

À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra

Sandro Guimarães de Salles¹

Resumo

O presente trabalho versa sobre o culto da Jurema em Alhandra (município localizado no litoral sul da Paraíba), tendo como principal objetivo compreender o encontro entre esta tradição, que remonta aos índios da antiga aldeia Aratagui, e a Umbanda, cuja expansão acompanha a burocratização das instituições religiosas no Estado. No contexto do 'novo' culto, a Jurema será submetida a uma reinterpretação mitológica e ritual. Estas mudanças, contudo, não ocorreram de modo passivo, mas dentro de um processo dinâmico e dialético. Assim, procuramos mostrar, a partir dos relatos dos seus protagonistas, a importância, na configuração dos atuais cultos umbandizados, desta tradição, que fez de Alhandra referência maior do culto para os juremeiros nordestinos.

Palavras-chave: religiosidade popular, tradição, Umbanda, Jurema.

¹ Mestre em Ciências Sociais/Antropologia. E-mail: sandroetno@ig.com.br

Abstract

The present work examines the cult of the Jurema in Alhandra (town located in the southern coast of the Paraíba) and has as its main purpose to understand the meeting between this tradition, which goes back to the native Brazilians of the old village of Aratagui, and the Umbanda, whose expansion follows the bureaucratization of the religious institutions in the State of Paraíba. In the context of the 'new' cult, the Jurema will be submitted to a brand new mythological and ritual interpretation. These changes, however, did not occur in a passive way, but within a dynamic and dialectical process. Thus, we try to show from the stories of its protagonists the importance of that tradition in the configuration of the present day 'umbandized' cults, which made of Alhandra one of the greatest references for the northeastern *juremeiros* (followers of Jurema).

Key words: popular religiosity; tradition; Umbanda; Jurema.

Introdução

O interesse pelo fenômeno da Jurema aparece muito tardiamente entre os estudiosos da religiosidade popular no Brasil. Mesmo sua presença nos candomblés de caboclo, registrada por Arthur Ramos (1988), Manuel Querino (1988) e Edison Carneiro (1991), passa quase despercebida ou ignorada por esses autores. O fato é que desde Nina Rodrigues as atenções estavam voltadas para as religiões afro-brasileiras consideradas mais 'autênticas', mais 'puras', sobretudo as de tradição jeje-nagô, o que levou Bastide a afirmar, com relação aos congressos sobre o negro, realizados na década de 1930 em Salvador e Recife, que neles o interesse pelo afro-brasileiro era sempre mais pelo 'afro' que pelo 'brasileiro'.

Nos últimos anos, porém, a Jurema tem sido objeto de um debate significativo no âmbito das Ciências Sociais. Este expressivo interesse pelo tema, no entanto, surge após quase meio século dos trabalhos pioneiros de Mário de Andrade (1983) e Gonçalves Fernandes (1938). Nessa redescoberta do tema em nossos dias, um dos enfoques dados a este fenômeno nos parece bastante significativa: o culto da Jurema no âmbito da Umbanda. Esta, desde o seu surgimento na primeira metade do século XX, tem se repartido em uma multiplicidade de versões, que refletem a própria diversidade do povo brasileiro. O presente trabalho discute o encontro entre esses dois universos no município de Alhandra, PB, buscando compreender suas implicações na configuração dos atuais cultos umbandizados. Em nossa reflexão, procuramos mostrar que a singularidade da Umbanda praticada na região reside, sobretudo, na importância para os seus adeptos de um legado mítico e simbólico, advindo da tradição local dos mestres juremeiros.

Na tentativa de uma apresentação preliminar do que chamamos de culto da Jurema, podemos defini-lo como um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem remonta aos povos indígenas nordestinos. As imagens e símbolos presentes neste complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um 'Reino Encantado', os 'Encantos' ou as 'cidades da Jurema'.

Um legado indígena

Ainda conhecemos muito pouco sobre a religiosidade dos índios nordestinos e menos ainda da religiosidade dos índios do período colonial. Contudo, não é necessário muito esforço para perceber que neles se encontram as gêneses do culto da Jurema. De fato, a presença de elementos ameríndios no cerimonial, a importância da Jurema como ele-

mento de identidade étnica dos atuais povos indígenas do Nordeste, entre outros, não deixam dúvidas quanto a essa procedência. Podemos mencionar, ainda, a existência de documentos que registram a ligação desses povos com a Jurema no período colonial. Um dos mais antigos, já bastante citado na literatura sobre o tema, foi descoberto por Câmara Cascudo, nos Arquivos da Sé em Natal. Nele é mencionado o falecimento na prisão, em 1758, de um índio da aldeia Mepibu, no Rio Grande do Norte, preso por ter feito “adjunto de jurema” (Cascudo 1978: 28). Em 1788, o padre José Monteiro de Noronha faz, em seu *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província*, o seguinte relato sobre os índios Amanajó: “Nas suas festividades maiores uzão os que são mais hábeis para a guerra da bebida que fazem da raiz de certo páo chamado – Jurema – cuja virtude é nimiamente narcótica” (*apud* Lima 1946: 60).

De um modo geral, a literatura deixada pelos escritores coloniais, bem como os documentos alusivos a esse período, ainda que de inquestionável valor, são bastante superficiais quanto à religiosidade desses povos. O fato é que desde o primeiro século da colonização foi difundida pelos missionários a idéia de que os índios brasileiros não tinham religião, vivendo em completa anomia. Costumava-se dizer, por exemplo, que a língua dos “gentios” carecia das letras F, L e R e, deste modo, não possuíam fé, lei ou rei. Como escreveu frei Vicente de Salvador: “Nenhuma fé têm, nem adoram a algum deus; nenhuma lei guardam ou preceitos, nem têm rei que *lha* dê e a quem obedecem” (Salvador 1975: 78). Assim, ao contrário dos colonizadores hispânicos, cuja tradição demonológica fez predominar a idéia do índio como um ser herege, os portugueses viam os habitantes do Novo Mundo como criaturas não idólatras, que não acreditavam em Deus, mas também não acreditavam no diabo. Como dirá Viveiros de Castro: “antes de serem efêmeras e imprecisas estátuas de murta, os tupinambás foram vistos como homens de

cera, prontos a receber uma forma” (*apud* Vainfas 1999:29).

Contudo, ainda no Brasil quinhentista surgem as primeiras manifestações de uma religiosidade nascida do encontro entre missionários e índios, inserindo o catolicismo na mitologia indígena. A chamada Santidade (Vainfas 1999) iria pôr em cheque a idéia de irreligiosidade indígena e, sobretudo, contradizer a apregoada “docilidade” dos tupis.² Para Souza, o surgimento de uma religiosidade popular ainda no Brasil quinhentista, como foi o caso da Santidade, estaria ligado ao fato da própria cristandade brasileira se distanciar da cristandade romana. Assim, o tipo de relação implementada entre Roma e o Clero no Brasil teriam dado espaço para o surgimento de uma cristandade especificamente colonial, muitas vezes subordinada ao poder temporal ou econômico. Segundo a autora, “Mestiços de branco, índio e negro, estaríamos como que ‘condenados’ ao sincretismo pelo fato de não sermos uma cristandade romana” (Souza 2002:88).

O que é fundamental em nossa reflexão, e para a discussão sobre o culto da Jurema, é o fato da Santidade mostrar, ainda no primeiro século da colonização, que os índios estavam longe de absorver de forma passiva as idéias e crenças do cristianismo europeu. Ao contrário das narrativas da história oficial, durante a colonização os invasores tiveram que enfrentar forte resistência desses povos. A Jurema e a Santidade, portanto, seriam exemplos desta resistência ao colonialismo português.

² As santidades, e especialmente a Santidade de Jaguaripe, foram registradas através das confissões e denúncias de baianos e pernambucanos diante do tribunal da inquisição em 1591 e 1592, e de dezenas de processos manuscritos depositados na torre do Tombo em Lisboa.

A Vila de Alhandra e o Clã do Acais

De acordo com Machado (1977), a aldeia “Iguaraig”, a que se refere Jaboatam, seria a mesma “Arataguí”. Assim, a primeira referência à aldeia que deu origem à Alhandra teria sido feita ainda no final do século XVI. Esta teria sido construída pelos frades menores para proteger a nova fazenda do Capitão Duarte Gomes (Jaboatam 1980). Os índios lá assentados vinham de um aldeamento jesuíta e eram provavelmente tabajaras, uma vez que neste período o litoral sul, sob controle dos portugueses, era habitado por índios aliados. Pouco tempo após sua fundação, com a finalidade de mantê-los mais distantes dos moradores, a “aldeota” e sua igreja seriam transferidas meia légua acima. Em 1610, a aldeia aparece no Catálogo da Companhia de Jesus, com o nome de Assunção, estando sob a administração dos jesuítas de Olinda. Em 1746, ela é administrada pelos padres oratorianos, sendo então registrada como aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Arataguí, pertencendo à freguesia de Taquara. Doze anos mais tarde, na ocasião da elevação da aldeia à categoria de vila, recebe o nome de Alhandra.³

Quase um século após ter se tornado vila, a antiga aldeia Arataguí continuava sendo habitada basicamente por índios. Como demonstra a carta do Vigário de Alhandra, Braz de Melo Moniz, de 14 de setembro de 1826,⁴ o qual cumpria ordem do imperador para que fossem fornecidas informações que ajudassem na elaboração do “plano geral da civilização dos índios”. Para tanto, o imperador precisava de dados sobre a

³ O nome foi dado pelo Juiz de Fora da Comarca de Pernambuco, Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, em homenagem à Vila de Alhandra portuguesa.

⁴ Carta de 1826, encontrada no Arquivo Público da Paraíba, do Vigário de Alhandra ao Presidente da Província da Paraíba, Alexandre Francisco de Seixas Machado.

índole, costumes e inclinações destes, e sobre os motivos pelos quais os esforços para “civilizá-los”, com “avultadas despesas da Fazenda Pública”, não teriam dado resultados⁵.

Apesar da resistência, os aldeamentos na freguesia de Alhandra foram considerados extintos em 1862. Trinta anos depois, contrariando os dados oficiais que proclamavam o desaparecimento dos índios, Joffily registrou a predominância do que chamou de “typo indígena puro”, que na Paraíba ainda existia na Bahia da Traição e em Alhandra (Joffily 1892).

Sobre o último regente destes índios, Inácio Gonçalves de Barros, Vandezande encontrou importantes documentos, escritos na segunda metade do século XIX, assinados por Antônio Gonçalves da Justa Araújo, engenheiro nomeado pelo imperador para proceder à medição das terras indígenas na Paraíba. Os manuscritos consistem em pareceres contrários ao pedido de Inácio Gonçalves de reintegração ao cargo de regente dos índios da extinta aldeia de Alhandra, bem como a restituição das terras que constituíam o patrimônio desses índios. Um dos documentos afirma, ainda, que foi demarcada para Inácio Gonçalves de Barros, 62:500 braças quadradas de terras em um lugar denominado Estivas. Este, como veremos mais adiante, tornou-se um dos lugares sagrados para os juremeiros da região.

A tradição da Jurema em Alhandra está diretamente ligada às famílias remanescente da antiga aldeia Aratagui, especialmente a Inácio Gonçalves e seus descendentes. Dentre estes, destaca-se sua filha, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, conhecida por Maria do Acais, mestra falecida na década de 1930, cujo prestígio ultrapassou as fronteiras do Estado. Fernandes, que esteve em Alhandra um ano após seu falecimento, fez o seguinte relato:

⁵ Carta de 1826, do Presidente da Província da Paraíba, Alexandre Francisco de Seixas Machado, ao Vigário de Alhandra, encontrada no Arquivo Público da Paraíba.

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

(Fernandes 1938: 85-86)

A referida juremeira era irmã do mestre Castiliano Gonçalves e sobrinha da mestra Maria Gonçalves de Barros, também conhecida por Maria do Acais (a primeira), de quem herdou, por volta de 1910, a propriedade denominada Acais.⁶ Esta, hoje pertencente a uma de suas netas, localiza-se ao oeste de Alhandra, as margens da antiga estrada João Pessoa/Recife. Possui uma casa principal, algumas casas de moradores e, na parte mais alta da fazenda, a capela de São João Batista. Por trás da capela, encontra-se uma escultura de um tronco de jurema, feita em concreto na década de 1950, sobre o túmulo do mestre Flósculo, filho de Maria do Acais. Descendo um pouco à direita, por trás da casa principal, vê-se uma das “cidades” mais antigas de Alhandra, formada por três pés de jurema preta. O lugar é freqüentemente visitado por fiéis vindos de outras cidades e até de outros Estados, que lá rezam, acendem velas e

⁶ A primeira referência ao Acais é feita acidentalmente, em 1934, por Arthur Ramos, em “O Negro Brasileiro”. Nele, o autor cita um texto publicado no *Jornal de Alagoas*, em que é relatada uma caravana de Maceió com destino ao Acais. A matéria explora, sobretudo, o fato de ter a mestra repreendendo um dos visitantes que descansava sob um pé de jurema, a quem chamava mestre Esperidião, alegando que tal ato desrespeitoso seria a causa do insucesso do trabalho de cura por ela realizado.

deixam oferendas.

O culto praticado pela tradicional família do Acais era o Catimbó. Embora o termo apresente um caráter bastante genérico, iremos utilizá-lo para designar o tipo de culto da Jurema que predominou em Alhandra até meados da década de 1970. Suas sessões, no entanto, não se diferenciavam, em parte, das atuais sessões de mesa ainda praticadas nos terreiros umbandizados: ambas consistem em sessões de consulta, de caráter mais individual, nas quais o cliente recorre ao mestre (médium) em busca de cura para seus males físicos, mentais, espirituais ou, ainda, para resolver problemas do cotidiano os mais variados possíveis.

Contudo, o Catimbó não pode ser descrito apenas como uma sessão de mesa, voltada exclusivamente para as aflições e urgências do dia-a-dia, como a cura de enfermidades, problemas amorosos, intrigas na comunidade, etc. Embora o caráter terapêutico seja, de fato, central no culto, deve-se considerar em sua análise a existência de um complexo sistema de crenças, do qual conhecemos ainda muito pouco, fundamentado no ‘Reino dos Encantados’ e nas ‘cidades da Jurema’.⁷ A semelhança deste culto na Paraíba com aqueles descritos por Andrade (1983) e Cascudo (1978), sobretudo no Rio Grande do Norte, nos permite afirmar que o Catimbó se expandiu por uma área relativamente extensa.⁸ Este fato é do mesmo modo exemplificado pela presença destes elementos nas sessões de Jurema realizadas no âmbito da Umbanda, em várias cidades do sertão nordestino, como registrou Assunção (1999).

⁷ Estas seriam sete: Jurema, Vajucá, Junça, Angico, Aroeira, Manacá e Catucá.

⁸ Ambos descreveram a utilização dos mesmos objetos litúrgicos, como a ‘princesa’, o ‘príncipe’, a ‘marca mestra’ e o fumo. Há, do mesmo modo, referência a um Reino Encantado da Jurema, além da utilização de uma mesma terminologia e da presença de entidades comuns, a exemplo do mestre Carlos, de Manoel Cadete, Rei Eron, entre outros.

As Cidades da Jurema: entre o passado e o presente

A planta considerada sagrada em Alhandra é a *Mimosa tenuiflora* (Willd.), jurema-preta, que pertence à família das *mimosaceae*. De suas raízes ou cascas é produzida a bebida consumida durante as sessões. No Catimbó, os pés de jurema utilizados na fabricação dessa bebida eram ‘calçados’ e consagrados a um mestre ‘encantado’, constituindo, assim, as chamadas ‘cidades da Jurema’. Estes espaços sagrados, apesar da reinterpretação que perpassa todo o culto, continuam a ocupar uma posição central no universo mitológico dos atuais juremeiros da Umbanda.

René Vandezande foi o primeiro a se ocupar deste fenômeno. Em nossa pesquisa, procuramos saber qual a atual situação destes santuários por ele registrado e o que hoje significam para os atuais mestres da Umbanda. Durante sua pesquisa em Alhandra, Vandezande registrou dez cidades, sendo nove em Alhandra e uma na praia de Tambaba, pertencente ao município vizinho do Conde. Destas, duas já tinham desaparecido, a de Tambaba e a do mestre Manuel Cadete. Esta última, hoje mais conhecida como cidade do mestre Cesário, ressurgiu anos após sua pesquisa. Das oito que existiam, seis encontravam-se abandonadas e em vias de desaparecimento.

Em Estivas, cujo acesso, sobretudo no inverno, é bastante difícil, existia a cidade do mestre Major do Dia. A propriedade, também herdada por Maria do Acais, foi vendida por sua nora, mestra Damiana.⁹ Tempos depois, Estivas seria palco de um conflito de terra, que resultaria no assassinato de um dos seus moradores, o mestre Aduato. Em nossa

⁹ Mestra Damiana era filha de Manoel Ferreira, conhecido como mestre Manoel Caboré, e da mestra Maria Casimira Gonçalves, sobrinha de Maria do Acais. Nomes de prestígio no Catimbó de Alhandra.

última visita à propriedade, encontramos a casa do sítio demolida e o que restou dela invadida pelo mato. No lugar onde havia o renomado pé de jurema existe agora uma lavoura. Vandezande, que conheceu este santuário, escreveu:

A cidade mais antiga de jurema, cujo pé de jurema teria sido plantada pelo “mestre Inácio”, regente dos índios, é o arbusto velho e enorme que se encontra na atual propriedade “Estivas”, cujas fotografias estão saindo nos jornais e televisão... lá perto há uma pequena casa escondida entre as árvores onde o ritual do Catimbó é praticado todos os sábados.

(Vandezande 1975:129)

A cidade do Acais é formada por três pés de jurema. O maior deles é também dedicado ao mestre Major do Dias. O arbusto foi plantado junto às raízes, ainda hoje preservadas, de uma jurema muito antiga, que, segundo Dorinha, atual proprietária, já existia quando sua avó, Maria do Acais, em 1910, foi morar na fazenda. No Acais, pedaços de tronco e velhas raízes de antigos pés que compunham as cidades são mantidos há décadas exatamente no mesmo lugar. Assim, ao lado dos antigos pés de jurema, novos são plantados, garantindo, deste modo, a continuidade destes santuários.

No lugar chamado Tapuiú encontra-se a cidade do mestre Cesário. O local, cercado por uma lavoura, forma um grande círculo, tendo em seu interior, além da ‘ciência’ do mestre, várias plantas e árvores. O santuário fica dentro da propriedade do Sr. Silva, que, embora não freqüente nenhum terreiro ou centro, permite as visitas e toques que são realizados no local.

No centro de Alhandra existe a cidade da mestra Jardecilha, juremeira mais conhecida por Zefa de Tiíno. Trata-se de uma cidade relativamente nova, que, ao contrário das demais, surge no contexto da

Umbanda, em meados da década de 1970. Dona Zefa ficou conhecida em Alhandra pelas sessões que realizava ao ar livre, denominadas por ela de toré, e por ter sido representante em Alhandra da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba.¹⁰

As demais cidades mencionadas pelo autor, do mestre Tandá, no sítio Serrão, do mestre Zezinho, no Acais de Cima, e o da mestra Izabel, no Camaçari e no Tamaupé das Flores, não existem mais.

A jurema para ser considerada sagrada deve passar por um ritual que a diferencie das demais árvores. Mestre Inácio da Popoca, com oitenta e dois anos de idade, que acompanhou vários destes rituais em Alhandra, nos diz: “[...] a cidade da Jurema só tem valor quando é calçada, incimentada. Aí da pra ela continuar [...] A cidade calçada tem toda unidade... Se ela é simples, não vale nada, é um pé de árvore qualquer”.

Existem diferentes formas de ‘calçamento’ ou ‘incimentamento’ da jurema. Todas, no entanto, têm no fumo, o ‘calço’, seu elemento central. É, ainda, mestre Inácio da Popoca quem nos descreve como eram calçadas as cidades:

“Você pega uma raiz daquela, serra ela, pega um taco de fumo assim, você não corta, se cortar o fumo não presta, então vai botando tudo até quebrar. Quando quebra, você bate aqui, acende um cigarro, aí a fumaça vem acompanhando, acompanhando, quando chegar à distância de abrir dois galhos, aí aquela fumaça faz uma tochinha assim, aí quebra uma pra aqui, outra pra aqui, aí você marca, serra ela aqui pra tirar, pra fazer mestre, e aqui pega um taco de fumo e bate assim, calça ela todinha”.

A centralidade que as cidades ocupam no sistema de crença da

¹⁰ Além da autoridade que possuía como representante do referido órgão, dona Zefa exerceu forte influência espiritual sobre os mestres.

Umbanda local é um dos aspectos singulares desta religião em Alhandra. A cidade de Tambaba, já desaparecida na época da pesquisa de Vandezande, é a que mais se destaca neste contexto, sobretudo pelas suas implicações na concepção do *post-mortem*, para a maioria dos umbandistas locais. Durante a nossa pesquisa, ouvimos diversas referências a esta cidade como sendo o lugar para onde vão os espíritos dos juremeiros mortos. Dona Judite, por exemplo, que ‘gira’ na casa do mestre Edu, afirma:

“Quando ele morre [um juremeiro], que é ‘cientista’ mesmo, vai pra Praia de Tambaba. A gente sente quando ele morre. Vão porque têm que ir. Ele tem que passar por lá logo. Ele vai pra lá, depois ele vai procurar outros cantos”.

Muitos afirmam ouvir o “estrondo” que o mar faz quando morre um mestre. Como afirma Dona Ivete, filha-de-santo do mestre Ciriaco: “Quando morreu seu Zé Quati o mar deu um estrondo que todo mundo ouviu... Quando morre um catimbozeiro o mar dá um estrondo”. História semelhante ouvimos do mestre Sebastião, juremeiro de setenta e três anos de idade:

”Aqui não, mas na fazenda Abiaí, de lá, o pessoal oice, oice o estrondo. É tanto que até os crente mesmo, cumpade Vicente. As vezes, quando eu trabalhava lá, eu dizia: ‘cumpade, morreu algum catimbozeiro pro lado de Alhandra?’ Quando tinha morrido (ele dizia), ‘morreu, que Tambaba esta noite deu uns estrondo que estremeceu o terreno de minha casa’. Quando um juremeiro morre a cidade de Tambaba dispara [...]”

Não há juremeiro em Alhandra que desconheça o fenômeno. Sua interpretação, contudo, é bastante variada. Mestre Edu, o mais novo dos

pais-de-santo de Alhandra, dono do Templo Religioso Orixá São João Batista, nos diz: “Quando morre um juremeiro, aí a pedra de Tambaba explode, dá um estrondo. Eu já ouvi dizer por muito xangozeiro velho que fala isso, sabe?”.

Já mestre Deca, pai-de-santo do Centro Espírita Ogum Beira Mar, procura interpretar o fenômeno partindo de uma concepção mais teológica:

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

As cidades da Jurema são lugares sagrados e, como tais, constituem uma ruptura na homogeneidade do espaço, demarcando, assim, uma geografia sagrada. Como dirá Eliade: “[...] todas as árvores sagradas deveriam encontrar-se no Centro do Mundo e todas as árvores rituais ou troncos que são consagrados antes ou durante uma cerimônia religiosa qualquer são projetadas magicamente no Centro do Mundo” (Eliade 2002:40-41). As cidades são um elo entre o mundo dos vivos e dos ‘encantados’, simbolizando, ao mesmo tempo, morte e renascimento de um mestre falecido. O mestre planta e consagra a jurema a um mestre ‘invisível’, 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. Como escreveu Bachelard, é facilmente encontrada no folclore e na mitologia uma síntese da árvore da vida e da morte, pois a árvore da morte, o *Todtenbaum*, “simboliza o ser humano na vida e na morte” (Bachelard 1990:240).

A Umbanda

A Umbanda, como nos diz Ortiz, é conseqüência de um movimento duplo e dinâmico: da abertura de alguns centros espíritas kardecistas para os cultos afro-brasileiros e da influência, sobre estes, das idéias do espiritismo e dos valores do mundo branco. Este processo será por ele denominado de *embranquecimento* e *empretecimento* (Ortiz 1991). Sua expansão por todo o país estaria associada aos fenômenos de urbanização e industrialização, que marcam o declínio de um modelo econômico fundamentado na agricultura e a consolidação das cidades como o novo centro político e de produção.

Os primeiros passos para transformar esse movimento em uma religião foram dados no Rio de Janeiro. Assim, em 1939, é fundada a primeira federação de Umbanda, e dois anos depois é realizado o 1º Congresso Umbandista. Essas ações buscavam, por meio da disciplina e padronização dos ritos, organizar a religião, exercendo um controle sobre sua prática através de canais oficiais. A partir da década de 1950, irão surgir federações de Umbanda em vários Estados do país. Estas irão desempenhar um papel fundamental na expansão desta religião em âmbito nacional (Negrão 1996).

Uma das questões iniciais que levantamos sobre a expansão da Umbanda em Alhandra foi se, como pretende Ortiz (1991) em relação ao movimento umbandístico no Brasil, sua expansão estaria ligada a uma possível urbanização e industrialização da região e, se de fato estivesse, quais seriam essas mudanças. Constatamos, no entanto, que nas últimas décadas não ocorreram grandes avanços em termos de urbanização, vivendo, inclusive, a maioria da sua população na zona rural. Do mesmo modo, não ocorreram grandes mudanças na economia, que continua fundamentada nas pequenas e médias lavouras. Em todo o município,

apenas cerca de três proprietários são considerados grandes produtores, possuindo entre setenta e oitenta hectares de terras produtivas.¹¹

Acreditamos que o fenômeno da expansão da Umbanda em Alhandra é bastante complexo, estando ligado a diferentes fatores. Um deles seria a aprovação, em 1966, durante o governo de João Agripino, tido como um “marco modernizador”, da Lei nº 3.443 que garantia liberdade de culto em todo o Estado. Essa mesma Lei, no entanto, criava a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, a qual os terreiros teriam que estar filiados. Como se lê em seu artigo 4, a Federação teria, “entre outras atribuições”, o papel de “disciplinar o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas”. A filiação, que consistia no pagamento de anuidade e de uma taxa de licenciamento, torna-se condição *sine qua non* para o funcionamento das casas de culto. Como ocorreu em vários Estados do país, as federações de Umbanda irão desempenhar um papel fundamental na expansão desta religião em Alhandra.

Uma religião ‘traçada’

Os terreiros de Alhandra estão localizados em ruas pobres, não pavimentadas, sendo a maioria da sua clientela formada por pequenos agricultores. Das seis ‘casas’ de culto existentes na cidade, visitamos com mais frequência três: o Centro Espírita do Mestre Zé Pilintra, do pai João, também conhecido como mestre Ciriaco, o Templo Religioso Orixá São João Batista, do mestre Edu, e o Centro Espírita Ogum Beira-

¹¹ Houve, inclusive, época em que o município era mais próspero, sobretudo no início do século passado, pela existência do antigo “Porto das Bestas”, localizado no Rio Abiaí, de onde eram embarcadas cargas com destino ao Porto de Goiana, em Pernambuco.

Mar, do mestre Deca.

A Umbanda de Alhandra é marcada por dois universos integrados e, ao mesmo tempo, distintos: de um lado, orixás, exus e pomba-giras, cultuados nos toques para os santos ou orixás, de outro, mestres, caboclos e reis, cultuados nos toques para Jurema e nas sessões de mesa.

Os toques são sessões públicas que acontecem de quinze em quinze dias, sendo um dia para os orixás e outro para Jurema. Estas sessões se incluem na categoria das “realizações culturais”, mencionadas por Geertz, as quais, no conjunto dos rituais que constituem uma determinada religião, se apresentam como rituais mais elaborados e mais públicos, modelando espiritualmente um determinado grupo e envolvendo um maior número de disposições, motivações e concepções metafísicas (Geertz 1989).

Há nos toques uma necessidade de transpassarem o limite entre o lícito e o não lícito, o que acontece, sobretudo, através da dança, do consumo de bebida alcoólica, do fumo, enfim, em meio à efervescência da festa e do som intenso dos ‘ilus’ (membranofones). Seriam o que denominou Michel Maffesoli de “centralidade subterrânea”: “um verdadeiro conservatório do saber viver popular, que só se mostra em algumas situações paroxísticas” (Maffesoli 1985:47). Estas sessões apresentam um caráter lúdico, transgressor e socializador, estando associada à idéia de festa, de “brincadeira”. Como nos diz Dona Judite, filha-de-santo do mestre Edu: “[...] de primeiro era mesa branca. A gente faz agora é toque, por causa da folia dos caboclo que gosta de brincar”.

As sessões de mesa são menos ‘públicas’ e não possuem um caráter lúdico. Basicamente, existem dois tipos destas sessões em Alhandra: o primeiro, chamado consulta, acontece sempre que alguém procura o mestre em busca de cura para seus males físicos, mentais, espirituais ou para resolver toda sorte de problemas. O segundo, denominado ‘mesa branca’, é restrito aos filhos e filhas-de-santo e objetiva ‘doutrinar’ os

médiuns da casa. Embora tenham aderido à Umbanda, muitos médiuns continuam a se identificar mais com estas sessões, cuja influência das tradicionais mesas de Catimbó é evidente. Sobre esta questão, vejamos o relato de Dona Judite, que ‘gira’ no Templo Religioso Orixá São João Batista:

“Eu caí no terreiro, mas nem era pra ter caído. De primeiro, quando eu ia pra o toque, eu ficava doente, agora, mesa branca não. Porque não tinha mais ninguém que trabalhava com mesa. Tudinbo era toque. Aí, eu tinha que cair no toque mesmo. (...) A mudança da mesa pra Xangô tem muita diferença. O mais melhor que eu sinto é a mesa mesmo. Por uma parte, foi boa a parte dos orixás, porque na mesa branca não recebe os exus.”

Estes rituais mostram que o atual cenário religioso de Alhandra se configura a partir da associação de traços do presente e do passado. Seguindo a idéia de Balandier, podemos dizer que, se por um lado a tradição da Jurema apresenta uma figura “passiva”, cujo papel seria de memorização deste passado e “conservação” do seu universo mítico e simbólico, por outro, apresenta uma figura “ativa”, que se manifesta sobretudo através destes rituais (Balandier 1997). Estas práticas, por meio das quais as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados se encontram e se reforçam mutuamente (Geertz 1989), mantêm a tradição da Jurema em Alhandra viva e ativa.

Devido a esta pluralidade, os umbandistas locais são por eles mesmos definidos como ‘traçados’, ou seja, um mestre que domina as diversas ‘linhas’ com as quais trabalha, um ‘feito-em-tudo’. Dona Maria, por exemplo, esposa do mestre Ciriaco, trabalha com a Jurema, onde incorpora o mestre Zé Pilintra, mas é filha de Iansã de Balé, que é o seu “guia-de-frente”. Vejamos o que nos diz a própria:

“Eu quero ser mais traçado um com o outro do que só um... Porque todo meu tratamento é mais na Jurema. Toda a minha consulta é mais na corrente branca, corrente de luz. Chega um aqui, chega outro, tá morrendo, eu arréo, meu mestre de luz desce, faço aquela caridade, aquele benefício, ele volta à saúde dele. Aí, é motivo de dizer, eu quero ser mais da Umbanda. (...) Quando arrêa uma filha de santo que eu conheço, uma filha de Iemanjá, eu to aqui na Jurema, tô batendo pra Jurema, mas se arria uma filha de Iemanjá eu vou logo nos pés dela, saudar, que eu sei qual foi a santa que desceu.”

A adesão à Umbanda de Alhandra, portanto, não implica numa oposição a outras formas de religião ou na imposição rígida de uma determinada crença. Assim, encontramos concepções bastante diferentes dentro de um mesmo terreiro. No entanto, algumas idéias, como a referência à cidade de Tambaba como o lugar para onde vão os juremeiros após a morte, aparecem em praticamente todos os relatos. Também é comum a crença que um juremeiro, após a morte, pode ir para a Jurema e tornar-se um mestre encantado. Sobre isto, vejamos o relato de Roberto, filho-de-santo do mestre Deca:

“Eu acredito que nós, depois que chega a se passar, passar desse mundo pro outro, não recente, mas depois de seus dez anos, a gente pode ser um mestre e abaixar em outra matéria... Eu acredito que uma pessoa dessa vai pra Jurema, de fato, ser um espírito de luz. Mas têm muitos... que num vai não, depende da cama que preparar aqui na terra”.

Mesmo tendo aderido à Umbanda, muitos médiuns continuam se definindo como católicos e participando ativamente das atividades da Igreja. Dona Ivete, por exemplo, filha-de-santo do Centro Espírita do Mestre Zé Pilintra, integra (como outras umbandistas) a Comunidade

Mãe Rainha, grupo formado por mulheres católicas de Alhandra. Seu relato é bastante ilustrativo:

“Cada um que tem sua mediunidade, cada um trabalha do seu jeito, mas todo ele trabalha na Jurema. Eu sou uma pessoa muito católica. Eu assisto centro espírita, eu assisto missa e assisto gira porque eu sou uma pessoa muito católica. Graças a Deus, eu sou uma filha da Igreja. (...) O Rei da Jurema é Jesus de Nazaré, que é meu pai Orixalá. A gente se agarra com ele e com Jesus de Nazaré.”

Considerações finais

Nosso trabalho procurou mostrar a importância da tradição advinda dos antigos mestres juremeiros na configuração dos atuais cultos umbandizados de Alhandra. Ao fim deste percurso, destacamos os seguintes aspectos: a Jurema de Alhandra deriva dos índios da antiga aldeia Aratagui, criada no final do século XVI pelos frades menores. A posição central que este complexo semiótico ocupa no atual cenário religioso da região, apesar das muitas reelaborações por que tem passado, é uma das evidências da resistência indígena ao colonialismo português. O Catimbó, que irá inscrever o catolicismo na mitologia da Jurema, surge em decorrência desta postura contestatória em relação à catequese e da interação entre índios e colonizadores, dentro de um mesmo contexto social.

Ao longo dos anos setenta, o cenário religioso de Alhandra será marcado pela legitimação da Umbanda frente a comunidade de juremeiros e pela reelaboração da tradição da Jurema. Contudo, o encontro entre estes dois universos será caracterizado por uma interinfluência ativa, uma circularidade: ao ser submetida a um processo de reinterpretar-

ção mitológica e ritual, a Jurema solidifica-se junto ao “novo”, adquirindo validade renovada, mas conferindo, ao mesmo tempo, singularidade à Umbanda.

Este caráter dinâmico da Jurema tem possibilitado a sua sobrevivência durante séculos. Sua continuidade, portanto, liga-se ao fato de que toda tradição, à medida que permanece viva e ativa, luta contra a “desordem”, ao mesmo tempo em que se nutre dela (Balandier 1974). Este processo, contudo, não se dá de modo passivo, mas por meio de uma longa “conversação” (Berger 1985). Por fim, podemos afirmar que a reelaboração do culto da Jurema em Alhandra, implementada pela Umbanda, alimenta a dinamicidade desta tradição, lhe conferindo continuidade.

Bibliografia

- ASSUNÇÃO, Luiz C. 1999. *O Reino dos Encantados – caminhos: tradição e religiosidade no Sertão Nordestino*. Tese de doutorado. São Paulo: PUC-SP.
- ANDRADE, Mário. 1983. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- BALANDIER, Georges. 1974. *Antropo-Lógicas..* São Paulo: Cultrix.
- _____. 1997. *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BASTIDE, Roger. 1945. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro.
- _____. 1971. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- BACHELARD, Gaston. 1990. *A terra e os devaneios do repouso*. São Paulo: Martins Fontes.
- BERGER, Peter Ludwig. 1985. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sócio-lógica da religião*. São Paulo: Paulinas.

- BRUMANA, Fernando Giobellina & GONZÁLES MARTÍNEZ, Elda. 1991. *Marginalia sagrada*. Campinas: Editora da Unicamp.
- CASCUDO, Luiz da Câmara. 1978. *Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir.
- CARDIM, Fernão. 1978. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional/MEC.
- CARNEIRO, Edison. 1991. *Religiões negras / negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. 1987. *Umbanda: uma religião brasileira*. (Coleção Religião e Sociedade Brasileira) São Paulo: FFLCH/USP, CER.
- ELIADE, Mircea. 2002. *Imagens e Símbolos*. São Paulo: Martins Fontes.
- FERNANDES, A. Gonçalves. 1938. *O folclore mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- _____. 1994. *Observando el Islam*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- JABOATAM, Antônio de Santa Maria. 1980. *Novo orbe seráfico brasílico ou chronica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Recife: Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco.
- JOFFILY, Irenêo. 1892. *Notas sobre a Parabyba*. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Comércio.
- LIMA, Oswaldo Gonçalves de Lima. 1946. "Observações sobre o 'vinho da Jurema' utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratu (Pernambuco)." *Arquivos do Instituto de Pesquisas Agronômicas*, 4 (Recife).
- LEITE, Serafim. 1945. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- MACHADO, Maximiano Lopes. 1977. *História da Província da Parabyba II*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB.
- MAFFESOLI, Michel. 1985. *A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Graal.
- MOONEN, Frans. 1992. "Os Índios Potiguara da Paraíba." In: *Etnohistória dos índios Potiguara*. João Pessoa: PR/PB – SEC/PB.
- MOTTA, Roberto. *A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano*. Recife (mimeo).

- NEGRÃO, Lísias. 1996. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp.
- ORTIZ, Renato. 1991. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense.
- PINTO, Clélia Moreira. 1995. *Saravá jurema sagrada*. Dissertação de mestrado. Recife: PPGA/UFPE
- PINTO, Estevão. 1938. "Alguns aspectos da cultura artística dos Pancarus de Tacaratu." *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 2:57-92.
- PINTO, Irineu Ferreira. 1892. *Notas sobre a Parahyba*. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Comércio.
- PIO, Fernando. 1970. *O Convento do Carmo em Goiana e a Reforma Turônica no Brasil*. Recife: Comissão Organizadora e Executiva das Comemorações do IV Centenário do Povoamento de Goiana.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. 1993. "Aldeamentos indígenas e povoamento do Nordeste no final do Século XVIII." *Ciências Sociais Hoje* (ANPOCS).
- QUERINO, Manuel. 1988. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana.
- RAMOS, Arthur. 1988. *O negro brasileiro*. Recife: Massangana.
- SALVADOR, Frei Vicente do. 1975. *História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos.
- SOUZA, Laura de Mello e. 2002. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VAINFAS, Ronaldo. 1999. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VANDEZANDE, René. 1975. *Catimbó*. Dissertação de mestrado. Recife: UFPE.