

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

LUÍS FELIPE CARDOSO MONT'MOR

**OS PLANOS ENCANTADOS DA JUREMA:
ACAIS, TAMBABA, OUTRAS CIDADES E REINOS EM UMA ANÁLISE
ANTROPOLÓGICA.**

João Pessoa

2017

Luís Felipe Cardoso Montemor

**OS PLANOS ENCANTADOS DA JUREMA:
ACAIS, TAMBABA, OUTRAS CIDADES E REINOS EM UMA ANÁLISE
ANTROPOLÓGICA.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento aos requisitos necessários para a obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões, sob orientação da Prof.^a Dra. Dilaine Soares Sampaio.

João Pessoa

2017

Catálogo na publicação

Seção de Catalogação e Classificação

M797p Mont'mor, Luís Felipe Cardoso.

Os planos encantados da Jurema: Acais, Tambaba,
outras cidades e reinos em uma análise antropológica / Luís
Felipe Cardoso Mont'mor. - João Pessoa, 2017.

181 f. : il.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Dilaine Soares Sampaio.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE/PPGCR

1.Ciência das religiões. 2. Jurema - Paraíba. 3. Cidades
encantadas - Jurema.

UFPB/BC

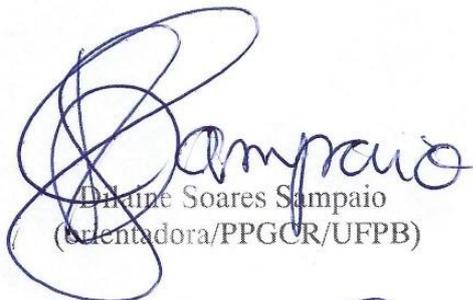
CDU - 279.224(043)

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

*“OS PLANOS ENCANTADOS DA JUREMA: ACAIS, TAMBABA, OUTRAS CIDADES E
REINOS EM UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA”*

Luis Felipe Cardoso Mont Mor

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Dilaine Soares Sampaio
(orientadora/PPGCR/UFPB)



Lourival Andrade Junior
(membro-externo/UFRN)



Antonio Giovanni Boaes Gonçalves
(membro-externo/UFPB)

Aprovada em 21 de julho de 2017.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todo o apoio familiar que tive desde a graduação, à minha Avó Salete, meu avô Darcy; também a toda minha ancestralidade. Agradeço a Jurema Encantada pela sua acolhida e aos interlocutores sacerdotes: Mestre Siriaco; Jhonny Siriaco; Zé Carlos; Mãe Dorinha; Mãe Judith; Pai Jeová e Pai Osias, Pai Juca, Babá Marcelo, Bilú bem como os inúmeros Mestres encantados que nos acolheram para a pesquisa. Gostaria também de prestar meus agradecimentos a orientadora deste trabalho, que acompanha a minha trajetória neste lugar chamado academia desde os meus primeiros passos, Dilaine Soares Sampaio. Agradeço ainda, de forma especialíssima aos amigos que me acompanharam nas inúmeras incursões às casas juremeiras, sobretudo no IAGO (Ilê Axé Guerreiros de Ogum), pois sem eles este trabalho seria impossível: à minha mãe Jucelma da Silva Cardoso, Pedro Tiago, Joacy Sousa, Joziel dos Santos, José Hilton, José Paulo, Weydson Machado, Marcos Rodrigues, Roseane Albuquerque; Clarisse e Renata, bem como Ogan Nilton, mais ao final para o encontro com Babá Marcelo; a André Nascimento, pelo seu trabalho dissertativo e trocas de ideias; a Pedro Augustus pelas ajudas e amizades. Também é importantíssimo agradecer às amigas do mestrado, membras do grupo de pesquisa *Raízes* – Larissa Lira, Dávila, Camila Oliveira e Maria Isabel. São ainda diversos outros nomes que poderia listar, deste modo, agradeço também aos que porventura esqueci.

Em qualquer cidade, vila, aldeia do mundo haverá as rezadeiras, os feiticeiros, terapeutas do quebranto, repelindo com orações, benzeduras com água benta ou soprada e gestos rituais com ou sem galinhos verdes (CASCUDO, 1978).

Assim como o doente, o homem religioso é projetado para um nível vital que lhe revela os dados fundamentais da existência humana, quais sejam, solidão, precariedade, hostilidade do mundo circundante. Mas o Mago primitivo, seja ele curandeiro ou Xamã, não é apenas um doente: é, antes de mais nada, um doente que conseguiu curar-se, que curou a si mesmo (ELIADE, 2002).

RESUMO

Este trabalho tem como proposta uma análise detida sobre a percepção dos juremeiros acerca dos reinos e das cidades encantadas da Jurema, religião ameríndia e afro-brasileira muito presente no estado da Paraíba e demais regiões nordestinas, além de já ter se espalhado pelo território nacional e para além dele. Para atingir este objetivo foi feita uma breve contextualização histórica sobre esta religião no estado e posteriormente analisou-se duas casas juremeiras do município de Alhandra – o Centro Espírita de Umbanda Reis Malunguinho (CEURM) e o Templo de Oyá (TO). Também estiveram presentes na pesquisa as casas Ilê Axé Guerreiros de Ogum (IAGO) e o Templo Religioso Santa Bárbara (TRSB), Caaporã - PB e João Pessoa – PB, respectivamente. Para além das casas citadas, interlocutores e sacerdotes isolados foram acionados. Este trabalho, de perspectiva etnográfica, situa-se, portanto, no âmbito da Antropologia das Religiões. Através dos resultados se propõe a uma reflexão analítica sobre a encantaria como categoria religiosa buscando relevar as tessituras presentes através das chamadas cidades encantadas e reinos da Jurema, que acreditamos constituírem um dos elementos chave para a compreensão desta religião. Concluímos para esta pesquisa que a noção de encantaria para a Jurema não é estanque e possui múltiplas definições, usos e planos de noção da realidade no tocante às cidades e reinos, a saber: Físico; Simbólico e Astral.

Palavras-chave: Jurema; Cidades encantadas; Encantaria.

LISTA DE IMAGENS

figura 1 -Escadaria da Capela do Acais. Fonte: acervo do autor.	36
Figura 2 - Capela do Acais. Fonte: acervo do autor.....	37
Figura 3 - Túmulo do Mestre Flósculo. Fonte: acervo do autor.	37
Figura 4 - Ceurm. Fonte: acervo do autor.	61
Figura 5 - Cidade da Mestra Aderita. Fonte: Acervo Do Autor.	63
Figura 6 - Toque no Sítio Travessia. Fonte: Acervo do Autor.	64
Figura 7 - Princesas. Fonte: José Paulo.....	67
Figura 8 - Sino. Fonte: José Paulo.	67
Figura 9 - Mestre Siriaco e Mãe Dorinha. Fonte: José Paulo.....	68
Figura 10 - Mãe Dorinha na Mesa. Fonte: José Paulo.	68
Figura 11 - Mãe Dorinha com Zé Pilintra. Fonte: José Paulo.....	69
Figura 12 - Mesa de Jurema. Fonte: José Paulo.....	69
figura 13 - To e AEJA. fonte: acervo do autor.....	79
Figura 14 - Parte Interior do To. Fonte: Acervo Do Autor.	79
Figura 15 - Ponto Riscado. fonte: Acervo do autor.	80
Figura 16 - Tupã da Mata. Fonte: Acervo Do Autor.	80
Figura 17 - Cartaz do Encontro de Alhandra. Fonte: Acervo Do Autor.	90
Figura 18 - Parte interna do Templo da Mestra Jardecilha. Fonte: Acervo Do Autor.....	91
Figura 19 - Mesa de Catimbó. Fonte: Acervo do Autor.	91
Figura 20 - Copas das cidades. Fonte: Acervo Do Autor.....	92
Figura 21 - Cartaz do X Kipupa. Fonte: Acervo Do Autor.	99
Figura 22 - Oferendas para Malunguinho. Fonte: Acervo do Autor.....	99
Figura 23 - Cortejo Para a Mata. Fonte: Acervo do Autor.	100
Figura 24 - Caboclo. Fonte: Acervo Do Autor.....	100
Figura 25 - Senhora Juremeira. Fonte: Acervo do Autor.....	101
Figura 26 - Encontro de Juremeiros, Kardecistas e Benzedores. Fonte: Acervo Pessoal.....	103
Figura 27 - L'omi e seu Encontro. Fonte: Acervo do Autor.....	108
Figura 28 - Encontro de Juremeiros de L'omi. Fonte: Acervo do autor.....	108
Figura 29 - Peji, Tronco, Cidade. Fonte: Zé Paulo.....	115
Figura 30 - Mestre Zé Galo Preto. Fonte: Zé Paulo.	118
Figura 31 - Pai Osias. Fonte: Acervo Pessoal.....	125
Figura 32 - Peji De Jurema. Fonte: Acervo Do Autor.	127
Figura 33 - Peji De Jurema 2. Fonte: Acervo Do Autor.	128
Figura 34 - Toré De Caboclo. Fonte: Acervo Do Autor.	129
Figura 35 - Jurema De Chão. Fonte: Acervo Do Autor.	131
Figura 36 - Peji de Pai Juca. Fonte: Acervo do Autor.	152

Figura 37 - Oráculo De Jurema 1. Fonte: Baba Marcelo.	154
Figura 38 - Oráculo de Jurema 2. Fonte: Babá Marcelo.	156

LISTA DE SIGLAS

AEJA – Associação Espírita dos Juremeiros de Alhandra

CEURM – Centro Espírita de Umbanda Reis Malunguinho

CECAI – Coletivos de Estudos Culturais Afro-brasileiros e Indígenas

IAGO – Ilê Axé Guerreiros de Ogum

TRSB – Templo Religioso Santa Bárbara

TO – Templo de Oyá

SONATA – Sociedade Naturista de Tambaba

SUMÁRIO

Introdução	12
1. O CULTO DA JUREMA EM BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO	19
1.1 Alguns aspectos da “Experiência etnográfica”	26
1.2 O sítio do Acais em breve retrospectiva	33
1.3 Percorrendo as cidades e reinos do Catimbó.	43
2. AS CASAS JUREMEIRAS DE ALHANDRA	57
2.1 Centro Espírita de Umbanda Reis Malunguinho	58
2.2 Templo de Oyá e AEJA.....	73
2.3 A Jurema na contemporaneidade dos eventos.....	88
3. OS TERREIROS E INTERLOCUTORES FORA DE ALHANDRA.....	112
3.1 O Ilê Axé Guerreiros de Ogum	112
3.2 Templo Religioso Santa Bárbara	125
3.3 O aspecto do encanto.....	139
CONCLUSÃO.....	174
REFERÊNCIAS	176
ANEXOS	181

Introdução

Como graduado no Curso de Licenciatura em Ciências das Religiões, fizemos parte de dois projetos de pesquisa, orientados pela Professora Dilaine Soares Sampaio. Através da inserção no grupo de pesquisas *Raízes*, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, particularmente junto à linha de pesquisa *Religiões afro-brasileiras: aspectos míticos, rituais e simbólicos; história, discursividades e sincretismos*, existiu um incentivo para que pudéssemos prosseguir com a pesquisa no campo de estudos das religiões afro-brasileiras. A participação em programas acadêmicos foi fundamental para a elaboração de nosso Trabalho de Conclusão de Curso bem como para a construção desta dissertação aqui apresentada.

Participamos primeiramente do PROLICEN, o qual gerou apresentação de comunicação e publicação de dois artigos em co-autoria. O primeiro, intitulado *O Imaginário das Religiões Afro no Ambiente Escolar*, (Cf. SAMPAIO, et all., 2012) foi apresentado no IV *Seminário Nacional de Estudos culturais afro-brasileiros e I Semana Afro-paraibana* e posteriormente publicado no periódico *Caderno do Imbondeiro*. Já o segundo, *O que pensam nossos adolescentes sobre as religiões afro-brasileiras* (Cf. SAMPAIO, et.all., 2013) apresentado no *I Colóquio Internacional Interfaces do Imaginário*, foi publicado nos anais deste evento. Posteriormente, participamos ainda do projeto PIBIC *Jurema: Tradição e Modernidade*, trabalho este que nos permitiu o maior contato com os terreiros devido ao trabalho de campo realizado, embora mesmo antes nós já estabelecêssemos este contato pelo viés da “curiosidade”.

No que concerne ao tema, que será uma análise dos *reinos e cidades da Jurema*, que podemos considerar em planos encantados, espaços físicos e simbólicos e astrais, este trabalho propõe entender de uma melhor maneira a dimensão encantatória das cidades e reinos da Jurema¹, aspecto ainda não tratado de forma tão profunda entre os autores pioneiros sobre o tema, que serão posteriormente apresentados. Nos cultos da Jurema existem também as “toadas” (cantigas ritualísticas) que frequentemente citam essas cidades, bem como inúmeras outras referências que são dadas a elas. Alhandra e Tambaba carregam um legado intenso para esta religião no estado da Paraíba, visto que

¹ A Jurema é um culto de matriz ameríndia e afro-brasileira existente no estado da Paraíba e demais estados do nordeste e do Brasil. Atualmente pode ser encontrada em outros países também, como Portugal, Argentina, dentre outros. Está baseada no culto de Mestres e Mestras encantados (as), também baseia-se no culto a árvore Jurema. Já recebeu também o nome de Catimbó. Posteriormente o leitor poderá compreender mais sobre essas definições concernentes a religião em questão.

Alhandra é um município proeminente da encantaria juremeira, de onde ecoa seus primeiros fortes rastros. Tambaba é uma praia situada no município do Conde, litoral sul paraibano, que também é considerado um local de encanto e ciência² para esta religião. Atualmente parte da praia é reservada a prática naturista.

Neste sentido o presente estudo busca o entendimento da prática da Jurema como modalidade religiosa profícua para os estudos regionais dentro da Antropologia das Religiões, que especialmente na última década vêm se erguendo com Salles (2010) Assunção (2010), Gonçalves (2013, 2015), dentre vários outros. A relevância acadêmica se dá em caráter de aprofundamento em um elemento importante, por se tratar de uma cosmovisão da religião mas pouco explorado em pesquisas anteriores; existe a percepção de que são várias as toadas (cantigas ritualísticas) que citam as cidades e reinos encantados, porém estes foram pouco estudados. Socialmente podemos entender que a observação de locais públicos como encantados pode trazer além do registro e informação o subsequente caráter preservativo dessas áreas.

Esta dissertação se baseia teoricamente e metodologicamente no campo da Antropologia da Religião e da Etnografia. A fundamentação teórica da pesquisa se constituirá da seguinte forma. Terá como suporte a literatura antropológica disponível sobre a Jurema (ASSUNÇÃO, 2004, 2010; SALLES, 2010a, 2010b; VANDEZANDE, 1975; GONÇALVES, 2011, dentre outros) de modo que teremos como construir um quadro panorâmico da Jurema no Brasil, especialmente no nordeste. Buscaremos ainda nos autores considerados pioneiros, (FERNANDES, 1938; BASTIDE, 1971, 2001; ANDRADE, 1983; CASCUDO, 1978), nas suas ricas referências que aparecem sobre a Jurema para obtermos um panorama histórico mais completo do que foi feito³. Neste sentido, a pesquisa buscou saber no que consistem as cidades e reinos encantados da Jurema de forma prática para seus adeptos, analisando os movimentos e rumos tomados pelos mesmos bem como verificou a relação que estabelecem entre as suas práticas religiosas e estes conceitos. Posteriormente trabalhamos a categoria de encantaria de uma maneira mais generalista e procuramos compreender como a encantaria consolidada no Tambor de Mina e na Pajelança, para citar algumas religiões, podem nos ajudar a entender o mesmo elemento na Jurema, quer seja as cidades e reinos

² Conceito nativo de saber mágico na religião estudada.

³ O que é interessante sobre as pesquisas folclóricas é que o estado mais pesquisado foi à Paraíba, sendo dezoito cidades pesquisadas (ALMEIDA, 2014, p. 33).

encantados. Além de uma continuidade estabelecida entre estas tradições “caboclas”, afro-ameríndias, temos como afirmar, através dos resultados do campo, o quão são multifacetadas as significações das cidades e reinos da Jurema. Daqui por diante adentraremos um pouco na problemática da pesquisa em Antropologia da Religião, para uma melhor localização do leitor sobre os parâmetros teóricos-metodológicos.

Através de outras pesquisas antropológicas podemos nos inspirar e seguir os passos corretos necessários a uma melhor apreensão da realidade estudada. Augras (2000) quando introduz um texto de Mundicarmo Ferretti sobre encantaria vai chamar a atenção para algo que o leitor também deve ter em mente para esta pesquisa, visto que:

[...] esvasiam-se as distinções clássicas entre mito e história, entre categorias nativas e respaldo interpretativo. Pela intermediação dos caboclos, mitos, ritos e pesquisa desenham uma espiral que ora se alarga, ora se centraliza, propiciando a cada movimento visões antagônicas e complementares (AUGRAS, 2000, p. 11).

As entidades, portanto, permeiam a pesquisa não com um papel de objeto, mas como também de interlocutoras e sugestionadoras. Em busca das histórias dos Caboclos no Tambor de Mina, Mundicarmo Ferretti mostra que elas não se localizam em um tempo primordial, mas pelo contrário, se ligam a relatos históricos localizados, mas remotos, que se ligam por sua vez às práticas por eles realizadas nos terreiros (FERRETI M., 2000, p. 29). Unindo-se a esta ideia está a de encantaria não como um relato mítico dos tempos primordiais explicando como o mundo começou, mas a encantaria se explicando como sobrevivência de pessoas históricas. Alerta a autora que não necessariamente esta história precise ser comprovada nos moldes históricos tradicionais, o que não exclui a sua possibilidade de explicação (FERRETI M., 2000, p. 29-30).

Eliade, em *Origens*, aborda a contribuição das Ciências Sociais para a formação de “uma ciência geral da religião”, ainda que criticando Durkheim como reducionista, por ver apenas um fato como significativo da vida religiosa, ele elogia a Sociologia como um olhar científico para o estudo das religiões (ELIADE, 1969, p. 34-35). Temos aí um dos precursores para o olhar sobre as Ciências das Religiões. Um nome ainda importante para o início da Antropologia no século XIX é o de Edward Tylor. Este inglês vai olhar para os “povos primitivos” como os portadores da “forma mais rude” de religião. A crítica que Agnolin faz a Tylor é que os fatos religiosos eram transformados em sistemas classificatórios. Sendo assim, as religiões dos povos pesquisados eram enquadradas sob a alcunha de *sub speciereligionis*. Os aspectos que estavam por trás

do positivismo desses primeiros teóricos se ligavam ao “processo civilizador” europeu.

Em suas palavras:

Desse ponto de vista, a perspectiva positivista não fez outra coisa que retranscrever a diferenciação sistemática por estágios dentro da ótica “processual” que já foi própria ao determinar-se do “processo civilizador” europeu, na primeira Idade Moderna, e que manteve, inclusive, uma importante dialética com o coevo projeto missionário, permitindo a sua interpretação das alteridades culturais, com as quais se confrontava na época, e efetivando, de algum modo, a realização indispensável de um projeto civilizador, fundamento essencial para uma efetiva obra de evangelização das outras culturas (AGNOLIN, 2013, p. 33).

Segundo Camurça (2008, p. 71) a antropologia, respaldada pelo relativismo, saindo deste momento tylorista, citado acima, vai tratar a religião como qualquer outro tema da “realidade cultural e simbólica”. Descontrói também a disciplina o “objeto religião” como anterior e exterior a pesquisa, ou seja, essencial. Camurça continua o seu balanço sobre o assunto dizendo que a Antropologia não estava preocupada com uma religião, como um conceito universal, mas sim com elementos como mito, ritual, magia; até mesmo algumas categorias foram criadas a partir das pesquisas dos primeiros antropólogos sobre a religião, como as categorias de *kula* (MALINOWSKI, 1983) e *mana* (MAUSS, 2003); (CAMURÇA, 2008, p. 74).

Não podemos esquecer o que lembra Agnolin sobre o contexto cultural de descolonização em que a Antropologia é criada. Tínhamos pesquisadores europeus, de uma educação ocidental e judaico-cristã pesquisando povos que para eles eram “primitivos”. Dificilmente esses intelectuais poderiam atribuir o nome “religião” a esses povos, pois para eles a religião era o catolicismo, o cristianismo na sua forma protestante, o judaísmo e o islamismo, os outros povos só poderiam possuir “mitos”, “magia”, “mana”, dentre outras categorias importantes para as análises sociais. Por esses casos afirma Camurça: “Portanto, apesar de estes autores clássicos da Antropologia se reportarem em sua obra à dimensão da “religião”, nada nos autoriza a dizer que eles fizeram uma “antropologia da religião”, ou nomeá-los “antropólogos da religião”⁴ (CAMURÇA, 2008, p. 77).

⁴ Os primeiros antropólogos estavam fazendo antropologia e se detendo nas análises do que eles consideravam importante para suas pesquisas, o que atualmente temos como elementos da religiosidade, como rito, mitos, magia e símbolos. Não estavam, no entanto, preocupados com uma “antropologia da religião”, como procuramos definir hoje.

Citando *A religião e os antropólogos*, de Evans-Pritchard, Camurça discorre:

Com o surgimento de ciências como a Filologia Comparativa, a Mitologia e as Religiões Comparadas, abriu-se caminho para uma crítica literária do livro sagrado, a Bíblia, que perde sua condição de inquestionável, e para a equiparação do cristianismo (não mais como única fé verdadeira, ou mais completa) às demais religiões, não tratadas sob o prisma da “Revelação”, mas enquanto produzidas em contextos socioculturais (CAMURÇA, 2008, p. 86-87).

De *Praticantes e pesquisadores. Uma contraditória viagem ao interior* de Rubem César Fernandes, Camurça dirá que o cientista social ultrapassa as informações literais da religião para colocá-la em conexão com a construção da sociedade mais abrangente e suas tensões - classe, poderes, por exemplo, dentre outros. Clifford Geertz citado por Camurça (2008) vai dizer que é necessário passar a condição de “crente”, para que seja feita uma boa interpretação das interpretações (CAMURÇA, 2008, p. 88).

Greschat afirma: “Como qualquer outro objeto, a religião é reconhecível por características-chave” (GRESCHAT, 2005, p. 18). Um cientista preocupado com a religião faz um esforço para compreender e se aprofundar sobre qualquer religião, seja ela maior, menor, próxima a sua cultura ou não (GRESCHAT, 2005, p. 19).

É importante salientar também a dificuldade da definição do termo religião (GRESCHAT, 2005, p. 20). Por este motivo é recomendável escolher uma definição para religião, defende-la bem, ou do contrário não escolher e deixar em aberto, ou caso se trabalhe com categorias⁵ que não seja a religião em si, não se faz extremamente necessário definir religião.

Alguns outros fatores são interessantes para balizar nosso estudo; esses são trazidos por Greschat, quando afirma que a religião pode causar repulsa, ou ânimo; uma mesma tradição pode causar os dois sentimentos e isso é de relevante importância para ser analisado, sobretudo em épocas atuais, onde certas discussões que esbarram na religião estão tão em voga:

A forma como os observadores reagem ao objeto religião também depende do lugar e da época de suas existências. Além do “espírito da época”, suas preferências e aversões particulares fazem com que avaliem um fato religioso como algo positivo ou negativo. O comunismo praticado por certas religiões tribais provoca euforia entre alunos da Ciência da Religião. Apreciam muito menos, porém, o outro lado da moeda, ou seja, o fato de que, em tais religiões, não há individualismo. É atraente para muitos, o fato de que, desde o início, budistas têm promovido métodos por nós recentemente reconhecidos como meios de auto-realização. Alguns, porém, desaprovam a rejeição de budistas ao aborto, determinada com base em argumentos como o

⁵ Categorias como Mito, Magia, Rito, Símbolos...

princípio da compaixão e a preocupação em relação ao tempo de renascimento, como ser humano, do feto abortado, que poderia demorar mil anos ou mais (GRESCHAT, 2005, p. 22).

Para o autor, um cientista da religião tem sempre que se referir a religião como totalidade, pois se tentar se referir a qualquer outra coisa fará de maneira amadora, temos então que estar pensando no nosso objeto: Religião. Este objeto então deverá ser sempre algo concreto, que vem a ser uma determinada tradição religiosa (GRESCHAT, 2005, p. 24).

Greschat diz que a terceira camada a se pesquisar em uma religião como totalidade é a doutrina; a segunda camada são os “atos”, que é o que difere uma religião de uma “associação”, “comunidade filosófica” ou “uma academia”. A primeira camada é a comunidade. [...] “para compreender o sentido dos princípios éticos de uma religião é preciso estudar suas doutrinas” (GRESCHAT, 2005, p. 25).

E é essa a contribuição que esta disciplina acadêmica tem a dar para o estudo de uma religião afro-brasileira e ameríndia como a Jurema, posto que esta religião não possui um livro sagrado, ou uma doutrina codificada. Para captar então os seus princípios éticos temos que adentrar na observação etnográfica, buscando o que aparece em suas “doutrinas” presentes nos cânticos, nos discursos e comportamentos dos atores pesquisados.

Greschat não deixa de fora esta faceta, mostrando que o que é revelado por uma divindade é uma doutrina. Símbolos e mitos são reveladores de linguagem religiosa e nada melhor do que a metáfora para transmitir essas mensagens. A experiência religiosa seria a quarta camada na qual o cientista da religião teria que adentrar (GRESCHAT, 2005, p. 26). Adentrar nesta camada, no entanto, pode ser uma opção do autor, na medida em que escolhe sua perspectiva metodológica.

Dito isso, no primeiro capítulo tentaremos situar a Jurema no mundo religioso, contextualizando-a historicamente, como a partir dos meandros sócio-culturais provocados pela colonização, a Jurema aparece nos primeiros registros históricos e etnográficos, através dos aldeamentos transformados em vilas. Ainda no primeiro capítulo analisaremos alguns aspectos da experiência etnográfica, problematizaremos o sítio do Acais e adentraremos em um apanhado dos autores pioneiros sobre o que eles afirmaram em seus resultados sobre os reinos e cidades encantadas. No segundo capítulo, trataremos mais especificamente da Etnografia, onde abordaremos os primeiros dois terreiros de Alhandra – CEURM e TO, fazendo também um contraponto

com a “experiência etnográfica”. No terceiro e último capítulo o objetivo é adentrar nas etnografias do IAGO e do TRSB, terreiros situados fora de Alhandra, além de entrevistas com interlocutores, sacerdotes isolados e retomar de forma mais profunda e analítica a categoria “encantaria”, correlacionando-a com os interlocutores em questão. A justificativa para a busca dos interlocutores se deram por várias necessidades. Primeiro buscamos sacerdotes juremeiros de Alhandra e da capital paraibana, já que seria o foco da pesquisa; posteriormente tivemos a necessidade de abordar, buscando mais respostas, interlocutores não juremeiros. Além disso, em última instância, tivemos a oportunidade, de contato com juremeiros fora do estado paraibano e consideramos que os dados encontrados trouxeram um bom contraponto para a pesquisa.

Algumas questões pertinentes para o leitor é que: no momento da pesquisa, em quase toda ela, estive vinculado a um terreiro de Candomblé, nação Ketu, portanto, algumas referências e termos em yorubá estão explicados de acordo com esta vinculação. Sobre as toadas, muitas delas estão citadas como são cantadas, para que não se perca o tom rimado e poético, Do mesmo modo, as entrevistas procuraram manter as falas dos entrevistados da maneira como eles se expressaram, por isso raramente aparecerá algum termo sem possibilidade de explicação devido a impossibilidade da pergunta para o momento.

1. O CULTO DA JUREMA EM BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

Aqui começaremos a tratar do culto da Jurema, situando o leitor sobre a temática, além de algumas definições que na visão da presente pesquisa são necessárias como uma opção teórica para o estudo da religião. Primeiramente, acreditamos que a Jurema seja uma prática *vegetalista*, e isso apenas como uma proposta de visão, que segundo Luis Eduardo Luna (1986-a) citado por Goulart (2004, p. 12), na região de Iquitos e Pucallpa, os Xamãs são assim designados porque acreditam que os seus conhecimentos provêm das plantas e dos espíritos agregados a elas. Na verdade, o *vegetalismo* está ligado ao complexo xamânico que permeia a relação do xamã com os vegetais. Sob o efeito extático, o Xamã pode mover forças à sua vontade (LUNA, 1986 apud MELO, 2010, p. 32). O uso do termo *vegetalista* também é usado em algumas pesquisas sobre ayahuasca, realizadas por Melo, (2010) e Goulart (2004), por exemplo. No entanto, podemos perceber relações entre as religiões ayahuasqueiras e juremeiras, e por isso entende-se que o termo *vegetalista* cabe a ambas pela prática tradicional íntima que engendram com suas plantas sagradas chamadas de mestras ou professoras. Para o reino da Jurema voltam entidades espirituais, de lá elas também vêm servir o Mestre juremeiro terreno através da ingestão da bebida de mesmo nome, geralmente feita com cachaça e outros ingredientes, gerando o denominado “vinho da jurema”⁶. Essa crença nos vegetais advém, portanto, de uma tradição antiga no que tange aos aspectos dos hibridismos sociais existentes no Brasil; isso porque, ainda conforme Luna (1986a) citado por Goulart (2004, p. 12), a exploração da borracha teria levado na selva peruana e na bacia amazônica ao encontro populacional de diferentes culturas que teria originado o uso terapêutico da ayahuasca nos moldes híbridos atuais. Losonczy e Mesturini (2010) e a própria Goulart (2004, p. 12) já apontam para um hibridismo, visto que as primeiras autoras apresentam espanto com o fenômeno da interação da ayahuasca, representante de povos xamânicos amazônicos com o mundo ocidental, e a segunda com o *complexo vegetalista* composto por várias tradições existentes pela Amazônia que estabeleceram contato com a ayahuasca⁷. São elas: componentes da selva amazônica; do mundo andino e aspectos das missões cristãs. É através desta noção de intercâmbio entre uma cultura cristã e uma amazônica-indígena que tomamos o termo

⁶ Veremos mais detalhes adiante no trabalho.

⁷ Chá feito a partir da decocção de uma folha e um cipó.

vegetalista para pensar a Jurema como tal. Ainda o pensamento complexo ligado aos vegetais é bastante peculiar nas culturas africanas e indígenas:

Para a unanimidade dos povos do grande grupo etnolinguístico banto, todos os seres da natureza, inclusive plantas e animais são sempre entendidos como forças vivas, em processo, nunca como entidades estáticas. Essas forças vitais, por sua vez, formam uma cadeia, da qual toda pessoa constitui um elo, vivo e passivo – ligado em cima aos elos de sua linhagem ascendente (seus ancestrais) e sustentando abaixo a linhagem de seus descendentes (MAQUET, apud LOPES, 1992, p.195).

O que, para esta dissertação importa em termos comparativos com os estudos antropológicos oriundos do universo das plantas psicoativas é a relação cultural das mesmas, seja psicoativa ou não, com [...] “à estruturação de sistemas culturais, rituais, religiosos e míticos” (GOULART; LABATE; CARNEIRO, 2005, p. 29). Sobre a falada multiplicidade das conotações dadas à palavra Jurema, diante de tantas podemos tratar a palavra como um conceito:

Quando falamos de “Jurema” estamos nos embrenhando num verdadeiro labirinto de significações, trazendo à tona um número de imagens variadas, nas quais aparecem mulheres de origem indígena brasileira, uma árvore que medra pelo sertão, uma raiz mágica, uma bebida que provoca outras tantas imagens e que é compartilhada em diversos rituais, alguns religiosos e outros que se concebem como também religiosos, embora não institucionalizados como tais, pelo Brasil afora (MOTA, C.N., 2005, p. 219).

A autora trata da jurema como uma espécie que possui ampla trajetória simbólica, ideia pertinente de ser analisada (MOTA, C.N., 2005, p. 220). Diante de toda esta polissemia, Mota apresenta as seguintes distinções:

- 1) A *Jurema nordestina-indígena rural*: Nesta reside primordialmente a percepção mágico-religiosa da realidade social, sendo ela a verdadeira “Jurema das Matas”: símbolo da etnia forjada durante o processo de colonização europeia. É aí que se desenvolve o sentido do ser “nativo” ao se privilegiar o “segredo tribal” nos rituais da Jurema nativa. Por exemplo, entre os Fulni-ô, Pankaru, Kiriri, Kariri-Xocó e Xocó. Também aqui se inclui a Jurema dos Catimbós do Nordeste, ritual celebrado nos vilarejos, onde a religiosidade rural portuguesa definitivamente mostra suas marcas em conjunto com os ritos nativos, desde o Rio Grande do Norte até a Bahia
- 2) A *Jurema afro-urbana*: Trata-se da Jurema como representação dos espíritos dos “cabocos” – “índios” -, dentro de rituais de origem africana, nos centros, nos centros urbanos, tanto nos Candomblés de Caboclo como na Umbanda (MOTA, C.N., 2005, p. 223, grifo da autora).

Para nosso estudo será importante, visto sua íntima vinculação engendrada com a Jurema, a citação de estudos sobre alguns povos indígenas. Para Grunewald a “ciência do índio” recai sobre a ênfase em um [...] “sujeito fundador do conhecimento xamânico

sobre a planta e sua bebida” (GRUNEWALD, 2005, p. 240). Continuando em um viés xamânico, numa perspectiva de busca étnica para a jurema nordestina, Grunewald assinala:

Além de Maria do Acais, vários outros juremeiros emergiram nesse contexto mágico de Alhandra: xamãs quase-urbanos, que individualmente recebiam pessoas com problemas empregatícios, amorosos, de saúde, etc. Essa transformação do rito coletivo dos índios para um suposto xamanismo individual, e com a Jurema voltada para questões mais urbanas, coincide também com a dispersão dos índios em lotes doados por Dom Pedro II pela região, o que provavelmente desvinculou o uso da Jurema do viés étnico. Essa nova forma de xamanismo com a Jurema no Nordeste começou, e não se sabe por que, a ser chamada de *catimbó*, termo muito empregado para designar feitiçaria de uma maneira geral na região (GRUNEWALD, 2005, p. 247).

Roberto Motta, vai fornecer um artigo bastante instigante sobre o Catimbó/Jurema. No que se refere as origens étnicas do culto o autor compartilha da seguinte ideia – “Tudo indica que, na evolução histórica do Catimbó-Jurema, elementos europeus, africanos e neo-brasileiros tenham se acumulado em torno de traços incontestavelmente indígenas”. O processo de “acumulação cultural” qual sofre o catimbó durante a história introduz a figura do Mestre e de “técnicas mágicas de origem europeia” (MOTTA, 2005, p. 285).

A “segunda fase” Motta atribui para o culto juremeiro seria a da influência Kardecista. O terceiro ponto ou “terceira fase” seria o “impacto das religiões afro-cariocas” (MOTTA, 2005, p. 286). Motta também vai lembrar da ideia da Jurema como uma religião centrada ritualisticamente na comunhão vegetal de uso da bebida de mesmo nome, não excluindo semelhança, neste aspecto, com o Santo Daime Acreano, porém apenas neste sentido da comunhão com o vegetal. Até o cristianismo está no hall das religiões que uma bebida exerce um papel importante e mais ou menos central:

Notemos aqui que ao próprio Cristianismo, seguindo precedentes do Judaísmo, não repugna o emprego de uma bebida euforizante, o vinho de uva característico da civilização Ocidental, em seu rito supremo, que é a Eucaristia (MOTTA, 2005, p. 291).

Uma outra definição que podemos atribuir a prática juremeira, sem querer enrijecer essas definições, apenas para uma sugestão que norteia um olhar, é que ela é de cunho popular e híbrido, sendo uma religião também de classes mais pobres da sociedade. O popular está ligado a história dos excluídos. É o “pré-moderno” e o “subsidiário”, as “oficinas artesanais” e os “entretenimentos suburbanos”. “No consumo, os setores populares estariam sempre no final do processo, como destinatários, espectadores obrigados a reproduzir o ciclo do capital e a ideologia dos dominadores” (CANCLINI, 2008, p. 205). É necessário, porém, mostrar que para o

autor o popular não está estagnado, por mais que queiram aqueles defensores, impedindo com isso que os populares “sejam eles mesmos”, (CANCLINI, 2008, p. 206). Sempre é necessário deixar evidente que aqui não existe uma proposta de enrijecimento de um conceito.

É preciso desfazer as operações científicas e políticas que levaram o popular à cena. Três correntes são protagonistas desta teatralização: o folclore, as indústrias culturais e o populismo político. Nos três casos, veremos o popular como algo construído, mais que como preexistente. A armadilha que frequentemente impede apreender o popular, e problematiza-lo, consiste em considerá-lo uma evidência *a priori* por razões éticas ou políticas (CANCLINI, 2008, p. 207).

Houve uma preocupação tardia para com as práticas populares, sendo os primeiros empreendedores desta atenção os folcloristas e antropólogos, nas décadas de 1920 e 30, os comunicólogos nos anos 50 e os sociólogos e políticos para partidos de oposição, nos anos 70 (CANCLINI, 2008, p. 207). Sampaio (2013, p. 3) percebe também este tardar intelectual para olhares detidos para com a Jurema, só que para ela os olhares para a Jurema foram tardios pelo compromisso intelectual dado anteriormente as tradições Jeje-Nagô⁸. O que se percebe é que o interesse pela Jurema vai se dar inicialmente como prática popular a ser preservada, ou seja, coadunando com o que Canclini aponta acima, um estudo com objetivos políticos de demarcações identitárias e regionais. Apesar de o Candomblé também se configurar em sua origem como prática de um setor desfavorecido, vai ganhar um olhar dos intelectuais de nobreza preservada no culto e nas nações em proximidade com a África.

García Canclini critica os folcloristas, apontando-os como “nacionalistas e humanistas românticos”. Para o autor estes pesquisadores não contextualizaram as culturas populares, também os teóricos latino-americanos inspirados pelos europeus da temática, não especificados pelo autor, olhavam para o popular como um resgate de um sentimento nacional, em oposição ao iluminismo e ao “cosmopolitismo liberal” (CANCLINI, 2008, p. 210-211). O popular não está estagnado, o folclore é mais uma criação idealista, não há tantas distinções rígidas entre o folclore e as culturas de massa (CANCLINI, 2008, p. 214). Por culto popular, então, é com esta visão de García Canclini que pretendemos situar a prática da Jurema, que se define como popular por estar do lado das classes mais pobres, porém de modo dinâmico e não estático neste local.

⁸ São nações de Candomblé, que constituem diferentes formas de culto. Esses nomes estão ligados às suas origens étnicas no continente africano e às classificações dos negros no Brasil.

Durval Muniz Albuquerque de Júnior vai afirmar que existe uma dada visão cultural que obedece a uma regra de produção no que se refere a cultura nordestina. Ele vai seguir praticamente o mesmo caminho exposto por Canclini, desnaturalizando a cultura popular. A grande pergunta do autor é como e em quais circunstâncias o Nordeste foi “paralisado” como um museu do pré-moderno e industrial (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 20).

Para o autor, então, dar algo como folclórico ou “popular” pode encobrir facetas econômicas e sociais muitas vezes cruéis com as classes oprimidas do proletário (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 31). Albuquerque Júnior (2013, p. 72), trata ainda dos estudos folclóricos como aqueles estudos que tem por objetivo intelectual a constituição de uma identidade nacional, como já foi dito, e também chama a atenção para o folclorista como o mediador entre classes sociais e entre o passado e o presente (2013, p. 74). Em determinados momentos vemos o que se chama de folclorismo se confundir com a Antropologia⁹ (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 77). Posterior às visões de teorias raciais, positivistas e evolucionistas, os estudos sobre cultura popular passam por uma outra tentativa de teorização onde recebe a referência marxista; tal perspectiva se ligava agora aos Centros Populares de Cultura e a União Nacional dos Estudantes (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 89).

O culto juremeiro é híbrido porque agrega várias práticas, como elementos indígenas, negros e kardecistas. Valente (1976), vai apontar os registros de sua pesquisa no estado de Pernambuco, embora sua obra trate de sincretismo em uma visão ainda bastante influenciada pela psiquiatria, é um autor que pode trazer registros importantes no que consiste a antiguidade de seus estudos. Sendo assim, em suas etnografias dos Candomblés pernambucanos, o autor observa nitidamente a presença da prática Jurema ou Catimbó, esta última terminologia mais apropriada para a época, quando afirma que houve ocasião em que presenciou o uso de uma mesa nesses cultos, com flores e velas. Tratava-se do que o autor via como uma invasão do espiritismo aos Candomblés pernambucanos (VALENTE, 1976, p. 66).

É, portanto, interessante e necessário adentrar no conceito e visão de pureza que permeou também a pesquisa de autores como Valente e outros, o que tardou as

⁹ SAMPAIO (2016, p. 28-29) também percebe em considerações finais de seu artigo este fato e avança mostrando um grande hibridismo entre o campo, a etnografia, o “olhar antropológico”, literário e o olhar médico em alguns folcloristas pioneiros.

pesquisas sobre jurema como vimos mais acima, portanto, pouca atenção era dada a este culto¹⁰.

Vamos ver então como se deu o processo de surgimento do Catimbó, com alguns pequenos apontamentos históricos. Silva Junior aponta que Alhandra foi um dos poucos lugares que ainda existia a presença indígena na Paraíba (SILVA JUNIOR, 2011, p. 36). Segundo o mesmo autor o pensamento europeu quinhentista queria tirar o índio de seu estado de “selvagem” para transformá-lo em um cristão (SILVA JUNIOR, 2011, p. 37). O culto da Jurema seria também uma reminiscência indígena, o que restou de sua resistência (SILVA JUNIOR, 2011, p. 38).

Os indígenas no litoral sul da Paraíba foram aldeados - Conde, Alhandra, Baía da Traição e Rio Tinto (antigos aldeamentos) passaram a ser vilas, portanto, os indígenas aldeados passavam a ser controlados pela coroa, neste sentido o casamento extra grupal era incentivado (TEREZINHA BAUMANN apud BARCELLOS; FARIAS, 2014, p. 18).

O Catimbó era o antigo nome do que hoje entendemos como Culto da Jurema. Cascudo (1978, p. 32-33) depois de fazer um apurado apanhado deste termo, afirma que “Catimbó” é “Cachimbo”, o nome da prática é o nome do seu utensílio mais utilizado e vice versa. Para Salles (2010a, p. 79) Catimbó carrega um sentido pejorativo de “coisa-feita”, “magia-negra”, “trabalho para esquerda¹¹” e os catimbozeiros seriam seus diversos praticantes, umbandistas e trabalhadores da mesa. De fato este é um sentido que vemos bem alastrado no senso comum nordestino. Salles (2010a, p. 80) usa Catimbó para seu trabalho como termo genérico para a prática até meados dos anos 1970. Sampaio vai explicar a Jurema como sendo uma nomenclatura para além do nome popular da árvore objeto de culto, sendo uma denominação legitimadora para uma prática anterior de nome Catimbó, vista de forma pejorativa, prática que se dava entre os indígenas e que posteriormente se mescla com o espiritismo kardecista, a umbanda, o catolicismo popular e o candomblé. Este processo legitimador que culminará na atual “Jurema Sagrada” vai se dar conforme a autora entre as décadas de 60 e 70 (SAMPAIO, 2016, p. 153). A Jurema Sagrada ou Jurema Encantada vai se apresentar atualmente como um sinônimo de legitimação ao que antes era visto como algo degradado ou “baixo-espiritismo”, sendo que é preciso dizer que no campo vemos inúmeras

¹⁰ Para um pequeno aprofundamento nestas questões ver Beatriz Góes Dantas (1981).

¹¹ Seria um trabalho negativo, para prejudicar alguém, atrapalhar, ou para tirar um atrapalho (CASCUDO, 1978, p. 41).

atribuições para a prática da Jurema, ouvimos falar na Umbanda, que é o complexo religioso geral em que a Jurema ou Catimbó está inserido e predomina como prática, isso na nossa região de estudo, ouvimos falar também em Jurema ou juremeiros de uma maneira mais formal e legitimadora, como de modo mais informal; presenciamos também a atribuição pelos adeptos dos termos “macumba” e “catimbó”, que ainda são utilizados e até o termo “Catimbó” tem sido recentemente utilizado como forma de legitimação, como um “retorno às origens” e fortalecimento identitário. Traremos aqui uma interessante definição recuperada por Carlini a partir de Alvarenga, que mostra uma boa definição para o termo:

(...) o *Catimbó* é um culto religioso popular, de formação nacional, frequente no Nordeste e Norte brasileiros. Com a *Pagelança* (Amazônia, Maranhão e Norte do Piauí) e o *Candomblé-de-Caboclo* (Bahia), o *Catimbó* forma um grupo de religiões populares intimamente aparentadas, em que se fundem elementos tomados a feitiçaria afro-brasileira, ao catolicismo, ao espiritismo e principalmente, as reminiscências de costumes ameríndios, que constituem a sua parte principal e caracterizadora. O *Catimbó* baseia-se no culto a entidades sobrenaturais chamadas *Mestres*, concebidas como espíritos, criações míticas que frequentemente tem a designação caboclo (índio) anteposta ao nome, ou divinizações de falecidos chefes de culto. Os chefes, que são os sacerdotes e principais médiuns, digamos assim, do *Catimbó*, recebem o nome de mestres. Invocados por meio de cânticos os *Mestres* sobrenaturais entram em contato com os fiéis, principalmente por intermédio dos mestres terrenos ou de outros iniciados e crentes, dos quais se apossam. Ao contrário do que se 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. Os ritos do *Catimbó*, em larga parte ligados as práticas do baixo-espiritismo, tem essencialmente funções mágico curativas. Dois dos seus elementos caracterizadores mais importantes, e seguramente de fonte ameríndia, são a defumação exorcística por meio do cachimbo e a *quase* fitolatria de que é cercada a jurema. Esta árvore brasileira fornece aos *catimbós* uma bebida estimulante usada como estupefaciente místico, fumada em vez de bebida¹² (ALVARENGA apud CARLINI, 1993, p. 57-58, grifo do autor).

Aqui temos uma recuperação da definição de *Catimbó* que vai nos trazer importantes pistas para a análise da Jurema neste trabalho, são elas: 1. *A relação com a Pagelança amazônica*; 2. *O Candomblé de Caboclo* e 3. *A fitolatria*, que é de suma importância para a análise das cidades e reinos encantados. Neste sentido poderíamos

¹²Também pode ser bebida. É necessário, apesar de óbvio para o leitor experiente ao tema que esta citação carrega ainda algumas crenças acadêmicas da época em que foi escrita por Alvarenga em sua documentação das pesquisas dos anos 30, como o termo “baixo espiritismo”.

substituir o “quase” da autora para assumir de fato o culto fitolátrico ou como escolhemos aqui *vegetalista*, como já assinalado, apenas como uma opção conceitual.

1.1 Alguns aspectos da “Experiência etnográfica”

Quando recuperamos aqui o termo “experiência etnográfica” tomamos a expressão de James Clifford (2014). Aqui pretendemos trazer algumas questões pertinentes aos encontros e a prática etnográfica realizada em Alhandra, bem como a experiência teórica sobre a prática como um todo. Em Alhandra a pesquisa se ateve a dois terreiros já citados anteriormente, o que gerou a etnografia explicitada nos subcapítulos posteriores. Temos, pois, que o estudo etnográfico não é feito sozinho, para este trabalho se considera os interlocutores coautores da pesquisa e não apenas informantes. A partir disso vemos como foi dado destaque as falas das entrevistas e a etnografia, para que dentro dos limites da escrita os leitores possam ter acesso aos coautores do trabalho, que são nossos atores do campo. Pesquisar pessoas centrais, antigas ou importantes para o culto mostra a importância desses atores, também a necessidade da pesquisa em questões subjetivas, como, por exemplo, o canto de Mestre Siriaco¹³ que me chamou a atenção ou a localidade do Templo de Oyá, locais centrais para a Jurema. Nisso é importante verificarmos em outras etnografias a importância dessas figuras religiosas que “tomam a frente” da religião, seja na militância ou na resistência (antiguidade) sendo um atrativo para o pesquisador. Na etnografia de Sampaio (2011, p. 2) é possível verificar essas questões quando ela narra a experiência de uma das Yalorixás do Candomblé mais significativas, Stella de Oxóssi, mostrando assim como se utilizar de um ator do campo renomado, o que garante um “certo peso” para a pesquisa etnográfica.

¹³ Optarei por Mestre e não Pai Siriaco, porque consideramos, eu juntamente com Pai Jhonny, que Siriaco se configura mais como um Mestre vivo, do que como um pai, visto que ele não possui iniciação, como acontece no candomblé e é contra ela. Também, é de opinião de Pai Jhonny, que na Jurema não existe pai, mas padrinho.

Peirano (2014) vai advogar, e aqui seguimos o mesmo pensamento, que a etnografia não é um mero método de pesquisa. Na Antropologia não há fatos fiéis, mas “formulações teórico-etnográficas”; as monografias são essas formulações e se a etnografia for boa terá uma boa contribuição teórica (PEIRANO, 2014, p. 383). A etnografia, então, para distanciar-se de um mero relato jornalístico tem que passar por reflexões e interpretações. Geertz mostra bem isso em sua obra já clássica, ou seja, como a etnografia é esta tentativa de fazer a leitura de um “texto desbotado”, de um “comportamento modelado” (2008, p. 7). Para isso devemos estar atentos a sociedade e seus sinais, como o ambiente rural de Alhandra, as condições socioeconômicas, a relação com a cultura popular, as reminiscências indígenas que estão entorno do culto da Jurema. Também na etnografia “só se é bem sucedido parcialmente” (GEETZ, 2008, p. 10), visto que nada garante a conclusão dos objetivos, visto a organicidade do campo. Sobre fixar o discurso social em uma forma inspecionável (GEETZ, 2008, p. 10) muito do que pode ser visto através das falas e relações de nossa experiência pessoal com os juremeiros foi um campo de conflito por legitimação, o que nos induziu a uma pesquisa mais densa em Caaporã do que em Alhandra, visto que há um desconforto entre o Templo de Oyá e o Centro Espírita de Umbanda Reis Malunguinho.

Para Peirano (2014) existem condições que determinam uma boa etnografia, são elas – a comunicação no “contexto da situação”; a transformação para a língua escrita do que foi intensamente vivido - transformando a experiência em texto; deve-se detectar a eficácia das ações sociais e ultrapassar o senso comum ocidental (PEIRANO, 2014, p. 386).

Ainda nesta perspectiva, em outro texto, a autora defende ainda mais arduamente a etnografia, que esta pesquisa procura seguir, a responsabilidade da importância dada pela autora para a “experiência etnográfica”. Para ela um bom antropólogo, e nem todo bom antropólogo é bom etnógrafo precisa reconhecer o poder do diálogo entre a teoria nativa e a acadêmica (PEIRANO, 1995, p. 45). É neste sentido, por exemplo, que o diálogo se deu com Pai Jeová e os demais juremeiros aqui ouvidos e observados através da convivência.

Otávio Velho fala sobre “dois rochedos” que atrapalham o estudo sobre religião, que seria o “medo de “tornar-se nativo” e o problema do fator irredutível da religião (VELHO, 1998, p. 233). Acontece que estes fatores para o autor são os que lançam luz sobre a pesquisa em religião e não o contrário:

Aliás, a própria ideia do tornar-se nativo talvez precisasse perder a conotação necessariamente pejorativa que se incorporou ao senso comum antropológico, não sendo irrelevante lembrar que, no domínio da linguística, *ser nativo*, tenha se tornado, sugestivamente, condição de participação em um ambicioso programa comparativo. Isto supõe, além de uma atitude política, o reconhecimento efetivo de um *privilégio* de observação, uma vez fornecido um treinamento, seguramente penoso; o que vai em direção *oposta* ao que, entre nós, passa em geral por um requisito de objetividade (VELHO, 1998, p. 234).

Barrett (2015, p. 127) vai afirmar que só depois que se vai para campo é que os livros sobre método na Antropologia passam a fazer sentido e que o material mais importante para um método é o projeto original do estudante. Ora, isto é bem verdade no sentido em que muito do que compreendemos em leituras antropológicas, concordamos ou discordamos, foi depois de alguns anos de pesquisa de campo, sentando com os juremeiros nas juremas de chão, observando, conversando, ganhando confiança, ouvindo toadas, vendo cultos e rituais. Muito do que Velho (1995) fala em seu artigo, esta aproximação não preocupada com a falta de objetividade por ser frutífera, já era encarada dessa forma em nossas pesquisas, nunca tivemos medo de nos tornarmos nativo. Neste sentido sempre deixamo-nos afetar pelo nativo e sentimos o “desejo de semelhança” falado por Velho (1995); esta proximidade pode ser fonte de luz ou desconforto, aí consta o desafio (VELHO, 1995, p. 238-239) e assim o seu texto fez sentido apenas depois de inúmeras experiências de campo.

A proximidade em pé de igualdade é algo que está presente em Velho (1995), sugerida por ele e para esta pesquisa a sua proposta se fez presente. Esta preocupação com o método na Antropologia tem gerado, além do trabalho de Barret (2015) o trabalho de Silva (2006), onde ele vai comparar os “truques” do antropólogo à magia, onde nem tudo é ensinado. O trabalho etnográfico, por sinal, tem se inspirado cada vez mais nos termos advindos dos mundos de suas pesquisas em espiritualidade, ritos e magias para compor o seu quadro referencial de conceitos, como “rito de passagem” (SILVA, 2006, p. 26) e “iniciação” (CLIFFORD, 2014).

O campo, portanto, na etnografia parece não obedecer aos métodos e aos estatutos científicos rígidos, parecendo ter uma vida própria de modo que ele muitas vezes “condiciona”, de certa forma, o que pode ser observado naquele momento (SILVA, 2006, p. 39). Isso justifica a preocupação interpretativa de Geertz (2008). Ainda sobre a pesquisa de campo, “estabelecer uma relação de confiança, favorável a sua realização, é, muitas vezes, um processo complicado, exaustivo e que exige um

conhecimento mínimo de certas etiquetas e códigos do grupo” (SILVA, 2006, p. 41). Neste sentido o CECAI (Coletivo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas) e a experiência vivida no Ilê Axé Guerreiros de Ogum foi algo fundamental para o estabelecimento da confiança e da abertura das portas.

O antropólogo também é para o religioso “portador de informações” (SILVA, 2006, p. 49) e muitas coisas a mais. Na etnografia feita por Sampaio (2011) podemos perceber que na entrevista com Mãe Stella ela afirma ter passado de entrevistadora para entrevistada (SAMPAIO, 2001, p. 12). Pai Osias, dirigente do terreiro situado na Torre, bairro de João Pessoa, foi o que menos estabelecemos contato e empatia, apesar de ter recebido boas informações na entrevista. Pai Jeová muitas vezes nos viu como um aliado que poderia ajudar nas festas da Associação e em projetos culturais para o seu terreiro. Pai Jhonny em Caaporã (Ilê Axé Guerreiros de Ogum) através de Mestre Siriaco de Alhandra (Centro Espírita de Umbanda Reis Malunguinho) foi o grande exemplo da empatia duradoura que aconteceu, fomos de fato fígados para a pesquisa longa e frutífera no terreiro de um Babalorixá jovem como nós. Quando falo nós, neste caso, incluímos o grupo que atuou conjuntamente durante nossas pesquisas, dentro do terreiro, embora não tenha se tratado de uma pesquisa coletiva, evidentemente. Muitas vezes travamos conversas com Mestre Siriaco onde ele destacava a certeza da Umbanda como melhor religião, sabendo de nossa pertença ao Candomblé, afirmando ainda que deveríamos também seguir a Jurema. E quantas vezes também não sentimos o mesmo em Pai Jhonny, como deverá ser tratado mais adiante. Guerriero, em um de seus textos, pondera essas questões:

No nosso caso específico, não apenas o investigador tem suas posições acerca do universo religioso, como também o investigado tem não apenas uma religião, mas opiniões sobre a sua religião, a religião do outro e aquela que ele supõe ser a religião do cientista. Nossos nativos não são expectadores ingênuos, nem meras subjetividades, nem sujeitos sem pensamento autônomo e nem mesmo projeções de nossas próprias mentes (GUERRIERO, 2010, p. 56).

O autor chega a fazer vários questionamentos que põem em xeque certas pretensas de objetividade e distanciamento, pois o trabalho do antropólogo quase sempre enseja uma criação superior daquela dos sujeitos pesquisados, o distanciamento coloca uma barreira que contradiz um experimento ou trabalho científico, pois será que uma pesquisa laboratorial (tida como exemplo de ciência dura) distancia tanto o cientista em termos subjetivos? (GUERRIERO, 2010, p. 57).

Outro lado do problema da demasiada aproximação e o de uma militância pelo grupo pesquisado é a tendência de se juntar aos seus sujeitos como se esses detivessem um saber superior e onde qualquer crítica a subjetividade recebesse de volta a acusação de ser uma crítica cientificista; o autor segue mostrando estes dois lados da moeda. Ele pondera então que, na verdade, o que ocorre é o “etnocentrismo do nativo”, mostrando que isso pode ser prejudicial a uma pesquisa acadêmica, pois não se faz uma pesquisa e o antropólogo se torna apenas um catalizador do grupo pesquisado, ou então a pesquisa se torna intersubjetiva. Outro perigo maior é quando o pesquisador se assume como porta voz do grupo, se iguala ao nativo, sem porém, ter em vista que ele não é. O pesquisador tem acesso a instrumentos que os nativos jamais terão; também o pesquisador pode assim ajudar no crescimento de determinado sujeito, deixando de lado outros proeminentes, o que parece inevitável. Assim, acontece o clientelismo, visto que muitos pesquisadores podem agir assim em busca de privilégio nas informações (GUERRIERO, 2010, p. 58-59).

O que pode acontecer também é quando o pesquisador é posto na condição de uma espécie de guardião do conhecimento acumulado de um grupo, coletando mitos, etc. Isto não é de certa forma ruim, visto que a intersubjetividade é a construção do conhecimento estabelecido pelo pesquisador e o grupo pesquisado (GUERRIERO, 2010, p. 60).

O nativo, então, obviamente, pensa como nós, tem a sua subjetividade e também constrói o seu próprio pensamento sobre o pesquisador e os usos que podem ser feitos deste como porta voz político, possível adepto, ou até um herege descrente:

Ao mesmo tempo em que as fronteiras culturais se diluíram, o rigor necessário para a produção de conhecimento científico, considerando a separação entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido, se esvaiu. O que é um conhecimento válido ou não passa a ser colocado em xeque. Para muitos, se na própria ciência física já se consolidou a noção de que estamos sempre imersos em incertezas e de que o cientista interfere na realidade que está observando, o mesmo não poderia deixar de aparecer nas ciências humanas. Porém, longe de querer comparar conhecimentos dispares, como num velho ranço positivista, temos de admitir que há um paralelismo, no mínimo, quanto aos questionamentos. A ciência já não é mais a mesma. Não perdeu o vigor, nem mesmo seus objetivos. Mas não há mais tantas barreiras para um nativo ser um cientista. Em termos do conteúdo de conhecimento há a valorização de outros saberes produzidos para além dos muros universitários. Afinal, se podemos questionar a verdade de uma observação física, por que não podemos dar valor científico, também, ao conhecimento produzido pelos nativos? O risco, aqui, é criar numa visão de que toda forma de conhecimento se equivale. O conhecimento nativo não é ciência. Embora valorizados,

precisamos ter claro que a ciência deve se pautar por parâmetros que o saber nativo não necessariamente precisa (GUERRIERO, 2010, p. 61).

O trabalho etnográfico consiste em tradução nos seus moldes de “observação participante” (CLIFFORD, 2014, p. 19); sendo isso uma realidade, uma antropologia feita no próprio país, “doméstica” (BARRET, 2015) chama atenção para alguns fatores, como o contexto de uma subalternidade que perpassa a Jurema em Alhandra e em João Pessoa e ainda um exotismo presente no culto. A antropologia então, esta urbana, que se passa não fora de sua cidade ou não muito distante parece se ater então a questões cada vez menores e menos ligadas apenas ao fator exótico de uma cultura, perguntas e problemáticas científicas específicas passam a ser mais viáveis do que compreender o todo cultural distante e estranho possibilitado por um processo colonial.

O rigor das ciências naturais, que marca o início da antropologia no século XIX, que difere o antropólogo do etnógrafo – entre aquele que descreve (etnógrafo) e o construtor de teorias sobre o homem (antropólogo) levaram ao que Clifford chamou de “autoridade etnográfica” (CLIFFORD, 2010, p. 2014). O objetivo neste contexto era o treino e o rigor científico para se chegar ao “todo”, ao cerne das culturas e suas estruturas sociais (CLIFFORD, 2010, p. 2014).

[...] pela disposição desses atalhos em diferentes combinações, a autoridade do teórico-pesquisador de campo acadêmico foi estabelecida entre os anos de 1920 e 1950. Esse amálgama peculiar de experiência pessoal intensa e análise científica (entendida nesse período tanto como “rito de passagem” quanto como “laboratório”) emergiu como um método: a observação participante. Ainda que entendido de formas variadas, e agora questionado em muitos lugares, esse método continua representando o principal traço distintivo da antropologia profissional. Sua complexa subjetividade é rotineiramente reproduzida na escrita e na leitura das etnografias. A observação participante serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, pela empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos (CLIFFORD, 2014, p. 31).

A “afinidade emocional”, a “experiência”, a “concretude de percepção também fazem parte da autoridade etnográfica (CLIFFORD, 2014, p. 35). Ainda lembra o autor da dificuldade da produção textual, que tenta transmitir para um texto viajante aquilo que foi vivido unicamente em uma ocasião – “Se muito da escrita etnográfica é produzido no campo, a real elaboração da etnografia é feita em outro lugar” (CLIFFORD, 2014, p. 38). Seguindo esta preocupação outros autores também fazem suas questões sobre este importante limiar da tradução experiência-texto. O texto de

Rita Amaral e Vagner Gonçalves tem por objetivo oferecer a possibilidade de uma etnografia em hipermídia. A ideia principal é que na transcrição muito da dinâmica sócio-cultural se perde (AMARAL; SILVA, 2006, p. 107). Também os próprios encontros etnográficos são difíceis de serem explicitados no texto. Uma etnografia apresentada, portanto, em CD, DVD, pode também lançar mão para o leitor de suas próprias interpretações, o que pouco o texto linear pode causar, aliás, o texto linear provoca interpretações, mas as linguagens áudio-visuais supracitadas provocariam mais¹⁴ (AMARAL; SILVA, 2006, p. 108).

Para este trabalho as fotografias buscam atender a esta demanda. A autoridade do etnógrafo em relação a cultura por qual fala e também o problema das subjetividades envolvidas no encontro etnográfico seriam superadas por este tipo de etnografia (CLIFFORD, 1988; STRATHERN, 1987, p. 257 apud AMARAL; SILVA, 2006, p. 108-109).

O acesso ao conjunto dos dados (falas, imagens, gestos, sons, expressões corporais etc.) no texto etnográfico em hipermídia permite, por sua vez, maior compreensão do campo representado pelo antropólogo que observa, inserindo as informações nas dimensões que envolvem a produção etnográfica e oferecendo, ainda, o próprio processo de sua produção como um elemento para análise (AMARAL; SILVA, 2006, p. 109).

Continua Clifford, sobre esta dificuldade:

É importante, porém, assinalar o que foi deixado de lado. O processo de pesquisa é separado dos textos que ele gera e do mundo fictício que lhes cabe evocar. A realidade das situações discursivas e dos interlocutores individuais é filtrada. Mas os informantes – juntamente com as notas do campo -, intermediários cruciais, são tipicamente excluídos de etnografias legítimas. Os aspectos dialógicos, situacionais, da interpretação etnográfica tendem a ser banidos do texto representativo final (CLIFFORD, 2014, p. 39).

Para este trabalho buscaremos, portanto, ao invés de uma sapiência intelectual superior do estudioso sobre a cultura pesquisada, uma [...]“negociação construtiva envolvendo pelo menos dois - e muitas vezes mais – sujeitos conscientes e politicamente significativos” (CLIFFORD, 2014, p. 40). O autor chama a atenção que embora defenda o diálogo, não significa que um texto dialogado (“autoridade dialógica”) esqueça a textualização (CLIFFORD, 2014, p. 42-43). Qual a solução então para um texto fortemente dialogado em que a autoridade do etnógrafo seja minimizada?

¹⁴ Neste sentido possuo muito do que pesquisei gravado em vídeo.

Cada vez mais o reconhecimento da coautoria dos “informantes” (CLIFFORD, 2014, p. 51).

A etnografia também é alegórica e performática nas falas de Clifford (2014, p. 59). É a natureza poética do texto, a moral, uma história narrada, as referências aos padrões e ideias diferentes (CLIFFORD, 2014, p. 61).

Dizer que o comportamento exótico e os símbolos fazem sentido em termos “humanos” ou “culturais” é fornecer as mesmas espécies de significados alegóricos acrescentados, que aparecem em narrativas mais antigas, que viam as ações como “espiritualmente” significativas (CLIFFORD, 2014, p. 62).

Volta-se a questão adâmica, o romantismo literário etnográfico dos povos distantes, igualitários, sortudos, menores, os pequenos grupos que dão luz às sociedades modernas do homem a-religioso lamentado por Eliade (CLIFFORD, 2014, p. 76; ELIADE, 2010).

Aqui procuramos abordar o que para o trabalho é método e ao mesmo o tempo o transcende, iniciando o leitor também para as questões que virão adiante na etnografia de fato, onde muitas dessas abordagens coadunarão com o que será exposto posteriormente nas etnografias.

1.2 O sítio do Acais em breve retrospectiva

Aqui é interessante recuperar a bibliografia sobre o Acais, visto que constitui um dos reinos e é onde a Jurema paraibana aflora. A vila de Alhandra passa por uma sequência que pode ser observada em todo o território nacional. Primeiramente é importante observarmos este processo como uma estratégia colonial de explorar economicamente o Brasil. Nestes territórios aparecem os grupos humanos que vão caracterizar o país. Primeiro são criadas as feitorias, depois a capitania e a vila como “primeira experiência de formação urbana” no país, que Manuel Diégues Júnior, sociólogo pernambucano destacará:

Os verdadeiros focos de povoamento, onde se tornaram possíveis, em bases estáveis, as relações demográficas e as de cultura, bem como a estruturação da sociedade brasileira, foram aqueles que resultaram do agrupamento humano para uma exploração econômica. A atividade desenvolvida nestes centros fixava as populações, dava-lhes uma organização social, criava os tipos sociais a ela ligados (DIÉGUES JÚNIOR, 1980, p. 30).

Ainda para o autor, outro núcleo, não de exploração econômica apenas, mas de “focos de relações étnicas e culturais” foram as aldeias das missões jesuíticas ao Sul da Amazônia (DIÉGUES JÚNIOR, 1980, p. 31). Esses núcleos de exploração econômica que o autor observa foram importantes para os encontros étnicos e a definição dos “tipos sociais”. Temos, então, que a partir deste núcleo a formação cultural se deu por um viés principalmente econômico e religioso, ou seja, o trabalho nos engenhos, fazendas e plantações e as missões doutrinadoras cristãs que procuravam homogeneizar a sociedade que ia se urbanizando.

Pelo “Nordeste Agrário do Litoral” começa a ocupação humana no Brasil, com a economia açucareira e com a usina posteriormente. Foi responsável esta atividade pela formação da aristocracia, da sociedade agrária e do elemento do patriarcado nas famílias. Socialmente, economicamente, politicamente e demograficamente a Casa-Grande tinha como símbolo o engenho de açúcar como “núcleo de exploração econômica” (DIÉGUES JÚNIOR, 1980 p. 36).

No “Mediterrâneo Pastoril” surge a figura do Vaqueiro, um “tipo humano” caracterizado por seus trajes de couro. Os encontros étnicos, ao que antes se chamava genericamente de “mestiçagem” se dava entre brancos e índios e havia nesta região uma manifestação de forte misticismo religioso, aparecendo o cangaceirismo e a literatura de cordel (DIÉGUES JÚNIOR, 1980. p. 37). Não é estranho que os vaqueiros constituirão uma das linhas encantadas da Jurema, além de cangaceiros.

Retomando aos processos dos aldeamentos; sua transformação em vilas representava a incorporação do indígena na sociedade nacional (BARCELLOS; FARIAS, 2014, p. 19). Bem, o que se quer mostrar com essa pequeníssima contextualização sócio-econômica da transformação dos aldeamentos em vilas e a assimilação destruidora dos indígenas é que este será o contexto-chave que impulsionará o culto da Jurema, ou pelo menos é esta paisagem cultural que aparece, através do sítio do Acais e da cidade de Alhandra, antigos aldeamentos transformados em vilas e que possuíam relação com o contexto descrito por Diéguas Júnior.

O último regente dos índios do Acais, Mestre Inácio, foi o irradiador, segundo as pesquisas de Vandezande, através da história oral local, da prática da Jurema. A propriedade que este homem recebeu se chamava Estiva, que consistia em uma área de 62.500 braças de terra¹⁵ (VANDEZANDE, 1975, p. 44-46). Antes de adentrar na

¹⁵ O que não devemos, no entanto, é tomar esta narrativa como uma verdade absoluta sobre a prática da Jurema em sua origem.

questão do Acais, é necessário passar pelo histórico indígena, indispensável para o entendimento da Jurema. O aldeamento de Aratagui (Alhandra) é a área de colonização mais antiga da Paraíba (SALLES, 2010a, p. 48):

A Paraíba surge como capitania real, diretamente subordinada à Coroa, foi criada ocupando o território ao norte do Rio Abiaí, na bacia da qual surge, no início da ocupação (final do século XVI), o aldeamento de Aratagui (Alhandra), habitado por índios Tabajara (SALLES, 2010a, p. 49).

Segundo Barcellos e Farias (2014, p. 15) existiam na Paraíba 18 povos indígenas: Ariú, Bultrin ou Bodopitas, Caeté, Canindé, Caracará, Carnoió, Icó, Janduí, Jandiú, Paiaku, Panati, Peba, Potiguara, Piancó, Tabajara, Tarairiú, Xokó e Xukuru ou Surucu. De todos esses, porém, os Tabajara e os Potiguara foram os que sobraram. De acordo com um antigo documento chamado LETTERA, as caravelas portuguesas ancoraram na cidade da Baía da Traição, em 1501. Pelo que se pode observar através dos trabalhos pesquisados, Alhandra recebe uma influência tabajara bastante significativa:

Com o tempo, por volta do século XVII, junto ao processo de territorialização, é adotada a política de aldeamento, segundo João Pacheco de Oliveira. No sistema de aldeamento, no Litoral Norte da Paraíba, no território Potiguara, há registro da aldeia Preguiça, hoje Vila de Monte-Mór, em Rio Tinto; e São Miguel, em Baía da Traição. No Litoral Sul da Paraíba, onde habitavam os Tabajara, de acordo com Fábio Moura, foram criadas as aldeias de Jacoca, no Conde, Pindaúna, às margens do rio Gramame e Aratagui, às margens do rio Popocas (BARCELLOS; FARIAS, 2014, p. 17).

Pode-se dizer que Aratagui recebeu influência não apenas tabajara, mas também Tapuia, trazidos do sertão do Rio Grande para participar da “Guerra dos Bárbaros” (SALLES, 2010a, p. 52). Em 1765 a aldeia Aratagui passa a ser chamada de Alhandra (SALLES, 2010a, p. 53).

O Acais que vai se formar então será caracterizado pela origem da prática do Catimbó, no caso, através dos descendentes do último regente - Inácio Gonçalves de Barros. Foram doadas 125.000 braças de terras a João Baptista Acais, depois passadas para José Paulo de Medeiros e Maria do Espírito Santo (1899). Posteriormente, a propriedade passa para Maria Gonçalves de Barros, que doa o terreno para a sua sobrinha, Maria Eugênia Guimarães (1908) (SALLES, 2010a, p. 63).

Vejam os um pouco do “Clã do Acais” e sua sucessão: Mestre Inácio Gonçalves de Barros era pai dos Mestres Castiliano Gonçalves e Maria Eugênia Gonçalves Guimarães (conhecida como a “segunda” Maria do Acais). Mestre Inácio era irmão de Maria Gonçalves de Barros (conhecida como a “primeira” Maria do Acais). A segunda Maria do Acais era sobrinha da primeira, e quando a sua tia faleceu ela residia em Recife e estava casada com um português (SALLES, 2010a, p. 64-65).

A Capela São João Batista, localizada no sítio, demonstra a ligação dos juremeiros com o catolicismo. A segunda Maria do Acais teve nove filhos, onde apenas Flósculo Guimarães deu seguimento a tradição familiar. Maria do Acais faleceu em 1937 e seu filho Flósculo, em 1959, foi sepultado, com pedido dele mesmo a prefeitura de Alhandra, atrás da capela, tendo um tronco de jurema como lápide (SALLES, 2010a, p. 66).



FIGURA 1 -ESCADARIA DA CAPELA DO ACAIS. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Aqui na figura 1 temos escadaria da Capela do Acais, por onde passamos várias vezes indo a Alhandra; este local é o que sobrou de uma estrutura maior que havia no sítio do Acais, que consistia ainda em algumas casas. Atualmente há apenas a capela e algumas plantações.



FIGURA 2 - CAPELA DO ACAIS. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Aqui, na figura 2 podemos ver de forma mais aproximada a frente da capela e uma pequena cerca que divide a terra, na verdade, o sítio, tombado e demarcado pelas plantações ao fundo. Ao centro e em cima consta a data 1932. Este é um dos locais mais sagrados para os juremeiros, alvo de peregrinações, de canções e de louvações, é considerado um reino, como veremos mais tarde.



FIGURA 3 - TÚMULO DO MESTRE FLÓSCULO. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Aqui (Figura 3) consta o túmulo do Mestre Flósculo, localizado atrás da capela, como pedido por ele. Em sua própria lápide feita com tronco e cimento se encontra uma fita amarrada e ao redor objetos utilizados em oferendas, provavelmente, em pedido ou alguma prática mágica. Pode se observar plantas, moedas, alguidares (pequenos pratos de barro utilizados em oferendas) e que algo foi queimado, pela cor preta na base do tronco, talvez velas que tenham sido acesas em preces.

Ainda sobre esta questão contextual veremos o que podemos apurar ainda da influência indígena no processo de formação da Jurema com a obra de Luiz Assunção (2010). Os Tapuias eram um grande grupo de indígenas, eram chamados por este nome pelos colonizadores os índios que habitavam o sertão nordestino e falavam língua diferente dos Tupis litorâneos, para os colonizadores Tapuia significava “inimigo”. Eles formavam as nações Cariri e Tarairiú, por exemplo. Os Tapuias foram com o tempo completamente destruídos pelo processo colonial (ASSUNÇÃO, 2010, p. 39).

As descrições mais ricas sobre esses índios foram deixadas pelos cronistas holandeses no século XVII. Elias Herckmans, governador então da Capitania da Paraíba em 1641 é autor de um desses relatos (ASSUNÇÃO, 2010, p. 43). Os tapuias plantavam mandioca e no mais comiam frutos, raízes, animais silvestres e mel. Confeccionavam tecidos de algodão para a fabricação de redes e sandálias feitas de casca das árvores para as longas caminhadas (ASSUNÇÃO, 2010, p. 49).

Os feitiços, as acusações de feitiço, a cura e a doença através da feitiçaria já era uma prática existente entre eles (NANTES, 1979, p.4-6 apud ASSUNÇÃO, 2010, p. 50). O culto ancestral aos espíritos existia quando da empreitada de uma guerra para saber dos inimigos, serviam para isso os espíritos que vinham presentes no corpo dos Tapuias, por visões ou em forma de insetos para dar as mensagens pedidas (HERCKMANS, 1982 apud ASSUNÇÃO, 2010, p. 50). Os Potiguaras também eram tidos como feiticeiros capazes de causar a morte de seus inimigos (NIEUHOF, 1942: 315 apud ASSUNÇÃO, 2010, p. 51). O Caraíba era o indígena profeta que juntava os índios com a profecia do fim do trabalho e de tempos melhores (CARDIM, 1980, p.87-88 apud ASSUNÇÃO, 2010, p. 52). Os Caraíbas enfeitavam seus maracás que ficavam no chão e pediam para que as pessoas dessem comidas (oferendas). Assim feito esses maracás ficavam santificados e serviam para chamar os espíritos, passavam a ter poder para chama-los (LÉRY, 1980, p. 210-216 apud ASSUNÇÃO, 2010, p. 53).

Mauss já chamava a atenção para o encantamento mágico das coisas, quando afirma que “normalmente, as coisas mágicas são, se não consagradas no sentido

religioso, pelo menos encantadas, isto é, revestidas de uma especial consagração mágica” (MAUSS, 1974, p. 77).

Continuando a citar vários cronistas europeus, Assunção vai mostrando os rituais de possessão indígena estimulados por ervas variadas (2010, p. 56-57). O que faz notar o autor com essas citações é que estes costumes indígenas estão presentes no culto da jurema como uma reminiscência.

Os índios do litoral já acreditavam na imortalidade da alma, na perseguição por um demônio mau aos que foram covardes e ida para paraísos e bosques para os que lutaram corajosamente (THEVET, 1978, p.115-121 apud ASSUNÇÃO, 2010, p. 60). Em síntese, afirma o autor sobre os indígenas esquecidos do sertão, talvez não esquecidos pela prática da jurema:

A cultura sertaneja e, no seu conjunto, os elementos simbólicos da tradição indígena marcam profundamente o universo afro-brasileiro do sertão nordestino, deixando seus traços, seus elementos, sua presença, enfim, no processo de reelaboração do fazer religioso e na gestão de novos significados (ASSUNÇÃO, 2010, p. 73).

Voltando aos tempos do Acais, para Grunewald (2005), citado por Segundo (2015, p. 59) Maria do Acais (a segunda) foi quem incorporou os seguintes elementos ao Catimbó: A mesa e o vinho da jurema servido em uma bacia de porcelana chamada princesa. Maria do Acais também cultuava importantes cidades¹⁶ que foram perdidas, como Vajucá e Rei Heron, que segundo o juremeiro Lucas¹⁷ é uma ciência que atualmente poucos juremeiros conhecem (SEGUNDO, 2015, p. 75).

O sítio do Acais é o grande representante das origens do culto da Jurema em Alhandra e para a religião como um todo. Vimos como historicamente este local é importante pela presença e atividades indígenas e europeia, obviamente, assim como abrigou a grande família catimbozeira. É por isso que atualmente a sustentação física deste espaço torna a cidade palco de muitos conflitos entre juremeiros, como não poderia deixar de ser. Os movimentos feitos em Alhandra com relação ao tombamento do Acais e mesmo uma espécie de revitalização do culto da Jurema, do que seria o

¹⁶ Veremos mais detalhadamente o sentido de cidade na parte do Encanto.

¹⁷ Um jovem juremeiro, neto da Mestra Jardecilha, um nome de grande importância na Jurema de Alhandra, já falecida. A sua casa, o Templo Espírita de Jurema Mestra Jardecilha, permanece em funcionamento, aos cuidados de Lucas e de sua mãe. Em seu templo, é possível encontrar um conjunto de poucas cidades, aqui no sentido físico, ou seja, as juremas plantadas, restantes em Alhandra. Vale ressaltar que tivemos a oportunidade de fazer uma visita a sua casa bem como fizemos junto dele uma de nossas visitas a igreja do Acais. Também temos contato ele pelo fato de ser graduando do Curso de Ciências das Religiões da UFPB.

esplendoroso Catimbó do passado, são bem polêmicos. Na verdade, algumas figuras chave da Jurema parecem ter estabelecido uma situação de desconforto entre os juremeiros alhandrenses, como afirma Segundo. Um dos feitos desagradáveis nesses processos foi uma dessas figuras ter levado a chave da igreja do Acais, havendo a necessidade do arrombamento da porta, quando da entrega de uma promessa por Vó Bui, em um evento religioso observado pelo autor em sua pesquisa (SEGUNDO, 2015, p. 84). Isso ilustra um pouco da relação conflitante que existe em Alhandra.

Dentro do município de Alhandra, no entanto, existem mais cidades encantadas. O mesmo autor afirma que a Jurema do sítio Travessia, que diz ser a primeira encontrada por ele fora do Templo de Jardecilha é a Jurema da Mestra Aderita e, de acordo com o autor, o local estava bem cuidado (SEGUNDO, 2015, p. 99). Veremos esta cidade mais tarde, que também foi visitada nesta pesquisa; o aspecto físico dessas cidades indica que podem haver muitas, afinal, cada pé de jurema calçado (consagrado) pode ser uma cidade. Também, durante sua pesquisa, o referido autor entra em contato com a Jurema de Estiva, esta já morrendo e não muito bem cuidada (SEGUNDO, 2005, p. 100-101). Bui do Acais, figura importante que foi interlocutor na pesquisa de Segundo também possui uma jurema, ele leva o pesquisador para conhecer a sua jurema branca. Segundo Bui do Acais, a jurema preta possui mais força para os feitiços, como ele diz “para tudo”, a branca é mais branda e só trabalha com água, flores e luz, deve ser mais caritativa (SEGUNDO, 2015, p. 101-102).

Silva Junior vai discutir como a cidade de Alhandra ganhou a fama de “cidade da Jurema” e como vem perdendo, segundo o historiador, o seu status de município juremeiro, em sentido estrito. O autor vai apontar que este fator se deve a existência dos cultos evangélicos na região (SILVA JUNIOR, 2011, p. 32). A identidade de Alhandra foi construída coletivamente, de modo que outras identidades possuem dificuldade de aparecer no contexto do município. O autor tenta mostrar que apesar da construção desta identidade juremeira na região, existiu uma parte que obviamente nunca foi juremeira (SILVA JUNIOR, 2011, p. 50).

Através dos seus relatos colhidos pelas mulheres católicas para saber se a identidade está ligada ao lugar, Silva Junior responde que não, afirmando que a identidade se constrói como uma prática e uma vivência, mas que nos anos 80 o **lugar**

Alhandra estava sendo sinônimo de identidade juremeira¹⁸ (SILVA JUNIOR, 2011, p. 52).

Já que podemos pensar os locais no plano físico em constantes fontes de disputas, cremos que algumas questões podem ser balizadas. Grimson, em sua introdução, vai dizer que entende a crise cultural como:

[...]una suspensión del sentido común y del imaginario acerca de quiénes somos. Si la conciencia práctica y los "saberes" evidentes se redefinen o se recomponen, si la noción de quiénes somos está clara para cada actor social aunque haya disputas entre ellos, no hay crisis cultural" (GRIMSON, 2011, p. 14).

Bem, podemos pensar que esta crise cultural existe desde os momentos citados anteriormente, com a colonização e os aldeamentos. O problema da identidade passa pela autonomia dos autores ou sua falta para elaborar a continuidade de suas trocas (GRIMSON, 2011, p. 15). Os limites, as barreiras culturais, estatais e nacionais também se mostram em face de desconstrução visto que foram construídas. Cada tradição em sua construção não pode ser arrancada de seus contextos e interesses particulares (GRIMSON, 2011, p. 17). Para o autor a relação da sociedade com a tradição e a identidade pode ser ambígua já que “Las tradiciones e identidades potencian en ciertas direcciones y limitan en otras la imaginación social acerca de modos de actuar, percibir y significar” (GRIMSON, 2011, p. 18).

O autor põe a identidade em suspensão, mostrando que além de sua construção que ela possui um caráter de disputa, a partir dos anos 1980 ele diz que a identidade juremeira se abala por causa da inserção bem intencionada dos evangélicos (SILVA JUNIOR, 2011, p. 54). Interessante notar que o Templo de N.S de Assunção e o seu Convento foram tombados pelo IPHAEP, apesar do convento se encontrar em ruínas (SILVA JUNIOR, 2011, p. 57-58). Este fator não destoa tanto do Acais.

Curioso é o autor afirmar que aconteciam poucos batizados em Alhandra (SILVA JUNIOR, 2011, p. 59). Conforme a seleção de suas narrativas o historiador busca mostrar que Alhandra não teve muita atenção da igreja, conclui-se assim que esse foi um dos motes para o crescimento da Jurema e sua identidade na região (SILVA JUNIOR, 2011). De acordo com esta visão a Jurema cria sua identidade no local devido a uma ausência de atenção cristã. A partir dos anos 80 é que a igreja passa a ter uma atuação mais forte em Alhandra (SILVA JUNIOR, 2011, p. 62-63). O que podemos ver,

¹⁸ Curioso é notar que o autor afirma que a Jurema é um culto não cristão, o que é problemático, visto que muitos juremeiros se consideram católicos.

no entanto, é que esta “atenção cristã”, atualmente “atrapalha” Alhandra, mas não impede suas atividades e atenção entorno de sua história, como as festas anuais da AEJA, as visitas de L’omi, O templo de Jardecilha e as visitas de outros juremeiros constituem ainda importante atividade para a Jurema na região.

O autor, ao mostrar que a identidade é construída, desnaturaliza o fato de Alhandra ser a cidade da Jurema. De fato percebe-se que há uma luta dentro do município, a partir dos anos 80, quando os protestantes começam a fazer campanha, tentando mudar o status do município e quando os juremeiros entram em crise com o fim do Acais e a derrubada de pés de Jurema (SILVA JUNIOR, 2011, p. 123). Acontece que o autor tem toda a razão em problematizar a questão, porém, não podemos negar ou dizer que o status de cidade da Jurema construída em Alhandra, historicamente, vai acabar. Isso é de se questionar, pois o autor possui uma tendência a dizer que esta identidade maleável põe em risco a identidade alhandrense ligada a Jurema. Cremos, através da pesquisa, que os juremeiros ainda carregam muita força de atuação para com o município e sua manutenção como lugar sagrado. Também consideramos um erro quando o autor afirma, mesmo citando as disputas internas de Alhandra, que a Jurema não é um culto cristão; parece não ter havido uma devida problematização ou observação entorno dos fatores híbridos ou sincréticos.

Salles, em sua tese vai se aprofundar um pouco mais sobre o sítio do Acais e a relevância da Jurema, tratando do que já foi feito na sua obra anterior:

[...] a significativa presença da Jurema na área pesquisada, passados mais de quatro séculos do início da sua ocupação, seria resultado da interação dos índios durante séculos com os diferentes agentes sociais (padres, homens livres pobres, colonos, quilombolas, etc.). Assim, seria no contexto desta espacialidade – os aldeamentos, que se transformariam em vilas e, por fim, em cidades – que teriam ocorrido os encontros e as mudanças responsáveis pela elaboração e reelaboração do culto (SALLES, 2010b, p. 17).

Salles traz a questão da “geografia da jurema”, pois apesar de Alhandra ser tomada como o berço do culto, todo o “Nordeste Oriental” representa o culto da Jurema de alguma forma. Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe, parte do Piauí, Ceará e Bahia constituem um panteísmo nordestino juremeiro (Salles, 2010b, p. 15); (Motta, 2005).

De grande importância também para Salles (2005) vai ser o que Leite (1945, p. 333) chamou de “linha interna” compreendendo alguns aldeamentos ao Norte de Olinda em 1610, onde nessa “linha” estava inserida a Aldeia de Nossa Senhora da Assunção,

que seria Alhandra. Os municípios pesquisados por Salles eram igualmente antigos aldeamentos, tanto em PE quando em PB (SALLES, 2010b, p. 18).

Ainda na colônia, em 1741, na Capitania da Paraíba há o registro de índios presos por feitiçaria. O Diretório dos Índios de Pernambuco, criado por Marquês de Pombal também recrimina os índios por uso da Jurema em forma de bebida. Enfim, são vários documentos citados pelo autor neste período onde autoridades católicas fazem menção a bebida da Jurema, em que se fala do seu uso, suas “alucinações” provocadas, o que era reprovável pela igreja. As acusações vão além da reprovação da bebida, existe também a acusação dos índios como povos sem religião, “apenas feiticeiros”. Estes registros do período colonial não possuem detalhes sobre o preparo da bebida, que só bem mais tarde na década de 1930 são relatados (SALLES, 2010b, p. 54-55). Com isso esperamos ter dado uma pequena noção sobre Alhandra e Acais, que estará presente em toda a pesquisa. Veremos agora um pequeno apanhado sobre como os reinos e as cidades encantadas e o modo como aparecem nas pesquisas pioneiras, para que possamos fazer um balanço, uma recuperação das referências encontradas sobre o nosso objeto de pesquisa.

1.3 Percorrendo as cidades e reinos do Catimbó.

Neste subcapítulo temos como intuito construir um panorama sobre como as cidades da Jurema foram tratadas na bibliografia especializada, ou seja, aqueles trabalhos que mais detidamente trataram do Catimbó-Jurema. Para isso buscamos desde os autores pioneiros até os mais atuais, seguindo a ordem cronológica que nos foi possível.

Primeiramente, podemos mencionar Gonçalves Fernandes e sua obra dos anos trinta que trata de forma generalizada sobre o folclore nordestino. É interessante notar, em se tratando da encantaria relatada por ele, o caso da “pedra encantada de bonito”, onde em 1819, Silvestre José dos Santos pregava a ressurreição de Dom Sebastião. Para

isso mulheres, homens, crianças e animais eram sacrificados para que o encanto se quebrasse e Dom Sebastião voltasse a vida. A intervenção da polícia acabou com o movimento depois da morte, por outro fanático, do primeiro pregador (FERNANDES, 1938, p. 15-16).

O autor continua citando festejos católicos populares onde o rito acompanha a instrumentação, a dança e os cantos (FERNANDES, 1938, p. 23). Fernandes (1938, p. 85) cita ainda Maria do Acais como famosa feiteira na estrada entre Paraíba e Pernambuco, que com seu altar cheio de santos curava diversos males. Antes, vários bairros de João Pessoa são citados, demonstrando a importância da prática também na capital. Joana Pé de Chita é apontada como famosa e respeitada feiteira de Santa Rita, embora o autor tenha encontrado apenas o seu altar cuidado pela sua filha (FERNANDES, 1938, p. 86). O Catimbó, então, acaba aparecendo para Fernandes como uma das linhas do que seria a grande tradição do folclore popular do nordeste. Gonçalves Fernandes, psiquiatra, registra ainda uma consulta dada a um homem no hospital Juliano Moreira que se dizia enfeitado por uma catimbozeira. A partir disso colhe uma toada da abertura da sessão da catimbozeira narrada pelo sujeito enfeitado, onde é possível ver uma referência as cidades: “Abre-te portas; Abre-te Janelas; Abre-te portas. Das cidades belas; abre-te portas do Juremá. Abre-te portas que dão para o má” (FERNANDES, 1938, p. 111). Fora esta toada colhida, nada mais das cidades existe na obra deste autor.

Um elemento importante e que não deve ser desprezado é a influência europeia no Brasil, no que se refere aos cultos afro-brasileiros e ameríndios, tanto o elemento europeu como o asiático. Fernandes não deixa escapar estes elementos em sua etnografia; um italiano e uma líbano-brasileira foram identificados pelo autor com casas de culto abertas no Brasil (FERDANDES, 1941, p. 100-101). Cultos japoneses também parecem ter sido sincretizados, em suas palavras, com o espiritismo. Na prática da líbano-brasileira em questão, foi possível registrar a presença da mesa de cura (FERDANDES, 1941, p. 102). Ainda podemos perceber o relato de um europeu que curiosamente vende materiais e é “eruditíssimo” no assunto de macumba (FERNANDES, 1941, p. 118). Essas questões são importantes, já que a encantaria carrega uma história concernente aos povos indígenas, europeus e negros.

Na sequência temos o sociólogo francês, Roger Bastide, que em 1945 deixou um pouco de sua marca, mesmo que nagocêntrica, nos estudos sobre Catimbó. O livro em que Bastide tece algumas observações sobre o Catimbó é o *Imagens do Nordeste*

Místico em Branco e Preto. A partir de um livro organizado por Prandi (2001) sobre a temática *encantaria* temos a oportunidade ler os seus escritos sobre o Catimbó em uma edição recente.

Em sua citação, Bastide é apenas descritivo no que concerne as cidades encantadas:

Temos aqui os primeiros elementos do catimbó, o uso da defumação para curar doenças, o emprego do fumo para entrar em estado de transe, a idéia do mundo dos espíritos entre os quais a alma viaja durante o êxtase, onde há casas e cidades análogas às nossas. A grande diferença é que a fumaça na pajelança é absorvida, enquanto no catimbó ela é expelida. O poder intoxicante do fumo é substituído pela ação da jurema. Mas o uso da jurema também é de origem índia (BASTIDE, 2011, p. 146).

Uma divisão então é feita, lembrando a que Câmara Cascudo vai fazer mais tarde sobre as cidades, novamente de maneira descritiva e enfatizando a ingestão como indutora de uma viagem:

A ingestão da jurema permite ao descendente do pajé viajar pelo mundo do sobrenatural, que é concebido como um outro mundo natural, com seus reinos encantados, que se subdividem em estados, e esses, por sua vez, em cidades. Cada cidade, que é a unidade menor desse país de sonhos, tem três senhores para dirigi-la, isto é, três espíritos (BASTIDE, 2011, p. 150).

O autor atribui a estas narrativas o mito que sustém a harmonia juremeira (BASTIDE, 2011, p. 150). Afirma ainda que no Catimbó não se vê conflitos entre os juremeiros mas existe a hierarquia e o imperialismo, marcado pela extensão da cidade que cada catimbozeiro detém.

Luís da Câmara Cascudo, em sua obra intitulada *Meleagro*¹⁹, vai fazer uma incursão mais uma vez no Rio Grande do Norte, seu estado de origem, assim como fez Mario de Andrade, sendo este último paulistano. *Meleagro* é uma das obras, podemos dizer, mais importantes sobre o tema, vejamos como passam os reinos por ela. Segue um trecho que é basicamente o mais citado em vários trabalhos contemporâneos sobre Jurema quando se referem as cidades e reinos:

O mundo do Além é dividido em Reinados ou Reinos. A unidade é a aldeia. Cada aldeia tem três “mestres”. Doze aldeias fazem um Reino, com trinta e seis “mestres”. No Reino há cidades. Serras, florestas, rios. Quantos são os reinos? Sete, segundo uns. Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Fundo do Mar e Josafá. Ou cinco, ensinam outros. Vajucá, Juremal, Tanema, Urubá e Josafá. Um Reino compreende dimensões, com topografia, população e cidades cuja forma, algarismo e disposição ainda não foram fixados pelos “mestres” terrestres (CASCUDO, 1978, p. 54).

¹⁹ Primeira edição, segundo consta no site de seu instituto é de 1951.

A descrição feita por Cascudo sobre os reinos e as cidades, já bem mais detalhada do que a feita por Bastide, até porque muitas das informações trazidas pelo sociólogo francês sobre o Catimbó se deu pela leitura que ele fez de Câmara Cascudo, indica, em nossa perspectiva, a vivacidade da narrativa mítica sobre as cidades entre os interlocutores do pesquisador potiguar, bem como as divergências existentes quanto a percepção das cidades, logo que “ensinavam” uns que eram sete e outros que eram cinco.

Outro autor importante de ser recuperado é Mário de Andrade e sua obra *Música de Feitiçaria no Brasil*, em edição de 1963. As pesquisas, no entanto, para a composição desta obra se deram nos anos 30 e foram editadas e organizadas por *Oneyda Alvarenga*. O seu campo de pesquisa foi em grande parte o Rio Grande do Norte. Nas notas diversas e meio soltas do autor, registramos alguns reinos listados:

Reino de Juremal; Reino de Vajucá; R. de Ondina; R. de Rio Verde; R. do fundo do mar; R. da Cova de Salomão; R. da Cidade Santa; R. das Florestas Virgens; R. do Vento; R. do Sol onde trabalha o espírito Ciro que não baixa na Terra, fica sempre num raio de Sol; R. de Urubá (ANDRADE, 1963, p. 119).

Sobre os reinos encantados, e como se pode ver, pelo menos 11 reinos são citados, Mario de Andrade identifica ainda portas e chaves como elementos de abertura para estes reinos. Ele cita os acontecimentos da Pedra Bonita, no século XIX, que segundo seus escritos tem relação com o Catimbó. Havia um Rei João que liderava este Reino, que era o chefe desta sociedade messiânica, bebiam nesta sociedade uma “zurrapa”, feita de jurema com manacá, onde se encorajava nos rituais de sacrifícios humanos para o Rei Dão Sebastião. Mbaé-Verá guassú também é citada como “cidade luminosa dos Guaranis (ANDRADE, 1963, p. 231). Neste aspecto messiânico temos as cidades em seu plano físico.

É este fato, além do mais, que vai servir de inspiração para Ariano Suassuna, em seu romance *A pedra do reino*, onde ele vai citar a encantaria ligada ao par de pedras do sertão do Pajeú, além de citar sete reinos (SUASSUNA, 1976, p. 32-33). O vinho de jurema e manacá é lembrado ainda no romance de Suassuna, como tendo propriedades encantatórias junto ao fumo (SUASSUNA, 1976, p. 43).

Uma importantíssima obra completamente dedicada ao Catimbó vai ser a de René Vandezande, *Catimbó*, de 1975. Vejamos o que ele tece sobre as cidades encantadas. Quando Vandezande cita as cidades enfatiza o seu aspecto físico, quando

contempla as árvores de jurema plantadas e consagradas, a palavra cidade é usada entre aspas para distinguir do sentido literal. O autor afirma que a mais antiga cidade na época de sua pesquisa seria a plantada por Mestre Inácio no sítio de Estiva e quem cuidava da cidade em questão era o Mestre Adão, cidade aquela que era consagrada a Major dos Dias (Mestre encantado). Vandezande faz uma distinção entre o Acais de cima e o de baixo.²⁰ O de baixo é aquele em que viveu Maria do Acais, onde se encontra a capela São João Batista e o túmulo de Mestre Flósculo, lá Vandezande afirma que se encontra um “arbusto menor mas de idade considerável” consagrado a Maria do Acais (VANDEZANDE, 1975, p. 129). Aqui temos o aspecto físico da cidade demarcada pela árvore jurema, trata-se de uma demarcação e “encantamento” de um território através do rito mágico. Quanto ao Acais de cima, o autor afirma ser situado na mesma estrada, para uns dois quilômetros em direção a Mata Redonda, onde estaria situado a cidade de Zezinho do Acais – “mestre Zezinho”. De acordo com Vandezande, havia sete pés de jurema preservados por uma senhora que limpava o local, mas que esses pés estavam ameaçados. Na propriedade Boa Vista o autor encontra uma jurema consagrada a Maria Arcanja, outra cidade. A propriedade Sal Amargo abriga a “cidade de Mocinha”, como assim relatado pelo autor em época de sua pesquisa. No sítio Serrão encontra-se a de Mestra Tandá (VANDEZANDE, 1975, p. 130). No sítio Tapuiu havia a cidade plantada de Mestre Cadete. Na propriedade Camaçari, o autor localiza a cidade da Mestra Isabel; no sítio Tamataúpe das Flores temos uma cidade com cinco pés de jurema sem ter quem cuide. E ainda sobre Tambaba afirma que:

A tradição diz unanimemente que no alto da praia de Tambaba houve a cidade de Jurema de igual nome, anos passados porém, esta cidade foi “devorada” pelo mar, e de lá teria origem o culto que ainda hoje os juremeiros prestam ocasionalmente nesta praia. Uns juremeiros que foram lá em nossa companhia demonstraram o máximo respeito para o lugar. Diversas vezes fomos a esta praia solitária, encontrando, cada vez, objetos de cultos e velas. O barulho que as ondas produzem nas rochas de formas fantásticas é interpretado como a voz dos mestres (VANDEZANDE, 1975, p. 131).

Aqui temos a contribuição de Vandezande no tocante as cidades, vemos como os aspectos físicos ficam mais evidentes em suas observações. Posteriormente, apenas no início dos anos noventa vamos ter uma obra mais uma vez dedicada ao Catimbó, que na verdade trata da Missão de Pesquisas Folclóricas e seus achados sobre o tema; trata-se

²⁰ Nas visitas a campo em Pai Osias, o terreiro situado no bairro da Torre, esta saudação ao Acais de cima e de baixo era feita na sua jurema de chão, porém, sem explicação pelo juremeiro sobre o significado destas designações.

de *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão (1938)*. Continuaremos a incursão pelas cidades de acordo com este rico texto. O trabalho em questão é essencialmente descritivo e traz importantíssimas informações sobre o Catimbó. Essas informações são etnografias sistematizadas por Oneyda Alvarenga e lançadas em livro por Carlini. Em uma descrição sobre o Catimbó, de Luís Gonzaga Ângelo, a “geografia sobrenatural” aparece ao lado das ervas como tendo uma função medicinal (ALVARENGA apud CARLINI, 1993, p. 71). Vejamos mais dessas descrições:

A exemplo do que referem os livros que tratam do catimbó, os Mestres parecem morar num mundo sobrenatural dividido em reinos, estados e cidades ou aldeias. Além dos Mestres, nesses lugares talvez habitem divindades menores, que eles governam e que constituem uma espécie de falanges de espíritos. As falanges nomeadas nos textos são: Caboclos de Marará (**disco FM 29b nº 1**), Caboclos de Arubá (**disco FM 29B nº 5**), Caboclos da Luanda (**disco FM 32ª nº 2**). Os cânticos falam nas seguintes paragens míticas: Juremal, Cidade de Juremal, Jurema, Cidade do Bom-Floral, Luanda, Cidade de Luanda, Marará (?), As Quatro Cidades (?), Cidades dos Pássaros (?), Vaucá, Vaiucá, Arubá, Torre da Jurema (?), Bom-Passar (?), Poço-Fundo(?) (ALVARENGA apud CARLINI, 1993, p. 73, grifo do autor).

Aqui temos ao menos mais uma quantia considerável de cidades, com alguns nomes já vistos, outros menos. A partir de então temos mais um vácuo nas publicações e só quase vinte anos depois teremos um novo livro dedicado a Jurema²¹. *O reino dos mestres*, publicado no ano de 2010 vai ser uma dessas obras que reascende a profícua discussão sobre a Jurema, religião tão dinâmica. Luiz Assunção é o autor desta obra e para ele as cidades são outros mundos que aparecem na Jurema devido a uma influência cultural presente no “romanceiro sertanejo de encantamento”. Melhor veremos em suas palavras: “A ideia da existência de um outro mundo e a sua constante busca estão presentes no romanceiro sertanejo de encantamento, difundido pela tradição oral via literatura de folhetos populares, relatos de estórias e cantos” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 182).

Para o autor, ainda, os juremeiros adentram este mundo não pela literatura, mas pelo onírico, onde a intenção é abandonar um pouco o “mundo impuro” para um local mais puro (ASSUNÇÃO, 2010, p. 182). Também não temos aqui uma elaboração tão grande sobre as cidades, algo não intencionado pelo autor, apesar do título alusivo de sua obra.

²¹ Vale observar que artigos, dissertações sobre a Jurema foram feitas nesse período. Mas pensando em obras completas publicadas, até onde foi possível levantar, o intervalo é de fato grande.

Ainda em 2010 teremos Sandro Guimarães de Salles com *À sombra da jurema encantada*, um dos primeiros a usar a palavra “encantada” no título. O autor afirma que apesar das mudanças ocorridas as cidades encantadas continuam constituindo um fator central no “universo mitológico” juremeiro. Ainda de forma descritiva vejamos em seu texto:

[...] chamam de *cidade* tanto um determinado espaço sagrado onde existe um ou mais pés de jurema quanto cada uma dessas plantas isoladamente. O termo também se refere, como mostrei no capítulo anterior, à divisão do Reino Encantado da Jurema, que seria composto de sete ou mais cidades. Embora estejam intimamente ligadas no universo mítico e simbólico da Jurema, estas últimas, que não existem fisicamente, não podem ser confundidas com as primeiras (SALLES, 2010a, p. 105).

Aqui já temos uma descrição mais elaborada, não fixando um número específico de cidades e considerando dois dos vários aspectos das cidades, que é o físico e o encantado situado na categoria de mítico e simbólico. Tambaba é referenciada por Salles com aquela ideia da oralidade juremeira, de que quando um juremeiro morre Tambaba “dá um estrondo” na linguagem dos praticantes (SALLES, 2010a, p. 109). O autor também chama a atenção sobre o “calçamento”, isto é, a consagração de uma árvore de jurema, para que ela se torne uma cidade, ainda para o autor, uma cidade simboliza a morte e o renascimento:

A cidade simboliza, ao mesmo tempo, a morte e o renascimento de um mestre falecido. É a sua “ciência”, como dizem os juremeiros. O mestre planta e consagra a jurema a um mestre “encantado”, com o qual trabalha. Só após o seu falecimento, no entanto, a cidade passará a ter força. É, portanto, necessário morrer para dar vida à cidade (SALLES, 2010a, p. 111).

Vejamos outra menção às cidades feita por Salles:

Na mitologia da Jurema, existe um lugar sagrado para onde vão os mestres encantados e de onde emanam sua força e ciência. Este é descrito como Encantos, Reinos ou Cidades da Jurema. Como mencionado acima, este, segundo os juremeiros mais velhos, seria composto de sete cidades ou sete ciências: Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema (ou Juremal). No contexto da Umbanda de Alhandra, hoje, não é fácil encontrar alguém que lembre o nome de todas as cidades. Contudo, permanece a crença e um reino invisível, embora este tenha sido reinterpretado mitologicamente (SALLES, 2010a, p. 116).

A partir de Salles temos um repertório mais recente dos clássicos sobre a Jurema, a partir daqui veremos as dissertações e trabalhos defendidos mais

recentemente que trataram não só sobre a Jurema de maneira geral, vendo o que há sobre os reinos e cidades, mas trabalhos que já contemporaneamente trataram apenas das cidades em específico. Temos um artigo de Idalina Maria Freitas Lima Santiago sobre a Jurema na Paraíba e vale mostrar algumas informações importantes mostradas pela autora. O que é pertinente notar no que se refere ao culto juremeiro e até nas religiões afro-brasileiras em geral é que as informações doutrinárias dadas pelos adeptos podem variar muito, o que gera um campo em permanente mutação.

Para Santiago a Jurema representa enquanto sistema religioso a influência indígena no nordeste (SANTIAGO, 2008, p. 1). Através de um dos seus interlocutores fica claro que após a passagem da vida para a outra dimensão, o espírito “vai para” o pé da árvore jurema ficar sete anos adquirindo os saberes espirituais denominados *ciência* (SANTIAGO, 2008, p. 4). Uma informação nova é dada através da autora em fala coletada, segundo a mesma, do presidente dos cultos africanos da Paraíba, vejamos esta informação, que liga cada cidade (planta) a um estado nordestino:

[...] a jurema, a mais original e forte, estando vinculada à região de Alhandra, na Paraíba, berço do culto; a junça de Natal, Rio Grande do Norte; vajucá de Recife, Pernambuco; catucá de Alagoas; angico de Sergipe; para aroeira e manacá, ele não soube identificar as localidades (SANTIAGO, 2008, p. 5).

Há um outro trabalho importante, certamente um dos que mais dialoga e responde a questões apresentadas nesta dissertação, pois dentre as pesquisas levantadas é a mais recente e trata especificamente sobre as cidades. Trata-se da dissertação de André Souza, *A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço*, de 2016.

O autor olha para as cidades como uma “produção imagético-discursiva e simbólica” (SOUZA, 2016, p. 14). Elenca importantes elementos que agenciados fundamentam a espacialidade que aflora facilmente no culto da Jurema:

Na constituição desses espaços diferentes elementos são agenciados para que o propósito fundamental de concretizar a comunicação com as entidades espirituais seja alcançado. Elencamos seis categorias que consideramos importantes na ritualística juremeira: o terreiro; os assentamentos; o peji; o “quarto do santo” e o “quarto da jurema”; os espaços da natureza e por fim, o espaço-corpo (SOUZA, 2016, p. 14).

O autor procurou através de sua pesquisa os locais importantes para a sacralidade juremeira, as taças e copos transparentes ele identificou como “vidência do mestre” os troncos de jurema significando as moradas dos espíritos e o peji, conga ou mesa, que são os altares que dispõe das imagens das entidades subdivididas

hierarquicamente (SOUZA, 2016, p. 15). Também de forma peculiar o pesquisador localiza o corpo como um destes locais sacralizantes (SOUZA, 2016, p. 15).

Com referência as abordagens comparativas entre o Tambor de Mina e o Catimbó, o autor faz menção, de acordo com uma de suas interlocutoras, que o Codó, uma das linhas de encantaria maranhense é também uma cidade da Jurema onde habitam Mestres que lá vieram para a Jurema. Esta influência existe, visto que um filho da casa de sua pesquisa trabalha com um desses encantados das linhas maranhenses, o Légua Bogi (SOUZA, 2016, p. 27-28).

Através de uma importante entrevista podemos perceber o sítio do Acais como um local importante para o culto juremeiro de todos os estados. Através de um interlocutor podemos ver como Alhandra é elevada a um status importantíssimo dentro do culto da Jurema para o Rio Grande do Norte:

A cidade da jurema é todo aquele lugar que mora a ciência da jurema, é o lugar onde ela nasceu. Um exemplo disso é a cidade de Alhandra, onde nasceu a mestra Maria do Acais, ela viveu durante muito tempo, [...] agora, em 2011, derrubaram a casa de Maria do Acais, mas lá ainda é um lugar bem chamativo, principalmente para os seguidores do mestre Malunguinho. [...] Lá é onde estão enterrados o mestre Zé Pelintra, Manoel Quebra-pedra, Maria Bigode; [...] Então podemos dizer que lá é o pilar que sustenta a jurema do Rio Grande do Norte; é na cidade de Alhandra (WILTON, José, 2015 apud SOUZA, 2016, p. 49).

Aqui podemos considerar que a cidade pode ser a cidade de Alhandra, como expresso pela fala deste interlocutor, as suas justificativas são dadas claramente, dentro de uma perspectiva histórica: um cemitério de Mestres e o lugar de nascimento de alguns, onde há a simbologia do nascimento e da morte, circularidade importante para a Jurema. Sobre os “seguidores de Malunguinho”, talvez o interlocutor queira se referir aos encontros realizados por Alexandre L’omi L’odó. Aqui podemos atribuir uma justificativa para as cidades sob um viés *físico e histórico*, são as cidades em um de seus aspectos. Ainda podemos, como hipótese, pensar Alhandra como um discurso que se sobrepôs como uma narrativa mítica de origem, já que possui uma comprovação histórica mais solidificada da antiguidade de suas práticas, algo que já é feito por Alexandre L’omi L’odó em Abreu e Lima, para Pernambuco.

Talvez com o pensamento secular as justificativas históricas para as cidades da Jurema tenham ganhado mais força sobre o viés mítico, porém, não podemos negar que a encantaria sempre teve este viés histórico, porém um viés histórico-fantástico, para além da materialidade. A Jurema como sistema religioso, a partir de seus conceitos,

oferece um forte arcabouço de análise, quando nos dedicamos a adentrar em determinado aspecto específico, como o seu conceito de *Cidades e Reinos*.

Importante para o imaginário é a questão mnemônica ligada aos lugares, como as matas, por exemplo, lugar mnemônico por excelência onde habitaram os indígenas do passado (SOUZA, 2016, p. 76). Para as cidades encantadas, o autor afirma que estas noções partiram da complexa noção cosmogônica dos indígenas. Afirma o autor sobre a origem desta noção, através da influência civilizacional europeia:

É importante salientar que a noção de “reino” e “cidade” tem relação com a cultura ibérica, uma vez que, anterior ao contato com europeus, não se observa referências aos termos supracitados, o mais provável é que a construção imagético-discursiva desses espaços esteja permeada por concepções baseadas no processo de “civilização” trazido pelos europeus para a América nos séculos XVII e XVIII, momento em que as religiosidades de matriz indígena se fundiam às práticas europeias e africanas. A utilização dos termos “reinos” e as “cidades” na jurema surgem em detrimento a ideia de “aldeia” e “encanto”, presentes em alguns grupos ameríndios (SOUZA, 2016, p. 91).

A questão dos segredos e os aspectos simbólicos-materiais, as representações e concepções discursivas a respeito das cidades se constituem em um ponto mais interessante para análise do que saber efetivamente, pelos juremeiros, o que são elas em seu sentido completo e ritualístico, ou seja, fundamentalmente, o segredo. Copos, taças, quengas de coco, podem ser uma dessas representações materializadas nos pequenos objetos. As representações em vidro através das taças virgens e transparentes, ou seja, nunca usadas e consagradas fazem parte da “vidência”, para que se compreenda, se veja e se interprete as mensagens do além (perfil oracular) (SOUZA, 2016, p. 93).

A vidência é trazida na fala de uns dos interlocutores de Souza, Moreira (2016), de Ouro Branco – RN, onde através do badalar da taça e da “fumaçada” feita por meio do sopro do forninho do cachimbo se pode ver magicamente, como em uma forma oracular (SOUZA, 2016, p. 94). Um dos nossos interlocutores, Pai Jeová (2016) juremeiro de Alhandra também enfatizou este aspecto para a pesquisa desta dissertação:

[...] nós vimos que a Jurema Sagrada ela tem um lembrete muito grande, que lembrete é esse? São as *invisuidade* (Sic) dela, que elas são invisíviu e aparece a nós. Ela aparece, ela mostra as suas entidades que ela conserva, que são os Mestres e ela tem a sua ciência. *Por que ela tem a ciência? Porque nós quando fizemos a obrigação na Jurema Sagrada nós recebemos ouça, que é pra escutar, visão de olho*, que é pra gente ter a visão e o dom de discernir porque os Mestre fala com a gente e se não tiver o dom de discernir como é que vai discernir aquilo ali? Não tem como discernir; então todos nós passamos por obrigação na Jurema Sagrada, nós temos mão de faca, que é pra fazer corte pra deitar filho de santo na Jurema, *nós temo escuta, nós temo visão e discirnição pra discernir o que é que eles querem em favor daquele*

filho da Jurema; que se não for assim a gente só faz errado (PAI JEOVÁ, 2016).

Como se pode ver na fala transcrita acima, a questão da vidência gera inclusive uma gramática muito própria, muito peculiar que merece nosso destaque. Os termos utilizados por Pai Jeová como “invisuidade”, “discirnição”, nos lembra os termos forjados na poesia de Manoel de Barros (2015), uma vez que o poeta mato-grossense, que tem toda sua poesia inspirada na natureza das coisas, traz termos como “despalavra”, “criançamento” ou ainda transforma substantivo em verbo como “monumentou”, dentre outras proezas. Entendemos que a narrativa de Pai Jeová transborda a sabedoria das coisas do povo, a sabedoria presente na simplicidade da religião vivida, sentida. Traz a ciência brotada da terra, brotada da Jurema Encantada e de todo o seu complexo de invisibilidade, do qual as cidades fazem parte e que somente a “visão de olho”, advinda da obrigação feita, pode revelar. O processo secreto legitimador também se faz presente, “só para iniciados”.

Sobre a estrutura material das cidades objetivadas em materiais simbólicos de culto está centralizado o reino do Juremá, que se trata de uma grande taça de vidro rodeada por sete copos de vidro menores, representando as sete cidades principais (SOUZA, 2016, p. 97). Os objetos e elementos representativos das entidades dispostas nos objetos simbólicos revelam a substituição da parte pelo todo, ainda:

A liturgia juremeira prega a existência de comunidades místicas que se organizam hierarquicamente em Reino, Cidades e Aldeias. Cada um desses espaços imaginados e imaginários possui uma unidade representativa elaborada mentalmente e materializada em estruturas relativamente simples, mas que simulam a existência de um complexo cosmogônico pensado pelos povos nordestinos e posteriormente assimilado por outros tipos sociais (SOUZA, 2016, p. 98-99).

Para o autor o que sintetiza simbolicamente toda a cosmogonia do Catimbó, o seu símbolo de maior importância, é a árvore Jurema (SOUZA, 2016, p. 101). Apesar da jurema ser reconhecidamente encantada devido ao relato de que nela o Jesus menino havia descansado e a partir daí múltiplas interpretações podem ser tecidas, para que dela seja extraído o devido uso mágico-religioso, a árvore deve passar por um ritual de consagração chamado “calçamento”. Além disso é possível identificar que além da jurema, inúmeras plantas ganharam a alcunha de cidade, dentre algumas temos: “Cidade do Alecrim, Cidade do Vajuca, Manacá, Angico, Alfazema, dentre outras” (SOUZA, 2016, p. 104). Além do que foi identificado pelo autor em sua pesquisa foi possível perceber também para a pesquisa realizada nesta dissertação que cada cidade como esta

traz um “fundamento” mágico, onde cada Mestre encantado pode ser um especialista em seu uso, geralmente este fundamento pode ser de proteção, cura, dentre outros. A Jurema parece gozar de um status maior e mais abrangente cosmogonicamente, não sendo lembrada apenas como tendo uma determinada função prática, mas dá nome a religião, é o reino, abriga a tudo e a todos, dela tudo emana e parece ser a planta Mãe.

A noção sobre as habitações do juremeiro após a morte, dada pelos interlocutores de Souza, são variadas. Para alguns, aquele que recebeu a implantação da semente vai passar a habitar uma cidade como um encantado, para outros este apenas vai habitar junto ao Mestre com quem trabalhava e consagrou a sua Jurema antes de morrer (SOUZA, 2016, p. 107). Alhandra como local encantado, de acordo com a pesquisa de Souza e no que se refere a hipótese elencada nesta dissertação é vista como local “místico e mítico”, fonte irradiadora de saberes ancestrais da Jurema como sistema religioso. As cidades englobam inúmeros fatores, como suas representações físicas nos pegis, os locais históricos do culto, as matas, rios, cachoeiras e o que se localiza nas “representações imaginárias da geografia sobrenatural” de seus adeptos, para se utilizar das palavras de Souza:

Os juremeiros concebem uma série de espacialidades imaginárias e imaginadas que correspondem ao mundo no qual os mestres, mestras, caboclos, reis e encantados habitam, conhecidos como “cidades”, “reinos” ou os “encantos da jurema”. De acordo com os adeptos, estes lugares apresentam topografias e paisagens belíssimas (SOUZA, 2016, p. 110).

Pelo segredo e a dificuldade de abarcar as questões sobre as “cidades encantadas”, que se trata de um importante arcabouço do segredo juremeiro, o autor partiu para o que se dispõe sobre o assunto em blogs, sobre a organização destas cidades (SOUZA, 2016, p. 112). O autor continua incursionando pelas ideias hierárquicas das cidades juremeiras, através de seus interlocutores, que vão afirmar que os chefes de falanges habitam e lideram as cidades, que por sua vez são subordinadas ao reino. Nesta hierarquia as entidades “mais purificadas” estariam ocupando um lugar de liderança e domínio, enquanto as consideradas quimbandeiras “não seriam responsáveis por nada” (SOUZA, 2016, p. 113).

Cada “linha”, ou “ciência” relacionada a uma cidade ou a um grupo de entidades se liga a forma de trabalho mágico religioso, cura, dinheiro, amor, etc. (SOUZA, 2016, p. 114). O autor volta a abordar um ponto intrínseco no que se refere as cidades, que é a juremação e o tombo (SOUZA, 2016, p. 115), onde acontece a troca, pois o neófito vai

ao encanto e a entidade vem a terra. Na Jurema, normalmente, esta troca parece ser perceptível entre as cidades, moradas das entidades, e a terra, morada dos discípulos.

A “ensementação” é outro ponto crucial no qual o contato neófito-reino-cidade acontece. Para algumas casas existe o corte e a introdução da semente no corpo, onde depois da ingestão do vinho o neófito viaja para a cidade do seu mestre e depois volta “ensementado”. Para outras tradições a sementação deve vir por “merecimento”, onde através de uma experiência onírica no encanto, o discípulo acorda com a semente dentro de seu corpo (SOUZA, 2016, p. 115). Sendo uma ou outra, essas experiências parecem garantir a passagem do juremado para os locais do encanto após a sua morte e o livre trânsito terra-encanto.

Uma das espacialidades valorizadas conceitualmente pelo autor é o corpo, que através da sementação se torna um “portal”. Vejamos:

As experiências oníricas também estão associadas a outra crença do catimbó: as “viagens astrais”. Alguns juremeiros acreditam que durante o ritual do “tombo” é possível visitar paragens místicas e míticas dos reinos encantados da jurema. Nestes lugares, os discípulos têm acesso a alguns mistérios que jamais devem ser revelados – fundamentos de cura e toda sorte de segredos mágico-religiosos (SOUZA, 2016, p. 116).

O relato da viagem não deixa de ser semelhante a relatos de transe com os Mestres; estupefatos ficam aqueles que percorrem as paragens, como um dos interlocutores de Souza, e até o cansaço existe depois que se percorre as cidades (SOUZA, 2016, p. 116). Esta funcionalidade prática que acreditamos estar relacionada ao imaginário das cidades dão-nos sentido e justificativa para a incursão sobre os significados delas. Pouco do que há nas cidades não na terra, no ambiente físico e “real” em que vivemos. De acordo com Pai Odon George de Ogum, um dos interlocutores de Souza, as cidades estão no interior da terra e ao nosso redor, preservam indígenas, pássaros desaparecidos, é como uma natureza que não vemos, mas que parte dela está aqui (SOUZA, 2016, p. 117):

Há encantos que recebem nomes de espaços da natureza: Floresta Virgem, Águas Claras, Reino do Rio Verde, etc. [...] Cada mestre está associado a uma cidade espiritual e a uma determinada planta de “ciência”, que também dá nome as suas cidades: Angico, Vajucá, Junça, Quebra-pedra, Palmeira, Arruda, Lírio, Angélica, Imburana de Cheiro e a própria Jurema, além de outros vegetais. Há encantos cujos nomes estão relacionados a fauna nordestina e se dividem da seguinte forma, mamíferos: como Tigre, Cidade do Guará e do Preá; aves: Cidade do Gaveão, Periquito, Arara, Pitiguarí; Insetos: Aldeia da Abelha, Cidade do Besouro Mangangá; répteis: Cidade da Cobra, Aldeia do Mestre Camaleão. [...] Outros encantos apresentam nomes que remetem a lugares

místicos, Ondina, Cidade Santa e Reino das Sete Covas de Salomão, este último é descrito como um lugar de muitos mistérios, sua localização não é precisa já que muda a cada 12 horas (SOUZA, 2016, p. 118).

É possível então ver que a noção de cidade encantada não é uníssona, através de outra interlocutora de Souza, pois afirma que uma cidade pode estar situada em um local geograficamente físico que um dia foi habitado por mestres ou mestras. Segundo a mesma interlocutora, Alhandra é uma cidade espiritual pela passagem dos Mestres por ela e seus trabalhos realizados. Rio Tinto é outra cidade citada, não especificando se é a cidade pertencente ao estado da Paraíba (SOUZA, 2016, p. 18-19). Seguindo a ideia de que os locais habitados por juremeiros famosos passam a ser cidades encantadas ou reinos, temos a reafirmação de Alhandra como uma cidade encantada, a partir das considerações da pesquisa do autor:

Alhandra, como já citamos, é considerado o mais significativo encanto da jurema, lar dos Mestres Inácio Gonçalves de Barros, Tertuliano, Flósculo Guimarães, Mestre Zezinho do Acais, da Mestra Maria do Acais e da Mestra Jardecilha. Santa Rita, na Paraíba, é terra de Maria Dagmar, mais conhecida como Joana Pé de Chita. Em Mamede, localiza-se o Planalto da Borborema, lá teria nascido Emanuel Cavalcanti de Albuquerque, o Mestre Manoel Maior do Pé da Serra e o Mestre Manoel Quebra-Pedra (SOUZA, 2016, p. 119).

Souza, percebendo a variação relacionada as concepções de cidades encantadas as divide em quatro classificações: As relacionadas a animais; as relacionadas ao mundo vegetal (plantas); municípios sacralizados por ter abrigado em determinado momento da história Mestres ou Mestras e por último, o encanto místico. Para a pesquisa de Souza, o número das cidades, diante a multiplicidade de nomenclaturas e relações “são incalculáveis”.

É importante salientar que os dados por nós levantados estão sempre em um constante processo de construção, “os encantos são incontáveis”, constatação frequentemente destacada pelos sacerdotes que entrevistamos [...] Para além das cidades encantadas, diferentes espacialidades adquirem valor simbólico dada sua relação com as práticas religiosas de determinados grupos. Além dos espaços considerados urbanos, as matas e florestas recebem uma atenção especial por parte dos juremeiros (SOUZA, 2016, p. 120, grifo do autor).

É interessante problematizar o local de habitação paralelo ou encantado das entidades Mestras ou Caboclas. Estes locais apresentam uma espécie de continuidade com o mundo cotidiano do Nordeste, sobretudo há uma continuidade da vida daquele ser que passou para a dimensão invisível e mágica; esta dimensão pode ser um local

existente, mas invisível para o ser humano, ou pode ser um local não mais existente para o mundo material, mas existente para o espiritual e mágico (SOUZA, 2016, p. 126).

Tanto através das considerações de Souza, como através da pesquisa realizada para a presente dissertação, a encantaria e os seus locais encantados podem ser vistos como fontes de saber mágico e como local de permanência da existência da alma, ou espírito, sendo um local de comunicabilidade e transitoriedade (SOUZA, 2016, p. 137).

Com Souza creio que fechamos um levantamento dos principais trabalhos sobre a Jurema, em que os reinos e as cidades são abordadas. O levantamento feito mostra os diversos modos pelos quais as cidades foram vistas, tanto na perspectiva acadêmica quanto no olhar dos juremeiros, confirmando assim a polissemia do termo, a multiplicidade de suas representações, que remetem a distintos planos no âmbito da Jurema: físico, encantado e astral. A partir desse panorama, temos melhor condição de pensar as cidades em nosso campo de pesquisa, elemento que esta dissertação pretende tomar para análise.

2. AS CASAS JUREMEIRAS DE ALHANDRA

Alhandra foi um espaço de primordial importância para o trabalho, município que se localiza a menos de uma hora da capital paraibana, guarda a tradição inicial juremeira como já é sabido pelo senso comum e pela academia em seus numerosos trabalhos sobre a área. É uma terra tomada como encantada, uns dizem Acais, outros Alhandra, onde a partir do sítio e os aldeamentos indígenas a jurema teria surgido nesta

confluência do “fim dos aldeamentos e início da modernidade”. Alhandra apesar de ser foco para este trabalho não foi o município onde a etnografia mais se alongou, tendo em conta que o trabalho etnográfico é imprevisível. Em Alhandra me detive, no entanto, a duas casas juremeiras constituídas de antigos juremeiros representantes de uma velha guarda que possuem suas casas abertas. Refiro-me ao *Centro Espírita de Umbanda Reis Malunguinho e o Templo de Oyá*, também AEJA. Abreviarei essas casas em CEURM e TO.

2.1 Centro Espírita de Umbanda Reis Malunguinho

Como a pesquisa trata de Alhandra como um município possuidor de uma encantaria, segundo os movimentos feitos pelos juremeiros em seu entorno, fez-se necessário nos deslocarmos até este município para fazer as necessárias observações etnográficas, embora as visitas ali se dão desde 2010, quando do início da graduação. Vamos nos deter inicialmente aos terreiros dentro de Alhandra, inicialmente ao CEURM.

O CEURM foi onde iniciamos a etnografia. Malinowski (1984), como um clássico talvez ainda seja um autor seminal para poder explicar o trabalho de campo, ou melhor, a observação participante que funda. Malinowski intentava dar um caráter mais científico a prática antropológica, a empiria seria a etnografia, o trabalho etnográfico deveria cobrir a totalidade, sendo esta totalidade o social, o cultural e o psicológico (MALINOWSKI, 1984, p. 11). No momento atual não é necessário que esta totalidade seja abarcada, porém, sabemos que em uma etnografia vários elementos e, nem sempre aqueles que queremos pesquisar, vêm à tona e temos que reservar a atenção para eles, os elementos que permeiam nossa realidade não estão isolados do todo, como muitas vezes queremos. Além do mais para esta etnografia temos que: “A pesquisa etnográfica, por sua própria natureza, exige que o pesquisador dependa da assistência e auxílio de outros, o que ocorre muito mais frequentemente na etnografia do que em outros ramos científicos” (MALINOWSKI, 1984, p. 15). É neste sentido que na etnografia feita neste trabalho nasceu o CECAI²² (Coletivo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas).

Apesar do coletivo, a pesquisa não se constituiu em um caráter de pesquisa em grupo, ou coletiva. O coletivo surgiu através da dissertação, transcendendo a mesma,

²² Página no Facebook. Disponível em < <https://www.facebook.com/CECAIpage/?fref=ts>>. Acesso em: 04 Jul. 2016.

quando alguns amigos interessados em visitar e conhecer a religião quiseram se juntar a mim nas visitas aos terreiros e aos eventos. Este acontecimento, que foi o coletivo, acabou estendendo a experiência etnográfica, com todos os seus percalços para todos os integrantes. Pretendo não citá-los no momento porque alguns participantes saíram, outros nunca entraram no coletivo mas ajudaram em alguns momentos e novas pessoas adentraram basicamente depois do término do meu campo. O intuito do coletivo então foi aproveitar o agrupamento de pessoas para promover uma troca de saberes e conhecimentos, onde pudéssemos atender, até onde foi possível, as demandas sociais das casas de Jurema, para que pudesse haver uma troca mais real entre os sujeitos pesquisados e sujeito pesquisador. O grupo tornou-se um coletivo de estudos culturais, onde a página oficial do Facebook pode melhor explicitar. Durante o trabalho poderemos ver de melhor maneira o que significou e o que acabou se tornando o coletivo como um elemento surgido através da pesquisa e que perpassou o campo. Por isso entendemos que ocultar este fato seria ocultar a própria pesquisa como um todo.

Começamos por tratar então da primeira ida ao CEURM. Já conhecíamos o terreiro e seu Mestre desde as pesquisas de Salles (2010a; 2010b) e os encontros religiosos de Alhandra. O que nos chamou atenção, além da antiguidade de Mestre Siriaco, que o torna importante para a pesquisa, foi a sua forma de cantar os pontos. O nosso conhecimento prévio de Alhandra se restringia aos encontros (eventos) realizados na cidade. Em um dos eventos visitados para esta pesquisa, o segundo, sugerimos pessoalmente a pesquisa em seu terreiro.

O terreiro fica no fundo da casa, em seu quintal. Não é de alvenaria, mas cercado por vigas de madeira. É muito simples. Um dos filhos de Mestre Siriaco é pai pequeno da casa e Axogum²³ do terreiro de Pai Johny. É conhecido como Zé Carlos. Mestre Siriaco afirmou trabalhar com vários Mestres encantados, começou em Pernambuco mas vive desde pequeno em Alhandra. Não teve pai nem mãe de santo, como sempre frisa. Suas informações foram dadas em momentos fortuitos de conversas informais pois não foi feita uma entrevista, visto que Mestre Siriaco não concordou em realizá-la.

Também afirmou que nunca ofereceu nenhuma obrigação ou sacrifício na religião, mas que sua esposa fez muitos. Este foi o primeiro contato que tivemos com Mestre Siriaco em seu terreiro para assistir a uma festa dedicada ao Orixá Oyá (Iansã). O Orixá que ele afirmou que normalmente incorpora é Xangô, porém, no momento não

²³ São cargos masculinos dos Candomblés, especificamente cargos utilizados para os sacrifícios dos animais.

frisarei este toque por completo, visto que não é o interesse da pesquisa, no entanto, para a primeira visita alguns pontos foram interessantes destacar.

Em uma conversa particular, posteriormente a festa, quando todos já tinham ido embora do salão, algumas coisas importantes puderam ser reveladas sobre a história de Mestre Siriaco e Maria das Dores. Mestre Siriaco contou que desde pequeno “vive na macumba”, não especificando os anos por quais passou certas situações, resumindo-se a expressão: “Faz muito tempo”. Em Itambé -PE relata ter participado de três engenhos, onde trabalhava de forma escrava. Ao ser questionado se possuía jurema plantada, ou seja, se cultuava uma cidade consagrada a seu Mestre mentor encantado, Mestre Siriaco informou que a jurema tinha nascido dentro dele e que não precisou plantar. Inevitável que em nossos pensamentos podemos perguntar como aquilo seria possível. Enquanto isso o mestre juremeiro prosseguiu, dizendo que um caboclo seu, num determinado terreiro que estava trabalhando²⁴, solicitou que ele fosse em uma mata específica, retirasse a casca da jurema, fizesse um vinho, enterrasse por um período e depois tomasse um pequeno gole. Maria das Dores afirmou que ele tomou todo o conteúdo da garrafa, o que foi confirmado pelo Mestre. Posteriormente, misturou a casca da jurema com água-ardente, como pedido pelo caboclo e, após a ingestão da bebida, sentiu-se um tanto louco, “pulando feito um bezerro”. Relata ainda que depois deste ocorrido, passou a beber muito álcool, mas que “graças a Deus” tinha parado. O modo como Mestre Siriaco narra essa história dá a entender que este foi o seu “tombamento” na jurema, podemos assim interpretar.

Maria das Dores, parece ter seguido uma forma menos autodidata para iniciar-se na jurema e no Orixá, pois ela disse que teve dois pais de santo e deu 16 obrigações para o Orixá. Ela é mais ligada ao Orixá do que Mestre Siriaco, que se declara apenas mestre de Jurema. Assim, parece então haver Orixá na sua casa por influência de Maria das Dores. Mestre Siriaco tem 79 anos e Maria das Dores 65, recebeu obrigações na parte do Orixá pelo sacerdote pernambucano Cosme Doel.

Para a festa de Mestre Siriaco tive alguns apoios que etnograficamente preciso relatar, como já expliquei acima, um deles, José Paulo, é fotógrafo amador e se dispôs a coletar imagens com seu equipamento. A presença do equipamento gerava curiosidade nas pessoas, bem como um sentimento de vaidade por estarem sendo vistos. Às vezes

²⁴ Essa informação mostra que o Mestre passou por alguns terreiros e não aprendeu tudo exatamente sozinho, como frisa.

parece que queriam ser fotografados. Nem todas as imagens, no entanto, serão de sua autoria, como a figura 5 abaixo.



FIGURA 4 - CEURM. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Nesta imagem é possível ver, além do terreiro de Mestre Siriaco, a sua esposa, Mãe Dorinha e Zé Carlos, seu filho. Mestre Siriaco está na ponta superior esquerda de camisa azul, de costas; um pouco atrás dele, o seu filho Zé Carlos, que é o Pai pequeno, Mãe Dorinha é, no canto inferior direito, a senhora de vestido rosa e cachimbo.

Continuando as incursões às casas de Alhandra veremos uma visita ao sítio Travessia, considerado uma cidade da Jurema por abrigar um pé de jurema calçado, ou seja, consagrado. No sítio de Travessia foi feita a segunda etnografia no CEURM. Neste existe um dono que cuida do espaço e é juremeiro, afilhado de Jurema de Mestre Siriaco, ele havia se afastado do Mestre, tendo após uma reunião retornado. Zé Carlos foi quem nos deu esta informação e é uma das pessoas no local que melhor me informa. Enquanto estávamos em frente à casa de Mestre Siriaco, chegados de João Pessoa²⁵, algumas conversas foram se tecendo. Mãe Dorinha conta um pouco de sua história na religião. Ela disse que foi feita em toda mesa branca, na Jurema e depois no Orixá, mas por influência de seu esposo está na Jurema.

Um ônibus escolar chega, depois de longa espera, apesar de algumas informações importantes terem sido captadas e também ser um momento de

²⁵ Fui novamente com acompanhantes.

socialização e empatia. Nos dividimos no ônibus e no carro e partimos para o sítio. Dentro do carro já estava um tambor onde Felipe, um Ogan sobrinho do Mestre Siriaco, já ia tocando. O local não é muito distante, demoramos uns 15 minutos da casa de Mestre Siriaco até o Sítio de Travessia.

Ao chegar nos deparamos com um sítio grande, de fato, uma área extensa de terra com uma casa de alvenaria no meio. Muita gente do terreiro de Pai Jhonny já estava no local, encontramos faces bem conhecidas, vamos abraçando e matando a saudade de um em um. Comemos pão, café, de longe vemos a Jurema mais antiga de Alhandra, segundo as informações que nos foram dadas, consagrada a Mestra Aderita, sendo esta a mais velha das árvores de jurema consagrada ainda viva. Nos dirigimos a uma pequena sala mais acima, local bastante apertado. Todos se espremem onde dá para esperar o toque, estávamos dentro de uma cidade no seu sentido *especialmente físico*.

Pai Jhonny faz um corriqueiro discurso inicial, dizendo que o local é onde tem a Jurema mais antiga de Alhandra, consagrada a Mestra Aderita. O salão em que nos encontramos é muito pequeno, filhos do terreiro de Pai Jhonny e Mestre Siriaco estão todos juntos no declarado encontro, como afirmou Pai Jhonny no início.

Começa o toque e no início, para abertura, onde todos ficam agachados, Mestre Siriaco canta para Maria do Acais, falando que Jurema é sofrer, como se fosse um encargo. As toadas expressam bem: “Eu vou contar meu sofrimento pra Maria do Acais”; “Cadê minha sementinha que lá do céu caiu”. As menções a Jurema como árvore começam, trata-se do culto fitolátrico.

Antes disso é preciso dizer que houve um intervalo e andamos pelo sítio, existem muitos pés de Jurema pequenos, onde o maior e mais velho de Alhandra, da Mestra Aderita está quase centralizado, é de fato um pé muito grande, com ramas muito extensas e lodosas, já apresenta-se bem velho. Pai Jhonny e alguns de seus filhos e colegas da pesquisa estavam debaixo do pé, bem juntinhos, conversando e fumando o cachimbo. cremos que Pai Jhonny já estava saudando o pé de Jurema para o início dos trabalhos, que é a cidade da Mestra Aderita, a cidade é acionada agora em seu aspecto mágico-ritualístico, *astral e simbólico*.

“No apito do Acais eu venho, no apito do Acais eu vou”, dizia a toada cantada. Mestre Siriaco diz – “Vamos visitar o Pé da Jurema? E canta outra toada: “Ho mamãe eu quero ir pra cidade da Jurema. Na cidade da Jurema eu quero trabalhar, com minha flecha na mão, balançar meu maracá”. “A Jurema tem, as cidades dá, Caboclo bom pra trabalhar”. Mestre Siriaco saúda os Caboclos e as matas virgens. O toque tem fim com

uma parte curta para os Mestres. Fomos esperar o ônibus de volta em uma parte extensa de mata e plantações de cana que rodeiam o sítio.



FIGURA 5 - CIDADE DA MESTRA ADERITA. FONTE: ACERVO DO AUTOR²⁶.

²⁶ Optei por indicar a jurema como cidade para que o leitor passe a entender que uma jurema devidamente consagrada (assentada, calçada) implica em uma cidade encantada, portanto, tanto o grande sítio Travessia, onde se encontram as juremas plantadas pode ser considerado uma cidade quanto esta jurema individualmente, compondo a cidade da Mestra Aderita. A partir desta visão e noção, os juremeiros vão até esses locais, que ganham um contexto especial, onde alcançam a percepção encantatória para a Jurema em seus aspectos físicos, simbólicos e astrais.



FIGURA 6 - TOQUE NO SÍTIO TRAVESSIA. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Nesta ocasião se passava o toque na sala apertada e calorenta do sítio, o que fica visível pela imagem acima, porém, isso não impedia a sensação de estranhamento, no bom sentido para uma etnografia, que a ocasião permitia.

Nossa próxima visita foi a uma Jurema de mesa. Fui mais uma vez com acompanhantes que compuseram a pesquisa. A Mesa começa com uma defumação, não há um preparo longo antes de colocar a mesa, a não ser forrar com uma toalha branca. A mesa é decorada com flores e copos de vidro transparentes com água. Mestre Siriaco bate com as velas nos copos. Ele está em uma ponta da mesa e Mãe Dorinha está em outra. Estou fora da mesa, mas meus amigos ao redor. Mestre Siriaco diz que o primeiro trabalho espiritual que começou no mundo foi esse, mas depois os tambores adentraram²⁷. Existe na Jurema de mesa trabalhos com a Jurema branca e a preta.

Cada um deve ascender uma vela. “Todo mundo rezando”! Pede Mestre Siriaco. Todos de cabeça baixa começam a rezar. Todos estão com aparência de fé. O portão de madeira é fechado. Por enquanto tudo ainda está bem descontraído. Mestre Siriaco continua a bater com as velas nos copos; pessoas que estão olhando de fora são convidadas para entrar. As cantigas de aberturas cantam para São Pedro, o Rio Jordão e “as cidades belas”. Mestre Siriaco recebe um guia. O seu guia canta para o Rio de

²⁷ Esta narrativa mitológica fundante do Mestre nos remete ao período das mesas, onde atuava Maria do Acais, por exemplo e a posterior chegada dos Ilus.

Jordão e o Rei Salomão. “Quem quiser ciência vá buscar no Rio de Jordão. Salomão me deu ciência lá no Rio de Jordão”.

A entidade, que está em Mestre Siriaco se levanta da mesa para cantar. “Graças a Deus, louvado seja nosso senhor Jesus Cristo”. Mestre Siriaco recebe outra entidade, que saúda todos com os mesmos dizeres anteriores e canta a mesma toada. Trata-se do mesmo Mestre. Ele disse que voltou porque quer uma conversa depois, apenas para tratar sobre umas reuniões do terreiro. Ele imediatamente recebe outro Mestre, não identifiquei o Mestre nem a toada. “Quem pensa que o céu é perto, morre de braço estirado e não alcança”, afirmou o Mestre encantado. Ele diz que muitos não gostam dos ritos de mesa, mas que ela é necessária e que muitos filhos precisavam apanhar.

Outro vem logo em seguida – “Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo – Para sempre seja louvado – Graças a Deus”. Ele se levanta cantando a seguinte toada – “Princesa nova por onde tu andavas? Eu venho quebrando pedras, eu venho por debaixo d’água”²⁸. Ele gira um rapaz pegando pela mão, como se fosse um passo de dança. É a limpeza espiritual. O Mestre vai fazendo o mesmo com todos, na sequência da mesa. Ele disse que o meu amigo é um médium, que vai trabalhar com os poderes de Deus. Ele diz que outro amigo meu tem “corrente das águas”. Zé Carlos, que atualmente possui cargo na casa vai passar a incorporar, segundo o Mestre encantado.

Ele distribui recados a todos, dizendo que a situação vai melhorar e passa algumas tarefas. Mãe Dorinha recebe a vez para trabalhar e baixa dois Mestres, que saúda a todos com a louvação de “graças a Deus”! Canta uma oração para Deus e para Jesus. Apenas os dois da ponta da mesa, Mestre Siriaco e Mãe Dorinha até agora tiveram abertura para incorporações. Muitos deles vêm e vão rápido, cantando o seu ponto na mesa. Mãe Dorinha incorpora uma Cabocla.

As cantigas de mesa se diferem um pouco das de toque, as cantigas de mesa reservam uma beleza poética particular, que não é possível observar nas de toque. Mãe Dorinha parece receber outro Caboclo. Na verdade, é o Mestre Manoel Cadete que apareceu para trabalhar. Ele canta o seu ponto e se vai. Outra entidade vem. Ele canta uma música para “Xexéu”, não sei do que se trata, mas parece um instrumento que ele usa para os seus trabalhos espirituais e que ele utilizava em vida. Diz que quer o Xexéu dele para trabalhar, que ainda não foi comprado.

²⁸ Podemos interpretar essas princesas de diversas formas, podem ser as taças de vidro transparente com água da Jurema de Mesa, ou pode ser alguma princesa encantada, talvez a Cabocla Jurema.

Outro Mestre vem. Mãe Dorinha pede para Pai Jhonny trabalhar um pouco, pois ela quer descansar. Pai Jhonny assume o lugar da mãe e os trabalhos recomeçam com a seguinte toada: “Ho papai, cadê mamãe, que ainda não chegou? Eu tava em minha cidade, pra que mamãe me chamou”. Aqui percebemos o elemento da vinda de uma entidade da cidade para o trabalho. Pai Jhonny inicia os cantos. “Dois pontos de vela acesa, foi Maria dos Anjos quem mandou. Trabalha meus irmãos na santa paz do senhor”. Pai Jhonny recebe um Mestre, Manoel da Cruz é o seu nome. Ele canta um longo clamor, pedindo clamor.

Outro chega instantaneamente e é justamente Manoel Cadete. Pai Jhonny troca de lugar novamente com a sua mãe. Mestre Siriaco volta a puxar os pontos. “Que cidade bonita é aquela dos portão azul, é a cidade da Jurema, meu Mestre, sou o Mestre Cangaruçu”. “Nessa cidade e na outra, meu Mestre, só Deus e mais ninguém”²⁹. Mestre Siriaco está incorporado com Cangaruçu. Ele pergunta se alguém quer fazer Catimbó, todos dizem que querem ser curados, mas não fazer Catimbó. Zé Pilintra chega logo após de Mestre Cangaruçu pedir licença e ir embora, já que ninguém queria “lhe dar cana”. Aqui podemos ver várias menções as cidades feitas pelos Mestres, de maneira descritivas, dizendo que vem delas, descrevendo portões, etc. A exploração sobre seus significados se tornam difíceis, visto que são muitas entidades que vêm com rapidez na mesa, o que mereceria, talvez, uma entrevista com algumas delas, trabalho difícil de ser feito.

A cachaça é distribuída entre nós. A ele foram dados o chapéu e a bengala. Ele fica de pé para trabalhar. Muitas pessoas pedem trabalhos para Zé Pilintra. Mãe Dorinha recebeu o seu Mestre. O Catimbó parecia começar; dois Zés estão juntos em terra, incorporados em Mãe Dorinha e Mestre Siriaco. “Papagai na gailola faz dilin dilin, ou gemendo ou chorando você tem que vim”. Eles iniciam uma disputa musical e estas toadas podem sugerir inúmeras interpretações, como uma própria possível chamada para a disputa musical.

“A minha lagoa não seca, ela não é de secar, minha lagoa só seca quando o meu Mestre arriar”. Esta toada revela em algum aspecto a cidade encantada do Mestre, onde existe uma lagoa; aspecto da geografia natural. O momento de ludicidade aumenta, a mesa em poucos momentos ficou mais séria num sentido de intensidade ritualística ao mesmo tempo que mais lúdica. A toada do papagaio parece chamar outros Mestres. O

²⁹ Podemos ver que as cidades encantadas possuem portões, por mais que seja uma referência metafórica, além do predomínio de Deus, do Deus judaico-cristão, no adágio popular – “Só Deus e mais ninguém”.

Zé de Mestre Siriaco desafia o Mestre de Mãe Dorinha. Eles cantam sobre cachaça e cada Zé começa a pedir, com os seus chapéus, um Corocoxô (Dinheiro) pela performance. Parece ser uma arrecadação para o terreiro. Eles passam depois a contar o dinheiro para ver quem arrecadou mais. Eles vão embora; Mãe Dorinha senta e recebe outro Mestre. “Zum vamos trabalhar, oh, Luanda, desmanchar feitiço, oh Luanda, Catimbó e azar, oh Luanda”.

Mãe Dorinha recebe um Boiadeiro. Este Boiadeiro não estava feliz; os Mestres podem vir felizes, brincalhões, sérios para curar, mas também podem vir ressentidos e vingativos. O Boiadeiro vai embora e Mestre Siriaco reza para terminar a Jurema. O Mestre faz uma reza de encerramento, como um Pai Nosso, ou outra parecida. A mesa se desfaz.



FIGURA 7 - PRINCESAS. FONTE: JOSÉ PAULO.

Como pudemos ver esta é uma das princesas, que são os copos e taças com água dispostos na mesa. Elas representam um dos elementos de conexão com as cidades encantadas; por vezes Mestre Siriaco abalava essas Princesas com alguma vela.



FIGURA 8 - SINO. FONTE: JOSÉ PAULO.

Este sino era badalado várias vezes durante as chamadas pelos Mestres encantados e também se fazia disposto na mesa.



FIGURA 9 - MESTRE SIRIACO E MÃE DORINHA. FONTE: JOSÉ PAULO.

A figura 9 é uma imagem importante de deixar registrada visto que se tratam de dois juremeiros muito antigos da região, marido e mulher. Neste momento se cuidavam através da religiosidade, onde Mestre Siriaco incorporado com um Mestre do encanto fazia uma limpeza espiritual em sua esposa.



FIGURA 10 - MÃE DORINHA NA MESA. FONTE: JOSÉ PAULO.

A figura 10 mostra o momento quase exato em que Mãe Dorinha estava recebendo uma entidade mestra do encanto, ela estava na ponta da mesa, o que

demonstra o seu lugar de antiguidade e liderança naquele trabalho. O trabalho de mesa é considerado um dos mais sérios e tradicionais da Jurema, por compor os seus primórdios.



FIGURA 11 - MÃE DORINHA COM ZÉ PILINTRA. FONTE: JOSÉ PAULO

Na figura 11 temos Mãe Dorinha incorporada com o seu Zé Pilintra fazendo uma das coisas que mais aprecia, bebendo sua cachaça e fumando o seu cigarro; uma assistente está servindo e vemos a mudança de feição de Mãe Dorinha, com um jeito mais “malandro” e brincalhão.



FIGURA 12 - MESA DE JUREMA. FONTE: JOSÉ PAULO.

A figura 12 mostra de maneira muito bela a mesa arrumada no terreiro de Mestre Siriaco, as princesas e as velas, o sino e o arranjo de flores.

Vejamos então mais um toque no CEURM. Chegamos no começo da noite e lá esperaríamos pai Jhonny chegar em uma Kombi com seus filhos de Caaporã, dormiríamos depois em Caaporã, no terreiro de Pai Jhonny para conversarmos com ele. Mestre Siriaco cantará para a Jurema, depois de meia-noite para Exus e depois Mestres.

Nesta cantiga abaixo podemos presenciar uma abertura de gira; é interessante como ela mostra o elemento angolano das “pretas”, bem como o considerado “mito juremeiro” em que Jesus teria descansado embaixo de um pé de Jurema, a “Jurema deu sombra ao nosso senhor”. Depois aquele que canta afirma que sua mãe o alertou para não aprender a ser juremeiro, visto ser um trabalho de penitência.

Vou abrir a minha gira com Deus e a Nossa Senhora, vou abrir a minha gira com Deus e as Pretas de Angola. A minha gira é Santo Cosme e São Migué (Toada 1). A Jurema é minha Madrinha, Jesus é o meu protetor. A Jurema é um Pau Sagrado deu sombra ao nosso Senhor. Minha Mãe bem que me disse que eu não quisesse aprender, que o trabai³⁰ na Jurema só ficou pra nós sofrer (Toada 2).

“Na rua tem um prédio que só olha por detrai. Eu vou contar meu sofrimento a Maria do Acais. Ô, Maria do Acais, por ela eu posso chamar. Nunca enganou a ninguém só pra ninguém não lhe enganar”. Interpretamos esta cantiga fazendo referência à capela do Acais; a vila como sendo o prédio, sobre ele se abrir; o elemento do engano não possui uma interpretação plausível para tal.

“Salve a Jurema”! “Cadê minha sementinha que do céu ela caiu, ela caiu ela girou e nos ares se afirmou” (Referências à planta, a fitolatria). “A Jurema fulorô do Anjico ao Vajucá desenvolve essa corrente deixa os médiuns trabalhar! (Idem). Aqui podemos ver a referência ao período de floração da Jurema e a firmação no céu de suas sementes é uma referência bastante mágica. O período de floração corresponde a um período de reprodução de uma planta, seguida da floração; a cantiga cita as cidades Anjico e Vajucá, que são também árvores; a floração também dá um sentido de multiplicação, de frutos, onde se faz a alusão, na cantiga, a proliferação dos Mestres encantados nos médiuns em desenvolvimento.

“Malunguinho quando vem da mata com 70 cangaceiro, firma o ponto Malunguinho e sustenta esse tereiro”. “Eu fui na mata, ô Ganga, tirar cipó, eu vi um bichinho na mata com um olho só”. Estes foram vários pontos cantados seguidamente,

³⁰ Trabalho.

sendo estes específicos para Malunguinho, que é um Mestre, Caboclo ou Exu que “abre os portais das matas para que outros Mestres cheguem”. Neste sentido Malunguinho seria uma das entidades que possui este papel conectivo com o encanto.

“Salve a Jurema! Salve a Bahia! Palma para seu Vira-mundo”! “Tô batendo palma para seu Vira-mundo porque eles gostam de andar juntos; eles são grandes amigos”. Mestre Siriaco falava do Exu Vira-mundo e de Malunguinho. José Carlos começa a cantar. “Bota fogo na Jurema, eu quero ver balancear. Bota fogo na Jurema, no terreiro juremá”. “Orubá, Orubá pisada bonita do Rei de Orubá”. “Vestimenta de Caboclo é Salambaia Brinca Caboclo, não se atrapalha, saia do meio da Salambaia³¹”. Aqui vemos as chamadas musicais para os Caboclos, as referências a Jurema são feitas, no sentido de botar foco, em um sentido de instigar, novas referências a plantas são feitas, como a “Salambaia”. Posteriormente veremos referências mais detidas aos Caboclos.

“Papai era caçador, mamãe deixe eu caçar. No tempo que eu era matéria, papai caçava e eu ia buscar. Colê Colá”. Aqui vemos a referência à caça como atributo dos Caboclos, os tempos de caça e fartura, o tempo nostálgico deste modo de vida. Os Caboclos começam a chegar em sequência e um homem que estava tocando o Ilu baixa o seu e vai dançar energicamente no centro da roda, reservados aos cantadores, Mestres e aos que estão com suas entidades. “Tava na beira do rio sem poder atravessar, chamei pelos caboclos pra poder me ajudar. Tupinambá chamei, sou eu Tupinambá real”. Aqui temos a referência a Tupinambá como um rei, o que mostra a referência a várias entidades juremeiras como reis. “Abelha negra que posou no meu cabelo eu vou chamar senhor Tupã, que é Caboclo feiticeiro”. “Minha aldeia pegou fogo, meus caboclo nela andô, salve as corrente de fogo Tupã da mata chegou. Tupã da mata sou eu, eu sou Tupã da minha aldeia”. Aqui vemos a referência a aldeia de Tupã, que também pode ser referida como uma cidade.

“Salve os Preto”! (Mestre Siriaco) Os Pretos Velhos fazem parte da Aruanda, estão ligados a Bahia; Aruanda pode ser considerada uma cidade encantada da Umbanda. Nei Lopes produz um texto inspirador, simples e elucidativo sobre o encontro Banto-Ameríndio. Deste texto podemos retirar algumas referências sobre este local reverenciado:

Segundo a tradição dos povos bantos, por princípio toda a terra é sacralizada – até mesmo uma terra estrangeira, que pode ser ou ter

³¹ Ponto cantado e toada são sinônimos. Ambos fazem referência as cantigas rituais.

sido propriedade e morada de um ancestral local. Da mesma forma, o pensamento tradicional banto sacraliza as águas de rios e mares, não apenas por sua aplicação econômica, mas principalmente por elas terem servido, um dia, aos antepassados hoje venerados como ancestrais. [...] Foi de posse de crenças e tradições assim estruturadas que os bantos aqui escravizados encontravam os donos originais da terra brasileira. Desse encontro, uma atitude geral de deferência e reverência gerou alianças não apenas simbólicas, mas também reais. Estas fizeram nascer, por exemplo, a umbanda e suas vertentes de culto, como o candomblé de caboclo e o “banto-ameríndio” da região amazônica, nos quais, além do saber comum sobre plantas medicinais e rituais, os cânticos em português são comumente entremeados de termos e expressões tupi-guaranis e angolano-congueses. Neles também a presença do termo **“Aruanda” (morada mítica de pretos-velhos, caboclos e outras entidades), referência ao porto de Luanda, em Angola, é frequente** (LOPES, 2008, p. 197, grifo nosso).

“Preto Velho só trabalha para aquele que tem fé, a mandinga do Preto Velho ele traz na sola do pé”. Depois de um tempo cantando para os Pretos Velhos, onde a esposa de Pai Jhonny incorpora e trabalha com o seu, fazendo no centro do salão limpeza com a erva liamba³² nos presentes necessitados. Mestre Siriaco começa para os Mestres de Jurema. Ele derrama alguns goles de Jurema no centro do terreiro. “Eu vou firmar um ponto lá pros Mestres do Acais. Eu vou chamar Sibamba para ver quem pode mais. Sibamba, oh Sibamba vem firmar ponto comigo”. Neste momento o juremeiro Dendê, que estava presente, é convidado a cantar essas toadas. Podemos ver a referência aos Mestres do Acais.

Eu vou abrir minhas panela eu vou soltar meus Mangangás. Discípulo toma cuidado quando os Mangangá chegar, dar lapada em feiticeiro que não souber trabalhar. Mas tu queres que eu mande, ou tu queres que eu vá”. “Sou eu Benedito fumaça, sou em maquinista de trem, eu me passei no carrinhamento, não tenho medo de passar ninguém³³”. “Lírio cheiroso é o lírio de Manaus, na Macumba de seu Zé o trunfo é pau”. “Devagar com velho, que o negócio com velho é devagar”. “Mas o menino é safado e doutor enganador. Eu não trabalho pra menino eu só trabalho pra douto”. “Quem vai mais eu pra cidade da pedrinha? Eu vi dois Mestre traçando ponto, eu vi dois Mestre traçando linha.

Aqui vemos uma sequência de toadas anotadas com diversas referências, vemos o Mestre Benedito Fumaça, que como maquinista de trem teria “se passado”, ou seja, morrido, ou mesmo “passado” para o encanto na linha do trem, vemos a referência a Besouro Preto e a panela, que é uma forma de fazer feitiço, a referência a Manaus,

³² Liamba é uma das ervas bastante cultuadas na Jurema.

³³ Nesta toada está narrada a história de Mestre Benedito fumaça, que foi passado (morto) em uma linha de trem.

mostrando a interlocução da Jurema Nordestina com a encantaria do Norte e por fim uma referência a “Cidade da Pedrinha”, onde se traça ponto, particularmente desconhecia esta cidade no campo e na bibliografia. Como podemos perceber, cidades da Jurema são várias, inúmeras, apenas existem algumas mais citadas, mais míticas, menos próximas do humanos e mais famosas por serem mais citadas, ao menos é isso que percebemos no campo da pesquisa e na movimentação dos sujeitos.

Pai Jhonny inicia os seus cantos. Ao fim temos as seguintes toadas - “Quando eu canto esse ponto dá uma pena de danar. Um aperto no coração e uma vontade de chorar, pois eu vou mandar os Mestres pro tronco do Juremá”. Este ponto é a despedida dos Mestres que vão “para o tronco do Juremá”, que interpretamos como sendo o tronco dos seus assentamentos materiais que ficam nos “quartos de jurema”³⁴, que é a representação de sua cidade individual, a sua jurema, uma representação da parte pelo todo, ou seja, de um pedaço de jurema pela árvore de jurema, que por sua vez representa uma cidade sobrenatural, invisível *astral*.

Após o toque fomos dormir no terreiro de Pai Jhonny, eu e alguns acompanhantes da pesquisa, não raro somos vistos por ele como auxiliares de um trabalho socializador que Pai Jhonny tenta realizar em seu terreiro e no entorno da cidade; trata-se de sua legitimação. Inclusive esses momentos em seu terreiro têm sido profícuos para a pesquisa e relação pesquisadores e pesquisados, onde pudemos ver vários aspectos da rotina da casa e nos relacionar cada vez melhor com os interlocutores. Pudemos também presenciar vários outros aspectos que não se tornou foco para o trabalho, como a venda e produção de amplas peças artesanais e religiosas feitas por Pai Jhonny.

Outro terreiro foi visitado em Alhandra para o trabalho proporcionou apenas **três visitas**, mas teve uma riqueza em relação ao CEURM, pois pude entrevistar Pai Jeová sobre o objeto deste estudo.

2.2 Templo de Oyá e AEJA

Para este encontro se faz necessário narrar a nossa chegada, o encontro com Mãe Judith e Pai Jeová. Acessaremos a memória, que como disse Pai Jeová, é uma “fita de rádio”, para poder descrever este momento inicial, visto que nem sempre estamos com

³⁴ São os altares dessas entidades Mestras e o quarto é o local de recolhimento para iniciação; esses altares tem um pedaço de tronco de jurema, geralmente no formato de Y ou V, às vezes de I (Imaginar as letras como o formato dos troncos).

uma câmera e ou consideramos válido acessar o caderno de campo para fazer registros, pois existem momentos que tal ato se torna inconveniente.

Fui mais uma vez com acompanhantes da pesquisa ao terreiro de Mãe Judith e Pai Jeová, que fica no bairro de Oiteiro, em Alhandra. Após uma pequena procura achamos o terreiro de paredes brancas e com uma placa escrita “Associação Espirita dos Juremeiros de Alhandra”. Após nos identificarmos saímos e voltamos minutos depois para esperar o toque, que seria às 19:00 horas.

Quando chegamos fomos recepcionados com algumas cadeiras na frente de sua casa, onde fica também o terreiro. Fomos recepcionados por Pai Jeová posteriormente, que havia montado algumas cadeiras em círculo e jogado algumas moedas no centro do terreiro, como gesto mágico para a nossa recepção.

Pai Jeová nos olhou olho a olho, cada um, se demorava, porém, mais em mim, que sentei ao centro, visto ser eu o anunciante da pesquisa. Tomei conhecimento de Mãe Judite e Pai Jeová através de Lucas, aqui já mencionado, neta da mestra Jardecilha e Tiago Lapa³⁵. Pai Jeová perguntou o que nos trazia ao terreiro. Eu estava um pouco apreensivo, pois ele parecia aborrecido, esperava que ele fosse nos expulsar. Ele, no entanto, bastante sério, parecia mais preocupado do que nós e deu uma grande palestra, a bem da verdade sobre a Jurema, por isso lamentei não ter sido possível gravar aquela fala, pois o momento não permitiu. O que recortamos de sua “palestra” é que a Jurema era um importante culto que possuía base no evangelho, pois a Jurema já havia levantado defuntos e o cajado de Moisés era feito de madeira da Jurema, bem como Jesus havia descansado debaixo um pé de Jurema. No seu terreiro disse que filmagens já foram feitas, até com um Drone³⁶. Disse que havia filmes já rodados no exterior, livros e que seu terreiro já havia recebido gente de todos os países. Pediu também que eu terminasse a minha pesquisa com ele, em uma entrevista mais demorada e marcada com antecedência para que ele pudesse falar tudo, pois no dia teria toque. Expliquei a ele que não queria saber de tudo naquele momento, mas que antes queria observar e que só ao final da pesquisa iria entrevista-lo, o que tranquilamente compreendeu. Expliquei minha pesquisa sobre as cidades encantadas de Tambaba e Alhandra, que era o objeto inicial e ele afirmou que em Tambaba havia uma pedra, que nela havia um lago, que muito havia a me informar sobre isso. Disse também que o segredo não se passa a ninguém, que

³⁵ Tiago Lapa é Graduado em Ciências das Religiões e concluiu o curso com um TCC feito no terreiro de Judite (LAPA, 2015, p. 85-107).

³⁶ Objeto de filmagem voador.

cada juremeiro sempre guarda um por cento de seu segredo. Deu-nos o exemplo da onça, que queria aprender a caçar com o gato, o gato ensinou tudo para a onça, quando a onça então quis caçar o gato, este pulou para trás da onça, a onça então percebeu que não tinha aprendido tudo. Pai Jeová mostrou também o seu interesse em produzir um livro, o que me deixou bastante interessado em ajudar, pois é algo importante para as pesquisas sobre Jurema darmos esta possibilidade aos juremeiros. Um livro publicado por um antigo juremeiro pode se tornar grande fonte para pesquisa.

Depois deste interrogatório, Pai Jeová disse que iria comprar pão para tomarmos café e que logo voltaria, e que enquanto isso poderíamos ficar à vontade. Posteriormente, quando já era noite, Pai Jeová nos convidou para entrar e nos servir da janta, meio acanhados esperamos, quando mais uma vez ele chamou e novamente no segundo convite adentramos. Sobre a mesa havia pães quentes, fatias grossas de bolo, queijo e uma jarra de suco e café, ele disse que poderíamos comer à vontade. Lá também se serviu e conversou mais conosco, falando que foi do MST, já foi líder de movimento social, candidato, tudo isso em sua terra natal, Pernambuco. Estava ali um homem que me recebeu muito bem e que me mostrou uma grande responsabilidade em pesquisá-lo, um homem inteligente e astuto. Pai Jeová nos disse que havia começado a desenvolver sua espiritualidade aos sete anos, quando na roça, ao tropeçar em um toco incorporou o Mestre Malunguinho. Deixamos a mesa em mais uma longa conversa e fomos para fora esperar o início do toque.

Aos poucos crianças e adultos iam chegando, arrumados ou com roupas nas mãos. Antes disso eu havia entrado no terreiro e feito algumas fotos das decorações, do chão e dos tambores. O toque começa com uma defumação, onde se saúda Oxóssi. Mãe Judith já trajada toca um grande Ganzá de alumínio. Uma criança e um homem tocam os tambores. Continuam os cantos para defumação, São Miguel leva a defumação com os “contrários”.

Os primeiros cantos são para Exu. “Laroyê Exu”! Na hora da primeira cantiga é pedido, creio que pelo pai pequeno da casa, que as mulheres prendam as saias e apenas os homens girem. O prender é dar um nó na parte frontal da barra. Mãe Judite toma uma postura mais observadora, o terreiro não é muito grande. Começam as toadas com: “Auê eu vou abrir seu Caicó”.

Pai Jeová entra no terreiro e fica ao lado de sua esposa, na hora de Exu. Logo o toque é virado para Pomba gira, Exu é despachado. Uma vela está acesa no meio do terreiro. Mãe Judite vai soltando fumaça pelo cachimbo nos cantos da casa. Pai Jeová e

Mãe Judith estão na gira, enquanto o homem de barba branca canta no meio. Mãe Judith entra na casa, que é ligada ao terreiro por uma pequena cortina e volta espirrando cerveja para o alto. Como o teto é forrado com pano branco, a cerveja começa a pingar no chão. Duas Pomba-giras chegam. Uma delas é chamada pelo pai pequeno com um cabo de cachimbo, ele toca com o cabo nas costas de uma senhora. O Pai pequeno, que parece exercer grande liderança na casa, tenta chamar a Pomba-gira de Mãe Judith, ela chega caindo de joelhos e dando risada.

Como de costume a Pomba-gira vem dar recados para mim e meus colegas. Nos terreiros visitados, ao menos em Mãe Judith e Pai Johnny este foi um costume, sempre fomos atendidos com atenção pelas entidades. Em Mãe Judite a percussão é composta por tambores e triângulos, como observei também em Mestre Siriaco (CEURM).

O terreiro fica em uma rua movimentada, onde parece haver respeito, pois as entidades vão até a rua e voltam sem maiores problemas. Dona Eleonora é a Pomba-gira que está no Pai pequeno, ela tem um punhal guardado no peito, ela cumprimenta a mim e meus amigos. A Pomba-gira o deixa aos pés dos atabaques.

Começa, ao que parece, a gira para Caboclos. As menções as folhas e as matas passam a ser maiores. As menções ao Orixá Oxóssi também. Há algumas pessoas já incorporadas. O terreiro é mesclado entre jovens e velhos. Meninas bem jovens incorporam os seus Caboclos guias. Pai Jeová está com o seu Caboclo. Dois deles vieram nos cumprimentar. O toque toma sequência.

Um homem juremeiro chegou, Mãe Judith nos apresenta Severino, com bastante entusiasmo, nos dizendo que ele também será uma boa pessoa a quem entrevistar. Ele começa a cantar, o terreiro apresenta microfone e caixa amplificada. O Caboclo Oxóssi das matas de pai Jeová veio e deu um passe em cada um de nós, senti uma forte sensação em seus atos. Ele abriu nossos braços, pôs a cabeça em nosso peito, juntando nossos pés e pedindo para fecharmos os olhos, segurando nossas mãos com a palma para baixo e por fim puxando fortemente nossos braços em direção ao chão.

“Meu botoque é de plástico, ninguém queria duvidar. Parti em direção a mata, com vontade de caçar. Atirei no que não vi, matei quem não tava lá”. “O vento que balança a folha, oh Jurema, a folha que balança e cai”. Pai Jeová ainda se apresenta desnorteado depois das incorporações. Aqui temos as toadas fazendo referência a narrativa histórica de vida dos Caboclos.

Um dos meus colegas questiona sobre a possibilidade de uma entidade estar em mais de uma pessoa ao mesmo tempo. Pai Jeová afirma que isso é impossível. Vemos as

idades e a Jurema como reino, sendo doadora as entidades viventes no mundo paralelo para o trabalho terrestre: “Na Jurema tem, as cidades dá, Caboclo bom pra trabalhar, arreia” [...]. Canta-se para Canidé. “O Rio São Francisco é muito fundo, ninguém pode atravessar” [...]. É possível sentir a sede de passagem do conhecimento, quando, por exemplo, Pai Jeová passa cantando um ponto e nos olhando no olho.

Pai Jeová recebe, ao que parece, uma Cabocla criança. Ela quer beber mel, como não tem no terreiro ela pede que eu traga quando for da próxima vez. Enquanto isso ela fica chateada, comendo mosquitos e chupando dedo. “Os Caboclo tira Coco, as Cabocla tira palha. Os Caboclo ajunta, as Cabocla espalha”. São as referências às entidades do momento, que as toadas sempre procurarão narrar, saúdam as entidades que estão em terra, narram momentos passados ou indicam ações. Pai Jeová incorporado com a Caboclinha chama eu e um colega ao centro do terreiro para segurar as nossas mãos enquanto a cabocla deixa o seu corpo, que é algo quase sempre meio violento. Com um tremor e um sopapo, segurando as nossas mãos Jeová sai do transe. Cabocla Jacira é saudada: “Na mata ouvi um apito, meu bem, quem será que é, eu vi Cabocla de Pena das Tapuias Canidé”. O que é importante com as toadas é o registro histórico e literário dessas entidades.

Caboclo de Urubá é chamado. Pede-se que os (as) Caboclos(as) se despeçam: “A marola do mar já vem raiando, as Caboclas de Pena descarregando”. Continua-se cantando para Urubá: “Corta língua, corta mirunga, corta língua dos falador, no meu terreiro não quero embaraço, vou chamar Ubirajara do peito de aço”. Pai Jeová recebe outro Caboclo que tira a camisa e as contas. Parece ser Tupã: “Tupã da mata virgem não tem roupa e anda nú. Tupã não tem panela, Tupã só come cru”. Ele fica no chão, demonstrando mais rigidez. Ele não fala em português, mas pronuncia umas frases, ao que parece, em algum idioma indígena. Depois se dirige até a porta rastejando e até se incomoda com a luz de minha câmera, eu logo apago, obviamente. Pai Jeová passa muito mal quando este Caboclo abandona o seu corpo.

Um pano branco, quadrado e pequeno é posto no centro do terreiro, envolta dele todos se ajoelham. Começa uma reza para a Jurema pelo pai pequeno da casa. Pai Jeová vem nos ver, depois, já mais aliviado, nos diz: “Isso é vida de doido! Tirar a camisa como se fosse nada”, fazendo referência ao Caboclo e volta ao centro do terreiro. “No mundo tem uma muralha, feliz de quem nela atravessar”[...] Podemos interpretar a muralha como uma divisora para o plano espiritual, visto que as toadas muito trazem desses aspectos simbólicos. Uma longa reza foi feita ao centro, para a Jurema e Zé

Pilintra. Uma vela é acesa, com uma garrafa de cerveja no meio e uma cabaça cortada como cuia. Em cima do pano branco e ao redor é hora das bênçãos e da hierarquia; os mais novos se ajoelham e pedem benção aos mais velhos.

“Eu vou percorrer as cidades, eu vou percorrer o caminho; eu vou amostrar a você na Jurema como desmancha esse ninho”. “Quem nunca bebeu Jurema não sabe que gosto tem, se ela é doce se ela é amarga, nunca ofendeu a ninguém”. Aqui vemos o conectivo cidades e bebida. Pai Jeová disse que nós iríamos tomar Jurema, que não iria nos causar nada e que nós iríamos sentir o “Axé da Jurema”. Todos já estão com chapéus e alguns já apresentavam-se incorporados. Os Mestres encantados se apresentam embriagados, como de costume, quando nos cumprimentam nunca saem de costas. Mãe Judite recebe o seu; ela estava muito diferente daquela senhora que nos recebeu no começo. Vejamos uma referência à Jurema preta, como bebida “Jurema Preta eu conheço é pela tinta. Salve o dono da casa e o gongar de Zé Pilintra”

Seu Zé de mãe Judite veio, nos limpou passando a sua bengala em pontos estratégicos do nosso corpo e disse que ia dar uma volta, mas que depois iria retornar para nos fazer uma pergunta. Pai Jeová parece ter incorporado Zezinho do Acais. Ele também vem conversar conosco. “Que cidade é aquela do portão azul. É o Mestre que vem da Jurema é o Mestre Cangaruçu”³⁷. O Mestre de Pai Jeová vem fazer uma limpeza em meu colega Pedro. Mestre Zezinho do Acais conta que viveu no Acais e que morreu atropelado, que seus restos mortais estão perto da capela. Realmente está lá e sua capela é tombada pelo IPHAEP. Zezinho quer nos provar a sua força espiritual, passa uns dois minutos sem piscar o olho e diz que pode dizer tudo sobre o nosso passado e presente, porém não diz porque uma vez disse a um rapaz e ele depressivo se suicidou, mas afirmou ter esta capacidade e que não vem para mentir.

O Zé incorporado em Judite conta-nos sobre Zé Pilintra, que ele não baixa mais e que se passou em uma ponte de Goiana³⁸. Ao fim do toque, todos nos abraçamos e Pai Jeová pediu que nos apresentássemos, comemos um Munguzá³⁹ e depois fomos para casa, já de madrugada, deixando seu Severino⁴⁰ em seu sítio, perto de Acais, ele iria

³⁷ Esta toada também foi cantada na casa de Mestre Siriaco, será que a cidade do portão azul é uma cidade específica do Mestre Cangaruçu? Aqui é interessante notar esta especificidade sobre uma cidade encantada.

³⁸ Não sei porque o Zé Pilintra de Mãe Judith veio nos dar esta informação mesmo sem que nós pedíssemos, talvez ele quis contribuir para a pesquisa de modo que deve saber que esta questão entorno da história de Zé Pilintra faz parte de grande controvérsia e que Mãe Dorinha o recebe. Se esta interpretação estiver correta aqui há uma tensão referente a concorrência entre sacerdotes.

³⁹ Receita de milho com Leite Doce.

⁴⁰ Severino é mais conhecido como Bui do Acais.

andando até lá de madrugada, como disse que já era acostumado, o que nos impressionou, homem humilde agradeceu muito a nossa carona; pedindo a Deus pela nossa proteção e nos convidando um dia para seu sítio.



FIGURA 13 - TO E AEJA. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Aqui podemos ver a frente TO e da AEJA como dispõe o cartaz, podemos ver um papel na entrada com o nome “reforço escolar” mostrando o papel socializador do local.

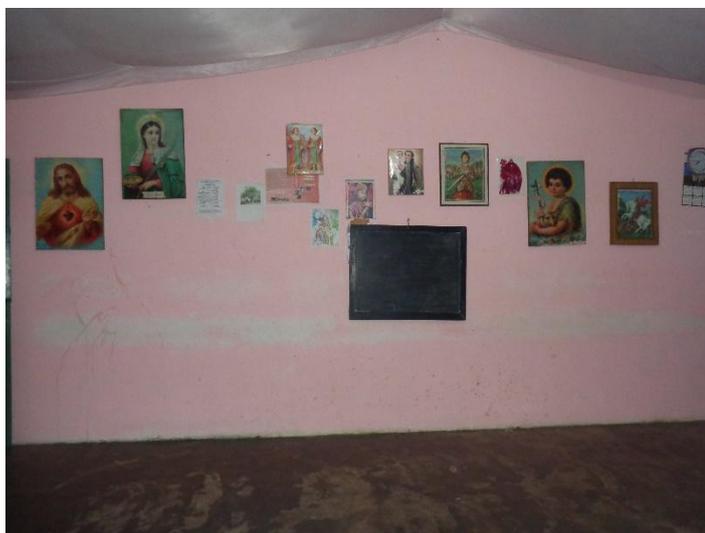


FIGURA 14 - PARTE INTERIOR DO TO. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Aqui é possível observarmos o interior do TO, com abundantes imagens católicas e um quadro negro, onde devem ser realizados os reforços escolares.



FIGURA 15 - PONTO RISCADO. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Na saída do TO podemos observar esta “mancha” de um ponto riscado que dispõe de duas setas para fora vindas de um círculo incompleto, provavelmente serve para levar para a rua demandas negativas.



FIGURA 16 - TUPÃ DA MATA. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Aqui há o registro da incorporação por Pai Jeová de um de seus Caboclos mais emblemáticos (Tupã da Mata), que rasgou a sua roupa e tirou as suas contas, não falava português e basicamente rastejava pelo chão fazendo uma espécie de ato mágico gestual que buscava expulsar alguma demanda.

O próximo dia que fomos ao Templo de Oyá em Alhandra, foi no dia da festa anual da AEJA (Associação Espírita de Juremeiros de Alhandra), etnografia que já está

disposta no capítulo *A Jurema na contemporaneidade dos eventos*. Por último fizemos uma visita ao TO, a última visita, que foi o dia da entrevista. Ao meio partimos para Alhandra, a fim de entrevistar Pai Jeová e Mãe Judith, ou um deles apenas. Na estrada que dá acesso a Alhandra, a partir da estrada que vem de João Pessoa é possível ver grandes extensões de matas e sítios, árvores, plantações e partes de casas destruídas pelo abandono, algumas estão inteiras e bem conservadas, é a paisagem atual, por exemplo, em que se encontra o sítio do Acais.

Saber que a Capela São João Batista é o local onde se localiza o sítio do Acais e que na beira da estrada estão os restos mortais de Zezinho do Acais provoca-nos por vezes um sentimento atento ao passar por essas localidades; o que para leigos talvez possa nada significar.

Ao chegar ao TO, depois longa caminhada e pedido de informações, percebemos que um trabalho estava sendo feito e não quisemos olhar para dentro, para não constranger os que ali estavam, pois vi que se tratava de um trabalho complexo e sério, coisas internas da casa; a entidade que estava em terra falava, por exemplo, de forma “agressiva”, provavelmente tratando de alguns problemas. O filho de Mãe Judith percebe, vem até nós, avisa que a espera pode ser feita na varanda, apesar disso todas as portas do terreiro que dão para a rua estavam abertas, não sei se de fato eles estavam ligando para olhares externos.

Na varanda podemos perceber nas paredes um chifre de boi pendurado, uma imagem de Santa Bárbara, que no hibridismo é Oyá, o Salmo 91 e do outro lado da parede uma imagem de Santa Luzia. Frente a esta foto parece existir uma foto do pai de Pai Jeová, pelo que podemos perceber, aquelas antigas fotos que parecem feitas à mão.

Durante o tempo de espera, que foi quase uma hora, pude ouvir o que se passava dentro do terreiro, algumas incorporações, pisadas fortes no chão, alguns pedidos de oferendas para um trabalho que parecia estar sendo feito para um homem. Pude perceber a incorporação de uma Pomba Gira e de um Mestre. Depois de um tempo Pai Jeová chega, e ele diz que está doente, tossindo um pouco. Anunciamos a entrevista e ele permite, depois de longo tempo de entrevista algumas pessoas vão chegando, outras saem, o trabalho no terreiro parece ter acabado.

Pai Jeová continua conversando sobre a AEJA e histórias sobre suas questões judiciais, seu gosto pelo jurídico e a política, me pede alguns auxílios para a AEJA, dizemos que existirá a tentativa de ajuda, como oficinas de artesanato, o coco, aulas de

reforço, etc. Pede ajuda para a realização da festa da AEJA do ano que vem e reclama de algumas coisas que não conseguiu na última festa.

Depois Mãe Judith chega, senta e começa também a conversar sobre o terreno da AEJA, que está para ser comprado. Fala também que quer, neste terreno, plantar algumas plantas que são da ciência da Jurema, pois não só a árvore da Jurema seria de ciência, vai citando várias plantas que também servem para “levantar os filhos”. Ao desligar o gravador eles parecem se sentir mais à vontade para conversar mais e inclusive expor conflitos locais como entre juremeiros e evangélicos, visto que a conversa se deu depois da entrevista formal. Mãe Judith demonstra um desconforto com o tombamento do Acais pelo IPHAEP (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico da Paraíba), pois para ela o Acais é uma propriedade privada e o dono deve ser indenizado pelo tombamento do espaço. Percebemos que há uma intenção da tomada das questões sobre o tombamento pela AEJA; na verdade algumas tensões que envolvem o tema e a busca pela autoria do tombamento.

Aqui pretende-se expor a entrevista que foi feita com Pai Jeová, que foi uma das partes importantes da curta etnografia em seu templo. Pai Jeová, de acordo com entrevista concedida, afirmou ter fundado seu terreiro no ano de 2002, onde também funciona a AEJA, como já mencionado, possuindo 274 filiados, segundo ele, todos do município de Alhandra. Ao perguntar se ele já havia participado de algum tipo de iniciação dentro do culto, ele diz enfaticamente:

Se eu não tivesse passado por algum tipo de iniciativa, hoje ao meu querer, eu não era ninguém. Porque pra eu poder chegar a Jurema Sagrada eu tive que passar por uns processos de obrigação. Se não fosse as obrigação hoje eu não era nada. Hoje eu tenho vinte e sete obrigação; hoje eu tenho uma carta, uma carteira de Babaorixá e por conta disso eu tenho muitos feitos na Jurema Sagrada e pretendo a Deus chegar lá com mais força pra que eu possa atender as reivindicações e as necessidades do precisar dos doentes⁴¹ (PAI JEOVÁ, 2016).

Apesar de suas iniciações, bastante numerosas, por sinal, assim como o Mestre Siriaco, ele afirma ter incorporado pela primeira vez aos sete anos de idade. Há esta característica do primeiro desenvolvimento autônomo e autodidata, porém, Pai Jeová valoriza e enfatiza as suas iniciações, o que diferencia os dois juremeiros.

Quando eu comecei trabalhar eu me manifestei com sete anos de idade. Eu estava em casa, aí o meu avô neste dia estava de folga e ele foi pra o roçado e quando eu me acordei, como era de costume toda vez eu procurar ele, a minha avó tinha me falado que ele tinha ido pro

⁴¹ Possuímos esta entrevista filmada.

roçado; quando eu subi, que eu cheguei lá em cima pra poder chegar do outro lado no roçado dele, eu levei uma topada num toco e através daquela topada eu manifestei com Malunguinho. E através desse manifesto, a minha família toda era evangélica e correram comigo pra casa lá de um presbítero, e quando ele olhou a situação disse - Vamelha (sic) o caso não é pra nós não, é pra uma rezadeira ou pra um algo qualquer.

Foi quando minha avó me pegou e me levou pra uma casa de farinha, que morava uma senhora chamada Dona Dina que era crente também. Daí ela, quando chegou lá, ela fez as oração dela porque ela também já tinha sido espírita, tinha deixado pra trás e tinha aceitado o evangelho; ela rezo não teve jeito aí – Vamelha! Isso não é pra gente não, isso é pra uma pessoa que entende o que é isso, ele tá manifestado (PAI JEOVÁ, 2016).

Em sua primeira fala é interessante notarmos como a procura foi primeiro ao setor cristão, havendo então uma negação dos cultos afro-brasileiros, ainda assim mais curioso foi ver a facilidade de trânsito, onde a própria “crente” recomenda um local adequado para o tratamento de Pai Jeová. Veremos mais um pouco de suas incursões iniciais:

Primeira prática eu comecei a trabalhar sozinho. Atendendo quem precisava, quem tava doente, e naquela época eu tinha um Axé de cura que o rei Malunguinho me deu, mas eu não entendia na época o que é que significava isso. Pessoa tudo com medo, apesar que minha avó, ela já tinha passado por esse processo aqui dentro de Alhandra mermo. De manifesto, tudinho, ela participava de alguns toque, mas nessa época ela estava evangélica, né! Aí foi quando eu fui me desenvolvendo sozinho, muitas vezes eu me manifestei dentro da igreja evangélica e o povo tinha medo, porque pensava que eu estava obsessado pelo diabo, como eles tem isso como diabo, né? E daí por diante eu fui me desenvolvendo, quando eu cheguei aos meus dezesseis anos foi quando eu vim procurar pra ver o que era isso, o que era Xangô, o que era gira, o que era toque. Foi quando eu cheguei em Goiana, na casa do mais antigo de Goiana, catimbozeiro, que era Heleno. E daí por diante eu fui me desenvolvendo lá na casa dele, passei cinco anos lá, ele não queria fazer obrigação comigo porque eu era novo, mas, infelizmente eu mudei pra Igarçu e de lá eu fui andando pra Abreu e Lima, fui andando pra Olinda e de lá foi quando eu me encontrei com seu Edu, que ele é o Babalorixá mais antigo da cidade de Olinda e dali foi quando eu procurei saber o que significava isso, ele botou o jogo pra mim e disse que eu tinha que fazer obrigação, então eu disse – O que é obrigação? Aí ele chegou, me explicou tudinho, só que quando eu comecei na Jurema, manifesto, que Malunguinho é da Jurema, também ele é do outro lado pelo esquerdo, né? Tem a direita e a esquerda, então foi quando eu procurei amenizar a minha situação espiritual com ele, foi quando eu comecei a dar comida seca, depois passou as outra obrigação que ele achou necessário e daí por diante eu só saí de lá mesmo quando ele morreu no ano passado (PAI JEOVÁ, 2016).

Sobre as principais entidades que Pai Jeová trabalha –

Bom... No lado esquerdo que é a Umbanda eu tenho Exu Pimenta e tenho Pomba Gira mulher e em segundo lugar eu tenho seu Tranca Rua dentro da Umbanda, e na Jurema Sagrada eu fui feito como Mestre Zé da Pinga⁴² (PAI JEOVÁ, 2016).

Além disso, Pai Jeová trabalha com uma Mestra, afirma também “ser mais fã da Jurema Sagrada”, já que seu terreiro também toca para Orixás.

É o principal Mestre, segundo é Doutora Eldarina⁴³. Ela foi doutora e hoje ela vive fazendo grandes sucesso, quando ela baixa em mim pra curar alguém graças a Deus a gente tem tido êxito, tem tido a provação e ela é muito acreditada. Eu não quero ser acreditado, que eu quero que seja acreditado é aquele que incorpora em mim pra não mentir, porque coisa feia pra o espírita é tá mentindo e enganando, eu acho feio, porque se você é um espírita e você recebe as entidade aquelas entidade elas têm que ser doutrinada também; não só é eu quem vou ser doutrinado não, é as minhas entidade que vai ser doutrinada para não mentir, pra não enganar, tá certo? Então essas são as coisas que eu sempre zelo, zelo com amor, mas pra dizer a você que eu sou mais fã da Jurema Sagrada (PAI JEOVÁ, 2016).

Ao ser perguntado sobre as cidades Pai Jeová entrou em algumas questões que não são convencionalmente atribuídas as cidades, incluindo os Orixás e as oferendas, que para ele são também cidades, vamos entender melhor a sua fala:

Olhe, pelas ciências ocultas cidades são as cidades da Jurema, até porque Alhandra é o berço da Jurema, né? Foi aonde se tornou-se muitos pais de santo, como diz a história que são pais de santo, mas na verdade não são pais de santo, são zeladores de santo, porque pai de santo é Deus e ele é pai de Jesus, né? Nós somos zelador, nós somos que zela, que trata, nós damos aquela comida que eles precisa, a cachaça, o fumo, o cigarro, entendeu? Nos Orixás é a obrigação que nós temos que dar todos os anos a eles como eles precisa, eu creio que as cidades são essas coisa que a gente veve praticando, então não adianta você dizer que a cidade é fulana de tal fulana de tal não porque rede nacional e internacional e pelas época que a Jurema foi fundada dentro de Alhandra é Alhandra mesmo, é a cidade de Alhandra, a cidade da Jurema (PAI JEOVA, 2016).

Creemos que quando Pai Jeová enfatiza a Alhandra como a cidade do encanto, sendo um município onde se localiza uma história dentro da tradição de prática juremeira bastante significativa, ele está querendo apontar para um fator deste espaço como processo de construção histórica; o que “não quebra o encanto”, visto que o encanto possui o aspecto histórico e material em seu aspecto físico. Pai Jeová,

⁴² Em campo tivemos a oportunidade de presenciar as incorporações de Pai Jeová com o Mestre Zé da Pinga e Zezinho do Acais. Interessante notar que apesar de sua primeira incorporação ele não foi feito com Malunguinho e que ele distingue as entidades da Umbanda com as da Jurema.

⁴³ Foi o que pudemos entender de sua pronuncia, porém, não tenho certeza se pronuncia-se desta forma o nome da entidade.

presidente da Associação faz referência a Alhandra, sua terra de morada. Para isso a dissertação de Silva Júnior (2011) citada no capítulo anterior vai ser interessante por mostrar este ponto de vista construído das identidades religiosas, como a identidade juremeira de Alhandra que a torna encantada no sentido físico e histórico.

Ao pedir uma descrição das cidades, se espaços físicos ou encantados, ou seja, sobre-humano, consagrados, transformados, *astrais*, Pai Jeová vai atentar para algumas questões ligadas a uma história da localidade:

Olhe! Em parte, dividido! O berço mãe é Alhandra, mas em cada casa que tem um salão espírita, dá seus toque, dá suas gira, ali se ele tiver um pé de Jurema no pé de casa, detrai de casa ali já é uma cidade da Jurema, nós tratamos como uma cidade, porque tratamos como cidade? Porque se tem um pé de Jurema detrai da nossa casa ou de lado tem por obrigação dar toque domingo de tarde, no sábado, debaixo do pé da Jurema, que é para que nós possamos receber os Axés dos Mestres (PAI JEOVÁ, 2016).

Simbolicamente a árvore da Jurema calçada representa a transição entre dois mundos possíveis. Foi possível ver em diversos momentos que aos inícios dos toques para a Jurema há um pedido de “abertura dos portais”, para Salomão, principalmente, por vezes Malunguinho e Maria do Acais, para isso também existe uma chave para que estes portais sejam abertos.

Nesta abertura para o além se situa o mundo divino, as regiões inferiores seriam o mundo dos mortos, das entidades, a comunicação Terra-céu-regiões inferiores representa-se pela árvore Jurema, sendo o seu tronco a coluna universal, um portal, podendo ser interpretado simbolicamente como o *Axis mundi*, isso se liga, por sua vez, a um processo de encantamento transformado pelo rito:

(a) Um lugar sagrado constitui uma rotura na homogeneidade do espaço; (b) essa rotura é simbolizada por uma “abertura”, pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); (c) a comunicação como Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao *Axis mundi*: pilar [...] escada [...] montanha, árvore, cipós etc.; (d) em torno desse eixo cósmico estende-se o “Mundo” (“nosso mundo”) – logo, o eixo cósmico entende-se o “Mundo” (“nosso mundo”) – logo, o eixo encontra-se “ao meio”, no “umbigo da Terra”, é o centro do mundo (ELIADE, 2010, p. 38).

O que soa como representativo relacionado as ideias de Eliade é a relação ao menos entre os espaços, não tomando o conceito de céu como sinônimo de habitat dos encantados, mas a “rotura” dos espaços e a centralidade do local do encante.

Perguntamos sobre a quantidade de cidades e seus tipos, descrições, Pai Jeová falou então sobre Tambaba; percebi que Tambaba é na maioria das vezes citada em uma perspectiva nostálgica, reservada aos tempos antigos; o nudismo e o esquecimento são sempre citados como algo que deixou Tambaba reservada a Nostalgia:

Olhe, Tambaba tem a pedra Galeia⁴⁴, que é a pedra da ponta fina e é aonde sempre a gente ouça os cântico da sereia, da Yemanjá e nós bem vimos que em Tambaba após que fizeram aquelas piscina lá, aquelas coisa de nudez, aquilo tinha muitas força, porque hoje quem vivia indo buscar força, os axé, sabedoria nos canto lá, hoje não vai mais, algumas pessoas que realmente se não for aquilo ali ele não tem nada, eles vão, mas hoje em dia através da juventude na medida que as idolidades (sic) passaram, hoje só tem mais jovem que não se interessam a nada sobre isso (PAI JEOVÁ, 2016).

Sobre quem habita as cidades, Pai Jeová faz a divisão espacial por elementos da natureza, de quem habita cada região: “Não todos! Porque na parte da água salgada só entra água salgada, quando é parte da água doce, água doce. E quando é a parte do ar e da terra, do ar e da terra” (Pai Jeová, 2016).

Eles vivem nas cidades que é mata, vivem nas cidades da Jurema, vivem nas cidades dos encanto e vivem nas cidade da sabedoria, porque cada uma coisa pra nós é uma cidade. Porque vamos supor assim... Eu como espírita posso dizer assim - Eu vou pra cidade da Jurema! Então aqui é a cidade, tem um toque de Jurema e tem um pé de Jurema. Se eu disser assim - Eu vou pra cidade da ciência, vou buscar lá nas mata; as ciência das mata; eu vou buscar a ciência da Jurema no campo, então eu vou pra matagal, porque hoje pra gente fazer uma obrigação, um trabalho, ou um banho, ou alguma coisa, nós temos que ir ao mato e temos que levar moeda de dez centavos, de cinco centavos, até de vinte centavos, que é pra quando a gente colher aquele mato pagar aquele valor ali, tá entendendo? Então ali é uma cidade da onde a gente colhe todos os materiais para banho. Banho de descarga, banho de limpeza, banho de desenvolvimento, banho de axé e sucessivamente a gente trata isso como cidade. Se a gente for na encruza, porque tem o lado da Jurema também que é na encruza, pra gente fazer uma obrigação, um trabalho pra uma pessoa que está necessitando por doença, por desemprego, por descasamento ou questões, então a gente tem que ir buscar nas encruza, porque Malunguinho é das encruza, a gente pega ele como um da encruza, pelo lado esquerdo, pelo lado direito ele é Caboclo (PAI JEOVÁ, 2016).

Podemos ver conforme esta fala de pai Jeová que cada cidade é um local específico, mata; encruzilhada, o próprio terreiro, onde nesses locais específicos um tipo de trabalho mágico é realizado. Tambaba também seria um desses locais, tendo perdido

⁴⁴ Também não consegui entender a pronuncia do termo, portanto, não possuo certeza se pronuncia-se desta forma que está escrito.

a sua força com o advento do turismo. Ao procurar saber a importância fundamental de Alhandra para a Jurema, ele responde que:

Olhe! Os atos fundamentais de Alhandra a gente considera todos. Mas, pela seita da gente em primeiro lugar é a jurema, em primeiro lugar é a jurema. É... o sítio do Acais, nós temos lá em mata redonda, nós temos uma cidade que tem uns nove pés de Jurema, é... Bucatu, e isso sucessivamente têm várias cidadezinha implantada por aí (PAI JEOVÁ, 2016).

Onde chegam nos pequenos sítios e plantam os juremeiros seus pés de Jurema no interior do nordeste ou em outra localidade escolhida para fixação, são esses espaços consagrados que se tornam as cidades. Ainda sobre Tambaba:

Olha, a importância de Tambaba hoje era se houvesse um tombamento na área para que o juremeiro pudesse fazer os culto como a gente fazia ali no Acais, que todo ano a gente faz um culto ali no Acais, de baixo lá da beira da pista, que antes era tudo aberto a gente fazia aquele festão o dia todo e fazia na igreja, mas não era dentro da igreja [...] (PAI JEOVÁ, 2016).

Ao anunciar a finalização da entrevista Pai Jeová tentou resgatar algumas questões importantes, agradecendo o interesse:

Não, mas se tiver mais alguma coisa pra aprofundar, pode perguntar que eu to aqui pra responder. Eu agradeço a você pelo seu interesse de querer saber mais o que é a Jurema Sagrada, pois você não entrou no assunto de por que a Jurema ela é tão servitória (sic), que eu podia até explicar também, mas não perdendo tempo e essa filmagem eu vou dizer a você, a Jurema Sagrada ela serve de remédio pra várias coisas, quais são essas várias coisas? Ela começa da raiz é um remédio, ela vai pra madeira é outro remédio, porque a madeira ela faz trunqueira pra os Mestres. Pega aquele pau, bota dentro do prato com mel e faz o assentamento dele com aquele pau da Jurema Sagrada, aí vem a casca pra colocar no garrafão juntamente com a semente e as folha pra fazer a Jurema pra tomar no dia de toque, no dia de festa na Jurema Sagrada e nós vimos que a Jurema Sagrada ela tem um lembrete muito grande, que lembrete é esse? São as invisibilidade⁴⁵ dela que elas são invisíveis e aparece a nós. Ela aparece, ela mostra as suas entidades que ela conserva, que são os Mestres e ela tem a sua ciência. Por que ela tem a ciência, porque nós quando fizemos a obrigação na Jurema Sagrada nós recebemos ouça, que é pra escutar, visão de olho, que é pra gente ter a visão e o dom de discernir porque os Mestre fala com a gente e se não tiver o dom de discernir como é que vai discernir aquilo ali? Não tem como discernir; então todos nós passamos por obrigação na Jurema Sagrada, nós temos mão de faca, que é pra fazer corte pra deitar filho de santo na Jurema, nós temo escuta, nós temo visão e discernição (sic) pra discernir o que é que eles querem em favor daquele filho da Jurema; que se não for assim a gente só faz errado. Quando há um ato de contrariedade da gente para Jurema Sagrada nós vamos para o jogo de búzio, o búzio descobre o que é que ela está

⁴⁵ Algo como invisibilidade ele quis expressar.

querendo. Descobre o que aquele santo ou aquele espírito tá querendo. Então se não for assim nós não somos mediador. Nós temos que ser mediador das raízes as folhas, das folha a lua, da lua as estrela, das estrela ao sol, do sol as encruza, das encruza as mata; das mata aos rio de água doce que faz parte da Jurema sagrada. Então é isso aí que a gente trabalha, em cima do certo para não errar. Porque muitos zeladores de santo por aí tem deitado filhos de santo na Jurema tem matado, tem deitado filhos de santo na Umbanda tem matado, por quê? Porque não tem essas coisas, essa sabedoria dada pela Jurema, em primeiro lugar Deus segundo a Jurema, então não adianta o pai de santo deitar um filho sem saber as necessidades dele e o que aquele espírito quer, então fechar aspa, eu creio que hoje você já saiu daqui com muito bem aprendizado e com gosto mesmo de aprender. Faça sua matéria, localize da forma que você quiser que você vai ter êxito muito mais do que você está se interessando, muito obrigado! (PAI JEOVÁ, 2016).

Aqui Pai Jeová aprofunda um pouco sua fala, com algumas questões referentes a serventia da Jurema enquanto árvore, que toda a árvore serve para alguma coisa, seja a bebida, a tronqueira para os assentamentos, além da Jurema, em seu aspecto totalizante religioso conferir o poder da invisibilidade. Através da iniciação, deixa claro, para a comunicação com os espíritos que estão ligados a esta linha espiritual, a esta tradição, que se calca no simbolismo maior que é o vegetal conhecido popularmente como Jurema. Além disso é interessante notar a relação com os elementos da natureza e até do universo que o ator faz, ao relacionar as estrelas, o sol, o rio e as encruzilhadas. Finalizado, para nível de organização das etnografias nas casas de Alhandra, veremos os eventos que são realizados neste local e o significado, na prática, para seus adeptos da realização destas festividades.

2.3 A Jurema na contemporaneidade dos eventos

Pudemos ver anteriormente, como o culto da Jurema está ligado às localidades específicas, roturas nos espaços, espaços específicos, e não em vão surgiu a necessidade de um subcapítulo reservado aos eventos promovidos por juremeiros “da nova geração” em locais considerados encantados. Veremos então como se dão as movimentações em torno dos eventos de Jurema realizados.

Desde que iniciei a pesquisa em Alhandra, ainda para o pré-projeto do Mestrado e, anteriormente, no período quando visitava o local, presenciei eventos em Alhandra, alguns sobre o tombamento do Acais, geralmente encabeçados por juremeiros de João Pessoa e outros com vistas a valorização do templo da Mestra Jardecilha, geralmente

encabeçados por Alexandre L'omi L'odó⁴⁶. O que se pretende averiguar é como esses espaços são vistos pelos juremeiros nas realizações desses eventos, se eles se encontram na categoria de encantados, ou pelo menos como se encontram e assim a explicação da realização desses eventos.

Esses eventos têm por importância a valorização desses espaços, porém, chamando atenção para um âmbito mais político da questão do que mais fortemente religioso ou mágico. Também tratarei aqui do Kipupa Malunguinho, evento realizado por Alexandre L'omi L'odó em Abreu e Lima, PE.

Inicialmente fizemos uma visita a Alhandra durante um evento organizado pelo juremeiro Alexandre L'Omi L'Odò (Alexandre Alberto)⁴⁷. Tratou-se do *II Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra*. Primeiro no centro do município, em um galpão foi feita uma primeira gira de Jurema, onde se cantou para caboclos, no período da manhã, posteriormente, após o almoço foi feita uma visita ao *Centro Espírita de Jurema Mestra Jardecilha*. Várias lideranças de diferentes localidades, como dos estados do Rio Grande do Norte, Pernambuco e Paraíba, se fizeram presentes para este evento, que teve um caráter de movimento de preservação da religião. A visita ao terreiro foi frutífera, lá foi realizado outro toque de Jurema, onde foram proferidas falas de liberdade e preservação do culto e após isso os Mestres de Jurema foram invocados, entidades estas de maior importância no culto. Foi interessante notar que além dos devotos presentes, as entidades espirituais não só faziam os seus trabalhos caritativos e mágicos, como compreendiam o momento político através de suas falas. Uma grande tela com uma figura pintada da Mestra Jardecilha foi entregue a família detentora do espaço tradicional. Esta Mestra, já falecida, também foi alvo das invocações, neste momento, no entanto, nenhuma entidade mestra se fez presente. O espaço se localiza em meio a um terreno (quintal) onde várias árvores grandes de jurema se faziam plantadas, assim como outras plantas usadas nos rituais. Foi possível observar que se tratava de um espaço de grande importância histórica, mágica e religiosa, que ainda necessita de mais observações e análises para a sua compreensão, pois é também uma cidade em seu aspecto físico. O que foi possível perceber através de um dos residentes da casa, filho da mestra Jardecilha, foi que lá é realizado um culto familiar e fechado, mas que a casa se

⁴⁶ Alexandre atualmente se encontra pré-candidato à prefeitura de Olinda; é iniciado tanto no Candomblé como é Juremeiro; gerencia junto com outros juremeiros e pessoas afins o Quilombo Cultural Malunguinho. A candidatura de L'omi foi posteriormente cancelada.

⁴⁷ Página pessoal. Disponível em: <<https://www.facebook.com/lomilodo?fref=ts>> Acesso em: 09 Marc. 2015.

abria para os vários terreiros para que lá fossem realizados trabalhos, havendo a compreensão de ali ser um espaço de suma importância para a tradição. Havia no rito muitos cachimbos, fumaça e os mestres logo se fizeram presentes. Ao ir embora cada um cantou o seu ponto, onde era possível ver as características de cada um. As árvores de jurema também exerciam uma grande importância, pois era possível ver que muitos “cachimbavam” em seus troncos e alguns mestres em terra abraçavam e estabeleciam uma relação com estas árvores.

Cada pé de Jurema, ao ser plantado é consagrado a um Mestre ou Mestra. A disposição dos pés plantados no centro da Mestra Jardecilha é a seguinte:

Atualmente, este espaço que constitui a *Cidade da Mestra Jardecilha*, encontra-se da seguinte forma. E foi Lucas, neto da Mestra Jardecilha, que me deu maiores detalhes sobre a parte externa do lugar. Hoje existem 13 juremas *firmadas*⁴⁸, para os seguintes mestres: Major do Dias, Manoel Cadete, Mestre José da Paz – estes três primeiros plantados pela própria Jardecilha; Zé Pelintra, Maria do Acais, Zezinho do Acais (foi replantada depois de derrubada), Mestre Canito, Mestre Zé Quatí, Mestre Cesário, Mestre Bom Florar, Mestre Felipiano, Malunguinho, e uma jurema consagrada para a própria Mestra Jardecilha (estes dois últimos firmados recentemente, estando, inclusive, ainda bem pequenos) (SEGUNDO, 2015, p. 152).

Veremos aqui algumas imagens do dia de minha visita a esta eventualidade.



FIGURA 17 - CARTAZ DO ENCONTRO DE ALHANDRA. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Este é o cartaz do encontro realizado, onde ainda traz a parede da “Vila Maria Guimarães”, como se pode ver na imagem e ainda uma placa onde indica ser o sítio do Acais. Esta parede da Vila encontra-se inexistente atualmente, onde apenas a capela está

⁴⁸ Conforme a própria nota de rodapé do autor, quer dizer consagrada.

intacta. Vemos ainda através do panfleto a chamada por respeito, apontando o momento político.



FIGURA 18 - PARTE INTERNA DO TEMPLO DA MESTRA JARDECILHA. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Esta imagem dispõe da parte interna do templo da Mestra Jardecilha, que foi aberto no momento do evento, onde se encontram várias imagens de santos católicos e com referências ao cristianismo.



FIGURA 19 - MESA DE CATIMBÓ. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Esta é a mesa onde eram ou ainda são realizados os trabalhos no templo. Podemos ver além dos cachimbos, a bacia de cerâmica ao centro, que seria a princesa, um cruzeiro mestre, a imagem de um boiadeiro, preto-velho, sinalizando a presença da

umbanda, a imagem de um Caboclo e Zé-Pilinha destacado. Na frente se encontra um grande tronco de Jurema.



FIGURA 20 - COPAS DAS CIDADES. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Esta imagem mostra os galhos e as folhas das cidades, ou seja, juremas consagradas e plantadas para cada mestre no templo de Jardecilha.

Sobre a presença negra no Catimbó, dentre as muitas hipóteses, expliquemos a figura de Malunguinho, já que logo adentraremos em L'omi; e seus eventos voltados para esta figura. Salles explica que além da pobreza, que igualava os índios assimilados e os negros, a presença de Malunguinho foi entidade de destaque nesta representação negra que herda o culto do Catimbó; já que foi um líder negro que viveu no quilombo Catucá. Este quilombo é tido como uma das cidades encantadas (SALLES, 2010b, p. 74). O negro, então, situava-se na base inferior da pirâmide social, abaixo mesmo dos índios (SALLES, 2010b, p. 75). Os negros fugidos dos engenhos de Goiana se refugiavam na mata de Catucá. Goiana se tornara a cidade mais próspera de PE até o final do século XIX (SALLES, 2010b, p. 76).

Malunguinho foi o principal líder do quilombo do Catucá. No começo de 1827, o governo provincial chegou a oferecer o prêmio de 100 mil réis pela sua captura. Pereira da Costa, assim o descreve: Malunguinho, um negro inteligente e audaz, astucioso e valente, era o chefe do quilombo, e tinha o seu quartel-general no sítio denominado Macacos, às extremas da paróquia do Poço da Panela, estendendo-se os núcleos de habitação da sua gente pelas matas do Catucá e outras proximidades. [...] Era o chefe supremo civil e militar do quilombo, e estava investido de poderes discricionários, fazendo-se passivamente obedecer pela sua gente (COSTA DA, 1965, p. 287 apud SALLES, 2010b, p. 79).

Sobre a jurema como uma religião de resgate das figuras históricas, diz Salles:

Malunguinho – como outras entidades da Jurema que antes de viverem no tempo mítico inscreveram seu nome no tempo histórico – teria permanecido silenciado em velhos documentos, esquecido em acervos e arquivos públicos, não fosse o povo da Jurema, que o manteve vivo e ativo, cultuado como rei (SALLES, 2010b, p. 79).

Por consequência, também silenciado nos meios educacionais como parte história do povo brasileiro negro, o que torna o culto da Jurema também interessante como fonte de pesquisa para a história do Brasil. É partindo deste fator que Alexandre L'omi L'odó, juremeiro, historiador de formação e pós-graduando em Ciências da Religião pela UNICAP, realiza o Kipupa Malunguinho.

Às nove horas vários ônibus se encontram em uma avenida principal da cidade Abreu e Lima (PE), onde vários juremeiros e pessoas não ligadas à Jurema estavam presentes para depois “subir “para a mata. A rua já estava colorida e branca, várias pessoas de chapéus e roupas características, calças brancas, camisas de botão coloridas esperavam no local. O clima para o ritual era forte, algumas pessoas já acendiam os seus cachimbos e o cheiro da fumaça já se espalhava pelos ares. Partimos em nossa van, quando todos os veículos saem, dentro do carro, pontos eram tocados no som e as pessoas já se animavam batendo palmas. Após um longo caminho de chão de terra, casas simples e plantações de cana de açúcar, chegamos num pequeno sítio onde dentro já havia uma determinada formação. Um pequeno comércio de comida e algumas coisas já em referência a Malunguinho.

Neste sítio há um grande espaço em sua entrada, onde nela havia uma pequena tenda que recebia as oferendas, os cânticos já começavam. Dentro do espaço destinado às oferendas havia uma fotografia de uma mestra juremeira falecida neste ano - Mãe Biu. Na fotografia havia alguns dizeres em homenagem póstuma. Por volta das dez da manhã estão vários centros reunidos percutindo seus ilus⁴⁹ e emitindo cânticos, os pequenos comércios de comidas e bebidas parecem se movimentar com mais intensidade. Havia um grande palco central com o nome do evento. As pequenas giras se davam em meio a algumas pequenas árvores e pés de coco que havia no local, oferecendo sombra ao intenso calor.

As pessoas estavam vestidas com as características dos mestres do Catimbó. Há também vestes ciganas, bem como uma própria cigana encontrada por mim. Algumas outras estavam com vestes que fazem menção ao candomblé. Cachimbos eram vendidos

⁴⁹ Tambores específicos do candomblé Nagô, são pequenos, com geralmente uma cruz embaixo de apoio, feita de madeira, são achatados e largos.

livremente em uma pequena bancada, onde se vendia também o fumo junto com ervas, como alecrim e erva doce para a mistura com o tabaco, sendo assim todos poderiam ali adquirir o seu cachimbo e fumar. Havia facilidade para a aquisição desses cachimbos, pois uma máquina de cartão estava disposta para que o pagamento pudesse ser eletrônico. No entanto, os juremeiros que vinham de seus terreiros já traziam seus fumos e cachimbos.

No local onde se realizavam as pequenas giras já era possível ver algumas entidades espirituais se manifestarem nos adeptos, gritos e cumprimentos já podiam ser observados; sempre ao som ritmado dos ilus. As pessoas ao redor se sentiam à vontade para serem fotografadas, como por um motivo de orgulho pelo momento célebre. Na pequena estrutura central destinada ao recebimento das oferendas para Malunguinho, que consistia na sua maioria de frutas, pessoas percutiam tambor e cantavam misturando a língua portuguesa com a africana. No palco central um dos organizadores começa a falar sobre Malunguinho, citando-o como rei da jurema e que a festa comemorava os cento e oitenta anos de sua morte. As giras não pararam, mas um grupo de pessoas foi se concentrar perto do palco.

Alexandre L'omi L'odô, principal organizador geral do evento, pronuncia sua fala convidando todos para o palco central, com sua fala política. Mãe Biu de Alhandra é homenageada com um minuto de silêncio pela sua morte. As falas dos vários representantes que são chamados ao palco central tomam um perfil político, onde se fala de votos e eleições. Uma pastora anglicana presente também pôde falar em nome e defesa das religiões afro-brasileiras e ameríndias.

Às treze horas o cortejo sai para as matas com as oferendas. A ida para a mata é difícil, pois estamos em sol a pino. Porém, não muito distante era a mata e as oferendas iam sendo deixadas pelo caminho estreito de terra, nas entradas das matas, farofa, cachaça eram depositados; na frente cantos eram entoados pelo maior grupo. Alguns grupos já tocavam os Ilus, que mais na frente já foram se estabelecendo em alguns locais de suas preferências. Já é possível ouvir a fala de pessoas com os seus espíritos, com vozes meio infantis. Os cânticos se agitam mais na parte central da mata, onde as oferendas são depositadas, os cânticos ficam mais enérgicos e se ouve gritos, já são as manifestações pelas entidades.

Os grupos com os tambores se animam e as manifestações só aumentam neste ponto. É o ápice do ritual. Depois aos poucos as pessoas vão deixando a mata. Quando se pensa que desta vez tudo teria acabado, não é o que se apresenta, pois ao chegarmos

ao sítio novamente a efervescência aumenta. As apresentações de coco começam no palco central. O momento festivo pede a presença das entidades, em sua maioria Mestres de jurema. Em todos os lugares eles dançam, se apresentam nos adeptos e os tocadores de Ilus, incansáveis, não param.

Por volta das dezesseis horas o grupo Bongar de coco começa sua apresentação no palco central. A parte ritualística de incorporação dos mestres já está praticamente cessada, porém, ainda durante o coco, momento festivo, ainda é possível ver algumas pessoas se manifestarem, como se uma “energia” ainda circulasse por ali. Ao final, quando o dia já está escurecendo e o Coco vai acabando, rapidamente as pessoas desmontam seus comércios e os grupos de terreiro já se dispersavam, fiquei durante um momento em entrevista com o organizador geral Alexandre L’omi L’odo. Eu e o meu grupo de colegas e amigos que fomos praticamente os últimos a sair do local.

Não sei se foi um bom momento para entrevistar Alexandre, porém, creio ter sido o único momento possível, ou ao menos uma das poucas oportunidades possíveis que eu teria de entrevistá-lo. Ao perguntar sobre a importância do evento, ele afirma:

Meu filho, olhe, veja só, pra mim, na minha concepção, no que eu penso do que é importante do evento é a congregação do povo da jurema, você fortalecer uma desaceleração do mundo ocidentalizado judaico-cristão que a gente vive. Esse mundo urbano, porque o evento a intenção dele é essa, ele jamais aconteceria, por exemplo, num parque de São Pedro ou no marco zero de Recife. Jamais teria essa capacidade. Jamais sairia daqui; porque ele perderia completamente o sentido. Então o sentido é esse, é tirar você do mundo urbano e trazer pra dentro de uma mata, e dentro de uma mata onde vai estar em contato profundo com a religiosidade de diversas pessoas. Uma própria diversidade interna de espiritualidades; e isso é a riqueza do evento, que mistura os saberes da jurema com a sensibilidade, né, dos saberes intuitivos, dos saberes espirituais, da ciência da jurema, que são coisas imateriais e intangíveis, muito sensíveis, você se sente de coisas muito simples, muito sensíveis, na verdade, né? Simples não, muito sensíveis. Então, pra mim é isso, mas para as pessoas que vêm não sei se é a mesma coisa, porque cada um sente de uma forma. Como aqui a proposta é trazer as pessoas pra ter uma experiência com a espiritualidade da jurema, não com a experiência de se manifestar, não é isso; é uma experiência de estar no mesmo espaço que tem sacerdotes e sacerdotisas muito antigos, jovens, como eu também poder haver essa soma, né, porque quantos recados não saem aqui do Kipupa? Quantas curas, quantas resoluções de questões de vida, tantas questões de vida, tantos caminhos dados através daqui, pessoas de longe que nunca deixam de vir. Nesses últimos dez anos eu tenho aprendido muito. Eu costumo dizer que é um sacrifício fazer esse evento porque a logística é muito difícil aqui, porque a gente até hoje não conseguiu ter condições suficientes pra garantir uma logística do que a gente gostaria, pra você ver até a organização de trânsito pra gente é difícil, porque vem muita gente aí e estaciona em todo canto,

né? A gente ainda tá engatinhando na perspectiva de uma produção cultural profissional, mas a intenção é boa, ela é de coração puro, de trazer as pessoas pra vivenciar a espiritualidade e de conhecer a jurema, fortalecer a jurema, sobretudo. Né, porque Kipupa já tá dizendo tudo, né, é uma palavra do Kimbundo, vocês já sabem, né? (ALEXANDRE L'OMI L'ODÒ, 2015).

Pergunto significado do nome, então, ao que ele já se propõe a dizer:

Não! Veja só! Kipupa é do Kimbundo, né? Significa agregação de pessoas, união de pessoas em prol de um objetivo, quando pessoas se congregam para lutar por alguma coisa. Tanto é que existe uma cidade na república democrática do Congo chamada Kipupa, onde ela é dentro de uma mata e foi criada essa cidade por refugiados das guerras civis, você ver, eles se congregaram pra ter uma vida de qualidade dentro de uma mata fechada do universo, urbano, né? Porque eu não sei como é a questão urbana dentro de república democrática do Congo, né? Porque eu não sei nem se existe, que existe um mundo urbano existe, mas como é eu não sei. E o Kipupa tem essa mesma intenção, né, é de congregar pessoas entorno de Malunguinho, que pra todo efeito a gente sofre de profundas faltas de referências de heróis negros, né, e Malunguinho ele alcançou um lugar especialíssimo nesse mundo nosso, porque ele virou divindade. Pras tradições africanas e indígenas o ápice, assim, o tope da existência humana é você virar divindade, é porque você de fato teve uma contribuição política, social, ideológica, mágica, é... Espiritual tão grande que você quando morre vira divindade, caso que não aconteceu com Zumbi, por exemplo, porque você vê que Zumbi ele não baixa em terreiro nenhum. Eu sempre dizia isso e às vezes o movimento negro queria bater em mim, né, mas é uma constatação óbvia de algo concreto, né, não tem aí um peso de análise crítica de desqualificação da figura de Zumbi, o que eu to querendo falar com isso é simples, é que por que Zumbi não virou divindade? Qual é a construção histórica que envolve o universo de Zumbi? Entendeu? E que difere de Malunguinho? Malunguinho a gente tem uma vasta documentação histórica que comprova a existência deles, né? Que não é um só, são vários, tanto é que o nome dele é Reis, né, ele é um Reis na jurema, ele é uma pluralidade em um só, não é Reis no português mal falado não, ou mal dizido, né? É Reis Malunguinho porque ele representa uma coletividade de heróis negros que morreram aqui, onde um dos maiores deles foi o próprio João Pataca, né, João Pataca foi um cara fantástico, quando você lê a história de João Pataca, que foi construída única e exclusivamente pelo professor Marcos Carvalho, porque foi quem pesquisou a documentação que relatava todos os atos de João Pataca você consegue entender que foi João Pataca quem garantiu que hoje a gente tivesse Catimbó, que garantiu que hoje tivesse coco, ciranda, maracatu e etc... Porque ele promovia os batuques, e o que no século XIX era chamado de batuque era tudo isso, das celebrações religiosas as brincadeiras de terreiros, né? E, ele fazia isso dentro dos engenhos, dentro das coisas de cana, né, invadia lugares pra fazer e garantir com que as noites da mata Norte de Pernambuco fossem animadas, tivessem vida dentro da Macumba, do Catimbó, então assim, Malunguinho é isso, o Kipupa é isso e pronto (ALEXANDRE L'OMI L'ODÒ, 2015).

Vemos como a fala de Alexandre toma um caráter político-religioso, ele compara Malunguinho com Zumbi, questionando porque este não baixa em terreiros e mostrando a maior representação histórica de Malunguinho, com uma documentação maior. A Jurema então passa a ser respaldada não apenas por uma mitologia desistoricizada, mas pelo contrário, suas entidades possuem uma existência histórica datada e verificada. É essa justamente a dinâmica da Jurema, o culto de Mestres que em vida foram catimbozeiros e preservaram algum elemento da tradição popular.

Também é possível ver com a sua fala o deslocamento de Alhandra como local principal de disseminação do Catimbó, mostrando que ela é um dos, e não o espaço, quando é dito que só com João Pataca que o Catimbó e outros elementos puderam existir atualmente. Perguntei então sobre o poder mágico e encantado que a mata em que o evento se realizava carrega. Ele respondeu –

Olhe, em primeiro lugar essa localidade que a gente tá é uma localidade histórica, em termos de patrimônio, né, ali por onde a gente passou a gente pisou todo mundo que entrou na mata, né? Pisou em ruínas da primeira metade do século XIX. Não sei se vocês viram uns tijolos grandes, né, aquilo tudo ali foi provavelmente um dos engenhos que Malunguinho destruiu aqui, entendeu? Como a gente não tem recurso pra fazer pesquisa arqueológica, que arqueologia é uma coisa muito cara, uma coisa muito sofisticada e que poucas pessoas tem interesse nisso e a universidade federal infelizmente não tem um suporte, a gente trata essa situação daqui amenizando, entendeu? Sem condições de dar o verdadeiro sentido a ela, mas aqui é um lugar histórico e por ser histórico, ganha um peso maior quando se trata da espiritualidade, porque a gente tá muito acostumado a entender que a fé é cega, né? “A fé é cega é o ópio do povo”... Mas quando a gente tem um enredo comprovado cientificamente que nos ajuda a entender que nossa espiritualidade ela não é besteira ou criação mitológica de pessoas que por algum motivo [...] sim, aí a gente começa a ganhar força, porque o povo de terreiro não conhecia Malunguinho, o histórico, e de doze anos pra cá começou a conhecer. Doze anos pra cá por conta dessa movimentação do Quilombo Cultural Malunguinho, mas antes conhecia desde a década de noventa com as pesquisas do final da década de noventa do professor Marcos Carvalho que fez a pesquisa dele, né? Escreveu livro, que é a fonte de inspiração, a pesquisa de Marcos Carvalho, pra tudo isso que a gente faz, de ter vindo aqui, de ter ido buscar o que era a mata do Catucá, do que era o engenho Pitanga, o engenho Pitanga não, a Maricota, a antiga Maricota, essas coisas, quem estimulou isso na gente foram os escritos de Marcos Carvalho. Porque a gente diz “onde é a cova da onça?” “Onde é o quilombo de Malunguinho?” Aí é que foi que a gente veio aqui um dia de ônibus, tinha um bando de pesquisadores doido, entramos dentro dessa mata sem saber, porque o povo hoje em dia ainda se perde, imagine há doze anos atrás quando aqui não tinha nenhuma estrutura e nem essas casas existiam, entendeu? Porque ele cresceu muito de um tempo pra cá, mas há doze anos atrás isso daqui era mata pura mesmo, nem plantação de cana tinha, porque essa

plantação de cana é recente também, deve ter cinco anos, né? Ai a gente quebrou o ônibus aqui na frente, Juarez morando aqui, sempre morou, e houve esse encontro da sabedoria dele com a da gente e descobriu que era aqui, pelas somas dos fatos, né? (ALEXANDRE L'OMI L'ODÒ, 2015).

A explicação, como se pode observar, que o juremeiro dá para a importância encantada da mata é fortemente histórica e científica, valorizando o fator da ciência e da comprovação histórica. Porém, a descoberta da mata como sendo o local do quilombo em que Malunguinho atuou parece ter sido algo “acidental”, onde “pelas somas dos fatos” embasado em um pesquisador, Alexandre e sua equipe teria chegado a mata do Catucá, como bem se sabe, uma das ditas sete cidades encantadas da Jurema; o evento, vale ressaltar, tem como subtítulo a frase “Coco na mata do Catuca”. Estaríamos então em uma das cidades encantadas da Jurema, onde atuou Malunguinho, ou melhor, os malunguinhos. Mais tarde entraremos nas discussões relativas às questões tocadas pelo interlocutor como o mito e o sagrado.

Manuel Diégues Júnior, vai falar sobre a passagem de uma colônia alemã pelo Quilombo do Catucá, que foi destruída pelos quilombolas.

Pela mesma época (**século XIX**) formou-se uma colônia em Pernambuco, no lugar Catucá, nas imediações de um quilombo de negros fugidos. Os alemães se dedicaram ao fabrico de carvão, transformando-se em carvoeiros. A colônia, porém, malogrou inteiramente, pois foi destruída pelos quilombos (DIÉGUES JÚNIOR, 1980, p. 129, grifo nosso).

A valorização de Malunguinho e o elemento Banto do nome Kipupa traz uma ideia prévia de Alexandre da sabedoria étnica que valoriza os ilustres ancestrais, vejamos nas palavras de Nei Lopes:

Essa noção é base do culto aos ancestrais, que não são simples parentes defuntos, mas antepassados ilustres, cuja passagem pela vida terrena foi marcada por fatos significativos para sua comunidade, expressos ou por sua liderança, inteligência, coragem e fidelidade ao grupo ou por sua simples condição de fundadores, inauguradores de linhagens familiares (LOPES, 2008, p. 169).



FIGURA 21 - CARTAZ DO X KIPUPA. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Este cartaz⁵⁰ foi amplamente divulgado na internet, pelas redes sociais (Facebook), na página pessoal do autor e nas páginas específicas que foram feitas para o evento. Podemos ver uma imagem de Malunguinho com uma coroa dourada e acima uma pequena frase com a data da sua morte e o ano do evento.



FIGURA 22 - OFERENDAS PARA MALUNGUINHO. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Oferendas que eram depositadas em uma pequena cabana de madeira em uma parte central do sítio onde acontecia o evento. As oferendas eram depositadas pelos terreiros e comitivas de famílias de santo que iam chegando, depois essas oferendas seriam depositadas na mata, onde houve a incorporação e o recebimento delas pela entidade Malunguinho de Alexandre, o que não deixa de mostrar um pouco da legitimação e centralidade para a entidade do organizador.

⁵⁰ É preciso dizer que este não foi o cartaz real, mas apenas, uma divulgação virtual, não contendo as atrações e outros detalhes.



FIGURA 23 - CORTEJO PARA A MATA. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Aqui podemos visualizar o cortejo feito até a mata pelos adeptos presentes. É possível notar o forte sol que fazia e a espontaneidade do evento.



FIGURA 24 - CABOCLO. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Este caboclo incorporado em um adepto e, bem aparentado, se fazia presente e sereno, acompanhado de alguns assistentes por quase todo o evento, esta entidade se fez presente nas duas edições em que estive presente. Interessante de se notar é que o mesmo fez pose para a minha fotografia.



FIGURA 25 - SENHORA JUREMEIRA. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Estas imagens trazem bem o momento e as paisagens visuais que pudemos presenciar. Ao revê-las no momento da escrita podemos nos transportar novamente para este dia e perceber a importância deste encontro entre várias pessoas com um único objetivo no que se considera uma das cidades encantadas para a Jurema. Não dá para negar a emoção e a subjetividade subjacente ao trabalho etnográfico. Esta senhora estava sentada com o seu cachimbo no corredor de saída da mata, onde pudemos fotografá-la. Partiremos para outros eventos que buscam a vivência nos espaços encantados da Jurema, esses em seus aspectos físicos e geográficos, como não deixam de ser.

No dia 11 de outubro de 2015 Alhandra foi palco de mais um evento, desta vez o de Pai Beto – o IX Encontro de Juremeiras, Kardecistas e Benzedores em Alhandra. O evento é realizado por Beto de Xangô (juremeiro pessoense) e desta vez a categoria dos benzedores entrou em cena. Um panfleto recebido no dia do evento descrevia a programação: 8h – Abertura Religiosa; 8h30 – Abertura Solene; 9h - Apresentação Cultural; 9h30 - Palestra sobre o Manifesto “ACORDA IPHAEP” pelo Juremeiro Obadimeji Beto de Xangô – Guardião da Jurema Sagrada; 11h Apresentação cultural; 12h - Almoço e, por fim, às 13h - Toque de Jurema na Igreja do Acais, toque este que não ocorreu por motivo não explicitado

O encontro, como previsto na programação, se iniciou pela manhã em uma associação central de Alhandra. Os juremeiros já se concentravam no local e recebiam outros visitantes, a federação que aparece no panfleto que continha a programação acima, presidida por Pai Beto, é a *Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema* (FCP-UMCANJU).

Rebemos uma pasta com folhas de ofício em branco e uma caneta, assinava quem chegava uma lista de presença com um espaço para dizer se era ou não de algum terreiro e qual função exercia, caso fosse. Várias cadeiras de plástico estavam dispostas no galpão e na frente havia uma extensa mesa em um lugar elevado, onde vários representantes estavam sentados, convidados por Pai Beto. É o mesmo galpão onde Alexandre L'omi L'odó também realiza os seus eventos.

Ali, com o microfone ligado a uma caixa amplificadora, o juremeiro Beto começa a sua fala de abertura. Fala sobre Alhandra como o berço mundial da Jurema e sobre a ameaça da construção de 5 fábricas de cimento na cidade. Estas construções representariam segundo sua fala um perigo para a encantaria da Jurema. Deixa ele bem claro: “Nós trabalhamos com encantados”, em oposição a algumas visões de juremeiros e próprios candomblecistas que consideram as entidades “catiços”, escravos ou eguns, que seriam espíritos de pessoas que já morreram e trabalham por recompensa no mundo espiritual, resumidamente falando.

Em seguida houve uma discreta apresentação teatral, onde um jovem vestido de Zé Pilintra dançou no salão, representando a entidade juremeira. Depois um representante do IPHAEP falou sobre a situação dos tombamentos de Alhandra que foram feitos, ao que parece a manutenção do tombamento não está muito segura, pois os locais não se apresentam cuidados. O representante demonstrou solidariedade.

“Ho mamãe eu quero ir para cidade da Jurema”. Com este canto começa uma grande gira no centro do galpão e a partir dele vemos então um dos elementos das cidades aparecerem, aqui se pede para “mamãe”, que parece ser a Jurema em sua característica antropomorfa de divindade feminina, que pode levar o devoto ao seu grande reino. As cantigas cantadas por Mestre Siriaco, antigo juremeiro, são empolgantes. Ouvem-se alguns gritos, ao que parece já haver caboclos em terra. Todas as cantigas cantadas por Mestre Siriaco seguem um ritmo semelhante, algo “mântrico” onde se muda apenas o conteúdo de cada ponto específico. A força coletiva evocada pelo mesmo é tão intensa que ele mesmo incorpora e todos gritam como se fosse um grande sucesso.

Mestre Siriaco continua a cantar após a incorporação, em um ritmo mais lento, porém parece não perder o fôlego. O Mestre para de cantar e uma mulher assume o microfone e com não menos fervor e empolgação leva as cantigas. As músicas vão sendo cantadas de forma revezada, a força parece diminuir. No revezamento de forças emitidas pelos cantos ninguém parece conseguir que um maior número de pessoas incorpore suas entidades, visto que nos toques as incorporações são incentivadas pela música.

Pai Beto, por último, pega o microfone e na “competição de força” pelas cantigas parece propor a derradeira e de maior “energia”. Depois de muito cantar para Caboclos, Pai Beto inicia os cânticos para os Mestres. As cantorias continuam em revezamento e um jovem juremeiro inicia seus cânticos. O senhor Siriaco novamente então pega o microfone para ver se os mestres se apresentam. Outro depois, um dos mais antigos, mas não mais do que Mestre Siriaco, inicia os pontos para seu Zé, sentindo que a animação deve aumentar ele pede maior concentração e que todos vivam o momento, que é uma vez por ano.



FIGURA 26 - ENCONTRO DE JUREMEIROS, KARDECISTAS E BENZEDORES. FONTE: ACERVO PESSOAL.

Este é o cartaz do evento que foi etnografado. No meio está Pai Beto com o seu cachimbo e no canto inferior esquerdo Pai Jhonny, filho de Mestre Siriaco que também compôs as pesquisas para esta dissertação, o que veremos mais avante. Algumas dissertações mais recentes relatam eventos de Jurema acontecendo em Alhandra. Um estudo detido nestes eventos poderia produzir um trabalho específico. Segundo (2015, p. 160) é um autor que demonstrando a importância da Mestra Jardecilha e de seu templo para Alhandra, cita o encontro que é realizado por Alexandre L'omi L'odò e o Quilombo Cultural Malunguinho. As passeatas políticas entorno da Jurema começaram após o silenciamento causado pela violência simbólica evangélica (SILVA JUNIOR,

2011, p. 94). O alvo de proteção, quando os juremeiros começaram a sair às ruas, depois do silenciamento, foi o templo e a jurema da Mestra Jardecilha, que depois de sua morte passou a ser ameaçada pelos seus próprios familiares, evangélicos e católicos, que ficaram com parte do terreno da então falecida Mestra (SILVA JUNIOR, 2011, p. 96-97).

O movimento feito então para que Alhandra permaneça como uma cidade da Jurema se dá em meio a conflitos simbólicos fortíssimos (SILVA JUNIOR, 2011, p. 104). Percebemos que a luta pelo caráter encantado do município está calcado na luta simbólica, apesar da história e seu processo “natural” ter criado o culto da Jurema, que atuou com força nesta terra, quando os evangélicos se viram na missão de retirar o caráter mágico do município, marcadamente indígena, e quando concomitantemente antigos Mestres iam morrendo, a Jurema silenciou, voltando após isso com o drama do Templo da Mestra Jardecilha e novos Juremeiros que apareceram para a defesa de uma tradição e que ao mesmo tempo buscaram seu lugar ao sol como sacerdotes, defendendo a Jurema e também buscando tornar-se tradicionais; turistas e curiosos também aparecem a cada vez nestes eventos como atores novos e interessados no exótico ou em uma cultura local que não conheciam, por vezes buscando um auxílio, uma cura, ou uma aventura.

Parece, que apesar da luta e revitalização dos juremeiros para a preservação do caráter mágico do município, a destruição dos elementos da Jurema no local só tem caminhado a largos paços:

Acontece que as terras do Acais já não pertencem à família de Maria do Acais e o atual dono ao ser informado que os juremeiros tinham estado lá e feito todos os seus rituais, mandou passar uma cerca em todo um terreno. Ele destruiu o que restava da casa de Maria do Acais e mandou passar a motosserra nas juremas sagradas que existiam no local, além de outras árvores centenárias que haviam por trás da casa em que vivera Maria do Acais. No movimento que fizeram para defender as Juremas da Mestra Jardecilha acabaram por precipitar a destruição do Acais, o espaço mais sagrado para os juremeiros (SILVA JUNIOR, 2011, p. 105).

No ano de 2009, o tombamento do sítio do Acais acabou representando um fortalecimento para a identidade juremeira da região (SILVA JUNIOR, 2011, p. 109). Pai Beto, juremeiro pessoense que atuou em Alhandra pelo tombamento do Acais e defesa dos pés de Jurema do Templo da Mestra Jardecilha, se autodenominando “Guardião da Jurema Sagrada”, conseguiu entrar em alguns embates com juremeiros alhandrenses, como é o caso mostrado pelo autor (SILVA JUNIOR, 2011, p. 111-112).

Sampaio, também vai analisar esses encontros religiosos com caráter político, com a diferença de pesquisá-los nas redes sociais. (SAMPAIO, 2013, p. 3). A autora ainda analisa através de sua pesquisa na web, os encontros anuais de juremeiros e kardecistas, realizados sempre em Alhandra, especificamente os encontros de 2009 e 2010, que visavam atitudes para o tombamento do sítio do Acais, representante mor da história religiosa da jurema. Através de Pai Beto, ainda neste evento de 2010, a autora identifica que o encontro também visa o desenvolvimento de uma ética nos terreiros de Jurema. Percebe-se que Pai Beto, portanto, busca uma espécie de moralização do culto, encabeçando estas transformações (SAMPAIO, 2013, p. 4).

Nesses encontros, o juremeiro Beto, que é líder de uma federação, que no seu nome se apresenta bem englobante: “Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema” (FCP-UMCANJU), enquadrando três religiões, se faz não somente o culto religioso ao final, mas além dos debates, várias apresentações culturais são promovidas, como a do maracatu pertencente ao seu terreiro, apresentações musicais e capoeira (SAMPAIO, 2013, p. 5).

Desta forma Pai Beto se utiliza das redes sociais, sobretudo o Facebook, para postar divulgações desses eventos, além de protestos, como um feito pela quebra da estátua de Iemanjá, localizada em área importante da cidade – a praia de Cabo Branco (SAMPAIO, 2013, p. 6). Depois da nomeação de Marcos Feliciano para a presidência da comissão de direitos humanos, um protesto foi organizado e divulgado nas redes sociais, lembrando que o ataque à imagem de Iemanjá foi atribuído aos neopentecostais, inimigos comuns das religiões afro-brasileiras⁵¹. Não só de protestos contra pentecostais e atos públicos em defesa da religião as redes sociais servem de uso, mas também para discursos acusatórios entre os próprios membros das religiões afro (SAMPAIO, 2013, p. 7).

Trataremos agora do terceiro encontro de juremeiros realizado desta vez por L’omi. Alexandre L’omi L’odò organizou mais um encontro de Juremeiros (as) em Alhandra. O encontro começou pela manhã no galpão perto da Igreja de Assunção, ao lado da Câmara, como de costume. Lá encontramos L’omi já presente com alguns integrantes do seu Quilombo Cultural Malunguinho. Lá ele apresenta a sua mãe Yalorixá, a sua iniciação “na parte do Orixá” e também apresenta a sua “Mãe de Jurema”.

⁵¹ Neste mês em que escrevo esta dissertação, a imagem de Yemanjá passou por mais uma retaliação e os membros da Umbanda e Candomblé estão marcando nova marcha.

Pai Jhonny chegou com um número considerável de seu Ilê; em um dia anterior havia acontecido um toque na casa de Mestre Siriaco. Cumprimentamos todos, junto com acompanhantes foram comigo, amigos da universidade com pesquisas afins e membros do grupo já citado anteriormente que esteve presente na pesquisa. Pai Jhonny, já íntimo de nós, nos deu o seu celular para que fotografássemos, pois já havíamos constituído uma boa relação inicial. Existia no local em torno de umas cem pessoas, pernambucanas, pessoenses e os moradores de Alhandra e outros estados. A defumação individual é iniciada por todos em fila indiana, que já foi formando a gira. Esta limpeza, inicial, segundo L'omi, foi a pedido de Malunguinho.

Todos os juremeiros são chamados, Pai Jhonny, Pai Messias (PE), e demais, do Candomblé e Umbanda. L'omi afirma que vai abrir para os tronqueiros⁵² e Malunguinho. Segundo L'omi, o objetivo do encontro é unir as fumaças; respeitar as diferenças e promover a diversidade⁵³.

Pai Messias (PE) puxa o ponto de defumação; trata-se de uma grande gira. Todos vão se defumar. O ponto de abertura é feito para Reis Malunguinho. “Sobonirê Mafá” é a sua saudação. Todos se agacham e fazem a reza, sob a voz de uma pernambucana, que cantava muito bem, com uma voz estilo clássico. “Eu firmei meu ponto sim, no mei da mata sim, salve a coroa do Reis Malunguin”. O “mei da mata” nos remete a uma cidade encantada, a cidade encantada de Malunguinho, sendo a mata de Catucá. Sobre Malunguinho é importante tratar sobre o tema do regionalismo, esta entidade é mais cultuada em PE do que na Paraíba, lá foi o local em que ele viveu, é o Mestre também de L'omi e vemos como ele leva o nome desta entidade com bastante entusiasmo como o “Rei da Jurema”. Malunguinho é uma das entidades da Jurema que são chamadas de Rei, mas não está claro que na Jurema exista um Rei geral, dono do culto, visto que a palavra Rei ou Rainha é atribuída a vários outros elementos simbólicos e entidades da Jurema.

A gira começa após a oferenda e a reza ofertada, rapidamente uma mulher já se encontra incorporada e dançando no salão. L'omi também recebe em seguida Malunguinho e um grupo de pessoas também o seguem na incorporação. Após cantos, danças e consultas das entidades aos presentes, individualmente, após Malunguinho

⁵² Tronqueiros parece ser o termo usado em PE para os Exus de Umbanda, também conhecidos como escravos ou catiços dentro dos meios religiosos umbandistas mais influenciados pelo Candomblé, que dividem os Orixás das entidades Eguns, que um dia viveram, morreram, baixam como espíritos, bebem e fumam.

⁵³ O professor Carlos André Cavalcante, da UFPB, do curso de História e Ciências das religiões também estava presente, que tem como uma de suas pautas de luta social para a tolerância e a diversidade.

deixar corpo de Alexandre, o mesmo dá fechamento aos Mestres e Mestre Siriaco é chamado para abrir para os Caboclos. “Pai”⁵⁴ Sabrina, transexual, também é chamada por Alexandre, que aproveita para fazer um discurso de intolerância e diversidade. Apesar de os microfones serem trocados, para que todos participem e mostrem o seu conhecimento, prevalece o início e o fim com aqueles que começaram a gira. Alexandre faz a sua fala política, após isso a Yadagan⁵⁵ Mariá, candomblecista de João Pessoa também faz a sua fala política.

Terminando os toques para os Caboclos fomos para a casa de Mestre Siriaco almoçar, onde conversamos longamente com os familiares, onde alguns amigos universitários puderam também tirar as suas dúvidas com o Mestre sobre Jurema. Pai Jhonny demonstrou a sua alegria por ter sido bem recebido por Alexandre e Malunguinho, por Malunguinho o ter presenteado e ele ter recebido recados espirituais do Mestre Tertuliano. Gentilmente fomos recebidos e o almoço da casa foi dividido conosco, conversamos e bebemos, pudemos ter mais intimidade naquele momento, com a família de Pai Jhonny, o que foi pouco a pouco nos abrindo espaço.

Fomos posteriormente para o templo da Mestra Jardecilha. Lá foi perceptível a divisão familiar das terras. Em determinado local não poderíamos ficar. Os juremeiros lotam o quintal de Jardecilha, que é sua cidade encantada. Se relacionam com os pés de Jurema, pegam em suas folhas, alisam o seu tronco. É perceptível que os tambores soam mais baixo pela possível problemática familiar. Os juremeiros saúdam a Jurema e a cidade de Alhandra. Apesar do culto da Jurema estar ativo, a repressão evangélica na casa de Jardecilha representa uma ameaça. Alexandre puxa a consciência de todos para louvação a Mestra Jardecilha.

⁵⁴ Deve ser deixado claro que para as religiões afro-brasileiras o cargo de sacerdote é validado pelo sexo (biológico) relativo nascimento e não pelo gênero. No caso da transexual, o seu sexo (biológico) designa-o como “pai”.

⁵⁵ Cargo do Candomblé, feminino, referente aos cuidados da casa e os rituais ligados ao Orixá Exu.



FIGURA 27 - L'OMI E SEU ENCONTRO. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Na figura 27 temos L'omi e um companheiro seu do Quilombo Cultural Malunguinho recepcionando um visitante; este local é onde os eventos de Jurema em Alhandra geralmente são realizados. Ao chão podemos ver objetos de culto, como uma bengala, maracás, perfumes, a planta aroeira, fumos, alguidares, vinho de jurema, a imagem de Malunguinho, farofa, o Ilu, dentre outros.



FIGURA 28 - ENCONTRO DE JUREMEIROS DE L'OMI. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Na figura 28 mais uma vez a frase de efeito “A Jurema Merece Respeito! No cartaz que faz a chamada para o encontro de juremeiros realizado por L’omi em Alhandra. Mais uma vez o cartaz foi amplamente divulgado nas redes sociais com página própria para o evento. A partir deste evento podemos partir para um outro realizado nas terras de Alhandra. A AEJA (Associação Espírita de Juremeiros de Alhandra) realizou recentemente o seu aniversário e este acontecimento constituiu um interessante campo para observação. Sobre a AEJA, Segundo afirma que foi uma iniciativa endógena para a salvaguarda da Jurema, visto múltiplos interesses surgidos de vários pontos e localidades (SEGUNDO, 2015, p. 82).

Cheguei por volta das dez horas, com dois amigos (as) à Associação Espírita dos Juremeiros de Alhandra. Aos domingos Alhandra fica ocupada pela feira, de modo que várias ruas estão inacessíveis. Chegando à rua da Associação, que é o mesmo local que funciona o terreiro de Pai Jeová e Mãe Judite encontrei uma Kombi, que era ao mesmo tempo o carro de som, que se ligava ao microfone do lado interno do terreiro, dentro deste havia uma mesa decorada com uma toalha verde, uma vela em um pires e galhos de aroeira, mais a frente, perto da entrada havia um altar com bebidas, cachaça e imagens de pretos velhos.

Existiam também cadeiras de plástico espalhadas na frente da mesa e na frente do terreiro, onde haviam tendas, debaixo estavam mais mesas e cadeiras de plástico. Entreguei, junto com meus amigos alguns agrados que levei, como uma garrafa de cachaça, uma de mel, e uma caixa de fogos, coisas que foram pedidas quando da minha primeira visita na casa. O som da Kombi começava a tocar gravações de pontos de Jurema, o som era bem alto, de modo que a vizinhança e creio que até quarteirões depois podiam ouvir, porém, não houve nenhuma reclamação.

Pai Jeová chama a todos no microfone, todos vamos para o interior do terreiro, para minha surpresa fui chamado a mesa por Marcos, que estava presente, Marcos filho de Carlos Leal, primeiro presidente de Federação Umbandista do estado, já falecido⁵⁶. Na mesa cada um pode falar para que veio e sua experiência com a Jurema. Fiz minha fala explicando minha pesquisa e apoio aos terreiros. Todos os presentes também poderiam falar, mas nem todos falaram, muitos por timidez. As falas dos juremeiros, incluindo Pai Jeová, foi mais uma fala sobre políticas para a AEJA, como a construção

⁵⁶ A sua presença constitui marco importante visto o seu pai ter sido o fundador da primeira Federação de cultos afro paraibana e ter ajudado na constituição umbandista na Paraíba, quer seja em formato de culto, quer seja em legitimação religiosa.

de uma farmácia popular e muito se discursou sobre os juremeiros não presentes antigos de Alhandra, sobre a desunião, o que fazia com que as falas se exaltassem. A AEJA quer adesão do máximo possível de juremeiros de Alhandra, o que se torna algo problemático, pois muitos juremeiros parecem não querer se filiar, preferindo a tranquilidade de seus trabalhos individuais junto a seus afilhados. A Associação representa um poder central que parece não chamar muito a atenção dos juremeiros.

Após isso a gira começou com a louvação diretamente aos Caboclos, sem os Exus antes, como de costume nos toques em que presenciei, creio que pelo tempo e que as primeiras entidades não se ligam tanto a Jurema, apesar de atualmente estarem muito presentes. Muito se cantou para Malunguinho, como Caboclo e logo os primeiros já estavam em terra. Malunguinho é uma entidade que pode se apresentar tanto como Caboclo, como Mestre ou como Exu; também é responsável pela abertura de portais encantados existentes nas matas, para que as entidades ali existentes passem para se comunicar com os seres humanos, Muita importância foi dada a falta do “povo de Malungunho”, rede pernambucana liderada por Alexandre L’omi L’odò. Depois da impossibilidade, pelo calor e a superlotação dentro do pequeno terreiro, a gira foi levada para fora, para frente da AEJA, onde a rua estava fechada e muitas pessoas da comunidade chegaram para ver. O rito que já era público se tornou mais ainda e chamou atenção de muitas pessoas da rua, que já acostumadas, chegavam para observar. O caráter das classes mais pobres ainda compõe a paisagem religiosa alhandrense. Os Caboclos dançavam, cantavam, comiam mel, que derramado ao chão levou todos a comerem dali mesmo. O Caboclo Oxóssi de Pai Jeová falou conosco e me deu um passe, quase o mesmo que havia dado pela primeira vez em que visitei a sua casa, puxando meus braços para baixo e batendo no meu peito. Mestre Siriaco cantou alguns pontos. Mestre Siriaco por questões pessoais não é associado a AEJA, o que gera um desconforto entre os pares, mas a sua presença foi significativa naquele momento.

Depois se cantou para Mestres, onde o sol já ia se pondo e a gira se desfazia, com muitas pessoas já incorporadas, alguns homens sinalizando embriaguez chegavam para tocar o triângulo, Pai Jeová apenas observava um pouco de longe, chegou algumas vezes para perguntar se estávamos gostando da festa e se havíamos bebido a Jurema, que por sinal estava muito saborosa. Biu do Acais⁵⁷ apareceu e começou a cantar alguns pontos, porém, poucas pessoas já respondiam as letras, até eu tentava ajudar. Um dos

⁵⁷ Biu do Acais é um juremeiro que faz parte da casa do Templo de Oyá, onde é a AEJA. Ele mora próximo ao sítio do Acais e trabalhava com uma falecida e importante juremeira Mãe Biu.

Mestres, incorporado estava sentado em um banco, com uma bengala, um chapéu e um cachimbo, elementos característicos dos Mestres do Catimbó. Parecia esperar alguém para consultas. Mãe Judith também havia incorporado o seu Mestre, que também estava paramentado. Esta foi basicamente a cena final do evento.

A partir de então foi possível ver a importância dos eventos político-religiosos realizados pelos terreiros em Alhandra de forma breve, panorâmica e no momento de suas realizações, eventos que um dia podem deixar de ser realizados ou aumentar a suas proporções; aqui fica um importante registro deles. Esses eventos são lá realizados pela importância do município, não sendo observáveis em João Pessoa, capital, por exemplo. O objetivo então, deste capítulo, foi mostrar a prática juremeira entorno das localidades, espaços históricos ou de *roturas*, encantados para a Jurema, o plano físico em questão.

3. OS TERREIROS E INTERLOCUTORES FORA DE ALHANDRA.

Alhandra foi para a presente pesquisa, assim como um foco, no sentido de buscar as cidades encantadas, seus usos, percepções e significados, como um ponto de partida territorial. Alhandra, portanto, aparece como um ponto de partida em termos de organização da trajetória do trabalho, mas não como um lugar mais especial hierarquicamente, embora na pesquisa o município tem obtido a alcunha, juntamente com o Acais, de local precursor para a prática da Jurema conhecida atualmente pelo nordeste, na capital, interiores e pelo Brasil à fora. Este ponto de partida se dá pela pergunta inicial do trabalho, que foi a constituição de Alhandra e Tambaba como locais encantados. Percebendo a multiplicidade de atribuições entorno do conceito de “cidade” e “reino” encantados, resolvemos trazer Alhandra então como um ponto de partida organizacional para a pesquisa, por isso a divisão, “dentro e fora de Alhandra”.

Neste momento abordaremos de forma mais ou menos sequencial, a partir da densidade da etnografia, duas casas e três interlocutores isoladamente, um deles sem pertencer a casa nenhuma e nem mesmo a religião, mas que possui um bom conhecimento e uso da praia de Tambaba, local de encanto para a Jurema, como é bem sabido.

Pai Jhonny, em Caaporã, região próxima a Alhandra, vai ser o primeiro interlocutor, onde a etnografia foi mais forte, depois em João Pessoa, no bairro da Torre teremos Pai Osias, com a observação de poucos toques, mas com uma entrevista razoavelmente profícua e depois seguimos com interessantes abordagens de Pai Juca; Bilu e Babá Marcelo do Rio Grande do Norte.

3.1 O Ilê Axé Guerreiros de Ogum

Localizado em Caaporã, município que fica depois de Alhandra, o terreiro liderado pelo Juremeiro Pai Jhonny, jovem juremeiro de trinta anos, foi o mais profícua em termos de etnografia realizada. Lá ocorreram as situações mais intensas e até desviantes do trabalho, como a presença da violência e da intensa juventude que ali se refugia e provoca o esforço de Pai Jhonny em produzir algum tipo de “ocupação artística” para seus filhos, através da produção de muitos tipos de artesanatos. Este foi um dos pontos que desviou bastante o nosso olhar para os reinos e cidades encantadas. Além de uma violência generalizada no município mal assistido, foi possível observar a

falta de emprego e estrutura que ronda os jovens, além de uma mortandade de mulheres e homens, que por vezes aparecia sendo informalmente noticiada no ilê. O que queremos chamar a atenção é que para a casa de Pai Jhonny sempre fizemos as visitas acompanhado em grupo, o que já foi informado para a dissertação, este grupo se formando posteriormente em um coletivo de estudos que logo se findou, porém esta não é a questão principal, obviamente, mas apenas uma informação necessária; partiremos para o campo e o que este revelou para o nosso foco principal, que são os reinos e as cidades encantadas da Jurema.

Inicialmente, Pai Jhonny se demonstrou bastante receptivo e alegre com a presença do grupo em sua casa, com a proposta da pesquisa, afirmando que o seu terreiro estava sendo alvo de uma história, o que ajudou bastante na abertura das portas para o trabalho. A ida ao seu terreiro se deu primeiro com as visitas a casa do seu Pai, Mestre Siriaco. Fizemos a primeira visita a um de seus toques, que de forma geral começa com uma defumação⁵⁸. A primeira parte se dá com Exu, entidade mais característica da Umbanda. Nos deteremos na Jurema para ver como aparecem os reinos ou cidades. Os cachimbos compostos por tabaco e ervas como alfazema e gergelim são preparados. Mestre Siriaco, foco de etnografia anterior e pai de Pai Jhonny inicia os cantos com todos em círculo abaixados, como de costume: “Minha jurema abala, meus caboclos não tomba, eu vou saudar a jurema, eu vou saudar Amazonas”. “A jurema fulorô do Anjico ao Vajucá. Desenvolve essa corrente deixa os médiuns trabalhar”. Podemos perceber a saudação a Amazonas como algo curioso, a saudação a este estado talvez nos remeta a interlocução existente do mesmo com a Jurema, a encantaria, a pajelança e sua interlocução com o Catimbó. A floração da Jurema nos faz referência a um momento importante para o ritual, sendo a Jurema um reino encantado, além do Vajucá e do Anjico, como constatado em pesquisa. Lapenda (1962) nos faz alguns apontamentos sobre o termo Vajucá. **Jusa** quer dizer “vinho feito de jurema, oferecido aos espíritos”, que também nos lembra e podemos associar ter relação com a atual palavra juremeira Junça, Jucá ou Vajucá, que seria o designativo de um reinado encantado da Jurema, ou seja, o encanto sendo a reunião ritual e o reino sendo o local

⁵⁸ Visita feita em dezembro de 2015.

onde esta reunião acontece, ao redor do Jucá, ou do Vajucá, sendo uma planta específica, ou da própria Jurema⁵⁹ (LAPENDA, 1962, p. 12).

As toadas seguidas por Mestre Siriaco seguem em referência aos Caboclos, que na Jurema são especialmente grupos indígenas do antigo nordeste “Quem nunca bebeu Jurema, não sabe que gosto tem, se é doce ou amarga nunca fez mal a ninguém”. “Hô mamãe eu quero ir pra cidade da Jurema. Na cidade da Jurema eu quero trabalhar, com minha flecha na mão balançar meu maracá”. Aqui neste ponto a cidade da Jurema aparece como um local em que é possível ir e trabalhar espiritualmente através da ingestão da Jurema, temos aqui então a encantaria e o acesso às cidades na dimensão de uma viagem xamânica provocada pela ingestão, o que seria o *plano astral*⁶⁰.

Geralmente é possível ver quando se fala de Caboclos as referências ao seu lugar de morada histórico e encantado, as matas “intocadas” pela urbanização. Os Caboclos na Jurema se dividem em linhas e aldeias, ou tribos, sendo que Tapuias e Canidés são algumas delas. “Caboclos vão embora pra cidade da Jurema, bom Jesus mandou chamar, mas eles vão ser coroados com a coroa de Aiêiê”. Mais uma vez aqui temos a menção ao retorno destes espíritos para o seu habitat, que são as cidades da Jurema, chamados por Jesus, mostrando o elemento cristão.

Os Mestres começam a ser saudados com a menção ao Rei Salomão, eles também vêm da cidade da Jurema, de onde são chamados ou invocados. Vemos a toada de Mestre Junqueiro, afirmando que vem de uma lagoa, sua cidade: “Mestre Junqueiro eu vim da lagoa do Junço. Junçando eu venho, junçando eu vou, desembaraçando eu venho desembaraçando eu vou”. “A minha lagoa não seca, ela não é de secar, a minha lagoa só seca quando o meu mestre arriar⁶¹”. Alguns Mestres saudados são: Quebra Pedra e José das Cartas. José Bebinho, José da Barruada, Zé Boiadeiro. Mestre Galo Preto, são saudados ainda Zé de Angola e Zé Pilintra.

O terreiro de Pai Jhonny, o Ilê Axé Guerreiros de Ogum (IAGO) possui uma estrutura familiar, ele segue a linha da Jurema do seu pai, Mestre Siriaco e a sua mulher é Mãe pequena da sua casa. Vejamos mais algumas toadas cantadas que mencionam as cidades: “Eu venho não sei de onde, mandando não sei por quem, eu vim trazer não sei

⁵⁹ Esse artigo, bem como a inspiração para essas hipóteses, pelo menos a primeira referida a palavra “Inkant” veio do Juremeiro Potiguar Rômulo Pereira Angélico. A quem solicitei o artigo citado por um texto seu na rede social Facebook, na qual ele citava a palavra “Inkant” relacionada a “encante”.

⁶⁰ Tomando plano astral como inspiração da entrevista com Pai Juca de Oxálá (2017). Como viagem xamânica entendemos aquela descrita por Mircea Eliade (2002).

⁶¹ O mesmo que se aproximar, atuar, acostar, apossar do cavalo, matéria, médium, dependendo do termo que quiser se utilizar, arriar quer dizer baixar, seria a incorporação do adepto pelo espírito Mestre.

o que pra entregar não sei a quem”. As saudações ao Anjico e ao Vajucá são frequentes, considerados reinos, veremos essas especificidades mais adiante com Babá Marcelo de RN.

Pai Jhonny possui dois Mestres com os quais trabalha em seu salão, Mestre Galo Preto e Mestre Zé do Bombo, primeiro e segundo, respectivamente em termos de importância e ordem. Ele recebe a sua saudação com os Ilus. A sua dança é diferente do mestre Galo Preto, mais enérgico Zé do Bombo se balança freneticamente de acordo com a velocidade do som dos tambores. Também gira várias vezes em torno do seu próprio eixo no meio do salão, ao mesmo tempo em que joga fumaça pelo seu Cachimbo. A toada cantada por Zé do Bombo: “Eu tava na minha Jurema pra que mandou me chamar, sou eu Zé do Bombo eu vim da Jurema para trabalhar”, também faz referência a Jurema enquanto uma cidade, morada do mestre e de onde veio para trabalhar. Desse modo, a “sua Jurema” seria a cidade encantada em que habita, que é representada nos quartos de Jurema em “Pejis”, sendo os assentamentos (altares) dos Mestres encantados representados por troncos, galhos e fumos, o que também pode ser chamado “sua Jurema, ou sua Cidade”, são as cidades em seu *aspecto simbólico*.



FIGURA 29 - PEJI, TRONCO, CIDADE. FONTE: ZÉ PAULO.

Aqui temos o exemplo de um Peji contendo o tronco ou cidade, como chamam os Mestres, em seu sentido simbólico, representada através do pedaço de um tronco de jurema, fumo de rolo enrolado, cipó enrolado e cachimbo, em cima de um alguidar. A imagem de um Mestre em frente a um tambor, no canto direito, é a imagem do Mestre Zé do Bombo. Vamos ver um pouco da biografia deste próprio Mestre, que ele mesmo

narrou durante sua estada no corpo de Pai Jhonny. Zé do Bombo pediu desculpas pelas brincadeiras, mas Galo Preto, o primeiro Mestre o havia deixado à vontade para brincar. Ele disse também que é da linha de Mestre Zé de Santana, mas que se chama Zé do Bombo, encantado da Jurema. Disse que foi curador em Alagoas, Alagoinha e Recife, já tinha mais de 200 anos de morto. Foi morto por uma arma calibre 38 e era criticado porque curava, mas bebia, porém afirmou que “graças ao poder de Deus e da Jurema” ele estava agora como Mestre.

Mais uma vez fomos observar uma gira ou toque de Jurema no IAGO, em busca de mais elementos ritualísticos que deem importância às cidades e reinos encantados. As cantigas de abertura são ricas em citar os aspectos encantados da Jurema. Todos estão em círculo, sentados e ajoelhados em oração. Os filhos trocam reverência de acordo com a hierarquia litúrgica. Trocam bênção ajoelhados e se cumprimentam com o antebraço: “A igreja do Acais só se abre por detrás. Eu vou contar meu sofrimento pra Maria do Acais, por Maria do Acais eu posso chamar. Não engano a ninguém só pra ninguém não me enganar”. Os tambores e maracás de lata soam. Uma cantiga de abertura fala sobre o rio Jordão, a ciência e Salomão: “[...] Salomão me dê ciência lá no rio de Jordão. Quem quiser ciência vá buscar no rio de Jordão”. Outra toada faz referência as cidades, particularmente a Tambaba: “Tambaba, oh Tambaba, cidade encantada. Aonde as pedras se chocam no romper da madrugada”. Posteriormente, começa a se cantar para as matas: “Meu príncipe encantado, de onde tu vieste? Eu venho quebrando tudo, mas venho por debaixo d’água”. Fala-se das sete cidades de modo que Jurema, Vajucá e Catucá são citadas. “Meu Salomão arreia, arreia, eu vou pedir licença a Deus pra Jurema eu começar”.

Os toques para Caboclos se iniciam mais uma vez com várias menções às matas e rios. Na hora dos Mestres o toque segue. Galo Preto vem, trabalha e o que podemos chamar a atenção é quando o Mestre Zé do Bombo chega, como de característica ao final cantando a seguinte toada: “Lá no meu reinado, lá não vai ninguém, só vai os senhores Mestres na hora de Deus amém”. Mestre Zé do Bombo como mostra em sua imagem (figura 30) carrega um tambor e geralmente é o responsável pelo ritmo do Coco de Roda, pois costuma cantar algumas cantigas deste ritmo e pedir que alguns de seus amigos toquem. Salles (2010b) mostra em alguns pontos de sua tese a presença e ligação de algumas brincadeiras populares, dando foco ao Maracatu rural com a Jurema. No momento em que um de nossos colegas cantava um coco para o Mestre Zé do Bombo que tinha como tema os Tapuias, o Mestre pediu para que parasse, afirmando

que a mistura dessas duas entidades “dava briga”. É por isso que apesar da proximidade simbólica essas entidades são cultuadas em momentos díspares.

Uma terceira visita foi feita, se tratou de um toque de Jurema onde fomos muito bem recebidos pelo terreiro, pois tratava-se do momento em que fomos “calçados” como um “grupo cultural”, o que nos envolveu juntamente com os colegas já citados que havia convidado para as pesquisas e que juntos formamos um coletivo de estudos. Atribuo este momento batismal à “metáfora da iniciação”, que: (...) “evoca, isto sim, o aprofundamento da compreensão que se acumula em pesquisa de campo de longa duração com repetidas visitas ao longo da carreira do antropólogo” (CLIFFORD, 2014, p. 193).

Bem, além de antropologicamente falando este momento é bastante comum na Jurema e ocorre via de regra quando um grupo externo ao terreiro, mas que não faz parte deste, precisa estar “protegido das demandas alheias”. Salles (2010b, p. 168), mais uma vez, trata dessas questões quando fala dos Maracatus Rurais. Isto serve para grupos de festejos externos, como os Maracatus Cocos, ou grupos de pesquisa, como foi mais ou menos o caso.

A estrutura cerimonial é a mesma, iniciando com os Exus masculinos e femininos e depois passando para os Mestres. Todos iniciam sentados em círculo e cantando para Salomão: “(...) Dai-me força e ciência do divino Salomão” (...) “Ho Jurema encantada que nasceu no frio chão. Dai-me força e ciência como deste a Salomão. Salomão⁶² bem que dizia ao entrar neste terreiro, salve a Jurema sagrada, peça licença primeiro”. E sem seguida, a tradicional louvação a Jurema: “Jurema, minha Jurema, da rama eu quero a flor. Jurema, Jurema sagrada, aonde Jesus morou”

Depois de muito tempo acontece o nosso calçamento, após vários Mestres serem chamados e depois irem embora, apenas Pai Jhonny com o seu Mestre Galo Preto sai para o momento do batismo, feito com água e ervas derramadas e rezadas em nossas nuças. É necessário apontar que algumas vezes em visita a campo pudemos registrar a invocação de Mestras, que geralmente apareciam muito semelhante às Pomba Giras, mudando apenas o chapéu feminino grande e os cachimbos usados pelas mesmas, bem como algumas cantigas, o resto muito se parecia com a performance das pomba giras. Aqui abaixo vemos um momento do Mestre Zé Galo Preto.

⁶² Sobre a relação da figura de Salomão em duas religiões brasileiras que eu chamo de “artesanais” e que possuem forte relações com o mundo indígena vegetal ver MONT’MOR (2016).



FIGURA 30 - MESTRE ZÉ GALO PRETO. FONTE: ZÉ PAULO.

A próxima etnografia feita no IAGO diz respeito, além da festa para o Mestre Zé Galo Preto a ida para XI Kipupa Maluguinho, onde pensamos que é possível manter as duas etnografias aqui no subcapítulo referente ao IAGO. Para ir ao Kipupa e conseguir levar uma parte do IAGO conseguimos uma Van da UFPB pelo NEABI (Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas). O toque foi bastante animado, festivo e havia muita expectativa de todos. Curiosamente, pela primeira vez o toque foi aberto para as Mestras com Louvação a Maria do Acais e outras.

Pai Jhonny, depois de muito cantar para as Mestras, na verdade deixar que o toque se desse para elas, pois havia muitas pessoas de Pernambuco que cantavam suas toadas, pede para as Mestras voltarem para a Jurema Sagrada. As mestras voltam para a tronqueira da jurema, que seria a tronqueira dos seus respectivos assentamentos simbolizados com um pedaço de tronco de jurema. É tocada uma “macumba” de despedida, ritmo realizado no tambor. Aqui não percebemos a Mestra como aquela Catimbozeira de mesa que foi Maria do Acais, mas mais próximas simbolicamente as Pomba giras, mulheres de Cabarés, das ruas e seus pontos possuem caráter “sensual”⁶³.

Os toques se iniciam para Mestres, com as seguintes toadas: “Abri a porteira do curral deixei passar meu alazão. Eu já to indo embora mas vou deixar saudade no coração”. “Corri as sete cidades da rama mestra, rama mestra do sertão. Aqui vai chegar senhores mestres que trabalha com o coração, arreja...”. Vemos aqui o elemento das sete cidades das “ramas mestras” do sertão, que podemos interpretar como ramos de vegetais, ramos de vegetais mestres, pois podem ensinar ou detém algum poder especial, podendo ser também uma metáfora referente as ramas familiares ou linhagens

⁶³ Sobre questões de gênero, só que referente as Pomba Giras, ver (MENEZES, 2009).

catimbozeiras, semelhante a noção de “plantas professoras”, que frequentemente aparece nos estudos acerca das religiões ayahuasqueiras citados em capítulos anteriores.

Como de praxe houve algumas toadas de abertura para a jurema e o encantamento e essas toadas foram recolhidas antes de alguns Mestres irem embora para a chegada do Mestre Galo Preto, o dono da casa. Os toques para Mestres haviam prosseguido, então, enquanto Pai Jhonny havia se ausentado para vestir o seu Mestre, depois de muitas cantigas e a maioria dos Mestres que já se faziam presente irem embora Pai Jhonny saiu com Mestre Galo Preto, vestido todo de branco com uma gravata preta. Assim continuaram os toques, outros Mestres foram chegando, Galo Preto aconselhava e fazia suas longas prédicas, enquanto todos faziam silêncio para escutar. A sua limpeza com o fogo das velas sendo passada em seu próprio corpo foi feita, onde depois cada pessoa pode pegar uma vela para deixar em um canto da parede, fazendo o seu pedido. Zé Galo Preto se declara como Mestre Quimbandeiro⁶⁴.

⁶⁴ O que seria uma oposição à Umbanda, que teoricamente só faria o bem, a quimbanda serviria para defesa de trabalhos mais “pesados”, as demandas malignas espirituais para prejudicar as pessoas em diversos aspectos e também seria para enviar estas demandas, por isto a distinção Umbanda e Quimbanda. Pai Juca (2017) em entrevista vai citar que Quimbanda vem da língua Banto e quer dizer apenas “aquele que cura” não tendo nenhuma relação necessária com a maldade ou a prática de prejudicar alguém. Se no sudeste a Quimbanda normalmente aparece como um contraponto da Umbanda, mas numa relação complexa de imbricamento - como é possível ver em inúmeros trabalhos da literatura antropológica, como os de Lísias Nogueira Negrão (1996), Renato Ortiz (1999), Reginaldo Prandi (2005), dentre outros - em nosso campo de pesquisa, esses imbricamentos se dão com a Jurema que por sua vez, em nossa perspectiva, recebe inúmeras influências da Umbanda. Prandi recorda que a dicotomia entre os dois pólos, bem e mal, não existia na África, sendo tal dicotomização presente na tradição judaico-cristã (PRANDI, 2005, p.76). Para o referido autor, a Umbanda, recebendo a influência do catolicismo, cria um universo paralelo para que as práticas mágicas ocorram sem limites (PRANDI, 2005, p.80), de modo que a quimbanda “funciona como uma espécie de negação ética da umbanda”, porém, para Prandi, ambas são “resultantes de um mesmo processo histórico de cristianização da religião africana” (PRANDI, 2005, p.81). Habitualmente, nas pesquisas de campo, os trabalhos de quimbanda são vistos como importantes para se resolver demandas mais “pesadas”, difíceis de serem solucionadas. Assim, pode se pensar que o Mestre Galo Preto teria então esta capacidade. Pai Juca (2017), em entrevista, afirmou que a palavra Quimbanda vem da língua banto e quer dizer apenas “aquele que cura” não tendo nenhuma relação necessária com a maldade ou a prática de prejudicar alguém. De fato, a fala de Pai Juca está correta, de fato os autores apontam a origem banto do termo e “curandeiro” é um dos significados possíveis para quimbandeiro (CASTRO, 2001, p.324). No *Novo Dicionário Banto do Brasil*, de Nei Lopes, o autor colocará o termo “quimbanda” como sinônimo de “quibanda”, ou seja, “linha ritual”. Para o termo “Quibanda”, traz o seguinte: “personagem folclórico, considerado ‘o mais fraco dos impotentes’. Indivíduo ou animal incapaz de uma reação. Provavelmente, do quicongo *kibanga*, um rato arruivado (LOPES, 2012, p.210). Já em sua *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*, o mesmo autor traz o seguinte significado para o termo “Quimbanda”: “Antiga denominação do chefe religioso (ritualista) de cultos bantos; linha ritual da umbanda. Na primeira acepção, o termo usado no masculino, é aportuguesamento do quimbundo *Kimbanda*, ritualista que, manipulando as forças vitais, restitui o equilíbrio do indivíduo e da sociedade. O vocábulo corresponde ao quicongo *nganga* e se distingue de outros como o quimbundo *muloji* e o quicongo *ndoki*, que designam o feiticeiro, agente de práticas que objetivam malefícios. Especificamente no Brasil, o termo, no feminino, denomina, desde meados do século XX, uma linha ritual de práticas semelhantes às do rito *congo*, do vodu haitiano, de objetivos tidos como maléficis. Considere-se, então, como proposta etimológica, o fato de que, entre o povo basanga, do antigo Zaire, o vocábulo *Kibanda* nomeia o conjunto de mortos maléficis e não protetores (LOPES, 2011, p.570). Em última instâncias, guardadas todas as controvérsias que envolvem o termo “quimbanda”

Seguindo os toques os visitantes que vieram de Goiana (PE) também manifestaram os seus Mestres, ficando em terra⁶⁵, sentados em três bancos postos no meio do salão, local da “força” mágica da casa, onde recebiam suas bebidas e fumos. Ali iam cantando mais e a gira já meio desorganizada ia acontecendo. Para esta festa Pai Jhonny havia dado um Gangue de presente para Zé Galo Preto, que consiste na matança de um boi, a carne estava preparada em espetos para ser servida como churrasco após a festa e o couro fora enterrado.

Assim terminando o toque, como de costume, Zé do Bombo, o segundo Mestre Quimbandeiro, só que mais quimbandeiro do que o primeiro, veio para cantar e improvisar com todos, não passando muito tempo em terra, a sua chegada se dá com muita animação visto que ele é um Mestre mais animado do que Zé Galo Preto. Depois de o mesmo ir embora o dia já raiava e todos partiram para a palhoça lateral recém construída para beber cerveja e comer o churrasco, enquanto nós e alguns filhos da casa já nos preparávamos para ir ao XI Kipupa Malunguinho, todos estávamos exaustos, mas o aspecto de um trabalho longo e até o amanhecer me instigava.

Quando assim a Van da UFPB chegou e depois de algumas arrumações fomos para Abreu e Lima (PE) participar do evento, quase todos, dormiam na van, o percurso não é muito distante e ao chegar em uma região de mata e muita estrada de terra encontramos as grandes placas e estruturas, além do palco, para o XI Kipupa Malunguinho. Havia muito sol e Pai Jhonny foi recebido por Alexandre L’ommi Lodó, o principal organizador, para subir ao palco compor os principais representantes desta edição do Kipupa, que se fazia uma edição menor do que a anterior. É necessário falar da já citada questão de que a Mata de Abreu e Lima consistia no Quilombo do Catucá, uma das cidades da Jurema onde os Malunguinhos, hoje entidades da Jurema, teriam vivido.

Em uma parte inicial há sempre uma fala política de Alexandre, não havia tantas giras, onde procuramos nos acomodar. Terminando esta parte inicial poucos minutos depois começou o cortejo para mata, o “lugar do encanto dos Malungos”, a cidade de Malunguinho, Catucá. Almoçamos e fomos ao cortejo, onde as pessoas pegam as oferendas inicialmente depositadas em uma tenda na entrada e levam em animadas cantigas para a mata. Muitos devotos levam bombons (doces) para os caboclinhos,

e seus correlatos, o adjetivo de “quimbandeiro”, associado ao nome do Mestre, apenas potencializa sua capacidade de ação, sendo, de certo modo, um empoderamento da entidade.

⁶⁵ Termo usado em oposição ao mundo espiritual para quando uma entidade está manifestada em seu Cavalo, que é outro nome para matéria, a pessoa física que recebe o ser invisível.

entidades infantis, onde muitos deles se manifestam na mata. Havia também pombos e lá na parte central da mata alguns toques foram feitos, muitas manifestações e pessoas iam adentrando a mata, o ritual ali era mais intenso e muitos procuravam fazer os seus trabalhos para fins pessoais.

Posteriormente voltamos ao setor inicial do evento, onde ficavam o palco e as giras. Circulamos um pouco entre os locais, onde as pessoas faziam círculos de tambores tocando coco, samba... Muitos ainda estavam manifestados ali, algumas Pomba-giras nas mesas e tendas onde as pessoas bebiam estavam cantando, não era difícil ver alguém passando com a sua entidade, algumas vindo falar conosco ou dar algum recado. Com o tempo esta imagem ia ficando mais amena, com menos pessoas manifestadas e menos giras, afinal, havia apenas umas duas giras, outros três eram Cocos de roda ou Sambas. Pessoas negras, dos diversos gêneros e identidades estavam presentes. Havia jurema em abundância para se tomar. Houve um pequeno princípio de tumulto que foi repreendido no palco por L'ommi e outra pessoa presente, além de duas imagens de Malunguinho que foram furtadas e anunciadas no palco principal. Essas questões mostram uma parte mais “profana” digamos, do evento, que se vai para além de um evento somente espiritual, mas possui diversos aspectos, como o elemento de ser um grande festival público juremeiro.

Em um sentido interpretativo o que podemos ver com este evento é a troca de papéis e identidades performáticas, onde os vários “eus” somem e as entidades que protegem cada pessoa se manifestam, todas tomando o lugar social, havendo então a inversão, o mundo espiritual vindo à tona através das entidades para o mundo não espiritual ou não encantado, a depender do ponto de vista, pois este mundo pode ser o encante de outro.

Todos do IAGO resolveram ir embora, pois devido ao cansaço pareceram não aproveitar muito, uma vez que haviam acabado de sair da festa e da obrigação do Mestre Zé Galo Preto. Ficamos até o fim para ver as apresentações de Coco onde a parte festiva em si começa, quase totalmente separada da parte religiosa. Identificamos o grupo de Coco Bongá, do terreiro do Xambá, de Pernambuco e o Coco de Pareia, também do estado. Por fim já anoitecendo tudo rapidamente ia se recolhendo e as pessoas se arrumando em seus veículos de locomoção. Senti um público significativamente menor do que na edição anterior.

Aqui podemos então findar a parte etnográfica e dos diários do campo, onde especificidades importantes surgem para contextualizar os nossos interlocutores.

Veremos então uma entrevista feita com Pai Jhonny, ao final de um de seus toques, quando ele fala sobre suas percepções acerca das cidades da Jurema.

A fundação do terreiro de Pai Jhonny se deu em 2009, seu Padrinho de Jurema foi seu próprio pai biológico, Mestre Siriaco e Mãe Dorinha, “no santo”, sua mãe biológica também. Ao perguntar sobre o que são as cidades da Jurema de forma direta vejamos o que ele afirma:

Existem sete cidades, na teoria própria. Mas os demais, no encanto da Jurema existem muito mais do que sete. As cidades são formadas pelos Mestres, os Mestres é o teor da formação. Eles formavam as cidades pelo intuito e pela construção de onde se gerava o próprio e o culto religioso. Então, tanto a cidade de Catucá, Junça, Juncá, a cidade do Acais e demais que existem é formada por juremeiros velhos que tinham vários filhos e crias de todos cantos e onde eles residiam, ali arredores se formavam sua ciência e sua cidade, na teoria de muita força, onde se cultuava e se trabalhava muitas Mestres antigo. Assim fui aprendido e estudado (PAI JHONNY, 2016).

Aqui temos a noção das cidades descrita por ele mais como um lugar que se forma historicamente pela presença de Mestres juremeiros e sua ação no local do que por uma explicação “astral”, assim podemos dizer. Pergunto então como podem ser descritas essas cidades:

No momento, como a tecnologia tá avançada a gente não sabe o que residiu das outras cidades, porque não viajei pra ver. Eu sei que algumas cidades ainda existe. A cidade de Reis Heron, que é uma cidade fora da concepção das sete, e a cidade do Acais ainda existe, mas muita gente tenta destruir, denegrir a imagem, não preserva e nem progride e poucas são tombadas. É como uma fror, que se arranca a pétala, só se resta poucas pétalas na fror. Nesta cidade ainda está, mesmo com a tecnologia ainda está presente. Mesmo que tenha prédios, construções, rodovias, trens, aviões passando em cima, mas lá, o povo vai saber que ali em cima é uma cidade, é um ponto aonde teve força tremenda de nascimento da Jurema Sagrada (PAI JHONNY, 2016).

Aqui, mais uma vez Pai Jhonny assume o sentido material dessas cidades, onde através da urbanização deixaram de existir visivelmente para existir apenas como uma força invisível na memória, dando o exemplo do Acais, que apesar de ter a capelinha tombada se encontra em poucos cuidados. Esta ideia está presente na encantaria maranhense analisada também por Ferreti (2013, p. 270), onde o autor aponta para o imaginário popular em que nos tempos primais as coisas eram melhores e com a urbanização tudo tem se destruído ou piorado, também em consequência e intercâmbio com o discurso ambiental de preservação. Perguntamos resumidamente sobre os habitantes dessas cidades, se são os Mestres e as Mestras, ao que ele respondeu:

A força que habita essas cidades, pra eu dizer a você, assim, é as Mestras e os Mestres eu estarei mentindo. São guias espirituais, tanto Mestra quando Mestre, Caboclos e Caboclas, entidades neutras de mesa branca, entidades de curas, de todos os tipos, as forças que habita nestas cidades é um portal, habitará sempre todas as magistraturas de entidades; nessas cidades habita mais do que o povo pensa e de que o povo cultiva, habita tanto como entidade de Mestras e Mestres, que é o mais progressivo que regou, como Caboclos, Caboclas, encantarias, Príncipes e Princesas, depende da força da cidade e da invocação que ele trouxe; ali tá o ponto onde foi colocado, e ali aquele ponto onde ele foi colocado ninguém tirar e ali é o portal onde muitos pode buscar (PAI JHONNY, 2016).

Neste sentido, procurei abordar a importância de Tambaba e Alhandra para a Jurema, quando falamos de Alhandra pensamos em Acais:

Bom, pra mim, Alhandra e a Praia de Tambaba tem o seguinte – A praia de Tambaba ela tem uma força tremenda, o ser humano destruiu o lado espiritual e ergueu o lado humanatário, mas eu cheguei a ver, a praia de Tambaba, as pedras a noite eu fui acampar próximo, bem próximo e eu escutei as pedras nas ondas estrondar, eu me arrepiava todinho quando as ondas batiam nas pedras. Aí eu conversando com seu mais velho lá, que era seu Rosemiro, ele disse, não, aquela é a pedra de Xangô, ela canta de noite, aquela é a pedra de Iansã e vários outros Orixás. Então mesmo ele dizendo que eram as pedras do santo, transformou-se também nas pedras das forças da Jurema. As pedras de Tambaba e a força de Tambaba é a seguinte, lá morou Mestres e Mestras. Cultivou e ofereceram as águas do mar coisas que também não eram, como muita gente não pensa, que oferenda em mar só é pra Orixá, mas tem oferenda em mar para a Jurema, beira de praia, na mata, como índios também se banha em praia, então gerou-se um cultivo espiritual da Jurema sagrada que transformou aquela força em cidade, existir... existe! Ter... tem! Consente quem é poderado a ter o sentido de sentir. E Alhandra, fui criado, criado e nascido entre a cidade de Alhandra e a cidade de Subaúma e o Acais, eu fui nascido mesmo, meu parto foi normal, não tenho injeção de nascimento, não tenho nada. Eu nasci na ladeira que desce da igreja pra baixo. Quando eu nasci, minha mãe... foi parto normal, tentou ir pro hospital Rivalina Raz (?) e eu já fui coroado e nasci na metade, quando chegou no hospital eu já tava nascido. Tem no documento que eu fui nascido no Rivalina Raz, mas meus pais conta que eu nasci na ladeira do Acais. Minha mãe me deu a luz na ladeira do Acais. Então na ladeira do Acais tem a igreja do Acais, de Maria do Acais, que cultiva a casa e o terreno, e aquilo pra mim é solo sagrado. Pode ter um prédio lá, pode ter a maior tecnologia, mas pra mim aquilo é solo sagrado. Então Alhandra é o seguinte – Alhandra é o berço da geração, a formação e o entendimento. Como ando em Alhandra eu tenho pra dizer esses anos todin que eu convivei e convivi, que eu me formei lá, que ali tem mais Axé e mais corpos enterrados ali do que o povo pensa. Eu e o Babalorixá Beto de Xangô achamos lá corpos enterrados que não eram de Mestre Flósculo, não era de Maria do Acais, não era de Mestra Damiana, não, era corpos de pessoas diferentes. Era corpos de pessoas muito mais antigas, ossos de pessoas muito antes deles (fazendo sinal com as mãos), quem sabe poderia ser os bisavós e tataravós mestres da Jurema deles, ou Pais de Santo, outros velhos que doutrinaram. Se Maria do Acais teve força, teve doutrina e teve casa ali, alguém passou alguma coisa pra ela. Raíz, se transforma planta e gera a fror. Então eu creio que ali em Alhandra é a força maior. Onde hoje a força não é na cidade, e nunca foi, a força é no Acais, próximo a Alhandra que se torna território de Alhandra, então a

força está localizada ali nos caminhos, onde quem zomba recebe o recado, onde quem pede recebe o pedido, onde Zezinho do Acais que dizem que foi filho de Maria do Acais, teve a geração que cresceu, nasceu, teve uma morte diferente mas não deixou de existir, morrer pra eles e pra nós espírita, que é semente do Acais é apenas passar, nós não morre, nós passa para outra vida. O corpo é quem morre. Nós continua vivendo, o cérebro é quem pensa e quem lembra do povo da terra, mas o espírito que vai conviver com a lembrança do que o destino concebe para levar, então ali eu creio que a energia é tremenda; quem sentir, quem é cabível de chegar e enxergar, assim se torna o Acais (PAI JHONNY, 2016).

Existem nessa fala vários pontos para serem abordados e interpretados. Um primeiro ponto importante é perceber as distinções nas visões acerca de Tambaba enquanto espaço encantado e turístico ao mesmo tempo. Há, em Pai Jhony, o imaginário de que a urbanização tenha acabado com a parte encantada, pura, adâmica, contrastando com a visão turística, por exemplo, e naturista, sobretudo, que também de certo modo é adâmica, como abordaremos posteriormente através da entrevista realizada com Bilu, um de nossos interlocutores, presidente da SONATA – Sociedade de Naturismo de Tambaba (2017). Enquanto para ele o naturismo seria o adâmico, para Pai Jhonny, e podemos dizer que boa parte dos juremeiros, o naturismo que existe em Tambaba é um desastre do ponto de vista da encantaria. Bilu (2017), no entanto, é consciente dos usos e abusos que existem lá e acha que é necessária uma explicação de tudo o que ronda a praia, a encantaria e o naturismo, não vendo os dois como separados ou incompatíveis.

Vejamos também uma narrativa das mais antigas juremeiras pessoenses, Mãe Marinalva, que confirma os relatos corriqueiros das experiências dos juremeiros vividas no local. “Tive a impressão de que já conhecia aquele lugar. Veio-me à cabeça a lembrança de um sonho da infância, onde eu era guiada pela Cabocla Genoveva até aquela pedra, a sua toca” (SILVA, 2013, p. 126).

Aqui então temos os pontos em que podemos colher, digamos, principais sobre as cidades e reinos na concepção de Pai Jhonny. No seu terreiro tivemos uma importante vivência no sentido do aprofundamento nas práticas do terreiro, onde éramos vistos como entusiastas e possíveis iniciados. O que também ocorreu foi a busca por Pai Jhonny de que nós, juntamente dos colegas acompanhantes, nos tornássemos um grupo porta-voz para a sua comunidade, “embaixadores culturais”, “exegetas” (CLIFFORD, 2014, p. 199). Pensamos, que tanto a pesquisa e a presença de um grupo, como esta postura no encontro etnográfico foi um motor facilitador e não o contrário.

3.2 Templo Religioso Santa Bárbara

Cheguamos até este centro indicado por Marcos, filho de Carlos Leal, figura histórica que resumidamente podemos dizer que umbandizou o Catimbó na Paraíba. Foram realizadas poucas visitas, geralmente sozinho, e apenas poucos ritos foram observados, apenas um toré de caboclo e uma jurema de chão, porém, realizamos uma entrevista proveitosa. Importante é que esta casa consiste em uma casa pioneira para a Jurema paraibana, é uma das antigas casas do bairro da Torre, celeiro do Catimbó pessoense.

Marcos, filho de Carlos Leal que muito ajudou no início desta pesquisa, para a primeira visita, ele me levou em seu carro até um bar, onde ao fim de um beco lateral situa-se o simples terreiro de Osias. Marcos me identificou como “do santo”, já que no momento fazia parte de um terreiro de candomblé, o que talvez tenha instigado mais a fala de Osias sobre Orixás e a nação Nagô.

Pai Osias é um senhor de aparentemente 60 anos, suando pelo calor, discursava sobre “como antigamente era melhor fundamentada a jurema”. Herdou o terreiro de sua sogra, Mãe Biu, uma bela mulher cuja foto estava pendurada em cima de um altar, no interior do salão.



FIGURA 31 - PAI OSIAS. FONTE: ACERVO PESSOAL.

O seu trabalho espiritual começou, segundo relato, quando uma passadeira de roupa que estava em sua casa, mulher negra, disse que iria amputar sua perna. De repente, ouvindo isso, Osias foi tomado por um espírito, enquanto comia pirão. Era um mestre, este tratou a mulher, que ficou boa de uma “flechada” (feitiço de catimbó). Depois disso ele disse que não queria mais aquilo, achando que estava “doido”, mas

depois compreendeu que se tratava da missão de sua vida e que com ela ele poderia ajudar toda a sua família. Tentou abandonar três vezes a religião, mas não conseguiu.

Segundo ele alguns pais de jurema hoje conhecidos frequentavam a casa de sua sogra, como Mãe Marinalva e Pai Beto, que olhava pela janela, ainda pequeno. Mãe Marinalva, sendo juremeira mais velha já girava. Segundo Pai Osias, atualmente a religião não está tão séria, servindo mais para folia, pois para receber uma energia para um trabalho, segundo ele, o adepto deve ficar 15 dias antes e 15 dias depois, sem álcool, sexo e outras drogas psicoativas. Ao fim, parece que alguns clientes da casa chegaram, e de forma educada e cômica, por ver seus clientes chegar, Pai Osias se despediu de nós rapidamente.

Como prometido na primeira visita informal e de apresentação fomos a um Toré de Caboclo na casa de Pai Osias, me acompanharam dois colegas do coletivo de pesquisas que iam também a Pai Jhonny: “Saudações as Aldeias”! “Deus Tupã, Ossain, força, Axé...” foram algumas das palavras proferidas por Pai Osias na ocasião do toque. Pai Osias apresenta, pelas suas saudações, uma forte influência candomblecista. “Okê Arô”! “Saudação as Matas”! Todos batem palmas. “Vermelho é a cor do sangue do meu pai. Verde é a cor das matas” [...].

Se canta para Caboclo Urubatã. Urubatã parece estar incorporado em uma senhora com uma lança de madeira pintada. O Caboclo quando cheguei estava prestes e incorporar nela, que perto do quarto dos Orixás, sentada em uma cadeira já apresentava sinais. O caboclo incorpora sutilmente e começa a dançar de forma enérgica, apresentando em seu corpo movimentos dissipadores e calorosos. O Caboclo se ajoelha e toca um pouco o Ilu, como se este instrumento não estivesse sendo tocado de maneira agradável pelo percussionista. A lança do Caboclo possui o formato de uma serpente. Existem várias folhas verdes espalhadas pelo chão. O Caboclo passa as mãos em uma senhora, que com fé diz “Okê Caboclo”! “Okê Arô”! “Salve Tupanzinho e as matas virgens”. Pai Osias também trabalha com microfone. Nos Ilus estão dois homens, um que parece ser trans-sexual.

“Foi numa tarde serena. Lá na mata da Jurema eu vi um Caboclo passar. Kiô Kiera, sua mata está em festa, sarava seu sete flechas, ele é rei da floresta”. Caboclo Aviossô é saudado. “Ilumine este menino, meu pai”. Diz Pai Osias perto de mim, o Caboclo que está na senhora, que acho ser Urubatã, se aproxima de mim com Pai Osias e me cumprimenta. O Caboclo pede “uma pancada de índio” no tambor, que seria uma maneira específica de percutir o mesmo.

O Caboclo que está incorporado na senhora atira a sua lança de madeira porta afora, como se estivesse expulsando os males. Pai Osias canta uma toada de adeus, despachando os Caboclos, que entram na sala de Jurema para irem embora. Lá estão os altares, pejis, representando as cidades destas entidades, por isso para irem embora eles precisam dirigir-se para este local.



FIGURA 32 - PEJI DE JUREMA. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Aqui na figura 32 temos mais uma vez as cidades representadas por estes alguidares centrais, que são troncos com rolos de fumo, cachimbos e cipós, as cidades em seus aspectos simbólicos. A imagem de Zé Pilintra ao lado e de índios bravos, guerreiros e servidores no canto direito, juntamente com crânios de bode, provavelmente para lembrar alguma oferenda dada para alguma dessas entidades, dentre outros elementos que o leitor pode observar.



FIGURA 33 - PEJI DE JUREMA 2. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Mais uma imagem do seu peji, desta vez composta por mais entidades, é a parte superior da foto anterior, nela temos Zé Pilintra acima rodeado de outras entidades bastante presentes nos cultos.

Pai Osias começa a invocar os Canidé: “Eu chamei foi as Tapuia, quem chegou foi Canidé”. “Saudação as Tapuia Canidé”! Os Tapuias Canidé, pela toada que Pai Osias canta, vêm de outro mundo: “Bahia, ho Bahia dos meus Canidé, onde mora Ferreira das matas no Terreiro de Pai Zé”. “Okê Arô! Salve as aldeias”!

“Saudação aos Caboclos de Pena”! Osias pede licença aos Orixás para cantar. Um homem cheio de contas e com uma maraca de plástico, em forma de bola de futebol, leva como se fosse um impacto de seu caboclo, fica meio trêmulo. No terreiro de Pai Osias mulheres tocam Ilus, uma senhora, que antes estava com o Caboclo que relatei, está em um dos Ilus, que é o que seria uma tarefa geralmente atribuída apenas para os homens.



FIGURA 34 - TORÉ DE CABOCLO. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Um intervalo para o toque foi aberto. Pai Osias nos mostrou o seu quarto de Jurema, cuja as fotos estão expostas acima. Disse ter herdado o Templo Santa Bárbara de sua sogra, pela qual tem muito apreço. Sua tradição é Nagô, segundo o mesmo. Ele voltou a falar de seriedade, feitura e liturgia, como os tabus sexuais, as *quartinhas*⁶⁶ que leva para benzedura da água na igreja. Sua casa, segundo ele, possui quarenta anos.

Ao final, depois de todos ficarem em círculo e de joelhos, começam os cantos para Jurema. Jaçanã e Urubá são saudados e todos trocam benção. Uma senhora, um homem e uma mulher receberam seus Caboclos. Canta-se: “Eu vou lhe amarrar, lhe prender, eu vou lhe puxar na macumba”. A casa possui em sua maioria, idosos: “Eu vou lhe quebrar... Salve a quimbanda de Rei de Urubá”. Várias pessoas já receberam os seus Caboclos: “Toma cuidado menino, aqui não tem o que ver, aqui é briga de nego é pra matar ou morrer”. Os Caboclos têm lanças de madeira e entoam baixos gritos. Muitos também estão com os seus indispensáveis cachimbos.

Um Caboclo vem cumprimentar eu e meus colegas: “Eu tava na minha aldeia, pra que mandou me chamar? Eu sou (nome do Caboclo) rei de Urubá”. Urubá além de o nome de um Caboclo é também o nome de uma aldeia de Caboclos, localizada em lugar não físico. Caboclo Mané da Luz é saudado. Zé Matinha é saudado. Muitas das cantigas dão recados bem subjetivos aos presentes. Às vezes costumamos tomar certos recados para nós. Um outro Caboclo em uma mulher vem nos cumprimentar. “Pedrinha miudinha, pedrinha de aruandaê, Lajedo tão grande, tão grande de Aruandaê”.

⁶⁶ Pequenas jarras de barro utilizadas geralmente em rituais de Candomblé.

A morada desses seres invisíveis chamados Caboclos são em locais da natureza, por vezes esses Caboclos e Caboclas podem ser considerados Reis ou Rainhas e Príncipes(as). “Faz as limpeza meus dois Caboclo, um é Rompe Mato o outro é Arranca Toco” (Toada). No centro do terreiro um dos Caboclos recebem bebida em uma Cuia, que é a banda de um coco seco ou de uma cabaça, onde serve de depósito para a bebida dessas entidades espirituais.

“Sou eu aquele Caboclo que mora no pé da Serra, eu venho cortando embaraço protegendo a minha matéria”. O Toré parece ser uma dança específica de guerra, visto a postura que eles dançam em vários momentos. Rei Malunguinho é saudado: “Nagô, meu pai, Malunguinho é Rei Nagô”. Vejamos uma sequência de toadas que descrevem o momento:

Eu firmei meu ponto sim, no mei da mata, sim, salve a coroa de Rei Malunguin. Ele é preto, é bem pretinho, salve a coroa de Rei Malunguinho. Pajé vai embora, pra cidade da Jurema. Bom Jesus já lhe chamou, ele vai ser coroado com a coroa de Aieiê. Eu fecho essa gira com Deus e Nossa Senhora, eu fecho essa gira com as pretas de angola.

O Toré termina com um canto de Parabéns para um Ogan. Um hino da Umbanda é cantado, falando do amor e de Oxalá e depois um pequeno canto de samba também é feito, animando um pouco todos os presentes. O sentimento, pelos presentes, foi de ver uma velha guarda umbantista.

A esposa de Pai Osias é também mãe do Terreiro e se chama Dona Sônia. A sogra de Osias se chamava Severina Félix Pereira, ou Mãe Biu. No terreiro tem fotos dela. Descubro que a esposa de Pai Osias era a senhora com o Caboclo de início. Eu dei umas pequenas palavras no microfone, apresentando a pesquisa e os meus colegas. Fizemos a refeição com Galinha, farofa e arroz. Todos se serviram. Ao final Pai Benedito, filho de santo de Pai Osias veio conversar conosco. Ele disse que os despachos e feituradas dos filhos eram feitos no Acais. Ele conheceu a neta de Maria do Acais, disse que ela tinha olhos verdes e grandes seios.

Pai Benedito também nos relatou do pai de Jurema de sua mãe, Dedo Duro, era o seu apelido. Segundo ele Pai Dedo Duro tinha o livro de São Cipriano “legítimo” e se transformava em toco, ele mesmo jura ter visto. Ele relatou também que Mãe Biu era

mais velha na região do que Maria do Peixe. Mãe Biu tirou “tira teima”⁶⁷, segundo ele, com a própria Maria do Acais.

Em segundo momento de visita para atividades no terreiro de Pai Osias presenciamos uma Jurema de Chão, onde não há gira ou toque, nem tambor, apenas com maracá e cachimbos todos sentam em círculo em seus pequenos banquinhos, onde há de forma organizada geralmente ao meio uma arrumação de imagens, ervas, alguidares, etc.



FIGURA 35 - JUREMA DE CHÃO. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Aqui podemos evidenciar o formato da Jurema de chão, ao centro temos o Mestre Zé Pilintra, como respeitado Mestre Catimbozeiro sendo a maior imagem, Malunguinho do lado esquerdo que aparece como uma entidade que abre os portais das matas, uma Cabocla do lado direito, atrás uma pequena Preta-velha, os copos de vidro, que representam as cidades, príncipes ou princesas, e atrás da imagem do Mestre, também centralizada temos o assentamento do Mestre, sendo também uma cidade representada, ao redor, galhos de aroeira.

Para esta visita fui novamente acompanhado de alguns colegas. As matas são louvadas, era dia de São Sebastião. O rito se iniciou cantando para Exus: “Lá no caminho eu deixei meu sentinela, mas eu deixei (Nome do Exu) tomando conta da cancela”. Com esta toada vários Exus são saudados: Exu dos índios, Exu Caboclo, Sete montanhas, Sete encruzilhadas, Marabô, Exu Rei, Seu Ventania, Caveira, Veludo, Barabô, Exu Mangueira e Tronqueira, foram alguns dos Exus que registramos. Para Pomba-gira, que é o aspecto feminino do Exu, são saudadas: Rainha, Das Matas,

⁶⁷ Este “tira teima” cremos que seria uma espécie de prova que os Juremeiros passavam com Maria do Acais, alguma espécie de teste feito pela mestra com os mais novos.

Cigana, Menina, Padilha, Mulambo, Paulina, Sete Navalhas, Do Tempo, Rosa Negra, Quitéria, Salomé e Labareda. São Bartolomeu e São Miguel são saudados, salda-se as porteiras e as Calungas, que parece ser sinônimo de cemitério.

“Saravá Exu”! Batem palmas e continuam para Exu. As palavras nos cantos se alternam entre o Yorubá e o Português. Tranca Rua das Almas é saudado. Atrás de Seu Zé Pilintra tem um cruzeiro prateado. Pai Osias faz uma oração para Exu. Continuam vários cânticos, que não vou colher por não se tratar do objetivo da pesquisa. Osias faz uma reza para uma enferma. Exu Sete Montanhas é saudado, também Exu do mato: “Você me chama Caboclo, Caboclo eu não sou não. Sou eu Exu da mata, venho trazendo a proteção”. A esposa de Pai Osias pega dois maracás e começa a balançar. O objetivo da reza é levar os males, ao que aparenta.

“Sarvã Rainha Pombo⁶⁸ Gira”! Na parte dos Exus Masculinos nenhum veio. Pai Osias faz uma oração citando alguns Orixás. Canta uma toada depois para Pomba Gira: “A flor da Jurema é uma flor tão bela, salve a Maria Padilha com a ciência dela. Ho salve ela Salve a Pombo-gira com a ciência dela”. As Pomba-gira são despachadas com uma cantiga em yorubá e português, nenhuma baixa.

Oxóssi é saudado quando começa a reza para os Caboclos: “Oxóssi é rei das matas. Oxóssi é caçador”. “João da Mata quando chegou não atendeu a Caboclo nenhum. João da Mata é Caboclo forte não atendeu a Caboclo nenhum”. Caboclo Maia é saudado. Etnias antigas que representam as falanges indígenas que um dia viveram são saudadas, como os Tapuias e Canidés: “Bahia, oh Bahia, Bahia dos meus Canidé, onde mora Ferreira das Matas do terreiro de Pai Zé”.

Sobre o Caboclo uma importante síntese:

O caboclo é a entidade espiritual presente em todas as religiões afro-brasileiras, sejam elas organizadas em torno de orixás, voduns ou inquices. Pode não estar presente num ou noutro terreiro dedicado aos deuses africanos, mas isto é exceção. Seu culto perpassa as modalidades tradicionais afro-brasileiras – candomblé, xangô, catimbó, tambor-de-mina, batuque e outras menos conhecidas -, constitui o cerne de um culto praticamente autônomo, o candomblé de caboclo, e define estruturalmente a forma mais recente e mais propagada da religião afro-brasileira, a umbanda (PRANDI; VALLADO; SOUZA de, 2011, p. 120).

O culto aos caboclos remonta a uma origem banto, onde os Inquices, entidades ligadas a terra eram cultuados; a entidade ligada a terra no Brasil foi o Caboclo (índios) como popularmente são chamados pelo nordeste. Os Caboclos abrangem, além de

⁶⁸ Opto por grafar o nome desta entidade pela forma como ouvi no momento, que varia geralmente entre Pombo gira ou Pomba Gira.

índios, marinheiros, boiadeiros e turcos-árabes. Bem, afirmam os autores que o termo *Candomblé de caboclo* surge com os candomblés de nação queto, na Bahia, tendo seu designativo para diferenci-lo dos cultos africanizados (SANTOS, 1995 apud PRANDI; VALLADO; SOUZA de, 2011, p. 121). Os Caboclos também constam amplamente presentes na Jurema paraibana, porém, falando menos e agindo mais como aquele índio guerreiro e bravo, dando lugar para as brincadeiras e falas aos Mestres.

Para os caboclos não se ligam só os índios, mas miscigenados, forasteiros que passaram a viver na mata, de outras nacionalidades, como no tambor de mina, e assim por diante (FERRETTI, 1993: 122-123 apud ASSUNÇÃO, 2011, p. 185). Segundo o autor, ainda, as opiniões se dividem sobre as entidades que perfazem a Jurema. Para alguns sertanejos umbandistas a jurema é feita apenas de Mestres, com a ideia antiga do Catimbó, onde o juremeiro dá continuidade ao seu trabalho a partir da incorporação de um juremeiro falecido que torna a se apresentar como entidade espiritual nas mesas (ASSUNÇÃO, 2011, p. 194).

Caboclas também são chamadas. Índio Jatobá é saudado e Rei de Urubá. Um homem na nossa frente recebe um Caboclo. Ele se vira para nossa frente e passa um tempo, está curvado, como se estivesse nos reconhecendo e fazendo algum tipo de interpretação: “Menino toma juízo aqui não tem o que ver, aqui é briga de nego, é pra matar ou morrer”, é a toada cantada naquele momento. O Caboclo incorporado ao homem fica de costas para a porta, dançando, como se estivesse expulsando uma negatividade. Ele luta contra algo, que para nós observadores é invisível. Vai andando pelo lado externo do círculo da Jurema de chão. O Caboclo deixa o seu cavalo na porta, local simbólico, onde o que entra sai, portal de entrada e saídas. Ele obviamente muda sua fisionomia após a entidade o deixar. As pessoas no terreiro de Pai Osias são, na maioria, idosas e apresentam um perfil social e econômico de baixa renda.

Todos começam a cantar para a Jurema e se dirigem para o quarto dos Mestres. O Acais é citado na saudação: “Salve a Jurema na terra, salve Jesus lá no céu. Combatendo os inimigo, oh Jurema, com Jesus lá no céu. Eu mandei chamar senhores Mestres da Jurema para trabalhar”. Os cantos dão sequência para os Mestres: “Lá vem Zé hô lá vem Zé lá da Jurema. Lá vem Zé oh Lá vem Zé do Juremá. Saravá quem é o Zé? Saravá Sou eu Zé”. Mestre Zé Filintra é saudado: “Seu douto bravo senhor! Zé Pilintra chegou (Bravo Senhor), com os poderes de Deus (Bravo Senhor), Zé Pilintra sou eu”. “Saudação ao Mestre Zé”! Afirma Pai Osias.

Pai Osias saúda o Acais de cima e o de baixo: “Salve o tronco do Mestre. Salve José!” José de Aguiar é saudado e uma toada de louvação a Jurema é cantada: “Jurema é um pau encantado, é um pau de ciência, que todos querem saber, mas se você quer ciência José dá ciência a você”. Mestra Maria Tereza e Zé dos Montes são saudados: “Fui passada com quinze anos na Rua da Guia. Eu andava, eu rezava, sou Mestra Ana Maria (?)”.

Este trecho que aponta para o pau encantado da Jurema como árvore é importante, muito cantado e citado nas sessões de jurema. É possível, através da leitura de Grunewald (2005, p. 269), que a narrativa em que Jesus descansou no pé da jurema, pensando especificamente a presença da planta, não seja ausente de um ponto de vista histórico, visto que existem *Mimosas*, parentes da jurema brasileira, presentes em países como Palestina, Egito, Israel, dentre outros do Oriente Médio. Zé Boiadeiro é saudado: “Eu já comprei, eu já paguei ao meu patrão, não devo nada. Cadê o Boi, Zé? Tá na Boiada”. “Eu tava no meu aiê, pra que mandaram me ver, quem tem é quem manda, quem não tem vai aprender”. Dois Mestres chegam, um ri e outro emite pequenos gritos: “O segredo da Jurema todo mundo quer saber, é que nem casa de Abelha, trabalha sem ninguém ver”. Um Mestre se dirige ao quarto e o outro para a porta.

Adentremos então a entrevista feita com Pai Osias sobre as cidades encantadas. O nome oficial do seu terreiro é Templo Religioso Santa Bárbara, como já explicitado. Sua casa é herdada de sua sogra, que também foi sua sacerdotisa de nome Severina Félix Freitas, tendo fundado o templo no ano de 1963. Pai Osias afirma ter sido iniciado por ela mesma e também por dois homens: Bibi da Sapucaia e Severino Benedito. Suas primeiras iniciações, segundo nos contou, ainda se deram na década de sessenta. Pai Osias é filho de Xangô com Iansã e quando pergunto acerca do culto predominante em sua casa, ele afirma:

Olhe! Eu digo assim que eu sou traçado. Por quê? Eu analiso muito na parte do Orixá, porque você diz que é de uma folha, usa um cachimbo, usa um Mestre, dá toque, a cultura africana, Jurema pra eles é catiço, não é? Não existe! E eles dão festa de Boiadeiro, então eu acho melhor dizer eu sou traçado em todas nações (PAI OSIAS, 2016).

Pai Osias afirma que o seu principal Mestre de trabalho é seu José Pelintra. De forma direta pergunto o que para ele são as cidades:

Olha! As cidades da Jurema são quatorze cidades, né? São quatorze cidades, né? Cidades de encantamento, cidades de rios, cidades de mata, cidades de varedas, de campinas, isso são fundamentos básicos, né, dentro do roncó. Pela sua entrevista que você está me fazendo, nem tudo eu posso revelar porque isso é um sigilo. Nós sacerdotes, ou

Juremeiro, ou Babalorixá, isso é uma norma da cultuação da casa (PAI OSIAS, 2016).

Deixou claro que só preciso saber o que lhe for pertinente revelar. Sobre a descrição física delas, Pai Osias responde:

Olhe! Eu geralmente vou muito no Acais, né? O Acais de cima, o Acais de baixo, eu visito muito esse fundamento. Eu visito muito, porque desde o tempo da minha sogra, quando eu entrei na Jurema, na folha e a primeira visita foi lá, né? Jurema, o que que eles faz aí, cultua Legbara⁶⁹ dizendo que é Mestra e tudo, mas Legbara não é Mestra. Mestra de Jurema é uma coisa muito diferente, né? (PAI OSIAS, 2016).

Sobre quem habita as cidades: “Habita Mestres, Mestre Fósculo, habitava Mestre João de Alhanrda (?), né? Vários Mestres, Mestre Carlos. Isso são as cidades que a gente fazia o invocamento” (PAI OSIAS, 2016). Pai Osias afirma que os Caboclos juremeiros também fazem parte, mas os “caboclos limpos não rodam dentro” das cidades. Questionei se todo juremeiro depois que falecer vai para uma dessas cidades:

Não! Justamente! Isso aí é uma determinação do Ayê⁷⁰, determinado por Deus aquele espírito e aquele sacerdote que tem aquele merecimento de ter aquela falange toda completa, que nem todos os

⁶⁹ Pelo menos, no contexto da Jurema e na fala de Pai Osias, Legbara aparece como Exu feminino equivalente às entidades correspondentes a Pomba-gira. Todavia, sabemos que o termo Legbara acompanhando Exu possui uma significação mais ampla, como mostra a literatura antropológica. Wagner Gonçalves da Silva, em seu livro sobre Exu, mostra a origem do termo no contexto africano, trazendo aquela questão de que todas pessoas possuem o seu Exu, o Exu Bara, que dá movimento ao corpo. Recorda ainda que os orixás possuem seus Exus particulares, o que fica claro no mito da criação, quando Olodumare dá a Exu Odara uma “cópia do axé” e nesse contexto Exu seria o senhor do agbára (poder neutro), e assim, viria a condição de Elegbára (SILVA, 2015, p.60-61), ou seja, Exu Elegbara seria o “Senhor da Realização, da Transmutação, Exu de Ogum” (SILVA, 2015, p.62). Pierre Verger, na sua obra bastante conhecida, *Orixás*, explicará que Èsù-Elégbára, ou ainda, colocando como sinônimo Exu e Elegbára, tem entre os fon, no ex-Daomé, o nome de Légba (VERGER, 2002, p.77-78). E Juana Elbein vai dizer também que Exu Elègbára, é Exu para Ogum também (SANTOS, 2014, p.34). Dessa forma, embora no contexto da Jurema muitas vezes Elegbara seja tomado como Exu feminino, não é uma noção que possa evidentemente ser universalizada dada a complexidade de Exu no panteão africano, as suas múltiplas significações e ressignificações no contexto brasileiros.

⁷⁰ Percebe-se que Pai Osias confunde *Aiyê*, designação na língua yorubá muito habitualmente traduzida simplesmente por “terra”, com *Orum*, comumente traduzido como “céu”, pois quando pronuncia *Aiyê* ele aponta neste momento para cima. Todavia, é importante registrar, como bem recorda Juana Elbein dos Santos que essa tradução simplificada de *Aiyê* como terra e *Orum* como céu, presente em importantes Dicionários de língua yorubá, como no de Abraham ou na interpretação de Bascom, induzem o leitor ao erro e deformam o conceito (SANTOS, 2008, p.54). Na tradição yorubá, *Aiyé* seria o mundo e *Òrun* seria o além. “O *àiyé* compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os *ará-àiyé*, ou *aráyé*, habitantes do mundo, a humanidade” (SANTOS, 2008, p.53). Ainda segundo a autora: “O *òrun* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada – *ode òrun* – habitada pelos *ara-òrun*, habitantes do *òrun*, seres ou entidades sobrenaturais” (SANTOS, 2008, p.53-54). Além disso, ela também mostra o *òrun* como um mundo paralelo ao real, porém coexistindo com todos os conteúdos deste, de modo que tudo que há no *aiyé* “possui um duplo espiritual e abstrato no *òrun*” e, por sua vez, “tudo que existe no *òrun* tem sua ou suas representações materiais no *àiyé*”.

filhos, nem todos Babalorixá tem aquela falange toda (PAI OSIAS, 2016).

Como podemos ver, Pai Osias limitou bastante suas informações, talvez as poucas visitas em sua casa fizeram com que o mesmo não tivesse tanta confiança, ao mesmo tempo a sua idade também pode revelar a dificuldade de dar tais informações relativas ao segredo. Posteriormente, abordei então a questão de Tambaba e Alhandra:

Olhe! A diferença que tem é que a praia de Tambaba, isso há trinta anos atrás quando eu ia, era a cidade do encantamento, não é? Tinha a loca de Oxum, Yemanjá, a pedreira de Xangô, né? E eu fui muito lá nessas cidades quando era mata mesmo, que não tinha hoje essa evolução, não tinha o que nós temos notícia sobre tudo, era historicamente e eu tive a felicidade, eu acho que poucos sacerdote conheceu esse fundamento básico, era mata, estrada de barro, sabe, que eu ia fazer, da Toré de Caboclo lá. Uma coisa que você me perguntou e eu to dizendo que muita gente não faz, porque ele faz o Toré de Caboclo e eles traça com Mestre e o Toré de Caboclo que eu faço, eu cultuo só Índio, Cabocla de Pena, Cacique, Rei de Urubá, Malunguinho, a falange de Oxóssi; não canto pra Preto Velho, nem canto pra Bahia, nem pra Mestre; se é homenagem aquele grande Caboclo, aquele grande Cacique dentro daquela aldeia, aquilo ali é feito, né? É feito aquela folhagi, se for numa tenda enfeitado, se for num terreiro, enfeitado de palha, de dendê, de palha de mangueira e pertence a falange de Caboclo, então a gente tem que arriar aquelas oferendas, bife pra Caboclo, mel, fruta, aquela esteira, né, aqueles sacrifício, como é no meu ritual, meu sacrifício pras aldeias dos Caboclo, eu solto aqueles bicho vivo, é o sacrifício (PAI OSIAS, 2016).

Sobre Alhandra a sua explicação é que:

Alhandra é uma terra que já houve muito encantamento, isso há sessenta anos atrás, dizia minha sogra, né, de muito encantamento; existia muitos Mestres, muitas Mestras de mesa, mas hoje não tem, a evolução tá muito grande, tá feito aquela salada, todo mundo pegou num cachimbo hoje quer ser um juremeiro, mas minha sogra dizia, que quantas vezes queria abrir uma cidade ela não precisava de fumar ela conversava com os cachimbo dos Mestres dela para se dar um recado e eu tive essa felicidade diante de Deus e da Jurema sagrada de ser desenvolvido por ela. Eu fui desenvolvido numa mesa. Num foi Toré batido, Jurema batida não, hoje que a gente tem que acompanhar como é a evolução da geração comanda, mas na minha casa eu ainda cultuo desse jeito; é uma casa de arakê⁷¹ de tradição ainda (PAI OSIAS, 2016).

⁷¹ Não ficou claro o termo usado pelo sacerdote e não encontramos nos dicionários disponíveis ou ainda em obras que tratam dos termos africanos (LOPES, 2011; LOPES, 2012; BENISTE, 2011; CASTRO, 2001; NAPOLEÃO, 2010) a palavra por ele usada. Todavia, pelo contexto da fala, parece que está como sinônimo de tradição e pela pronúncia no áudio, transcrevemos do modo que consideramos mais fiel a fala.

Na sua narrativa aparece, geralmente, o que há de comum nas narrativas dos juremeiros mais velhos, sobre “antes era melhor”, onde fundamentos e formas de fazer a Jurema foram perdidos, embora se perceba que o valor da encantaria existente em Alhandra se dá pelo motivo da intensa atividade juremeira no local. Pergunto então o que para Pai Osias quer dizer a ideia de encantamento:

Encantamento significa o mistério do Ayê, do além, né, ciências ocultas, encantamento. Isso é pra o médium quando ele tem uma vidência muito grande, um sacerdote, precisa ele tá muito bem resguardado pra receber aquela orientação do Caboclo, ou do Mestre ou do Orixá, dependendo da cultuação que ele está fazendo, quinze dias antes do mundo e quinze dias depois pela aquela orientação ou comunicação de saber, porque depois que eu faço um trabalho, uma obrigação, dentro de uma Jurema Sagrada, aí aquilo ali eu do aquele descanso, pra receber a comunicação do saber, mas é preciso isto eu tá bem resguardado quinze dias antes ou depois pra receber a orientação dum Caboclo, dum Mestre ou dum Preto Velho, ou duma Mestra de Jurema; isso se torna um fundamento básico, e hoje eu não encontro isto. Não to querendo desclassificar nenhum sacerdote, mas eu não encontro aquela geração de antigamente, eu acho que nessa época você ainda não era nem nascido. Tinha essa estrutura, foi numa mesa aonde eu fui desenvolvido, ferrado, marcado, muita fruta, oferenda de Caboclo naqueles mel, naquelas coité, aquelas comida seca dentro do pé da Jurema, né, aquelas fita confirmada, aquelas caça solto, e hoje ninguém faz isso, e fui ensimentado (PAI OSIAS, 2017).

Podemos destacar aqui as palavras “mistério” e a ideia de “ocultismo” para a noção de encantaria. A “ensementação” é importante processo para a continuidade da tradição juremeira, que é o recebimento da semente de Jurema por uma entidade Mestre ou por um processo de encantamento onde a semente através de uma reza some e aparece dentro do corpo do neófito, sob a pele. Buscando explorar a sua narrativa, aproveitando a fala sobre a semente perguntei sobre o vinho de jurema, como um importante elemento ao acesso dos reinos ou cidades encantadas:

Olhe, o vinho é um fundamento muito grande pra botar naquela cabaça, pra aquele Caboclo ou pra aquele mel, mas pra o médium haver incorporação vai haver complicação pra ele mais tarde, porque o Caboclo leva o fundun, aquele álcool que contém naquele vinho, fica no nosso organismo e mais cedo ou mais tarde vai prejudicar qualquer um sacerdote, eu não trabalho nessa base, eu trabalho muito despachando, oferecendo nas mata, nas terra, porque a terra nos come e a terra nos cria, é um fundamento, é um encantamento básico (PAI OSIAS, 2016).

O vinho, como é possível observar não possui importância propiciatória de ingestão para Pai Osias, no que se refere ao encanto, ao menos em sua fala e na sua percepção do encanto. A ensemntação para Pai Osias também reflete um pouco sua

influência candomblecista, ausente de um sentido encantado, sendo uma técnica feita pelo pai de santo no corpo do adepto:

Olhe! A semente é uma base fundamental quando o filho entra nas erva da Jurema sagrada; aquele Mestre vem na terra dá aquelas oferenda dá aquelas bebida, dá aquelas obrigações, vai o pai de santo, faz um exame, manda ele fazer um exame com os médico primeiro, se ele não tem um problema no sangue, se ele não tem uma diabete, pra não haver uma complicação, né? Aí aquilo ali se lava as mãos bem lavado, bota uma luva, esteriza aquele bisturi, aquela semente já tá preparada há trinta dias antes naquela confirmação, aí abre aquela cura no filho, se ele não tiver problema nenhum, e se ele tiver o sacerdote ou o juremeiro não faz, mas aquela semente tem que ser bem esterilizada, pra não haver complicação naquela matéria, né? Isso que eu vejo muitos sacerdote não faz; abre uma cura em você, depois tá o problema, porque na minha casa quando o filho vai entrar, dentro do Roncó ou do Peji, ou na Jurema ele tem que fazer primeiramente fora um exame completo, pra ele poder entrar, não se bota um filho de peito a peito porque a gente não sabe o que é que você tem, às vezes você tá bem por fora, mas por dentro ninguém sabe (PAI OSIAS, 2016).

Aqui tivemos o itinerário de duas casas juremeiras, que para um perfil de organização decidimos enquadrar em “casas fora de Alhandra” devido ao histórico encantado que o município carrega em seu sentido físico, o que seria uma encantaria histórica, mais especificamente o Acais. As entrevistas revelaram fugas, incompreensões e talvez ocultações que não deixam de tornar válidas as abordagens que no subcapítulo seguinte serão complementadas com outros interlocutores. As visitas as casas e aos rituais se deram no intuito de ver como as cidades e reinos aparecem na prática, saindo do imaginário, do discurso, do simbólico, das toadas, para as práticas ritualísticas e cotidianas, não deixando de lado os quesitos anteriores. Os movimentos rituais feitos, a ida aos pejis para despedida das entidades, as invocações, as idas aos espaços de culto onde pessoas importantes estão localizadas, vivas ou mortas; a relação frequente com a mata, uma mata cada vez mais demarcada como um espaço em interlocução com o meio urbanizado, caracteriza alguns pontos tratados e recorrentes nas falas dos dois sujeitos. As toadas trazem para os adeptos e para observadores a “certeza” de que existem portais invisíveis que se abrem para seres que um dia viveram na terra possam vir de outro mundo, com saberes especiais, trabalhar no corpo físico e na vida cotidiana dos sujeitos, mostrando que a espiritualidade juremeira e a crença nos espíritos não é desprovida de uma organização que advém da cultura dos povos subalternizados e da hibridização. A divisão em cidades e estados, a hierarquia que persiste no mundo espiritual, sendo que a matriz judaico-cristã exerce um grande

poderio de natureza mágica, com determinadas figuras como Salomão e Jesus Cristo, os Indígenas e os Mestres em boa parte representam a vida e sabedoria medicinal e outros saberes das matas, os Mestres carregam um perfil que se dá nas entrelinhas entre uma urbanização e um “saber vegetal”.

3.3 O aspecto do encanto

Para o Candomblé, religião que influencia a Jurema e também é influenciada por esta, visto que em todos os terreiros pesquisados existe também o culto ao Orixá, após a morte o espírito deve ser “liberado” do corpo para que no outro mundo ele espere a hora de renascer; também é necessário liberar o Orixá⁷², ato este que quebra o vínculo mítico que o indivíduo estabeleceu quando iniciado na religião (PRANDI, 2005, p.11-12). Para os povos que não detinham a escrita como um sistema organizador na sociedade o tempo não era medido de maneira linear, mas circular. Esta concepção de tempo está presente nas religiões afro-brasileiras de uma forma geral (PRANDI, 2005, p. 20):

O candomblé é o nome dado à religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubas, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados de jejes, e residualmente grupos africanos minoritários. O candomblé ioruba, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais de diferentes cidades iorubanas, originando aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé. Em cada uma delas predominam tradições da cidade ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efã (Silveira, 2000; Lima, 1984 apud PRANDI, 2005, p. 20-21).

O Candomblé de nação angola, segundo o autor, influenciou a origem da umbanda, no século XX, no Rio de Janeiro e São Paulo, embora seja uma modalidade que adota as divindades africanas e não brasileiras de forma específica como a Umbanda (PRANDI, 2005, p. 21). Esta religião, que era antes uma religião de origem familiar (Étnica) passa a ser universal, o que permite a conversão de qualquer pessoa, sem que necessariamente possua um vínculo familiar com alguém que é ou já foi da religião (PRANDI, 2005, p. 23). O mesmo, pode-se dizer que aconteceu com a Jurema, quando no sítio do Acais a prática se tratava de um culto familiar, hoje a Jurema universaliza-se da mesma forma.

A ideia africana de tempo está ligada a uma repetição de fatos acontecidos no passado, ou seja, não há nada exatamente novo ou uma ideia de futuro linear, as coisas

⁷² Já que o Orixá possui um vínculo minucioso com o indivíduo iniciado.

ocorrerão tal como já aconteceu no passado; uma semente de milho se tornará uma espiga tal qual foi um dia e não há nada de tão diferente nisso. O futuro logo não existe, por ser o retorno do passado ao presente (Mbiti, 1990, p. 16-17 apud PRANDI, 2005, p. 31). Para Prandi, os mitos, além de não possuírem uma narrativa linear são parciais. Fala de um remoto e busca explicar a vida no presente. O mito oferece valores e sentido a sociedade grupal, explicando a vida no presente, confunde-se com a religião. Os mitos nas tradições étnicas são passados de maneira oral, assim ainda é no Candomblé (PRANDI, 2005, p. 32). Seguindo a lógica delineada por Prandi veremos a sua definição de religião, que parece se referir mais estritamente ao Candomblé:

A religião é a ritualização dessa memória, desse tempo cíclico, ou seja, a representação no presente, através de símbolos e encenações ritualizadas, desse passado que garante a identidade do grupo – quem somos, de onde viemos, para onde vamos? É o tempo da tradição, da não-mudança, tempo da religião, a religião como fonte de identidade que reitera o cotidiano a memória ancestral (PRANDI, 2005, p. 32-33).

Na Jurema se sabe que além das várias confluências culturais e religiosas, o feitiço, a magia, a ciência e o encanto são supervalorizados. Vejamos um pouco a figura do mágico e do feiticeiro problematizada por Marcel Mauss, tendo em vista a relação destes com a encantaria, para assim entender o juremeiro, uma vez que pode auxiliar na compreensão dos seus processos, da sua criação encantatória presente na existência dos reinos e cidades, foco de nosso estudo.

Afirma Mauss: “Não é mágico quem quer: há qualidades cuja posse distingue o mágico do comum dos homens. Uma são adquiridas, outras são congênitas; há as que lhe são atribuídas e outras que ele possui efetivamente” (MAUSS, 1974, p. 57). Mauss tem como tese que o status de mágico está relacionado a uma atribuição social. O mágico forma uma classe social, é o enfermo, o estático, e a sociedade é quem faz o gênero do mágico (MAUSS, 1974, p. 58). Na Idade Moderna europeia os camponeses constituíam classes de feiticeiros. Os pastores constituíam uma classe popular especial, desenvolveram festas, vestimentas e a eles eram atribuídos poderes especiais. Sem teto, eram rejeitados; foram acusados tanto de curandeiros como feiticeiros (BURKE, 2010, p. 62).

É possível notar através da leitura de Mauss e Burke (2010), que ligados a magia estão os atores sociais excluídos, estrangeiros, etc. “Quando uma religião é suprimida pelos membros da nova igreja, os padres degradados tornam-se mágicos” (MAUSS, 1974, p. 60). “Todos os judeus foram mágicos, tanto para os alexandrinos, quando para

a Igreja da Idade Média” (MAUSS, 1974, p. 61). Mauss tem a concepção de que todo o arcabouço reunido em torno das características do mago não se trata de fábula, mas de “convenções sociais” (MAUSS, 1974, p. 67) Ora, muito facilmente podemos visualizar isso no culto da Jurema, quem são as entidades? Possuem elas lugares sociais bem definidos – caçadores indígenas (Caboclos), bêbados andarilhos dos setores urbanos, vaqueiros, malandros, dentre outros, cada um representando uma função e um lugar social.

Já foi falado anteriormente do caso do clã do Acais, onde uma família dá o tom do culto da Jurema no estado paraibano, ora, isso tem uma fundamentação na tradição histórica da magia presente alhures. “O parentesco é uma das formas que mais comumente se presta à relação do mágico com os espíritos. Supõe-se que ele tem um espírito por pai, por mãe, por ancestral” (MAUSS, 1974, p. 68), apesar de como já dito, a Jurema ter hoje se universalizado, tanto nela como em outros cultos ameríndios e afro-brasileiros a família, de alguma forma, continua presente, mesmo que a família de terreiro. Outra característica mágica importante, listada já por Mauss é a possessão, condição importantíssima no culto juremeiro:

Ora, é notável que o mágico seja, numa certa medida, senhor de sua possessão; ele é capaz de provoca-la e provoca-a de fato por meio de práticas adequadas, como a dança, a música monótona, a intoxicação. Em suma, a qualidade de ser possuído é uma qualidade profissional do mágico não apenas mítica, mas física e é uma ciência da qual os mágicos têm sido desde muito tempo os depositários (MAUSS, 1974, p. 69).

Os atos mágicos possuem tempo e lugar para sua realização, desde lugares evitados, como cemitérios, ou locais consagrados pela religião dominante, como igrejas. Em todo ato mágico é realizado um rito, ou como afirma Asad – “performance sagrada” (2010, p. 275). Os objetos mágicos também são necessários. Constitui-se então, que o ato mágico segue o triângulo – Lugar - Objetos e o Rito (MAUSS, 1974, p. 74-76-77) “Normalmente, as coisas mágicas são, senão consagradas no sentido religioso, pelo menos encantadas, isto é, revestidas de uma especial consagração mágica” (MAUSS, 1974, p. 77). Para isso temos a árvore jurema como encantada, desde objetos representativos e localidades, o que dá o movimento da encantaria juremeira.

Para o autor, coisas religiosas podem tornar-se mágicas. Os textos sagrados – Bíblia, Alcorão, os Vedas e o Tripitaka, ofereceram inúmeros encantamentos a humanidade. Para Mauss existem três naturezas de ritos: os manuais, os orais e os

verbais; os verbais são os que produzem os “encantamentos míticos” que consiste em “descrever uma operação semelhante a que se pretende produzir” (MAUSS, 1974, p. 85).

Tal descrição tem a forma de um conto ou de uma recitação épica e seus personagens são heroicos ou divinos. Considere-se o caso descrito a seguir como um protótipo e o arrazoado toma a seguinte forma: se um tal (deus, santo ou herói) pode fazer tal ou tal coisa (geralmente muito difícil), em tal circunstância, do mesmo modo, ou com mais razão ainda, pode fazer a mesma coisa no caso presente, que é semelhante. Uma segunda classe desses encantos míticos é formada pelo que foi chamado de *ritos de origem*, que descrevem a gênese, enumeram as qualidades e os nomes do ser, da coisa ou do demônio visado pelo rito; trata-se de uma espécie de denúncia que descobre o objeto do encanto; o mágico intenta um processo mágico, estabelece sua identidade, cerca-o, força-o, torna-o passivo e faz-lhe intimações (MAUSS, 1974, p. 86).

O rito mágico possui encantamentos, esse encantamento é uma fórmula mágica que pode ser oral, manual ou silenciosa (pensamento). “Resumindo, os ritos mágicos são extraordinariamente formais e tendem não à simplicidade do gesto laico, mas ao mais extremo refinamento do preciosismo místico” (MAUSS, 1974, p. 88).

A premissa da magia está no encantamento e o encantamento é uma representação (MAUSS, 1974, p. 90). Como, no entanto, é representado o encanto na cultura juremeira? Vamos perseguir um pouco alguns fatores que nos levarão a uma possível interpretação desta categoria mágica tentando trazer um pouco a perspectiva dos potiguaras da atualidade, uma vez que a Jurema ainda permanece presente entre eles enquanto sistema mágico-religioso, apesar das inúmeras conversões já relatadas pela bibliografia especializada às muitas igrejas evangélicas.

Para os indígenas potiguaras da Paraíba o encanto pode significar uma transformação, uma cobra que nem todos veem e que se transforma em um homem vestido de branco é um encanto (BARCELLOS, 2014, p. 107). Existem ainda diversos locais sagrados e considerados de força, onde habitam espíritos dos ancestrais. É preciso lembrar que os potiguaras contemporâneos não possuem uma crença religiosa única. A Furna⁷³ do Gagiru na Aldeia São Francisco é considerada por Nilda, potiguara interlocutora da pesquisa de Barcellos, uma cidade da Jurema (BARCELLOS, 2014, p. 130). Vemos então a complexidade do conceito de cidade existente no complexo da Jurema, que abrange não só os terreiros de Umbanda ou o antigo Catimbó alhandrense, mas abrange as crenças indígenas contemporâneas. Até onde pode ter existido uma

⁷³ São buracos em rochas em meio a mata.

influência de ideias entre os indígenas atuais aldeados e os juremeiros da umbanda não indígena é algo que pode ser estudado com mais afinco.

Para Nilda uma cidade da Jurema é um local de culto, onde se convoca os espíritos, pois para ela a árvore da jurema é uma árvore que “atrai” os espíritos dos mortos. Segundo Nilda existiam nas matas da aldeia “plantas sigilosas” que não se encontram mais, como o manacá, a jurema e o catucá (BARCELLOS, 2014, p. 132). Os cemitérios e as encruzilhadas também são locais de comunicação entre os Potiguaras e o mundo dos mortos. Nas encruzilhadas os anjos eram enterrados; esses anjos eram crianças que faleciam, segundo o Cacique Djalma e o potiguara Josafá (BARCELLOS, 2014, 148-149). Para o potiguara Josafá os encantos aparecem e desaparecem facilmente.

Ele aparece e se a pessoa não fizer logo uma marca de sangue em cruz, ele desaparece. A pessoa está vendo aquilo na frente, vamos supor que seja uma botija de ouro, tá bem na frente da gente. Se tirar o olhar para outra coisa, se olhar de lado, ele já não está mais. Tem que fazer uma cruz de sangue; e se tirar não pode contar para ninguém (JOSAFÁ dez. 2004 apud BARCELLOS, 2014, p. 153).

Ainda segundo Josafá, na aldeia Lagoa do Mato, existe uma porta no fundo de um lago, onde quem consegue abri-la tem que ficar atrás da porta para que a água entre por ela para o fundo da terra e não arraste quem a abriu, quando então na lagoa seca é possível encontrar cerâmica e ouro. Nessas lagoas encantadas, quando secas, é possível encontrar ouro e armas de fogo das mais variadas qualidades. Quem se encontra com esse ouro, segundo Nilda, tem que pegar e não contar para ninguém, ou então o encanto é quebrado (BARCELLOS, 2014, p. 154-155).

O encanto para os potiguaras se liga às lendas, não são narrativas cosmogônicas, mas contos de aparições de fantasmas e objetos que aparecem e desaparecem. Os relatos são variados, uma chave de ouro encontrada que desapareceu, a casa de farinha que continua a fabricar farinha de madrugada mesmo depois de todos os seus operários irem embora, até um carro que se ouve o barulho do motor, sendo que ele não existe e foi o carro de uma pessoa que se acidentou e morreu (BARCELLOS, 2014, p. 156-157):

Ali na igreja foi tirado ouro. As almas davam para a pessoa. Agora se a pessoa não souber, tem que ser na terceira vez, né seu Zé. Ela diz na primeira, a pessoa fica calada, não diz a ninguém. Ela diz com um certo tempo, num sonho de novo, a pessoa sonha pela segunda vez. A pessoa não diz a ninguém. Ela já diz com quem é o parceiro. E a pessoa vai chamar pra tirar o ouro. Aí na terceira vez a pessoa já pode chamar a pessoa, tem um local, a hora. Agora tem uma coisa, tem que ir com a mente limpa. Porque se for pensando já em carro, comprar

alguma coisa, na hora de tirar só sai caixa de abelha e a coisa some (JOSAFÁ, dez. 2004 apud BARCELLOS, 2014, p. 157-158).

Em outra narrativa colhida por Barcellos, de um pescador, ele conta que enquanto repousava no rio, de madrugada, quando a noite estava parda, ele pôde capturar um peixe de 12 kg que estava na forma de um homem:

Eu não tenho medo não. Acho que é besteira A alma mais feia que me fez um medo foi um camurim que tinha na rede, lá em Boca Rasa, no lugar onde mataram um cara. Na boca da noite, Néó estava tirando caranguejo e, às 4h da manhã, ele veio embora. Ele disse: camarada você tem coragem de ficar aqui sozinho? Eu disse: isso não faz medo a ninguém rapaz! Aí eu fiquei. A maré tava meio dura e eu fui para o bote e aguarei no sono. Quando me acordei, fui olhar se a maré estava seca. Eu olhei e vi aquele homem branco deitado ali, será que foi o homem que morreu? Aí fui, me armei, peguei a foice e a faca. Eu não vou correr com medo, eu não vou deixar minha rede aqui, eu não vou embora não. Eu pensei; será que esse cabra quer me matar? Ou é o morto? Aí eu fui falando e o cabra não falava nada. Ei rapaz, o que é que você faz aí na minha rede? Sai daí rapaz! Aí ninguém falava. Eu fui mais pra perto, fui me encostando, quando cheguei perto era um camurim de 12 kg. Peguei, botei dentro da canoa! O que assusta o cara é ele ter medo! (Aldeia Três Rios, jan. 2005 apud BARCELLOS, 2014, p. 159).

Aqui pudemos ver um pouco o significado da categoria de *encanto* para os potiguaras no intuito de uma aproximação com o universo juremeiro umbandista, foco da pesquisa. Adentraremos um pouco agora na influência maranhense. No final da década de 60 um maranhense se transfere para o bairro da Torre em João Pessoa – PB, de onde Gonçalves (2011) aponta ter saído os primeiros registros Mina. Este maranhense, então, se inicia na religião, por intermédio de um amigo pai de santo e posteriormente abre um terreiro de Umbanda com Nagô. Indo a São Luís com frequência iniciou-se na Mina maranhense. Através do seu terreiro, a encantaria maranhense chega na cidade de João Pessoa, com o culto ao “povo das águas”. O autor registra outro terreiro de um pai de santo iniciado por pai Euclides, no Maranhão. O autor detecta então esta tênue linha maranhense presente nos terreiros de João Pessoa (GONÇALVES, 2011, p. 3).

Outra porta de entrada para o Mina na cidade foi o terreiro de pai Moraes, Terreiro Afro Ogum de Malé, fechado em 2010, por motivos de saúde de seu fundador, que o fundou em 1970. Seus filhos, no entanto, continuam o culto “aos povos das águas”. Pai Moraes é natural de Maranhão (GONÇALVES, 2011, p. 6). Em Recife foi iniciado na Jurema e no Orixá. Os encantados maranhenses da família dos Reis da Turquia, Légua Boji e Baía são os que entraram pelo terreiro de Pai Moraes via culto da

Jurema, e que permanecem no terreiro dos seus filhos (GONÇALVES, 2011, p. 7). Pai Moraes afirma vários motivos para não fazer o culto Mina completo aqui, pois é um culto mais exigente do que a Jurema. Segundo ele, também é uma “energia muito mais limpa”, o que exigiria mais preparo, que ele afirma os umbandistas daqui não possuir (GONÇALVES, 2011, p. 8). Foi verificado, que de acordo com as iniciações dos filhos de Moraes na Jurema os encantados iam sendo inseridos como uma “linha a mais” (GONÇALVES, 2011, p. 9). A partir deste relato é possível perceber a interlocução feita entre as encantarias.

Deve-se ressaltar também, que a junção dos caboclos da Mina com a Jurema, dá-se ainda por existir algum nível de parentesco semântico entre eles: as mesmas palavras (“caboclo”, “aldeia”, “guerreiros”) e instrumentos (maracá), o trabalho com cura e as posições hierarquicamente inferiores e mais populares que ocupam nos seus respectivos conjuntos, o que os torna mais receptivos e flexíveis quanto aos seus preceitos rituais (GONÇALVES, 2011, p. 10).

Segundo pai Moraes, em 2000 houve um “toque de Mina puro”, depois da vinda de vários mineiros para seu terreiro (GONÇALVES, 2011, p. 10). Pai Léo de Xangô seria um dos filhos de Moraes, sendo a sua casa referência para Mina. Depois do fechamento da casa de seu pai de santo, Pai Léo recebe Menino Louro e deu uma festa para a cabocla Dona Mariana, que incorpora em Mãe Dilene (GONÇALVES, 2011, p. 12).

Os caboclos da encantaria também estariam em um “nível mais elevado” aos da Jurema, visto que enquanto os primeiros cantam em português, os segundos emitem grunhidos. O fato dos primeiros também receberem sacrifícios semelhantes aos orixás e só trabalharem com curas os diferenciam também dos segundos. Além das entidades Mina terem cores específicas que as representam, as entidades de Jurema não têm⁷⁴ (GONÇALVES, 2011, p. 14).

A encantaria maranhense então pode ter exercido influência na Jurema, para que hoje os juremeiros utilizem o termo *encanto*, porém, foi possível ver que os potiguaras também possuem uma concepção de encanto característica que parece se aproximar bastante da ideia sobre encantaria na Jurema. A influência da região norte, porém, na Jurema parece ser bem anterior. Cascudo já afirma a relação da Jurema com Belém do Pará, com a busca da prestigiosa pajelança (CASCUDO, 1977, p. 16). “Com a Pajelança há intercomunicação, mas não dependência ou filiação. Todo o Nordeste tem sido, há

⁷⁴ Deve-se deixar claro que este juízo adveio do campo pesquisado pelo autor e que ele apenas traz ao trabalho como uma ideia presente no campo.

séculos, o grande exportador de homens para o extremo norte, Pará, Amazonas, Acre”. O autor afirma ainda que há no Catimbó “muito Pará-Amazonas” que seriam as *universidades do oculto*. Para o Nordeste, segundo o autor, Mestres da Pajelança eram frequentemente convocados para trabalhos. Recebiam dinheiro, além de Pajés que também eram convidados e deixavam segredos com os catimbozeiros nordestinos. O autor narra um caso em RN. Em Belém do Pará alguns juremeiros também viajavam para passar tempos em estudo nos cultos locais (CASCUDO, 1977, p. 89).

Aqui pudemos então iniciar uma análise comparativa da categoria de encanto, bem como o seu passeio pelos diversos contextos do Norte e Nordeste, além da sua especificidade nas aldeias potiguaras contemporâneas, ademais adentraremos com mais detalhes nesta categoria, onde continuaremos neste sentido fazendo um estudo sobre a encantaria. Pretendemos trazer à tona a encantaria como categoria para interpretar os reinos e as cidades encantadas da jurema, já que elas carregam este adjetivo, pois a jurema é citada em toda como um “pau encantado”, então partiremos de uma percepção sobre o encanto presente em outras religiões tidas mais tradicionalmente como de encantaria para perceber esta presença na Jurema. Também alguns interlocutores serão aqui trazidos para complementar diversos aspectos presentes no que se refere ao tema explicitado.

Para Monique Augras, a encantaria é *liminaridade*, a encantaria “margeia” o nosso mundo, aflorando, bem próximo as suas palavras, em nossas paisagens. Praias, buracos em rochas, são as “partes visíveis” da encantaria. As praias são as divisões dos limites entre água e terra. Embora a encantaria carregue este aspecto fantástico e belo, ainda segundo Augras é um “lugar parado e sem diversão”, o que faz com o que os seus habitantes queiram vir a terra para se articular entre o concreto e o “faz-de-conta”; precisam deste modo vir ao nosso mundo (AUGRAS, 2000, p. 9). Podemos pensar então nos mundos encantados como um mundo estanque e “sem graça”, belo, mas talvez uma prisão estática, onde os locais encantados físicos, como Tambaba, Acais, Catucá terminam sendo portais por representar uma parte deste belo mundo estático da ociosidade sobrenatural, carregando também a fixação de uma história memorial na localidade⁷⁵.

Veremos um pouco em uma profícua entrevista com Pai Juca, como se apresentam algumas dessas questões iniciais. Pai Juca possui um terreiro no bairro

⁷⁵ Sobre a ociosidade dos Deuses Uranianos, ver Eliade (1993, p. 46), apenas para uma via de inspiração.

peçoense próximo ao Valentina chamado Monsenhor Magno, porém, na linguagem local, só é conhecido por “Muçu Magro”. Seu terreiro se apresenta como Ketu e se chama Ilê Axé Omi Orum, fundado em 2005. Pai Juca foi iniciado na Jurema por João Tavares da Silva. Sua iniciação se deu no ano de 1986 e fica evidente que sua mãe, antiga juremeira que mora com ele, exerceu grande influência para a sua feitura. Sobre os reinos e cidades vemos em suas primeiras palavras que:

As cidades da Jurema são, além dos aspectos naturais mais [...] Nós hoje trabalhamos a questão das cidades da Jurema por conta de Mestras e Mestres que trabalham como entidades dentro da Jurema; então estas cidades foram trazidas por estes Mestres e Mestras, como Joana Pé de Chita da cidade de Santa Rita, Maria do Acais e Zezinho do Acais que era de Alhandra, não é, e também as cidades que existem no plano astral, como o Manaca, o Vajucá, o Catucá, que cada um foram trazidos pelas ciências dos Mestres, das entidades, né, então as cidades da Jurema não são coisas que foram criadas exatamente pelo homem, mas são coisas criadas pelas entidades. Alhandra se sabe que é uma cidade natural, uma cidade existente aqui na terra, mas a questão de Alhandra ser tratada como uma cidade da Jurema foi por conta da Mestra Maria do Acais, que nasceu, criou-se e implantou ali a sua raiz e a sua história, como Santa Rita também, através do bairro Varzea Nova, onde era a morada de Joana Pé de Chita, né, que a casa ainda predomina lá no mesmo local e ainda existe o pé de Jurema do qual Joana Pé de Chita pegava os seus galhinhos pra fazer os banhos e as rezas nas pessoas, então de lá também vem a história de uma das cidades da Jurema, que é Santa Rita, tanto que as cantigas de Joana Pé de Chita sempre enfatizam a cidade onde ela nasceu e o bairro onde ela nasceu, que é Varzea Nova e o local de nascimento, vida e morte, então daí existe o culto as cidades da Jurema, através dos Mestres e Mestras (PAI JUCA, 2017).

Aqui aparece tanto um perfil histórico das cidades, como citado sobre Joana Pé de Chita, como o aspecto “astral”, termo trazido por Pai Juca para explicar as cidades invisíveis. Os relatos concernentes aos Mestres e Mestras antigos, sua estada em determinada localidade, coaduna com o que Mundicarmo Ferreti aponta em seus estudos sobre os Caboclos no Tambor de Mina. Ela mostra que suas histórias (a dos caboclos) não se localizam em um tempo primordial, mas pelo contrário, se ligam a relatos históricos localizados, mas remotos, que por sua vez se ligam às práticas por eles realizadas nos terreiros (FERRETI M., 2000, p. 29). No caminho desta ideia está a de encantaria não como um relato mítico clássico, dos tempos primordiais explicando como o mundo começou, mas a encantaria se explica como sobrevivência de pessoas históricas. Alerta a autora que não necessariamente esta história precise ser comprovada nos moldes históricos, mas isso não exclui a sua possibilidade de explicação (FERRETI M., 2000, p. 29-30).

As entidades que “trazem”, nas palavras de Pai Juca, essas antigas cidades são as entidades encantadas da Jurema, que falam, cantam e relatam cidades difíceis de serem localizadas atualmente, embora juremeiros mais curiosos sempre tentam localizá-las. Entende-se por entidade encantada uma pessoa vivente que morrendo, não reconhecendo a passagem da vida para a morte se encanta, ou então, passa simplesmente para o outro plano “mítico” sem, no entanto, passar pela experiência em si de morrer como todo o ser vivente (PRANDI, 2011, p. 7).

Sobre a fala de Pai Juca, foi importante ouvir de seu relato, as diferenciações entre plano astral e plano físico das cidades, aquela para qual se é levado pela entidade encantada Mestra e aquela à qual se pode visitar apenas indo até um local específico de culto:

Isso é uma questão totalmente íntima. Cada pessoa, quando ela é feita na Jurema, quando ela é preparada na Jurema, que... Antigamente existia o tombamento de Jurema que é diferente de hoje. Hoje o pessoal enche o Mestre de cachaça, o Mestre tem que beber até cair. No meu tempo não, existia a questão da mesa branca, onde a gente tinha que rezar; o guia protetor é quem tinha que tombar a gente, levar a gente pra percorrer todas as cidades, espiritualmente... Mas é uma coisa muito íntima de cada um, não é porque exista Alhandra e a cidade de Joana Pé de Chita que eu tenha que ir até a cidade Alhandra e Joana pé de Chita; o meu mentor espiritual ou meu guia ele pode me encaminhar pra outra cidade, que existe a cidade das Acácia, a cidade de... – Como é a que a senhora visitou? Perguntando para a Mãe. – Existe várias cidades, responde a mãe. – Sim! A que a senhora foi, visitou. Reafirma Pai Juca. – Águas lindas! Responde ela. Tudo envolve sempre o plano astral mesmo. Por mais que a gente fale hoje em Alhandra, Santa Rita, cidades em outros estados também, como no Ceará, que é de onde vem o Mestre Junqueiro e outros Mestres; Mestre Junqueiro e outros mais, mas tudo envolve sempre o plano astral, porque pra ir à Santa Rita a gente pega um ônibus e vai, mas é diferente da gente buscar a ciência com Joana Pé de Chita, com a Mestra Joana pé de Chita, aí é outra coisa, é diferente da gente ir até Santa Rita (PAI JUCA, 2017).

Retomando Mundicarmo Ferreti, mas deixando explícito que estamos dentro de uma ideia comparativa com o Tambor de Mina, temos algumas questões interessantes sobre as explicações mais elaboradas sobre o “plano astral” dessa religião. Afirma a autora que é muito difícil que um ser humano terreno e vivo vá ao encante e retorne, ou veja os santos e demônios que atuam em nossa esfera. Algumas pistas indicam que o encante é um local estático, de lá não há como se mudar para o céu, o inferno ou se desencantar, como também não há mais a morte, poderíamos pensar como uma prisão (FERRETI M., 2000, p. 109). Isso difere um pouco da Jurema, visto que nela existe não raro a concepção Kardecista de evolução espiritual, onde a entidade “deixaria de vir na

terra”, também há ideia de que o adepto deve ir até a cidade do Mestre, Caboclo ou Mestra, receber o ensinamento (Ciência) e retornar, assim como “na Pajelança entrar no encanto e sair deve ser uma capacidade estimada pelos Pajés” (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 21). Na Jurema também pude observar no campo discussões que se demonstram intermináveis sobre se um Mestre para de descer ou não, fato é que várias entidades citadas em trabalhos antigos, como os de Mário de Andrade (1963) e Carlini (1993) não aparecem mais no campo.

Pai Juca continua afirmando, sobre a confirmação no momento da iniciação da cidade de origem do adepto, para onde se vai e volta para receber a ciência:

A questão da cidade astral, quem vai lhe encaminhar são as próprias entidades. Entendeu... Você já ouviu falar em projeção astral, não é? – Já! Respondo. – É mais ou menos essa forma que acontece (continua Pai Juca) dentro da Jurema é mais ou menos dessa forma que acontece. No período de recolhimento da Jurema, que no meu tempo de obrigação de Jurema, a gente... Isso tudo acontecia dentro das matas, entendeu, minha falecida mãe de Jurema, que é a mesma mãe de Jurema da minha mãe, ela levava a gente até a mata, a gente passava sete dia deitado dentro das matas, hoje a gente não tem condição de fazer isso. Se a gente for passar um dia dentro da mata hoje, a gente é arriscado não sair dela, né, a gente sabe a questão da marginalidade, da bandidagem como é que tá, então pra isso hoje existe quarto de Jurema, que antigamente não tinha, hoje existe quarto de Jurema e fazemos tudo dentro do quarto, mas a ritualística não muda, continua a mesma, eu inicio minha Jurema com minha mesa branca, com meus guias protetores e defensores, do jeito que eu aprendi, com meus copos d’água, meus crucifixos e meu rosário, daí essas entidades, esses mentores espirituais, esses guias, que foram trazidos pra nós do Kardecismo, esses guias é que vão nos guiar até essas cidades, é quem vai nos apresentar a essas cidades, até encontrar nossas cidades que nós chamamos de nossa ciência, aquela que se identifica com a nossa espiritualidade, aquela que, a qual a gente vai enviar até ela nossas orações, nossas rezas pra que sejam atendidas, então as entidades que trabalham comigo elas têm a sua ligação com determinada cidade da Jurema e essa entidade é que vai me guiar até essa cidade (PAI JUCA, 2017).

Sobre as idas e vindas à uma cidade encantada, ou seja, ao mundo do encanto, temos este interessante fator tratado com pai Juca, sobre a projeção astral. Sobre os usos e práticas que as cidades da Jurema oferecem para seus adeptos, são dois pontos que são necessários neste momento apontar: a existência imagética criativa dessas cidades ou reinos, ou seja, símbolos que a representam; e a existência de um oráculo de Jurema, encontrado em uma casa do Rio Grande do Norte. É a encantaria em seu aspecto simbólico e astral.

Elisa Cabral, socióloga, vai nos deixar um importante registro em seu trabalho dos anos noventa, que faz uma etnografia escrita de um trabalho audiovisual, uma “etnografia em hipermídia”. Em Alhandra, sua pesquisa também aborda um antigo juremeiro da cidade, Mestre Colo. Mestre Colo, interlocutor de Elisa Cabral, se mostrando bastante inteligente, apresenta o até então inédito para a pesquisa feita para este trabalho, o “símbolo da cidade de Tambaba”, feito por ele mesmo à mão, em forma de quadro, com lápis de cor. Vejamos sua descrição para imagem:

Este desenho aqui é o símbolo da cidade encantada de Tambaba... uma estrela de 7 pontas, com 2 flechas cruzadas ao meio, 2 pequenas estrelas de cinco pontas acima, no meio uma coroa sobre uma cruz. Abaixo, uma lua ao lado de outra estrela de 5 pontas e de uma chave, sobre um cenário de pedras do mar de Tambaba (COLO apud CABRAL, 1997, p. 20).

Na descrição do símbolo da Jurema por Mestre Colo, temos flechas cruzadas representando os Caboclos, novamente uma chave que abre “sete portões” e uma coroa sob justificativa de que “a Jurema é Rei” (COLO apud CABRAL, 1997, p. 20). Aqui temos algumas peculiaridades, tanto da existência de um símbolo para a “cidade encantada de Tambaba” como um símbolo para a Jurema, não se especificando em que sentido a palavra está sendo aplicada, mas vemos que para a Jurema temos a representação dos Caboclos e não dos Mestres e do “Rei” e não de uma “Rainha”, no sentido feminino da palavra jurema, obviamente que tudo parte da interpretação e dos dizeres de Mestre Colo, não tomando sua “exegese” como verdade absoluta.

Vamos ver como se deu o encontro com Babá Marcelo e o seu oráculo de Jurema, que tem como base de interpretação oracular os reinos encantados, ordenados em uma “mandala”. Baba Marcelo é praticamente o último interlocutor desta pesquisa, seu terreiro fica localizado na grande Natal, no município de Extremoz. Consegui o contato com o mesmo através da minha mudança para esta localidade por motivos de trabalho.

O seu terreiro é bastante extenso e possui áreas separadas para a Jurema e o Candomblé Ketu, prática perceptivelmente predominante nos adornos e estrutura arquitetônica, se bem que há dois espaços consideravelmente grandes para cada prática, os toques de Jurema e os Xirês de Candomblé. O nome do terreiro é Ilê Ilé – Ifé Axé Obaluaiyê (nome Ketu) e a parte de Jurema se chama Irmandade Reino do Vajucá, que consiste em um seletto grupo que realiza as atividades de Jurema anualmente. A liderança da casa é dividida entre Babá Marcelo, pertencente ao Orixá Obaluaiyê e a

uma yalorixá de Xangô, qual não pude conhecer em nenhum momento das visitas, visto sua ausência nos dias em que visitei.

Babá Marcelo, porém, possui antiga tradição de Jurema que herda de seus padrinhos e madrinhas iniciais desde sua iniciação, nos anos setenta. Esta tradição ele carrega em um caderninho de anotações e figuras, que tentam representar as cidades encantadas, em forma de mapas pintados à lápis de cor, bem como símbolos ritualísticos, etc., semelhante ao que vimos anteriormente com Mestre Colo. Ali ele me explicara que era o seu caderno com suas anotações desde as primeiras épocas de sua iniciação na Jurema. Havia também códigos criptografados, que segundo o juremeiro era uma forma de comunicação secreta entre os catimbozeiros de antigamente, enfim, muitas anotações de uma vida de Jurema que apenas o caderno em si merecia uma publicação à parte.

No dia em que eu fiz a visita em sua casa tive a oportunidade de assistir a uma aula de um curso em andamento sobre o oráculo de Jurema, que me causou interesse, pois fiz a primeira visita em sua casa a título de conhecimento e depois fui para uma consulta de búzios, quando ao término vi uma senhora, que faz parte da irmandade de Jurema da casa, bordando este oráculo de maneira belíssima, em um pedaço de pano quadrado. A partir daí teci curtas conversas com o Babá sobre este oráculo, onde fui depois de um dia entrevista-lo e participar de sua aula. Estava a turma na 9ª aula sobre os reinos, que era o 9º reino: Rio Verde, vejamos então o diário desta aula, que se deu no salão dos Orixás, em cadeiras de plástico dispostas e quadro branco.

É necessário informar que Babá Marcelo tem formação técnica e superior, além da área de educação artística, como me relatou, atua como técnico em Geologia, o que talvez explique sua preocupação e tendência a fixar os reinos e cidades em gravuras e passar o seu conhecimento em forma de aula. No quadro foi feito um desenho sobre o reino Rio Verde, onde em cima estava desenhada uma pena de ave, o reino consistia em um quase círculo com mais três círculos menores dentro - as cidades do reino. No meio do reino estava uma ilha onde as três cidades estão submersas na água. Este reino, e estarei sempre falando a partir da aula do Babá, tem como virtude principal a *sabedoria*, essas cidades submersas, apesar de desenhadas três, foram citados quatro nomes – Mar das conchas, Aldeia das Ondinas, Aldeia Rio Verde e Aldeia Riacho Bonito, dois nomes devem servir para apenas uma cidade. Essas cidades talvez estejam situadas no mundo espiritual ou no arquipélago dos açores.

Uma das entidades que habitam esse reino são as meninas das saias verdes, as toadas que fazem referência a este reino frequentemente citam espíritos femininos e animais encantados. As meninas das saias verdes são oráculos ambulantes, pois água simboliza retenção de energia (absorção), se manifestadas em alguém, conseguem então falar com facilidade da vida do consulente.

As características dos médiuns desta cidade é que eles estão propensos a desenvolver problemas mentais. Boça Juçara também pode ser considerado um encantado desta família, é um boto. Os príncipes e princesas oriundos destas cidades se manifestam como crianças; inclusive os príncipes e princesas que estão representados nas taças de vidro dos assentamentos e pejis, são crianças. Essa informação também foi trabalhada com Pai Juca, onde pude fotografar em seu peji algumas taças de vidro que representam príncipes e princesas.

Exatamente! Sete copos e uma taça representa sete príncipes que são as sete cidades da Jurema e a taça representa um... seu guia, seu mentor espiritual, então são as sete cidades a qual seu guia, seu mentor espiritual lhe encaminha e destas cidades que seu guia traz seu conhecimento para você. [...] São entidades, príncipes, princesas que são tratados muitas vezes como uma questão dos encantados, né, que é uma coisa que vem muito de Mina, essa coisa dos encantados e nas mesas, na Jurema de mesa branca se usa muito, copos com água, flores, perfumes, e esses copos representam esses príncipes encantados as quais são as representações dos guias protetores e defensores e a taça ele representa o seu íntimo, o seu guia, o seu mentor espiritual (PAI JUCA, 2017).



FIGURA 36 - PEJI DE PAI JUCA. FONTE: ACERVO DO AUTOR.

Em cima (figura 36) podemos ver os copos, que não possuem nenhuma representação em figura humana mas simbolizam os príncipes e princesas. Voltando para os pontos da aula de Baba Marcelo, existem abismos espirituais no fundo nestes

reinos, que é o fundo do mar, no caso do Rio Verde. Janaína é uma das princesas que habita este reino e existem correspondências entre os Orixás e estes príncipes e princesas. Ferreti vai oferecer algumas explicações sobre as divisões desses espaços e suas habitações hierárquicas, que se assemelha, como não poderia deixar de ser com os elementos da Jurema, sobretudo, esses explicados por Babá Marcelo. As referências a um lugar de morada por estas entidades podem ser também lugarejos ou aldeias (FERRETI M., 2000, p. 105). Vejamos a divisão observada por Mundicarmo Ferreti sobre os locais de habitação dos seres humanos, Voduns e encantados, onde podemos ver estes habitats como camadas:

Os ‘pecadores’ vivem na Terra e são espíritos encarnados (presos a uma determinada matéria); os voduns e caboclos são espíritos que ‘vivem’ nas encantarias (fora da superfície da Terra) e que vêm à Terra como invisíveis, incorporando em diversas matérias; os santos ‘vivem’ no céu e são totalmente desligados da matéria (não incorporam) (FERRETI M., 2000, p. 108).

Céu, terra e invisibilidade são as três camadas e habitações dos santos, seres humanos e encantados. As distinções entre santos e pecadores são distinções êmicas tratadas pela autora. Ela desconsidera, obviamente, a influência kardecista nessas explicações, a católica nem se fala. Ao tratar da figura de santos, a partir disso, ainda temos outras divisões mais específicas sobre essas localidades:

Os encantados (voduns, gentis, caboclos e outros) moram nas encantarias – que geralmente são concebidas como mundos situados no fundo das águas, dentro das árvores, ou abaixo da Terra (em outro planeta). Os demônios, por sua vez, vivem nos infernos – para onde vão também as almas dos condenados, após a morte (FERRETI M., 2000, p. 108).

Vejamos como é possível ler através do oráculo as pessoas oriundas do reino Rio Verde - depois desses apontamentos de Mundicarmo Ferreti sobre as moradas do além, seguindo a aula do Baba Marcelo. Se uma pessoa do rio verde está negativa geralmente se trata de uma negatividade emocional. Se o lado direito da ponta do pentagrama estiver positivo na caída das sementes de uma pessoa do rio verde, que é o que oráculo também apontará através das casas que representam cada reino, deve seguir aquilo que fala dentro de si mesma, se estiver negativo deve ter cuidado com o que está sentindo, pois pode ser obsessão ou encosto. Se a ponta direita do pentagrama estiver negativa de acordo com a caída das sementes um charlatão pode estar enganando esta pessoa ou iludindo. Se estiver positivo existe um tino para os caminhos materiais, prósperos e existe alguém positivo a orientando. Se o lado esquerdo do braço do pentagrama está

positivo esta pessoa possui sabedoria e prosperidade, assim como uma pessoa bem intencionada querendo ajudar, já que as pessoas do Rio Verde têm sempre alguém como orientador. Deve então dar ouvidos a uma pessoa mais velha estando este lado da estrela positivo, não o lado do pé, mas o lado dos braços, pensemos o pentagrama como uma pessoa em pé, com os braços e pernas abertos. Se o lado esquerdo dos braços estiver negativo o consulente está sofrendo perseguição doentia, amorosa. Se estiver positivo no pé direito há forte obstáculo, magia contra a pessoa para enlouquecer ou separação amorosa. Se cair negativo no pé direito há sempre uma magia amorosa para separação, mas que não vai ter êxito. O giro interpretativo e sequencial do oráculo deve ser sempre feito para o sentido horário.



FIGURA 37 - ORÁCULO DE JUREMA I. FONTE: BABA MARCELO.

Aqui na figura 37 temos o Oráculo bordado no pano, o qual veremos na entrevista com o Babá Marcelo, adicionando uma segunda imagem enviada pelo mesmo, bem como mostraremos cada reino dentro das casas ao redor do pentagrama. Alguns pontos extra destacados ao final da aula: para o juremeiro é importante que seja feito no candomblé, visto que os 12 anjos da guarda ou as 12 divindades protetoras que existiam se perderam. Esses anjos cabalísticos estão ligados aos 36 signos, que por sua vez, nos pontos riscados são nada mais nada menos do que estes signos em combinação. Assim, os Orixás então substituiriam estes anjos perdidos.

A ciência da Jurema é formada e cultivada individualmente e depois de consagrado o Mestre da Jurema é você mesmo. Todos os príncipes da Jurema são do Rio Verde. Três princesas existem na Jurema, porque uma busca o que se precisa, uma segura o que se precisou buscar e a outra transforma o objetivo buscado.

Veremos então, agora a entrevista com o Babá para aprofundarmos as questões sobre o oráculo. Babá Marcelo foi iniciado na Jurema no ano de 1977, no Centro Espírita de Umbanda Santa Bárbara, por Reinaldo Ribeiro dos Santos. Possui 55 anos e atualmente o seu terreiro não tem “um nome de terreiro” como os demais, se trata de uma irmandade que se chama Irmandade Reino do Vajucá. Suas falas introdutórias trazem importantes pontos informativos:

[...] Eu fui iniciado na mata do Peixe Boi, que hoje em dia é o bairro de Felipe Camarão, era numa mata, naquele tempo não tinha esse negócio de iniciação em casa, a gente ia pra mata, fazia o ritual tudinho, então dia vinte de janeiro, no dia de São Sebastião, que a gente fazia a festa dos caboclos, né, eu fui consagrado na Jurema, aqui, diferente de Pernambuco não é Jurema de tombo; aqui é Jurema de consagração, né, difere muito da Jurema de Pernambuco por causa disso, Jurema de consagração. Eu fui consagrado, né, pelo seu Reinaldo, que o Mestre dele era seu Zé Felintra, né, pra o Mestre José Antônio Silva Damasceno, que tinha a semente de José da Virada, Mestre Zé da Virada, né, José Antônio Silva Damasceno, ele era primo de terceiro grau da minha mãe carnal e era ela de um lugar chamado Serra Negra do Norte, aqui no Rio Grande do Norte, então ele naquela época o espírito tinha que dizer a origem dele, não tinha esse negócio de – ah, vou consagrar você no jogo do santo; a partir daí eu fiquei nessa, era Irmandade de Jurema Reino Vajucá, nesse terreiro Santa Bárbara, que seu Reinaldo era quem dirigia, quando ele morreu a mãe de santo que era esposa dele, Dona Luciene Cassilda Ribeiro dos Santos, isso na avenida deis, onde hoje é a rua (?) Mário Câmara, no Alecrin, ainda existe esse terreiro. Só pra consulta, não tem mais gira, mas ele continua existindo. Ela encaminhou pro lado do Candomblé e aí a irmandade ficou de lado, então chegou um dia que o Mestre Zé Pelintra, ele reuniu todo mundo, reuniu as pessoas, pra quem fosse, pra quem ia assumir aquela irmandade, então três anos depois da morte do seu Reinaldo eu assumi a irmandade e trouxe a cidade material, né, a parte de bacia essas coisas, tudo comigo e a partir dessa época eu fiquei responsável, essa irmandade não existe mais lá; ela existe aqui, plantada aqui, eu trouxe a árvore pra cá, tá plantada aí, né, então ela existe aqui e até então eu sou o representante dessa tradição que é a Jurema do Vajucá, né? Que é uma Jurema muito antiga, né, que data da época da capitania hereditária, do aldeamento de Mipibu, que hoje é o município de São José de Mipibu, onde os moradores iam no Pau de Arara pra Alhandra, pra o negócio do cultivo da Cana de Açúcar, essas coisas todas e quando eles voltavam faziam o Ajucá, que era o ato de preparar a bebida, então com a preparação dessa bebida eles tinham o transe, aquela coisa. Como o líder dele que era Antônio Índio, condenado por bruxaria, prática de charlatanismo e curandeirismo, ele foi condenado a morte,

foi executado aqui na praça André de Albuquerque, os Juremeiros se entocaram todos e ficaram andando só de dois e assim mesmo muito escondido, foi retornar já em mil novecentos e dois, assim, por aí, nas mãos de Paulo Africano aqui onde hoje em dia é a praça cívica, ali, né, e aí introduziu os toques, tudinho, a partir daí a Jurema do Vajucá ela que predominava; em setenta ela foi regredindo porque surgiu a nova forma, que foi trazida por Babá Carol, todo mundo já sabe dessa parte aí, né? Então essa é a minha trajetória dentro da Jurema Sagrada, né, essa daí (BABÁ MARCELO, 2017)

A aula havia sido posterior a entrevista, sendo que muitos pontos foram esclarecidos naquele momento, vemos então sua fala sobre como se dá o funcionamento dos reinos dentro do oráculo:

É assim, no imaginário do juremeiro dessa parte aí do Vajucá a Jurema é um grande estado no mundo espiritual, uma região vasta no mundo espiritual que é chamada de estado da Jurema, esse Estado da Jurema é dividido em 12 reinos, que são o reino do Juremá, primeiro, reino do Vajucá que é o segundo, o reino de Anjico, que é o terceiro, o Reino de Tanema, que é o quarto, o reino do Bom Florá, o quinto, o Reino do Tigre, que é o sexto, o Reino de Urubá, que é o sétimo, o Reino de Canindé, que é o oitavo, o Reino do Rio Verde, que é o nono, os Reinos das Covas de Salomão, que é o décimo, o Reino do Acais, que é o décimo primeiro e o Reino de Tronos, que é o décimo segundo (BABA MARCELO, 2017).



FIGURA 38 - ORÁCULO DE JUREMA 2. FONTE: BABÁ MARCELO.

No sentido horário estão a ordem dos reinos, e é neste tabuleiro que de acordo com a queda das sementes de olho de boi vai se dar o resultado o oráculo. Continua Babá Marcelo:

Cada Reino desses contém três cidades dentro ou aldeia, com exceção do Reino do Tigre, como é um reino da esquerda, não tem cidades dentro desse reino, tem distritos dentro, aglomerados de espíritos, mas é um reino de muita, de destruição, pra destruir as coisas negativas e ruins, é onde a fumaça da Jurema corre à esquerda, então ele tem uma organização diferente, não tem um líder, não tem um negócio assim, tem muitos espíritos, mas todos eles muito autônomos dentro do trabalho dele. Esses reinos assim eles vão acabar imprimindo, como eles tem uma função, cada reino desse tem uma função dentro do mundo espiritual, eles vão acabar tendo um significado, e a partir desse significado ele vai desenvolver também uma personalidade em quem é consagrado daquele reino, uma espécie de arquétipo, então a partir daí se pode ler, de alguma forma, ou através de semente, ou através de Rosário, do Coco de Catolé, do copo d'água, do Bozó, dependendo da técnica, da carta, da ciência do juremeiro ele vai conseguir fazer um oráculo pra definir como é que está a vida da pessoa, essas coisas, né, como é que isso é percebido? Como é que isso é trazido pro mundo material? Aí tu percebe isso no trabalho do juremeiro, porque a parte física de localização, de construção material é muito parecida pra todo mundo, né, que vai a bacia, os copos que representam os príncipes, as taças que representam as princesas, aquela coisa todinha, muito semelhante, mas dentro do trabalho a gente percebe a maneira como o Mestre trabalha, como o padrinho vai evocar os trabalhos que ele se define dentro de alguns desses reinos, entendeu? Então é dentro do ritual que você percebe claramente a diferença entre uma Jurema do Vajucá, uma Jurema de Anjico, uma Jurema de Tanema, que vão predominar alguns Mestres na frente, alguns rituais que tem em uma mais não tem na outra, entende? Então essa forma de você se localizar uma coisa invisível no visível é pelo desenvolvimento da coisa, já que o altar em si, que representa o reino ou a cidade ele é muito parecido, muda alguma coisa mas é muito parecido pra todo mundo (BABA MARCELO, 2017).

Explorando a fala do Babá perguntei se todas essas cidades eram imateriais, já que dentro do oráculo existe a cidade do Acais, que está presente em Alhandra, ele afirma:

São todos imateriais, segundo os antigos alguns tem uma localização precisa, mas tem um reino, que por exemplo, quando a estrela Dalva está no céu você sabe que se olhar na direção dela, do lado direito dela vai estar localizado aquele reino, então no invisível alguns reinos são localizados. Mas tem outro, como o reino de Salomão, que não tem como localizar porque a cada 12 horas ele muda de lugar, né, então tem até uma cantiga que diz – “12 horas estou na terra meus irmãos à meia noite estou no mar”, né? Está se referindo a Salomão, ao reino de Salomão, que é da cova de Salomão, que ele é um reino que ele vai se deslocando no invisível e aí o catimbozeiro consegue localizar ele, hoje em dia ninguém se preocupa com isso, chama e fica esperando a resposta, mas antigamente havia um boneco chamado malungo de uma perna só, que tinha um ferro nos braços e um peso nas pontas, então eles faziam uma estrela de 12 pontas e rodava aquele boneco pra saber onde é que estava Salomão, ali ele localizava o reino, virava a fumaça pra aquele lado pra chamar os poderes do reino de Salomão, da cidade de Salomão, entendeu? Mas hoje em dia as pessoas chamam

direto, como ninguém usa mais o malungo elas chamam direto, entende? Daí esperam a hora de chegar (BABA MARCELO, 2017).

Podemos ver que Salomão é visto, mais do que como o Rei bíblico, como um reino, na verdade é preciso saber se ele é visto mais como o Rei tal qual está na bíblia, ou como um reino, o que é conceitualmente diferente, apesar de todo rei possuir um reino correspondente. Sobre o Acais, o Baba enfatiza:

Está localizado lá, invisivelmente está localizado sobre o Acais, então vai ter uma cidade chamada sete cidades, que ela está localizada em cima dum lugar chamado sete cidades do Piauí, então se entende, se supõe, na fé, que ali em cima, naquela região, no invisível existe aquela cidade, como também vai existir o reino do Rio Verde uma cidade que está no fundo do mar, entendeu? Então tá lá no fundo do mar, porque a cidade em cima não tem nada, na parte de terra, da terra espiritual, mas na parte do mar espiritual vai tá lá dentro das águas, e onde vem as ondinas, esse povo que tá ligado ao mar, né, as águas, as laras, esse povo assim tudin (BABA MARCELO, 2017).

O encanto, apesar de ter esta relação histórica, dinâmica e presente, sendo uma categoria diferente do mito e do sagrado pode relacionar-se com elas, como no seguinte mito da criação que a Pajé D. Zeneida, do Pará, narra e que dá a explicação sobre os encantados, onde através da sua curiosidade o primeiro homem Marajoara ao criar, sob o desígnio divino sete cidades em cima das águas, não deveria olhar o redemoinho, sendo assim feito, afundou as sete cidades para o encanto e liberou Anhangá, uma energia maléfica que deixou seus elementos no mundo, a partir disso o mundo é dividido entre o encantado e o não encantado. As energias de Auí, a divindade curiosa que gera todo este acontecimento ficou responsável pelos seres encantados invocados na pajelança (O Liberal, 8 de março de 1998 apud MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 45).

Semelhante independência criativa do mito também pode ser destacada pela UDV, possuindo mito próprio (Cf. MELO, 2010) e até mesmo em pensamentos como a “Cultura Racional” que vai ao contrário do encantamento, que não se definindo como religião, seita, doutrina e afins, se definindo apenas como uma “Cultura”, possui uma narrativa bastante complexa sobre a verdade universal através de uma cosmologia publicada em vinte e um volumes, onde afirma que o ser humano adveio de um universo racional e aqui se encontra encantado⁷⁶ (UNIVERSO EM DESENCANTO, v. 1). O encantamento se dá nesses moldes de mitos de inversão da realidade (F.

⁷⁶ A autoria do livro é atribuída ao próprio “Universo Racional”, que seria o local da origem da terra e dos seres humanos, o vivente receptor e representante da autoria da obra, que embora não consta o seu nome na capa da obra é Manoel Jacinto Coelho, como consta no site oficial, sendo este, manifestação humana do universo racional. Disponível em <<http://www.desencantodouniverso.com.br/index.php/autor>> Acesso em: 26 Jul. 2016.

FERRETI, 2013, p. 264). Vemos que há diversas exegeses por parte dos juremeiros sobre como são, onde estão localizados e como funcionam esses reinos e cidades, no entanto, não deixa de haver uma linearidade nas narrativas.

A “liminaridade” da encantaria se faz presente na fala de Baba Marcelo, bem como os múltiplos significados atribuídos aos reinos, visto que eles existem materialmente, imaterialmente em cima do local visível, como “sobre o Acais”, situando-se no invisível e este invisível vai possuir um formato geofísico que será simbólico e ritualístico, como um pentagrama, por exemplo, vejamos melhor em suas palavras:

É! Aí elas, como elas representam, elas têm um significado pra cada uma, por exemplo se você pegar assim, o reino do Vajucá, que é o primeiro, é uma estrela de 5 pontas, né, então ela vai representar o ser humano na totalidade, então ela é chamada de evolução, né, então é uma cidade que no mundo espiritual ela tem mais ou menos o formato de uma estrela de 5 pontas e dali de cada ponta daquela vai ter um significado, é tanto que esse reino, como é o primeiro, ele também é representado no centro do oráculo, porque ele representa a ponta de cima, a cabeça da pessoa, a ponta de baixo, as duas pontas de baixo, o pé direito e o pé esquerdo e a ponta de cima, as duas pontas de cima a mão direita e a mão esquerda, então dependendo de que lado que esteja a gente vai ter um significado sobre isso, entende? Então pra gente é como se o mundo espiritual tivesse realmente esses lugares com as matas, o mar, os animais, os espíritos, e eles tem como uma espécie de uma comunidade espiritual ali e aquilo quando você evoca, abala a Jurema e abala aquele caminho aquilo vem até você; aqueles espíritos eles vêm até você. Então todos eles têm localização. Agora, na geografia metafísica, né, nós estamos num lugar metafísico, agora a localização exata a maioria não tem, porque uns dizem “é no fundo do mar”, mas que mar, mar dá onde, aí, entendeu? Sabe-se assim, de contar de boca a boca, mais ou menos, aonde é que a gente encontra, por exemplo, o Reino do Vajucá ele está em cima do Rio Grande do Norte, então ele está, é um reino que predomina aqui no Rio Grande do Norte, algumas pessoas dizem que ele está acima de São José de Mipibu, mas tem todo mundo concorda com isso, diz que ela está em cima de São José de Mipibu, mas nem todo mundo concorda com isso não; mas sabe-se que é no Rio Grande do Norte, então a maioria dos espíritos que estão no Reino do Vajucá são todos do Rio Grande do Norte, Zé da Virada, Antônio Olímpo, tudo Mestres que São daqui do Rio Grande do Norte (BABA MARCELO, 2017).

Enquanto na encantaria juremeira temos certa divulgação e até entusiasmo sobre os locais encantados e suas formas geofísicas, na verdade, como bem categorizou babá Marcelo, sobre a “geografia metafísica”, na encantaria do Tambor de Mina tais relatos se constituem em grande tabu, apesar de sempre relacionar-se com a realidade visível. Na Jurema também não conseguimos tanta arguição de todos os juremeiros

pesquisados, como foi dito anteriormente, ou por ocultação ou por falta de conhecimento sobre. Vejamos nas palavras da autora no que se refere à Mina:

Pouco se houve falar nos terreiros de Mina sobre encantaria (o lugar onde moram as entidades espirituais que incorporam nos filhos-de-santo). Quem diz ter ido lá ou tido dela uma visão não gosta de falar sobre esse assunto. Os encantados (incorporados) quase não falam, também, de sua história e do seu mundo e, quando falam, pedem segredo ou proibem seus ouvintes de passar adiante o que ouviram deles. Embora se afirme que algumas encantarias têm uma parte visível, fala-se que, tanto os encantados como a encantaria são invisíveis. Podem ser vistos, no entanto, em sonho ou em vigília, por algumas pessoas (FERRETI M., 2000, p. 111).

Sobre a fala do Babá é possível ver também a existência de uma rede formada pelos estados, ou seja, cidades encantadas se relacionam aos estados de RN, PB, PE, etc. Assim, a “geografia metafísica” se encontra com a “geografia física”, com as divisões geográfica do Estado brasileiro, formando uma complexa cartografia material e imaterial. Ao perguntar sobre Tambaba, Babá Marcelo vai expor uma interpretação sobre as cidades de origem material que foram para o mundo imaterial e ao contrário, nos dando a saber que as cidades podem ser também “criadas” a partir do culto no mundo material, como pudemos ver também em entrevistas anteriores. Além disso, ele insere Tambada no Reino do Acais, uma vez que este reino possui sete cidades e uma delas é justamente Tambaba. Assim na fala de Babá Marcelo se efetiva uma completa conexão entre Tambada e Acais no âmbito de sua “geografia metafísica”:

Tambaba ela é representada por Acais, porque é assim, ali pra gente, você já viu a estrela de doze pontas? A estrela de 12 pontas ela tem os reinos, aí ela não vai se cruzando e formando outras pontas menores? Cada ponta daquela tem mais três que são as três cidades de cada Reino, no centro vai tá as sete cidades lá do Acais, certo? Que uma é a cidade de Tambaba. Tá, então essa é o único, porque, cada reino tem suas cidades, mas o reino do Acais tem, fora as três dele, tem mais sete. Que são as setes que são materiais, do Mestre, é... De Rei Heron, com a Mestra Salomé, o Reino das Águas Claras, tão, quer dizer, essas cidades aí elas são a parte, porque elas surgiram a partir do lado material, as demais são construções espirituais que trouxeram pro mundo material, essas sete do Acais elas surgiram primeiro ali e aquela energia gerada ali que passou pro mundo espiritual, então fora as 36 cidades, tem as sete do Acais, que ficam no centro da estrela, tá? Porque elas são as sete primeiras e elas são totalmente materiais. Hoje em dia é que se acredita, de tanto tempo que elas são cultuadas, ela já gerou uma energia no invisível, já existe a cidade no invisível, mas elas foram geradas aqui no mundo material. Entendeu, as demais não, foram geradas primeiro lá no mundo espiritual pra depois ser trazida pro mundo material (BABA MARCELO, 2017) (grifos nossos).

Na pajelança o lugar em que os encantados habitam ou moram é um local subterrâneo, debaixo da terra ou água (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 17).

As ideias sobre os encantados claramente derivam de lendas e concepções de origem europeia, que ainda hoje persistem no repertório ocidental das histórias infantis e que têm inspirado várias obras de arte em diversos campos. Mas foram também influenciadas por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre e provavelmente também por noções sobre entidades de origem africana, como os orixás, que não se confundem com os espíritos dos mortos (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 17).

Esta noção multicultural está de maneira interessante presente nas falas de Babá Marcelo quando em uma afirmação bastante curiosa ele trata da experiência do Mestre Flósculo, enterrado atrás da Igrejinha do Acais, com os elementos da magia europeia:

Segundo as falas que as pessoas fazem, né, como ele era formado em filosofia na Europa, quando ele volta a tia dele ela não tinha um culto organizado, ela era juremeira, ela fazia as mesinhas dela, ela dava consulta, preparava as garrafadas, orientava as pessoas, não havia um culto organizado, ele vai trazer aqueles princípios do hermetismo de Pascal e vai introduzir ali dentro, então ele vai organizar o culto e determinar os procedimentos litúrgicos dentro do culto, né, então você vai encontrar muita coisa, como, por exemplo, hermetismo, é fechado, então se criou o segredo, né, é como o trabalho da abelha que trabalha e ninguém vê; isso tudo é influência já daí, o negócio de tornar fechado, né, e aquele conhecimento ele é repassado somente dentro das irmandades, entendeu, então a partir daí foram organizado os reinos, as cidades e foram passadas as sementes, que era plantada no corpo da pessoa, era não, que é ainda, até hoje planta no corpo da pessoa, né? Então você vai encontrar uma coisa muito interessante, porque existe um Mestre Heron lá, mas existe o Rei Heron, quem é o Rei Heron? O Rei Heron foi onde Arquimedes, você sabe essa história, né, o Rei Heron chama Arquimedes pra saber quanto de ouro tinha na coroa que ele mandou fazer toda de ouro e a famosa fórmula de Arquimedes foi que ele fez, ele pesou a coroa na água, depois pesou o ouro, o cobre e a prata e dependendo da velocidade e do deslocamento na água ele criou uma fórmula matemática, né? O Rei Heron está presente dentro da Jurema, mas é um Rei totalmente europeu, entendeu? É um Rei totalmente europeu. É um Rei de sabedoria, de conhecimento, então ele calcula as coisas como se fosse o médico, o dono do conhecimento dentro da Jurema, é um Rei importado, assim como o Rei Salomão também veio junto com esse hermetismo, porque o hermetismo de Pascal se remete ao Egito, a construção do templo de Salomão, o livro das clavículas de Salomão, então tudo vai influenciar nessa informação que vai se criar os dogmas, os rituais dentro da Jurema Sagrada. A importância de Flósculo foi muito grande porque ele começou a trazer essas informações do ocultismo europeu pra dentro da Jurema, né, a reza mais sagrada da Jurema é europeia, que é a oração do Sol, o original dela é em espanhol, né, “com dois eu te vejo, com três eu te miro, teu coração eu ato”, não sei que lá, então essa oração é uma oração que o original dela é em espanhol e foi trazida por ele pra cá e foi colocada como parte do acervo do culto, para se fazer os involtamentos, os encantamentos, tudo mais, entendeu? Ele tem uma importância muito grande por causa disso, porque através dele se pode organizar uma

religião e quem fosse seguindo ia repetir e ela foi se repetindo, então se você pegar a Jurema do Acais lá sem as misturas a Jurema antiga e pegasse o Ajucá de São José do Mipibu era igualzinho, porque eles já vinham seguindo já o mesmo caderninho e esse caderninho foi passado de geração de mão e mão, de mão e mão, claro que teve os acréscimos, os achismos, as revelações que os Mestres acrescentam, não sei o que mais lá, mas a espinha dorsal é a mesma pra todo mundo, né? Os juremeiros antigos se você for lá pra Paus dos Ferros e for pra Alhandra e ele não tiver tido influência da Umbanda e tal coisa você vai ver que é muito semelhante (BABA MARCELO, 2010).

Para finalizar algumas questões sobre o oráculo, Babá Marcelo afirma que ele é antigo, não foi criado por ele e já vem sendo passado, que inclusive antes de ser bordado em um pequeno tabuleiro ou pano era bordado diretamente na mesa de Jurema:

Eu não posso lhe dizer como é que ela surgiu, eu não tenho noção, ela já vem vindo, inclusive eu faço um paninho bordado, mas antigamente ele era bordado na toalha da mesa. Já vinha bordado ali, né? E ali eles iam fazendo, só que o elemento que me foi passado foi o coco, o olho de boi, na semente, então, mas outras pessoas usavam outras coisas, eu vi gente jogar com doze moedas, jogar com conchinhas do mar, sem ser o búzio africano, com conchinhas do mar, gente que jogava com as contas do Rosário ali no meio, ele ia marcando a reza do rosário pra fazer isso aí, então, é, aonde surgiu, como surgiu, eu não tenho mais essa informação, talvez nos cadernos lá tivesse isso, eu não tive acesso, eu já peguei no meio do caminho, já foi passado pra mim (BABA MARCELO, 2017).

A partir da entrevista com Babá Marcelo, é possível notar, para além das ideias imaginárias, folclóricas, mitológicas, que a encantaria vem elaborando múltiplos papéis e funções dentro dos cultos afro-indígenas, como a relação com o Oráculo; a descoberta do reino a que cada um pertence por meio de suas entidades protetoras e acompanhantes; o perfil do consulente, são outros mecanismos pelos quais as cidades podem ser interpretadas e observadas.

Veremos um pouco como um outro interlocutor, também se configurando como um dos últimos da pesquisa, pode nos ajudar com suas concepções. Trata-se de Bilu, já mencionado anteriormente, o conselheiro da SONATA – Sociedade de naturismo de Tambaba.

Para a entrevista com Bilu, contamos com auxílio da orientadora desta dissertação. Nos dirigimos para Tambaba a fim de entrevistá-lo e coletar algumas informações sobre a encantaria da praia. Localizada no litoral sul da Paraíba, no município do Conde. Um pouco antes do mirante que dá vista e entrada a praia, está a “Arca de Bilú”, Restaurante e Pousada, situado na Rodovia Abelardo Jurema – PB 008. A sua pousada e restaurante é ponto turístico da região, não apenas pela gastronomia ou

pela pousada, mas especialmente pela popularidade de Marcus Vinícius de Freitas Lins Pedrosa, conhecido por todos apenas como Bilú. É um senhor de 62 anos, adepto do “surf nu”, possui Graduação em Administração e especialização na área de Marketing. Já trabalhou e ajudou na criação da Rádio Tabajara, atuou no meio político, teve outras pousadas em outros lugares, como por exemplo em Baía Formosa, no estado do Rio Grande do Norte e há 18 anos está em Tambaba, com o seu restaurante, sua pousada e como conselheiro da SONATA – Sociedade de Naturismo de Tambaba, atividade central em sua vida. As atividades relativas ao surf nu, as caminhadas pela mata, atividade que tem a frente sua esposa, Rosana, também ativa na Sociedade, além do engajamento pela preservação do local, são as principais ações a que Bilu se dedica. É preciso recordar que a Praia de Tambaba já foi classificada pelo guia Quatro Rodas entre as dez mais belas do Brasil e se trata da “primeira praia do Brasil a permitir o naturismo por lei municipal”, segundo informações de um dos sites reconhecidos como oficiais da praia⁷⁷. Assim, tornou-se um espaço muito procurado pelos turistas, tanto interessados em frequentar a parte da praia dedicada ao naturismo quanto a outra parte, onde o nu não é exigido.

O local turístico constitui um ponto de tensão para a tradição de encantaria, visto que, geralmente para visão religiosa, a povoação e circulação intensa de pessoas é sinônimo de desencantamento. De acordo com o campo de Pereira (2008), um lugar de encanto não pode ser muito povoado, pois pode afastar o encanto do local, a narrativa é que isto está acontecendo com a Praia de Lençóis (MA), que está sendo muito povoada, segundo um interlocutor da pesquisa (PEREIRA, 2008, p. 163).

Bilú não é um juremeiro. Sua identidade religiosa passa pelos caminhos de uma espiritualidade difusa. Identifica-se como “seguidor da Filosofia Espírita”, mas às vezes gosta de ir ao Vale do Amanhecer, justamente pelos trabalhos feitos com a Jurema. A sua fala é repleta de diálogos com o universo esotérico, pitadas de ufologia, o que para ele se conecta com a “força da Jurema”, afinal, ele não tem dúvidas de que está num espaço encantado. Assim, sua conexão com a Jurema se dá por outras vias. Não passa pelos terreiros, aos moldes tradicionais, pois ele não está vinculado a nenhuma casa juremeira. Ou seja, sua conexão com a Jurema se dá pela dimensão do vegetal, da jurema enquanto planta de poder e como já mencionado, pelo espaço, pois como ele mesmo gosta de dizer, está bem ao lado do portal da cidade encantada da Jurema, que é

⁷⁷ Informação disponível em: <http://www.tambaba.com.br/praias.htm>. Acesso em: 14 Ago. 2017.

Tambaba. Entretanto, não significa que a conexão com os terreiros não exista de alguma forma. Um exemplo é o Maracatu Pé de Elefante, autodeclarado até então como o único Maracatu-nação de João Pessoa porque é o único assentado e está vinculado ao terreiro de Pai Beto de Xangô, conhecido juremeiro da capital. A esposa de Bilú tem interesse nessas questões que envolvem o maracatu pois tem o desejo de criar um maracatu rural na região. Segundo ela, o Pé de Elefante já se apresentou na Arca e ela faz referências a Pai Beto.

Pela entrevista que realizamos, ficará muito clara também a conexão que Bilú deseja fazer entre Tambaba, como cidade encantada da Jurema, o turismo responsável na região e a prática do naturismo. Sua popularidade o envolve nos circuitos políticos, não só do município do Conde, mas até de João Pessoa, pois recebe vereadores e assessores em seu restaurante. Mostrou-se muito animado com o fato de Marcia Lucena ter se tornado prefeita do Conde nas últimas eleições municipais, pois acredita que ela irá escutar os apelos da SONATA em relação a preservação de Tambaba. Por mais de uma vez ele mencionou a necessidade de conscientizar as pessoas da “força da Jurema”, expressão constantemente utilizada por ele, bem como do fato de que Tambaba não é um lugar qualquer, mas sim um “lugar encantado” e isso precisa ser respeitado. Veremos que ao discutir a problemática da parte da praia de Tambaba em que ocorre a prática do naturismo, a dimensão de encanto da Jurema seria uma das formas, em sua visão, de pôr fim aos abusos, aos “desvirtuados” como ele chamou, que não compreendem bem o que é naturismo, confundindo a filosofia naturista com o puro “hedonismo”. Uma de suas sugestões é que na entrada para a parte da praia em que se pratica o naturismo houvesse uma recepção, em que as pessoas pudessem assistir a um curto vídeo que explicaria não somente em que consiste o naturismo, mas também a significação simbólica daquele espaço, ou seja, Tambaba como um espaço encantado da Jurema. Neste aspecto, ele se distancia da perspectiva dos juremeiros de Alhandra, por exemplo, que embora reconheçam também que Tambaba é um espaço encantado, pois lá está uma das cidades encantadas da Jurema, não têm mais interesse em fazer rituais lá, uma vez que não vêm com bons olhos a prática do naturismo. Já para Bilu, é justamente a força da Jurema em Tambaba que pode, de algum modo, não só garantir maior respeitabilidade para o espaço, como também pode ser uma fonte de atração para Tambaba, numa espécie não de um turismo religioso, mas de um turismo esotérico-místico-mágico-naturista. De alguma forma, sua fala demonstra certo interesse em despertar, num aspecto turístico, para o encanto de Tambaba. Como ele mesmo afirmou

na entrevista, não se trata “de mentir, mas de florear”, pois em sua perspectiva, preservar a praia de Tambaba e a prática do naturismo significa também preservar a “força da Jurema”.

Esta questão nos remete aos sentidos imaginários presentes, por exemplo, na literatura e no pensamento popular representado nela. É o que Suassuna (1976) percebe e traz em seu romance, este hibridismo cultural brasileiro e o resultado artístico, literário e imaginário destes processos culturais. Vejamos em seu texto, quando um de seus personagens, Pedro Dinis Quaderna, personagem que narra o romance, está respondendo a um corregedor:

Está vendo, Sr. Corregedor? É por isso que eu digo que os fidalgos normandos eram cangaceiros e que tanto vale um Cangaceiro quanto um Cavaleiro medieval. Aliás, os Cantadores e fazedores de romance sertanejos sabem disso muito bem, porque, como fez notar o professor Clemente, nos folhetos que Lino Pedra-Verde me traz para eu corrigir e imprimir na tipografia da *Gazeta de Taperoá*, as Fazendas sertanejas são Reinos, os fazendeiros são Reis, Condes ou Barões, e as histórias são cheias de Princesas, cavaleiros, filhas de fazendeiros e Cangaceiros, tudo misturado! (SUASSUNA, 1976, p. 281).

As belezas biológicas e naturais de um local também podem torná-lo encantado na ótica poética. [...] “o olhar estupefaciente sob a floresta gera a encantaria” (LOUREIRO, 2008, p. 360). Outro ponto importante relatado por Bilú, é que embora não esteja vinculado a nenhuma casa juremeira, nos dá notícias de terreiros que até hoje fazem seus rituais na Praia de Tambaba. Segundo ele, o afluxo dos adeptos se dá nas chamadas “horas fortes do dia”: meio dia, dezoito horas ou ainda meia noite, o que demonstra que o espaço ainda tem uso ritual e que possivelmente é utilizado pelos terreiros da redondeza do município do Conde, uma vez que os juremeiros de Alhandra parecem não mais fazer questão de utilizar o espaço.

Bilu nos atenta para a dimensão das múltiplas significações que vão ganhando as cidades da Jurema, de modo que cartograficamente, essas significações envolvem três planos: o simbólico-ritual, o físico e o astral-encantado. Um elemento que envolveu também a pesquisa com Bilu foi o sentido de propriedade que a praia tem para ele, “seu quintal”, nas entrelinhas, podemos fazer esta interpretação. Adiantemos então o que de substancial houve em sua entrevista.

As perguntas se deram de forma mista entre eu e a orientadora da presente pesquisa, em muitos momentos não perguntávamos, visto que Bilu falava bastante sobre os assuntos de nosso interesse em suas idas e vindas, mesmo sem a necessidade direta

da pergunta. Uma das primeiras citações suas é com relação a sua participação no documentário de Chico Sales (2010), ao que Bilu afirma:

Mas voltando aqui Chico e Fernanda, chegaram aqui eu tava ali descascando camarão, ali no mato, né, aí chega Chico – Bilu!!! Fernanda – “Ohh”! Aquela festa, e tinha o câmara, aí eu disse “eles vão aprontar o quê”? Aí eles falaram assim – A gente tá fazendo um documentário. “Pera aí, pera aí, para”! (demonstrando surpresa), - “o que é que tu entende Bilu, o que é que você conhece do lado daqui como místico, como esotérico, tal”? Eu disse “rapaz, a Jurema, eu não tenho profundidade nenhuma, nenhuma, não tenho nenhuma profundidade”, ele disse - Mas me fala alguma coisa da Jurema, o que é que você sabe, saca da Jurema. – “Que aqui é o portal da Jurema sagrada e que essas pedras correspondem cada pedrona dessa aí no mar corresponde a um Orixá”. Certo? E tem algumas que assemelham tanto, como São Jorge; a gente vê lá na frente já, São Jorge, na última; e essa só sai maré baixa (BILU, 2017).

É interessante notar que os formatos dos Orixás presentes nas pedras nos faz pensar como hipótese que no momento da construção da narrativa de Tambaba como cidade encantada, o que estava em voga era a Umbanda ou a Umbanda com Nagô;⁷⁸ ou pelo menos que esta modalidade de culto tenha transformado a narrativa, tendo em vista a presença dos Orixás. Bilu afirma que “o início da conexão e sincronicidade” com esta parte de Tambada se deu a partir de sua aparição no documentário. Podemos pensar também, obviamente, que pela repercussão que a sua imagem causou:

Aí falei isso, ele – “cara, pera aí”, eu tava com uma camisa branca já tava parecendo um babalorixá, - “diz isso de novo! A gente pode filmar?” – Pode filmar à vontade velho! Aí eles botaram, isso eu ia mostrando, “olha! Aquela ali corresponde a São Jorge, ali Xangô, tá entendendo? Falei isso, eles botaram no filme, aí me despertou milhares de vertentes, milhares, parece que foi o início da conexão; a sincronicidade com esse campo energético, né, aí me abriu assim [...] eu tive um insight de fazer um centro espírita ali em Tabatinga⁷⁹ onde eu ia botar uma oficina pra meu filho que é torneiro mecânico em Campina Grande conceituado, deu um instalozinho, faz um centro espírita aí, cara, eu pensei “eu não tenho dinheiro”, mas a ideia veio na mesma hora, “começa pra tu ver”... ele disse – “Oh cara eu tive dinheiro pra comprar, vou comprar o cimento”, aí apareceu, assim, a sobra, aí começou a falar e fez, aí olhou pra gente e disse – “E aí, vamo começar?” Eu digo falta a placa, “Como é o nome”? Ele disse, é... “Centro Espírita Alan Kardec, aí, eu tinha um amigo que eu tinha um crédito na empresa dele e ele fazia placas, né, placa de casa de rações, essas coisas, fazia serigrafia também, a empresa dele era grande... (BILU, 2017)⁸⁰.

⁷⁸ Sobre a Umbanda com Nagô ver (GONÇALVES, 2013).

⁷⁹ Praia próxima a Tambaba.

⁸⁰ É necessário chamar a atenção para o leitor que a fala de Bilu possui muitas “idas e vindas”, mudanças repentinas no assunto, de modo que se torna às vezes difícil de acompanhar.

O pensamento de Bilu em Tambaba se manifesta para ele com a existência de vários centros religiosos instalados nas proximidades:

É! Está lá, é União Espírita Chico Chavier, [...] aí eu comecei a ver, aí tem ali, aí subiu a ladeira, na entrada de Coqueirinho, lado contrário, centro de Santo Daime, e depois substituído por Jurema, eles lá hoje tratam da Jurema, certo? Tem um centrozinho lá. É uma coisa que você vê, Espírita, Daime... (BILU, 2017).

Aqui temos a Jurema inserida em novos e diferentes circuitos, mostrando seu poder de migração e uso em diversos contextos, pois:

A jurema não poder ser reduzida a uma planta única, uma preparação única, um culto único, nem um grupo étnico único. Não há um caminho de direção única ou exclusiva guiando a transmissão do uso das substâncias, esse sendo do índio ao caboclo. Tal idéia simplifica a multiplicidade dos intercâmbios de tradições e dos processos de reapropriação e ressignificação das substâncias e práticas em novos contextos (LANGDON, 2005, p. 22).

Bilu possui interpretações particularmente interessantes para o estudo e novos caminhos que os aspectos da Jurema nos apresentam, ele faz, por exemplo, associação ao misticismo nordestino na música de Zé Ramalho, bem como a ligação aos povos Incas:

Passa a ladeira União Espírita, subiu a ladeira tá o Daime, que hoje é Jurema; andou mais trezentos metros tem a igreja católica que os nativos construíram lá na comunidade e os dissidentes dos católicos em frente do outro lado fizeram a igreja evangélica e aqui é o portal da Jurema, aí eu fiz essa conjugação disso, aí me chegou outro e disse – Já prestou atenção aos Incas? Aí eu digo - Como? Aí ele disse – Peabiru. Aí eu digo “eu conheço o primeiro LP de Zé Ramalho”, que é Peabiru; baseado nessa história Pea Biru, aí comecei a ver, Peabiru significa “Terra do sem mal a caminho do sol nascente”; entende? E tem uma juremeira que nesse filme ela fala, ela incorpora, aí fala, aí diz, ela é de Alhandra⁸¹, aí ela fala assim – Olhe, a Tambaba, a Tambaba não tem sangue, Tambaba não tem mal. Ela fala isso aí, no filme pode prestar atenção, “Tambaba não tem sangue, Tambaba é limpa, não tem mal, “Tambaba, sem as pedras de Tambaba a magia da Jurema não acontece” (BILU, 2010).

Vó Biu, a quem Bilu faz referência, enfatiza no documentário a questão da ausência de sangue em trabalhos feitos em Tambaba, confirmando a ideia de pureza defendida por Bilu (VÓ BIU apud SALES, 2010). Esta questão nos leva a pensar tanto em trabalhos feitos no local da praia ou em trabalhos feitos na “linha de entidades de Tambaba”; como nos alertou Babá Marcelo (2017) sobre a possibilidade de identificar,

⁸¹ Se referindo a uma das interlocutoras juremeiras do documentário de Chico Sales.

pela forma de trabalho, de qual cidade encantada cada juremeiro e/ou suas entidades vêm.

Bilu aborda a química presente na Jurema, que é o DMT, mostrando o lado psicoativo ou enteógeno da planta:

É... só que tri-potencializado, a jurema, isso é a que atua na pineal, no hipocampo, só quem atua é a DMT, daí de se explicar algumas ditas sensações de contato com os meus antepassados de outra dimensão cara, então todos aqui segundo a linha espiritualista tão todos por aqui, alguns ainda, uns para ajudar, outros por identificar-se, que gosta de tomar uma, tá entendendo? E esse pessoal interfere diretamente, então isso, a gente tava personificando, porém não são mais, são entes etéreos, né? Mas que interferem, tudo é energia, né? (BILU, 2017).

Como informa Grunewald, um elemento muito importante para a noção de encantaria e de viagem para os locais extra-físicos era a bebida da jurema, embora o efeito químico já no Catimbó Alhandrense estivesse em secundo plano:

A neta da segunda Maria do Acais, Maria das Dores, conta que sua avó tinha o poder de conduzir as pessoas “ao encanto”: essas ficavam de um jeito que “pareciam que estavam dormindo”, mas que “por dentro” eram “muitas imagens” e percepção de “muitas coisas de outros mundos”. Fazia isso geralmente nas sessões com Jurema, embora Maria das Dores afirme que Maria do Acais podia “levar as pessoas ao encanto” sem servir a jurema a elas, pois que bastava a força imanente da presença da bebida (GRUNEWALD, 2005, p. 248).

Quando perguntamos sobre se ainda são feitos trabalhos na praia, Bilu faz uma importante fala:

Fazem, eles vêm, às vezes chegam aqui, outro dia chegou um, assim, ele disse “eu queria que você me mostrasse onde é a pedra de estrondo” aí eu “pá”, liguei na hora, todo juremeiro quando desencarna a pedra estronda, entendeu? Tem um lance lá que é bacana, que a gente fala e mostra – “Essa pedra é viva! Você vai ver o respirar dela”. Ela tem uma forma, certo? Conectada com o movimento do mar ela respira lá em cima, tem um duto de ligação natural que quando a onda entra ela faz “fuuu” e sopra quente, depois ela “suuu”, entendeu cara? E aí a gente aproveita pra mostrar isso; isso é atrativo. Agora o povo do turismo da Paraíba tem que despertar, que não é só mentir, é florear, certo? Não é mentir, é ilustrar, mas eles não creem nisso, sabe? Não creem em nada, só creem no resultado, e que é imediato. Chega em Tambaú vai tomar uma cachaça [...] o que poderia ser enriquecedor para o lugar e dar mais retorno pra todos, né? O problema da gente, não levantamos o turismo porque não chegou pessoas interessadas, realmente interessadas [...] (BILU, 2010).

Vemos que a grande preocupação de Bilu de fato está em torno da questão turística. Das narrativas da biografia de Mãe Marinalva, organizada por Antônio

Giovani Boaes Gonçalves⁸², podemos extrair algumas narrativas mágicas que dão-nos a entender alguns processos ligados ao mar, que podem nos dar algumas pistas sobre a encantaria presente em Tambaba. Em poucas narrativas podemos ver grandiosos detalhes que nos levam a perceber a importância dos locais encantados, locais naturais, matas, praias, etc. Em Jacumã Mãe Marinalva afirmou beber água doce do meio do mar e achar búzios dentro da cabeça de um peixe, narrativas que envolvem processos naturais que se misturam com processos sobrenaturais (SILVA, 2013, p. 124-125). Ainda ela vai tecendo várias narrativas sobre eventos encantados na praia de Tambaba, desde visões de insetos peçonhentos até água doce brotando da areia da praia (SILVA, 2013, p. 127). Mãe Marinalva afirma que abandonou a praia, depois que o local passou a ser muito visitado, demonstrando as mudanças que a praia passou depois de uma nova visita que fez, o que aponta para as mudanças turísticas pelas quais a praia passou (SILVA, 2013, p. 128).

Para Bilu, mais uma vez Tambaba se liga em seu aspecto encantado aos Incas, aqui ele aprofunda mais sobre tal questão:

Nenhuma dúvida! Eu não ia falar, mas eu vou falar o negócio dos Incas. Peabiru, tá escrito lá, tá registrado lá no Peru, ali na linha do deserto em Nazca, gravuras no chão, saca isso? Pronto, aí uma daquelas gravuras se repetem até aqui na Paraíba, na Itacoatiara do Ingá. E me informaram que na Serra da Capivara, num dos mais de novecentos sítios arqueológicos tem uma gravura semelhante lá, eu fui lá, mas são mais de novecentos sítios, não deu pra ver, visitei, passamos mais de três dias lá em... só conseguimos ver dois sítios em três dias. Olhe, tem muita coisa que a gente diz assim, os Incas, tá lá registrado isso, entraram numa mesma frequência, sintonia, e vibraram por um portal para outra dimensão, todos, né, porque antes quando era o último imperador daquela época, um espanhol, eu não me lembro, o nome do cara, um espanhol, ele dizimou, eu sei que tá escrito lá, que eles saíram, fizeram um caminho, vibraram e passaram pelo portal. Eu sei que tá escrito lá, que eles saíram, fizeram um caminho e vibraram e passaram pelo portal, o portal da Jurema, porque o caminho do sol nascente é aqui, das américas. E aí? Quem é que conta isso? A gente tá mentindo? Não; há evidências de que é lá (BILU, 2017).

Assumir esta relação é algo novo no que concerne às questões relacionadas à Jurema, porém, Tambaba e a magia presente para Bilu está deslocada e não tem nenhuma relação necessária com o universo do Catimbó-Jurema, para ele o espaço tem uma significação mística de um portal, visto que a geografia aponta o litoral pessoense como o extremo oriental das Américas. Neste sentido, a terra do sol nascente estaria em

⁸² Suas narrativas datam da década de 1960, para mais detalhes ver (SILVA, 2013).

uma lógica traçada por Bilu, não absurda, por sinal, ali em Tambaba, onde os resquícios dessas mensagens afirmando tal passagem de um povo por este portal estaria gravada nos locais diversos, como na pedra de Ingá. Bilu continua, ao ser perguntado sobre a ameaça turística, falando da conscientização para o fator jurema no local, afirma entre seus apontamentos turísticos e místicos que:

[...] a gente precisa de conscientizar o povo daqui do valor da Jurema de Tambaba, certo? Como balneário turístico, onde tem um lado cultural fortíssimo, velho, que a gente tem que aproveitar, porque a Jurema né nada mais nada menos do que o auto espiritual do reino vegetal, entende? Então a gente tem que preservar essas matas. Né? Sem isso aí a gente vai num nada (BILU, 2017).

A jurema enquanto vegetal aqui interessa pela sua relação com os reinos e cidades, tanto enquanto símbolo, representando uma cidade, quanto no plano propiciatório enquanto bebida encantada que transporta aquele que bebe para a cidade dos encantados (plano astral), para as cidades sobrenaturais que possuem diversos nomes. Atualmente se conclui com as pesquisas para esta dissertação que as cidades no plano físico têm uma proporção importante, obviamente que isto não é uma novidade, o encanto está na terra e no físico e dele parte em conexão histórica com os antepassados: Acais; Coco no Catucá (L’omi L’odó, 2016), Várzea Nova, em Santa Rita (Pai Juca, 2017), e assim por diante, cada canto onde se existe uma Jurema calçada (Pai Jeová, 2016) e até Tambaba como um portal, falado desde o povo inca (BILU, 2017). Na verdade, estamos em um mundo com diversos portais para outros mundos que com o nosso se relaciona.

A defesa de Bilu pelo lado naturista de Tambaba se dá por uma questão também de preservação ambiental da praia, no sentido de que se Tambaba for “toda nua” a praia será mais preservada, pois lá só frequentariam naturistas. Vejamos suas abordagens neste sentido:

O naturismo é, definição, conceito: respeito pelo próximo, respeito pelo meio ambiente e nos cabe a nudez social, pronto! Ah, mas eu não pratico a nudez, mas você é naturista, cara. Tem respeito pelo meio ambiente, me respeita, exige de mim uma distância, um respeito... Então pera aí! [...] na verdade, nós precisamos dar um sacolejo grande em Tambaba, grande, grande, grande! Tirar os desvirtuados da praia, tem muitos, tem muitos. Oh! Quatro e meia da tarde eu não recomendo ninguém entrar aí nessa praia, do jeito que tá hoje, se eu pudesse eu dizia – “Olhe pessoal, não entra não”! Por quê? Porque ninguém respeita ninguém, tá todo mundo drogado... (BILU, 2017).

Este aspecto coaduna tanto com as reclamações dos juremeiros entorno do nudismo em Tambaba, quanto com as reclamações de Bilu, visto que existem pessoas “desvirtuadas”, sem controle ou conhecimento do naturismo e da Jurema, que para lá vão apenas com o intuito do divertimento. Bilu finaliza, diante os diversos conflitos deixando clara a sua posição sobre Tambaba:

Pra que o curiosismo? Só vai gerar confusão. Quem não são naturista, são da sacanagem, esses quando veem [...] A proposta da SONATA, sociedade naturista, é esporte e a família na beira mar, só isso, então é um forma de renovar o quadro de naturistas se a gente apresentar o naturismo da forma correta (BILU, 2017).

Podemos ver, então, que a encantaria como categoria está envolvida em múltiplos aspectos sociais, imaginários, mágicos, simbólicos, ritualísticos, econômicos, artísticos, sobretudo, o que importa é perceber algumas noções-chave presentes nela, que é o seu aspecto material da localidade geográfica, o aspecto simbólico, dos pegis, da literatura e o que decidimos chamar de “astral”, que seria aquele derivado do acesso aos reinos através das viagens, geralmente pela iniciação, sonhos fortuitos ou ingestão da Jurema enquanto bebida propiciatória. Teríamos o seguinte esquema, então:



O esquema mostra que esses aspectos estão em relação circular e contínua, não havendo uma demarcação rígida entre cada um. O próprio percurso da pesquisa e algumas interlocuções com estudos sobre a encantaria da região do Tambor de Mina e a Pajelança, pode nos lançar algumas questões importantes para entender este elemento na

Jurema nordestina. Cremos que algumas questões como as atividades em espaços abertos e públicos (plano físico), tratadas neste trabalho, possuem uma conexão, ao menos em nível narrativo, com a ideia de um lugar além (plano astral) representado por determinada localidade visível e física. O simbólico aparece nas produções imagéticas dos pejis, na literatura, nos desenhos e se expande como uma “ideia” geral folclórica nordestina, onde o plano astral dá a entender com mais força uma ideia xamânica de viagem conduzida ao saber vegetal. Esta interpenetração perfaz então a noção completa dos reinos e cidades encantadas da Jurema para esta pesquisa.

No tocante aos interlocutores construímos uma tabela⁸³ que tem como objetivo sintetizar a percepção deles acerca dos reinos e cidades encantadas, tentando localizar estas interpretações em algum plano do esquema acima. É necessário enfatizar a noção particular de cada um:

COMPREENSÃO DOS INTERLOCUTORES ENTREVISTADOS ACERCA DOS REINOS E CIDADES ENCANTADAS.
Pai Jhonny: Possui uma compreensão voltada para os planos físicos em sua relação com os planos astrais. Em suas entrevistas Pai Jhonny cita em diversos momentos a força dos locais onde os antigos juremeiros fizeram ritos de jurema, sendo o Acais um deles. Para Pai Jhonny mesmo com a transformação física de um antigo lugar de concentração de jurema, como a derrubada e construções de edificações que desonfigurem o local, que para ele é o que ocorre, a encantaria ainda continua viva. Ele vê um dilema entre o avanço da urbanização e os locais encanados.
Pai Jeová: Possui uma ligação voltada para os planos físicos no sentido histórico da explicação e traz um pouco da dimensão simbólica. Para ele a matas onde se fazem rituais, o terreiro e o próprio município de Alhandra, como fator histórico, são encantados. Nos planos simbólicos a árvore para ele é forte elemento representante de uma cidade.
Pai Osias: Possui uma ligação mais pelo plano físico (ênfase no segredo). Para Pai Osias não é possível falar sobre os mistérios do encantamento, por isso o plano físico tem predominância, pois ele cita Tambaba e Alhandra como antigos lugares de peregrinações pelos juremeiros. Para além disso, tudo ficou no campo do segredo.
Alexandre: Possui visão arraigada ao plano histórico e físico (ênfase política). Para

⁸³ Agradecemos a contribuição do Prof. Dr. Lourival Andrade, que fez parte da banca e sugeriu a elaboração desta tabela.

ele o seu evento proporciona um momento político de encontro, festividade, preservação e ancestralidade. Lá é um local possível de ser encantado por sua explicação histórica da presença dos Malungos, como podemos ver no correspondente capítulo *A Jurema na contemporaneidade dos eventos*. Ir para a mata significa, em suas palavras, uma “desaceleração do mundo odicental”.

Bilu: Este, único não juremeiro, possui visão ligada ao físico, no sentido histórico-cultural e astral, no sentido da encantaria como um portal que pode levar para outras dimensões e faz diversas associações. Uma de suas palavras foi a “sincronicidade” para descrever Tambaba como portal. Sua visão turística também é uma condição especial de seu pensamento sobre a encantaria de Tambaba.

Babá Marcelo: Possui interpretação fortemente física, astral e simbólica. Abrange todos os planos em seu discurso. O oráculo e suas descrições detalhadas em desenho mostra grande intimidade com os reinos e cidades, além de suas descrições. É um sistematizador dos reinos e cidades encantadas.

Pai Juca: Possui interpretação histórica, simbólica e astral, também abrangendo todos os planos em seu discurso, semelhante a Babá Marcelo. Foi um influenciador para o uso nesta dissertação da palavra “Astral”. Para ele a ida e a correlação dos juremeiros com as cidades e reinos depende sempre da mediação do Mestre desencarnado ou encantado.

CONCLUSÃO

Esta dissertação teve como foco central uma análise antropológica sobre os reinos e cidades encantadas da Jurema, especificamente Tambaba e Alhandra. Após a pesquisa de campo, visto que o trabalho possui uma perspectiva etnográfica e entendendo etnografia não apenas como método, mas como uma perspectiva teórico-metodológica (Cf. PEIRANO, 2014), percebemos a fraqueza da pergunta principal e partimos para uma abordagem mais ampla das noções de encantaria, proposta existente desde o início. Neste sentido, não abandonado as perguntas e objetivos principais partimos para um pequeno alargamento da abordagem sobre os reinos e as cidades. Como vimos, ora Alhandra apareceu como município, sendo apenas o Acais tomado como encantado, ora sendo todo o município considerado encantado. Percebemos com isso a importância do fator histórico para as ideias sobre a encantaria (FERRETI S., 2013); (FERRETI M., 2000); (PRANDI, 2011). Consideramos importante também a articulação dos planos encantados - *físico, simbólico e astral* “descoberta” no trabalho de campo, através de nossos co-autores e dos rumos tomados pela pesquisa. O que também pudemos perceber, sem querer sistematizar o culto e organizá-lo de maneira forçada, é que durante a história das pesquisas sobre a Jurema pouco se foi revelado sobre o encanto e seus pormenores presentes no culto, o que não consideramos uma falha, visto que havia outros interesses na época. O que abre nossos olhos para essas questões, que começam a aparecer mais recentemente e um pouco nos trabalhos pioneiros (SOUZA, 2016); (CASCUDO, 1978) é que, além da encantaria em sua forma conceitual presente na Jurema, existe uma interlocução conseguinte com os cultos de Pajelança e o Tambor de Mina, presentes na região norte, o que valeria um aprofundamento posterior. Certo é que estas cidades e reinos são frequentemente cantados nos pontos pelos Mestres. O silêncio visto no campo acerca do tema, por parte de alguns juremeiros, nos revelou o fator segredo, ou mesmo, talvez, a sua baixa importância para certos juremeiros. No entanto, nos conduziu para análises mais restritivas a outros sujeitos que nos deram “melhores” informações, como Pai Juca e Babá Marcelo (2017). A importância das cidades, em seu plano físico, também demonstrou aquilo que movimenta bastante os juremeiros em suas migrações para trabalhos em outros estados com o objetivo de buscar determinada ciência. A etnografia

nos serviu bem para ver e dar sentido a essas práticas e as entrevistas também revelaram, dentro de seus limites, o que acreditam os juremeiros sobre os reinos e cidades. Cremos então que o objetivo geral do trabalho foi alcançado, que foi o de descrever, compreender e analisar o que são e como funcionam os reinos e cidades encantadas para os juremeiros. Também podemos entender a que nível se dá a interação homem-vegetal com a Jurema (GOULART, 2014); (LABATE, 2005); (MAUÉS; VILLACORTA, 2008); (LABATE; GOULART, 2005), análise importante, de modo que foi possível ver que se constitui de uma relação fundamental no que concerne a Jurema e outros vegetais louvados como Arueira, Catucá, Anjio, dentre outros. Por vezes são também, esses vegetais, reinos ou cidades, como a própria jurema, ou entidades. O conceito de popular e a tentativa de enquadramento da Jurema neste aspecto nos leva a compreender um determinado modo específico de pensamento que se liga a um mundo que detém um modo de pensar único e profundo, subsidiado pela literatura e pela subalternidade, sendo a encantaria, do modo como aparece nas religiões aqui citadas, familiarizada com este mundo em específico, menos dessacralizado (CANCLINI, 2008); (SUASSUNA, 1976). Esta pesquisa então lança um olhar para a Jurema, cada vez mais estudada, no que concerne a seu aspecto encantado e mágico (MAUSS, 2003). Assim, tanto socialmente quanto academicamente, temos uma contribuição, dentro de seus limites, para compreender a movimentação desta religião entorno do conceito e significado do encante seus reinos e cidades encantadas. Mais tarde o que pode ser feito para uma posterior pesquisa seria um aprofundamento neste conceito de popular e um novo alargamento para outros tipos de práticas de cunho religioso ou que apenas se relaciona com este, como os Maracatus, os Cordéis, a Capoeira, Côco de Roda, dentre outros.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular (nordeste 1920-1950)*. São Paulo: Intermeios, 2013.
- ANDRADE, Mario de. *Música de Feitiçaria no Brasil*. Vol. XIII. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1963. Organização, introdução e notas de Oneyda Alvarenga.
- ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- ALMEIDA, Carla Maria de. *O Catimbó-Jurema pela ótica dos intelectuais da década de 1930 e 1940*. João Pessoa, PB, 2014. 69 f. Monografia (Trabalho de conclusão de curso) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2014.
- AGNOLIN, Adone. *História das Religiões: Perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões Afro-Brasileiras e Cultura Nacional: uma etnografia em hipermídia. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 3, n. 6, Jul/Dez. 2006. p. 107-130. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/da/vagner/n6_Rita_Amaral.pdf> Acesso em: 30 mar. 2016.
- BARCELLOS, L; FARIAS, F. Os indígenas da Paraíba. In: FLORES, E. C. *et al.*; AZEVEDO de, N. P. (Coord.). *Diversidade Paraíba: indígenas, religiões afro-brasileiras, quilombolas, ciganos*. João Pessoa, PB: Editora Grafset, 2014.
- BARCELLOS, L. *Práticas educativo-religiosas dos Potiguara da Paraíba*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.
- BARRETT, Stanley R. *Antropologia: guia do estudante à teoria e ao método antropológico*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- BARROS, Manoel de. *Meu quintal é maior do que o mundo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna: Europa. 1500-1800*. Tradução de Denise Boltmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CABRAL, Elisa Maria. A Jurema Sagrada. *Cadernos de Ciências Sociais*. UFPB, João Pessoa, n. 41, p. 1-44, 1997.
- CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: Polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CANCLINI, N. G. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. 4. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro: Pesquisa do Catimbó e notas da Magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras Topbooks, 2001.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. José Reginaldo Santos Gonçalves (org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e maracá: o catimbó da Missão*. São Paulo: CCSP, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *Origens: História e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- FERRETI, Sergio F. Encantaria Maranhense de Dom Sebastião. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*. Vol. 1, n. 1, 2013, p. 262-285. Disponível em <<http://estudosculturais.com/revistalusofona/index.php/rlec/article/view/19>> Acesso em: 18. Jun. 2017.
- FERRETI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luis – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: EDUFMA, 2000.

FERNANDES, Gonçalves. *O Folclore magico do Nordeste*. Civilização Brasileira S. A. Rio de Janeiro, 1938.

_____. *Sincretismo Religioso no Brasil*. Seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras. Curitiba, São Paulo e Rio: GUAÍRA, 1941.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONÇALVES, A. G. B. “Chica Baiana Passeando em Terra Alheia”: Presença da Mina Maranhense em João Pessoa. In: *XI CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS...* Salvador, 2011.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes; CECÍLIA, Hermana. Catimbó, Umbanda e Candomblé: O campo afro-brasileiro em João Pessoa. *Anais do Simpósio da BHR*. v. 13, 2012. Disponível em:

<<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/525>> Acesso em: 06 mar. 2015.

GONÇALVES, Antônio Giovanni Boaes; VALE, Johnatan Ferreira Marques do. Rituais de jurema e cura na cidade de João Pessoa. *Anais do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*, 07 a 10 de agosto, 2011. Disponível em:<

http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307590258_ARQUIVO_RituaisdeJuremacoorriggidd_1_.pdf>. Acesso em 20 mai.2013.

GOULART, S. L. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da Ayahuasca*. 2004. 308 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, SP, 2004.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Sujeitos da Jurema e o resgate da “Ciência do índio”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005. p. 239-279.

GUERRIERO, Silas. Objetividade e subjetividade no estudo das religiões: desafios do trabalho de campo. *Plura, Revista de Estudos de Religião*, vol.1, nº 1, 2010, p. 54-65.

GRIMSON, Alejandro. *Los limites de la cultura: Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Vienteuno Editores, 2011.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

LAPA, Tiago José Gomes. Uma introdução a Jurema sagrada na cidade de Alhandra: Uma perspectiva simbólica. In: SAMPAIO; GONÇALVES (Org.). *Religiões afro-brasileiras e espiritismo: Diálogos e interlocuções*. João Pessoa: UFPB, 2015. p. 85-106.

LAPENDA, Geraldo Calábria. O dialecto Xucuru. *Doxa*. (Revista Oficial do Departamento de Cultura do Diretório Acadêmico da Faculdade de Filosofia de Pernambuco da Universidade do Recife), ano X, n. 10, 1962. p. 11-23. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:lapenda-1962-xucuru>> Acesso em: 30 marc. 2017.

LEANDRO, Analice; CAVALCANTI, Ildney. Ecos de Utopia na Jurema: A Mitopoética e o bom Lugar na Encantaria do Nordeste. *ANAIS DO VI SENALIC...* São Cristóvão: GELIC, 2015. Disponível em :

<http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:7B3h16oAiPcJ:scholar.google.com/+ecos+de+utopia+na+jurema&hl=pt-BR&as_sdt=0,5> Acesso em: 04 ago. 2015.

LOPES, Nei. Bantos, Índios, Ancestralidade e Meio Ambiente. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 195-201.

_____. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

_____. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. Prefácio de Sir James Frazer. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça revista por Eunice Ribeiro Durham. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MOTTA, Roberto. A Jurema do Recife: Religião Indo-afro-brasileira em contexto urbano. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005. p. 279-301

MAUÉS; VILLACORTA (Org.). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral sobre a magia In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

MANUEL JÚNIOR, Diégues. *Etnias e Culturas no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1980.

MOTA da, Clarice Novaes. Jurema e Identidades: Um ensaio sobre a diáspora de uma planta. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005. p. 219-239.

MONT’MOR, Luís Felipe Cardoso. *Em busca da Mandinga: Um olhar antropológico sobre as relações entre a capoeira Angola e o terreiro*. João Pessoa, PB, 2015. 64 f.

Monografia (Trabalho de conclusão de curso) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2015.

NAPOLEÃO, Eduardo. *Vocabulário Yorubá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

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

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1999.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun. 2003.

_____. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p.120-145.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 20, n.42, p.377-391, jul/dez, 2014.

SILVA, Marinalva Amélia da. *Umbanda: missão do bem: minha história, minha vida*. Antonio Giovanni Boaes Gonçalves (Org.). – João Pessoa: Ideia, 2013.

SALES, Chico. *Uma ciência encantada*. Documentário. Direção: João Pessoa – PB: Produção de Vivian Maidê, 2010. HDV (20 min).

SALLES, Sandro G. *À sombra da Jurema Encantada: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

_____. *Religião, espaço e transitividade: Jurema na mata norte de PE e Litoral Sul da PB*. 2010. 270 f. Tese (Doutorado em antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 2010.

_____. *À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Revista Antropológicas, ano 8, volume 15(1),2004, p. 99-122.

SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine S; MONT’MOR, Luis Filipe. O imaginário das religiões afro-brasileiras no ambiente escolar. *Cadernos Imbondeiro*, João Pessoa, v. 2, n. 1, 2012. Disponível em:

<<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/ci/article/view/14173/8812>> Acesso em: 29 out. 2014.

_____. O que pensam nossos adolescentes sobre as religiões afro-brasileiras? Uma análise do imaginário no contexto escolar. *Anais do 1º colóquio internacional do GEPAI: Interfaces do imaginário: educação, cinema e religião/ Eunice Simões Lins Gomes, Leyla Thays Brito da Silva (Orgs.)*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013. 555p. Disponível em:

<<http://colouquiointernacionalgepai.blogspot.com.br/p/gt-1-educacao-imaginario-e-religiao.html>> Acesso em: 29 out. 2014.

SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine S. Os Mestres da Jurema estão na rede: Uma reflexão sobre o uso da internet pelas comunidades juremeiras. *Anais das XVII Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, 11 a 14 de novembro, 2013. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/xvii Jornadas/cd-virtual-textos-completos/>> Acesso em: 05 abr. 2015.

_____. *Àròyè: Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II*. São Paulo/João Pessoa: Fortune Editora/Editora Universitária UFPB 2012, vol. II.

_____. Mãe Stella de Oxóssi: etnografia de um encontro. *XII Simpósio da ABHR*, Juiz de Fora (MG), v. 12, 31 Mai – 03 Jun. 2011.

_____. Catimbó e Jurema: Uma recuperação e uma análise dos autores pioneiros. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 17, N. 30, Jul./Dez. 2016, p. 151-194. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/63469>> Acesso em: 03 Jun. 2017.

SOUZA, A. L. N de. *A mística do catimbó-jurema representada na palavra no tempo e no espaço*. 2016. 153 f. Dissertação (Programa de Pós Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2016.

SANTOS, Juana Elbein. *Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos. *Èsù*. Salvador: Corrupio, 2014.

SEGUNDO, Francisco Sales de Lima. “Cidade da Mestra Jardecilha”: memória e identidade de um território simbólico em Alhandra (PB) In: *29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA...* Natal (RN), 2014. Disponível em: <http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:uo9E97ZPES4J:scholar.google.com/+Chico+Sales+Jurema&hl=pt-BR&as_sdt=0,5> Acesso em: 06 ago. 2015.

_____. *Memória e Tradição da Ciência da Jurema em Alhandra (PB): A Cidade da Mestra Jardecilha*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2015.

SILVA JUNIOR, Luiz Francisco da. *A Jurema, o Culto e a Missa: Disputas pela identidade religiosa em Alhandra-PB (1980-2010)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, Campina Grande, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

- SUASSUNA, Ariano. *Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do Vai-e-volta: romance armorial-popular brasileiro*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1976.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre uma forma Nordestina de Religião Mediúnica*. Recife: Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1975.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo Religioso Afro-brasileiro*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- VELHO, Otávio. (1998) "O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais?" In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p.233-250.
- VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 2002.

FONTES ORAIS

- JOVEM, Francisco de Ipojuca Nogueira. Entrevista concedida em 12 de Janeiro de 2017.
- L'OMI L'ODÒ, Alexandre. Entrevista concedida em 27 de setembro de 2015.
- MARCELO, Baba. Entrevista concedida em 19 de abril de 2017.
- OSIAS, Pai. Entrevista concedida em 9 de março de 2016.
- PEDROSA, Marcos Vinícius de Freitas Lins. Entrevista concedida em 17 de março de 2017.
- SILVA DA, Jão José. Entrevista concedida em 2 de março de 2016.
- SILVA DA, Pedro Jeová. Entrevista concedida em 25 de março de 2016.

ANEXOS



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

CERTIDÃO

Certifico que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS aprovou por unanimidade na 1ª Reunião realizada no dia 18/02/2016, o Projeto de pesquisa intitulado: **“AS CIDADES DA JUREMA: UMA ANÁLISE SOBRE TAMBABA E ALHANDRA”**, do pesquisador Luís Felipe Cardoso Montmor. Prot. nº 006/16. CAAE: 51927715.6.0000.5188.

Outrossim, informo que a autorização para posterior publicação fica condicionada à apresentação do resumo do estudo proposto à apreciação do Comitê.


Andréa Márcia da C. Lima
Mat. SIAPE 1117510
Secretária do CEP-CCS-UFPB