sócrates Pereira Ferreira

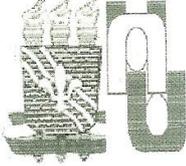
Rua: Osvaldo Brayner Nº255 – Bairro Dos Estados – João Pessoa – Paraíba

Tel: 83 – 3224-5911 / 83 – 8113-0827

E-mail: socratesperreira@hotmail.com

Atenciosamente,

Assinatura do Pesquisador Responsável



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA - UFPB
HOSPITAL UNIVERSITÁRIO LAURO WANDERLEY - HULW
**COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA COM SERES
HUMANOS - CEP**

CERTIDÃO

Com base na Resolução nº 196/96 do CNS/MS que regulamenta a ética da pesquisa em seres humanos, o Comitê de Ética em Pesquisa do Hospital Universitário Lauro Wanderley - CEP/HULW, da Universidade Federal da Paraíba, em sua sessão realizada no dia 26/10/2010, após análise do parecer do relator, resolveu considerar **APROVADO** o projeto de pesquisa intitulado **A JUREMA SAGRADA EM JOÃO PESSOA: UM RITUAL EM TRANSIÇÃO.** Protocolo CEP/HULW nº. 600/10, Folha de Rosto nº 365632, do pesquisador SÓCRATES PEREIRA FERREIRA.

Ao final da pesquisa, solicitamos enviar ao CEP/HULW, uma cópia desta certidão e da pesquisa, em CD, para emissão da certidão para publicação científica.

João Pessoa, 27 de outubro de 2010.

Iaponira Cortez Costa de Oliveira
Coordenadora do Comitê de Ética
em Pesquisa - CEP/HULW

Prof^a Dr^a Iaponira Cortez Costa de Oliveira
Coordenadora do Comitê de Ética em Pesquisa-HULW

GOVÉRNO DA PARAÍBA

LEI nº 3.443, de 6 de novembro de 1966.

Dispõe sobre o exercício dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba.

O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAÍBA, usando das atribuições que lhe confere o art. 33, da Constituição do Estado, combinado com o art. 5º, do Ato Institucional nº 2, de 27 de outubro de 1965 e com o art. 32, § 3º, da Emenda Constitucional nº 1, de 22 de dezembro de 1965, sanciona e promulga a seguinte Lei:

Art. 1º - É assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observadas as disposições constantes desta lei.

Art. 2º - O funcionamento dos cultos de que trata a presente Lei será em cada caso autorizado pela Secretaria da Segurança Pública, mediante a constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I - Quanto à sociedade:

a) prova de que está perfeitamente regularizada perante a lei civil;

II - Quanto aos responsáveis pelos cultos:

a) prova de idoneidade moral;

b) prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico.

Art. 3º - Autorizado o funcionamento do culto, a au-

GOVÊRNO DA PARAÍBA

LEI nº 3.443, de 6 de novembro de 1966.

Dispõe sobre o exercício dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba.

O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAÍBA, usando das atribuições que lhe confere o art. 33, da Constituição do Estado, combinado com o art. 5º, do Ato Institucional nº 2, de 27 de outubro de 1965 e com o art. 32, § 3º, da Emenda Constitucional nº 1, de 22 de dezembro de 1965, sanciona e promulga a seguinte Lei:

Art. 1º - É assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observadas as disposições constantes desta lei.

Art. 2º - O funcionamento dos cultos de que trata a presente Lei será em cada caso autorizado pela Secretaria da Segurança Pública, mediante a constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I - Quanto à sociedade:

a) prova de que está perfeitamente regularizada perante a lei civil;

II - Quanto aos responsáveis pelos cultos:

a) prova de idoneidade moral;

b) prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico.

Art. 3º - Autorizado o funcionamento do culto, a au-



- 2 -

toridade policial nêle não poderá intervir, a não ser nos casos de infração à lei penal.

Art. 4º - Os cultos existentes à data desta lei poderão funcionar, a título precário, até que satisfaçam, no prazo improrrogável de 180 (cento e oitenta) dias, a contar de sua vigência, os requisitos do artigo 2º.

Art. 5º - Os diversos cultos em funcionamento diligenciarão a fim de ser instituída a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, à qual estarão subordinados, cabendo-lhe, entre outras atribuições, disciplinar o exercício d'esses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas.

Art. 6º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições,

Palácio do Governo do Estado da Paraíba, em João Pessoa, 6 de novembro de 1966; 78º da Proclamação da República.



Ruínas da fachada da casa erguida por Maria do Acais Segunda.
Fonte: Acervo do autor. 2009



Mãe Penha e o Presidente da FECAEPB Valter Pereira – Inauguração do Memorial Zezinho do Acais – Alhandra/PB – Fonte: Acervo do Autor: Maio/ 2008



Tradicional sessão de cura na Jurema Sagrada - Detalhe da Utilização das ervas.
Fonte: Acervo do Autor/ 2008



Ogãs e Ilus no Templo Religioso Iemanjá Sabá
Fonte: Acervo do Autor



Festa De Caboclos na Jurema Sagrada - Detalhe para decoração - "Trazer as matas para o terreiro" – Fonte: Acervo do Autor



Diploma conferido aos templos e filiados da FECAE-PB
Fonte: FECAE-PB, gentilmente cedido pela diretoria da FECAE-PB



Cachimbos, fumo, infusão de ervas da jurema, alguidar e maracá. Fonte: Acervo do autor

RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

Walter Pereira nasceu na cidade de Sapé/PB. Foi entrevistado dia 13 Dezembro de 2010. Reside no Bairro de Mangabeira, João Pessoa/PB.

Maria da Luz da Silva (Mãe Penha) nasceu em Sapé/PB em 31/05/1956. Foi entrevistada dia 05/03/2011. Reside a Rua Dezoito de Maio, 58 A, Mandacaru, João Pessoa/PB.

Ozias Gomes dos Santos (Pai Ozias), 54 anos. Nasceu em João Pessoa/PB. Foi entrevistado dia 13/07/2011. Reside a Rua Caetano Filgueiras, 499, Torre, João Pessoa/PB.