

Reginaldo Prandi

ORGANIZADOR

# Encantaria



B R A S I L E I R A

O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados



Reginaldo Prandi  
ORGANIZADOR

## Encantaria BRASILEIRA

Como diz o subtítulo, este é o livro dos mestres, caboclos e encantados, ou seja, uma obra inteiramente dedicada aos cultos das entidades espirituais que compõem o panteão brasileiro das religiões de origem africana e afro-indígena: candomblé de caboclo, tambor-de-mina, jarê, catimbó, umbanda, terreco, pajelança, encantaria etc.

Pela primeira vez, reúne-se em livro essa grande diversidade de entidades e rituais, originários das mais diferentes regiões do Brasil, e que muitas vezes aparecem em segundo plano em obras que tratam preferencialmente das divindades de origem africana — os orixás, voduns e inquices — os quais têm merecido um destaque maior na produção bibliográfica nacional.

No cotidiano dessas religiões, que envolvem não somente o culto às divindades e entidades, mas também as sessões de cura, consulta e

ENCANTARIA BRASILEIRA

Reginaldo Prandi

ORGANIZADOR

# Encantaria

B R A S I L E I R A

O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados



Rio de Janeiro

Impresso no Brasil.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO / 7

1. PAJELANÇA E ENCANTARIA AMAZÔNICA / 11  
*Raymundo Heraldo MAUÉS & Gisela Macambira VILLACORTA*
2. TERCÊ, A LINHA DE CODÓ / 59  
*Mundicarmo FERRETTI*
3. JARÊ, A RELIGIÃO DA CHAPADA DIAMANTINA / 74  
*Ronaldo de Salles SENNA*
4. CANDOMBLÉ DE CABOCLO EM SÃO PAULO / 120  
*Reginaldo PRANDI, Armando VALLADO & André Ricardo de SOUZA*
5. CATIMBÓ / 146  
*Roger BASTIDE*
6. O CATIMBÓ-JUREMA DO RECIFE / 160  
*Maria do Carmo BRANDÃO & Luís Felipe RIOS*
7. OS MESTRES DA JUREMA / 182  
*Luiz ASSUNÇÃO*
8. ENCANTARIA DE MINA EM SÃO PAULO / 216  
*Reginaldo PRANDI & Patrícia Ricardo de SOUZA*
9. CABOCLOS E PRETOS-VELHOS DA UMBANDA / 281  
*Maria Helena Villas Bôas CONCONE*
10. BALANOS, NOVOS PERSONAGENS AFRO-BRASILEIROS / 304  
*André Ricardo de SOUZA*
11. ENTRE CABOCLOS E ENCANTADOS / 318  
*Francelino de SHAPANAN*

SUMÁRIO

12. EXUS NO CANDOMBLÉ DE CABOCLO / 331

*Carlos CAROSO & Níbia RODRIGUES*

FOTOS REFERENTES À INCORPORAÇÃO DE ENTIDADES  
NOS DIVERSOS CULTOS / 363

ÍNDICE ONOMÁSTICO DOS ENCANTADOS / 379

## INTRODUÇÃO

Este é um livro sobre caboclos, mestres e outras entidades conhecidos nas religiões afro-brasileiras pelo nome genérico de encantados, concebidos como espíritos de homens e mulheres que morreram ou então passaram diretamente deste mundo para um mundo mítico, invisível, sem ter conhecido a experiência de morrer: diz-se que se encantaram. No universo plural das religiões afro-brasileiras, ou afro-índio-brasileiras, essas entidades constituem o panteão especialmente brasileiro, justaposto ao panteão de origem africana formado pelos orixás iorubanos, voduns jejes e inquices bantos.

Dos cultos aos encantados, certamente a umbanda é o mais conhecido. O candomblé de caboclo, de origem baiana, presente na maioria dos candomblés de orixás e fundamental na constituição dos candomblés das nações bantas, encontrável na maior parte do País, poucos estudos mereceu. No tambor-de-mina, originário do Maranhão, os encantados caboclos convivem com os voduns africanos, adquirindo aspectos particulares no tererê do interior maranhense, assim como o jarê oferece uma concepção particular de caboclos cultuados juntamente com orixás. Também se incluem entre essas modalidades menos estudadas cultos mais próximos de tradições indígenas, como a encantaria amazônica, certamente a modalidade mais próxima das religiões indígenas, e o catimbó ou jurema, presente sobretudo na região nordestina, no litoral e no interior, em que a herança indígena mescla-se com tradições africanas e afro-brasileiras. Em todos esses cultos, o sincretismo com o catolicismo é sempre muito expressivo. Uns mais, outros menos, os cultos dos encantados não estão isolados, havendo trocas e influências recíprocas entre eles. Espalham-se por diferentes regiões do país, levados por ondas migratórias, pela mídia e pela moda, ganham novos adeptos, fundem-se em outros cultos. Também as entidades migram, são incorporadas a diferentes denominações afro-brasileiras, sofrem mudanças, enriquecendo-se a cada momento o complexo quadro da diversidade cultural afro-brasileira.

O presente livro é o resultado de um projeto de pesquisa que envolveu muitos pesquisadores e cujo propósito é observar como objeto privilegiado os mestres, caboclos, encantados e outras entidades das religiões de origem africana e indígena, de modo a oferecer uma visão bastante ampla e ao mesmo tempo pormenorizada do universo da encantaria brasileira. Para a consecução de tal propósito, reunimos especialistas que vêm trabalhando com o assunto em diferentes partes do Brasil. Com muito entusiasmo, cada um dos participantes concordou em produzir um texto a ser publicado numa edição conjunta. Em setembro de 1998, nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizadas no Centro Maria Antônia, da Universidade de São Paulo, o grupo encarregado do projeto reuniu-se num simpósio em que uma primeira versão dos trabalhos, todos originais, foi apresentada. Raymundo Heraldo Maués e Gisela Macambira Villacorta, da Universidade Federal do Pará, apresentaram estudo sobre a pajelança e encantaria amazônica; Mundicarmo Ferretti, da Universidade Estadual do Maranhão, nos trouxe o trabalho sobre o terecô; Ronaldo de Salles Senna, da Universidade Estadual de Feira de Santana, tratou do jarê; Reginaldo Prandi, Armando Vallado e André Ricardo de Souza, da Universidade de São Paulo, apresentaram o candomblé de caboclo tal como pode ser observado em São Paulo; Maria do Carmo Brandão e Luís Felipe Rios contribuíram com trabalho sobre o catimbó ou jurema recifense, enquanto Luiz Assunção falou sobre a jurema pesquisada no interior nordestino; Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza apresentaram a encantaria de mina aclimatada em São Paulo; Carlos Caroso e Núbia Rodrigues mostraram como se dá, no litoral baiano, a incorporação do culto dos exus aos candomblés de caboclo. Quando o material a ser publicado ficou pronto, em função de resultados nele apresentados, decidi agregar outros textos que me pareceram importantes para completar o quadro que desejávamos traçar. Primeiro incluí o texto de 1945 de Roger Bastide sobre o catimbó, que ele estudou em Alagoas, e que ainda é uma referência obrigatória. Também agreguei o trabalho anteriormente publicado de Maria Helena Villas Bôas Concone sobre caboclos e pretos-velhos na umbanda. Por fim incluí dois outros textos inéditos: o de André Ricardo de Souza sobre os baianos da umbanda, também presentes em outras modalidades, e o de Francelino de Shapanan, que trata das influências que diferentes cultos exercem entre si e de mudanças sofridas pelas entidades.

Embora cada capítulo constitua um trabalho autônomo, é na leitura do conjunto dos textos que melhor se evidenciam os movimentos e metamorfoses de um universo em constante mudança e permanente expansão. Tal processo nos permite afirmar que a expressão “encantaria brasileira”, que dá título ao livro, indica uma realidade mágico-religiosa formada de múltiplas modalidades que, embora mantendo cada uma sua autonomia ritual e mítica, participam, cada vez mais, como elementos dinâmicos, de um quadro geral que as reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos encantados.

Na condição de coordenador do projeto e organizador do livro, quero expressar minha gratidão aos colegas que participaram da empreitada. Seu entusiasmo e dedicação, aliados à competência profissional, tornaram possível esta obra coletiva e original. Quero também agradecer ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelos recursos destinados ao projeto de pesquisa “Os afro-brasileiros”, do qual o presente livro representa um dos resultados. Aos meus alunos Vinícius Lanna Dobal e Mércia Consolação Silva, bolsistas de iniciação científica do CNPq na USP, e à amiga Sandra Regina de Lucca, da Secretaria do Departamento de Sociologia da USP, sou grato pelo auxílio na revisão e padronização dos originais.

São Paulo, verão de 2000.  
500 anos do Descobrimento

*Reginaldo Prandi*

## PAJELANÇA E ENCANTARIA AMAZÔNICA

Raymundo Heraldo Maués\*  
Gisela Macambira Villacorta\*\*

### Introdução

A pajelança de que vamos tratar é uma forma de xamanismo em que se dá a ocorrência do fenômeno da incorporação pelo pajé, sendo seu corpo tomado, no transe ritual, por entidades conhecidas como encantados ou caruanas<sup>1</sup>. É assim possuído por essas entidades que o pajé amazônico realiza seus “trabalhos” ou sessões xamanísticas, ocupando-se nelas, principalmente, da cura de doentes<sup>2</sup>.

Nosso objetivo é tratar do que pode ser chamado de pajelança rural ou cabocla, isto é, uma forma de pajelança praticada sobretudo

---

\* Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, é Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará. Entre diversos trabalhos, publicou os livros *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores* (Belém, UFPA, 1990), *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico* (Belém, CEJUP, 1995) e *Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades* (Belém, CEJUP, 1999).

\*\* Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará, onde está cursando o Mestrado em Antropologia da Universidade Federal do Pará, sob orientação de Raymundo Heraldo Maués.

1. Agradecemos a Maria Angelica Motta-Maués pela leitura atenta e pelas críticas e sugestões feitas. Os dois autores assumem sozinhos, no entanto, a responsabilidade pelos erros e omissões existentes neste trabalho.

2. Difere, portanto, da versão clássica do xamanismo siberiano, na visão de Mircea Eliade (1951, *apud* Lewis, 1977), no qual é característica a viagem do xamã pelo mundo dos espíritos. Vale lembrar que, como mostra o antropólogo Ioan M. Lewis, o xamã siberiano também realiza suas sessões incorporado por entidades (espíritos), diferentemente do que pensava Eliade. Para Lewis, “todos os xamãs são médiuns e, como dizem, expressivamente, os caribes negros das Honduras Britânicas, tendem a funcionar como uma ‘ligação telefônica’ entre o homem e Deus. Evidentemente,

por populações rurais ou de origem rural não indígenas, e não das diversas formas de pajelança indígena encontradas na Amazônia entre diferentes grupos tribais<sup>3</sup>.

Os termos pajé, pajelança e outros até aqui empregados, apesar de largamente utilizados, apresentam problemas. Em primeiro lugar, o termo pajé é considerado pejorativo entre as populações por nós investigadas, preferindo os xamãs a denominação de curadores ou, mais raramente, de “surjões (cirurgiões) da terra”. Por outro lado, o termo pajelança não costuma ser usado por essas populações; ele é frequentemente utilizado pelas populações citadinas, especialmente por pessoas intelectualizadas que tendem a não participar — ou pelo menos a esconder sua participação — nesse sistema de crenças e práticas. Os autores falam, por exemplo, em “medicina invisível”, em oposição à medicina ocidental, embora, realmente, a pajelança não se limite apenas às práticas curativas.

Entretanto, esse termo tem sido usado para designar o sistema de crenças e práticas de que estamos tratando, desde pelo menos o século XIX, por folcloristas, jornalistas, ficcionistas, antropólogos e outros escritores. Para distingui-la da pajelança indígena, alguns estudiosos, como Salles (s.d. e 1967), têm usado o termo “pajelança rural”. O problema é que essa forma de pajelança não se limita, de fato, às populações rurais. É verdade que, nos dias de hoje, ela está

---

não se pode concluir que todos os médiuns são necessariamente xamãs, apesar de (...) essas duas características estarem usualmente ligadas. As pessoas que sofrem regularmente possessão por um espírito particular podem ser consideradas como médium para aquela divindade. Alguns, mas nem todos os médiuns, se graduarão a ponto de se tornarem controladores de espíritos e, uma vez ‘dominando’ essas forças de maneira controlada, serão xamãs propriamente ditos” (cf. Lewis, 1977: 56-64). Assim, para Lewis, a característica fundamental do xamã situa-se no controle que o médium é capaz de manifestar sobre as entidades que o possuem, mas que, de certo modo, são também possuídas ou domadas por ele. Ao lado disso, é importante ressaltar que os mais poderosos pajés amazônicos (chamados às vezes de sacacas) são também pensados como capazes de realizar uma espécie de viagem xamanística, visitando o mundo dos encantados, mas não apenas com seu espírito: acredita-se que eles visitam o “encante” em estado normal, sem estar em transe, e lá, muitas vezes, aprendem técnicas curativas que irão mais tarde aplicar em seus pacientes (cf. Galvão, 1955: 129-131 e Maués, 1995: 238-240).

3. Sobre as origens históricas da pajelança não-indígena, referindo-se à interpenetração entre “cultos aborígenes e catolicismo” na Amazônia, ver Queiroz (1988: 27-28), que também se fundamenta em Bastide (1961).

cada vez mais restrita às áreas e populações rurais ou de origem rural. No passado, entretanto, a pajelança não-indígena era muito praticada nas principais cidades amazônicas, como Belém e Manaus. Por isso, tem sido utilizada também a expressão pajelança cabocla, como, por exemplo, em Maués (1990 e 1995), para salientar o fato de que se trata de uma forma de pajelança praticada sobretudo pelo caboclo amazônico. Esse uso está em sintonia com o tratamento dado ao tema por Eduardo Galvão — o primeiro antropólogo que fez um estudo mais completo sobre a pajelança não-indígena —, sobretudo nos seus trabalhos mais conhecidos sobre a questão e, especialmente, no artigo intitulado “A vida religiosa do caboclo da Amazônia” (Galvão, 1953 e 1955). Mais recentemente, por outro lado, a expressão pajelança cabocla é usada por Zeneida Lima, o único pajé amazônico que até hoje publicou livro, atualmente em 4ª edição, sobre a pajelança (Lima, 1991). Por essas razões, reconhecendo, embora, as imprecisões e a inevitável carga de preconceito presente nesses termos, optamos por utilizar aqui as expressões pajelança rural ou cabocla, com o objetivo de distingui-la da pajelança indígena.

O assunto tem sido tratado por um número considerável de estudiosos. Para dar uma idéia dessa bibliografia, vale mencionar, inicialmente, o trabalho de diversos folcloristas, desde o século passado, tratando sobre pajelança ou crenças e mitos relacionados, entre os quais se destacam, segundo Aldrin M. de Figueiredo (1996), Jorge Hurley, Antônio de Pádua Carvalho, F. J. de Santa-Anna Nery e José Veríssimo. Mais recentemente, destaca-se o estudioso, historiador e folclorista Vicente Salles, já citado acima. Entre os antropólogos, além dos estudos pioneiros de Eduardo Galvão, devem ser referidos os de Charles Wagley — que fez trabalho de campo junto com Galvão e, em seu estudo de comunidade (Wagley, 1957), dedica um capítulo ao assunto da religião; Napoleão Figueiredo e Anafza Vergolino (Figueiredo, 1976; Figueiredo & Vergolino e Silva, 1972); Chester Gabriel que, em seu trabalho mais vasto sobre a umbanda (Gabriel, 1980), trata também do tema da pajelança; Raymundo Heraldo Maués, um dos autores deste artigo, que publicou vários trabalhos sobre religião e medicina popular entre as populações rurais amazônicas (Maués, 1985, 1987, 1988, 1990 e 1995); Déborah de Magalhães Lima que, em sua dissertação de doutorado sobre o

caboclo amazônico (Lima-Ayres, 1992), tem um capítulo sobre a religião; e Mark Cravalho, cuja dissertação de doutorado (Cravalho, 1993) é um estudo bastante completo sobre o tema, a partir de uma perspectiva de antropologia psicológica. Mais recentemente, o historiador Aldrin M. de Figueiredo elaborou sua dissertação de mestrado, estudando a constituição do campo de estudos sobre a pajelança, desde os primeiros folcloristas que abordaram o assunto, até Eduardo Galvão (Figueiredo, 1996).

Esses diversos trabalhos tratam sobre a pajelança cabocla em várias áreas da Amazônia brasileira, como Belém, Manaus, a região bragantina, o alto rio Cairari — na região guajarina —, o baixo e o médio Amazonas, a região do Salgado e o médio Solimões. Analisando a temática em áreas bastante diversas, é possível perceber, nesses estudos, que existe um conjunto básico de crenças e práticas característico da pajelança cabocla, mas, ao mesmo tempo, que existem muitas variações, o que permite pensar que não estamos lidando com um fenômeno completamente uniforme, mas que é possível também falar, até certo ponto, em várias pajelanças caboclas na Amazônia.

### Religiões e sistemas de cura

Há alguns anos, mais precisamente em janeiro de 1986, um fato inusitado ocorrido no Rio de Janeiro resultou num grande debate nacional, através da mídia, com lances de sensacionalismo, colocando em questão as relações entre a medicina erudita dos médicos formados em universidades e os sistemas de cura alternativos, no caso particular, a pajelança indígena. Um conhecido cientista, o biólogo Augusto Ruschi, desenganado pela medicina oficial, foi tratado de complicações hepáticas provocadas por envenenamento por um “sapo dendrobata”, segundo o próprio Ruschi, por dois pajés indígenas: Raoni, conhecido líder Kayapó, que pouco antes do fato havia se autoproclamado como xamã, e Sapaim, respeitado pajé Kamayurá. O debate permitiu o confronto entre tendências diferentes do pensamento científico dominante, com a manifestação de opiniões tanto daqueles — a maioria — que consideravam a experiência como um exemplo de farsa e charlatanismo, como daqueles que, adotando uma posição francamente “naturalista” — como o próprio Ruschi —, acreditavam na eficácia de uma medicina indígena de tradição milenar, graças ao conhecimento de ervas de

nossa rica flora, embora também recusassem os aspectos mágicos e religiosos envolvidos na terapia empregada pelos pajés indígenas<sup>4</sup>.

Para discutir a relação entre formas diferentes e concorrentes de sistemas de cura, pode ser interessante recorrer à citação de Malinowski, retirada do primeiro capítulo de seu clássico *Magia, ciência e religião*:

*"Não existem povos, por mais primitivos que sejam, sem religião nem magia. Assim como não existem, diga-se de passagem, quaisquer raças selvagens que não possuam atitude científica ou ciência, embora esta falha lhes seja frequentemente imputada. Em todas as sociedades primitivas, estudadas por observadores competentes e de confiança, foram detectados dois domínios perfeitamente distintos, o sagrado e o profano, em outras palavras, o domínio da magia e da religião e o da ciência" (Malinowski, 1988: 19).*

A posição de Malinowski, embora ainda contaminada por um certo evolucionismo, mas claramente influenciada pela sociologia da religião durkheimiana, representa, com certeza, um grande avanço em relação às concepções anteriores, que tendiam a não reconhecer a presença de um pensamento mais nitidamente científico entre as sociedades tribais, idéia que, de nossa parte, podemos ampliar para nela incluir as populações rurais (caboclas) e as classes populares das sociedades complexas. Não obstante, como mostra Fernandes (1982: 57-61), a própria distinção entre magia e religião, tão cara aos cientistas sociais do final do século XIX e princípio do XX, é preconceituosa, evolucionista e etnocêntrica: muito freqüentemente, a magia é a religião dos outros, que queremos desqualificar. Do mesmo modo, não estaria aí também um aspecto relevante das origens das acusações de magia e curandeirismo feitas por médicos ocidentais às diversas formas de medicinas populares e alternativas que competem com a medicina oficial? Essas acusações, tomando a medicina universitária como padrão incontestado de ciência moderna, sempre desconhecem que também o mágico e o religioso são elementos que desempenham papel importante nas práticas e concepções de qualquer forma de medicina, seja ela erudita ou popular ("primitiva").

---

4. Para uma análise bem estimulante do "caso Ruschi", do ponto de vista da antropologia, cf. Pereira (1989).

Não é o caso, aqui, de discutir a questão da eficácia das diferentes formas de terapêutica, populares ou oficiais, o que tem sido feito por tantos autores, muitos deles orientados, no caso do xamanismo, pelos conhecidos trabalhos de Lévi-Strauss (1970 a, 1970 b). Nossa preocupação é mostrar que, no caso particular do xamanismo de que estamos tratando — a pajelança cabocla amazônica —, como outras formas de xamanismo, situamo-nos no domínio tanto de uma antropologia da saúde ou da medicina, quanto no de uma antropologia da religião. Lidamos aqui com fenômenos que tanto podem ser rotulados como *mágico-religiosos* como *científicos* e não apenas com aquilo que Lévi-Strauss (1970c) chamou de ciência do concreto, mas também com uma forma de ciência que é da mesma natureza daquela que é orientada pelo pensamento cultivado, isto é, a ciência moderna<sup>5</sup>.

### Crenças e práticas da pajelança cabocla na região do Salgado: de Itapuá a Colares

Trataremos aqui das crenças e práticas da pajelança rural amazônica a partir do trabalho de campo por nós realizado. A pesquisa de campo foi iniciada em Itapuá, em dezembro de 1975, tendo o pesquisador residido nessa povoação durante quatro meses, até abril de 1976. O pesquisador prosseguiu o trabalho de campo na região do Salgado, em períodos mais curtos, visitando novamente Itapuá e outras localidades da região, sobretudo no município de Vigia, até o ano de 1986<sup>6</sup>. O trabalho de campo sobre a mesma temática foi retomado pela outra pesquisadora, inicialmente em Colares, a partir de julho de 1994, visitando essa cidade por curtos períodos (de um a dois meses), até junho de 1996. Posteriormente, a partir de janeiro de 1998, a mesma autora passou a visitar Itapuá, procurando complementar sua pesquisa sobre pajelança e temas relacionados<sup>7</sup>.

O que incluímos neste tópico corresponde, pois, aos elementos colhidos nessas pesquisas, que vão de Itapuá a Colares (e de Colares a Itapuá, novamente), não apenas num sentido espacial (as duas locali-

5. Para uma discussão sobre as relações entre antropologia da medicina e antropologia da religião, cf. Laplantine (1991: 211-251).

6. O trabalho de campo nesta etapa foi realizado por Raymundo Heraldo Maués.

7. Trabalho de campo de Gisela Macambira Villacorta.

dades não são tão distantes uma da outra), mas também num sentido temporal, de vários anos transcorridos entre esses trabalhos. Ressalte-se, inicialmente que, apesar disso, não há grandes diferenças entre as concepções e práticas encontradas nessas pesquisas, o que permite uma certa generalização.

### Encantados e seu lugar de morada

A crença fundamental da pajelança cabocla reside na figura do encantado. Apesar de algumas variações nas crenças de região para região da Amazônia, entre aquelas já estudadas e descritas por antropólogos, folcloristas e outros escritores, a crença nos encantados se refere a seres que são considerados normalmente invisíveis às pessoas comuns e que habitam “no fundo”, isto é, numa região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como o “encante”. Trataremos aqui basicamente das crenças e práticas da pajelança não indígena tal como pudemos entendê-las e observá-las na região do Salgado, tentando porém relacioná-las com o que está descrito na literatura para outras regiões da Amazônia.

As idéias sobre os encantados claramente derivam de lendas e concepções de origem européia, 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. Dois exemplos de encantados muito populares na Amazônia servirão para ilustrar essas crenças: Cobra Norato, popularizado nos meios intelectuais de todo o Brasil graças ao poema famoso do gaúcho Raul Bopp (1973), e Rei Sebastião, um encantado que habita em várias praias de ilhas existentes ao longo do litoral entre Belém e São Luís, que é entidade comum aos cultos de pajelança e de origem africana tanto no Pará como no Maranhão.

A lenda de Cobra Norato é narrada em diferentes versões, em várias regiões da Amazônia, sendo talvez em parte de origem indígena. As versões colhidas na região do Salgado e que também se encontram na literatura apresentam, mais ou menos, o seguinte relato. Uma mulher deu à luz gêmeos de ambos os sexos, que foram chamados de

Maria Caninana e Norato (Honorato) Antônio. Logo ao nascer, as crianças se transformaram em cobras e deslizaram, rapidamente, para o rio, onde passaram a viver. Cresceram e se transformaram em cobras grandes. Já adultos, Maria Caninana enamorou-se de uma outra cobra encantada, do sexo masculino, com quem desejava casar-se. Seu irmão se opunha, pois isso impediria que os dois se desencantassem. Como a irmã não lhe desse ouvidos, ele entrou em conflito com ela e seu noivo, travando-se entre eles uma grande luta, durante a qual Norato matou os dois. De tudo isso ele participava à sua mãe, a quem costumava ainda visitar em forma humana. Uma outra versão, não encontrada na região do Salgado, mas narrada no Baixo Amazonas, dá conta de que, muito tempo depois, Cobra Norato encontrou quem o desencantasse: um soldado em Óbidos, que não se intimidou com o tamanho daquela enorme cobra e a feriu, até provocar sangue, com uma faca virgem (Rocque, 1967/1968).

Quanto ao Rei Sebastião, como encantado, é um personagem cujas origens remontam a Portugal. Trata-se do mesmo rei Dom Sebastião que morreu durante a batalha de Alcácer-Quibir, na segunda metade do século XVI, na luta contra os mouros do norte da África e cuja morte precoce foi uma das razões que levaram Portugal a cair sob o domínio da Espanha em 1580. Esse domínio se estendeu por 60 anos, até 1640, gerando, em Portugal, uma lenda, segundo a qual Dom Sebastião não morrera, mas se encantara, devendo em breve retornar à Europa com seus exércitos para libertar seu povo do domínio estrangeiro. Essa lenda ligou-se a concepções de caráter messiânico já existentes em Portugal, que duraram muitos anos, como é bem sabido, gerando, no caso, o chamado sebastianismo, e resultando também em influências na literatura portuguesa do período. Mesmo depois de terem perdido sua importância em Portugal, essas idéias continuaram bem vivas no Brasil, estando presentes, por exemplo, em movimentos de caráter messiânico, como o episódio de Canudos, no Nordeste<sup>8</sup>.

8. Ver, por exemplo, n'*Os sertões*, a citação feita por Euclides da Cunha de uma das profecias de Antônio Conselheiro, transcrita de um caderno "pertencente ao secretário do comandante-em-chefe da campanha":

"Em verdade vos digo, quando as nações brigam com as nações, o Brasil com o Brasil, a Inglaterra com a Inglaterra, a Prussia com a Prussia, das ondas do mar D. Sebastião sahirá com todo o seu exercito.

Desde o principio do mundo que encantou com todo seu exercito e o restituiu em guerra.

Na região do Salgado fala-se em três moradas do Rei Sebastião. A primeira delas, certamente a mais conhecida, é a ilha de Maiandeuá, no município de Maracanã, onde se situam a praia e o lago da princesa, que é a filha do rei. Trata-se de uma belíssima ilha, de acesso não muito fácil, mas com várias praias, sendo freqüentada por turistas. A segunda, menos famosa, mas não menos bela, é a ilha de Fortaleza, no município de São João de Pirabas, de acesso ainda mais difícil, onde existe a “pedra do rei Sabá” e o “coração da princesa”. Em 1986, nessa ilha, quando um dos autores a visitou, só existia ali uma casa, de um comerciante da sede do município, que nela passava períodos de lazer. A pedra no entanto era muito visitada. Trata-se de uma pedra comum, que tem mais ou menos um metro de altura, mas que, de longe, no ponto da praia onde chegam as embarcações, parece a figura de um homem escuro sentado. Próximo a essa pedra, fica uma outra, de cor branca, deitada sobre a areia da praia, em forma de coração. A pedra do rei Sabá é objeto de culto dos adeptos do catolicismo, da pajelança e das religiões de origem africana. Ela está sempre cheia de velas, fitas do tipo das que se colocam em santos, e oferendas de todo tipo, sobretudo bebidas alcoólicas e tabaco.

É fácil perceber que muitas pessoas confundem o Rei Sebastião (na pedra do rei Sabá) com o santo católico São Sebastião e fazem promessas a ele, que são pagas com as oferendas, que são ali colocadas por adeptos do catolicismo e da umbanda, por exemplo. Mas a ilha de Fortaleza é também uma “ilha encantada”, como a de Maiandeuá. O mesmo acontece com a dos Lençóis, no litoral do Maranhão, que é menos referida ainda na região do Salgado: esta é a terceira morada do Rei Sebastião. Para seus moradores, entretanto, a ilha dos Lençóis é uma importante morada do rei (Braga dos Santos, 1983 e Posey & Braga dos Santos, 1985).

A idéia messiânica de um possível desencantamento do Rei Sebastião está sempre presente na região do Salgado, entre as populações rurais. A lenda que expressa melhor essa idéia, contada em várias ver-

---

E quando encantou-se afinçou a espada na pedra, ella foi até os copos e elle disse! Adeus mundo!

Até mil e tantos a dois mil não chegarás! (...)” (Cunha, 1995: 219-220).

Sobre o tema do milenarismo ou messianismo, ver especialmente o trabalho clássico de Queiroz (1965).

sões, refere-se à aparição da filha do rei a um pescador, na ilha de Maiandeua, pedindo que ele a desencante. Se o fizer, terá como recompensa casar com a princesa. Além disso, se isso acontecer, as cidades dos encantados aflorarão à superfície, enquanto todas as nossas cidades irão para o fundo, estabelecendo-se, a partir daí, o governo do Rei Sebastião sobre o mundo. Para desencantá-la, ele terá, como no caso do desencantamento de Cobra Norato, de cortar, com uma faca virgem, o couro da cobra em que a princesa se transforma, até provocar sangue. Ocorre que, em todas as versões por nós conhecidas, o pescador sempre falha, sentindo-se apavorado com a presença daquela enorme cobra. Ao fugir, ainda ouve um lamento: "Ah, ingrato, redobraste meus encantos!"

Na região do Salgado o Rei Sebastião é visto como o rei de todos os encantados. Há uma outra lenda, também narrada em várias versões, que trata de uma disputa entre os dois grandes encantados, o Rei Sebastião e Cobra Norato, em que este foi derrotado e, em algumas versões, morto pelo rei. A partir desse episódio é que o Rei Sebastião passou a ser o mais importante de todos os encantados da região. Segundo os relatos dos informantes, em muitas sessões de pajelança o Rei Sebastião se incorpora nos pajés mais notáveis, vindo com o objetivo de curar as doenças de seus pacientes<sup>9</sup>.

Afora esses encantados mais famosos, como ocorre o processo que leva pessoas comuns a se tornarem encantados? Neste ponto é importante dizer que as concepções sobre os encantados nos falam de seres humanos que, ao contrário das demais pessoas, não morreram, mas se encantaram<sup>10</sup>. As pessoas se encantam porque são atraídas por outros encantados para o "encante", local de morada dos encantados, que, como foi dito anteriormente, se encontra "no fundo", normalmente no fundo dos rios e dos lagos, em cidades subterrâneas ou subaquáticas. Para que alguém seja levado para o fundo, por um encantado, é preciso que este "se agrade" da pessoa, por alguma razão. É comum a idéia de que, se alguém for levado por algum encantado para visitar o encante, deve evitar comer as coisas que lhe são oferecidas, caso contrário se encantará, não podendo mais viver no mundo da superfície, como os demais seres humanos. Há também a idéia de que

---

9. Sobre a presença do Rei Sebastião na mina paraense, ver o trabalho de Vergolino-Henry (1994: 201-202).

10. Ver, sobre o assunto, as notas 8 e 13.

os grandes pajés (conhecidos às vezes pela denominação de sacacas) são levados pelos encantados para o fundo, onde aprendem sua arte; mas, neste caso, eles retornam à superfície, como xamãs, para poder praticar a pajelança.

É muito forte, na região do Salgado, a idéia dessas entidades sobrenaturais como encantados ou bichos "do fundo". Mas não está ausente a referência constante aos encantados da mata, que são apenas dois: a Anhangá e a Curupira. Trata-se, neste caso, de seres perigosos, que podem provocar o mau-olhado nas pessoas, ou "mundiá-las", isto é, fazê-las perder-se na mata. Isto acontece com os caçadores que cometem abusos, sobretudo os que têm o costume de caçar persistentemente um só tipo de caça. Mas a mata é muito pouco importante na área, assim como a caça. O importante são os rios, a grande baía do Marajó e o oceano Atlântico, isto é, o mundo das águas. Por isso, os encantados do fundo são os mais relevantes.

Os encantados, como também dissemos acima, são considerados normalmente invisíveis aos olhos dos simples mortais. Entretanto, podem manifestar-se aos seres humanos comuns de formas diversas. A partir dessas formas distintas de manifestação, eles são pensados em três contextos distintos, recebendo, por isso, denominações diferentes. São chamados de "bichos do fundo" quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nesta condição eles são pensados como perigosos, pois podem provocar mau-olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob forma humana, nos manguezais ou nas praias, são chamados de "oiaras"; neste caso freqüentemente aparecem como se fossem pessoas conhecidas, amigos ou parentes, e desejam levar suas vítimas para o fundo. A terceira forma de manifestação é aquela em que eles, permanecendo invisíveis, incorporam-se nas pessoas, quer seja naquelas que têm o dom de nascença para serem xamãs, ou naquelas de quem "se agradam", ou nos próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso são chamados de caruanas, guias ou cavalheiros. Ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças.

Fica bastante claro a profunda ambigüidade dessas entidades. Sabemos bem da ambigüidade característica das entidades sobrenaturais, do que nos dá conta, entre outros, o antropólogo inglês Edmund Leach, em seus famosos ensaios (Leach, 1983 a, 1983 b). Dessa

ambigüidade não estão livres, por exemplo, os santos católicos, como mostra o mesmo Leach, sendo exatamente por isso que eles podem realizar a mediação entre os seres humanos normais e o mundo extracorpóreo, que é o domínio do divino. Não obstante, comparados com os encantados, os santos são bem mais unívocos ou menos ambíguos, se isso é possível, pelo menos nas concepções das populações amazônicas de que estamos tratando.

Essa ambigüidade dos encantados surge a partir do fato de que se trata de entidades que não são pensadas como espíritos, mas como seres humanos de carne e osso, com poderes excepcionais, pois são “invisíveis”, podem manifestar-se sob forma humana ou animal e ainda se incorporam em pessoas comuns — apesar de manterem, durante a incorporação, sua condição de seres humanos<sup>11</sup>. Não é a alma ou o espírito do encantado ou caruana que se incorpora nos pajés, mas é o encantado por completo (espírito e matéria). Como isso se dá, nenhum informante sabe explicar, não adianta perguntar, como também, segundo Leach, seria um contra-senso perguntar aos Kachin se os *nats* (espíritos) têm pernas, se comem carne ou se vivem no céu (Leach, 1996: 77)<sup>12</sup>.

---

11. É interessante comparar com o que acontece no toré nordestino, que apresenta muitas semelhanças com a pajelança cabocla amazônica, segundo o relato de Araújo (1979/1959: 62-63): “Uma das características do atual toré que se relaciona bem de perto com as crenças indígenas é o processo de manifestação dos caboclos (encantados) no terreiro; são espíritos de *vivos* [nosso grifo] que estão em aldeias distantes. ‘Quando são chamados, lá na aldeia onde eles moram (os vivos) caem em sonolência para poder comparecer onde foram chamados.’ No toré não invocam espírito branco, isto é, espírito de pessoas que morreram. Nisto diferem do espiritismo, onde invocam o espírito de pessoas que desencarnaram. No toré descem só caboclos e também alguns juremados. Juremado é o que está nos ares e que quando ainda vivo bebeu jurema ou que ao morrer estava sob uma juremeira. O juremado é um espírito em processo de caboclição (santificação), não sendo considerado perigoso como o espírito branco.’

12. Vale citar aqui o que diz Leach a esse respeito: “Em algumas partes deste livro farei freqüentes referências à mitologia kachin, mas não farei nenhuma tentativa de encontrar qualquer coerência lógica nos mitos a que me refiro. Os mitos, para mim, são apenas um modo de descrever certos tipos de comportamento humano; o jargão antropológico e o uso que ele faz dos modelos estruturais são outras tantas maneiras de descrever os mesmos tipos de comportamento humano. Na análise sociológica nunca podemos ter uma autonomia absoluta. Por abstrata que seja a minha representação, minha preocupação é sempre com o mundo material do comportamento humano observável, nunca com a metafísica ou com sistemas de idéias que tais” (1996: 77).

Por outro lado, como foi visto, os encantados são perigosos, pois podem provocar doenças nas pessoas comuns, bem como levá-las para o fundo — onde poderão se tornar outros encantados — além do fato de que o boto encantado é capaz de transformar-se num belo rapaz, que seduz as mulheres, mantendo relações sexuais com elas. Na região do Salgado não encontramos, como é relatado para outras regiões da Amazônia, a idéia de que tais mulheres podem engravidar e ter “filhos do boto”: ao contrário, nessa região, o boto age como uma espécie de vampiro, sugando o sangue da mulher durante as relações sexuais, o que pode levá-la à morte, caso o boto não seja morto antes, pelos parentes ou amigos da vítima, ou a mulher não seja de alguma forma afastada dessa influência maléfica. Por isso os botos são especialmente temidos pelas mulheres, especialmente quando estão menstruadas, já que o sangue da menstruação exerce atração sobre eles (Motta-Maués, 1993: 119-122).

#### **A assunção ao xamanismo; os pajés e o tratamento de doenças**

Ao lado das concepções e crenças sobre os encantados, que são básicas na pajelança cabocla amazônica, é preciso também entender a figura do pajé, ou xamã, que é o sacerdote inspirado que serve de instrumento para a ação dos encantados, enquanto caruanas, quando essas entidades passam a atuar no mundo dos homens comuns para exercitar a sua influência sobretudo como agentes de cura de doenças. A primeira questão importante é a de saber como se dá a assunção ao xamanismo na pajelança cabocla, isto é, qual o processo de formação do pajé.

Para tornar-se pajé ou curador, a pessoa precisa ter um dom, que pode ser “de nascença” ou “de agrado”. É possível reconhecer um dom de nascença quando a criança “chora no ventre da mãe”, o que não deve ser revelado publicamente antes do tempo, sob pena de a pessoa perder seus poderes. O pajé, quer seja de nascença ou de agrado, tem uma carreira muito semelhante ao que é classicamente descrito em relação aos xamãs em várias partes do mundo: um período de crise de vida, em que sofre incorporações descontroladas de espíritos e caruanas, devendo submeter-se a tratamento com um pajé experiente (um mestre), que irá afastar os espíritos e os maus caruanas, treinando o noviço para que ele possa controlar as incorporações, a fim de que

elas ocorram somente em ocasiões e lugares determinados. Ao mesmo tempo ensina-lhe os mitos, as técnicas, o conhecimento dos remédios, as orações etc., de sua arte. Ao final do período de treinamento, o novo pajé é “encruzado”, numa cerimônia imponente, em que deve morrer simbolicamente para renascer como xamã. A partir daí estará pronto para tratar seus próprios doentes e até formar seus próprios discípulos. Mas nunca se cura inteiramente da “doença” (chamada de corrente do fundo) que o acometeu: ele terá que manter permanentemente certos tabus alimentares, sexuais e de outros tipos, bem como “chamar” regularmente suas entidades, dedicando-se, permanentemente, à prática da caridade, isto é, à cura das doenças, sem procurar fugir de suas obrigações, sob pena de ser castigado por seus próprios caruanas.

Por isso, os pajés costumam realizar rituais particulares de pajelança, chamando seus caruanas ou cavalheiros, em suas próprias casas, mesmo que não tenham doentes para curar. Entretanto, os rituais mais importantes são aqueles feitos sob encomenda de um ou mais doentes, os quais constituem sessões públicas de cura. Mesmo que o ritual se realize para um doente particular, outros doentes participam do mesmo, aproveitando para fazer consultas ao pajé (que responde e age incorporado pelos seus caruanas). Uma típica sessão de cura é realizada à noite, começando por volta de vinte horas e prolongando-se às vezes até a madrugada do dia seguinte. O pajé inicia a sessão fazendo orações católicas diante de imagens de santos e “entregando seu espírito a Deus”. A partir daí ele começa a receber seus caruanas e passa a cantar e dançar, agitando o maracá e as penas que traz numa das mãos. É ajudado por um servente, que lhe acende os cigarros comuns (de carteira) e o cigarro tauari, um cigarro especial só usado nessas sessões. O servente também serve-lhe água, chá ou outras bebidas (a bebida alcoólica não é vista com bons olhos pelos pajés que entrevistamos — eles não a usam —, mas há sempre a referência a pajés de outros lugares que bebem cachaça ou cerveja — coisa a que raramente pudemos assistir). O servente também ajuda no tratamento dos doentes e em outras ações.

Os primeiros caruanas que chegam não tratam dos doentes: limitam-se a dançar e cantar suas doutrinas (canções). Depois de algum tempo chega um caruana mais importante, que pede para lhe trazerem os doentes. Às vezes é um só caruana que cura, outras vezes são vários.

Há muitas variações. As técnicas também são variadas: as mais notáveis incluem dançar com o doente nas costas, chupar a doença — aplicando diretamente a boca sobre a pele do enfermo —, defumar com o cigarro tauari a parte afetada pela doença, ou passar cachaça, por exemplo, sobre o corpo do paciente. Alguns pajés, tomados pelos caruanas, realizam proezas espetaculares: equilibram-se em pé, dançando sobre redes de dormir atadas em suas escápulas; ou dançam, com os pés descalços, sobre cacos de vidro ou carvões em brasa sem se ferirem. Os doentes saem da sessão normalmente levando prescrições receitadas pelos caruanas; às vezes essas receitas são anotadas pelo servente e passadas aos interessados; outras vezes, o pajé diz que as pessoas devem voltar no dia seguinte para receber as prescrições.

A sessão de cura prossegue, após o momento dedicado ao tratamento dos doentes, com a vinda de outros caruanas que não se dedicam à cura. Assim, por exemplo, pode “baixar” uma linha de princesas, caruanas do sexo feminino que contam, em suas doutrinas, quais os locais onde ficam seus castelos ou cidades encantadas, que se localizam sempre em lugares dos rios e das praias onde existem muitas pedras. Assim, por exemplo, Itapuá é uma ilha encantada, onde vive uma princesa, que habita no “fundão de Itapuá”. Há muitas outras ilhas e lugares encantados por todo o território da Amazônia, sendo as mais importantes, para os informantes da região do Salgado, aquelas já referidas acima: Maiandeuá, Fortaleza e Lençóis, isto é, as três principais moradas do Rei Sebastião, e de sua filha, a princesa.

Como fica evidente, as concepções ligadas à pajelança são semelhantes a várias formas de xamanismo que têm sido descritas por todo o mundo. Como já foi dito, não se trata do xamanismo clássico siberiano, na concepção de Mircea Eliade, em que o xamã realiza a conhecida viagem ao mundo dos espíritos, para combater aqueles que estão provocando a doença em seus pacientes. Esta forma de xamanismo, em que a incorporação por espíritos parece desempenhar um papel secundário, está presente em vários grupos indígenas brasileiros. Na pajelança cabocla, que claramente tem também origem indígena (tupi), o que acontece é o contrário, isto é, a tomada do corpo do xamã pelas entidades que vêm para curar os doentes, o que tem uma importância fundamental: não é o xamã que cura, mas sim as entidades que agem tendo seu corpo como instrumento. Mas a pajelança cabocla é também influenciada pelo cristianismo e pelas crenças e práticas de ori-

gem africana, assim como por concepções e lendas de origem européia (não necessariamente ligadas originalmente ao cristianismo). Os pajés, entretanto, de modo geral consideram suas crenças e práticas como parte integrante do catolicismo que praticam, não se considerando como os sacerdotes de um novo culto, ou um culto concorrente do catolicismo. Um deles, o principal pajé de Itapuá, na época em que se fez trabalho de campo nessa ilha (1975-76), dizia que, apesar da incompreensão dos sacerdotes católicos, a pajelança tinha sido uma arte deixada na terra por Jesus Cristo, que também curava os doentes de seu tempo como hoje fazem os curadores caboclos.

A despeito disso, a pajelança tem sido combatida pela Igreja Católica na Amazônia desde o período colonial, como atesta o *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição no Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Em suas visitas pastorais pelo interior, vários bispos paraenses — entre eles Dom Antônio de Macedo Costa e Dom Antônio Lustosa — não perdiam a oportunidade de criticar e combater os pajés de que tinham notícia. Os jornais do século passado estavam cheios de notícias ridicularizando e condenando os pajés que atuavam na sociedade do período. E até muito recentemente os pajés tinham que pedir permissão às delegacias de polícia dos municípios onde atuavam para exercer suas atividades. Eram freqüentemente acusados não só de práticas contrárias à religião dominante, como de prática ilegal da medicina, ou curandeirismo. Em cidades maiores da Amazônia, como Belém, talvez já não seja possível encontrar mais qualquer pajé; mas no final da década de 1970 Chester E. Gabriel ainda pôde presenciar sessão de pajelança cabocla em Manaus. Apesar disso, a pajelança não-indígena continua muito viva no interior da Amazônia, como parte integrante das concepções religiosas das populações regionais, integrada ao catolicismo e passando por transformações, como processo social dinâmico que tem grande influência na vida regional, sobretudo como parte do sistema médico das populações mais pobres (Lapa, 1978; Lustosa, 1939, 1976; Figueiredo, 1996; Gabriel, 1980; e Maués, 1995).

O pajé é o grande especialista médico local, nas localidades onde atua: lugarejos, povoações, vilas e bairros periféricos das cidades do interior. Ele é visto como capaz de tratar de todas as doenças, tanto aquelas “mandadas por Deus” (isto é, as doenças pensadas como naturais ou normais, como erisipela, espinhela caída, hérnia, gripe, febre

etc.), como as “doenças por malineza”, que não são vistas como normais, e que são provocadas por espíritos ou encantados, ou pela inveja ou pela feitiçaria. São doenças pensadas como não naturais a panema, o feitiço, o mau-olhado, o quebranto, a flechada de bicho, o ataque de boto, o mal-assombrado, a possessão por espírito etc.<sup>13</sup> Para tratá-las, o pajé atende seus pacientes em várias circunstâncias, ouvindo suas queixas e receitando remédios (tanto aqueles de farmácia ou industrializados, como os remédios “da terra”, isto é, ervas, raízes, folhas, óleos e outros produtos da vasta farmacopéia popular), fazendo benzeções contra mau-olhado ou quebranto e, em casos mais graves, realizando trabalhos ou sessões xamanísticas de cura, tal como descrevemos anteriormente.

### O tratamento de doenças por outros especialistas

Outros especialistas locais no tratamento de doenças, nas áreas onde atua o pajé, são o experiente, o benzedor ou a benzedeira, o dentista prático, o farmacêutico e a parteira.

O experiente é um especialista que, não sendo pajé, conhece, no entanto, como este, uma grande variedade de remédios de farmácia ou da terra, sendo procurado pelas pessoas que buscam tratamento de um grande número de doenças consideradas normais ou naturais; ele corresponde aproximadamente ao que, em outras áreas rurais brasileiras, é denominado doutor raiz. O benzedor ou a benzedeira é um especialista que, podendo ser também um experiente, alia a essa condição um dom especial, que caracteriza sua especialidade: sabe benzer mau-olhado, quebranto, “ersipla” (erisipela) e outras doenças suscetíveis de benzeção. O benzedor usa orações fortes e, muitas vezes, água e ramos

---

13. Esta distinção entre doenças naturais e não-naturais foi encontrada por Maués (1990: 36-42) em Itapuá, sendo comum em toda a região do Salgado. Ela não é verbalizada dessa forma pelos informantes, que utilizam diversas expressões para se referir a elas: “sofrimentos de pajé” *versus* “sofrimentos de médico”, “não são normais” *versus* “normais”, “coisas de pajé” *versus* “sofrimentos mais para a medicina”, “sofrimento que depende de pajé” *versus* “sofrimento que depende de médico” e “doenças por malineza” *versus* “doenças mandadas por Deus”, constituindo, dessa forma, o que em etnociência se chama de “categorias ocultas” e, na prática, não rotuladas monolexicamente. Essa distinção, por outro lado, não se confunde com a de doenças materiais e espirituais encontrada por algumas antropólogas em contextos urbanos do Sudeste (Loyola, 1984 e Montero, 1985).

de ervas no momento da benzeção. O dentista prático é um personagem mais raro, que percorre as várias localidades do interior atendendo as pessoas, sobretudo para realizar extração de dentes cariados, mas que às vezes presta outros serviços a seus clientes. O farmacêutico é um dono de farmácia, geralmente localizada nas sedes municipais, que também receita remédios à população; alguns desses farmacêuticos podem ser muito considerados entre os moradores rurais e urbanos das classes populares.

As parteiras têm uma importância especial nas localidades rurais, onde não há médicos nem hospitais. Algumas delas são reconhecidas e recebem treinamento pelos serviços oficiais de saúde das sedes municipais do interior. Nas localidades onde atuam, as mais consideradas são as "parteiras de dom", isto é, aquelas que, além de conhecerem as técnicas de atendimento às mulheres grávidas e gestantes, também são assistidas por caruanas, que as auxiliam em sua tarefa. Estas parteiras não são necessariamente pajés ou curadoras, mas atendem as parturientes com ajuda dos encantados<sup>14</sup>.

### O tratamento das doenças não-naturais

O pajé, no entanto, é o médico mais completo. Não temos conhecimento de sua atuação como dentista prático, nem o pajé atua, enquanto pajé, na condição de parteira. Da mesma forma não conhecemos nenhum pajé que seja "farmacêutico", embora ele desempenhe também essa função, na concepção popular, na medida em que sabe receitar remédios "de farmácia". Mas o pajé é reconhecido socialmente como experiente e benzedor. Às vezes ele começa sua carreira como experiente e/ou benzedor, antes de se manifestarem mais explicitamente nele os dons que o levam ao exercício do xamanismo, com a incorporação dos encantados e as sessões xamanísticas de cura. Além disso, há doenças que só o pajé é capaz de tratar: são algumas das doenças que se incluem numa categoria que chamamos de não-naturais, como o ataque de boto, a corrente do fundo, o ataque de espírito, o mal-assombrado e o feitiço. Segundo as concepções lo-

---

14. Curiosamente, em Belém (e possivelmente em outros lugares), existem médicos formados em universidades — e até com especialização no exterior — que, sendo espíritas kardecistas, realizam cirurgias "assistidos" por entidades espirituais.

cais, nenhuma dessas doenças pode ser tratada com eficácia por qualquer outro especialista local ou mesmo por um médico formado em universidades.

A mulher que é molestada pelo boto deve ser atendida por um pajé, caso contrário ela pode ser levada à morte. O boto que a possui sexualmente é um encantado do fundo, que se manifesta sob forma de boto, nos rios, e se apresenta sob forma humana diante da mulher. No entanto ele pode ser reconhecido facilmente por sua vítima, pois tem um orifício nas costas, como o próprio boto. Normalmente só o pajé é capaz de prescrever os remédios e aconselhar os procedimentos necessários para livrar aquela mulher da ação maléfica do boto<sup>15</sup>.

A corrente do fundo é a doença que pode levar as pessoas a se tornarem xamãs ou pajés. Ela se caracteriza pela incorporação descontrolada por caruanas (freqüentemente também por espíritos). As pessoas acometidas por essa doença devem ser tratadas por um pajé, que irá determinar se a pessoa pode simplesmente afastar os caruanas e os maus espíritos, ou se tem um dom permanente para o xamanismo. Caso este seja o caso, a pessoa será tratada para se tornar pajé, como já descrevemos acima. Se, no entanto, for constatado que a pessoa não tem um dom autêntico, as entidades podem ser afastadas, ficando o doente aparentemente livre das perturbações causadas por elas.

Semelhante a essa doença é o ataque de espírito, que freqüentemente vem associado à corrente do fundo, mas que pode ocorrer isoladamente. Neste último caso, não se trata certamente de um dom xamanístico, devendo o espírito ser afastado ou expulso. Como já foi dito acima, os encantados que se incorporam nos pajés durante as sessões xamanísticas não são pensados como espíritos<sup>16</sup>. Nem sempre, nas concepções locais, trata-se de espíritos de pessoas mortas, pois, em algumas situações, acredita-se que uma matintaperera (uma pessoa viva) pode mandar seu espírito para perseguir alguém. O espírito pode

---

15. Sobre o boto encantado, além do que está dito aqui, lembrar o que foi visto acima, ao final da seção sobre "os encantados e seu lugar de morada".

16. Não obstante, no trabalho de Cravalho (1993), que estudou a pajelança numa vila do Médio Amazonas, ali permanecendo por 22 meses, encontra-se a idéia de que, para os moradores do lugar, os encantados são espíritos de pessoas mortas, que moram no "encante", tendo sido levados para lá por outros encantados.

se incorporar em sua vítima, causando perturbação, mas também pode apenas aproximar-se dela, mostrando, por exemplo, sua sombra, sem incorporação: neste caso a doença é chamada de mal-assombrado, e também só pode ser tratada pelo pajé.

Já o feitiço é uma doença bem mais insidiosa, pois se apresenta com sintomas de outras doenças, muitas vezes vistas como normais: coceiras, feridas, dores de vários tipos, insucesso nas atividades produtivas etc. Por isso, há vários tipos de feitiço. O feitiço propriamente dito é produzido por um feiticeiro (mais freqüentemente uma feiticeira) que manipula substâncias variadas para atingir suas vítimas. Essas substâncias são, por exemplo, urina, fezes, mechas de cabelo, restos de comida, pimenta malagueta, alguns tipos de animais como sapos, vários tipos de ervas etc. Mas há algumas categorias especiais de feitiço, provocadas também de forma especial. Um deles é a panema, ou panemeira, que tem sido tantas vezes abordada na literatura antropológica<sup>17</sup>. Trata-se de um estado ou condição que leva ao insucesso nas atividades produtivas, ou do pescador, que não consegue persistentemente obter peixes em quantidade suficiente em suas pescarias, ou do caçador, que não consegue, também de modo persistente, caçar com o êxito desejado. O conceito de panema é bastante complexo, não significando sempre uma forma de feitiço. Mas ela pode ser provocada pela feitiçaria, caso os instrumentos de trabalho do pescador ou do caçador sejam banhados, por exemplo, num preparado especial composto de substâncias fétidas, ardidadas ou prurientes, como aquelas já mencionadas. Outra forma de feitiço é o chamado "aborrecimento", em que o feiticeiro (feiticeira) ataca sua vítima atingindo-a pelas costas com uma espécie de pó (o aborrecimento) que lhe provoca uma intensa coceira no corpo todo. Mas uma das formas mais perigosas de feitiço é o que se chama de "parauá". O conceito de parauá nos leva a tratar de outra concepção, intimamente ligada às crenças e representações sobre a pajelança, que diz respeito aos chamados "fadistas".

### Outras concepções: a matintaperera e o "labisônio"

Esta é uma crença muito forte na região do Salgado, que parece ser bastante disseminada, pelo menos em parte, em outras áreas da

---

17. Ver, sobre o assunto, DaMatta (1973).

Amazônia. Os chamados fadistas são pessoas que têm o fado (destino ou sina) de transformar-se em animais todas as noites. Eles são a matintaperera e o labisônio, conforme sejam mulheres ou homens. A matintaperera pode transformar-se em vários tipos de animais, como porcos, morcegos e aves, sendo capaz de voar: é vista como a mais perigosa feiticeira que existe. O labisônio só se transforma em porco (não existem lobos na região) e é menos poderoso ou temido. Também é relativamente pouco referida a existência deste personagem, que parece não ter tanta importância nas crenças e representações locais. Ao contrário, as matintas são muito lembradas, chegando-se mesmo a identificá-las e nomeá-las com uma certa facilidade. Na época em que um de nós residiu em Itapuá, há mais de vinte anos, falava-se abertamente na existência de três matintas no lugar: uma delas era mulher pajé, cujos poderes como curadora não eram muito considerados, e cujo marido não trabalhava, por ser considerado “doente” (nunca foi possível descobrir exatamente qual a doença que o incapacitava para o trabalho); outra era uma mulher apontada como alguém que traía o marido; e uma terceira era de cor morena, quase negra, mas com alguns traços que lembravam uma índia, como o cabelo bastante liso, que não era pajé nem apontada como infiel ao marido (neste caso, é possível que a hostilidade contra ela se originasse do fato de ser considerada preta, haver casado com um branco e morar na povoação de Itapuá, longe do lugar dos “pretinhos”)<sup>18</sup>.

Os fadistas são vistos como pessoas que fizeram um pacto com Satanás, em troca de algum tipo de vantagem, dinheiro ou poderes excepcionais e, por isso, além de terem entregado sua alma, ainda são punidos com o fado, isto é, o destino de terem de transformar-se em animais, durante a noite. Não obstante, essa concepção não é inteiramente clara, no que diz respeito à matintaperera. Alguns informantes relatam que essa condição de bruxa é transmitida pela avó a uma neta especialmente escolhida. Batendo com a mão nas costas da menina, a mulher pergunta: “Queres um presente, minha neta?” Se a resposta for positiva, a feiticeira já deixa ali o parauá, isto é, um papagaio, que se

---

18. Para entender melhor esta questão, devemos lembrar que em Itapuá existia, na época, uma área da ilha chamada de lugar dos “pretinhos”, isto é, habitada por pessoas de cor negra, que eram vistas como descendentes de escravos e que, por serem objeto de discriminação, normalmente não saíam de lá para morar na área mais populosa, chamada de “povoação”.

aloja entre as omoplatas da menina e que, quando cresce e cria asas, dá-lhe o poder de voar e a transforma em uma nova bruxa<sup>19</sup>.

Em todos esses casos, de feitiço comum, de aborrecimento e de parauá, só o pajé é eficaz no tratamento, como já foi dito acima. A exceção é a panema ou panemeira, em relação à qual os remédios são bem conhecidos de toda a população e, embora possa ser tratada por um pajé, não precisa necessariamente de tratamento por esse especialista. Destarte, no sistema médico local das comunidades do interior da região do Salgado e provavelmente de muitas outras regiões da Amazônia, o pajé é o especialista mais importante que, num certo sentido, goza de maior confiança da parte da população.

### A ambigüidade do pajé

Não obstante, à ambigüidade dos caruanas junta-se a ambigüidade dos pajés, nas concepções locais. Porque, assim como eles sabem curar, também são vistos como capazes de provocar doenças. Ao lado disso, normalmente os pajés não têm grande prestígio como curadores dentro de suas próprias localidades. É mais fácil se prestigiar um pajé de uma localidade vizinha ou mais distante do que um pajé da própria comunidade<sup>20</sup>. Isto acontece, sobretudo, no caso de mulheres pajés: estas, além de serem freqüentemente desprestigiadas dentro de suas comunidades, são também vistas pelo outro lado da atividade

---

19. No trabalho de Cravalho (1993), acima referido, há uma longa descrição e análise sobre a matintaperera. Na localidade onde estudou, essa personagem pode ser tanto mulher como homem, existindo como castigo em razão da prática de relações incestuosas; não está descrita ou mencionada, por outro lado, a figura do labisônio. No conhecido dicionário Aurélio, há a seguinte definição de bruxa, encontrada no folclore goiano, que apresenta certa semelhança com a concepção de matintaperera encontrada por nós na região do Salgado: "A última das sete filhas de um mesmo casal que não foi batizada pela irmã mais velha, e que se transforma em coruja, que, à noite, entra pelo telhado e pelas janelas para chupar o sangue de crianças, bebe cachaça e pia forte, voando e soltando gargalhadas."

20. Isto aliás não é novidade e o próprio texto bíblico pode ilustrá-lo: em três Evangelhos é narrado o episódio do não reconhecimento de Jesus em sua terra, Nazaré, o que lhe provocou o seguinte comentário: "Um profeta só é desprezado em sua pátria, entre os seus parentes e em sua casa" (Marcos 6, 4). Sobre o assunto, ver Mateus 13, 53-58; Marcos 6, 1-6; e Lucas 4, 16-30 (este último Evangelho é mais completo, pois descreve inclusive as ações dos nazarenos, que, não só não aceitaram Jesus como profeta, como também quiseram matá-lo) (cf. Bíblia, TEB, 1995).

xamanística, isto é, como feiticeiras ou bruxas (matintapereras) (Motta-Maués, 1993: 95). Alguns pajés do sexo masculino são também acusados, além de feitiçaria, de “mexerem” com as mulheres que estão sob tratamento com eles, isto é, de tentarem assediá-las ou de efetivamente molestá-las sexualmente.

### Revisitando Itapuá

Trataremos agora, ainda que de forma breve, do tema da pajelança cabocla em Itapuá, povoação de pescadores onde começamos a pesquisa sobre o assunto, há mais de vinte anos. Recentemente, Itapuá foi revisitada e, nas primeiras investidas sobre o tema, as informações eram de que não mais existiam pajés na localidade. Para alguém desatento e sem contato com a literatura sobre a pajelança cabocla, que confiasse nas primeiras informações dos itapuaenses, seria possível mesmo acreditar piamente que os pajés haviam desaparecido de Itapuá. As informações, recorrentes, insistiam sempre na mesma tecla: “os pajé morreram tudo, num tem mais pajé aqui.”

Porém, depois de um período mais longo de estadia em Itapuá, foi possível entender melhor esse discurso, a partir de observações e conversas informais, sob dois aspectos distintos. Em primeiro lugar, ele ainda provavelmente reflete a longa história de perseguições e preconceitos em que estiveram envolvidas as crenças e práticas da pajelança cabocla, como já foi referido acima. Vale lembrar que o discurso da não existência de pajés, em Itapuá, também foi feito quando teve início esta pesquisa sobre pajelança, em 1975. Só depois de cerca de um mês de convivência com a população é que foi possível conhecer os primeiros pajés do lugar (Maués, 1995: 236-238).

Por outro lado, devemos considerar também que Itapuá está sendo revisitada depois de mais de duas décadas, o que nos permite comparar os dois períodos, examinados no que diz respeito ao fenômeno em estudo. Assim, o primeiro período corresponde a um contexto em que havia vários pajés formados nessa localidade, ocupando um *status* definido dentro dessa categoria. O segundo período corresponde a um contexto de transição, em que os velhos pajés já faleceram e no qual novos pajés estão em formação. Assim, foi possível observar a existência de dois benzedores que apresentam características típicas de quem está se formando como pajé. Por isso, não ocupam ainda o *status* de

curador, mas não são considerados benzedores comuns, pois, como dizem os informantes: "tem gente com eles." Essa expressão traduz a crença de que esses benzedores são acompanhados por encantados ou caruanas.

Atualmente, apenas dois homens foram mencionados como verdadeiros pajés pelos informantes, sendo que um deles não é morador de Itapuá, mas de um vilarejo próximo. Esses pajés, no entanto, encontram-se em situações consideradas inusitadas. O que reside em Itapuá foi apontado como alguém que "faz trabalho às vezes" e que, no momento, não é mais católico e sim "crente" (membro da Assembléia de Deus), o que não o impede de ainda, ocasionalmente, atuar como curador. O outro pajé, que foi indicado como um excelente curador, enfrenta, porém, uma dificuldade muito curiosa, apontada por vários informantes: ele não pode mais trabalhar como pajé, já que está vivendo com uma mulher que é acusada de se transformar em matintaperera. Na concepção local, claro que não é aceito o romance entre um pajé e uma matintaperera, dizendo-se que o mesmo foi enfeitiçado por essa bruxa, o que impede o tal pajé de continuar atendendo a população. Segundo os informantes, já faz algum tempo que este pajé não tem interesse de receber "a gente dele" (seus caruanas). Infelizmente não foi possível ainda entrar em contato direto com nenhum desses personagens; tudo o que está sendo dito baseia-se em informações de terceiros (mesmo que um dos informantes tenha sido o pai do pajé "enfeitiçado", o que pode implicar um outro componente na trama).

Desse modo, pensando em termos comparativos, no sentido de tentar saber o que modificou e o que ainda persiste nas práticas e crenças da pajelança em Itapuá, observamos agora, em relação aos pajés, uma situação diferenciada em relação ao que se encontrou há mais de vinte anos. Porém, no que diz respeito ao que possa persistir, observamos também que a análise feita por Motta-Maués, e que se encontra desenvolvida em pelo menos três trabalhos (1980, 1993, 1994), ainda é bastante significativa para o contexto que, pelo menos por ora, foi encontrado em Itapuá. Esta autora, já citada acima, faz um estudo sobre relações de gênero, simbolismo e ritualização em Itapuá, observando que, no âmbito da pajelança, temos um domínio essencialmente masculino. Assim, o papel atribuído à mulher, nesse contexto, é de ajudante de pajé ou paciente deste, tendo assim quase sempre uma atuação passiva. Por outro lado, quando a mulher surge com um papel

mais ativo, na pajelança, como foi visto acima, ela é freqüentemente apontada como feiticeira (matintaperera).

Foi possível, depois de algum tempo de permanência em campo, obter alguns relatos, feitos de forma sigilosa, sobre uma mulher que é “metida” a ser pajé, mas que efetivamente “não é”. Esta mesma mulher, havia mais de vinte anos, era apontada já como “tendo gente com ela” e, numa ocasião em que estava para dar à luz, tratava-se com um famoso pajé de uma localidade próxima, com o objetivo de prender ou afastar suas correntes, para evitar que ocorressem incorporações descontroladas na ocasião do parto. Não foi possível comprovar se se trata, hoje, de uma curadora já formada, ou se ela apenas luta, aparentemente sem êxito, como muitas outras pessoas — especialmente mulheres —, para livrar-se de uma incômoda presença de entidades que teimam em se manifestar.

Ainda foi possível colher relatos de informantes, também de forma sigilosa, sobre algumas mulheres que foram apontadas como possuindo o dom de se transformarem em matintapereras. Uma delas é a mesma mulher vista como “preta” e apontada como matinta há mais de vinte anos, já referida, conforme já fora constatado.

### Novas concepções da pajelança: os casos de D. Maria Rosa e D. Zeneida

Trataremos agora, com base nos dados colhidos nos anos mais recentes, das diferenças mais notáveis encontradas na cidade de Colares, no tocante a possíveis reelaborações ou transformações introduzidas nas concepções e práticas da pajelança, onde surge com destaque, ao lado de outros pajés mais tradicionais, o papel feminino de uma personagem especial, associado ao discurso ecológico entre a cura e o protesto. Trata-se, no caso, de D. Maria Rosa, considerada por todos os informantes do lugar como a melhor “na arte de curá”<sup>21</sup>.

Esta mulher, fugindo aos padrões locais, observados em toda a região do Salgado, ocupa um papel social ativo nesse domínio (pajelança), sendo considerada consensualmente superior em relação a to-

---

21. Usamos aqui um nome fictício, seguindo a prática usual de não revelar os nomes verdadeiros de certos informantes.

dos os pajés do município, inclusive aos do sexo masculino<sup>22</sup>. Para entender a razão disso, é necessário fazer algumas considerações sobre a história de vida de D. Maria Rosa, observando que a mesma nasceu e morou em Belém durante muitos anos, onde obteve instrução de nível médio e trabalhou como funcionária pública, tendo sempre uma remuneração financeira acima da média da população. Porém, segundo a própria D. Maria Rosa, ela tinha um “resgate cármico” para cumprir, o que a levou a abandonar seu emprego e a cidade de Belém e a ir morar em Colares. Quando ela quer explicar o que é o seu “resgate cármico”, começa por contar a seguinte história:

“Era uma vez, uma índia tupinambá, a filha mais querida do cacique da tribo, que se chamava Tabajara. Um belo dia um pesquisador francês, que estudava sobre sons de pássaros, chegou até a tribo Tupinambá e se apaixonou pela filha mais querida do cacique Tabajara. Sendo correspondida a paixão, o pesquisador e a índia fogem da tribo. O pesquisador leva então a índia para morar com ele em um lindo casarão na França. Porém, logo o pesquisador teve que partir para mais uma viagem de pesquisa, deixando a índia no belo casarão esperando a sua volta. Mas a índia, não se adaptando ao seu novo lugar de morada, morre apaixonada com saudades da tribo tupinambá.”

A narração acima, que tem semelhanças com o famoso romance de José de Alencar, *Iracema*, assim como com as lendas de várias índias americanas famosas (Bartira, Paraguaçu, Pocahontas) — e que reproduz também fragmentos de um mito moderno, o da “Cinderela brasileira”, jovem das classes populares que é “resgatada”, pelo casamento, por um “rico” estrangeiro, que a leva para um país distante —, pode ser pensada como uma “teia de significados”, como nos mostra Geertz (1978), isto é, um texto a ser lido e interpretado, como uma “piscadela significativa”. Assim, o que pode parecer uma simples historinha, que nos lembra um romance indianista (ou um conto piegas), enche-se de significados, ao levarmos em conta o que D. Maria Rosa considera como sua história de vida. Para entendê-la, é preciso pensar agora com

---

22. Já foram referidos, os principais trabalhos de Motta-Maués (1980, 1993, 1994) sobre o assunto da subordinação da mulher em Itapuá em relação ao homem, em todos os domínios, inclusive no que diz respeito ao xamanismo. De nossa experiência de campo, podemos pelo menos supor que a análise dessa autora, embora restrita a Itapuá, pode ter uma aplicação bem mais vasta, para abranger o conjunto da região do Salgado.

a lógica de D. Maria Rosa, sendo também necessário remeter-nos às crenças religiosas do espiritismo, especificamente ao chamado kardecismo. Basicamente é importante considerar, destas crenças, as concepções de reencarnação e de carma, ou seja, uma pessoa não tem apenas uma vida, e sim várias, estando, em suas muitas existências, num processo de aperfeiçoamento espiritual e numa espécie de purificação (sobre o assunto, ver Cavalcanti, 1983, 1985, 1990)<sup>23</sup>.

Partindo das concepções de uma vida passada e uma vida presente, é que se pode iniciar uma interpretação para o texto de D. Maria Rosa. Em sua vida passada, ela era uma índia tupinambá, que fugiu com um estrangeiro, abandonando sua tribo, e morrendo depois, apaixonada com saudades da tribo. Para D. Maria Rosa, o seu “resgate cármico” significa retomar algo que deixou de cumprir quando era uma índia, pois, em outro tempo, negou suas raízes indígenas, ao fugir com um estrangeiro. O que, para ela, permite reverter essa situação na vida atual. Significa então “cumprir o seu resgate cármico”. Para isso ela precisa “afirmar suas raízes indígenas nesta vida”, e assim é que D. Maria Rosa dá sentido ao fato de ter “deixado tudo que tinha” em Belém, tendo ido morar em Colares. Nesta cidade ela retoma “suas raízes indígenas”, pois é uma pajé (isto é, um tipo de xamã que simbolicamente se relaciona com o índio idealizado dos moradores das cidades, que de fato estão longe da realidade indígena<sup>24</sup>) que, além de realizar curas, tem como objetivo “conscientizar as pessoas para a preservação da natureza”. Aqui está a diferença, nas práticas da pajelança cabocla observada mais recentemente em Colares, isto é, o discurso ecológico explícito de uma pajé.

---

23. Vale notar que, há mais de vinte anos, quando um dos autores estudou o tema da pajelança, foi possível entrevistar várias vezes uma mulher, conhecida como D. Maria, na cidade de Vigia, que era responsável pelo centro espírita local, filiado à União Espírita Paraense. Essa mulher era vista pela população de Itapuá como pajé, sendo muito procurada para a solução de problemas de saúde. D. Maria, no entanto, não se identificava como pajé, e sim como médium espírita, atribuindo a confusão que o povo fazia sobre sua identidade religiosa ao pequeno conhecimento popular da doutrina espírita. A diferença que se coloca, no caso de D. Maria Rosa, é que, embora esta mulher possua uma prática e uma doutrina em vários aspectos diferentes das concepções da pajelança cabocla, assume, em muitas situações, a identidade de pajé ou curadora, ao mesmo tempo que é identificada, dessa mesma forma, pela população colarense.

24. Sobre o assunto, vale a pena referir o conhecido trabalho de Cardoso de Oliveira (1978), sobre as visões idealizadas do índio na sociedade brasileira.

Esse discurso é aceito e compartilhado pelos colarenses, pois o que parece lhe dar destaque, também, é essa nova<sup>25</sup> versão da pajelança: uma pajelança ecológica. Tal fato vai influenciar nas reelaborações dos colarenses, no que diz respeito à pajelança e às concepções sobre doença. Assim, a causa de uma doença não natural (mau-olhado, flechada de bicho, panemeira etc.) pode situar-se no fato de não se estar preservando a natureza, como também a cura desse tipo de doença pode ocorrer, com mais êxito, quando se tem ou se passa a ter esse compromisso explícito com a natureza. Fica evidente, porém, que, na verdade, isso apenas aprofunda uma tendência que não está ausente nas concepções tradicionais a respeito dos encantados, das doenças e da pajelança<sup>26</sup>.

Além disso, foi possível observar, em Colares, sessões xamanísticas em que “espíritos de índios” vinham fazer a cura, mas também uma espécie de protesto, quando alguém poluía um igarapé ou olho d’água, ou quando se derrubavam árvores (que os mesmos consideravam desnecessário). Aqui, além do aspecto ecológico, é importante notar a influência mais nítida de outras crenças (espiritismo, umbanda), admitindo-se, nessas sessões, não só a presença de encantados, mas também de uma categoria especial de espíritos (“de índios”), o que não é usual na pajelança cabocla da região do Salgado<sup>27</sup>.

O que está dito acima sobre D. Maria Rosa nos possibilita traçar um paralelo com outra pajé, D. Zeneida Lima, nascida em Belém, mas que viveu bastante tempo na ilha do Marajó (Pará), onde apren-

---

25. Posteriormente veremos o caso de uma outra pajé com semelhante discurso ecológico: D. Zeneida Lima.

26. Aliás, esse aspecto foi também detectado pelos antropólogos Eduardo Galvão (1955) e Mark Cravalho (1993), no Baixo e Médio Amazonas, e pelo geógrafo Nigel Smith (1979, 1981 e 1996), que é também citado por Cravalho.

27. Não obstante, já Galvão (1955: 129), ao referir-se aos “companheiros do fundo” (caruanas) dos pajés de Itá (Gurupá, Baixo Amazonas), os quais são definidos por ele como “espíritos ou seres que se supõe habitar o fundo dos rios”, relata a crença de “que o espírito de um índio pode ocasionalmente tornar-se familiar de um pajé”. E acrescenta, em nota de pé de página: “A crença nesse espírito de índio, que foge à concepção comum dos companheiros do fundo, é provavelmente uma influência dos cultos caboclos dos grandes centros urbanos. Nas pajelâncias desses centros, onde se misturam elementos africanos e indígenas, os espíritos de caboclos ou índios têm função destacada.”

deu a arte da pajelança e foi “assentada” como xamã (mas que também morou bastante tempo em Belém e na cidade do Rio de Janeiro, assim como teve ligações com a famosa Casa das Minas, de São Luís<sup>28</sup>). D. Zeneida, como foi dito acima, é o único pajé amazônico a produzir um livro sobre pajelança (Lima, 1998), que já se encontra na 4ª edição, tendo recentemente se popularizado na mídia, em razão do tema de sua obra ter sido utilizado por uma Escola de Samba do Rio, a Beija Flor de Nilópolis, que se tornou vencedora do carnaval carioca de 1998. A comparação dessas pajés nos interessa sobretudo pela semelhança do discurso de proteção à natureza e, também, pelo fato inusitado de se tratar de mulheres que se sobrepõem aos pajés do sexo masculino.

Inicialmente nos propomos a discutir o que interpretamos quanto ao discurso ecológico de D. Maria Rosa. Esse discurso é construído a partir do aspecto ligado às crenças religiosas — espiritismo kardecista, umbanda, pajelança, esoterismo e nova era — e aí D. Maria Rosa surge como uma verdadeira *bricoleur*<sup>29</sup>, sendo seus métodos de cura o resultado da utilização de diversos elementos desses sistemas mágico-religiosos. Por outro lado, seu discurso também tem, como base, a concepção dos movimentos ecológicos de preservação da natureza, em contraposição à depredação do homem à natureza. Para D. Maria Rosa, não há oposição entre homem e natureza, e sim uma interação entre os dois:

*“Para o homem está bem, sendo organicamente, sendo espiritualmente, ele precisa estar em harmonia com a natureza. O homem precisa das energias da natureza, mas ele também precisa das suas ervas, dos seus frutos, dos seus rios, igarapés, olhos d’água. Se não, como ele vai viver? Por isso não podemos destruir a natureza. É preciso lutar contra isso”* (entrevista realizada em 10/8/95).

Durante o trabalho de campo em Colares, foi possível colher vários relatos, como também observar D. Maria Rosa colocando em

---

28. Essa última informação pessoal nos foi dada por Sérgio e Mundicarmo Ferretti e, de certo modo, é referida pela própria Zeneida, em seu primeiro livro (Lima, 1998: 223).

29. Observamos aqui que o xamanismo estaria no centro dessa bricolagem, pois, segundo D. Maria Rosa, o fim último de sua religião, que ela denomina de universal, é a cura.

prática o seu discurso ecológico, em seu pequeno sítio, sobre a importância de cuidar bem da natureza<sup>30</sup>. Esse mesmo discurso foi encontrado na fala de muitos colarenses que, juntamente com D. Maria Rosa, sempre estavam atentos para o estabelecimento de limites na derrubada de árvores e na caça de animais silvestres, assim como também preocupados com a preservação de igarapés. Esse discurso e prática, no entanto, não parecem ser simplesmente reproduzidos pelos colarenses, aceitando passivamente as formulações de D. Maria Rosa, mas resultam certamente de uma adequação às concepções preexistentes em seu próprio modelo nativo, já que as crenças tradicionais em encantados, como foi lembrado, não deixam de ter um papel ecológico nesta região<sup>31</sup>.

Essas questões nos despertam para uma análise mais ampla, a partir das considerações feitas pelo sociólogo inglês Colin Campbell (1997). Em seu artigo "A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio", esse autor observa que o processo por ele chamado de orientalização do Ocidente parte de um desenvolvimento interno próprio à sociedade ocidental. Sem entrar propriamente no mérito desta questão, queremos assinalar que o artigo citado nos chama a atenção pelos elementos que Campbell utiliza em sua argumentação, que apresentam grande semelhança com o discurso de D. Maria Rosa, embora devamos levar em conta a distância geográfica, e os contextos históricos e culturais diferentes (Europa-América do Norte e Amazônia-Brasil).

Campbell, citando o trabalho dos psicólogos Gilgen e Cho (cuja referência não aparece na bibliografia), afirma que os mesmos fazem uma distinção entre o pensamento oriental e ocidental, observando que a característica mais importante do pensamento oriental é o seu monismo, em contraste com o dualismo ocidental. Desse monismo do pensamento oriental é possível identificar alguns elementos que também estão presentes no discurso de D. Maria Rosa:

---

30. Esses dados fazem parte da monografia de conclusão de curso e do relatório final apresentado ao CNPq por Gisela Macambira Villacorta, como bolsista de iniciação científica (Villacorta, 1996).

31. Ver nota 23.

- “– homem e natureza são um;
- o espiritual e o físico são um;
- mente e corpo são um;
- o homem deve reconhecer sua unidade com a natureza, o espiritual e o mental, ao invés de tentar analisar, rotular, categorizar, manipular, controlar ou consumir as coisas do mundo” (Campbell, 1997: 8)<sup>32</sup>.

Da mesma forma que no caso do monismo, podemos também identificar, no discurso de D. Maria Rosa, os outros elementos da orientalização do Ocidente referidos por Campbell, isto é, a religião espiritual e mística, o neopaganismo e o movimento Nova Era. No primeiro caso, a partir da discussão de Ernest Troeltsch, que distingue entre as categorias religião de igreja, religião de seita e religião espiritual e mística, diz Campbell:

*“Esta forma de religião (ou talvez, mais propriamente, de espiritualidade) [a religião espiritual e mística] pode também ser vista como sendo bem mais parecida com o modelo oriental do que com o ocidental, por sua ênfase na natureza polimorfa da verdade, no sincretismo e no individualismo. Além disso, percebe-se que o conceito oriental de auto-aperfeiçoamento ou autodeificação substitui a idéia ocidental de salvação, a noção de igreja é deslocada por aquela de um grupo de seguidores ligados a um líder espiritual ou guru” (1997: 12).*

Com efeito, D. Maria Rosa é uma pajé que procura construir o seu próprio sistema de crenças e, ao mesmo tempo, liderar um grupo de pessoas que fazem parte do que ela denomina de Foco de Luz.

No que se refere ao neopaganismo, citemos novamente Campbell:

*“Embora em alguns aspectos essas crenças confirmem com o pouco que se conhece sobre as formas de religiosidade pré-cristãs,*

---

32. Campbell chama a atenção para o fato de que este contraste entre monismo e dualismo “é esboçado de forma muito rígida para ser considerado uma representação acurada da realidade, quer da tradição religiosa do Oriente, quer do Ocidente. Deve ser antes visto, como pretendia Weber, como um esquema idealizado, construído em torno de dicotomias lógicas tanto quanto de realidades empíricas” (1997: 9). A mesma observação deve ser feita em relação à nossa análise do sistema de crenças de D. Maria Rosa.

*sua afirmação também nutre-se do desejo de representar esses movimentos como radicalmente diferentes de um cristianismo visto como essencialmente explorador, antinatural e patriarcal. Esse último ponto significa que o movimento neopagão como um todo se caracteriza por uma tendência a enfatizar o caráter feminino da divindade, ao invés do masculino” (1997: 13).*

Esse discurso do caráter feminino da divindade é também observado na fala de D. Maria Rosa, quando, ao discorrer sobre a nova era, afirma que o próximo milênio será regido pelas mulheres. Por outro lado, em sua pesquisa de campo, pôde-se participar em Colares de um ritual de cura do grupo que compõe o Foco de Luz (Estrela do Oriente), que era formado só por mulheres, especificamente no momento da cura. Vale lembrar também que o sítio de D. Maria Rosa se chama Estrela do Oriente.

E aqui já introduzimos o terceiro elemento da argumentação de Campbell, que é justamente o movimento Nova Era. Esse autor menciona, assim, outro aspecto que contribui e é indicativo da orientalização do Ocidente, que não se separa dos outros aspectos por ele mencionados, e sim os complementa, ou seja, os movimentos ambiental e ecológico emergentes. A esse respeito, afirma o seguinte:

*“Esse aspecto amplo de reações inquietadas diante da devastação que a humanidade infringe ao planeta tem muitas formas e se origina de uma variedade de impulsos. Entretanto, é claro que não apenas alguns desses impulsos são de natureza espiritual (se não religiosa), mas também que algumas das reações tomam tal forma (...). Está claro não só que existe uma conexão íntima e duradoura entre misticismo e um respeito pela natureza, mas também o movimento neopagão é virtualmente inseparável de um ambientalismo espiritualmente informado” (1997: 14).*

Observa ainda que não seria surpreendente “descobrir que há ramificações do ambientalismo que lembram um movimento espiritual, se não um movimento estritamente religioso” (1997: 15), utilizando ainda termos como “movimento ecológico profundo” e “ecologia interna”. Neste ponto, as semelhanças com as verbalizações de D. Maria Rosa são muito explícitas, ou seja, ela tem um discurso ambientalista e

ecológico que é respaldado em um aspecto estritamente religioso, o que denominamos de “pajelança ecológica”, e que podemos também considerar como um “neoxamanismo” (Langdon, 1996)<sup>33</sup>.

Para além dos encantados de Colares, e da influência do pensamento *bricoleur* de D. Maria Rosa nessa cidade do interior paraense, encontramos agora D. Zeneida Lima, para quem, entre a ilha do Marajó e a avenida Marquês de Sapucaí, existem muitas histórias bem contadas e muitas entrelinhas. A respeito desta pajé, hoje famosa — que ainda não chegamos a conhecer pessoalmente —, existe uma discussão que se divide em dois pólos, já que correm em Belém vários comentários, segundo os quais, no Marajó (Soure), D. Zeneida não é bem vista<sup>34</sup>. Mas, a partir da vitória da Beija Flor na Sapucaí, ela saiu do anonimato rumo ao mundo da mídia, onde agora se constrói uma espécie de mito, que não deixa de ser ecológico, em torno de sua pessoa. Essa construção pôde ser observada em vários meios de comunicação como televisão, revistas e jornais. Não é por acaso que se encontram denominações como “pajé Zeneida, Mãe da Mata” (*Marie Claire*, nº 83, Globo, fevereiro de 1998).

O que nos interessa aqui é mostrar como D. Zeneida, ainda que dentro de um outro contexto, tem um discurso em torno da pajelança que se assemelha ao de D. Maria Rosa. Vejamos alguns relatos de D. Zeneida Lima nos jornais e revistas pelos quais foi entrevistada. Para a revista *Marie Claire*, declara o seguinte:

*“Meu dia-a-dia lá no Marajó é pé no chão. Uma vida simples. O homem está aqui só de passagem, faz isso, faz aquilo, depois acaba. Nada me enche os olhos a não ser a natureza.”*

33. Sobre as idéias de Campbell, sumariamente colocadas acima, lembrar também o que diz Velho (1997), em comentário a seu artigo, que relativiza bastante as afirmações, digamos assim, mais ousadas, do sociólogo inglês.

34. Ela é acusada de estar envolvida em assassinato e no desaparecimento de uma criança em Soure. Aliás, tanto no prefácio como na apresentação de seu primeiro livro, ela se refere a esses fatos como calúnias e incompreensões a que esteve sempre sujeita em sua vida de curadora. Isso também aparece, mais adiante, no livro: “Aqui em Soure (...) o lugar é pequeno e o único assunto da cidade é o de se falar mal da vida dos outros. Saiu um boato na cidade de que eu era amante de meu filho, depois que eu era feiticeira. Chegaram até a dizer que eu virava bode em noite de lua cheia!” (Lima, 1998: 11-15 e 25). Sobre o assunto, lembrar o que está dito acima sobre a ambigüidade do pajé e sobre a figura da matintaperera.

E prossegue a reportagem:

*"(...) Nada a entristece tanto quanto a destruição da natureza pelo homem: Já tem dificuldade para encontrar a matéria-prima de suas beberagens no mato. Sobre isso, até compôs uma cantiga, em que diz: 'Mamãe eu já não oiço/ o canto da Sururina/ nem o lindo acauã/ não escuto mais cantar/ juriti eu já não vejo/ pomba-rola não tem mais/ só se escuta a Saracura/ reclamá do que os homens faz' "* (Marie Claire, nº 83, Globo, fevereiro de 1998).

Já o jornal *O Liberal*, de Belém do Pará, em uma de suas reportagens, afirma:

*"D. Zeneida reitera no segundo livro que a finalidade da pajelança não é positiva e nem negativa, já que a relatividade também se impõe. 'O que as pessoas pedem pode ser bom para elas e ruim para as outras. Quem pede é inteiramente responsável por seu ato e tem que ficar ciente que existe uma lei de retorno. O que não pode ser feito é trapacear, como cobrar por uma pajelança. Isso seria usar as energias de Anhangá, que são restos da natureza. Mas Anhangá não representa o mal. Ela defende a natureza e pune quem maltrata a terra' <sup>35</sup> (...) A defesa da natureza, única bandeira além da divulgação da cultura paraense que D. Zeneida aceita haster, também estará na sua voz em cantos, a pedido de uma gravadora londrina"* (*O Liberal*, 22 de março de 1998).

As matérias acima mostram como, através da pajelança, D. Zeneida, assim como D. Maria Rosa, tem um discurso de proteção da natureza, que é reforçado pelos entrevistadores. Destacamos aí uma das diferenças entre as duas pajés, pois, enquanto D. Maria Rosa tem uma interação com os colarenses, D. Zeneida interage mais com a mídia, pois essa interação não se limita a entrevistas, mas se realiza também nos livros que publicou até agora, *O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave* e *O recado do papagaio*.

35. Não sabemos a que "segundo livro" se refere a matéria, pois essa citação não foi encontrada por nós nesse livro. Não obstante, em seu primeiro livro, D. Zeneida faz uma observação, muito de acordo com as concepções das religiões de origem indígena e africana (não cristãs), que transcrevemos aqui: "Na encantaria não existe o fazer mal estritamente, porque o mal e o bem são facetas diferentes da mesma coisa" (Lima, 1998: 25).

O primeiro, na 4ª edição, considerado *best-seller* pela editora local que o publica, trata de vários temas ligados às crenças amazônicas, entre eles, de maneira bastante peculiar, da criação do mundo, o que serviu de inspiração para o enredo da Beija Flor, cujo nome é bem sugestivo para um contexto ecológico. Vejamos a síntese feita pela própria D. Zeneida sobre a criação do mundo, em entrevista concedida recentemente a um jornal de Belém:

*“Os antigos índios marajoaras acreditavam que, no início, o mundo era só água. Um dia chegou o Girador, trazendo Auí, que era um ser luminoso, o primeiro homem marajoara. O Girador disse para Auí construir sete cidades em cima da água e pediu para Auí nunca olhar dentro do redemoinho, mas ele não obedeceu, porque tinha curiosidade de saber como era feito o Girador. Quando ele olhou, foi tragado para o fundo junto com as setes cidades e seu povo. Anhangá foi liberada e trouxe para a terra a ganância, o ódio, toda a maldição. A cabeça de Auí foi dividida em três, formando os reinos vegetal, mineral e animal. O mundo foi dividido em mundo dos encantados e mundo dos viventes, e o Girador teve que criar uma força para reger o mundo dos encantados. Foi criado um deus menor que é o Patu-anu” (O Liberal, 8 de março de 1998)<sup>36</sup>.*

Depois dessa explicação sobre a criação do mundo, o entrevistador pergunta a D. Zeneida: “E os caruanas, onde entram nessa história?” Ela responde: “Eles são as energias de Auí. É justamente essa energia que o pajé evoca na pajelança.”

No relato acima podemos encontrar outra diferença em relação a D. Maria Rosa. Como vimos anteriormente, a crença fundamental da pajelança cabocla reside na figura do encantado, e realmente o discurso das duas pajés não deixa de destacar essa categoria. Porém, novos elementos, a nosso ver não tradicionais, surgem nas suas concepções. D. Zeneida, ao contar sua história, traz os seguintes personagens: o Girador, que podemos interpretar como um grande deus, Auí, um ser luminoso trazido pelo Girador, sendo Auí o primeiro homem marajoara, e um “deus menor”, o Patu-anu. Todos esses per-

36. De forma mais completa e um tanto diferente, essa mesma lenda se encontra narrada no primeiro livro de D. Zeneida Lima (1998: 171-173).

sonagens são descritos para se chegar aos caruanas e compor a pajelança. Esses últimos "são as energias de Auf" e essas energias "o pajé evoca na pajelança". Assim, num certo sentido, o livro de D. Zeneida Lima pode representar uma primeira tentativa de compor uma espécie de doutrina erudita da pajelança cabocla. Não temos elementos — pois não foi possível realizar trabalho de campo no Marajó, nem conhecemos literatura sobre a pajelança nessa ilha — para saber até que ponto esses aspectos inusitados e aparentemente não tradicionais da pajelança cabocla se encontram de fato na cultura das populações rurais marajoaras, ou fazem parte de uma formulação particular da pajé que os expõe.

Além disso, o primeiro livro de D. Zeneida Lima é também de grande importância, por ser uma espécie de autobiografia que discorre sobre o universo da pajelança cabocla, como ela mesma denomina. Assim é que D. Zeneida inicia o livro através de um diálogo com um personagem que chama de Sr. Gustavo, que conheceu durante uma de suas viagens a Soure. Para poder explicar a esse homem o que é a pajelança e a encantaria, ela precisou contar sua vida, em forma de pequenos episódios vivamente narrados, remetendo-nos às características típicas desse culto e ao mesmo tempo relatando o processo que leva uma pessoa a tornar-se pajé, como ocorreu com ela mesma. Porém um dado muito importante a ser destacado no seu livro, que diz respeito ao nosso interesse aqui, é o seu discurso marcadamente ecológico. Vejamos primeiramente o que é que D. Zeneida concebe enquanto pajelança:

*"A pajelança é um culto à encantaria, que herdamos da cultura aborígine em nossa civilização. Ao incorporar as culturas civilizadoras e africanas, perdeu sua pureza de origem. Contudo, eu permaneci fiel aos ensinamentos do pajé que me preparou. Mestre Mundico de Maruacá. (...). O culto representa um encontro entre o homem e as energias da natureza, os caruanas, companheiros do fundo ou simplesmente encantados" (Lima, 1998: 27).*

Para D. Zeneida, portanto, a pajelança é uma herança indígena que perdeu sua pureza de origem; no entanto, ela se mantém fiel aos ensinamentos do mestre pajé que a preparou. D. Zeneida claramente relaciona o termo pureza com a idéia de aborígine, aquele homem "puro", integrado à natureza. Entretanto, vejamos ainda outros mo-

mentos da fala de D. Zeneida no livro, em que essa idéia de complementação entre homem e natureza é bem mais nítida. Assim, para explicar de onde vêm as energias que resultam da pajelança, diz o seguinte, em resposta a uma pergunta do Sr. Gustavo:

*" (...) cada tribo tem uma maneira de explicar a origem das energias. Para alguns, suas fontes prováveis são as matas, para outras o ar e para outros a terra. Mas para as tribos que habitavam o Marajó, sua fonte é o mar.*

*(...) Ainda lhe digo mais, a natureza é a grande mãe, a origem e o fim de todas as coisas. Não devemos violentá-la, porque estaremos violando a nós mesmos. Os que violam a natureza são punidos por Anhangá. Se o agressor da natureza não pagar por si, seus descendentes o farão. O respeito à natureza, à integridade e equilíbrio de seus elementos é a lei maior. Dentro desse princípio de que se tratarmos bem a natureza, ela nos dá tudo. A natureza possui energias insondáveis para os mortais. Essas energias se manifestam no pajé que se torna seu instrumento" (Lima, 1998: 27).*

Por outro lado, como já foi visto, D. Maria Rosa, ao contar sua história, não discorre sobre a criação do mundo, mas parte de uma trama que envolve um "pesquisador francês", que podemos interpretar como representando o colonizador, e uma "índia filha mais querida do cacique Tabajara", que pertence à tribo tupinambá. O romance entre o estrangeiro e a índia pode ser pensado como algo que gera conflito na organização social da tribo, pois esta, ao fugir, nega as suas raízes indígenas. E, no sentido em que o mito de origem de D. Maria Rosa é interpretado, a desordem na natureza dá-se com a chegada, apropriação e exploração radicalmente diferente do colonizador (francês, no caso, diferentemente de todos os outros mitos semelhantes no Brasil, em que o colonizador que casa com a índia é sempre português). Toda essa trama também vai chegar à pajelança, pois se trata do resgate cármico de D. Maria Rosa, que seria fazer a cura e conscientizar as pessoas para preservação da natureza.

Mas qual seria então a principal semelhança entre D. Maria Rosa e D. Zeneida Lima? Ainda que D. Zeneida não tenha um resgate cármico, ela nos relata sobre a criação do mundo, segundo os índios marajoaras, e tem todo um mito pessoal, que gosta de cultivar, dizendo-se descen-

dente de índios e negros<sup>37</sup>. E temos o seu segundo livro, *O recado do papagaio*, um livro infantil, que envia um recado explicitamente ecológico. Assim ela inicia o livro:

*"No início do mundo a Amazônia era um paraíso. Os animais e os homens se uniam num cântico de amor à natureza. Os lagos, rios e igarapés eram felizes, pois a vida neles era rica e nenhum bicho tinha fome ou sede. (...) Mas os homens, com sua ganância, começaram a destruir a natureza e a vida na floresta foi acabando lentamente"* (Lima, s.d.).

D. Zeneida constrói uma trama, no livro, em que os animais se reúnem para preservar a floresta, sendo o papagaio o narrador nessa trama. Assim ela conclui a sua mensagem ecológica:

*"Quando o papagaio acabou o discurso, D. Sucuri chamou todos os bichos da floresta e foram morar num lugarzinho da mata onde não existia poluição. Mas sempre esperavam poder voltar para suas casas (...). E os homens ficaram tão abestalhados com a lição de amor à natureza que o papagaio lhes dera, que um dia deixaram a ganância de lado e nunca mais destruíram a floresta. E a cada árvore arrancada, plantavam outra. Assim, seus filhotes puderam ver a floresta como realmente era. Os rios, lagos e igarapés estavam limpos de novo e dessa forma reconstruíram tudo aquilo que haviam destruído"* (Lima, s.d.).

E, por último, D. Zeneida observa:

*"É pena que esta seja apenas uma história, mas quem sabe um dia os homens resolvem torná-la realidade"* (Lima, s.d.).

A maior semelhança entre as pajés D. Maria Rosa e D. Zeneida Lima está portanto nessa nova versão da pajelança que, como já dissemos, pode ser chamada de "pajelança ecológica". Os dados nos mostram as crenças mágico-religiosas da pajelança se fundindo com um

37. D. Zeneida se diz neta de um índio (o pai de sua mãe), que foi casado com mulher "de origem espanhola" (sua avó materna), índio esse de quem herdou o dom de pajé e que também teria previsto que ela iria possuir esse dom. Outrossim, diz-se neta de uma negra, mãe de seu pai, que percebeu primeiro que ela "pertencia ao povo da água". Segundo ela, seu avô materno seria o seu precursor no papel de médico índio. Por outro lado, ela também afirma que já nasceu com o dom de pajé, tendo demonstrado esse fato ao chorar no ventre materno (Lima, 1998 e *Marie Claire*, nº 83, Globo, fevereiro de 1998).

discurso explicitamente ecológico. Assim, D. Zeneida fala em nome dos índios Marajoaras, e D. Maria Rosa dos índios tupinambás. Para elas, os índios marajoaras e tupinambás foram os primeiros habitantes do Marajó e Colares, respectivamente<sup>38</sup>. No entanto, é preciso considerar, também, como já foi visto, que essa pregação ecológica encontra terreno fértil para prosperar, na medida em que a pajelança cabocla já possui um substrato de crenças e práticas que convergem, todas, para a preservação da natureza.

### Considerações finais

Como foi dito acima, este trabalho voltou-se para o estudo daquilo que se pode chamar de pajelança cabocla ou rural, que não se confunde com a pajelança indígena, embora com ela mantenha relações, até porque, na sua origem, é um culto sincrético que incorporou elementos da pajelança dos antigos tupinambás, fundindo-os inicialmente com o catolicismo e as crenças, lendas, práticas e tradições de origem portuguesa, e recebendo, posteriormente, também, influências de cultos mediúnicos de origem africana (mina, umbanda, candomblé), e européia (espiritismo kardecista), ao mesmo tempo que, de algum modo, os influenciava.

A pajelança cabocla foi aqui tratada como uma forma de xamanismo, já que o seu principal oficiante, o pajé ou curador, mantém um contato íntimo com as entidades sobrenaturais (os caruanas), que se apoderam de seu corpo, incorporando-se nele, durante as sessões públicas ou privadas, na maior parte dos casos destinadas à cura de doentes. Não se trata porém, como foi dito, da forma de xamanismo clássico, siberiano ou ártico, em que o xamã realiza a conhecida viagem pelo mundo dos espíritos, para combater aqueles que estão provocando a doença em seus pacientes.

---

38. Segundo uma tradição narrada pelos colarenses, a denominação de Colares se deu pelo fato de os índios que ali habitavam usarem "longos colares". É sabido que efetivamente os índios Tupinambás habitavam a ilha de Colares antes da chegada dos portugueses; não obstante, não existiram índios marajoaras, com essa denominação. Os índios mais conhecidos, que habitavam a ilha do Marajó na época da chegada dos portugueses, eram chamados de Aruãs. O que se identifica na ilha do Marajó no período pré-colombiano, entre outras, é uma tradição cerâmica — a mais bela de que se tem notícia no Brasil — chamada pelos arqueólogos de cultura marajoara, que existiu muito tempo antes da chegada dos colonizadores europeus.

Como também foi visto acima, a pajelança cabocla tem sido objeto de estudo de vários folcloristas, antropólogos e historiadores, em diferentes regiões da Amazônia, tendo sido freqüentemente mencionada e/ou descrita em alguns de seus aspectos por vários outros escritores, inclusive, mais recentemente, por uma pajé, D. Zenelda Lima. Este trabalho, levando em consideração os diversos estudos e trabalhos já realizados sobre a pajelança, resultou, porém, fundamentalmente, da pesquisa de campo realizada pelos dois autores, em momentos diferentes, na mesma área geográfica, a região do Salgado, no nordeste paraense.

A despeito de diferenças importantes nas concepções e práticas entre as várias regiões da Amazônia, onde a pajelança cabocla foi descrita e estudada, existe certamente uma base comum, que permite o tratamento que demos ao tema neste artigo. Não podemos entretanto deixar de colocar a questão sobre a possível existência de várias pajelanças amazônicas, com acentos diferentes em várias áreas, de modo semelhante como podemos falar em diversas medicinas populares no Brasil, por exemplo. A comparação, no entanto, não é inteiramente adequada, desde que, no caso das medicinas, podemos arrolar desde as formas de medicina caseira, passando pelas várias formas de terapia desenvolvidas por especialistas populares, como raizeiros, benzedores e benzedoras, rezadores e rezadeiras, curadores (pajés), médiuns espíritas, pastores pentecostais, padres e leigos católicos carismáticos, pais e mães-de-santo etc. Claramente as diferenças entre as várias formas de pajelança cabocla encontradas na Amazônia não têm a amplitude das diferenças entre as medicinas populares que podem ser observadas em nossa sociedade.

As inovações mais recentes na pajelança cabocla, que podemos observar nos últimos anos, no espaço investigado, estão relacionadas, como vimos, à atuação de pajés mulheres que reforçam, muito explicitamente, o lado ecológico dentro desse sistema mágico-religioso. Ao lado do fato de que o discurso ecológico, nas últimas décadas de nosso século, tem sido muito enfatizado por cientistas, políticos, ativistas, administradores, mídia em geral, organizações não governamentais etc., podemos também presumir que tal fato não deixa de ter todo um contexto propício, possibilitando o seu surgimento, se levarmos em conta que atravessamos um período — final de milênio —, em que claramente se repete o que já ocorreu há mil anos — na Idade Média euro-

péia —, isto é, um forte apelo ao aspecto místico por parte da população em geral, a despeito, é claro, dos evidentes avanços modernos do secularismo. Isto pode reforçar a concepção da própria natureza amazônica vista como sagrada. O outro aspecto que podemos considerar como possível elemento inovador, na pajelança cabocla, é a questão da mulher pajé sobrepondo-se aos homens, nos mesmos dois casos considerados acima, de D. Maria Rosa e D. Zeneida, lembrando que são elas as pajés por nós conhecidas que atuam reforçando o lado ecológico dessas crenças e práticas. Sobre isto voltaremos a tratar no final deste artigo.

Se a pajelança cabocla resultou de uma forma de sincretismo entre crenças e práticas indígenas e catolicismo, está claro que, até hoje, não é possível detectar uma identidade “pajeística”, própria dos praticantes da pajelança, como, por exemplo, existe já uma identidade umbandista, mesmo que não exclusiva de seus adeptos, que ainda continuam, em muitos casos, identificando-se como católicos. No caso dos praticantes da pajelança cabocla, a identidade religiosa exibida por eles é a católica, ainda que possam ser criticados e até não identificados como “verdadeiros” católicos pelas autoridades religiosas, sacerdotes e praticantes mais ortodoxos do catolicismo. Nesse sentido, cremos poder considerar a pajelança cabocla como parte integrante do catolicismo popular das populações rurais e de origem rural amazônicas.

Não obstante, o surgimento recente e a popularidade do primeiro livro de D. Zeneida Lima podem colocar a questão do possível aparecimento de uma doutrina e/ou teologia autônomas, o que, se efetivamente ocorrer, terá certamente implicações importantes na questão da identidade. A esse respeito, os vários estudos já hoje existentes sobre o Santo Daime, uma forma de sincretismo religioso que também tem origens ligadas a práticas e concepções de origem indígena e relações de proximidade com a pajelança cabocla, assim como com a umbanda e o catolicismo — que ganhou nos últimos anos grande autonomia e projeção, transcendendo os limites da Amazônia brasileira e o próprio território nacional —, podem lançar alguma luz sobre a possível emergência de uma identidade religiosa própria da pajelança, como já agora o próprio Santo Daime e suas variantes mais próximas vêm assumindo (Luna, 1996; Monteiro da Silva, 1997, 1998; McRae, 1996; e Nakamaki, 1994).

Se, porém, a pajelança cabocla pode ser considerada uma forma de culto mágico-religioso, ela também possui um componente de medicina, onde a magia — como em todas as formas de medicina, inclusive naquelas consideradas como eruditas e ensinadas nas universidades — desempenha um papel relevante. Ela é, para as populações rurais e de origem rural da Amazônia, uma das formas mais requisitadas dentre as várias medicinas populares existentes no mercado de bens simbólicos e no campo médico-religioso. Pode, pois, como outras formas de medicina popular, a partir da formulação de Malinowski citada acima, e corroborada já pelas pesquisas de inúmeros antropólogos mais modernos — especialmente aqueles de orientação estruturalista e cognitiva —, em muitas sociedades tribais e camponesas, ser considerada, também, como uma forma de ciência. E, como vimos, ela mantém relações de proximidade com outras práticas de cura realizadas por curadores não-pajés, como experientes, parteiras, benzedores, benzedeadas, farmacêuticos etc. Por outro lado, apresenta uma grande semelhança com o toré e o catimbó nordestinos, como aliás já foi bem notado por Alceu Maynard Araújo, em seu conhecido livro *Medicina rústica*:

*“O toré é de origem ameríndia, onde as pessoas buscam remédios para suas doenças, procuram conselhos com os caboclos que ‘baixam’ (...). Certamente é o mesmo catimbó dos arredores das capitais e grandes cidades nordestinas, onde os destituídos da fortuna procuram como oráculo para minorar os penares e desditas.*

*Quando afirmamos que toré é o mesmo catimbó, pajelança, fizemos porque, neste vasto Brasil, as denominações de uma dança, de uma cerimônia variam de região para região. Em Alagoas, na foz do rio São Francisco, em Piaçabuçu, toré é o mesmo, o mesmíssimo catimbó, onde além das funções medicinais fitoterapêuticas são encontrados os elementos fundamentais deste, herdados do índio: a jurema e a defumação curativa. Basta ler os estudos de Oneida Alvarenga, de Roger Bastide, Gonçalves Fernandes, Luís da Câmara Cascudo ou Eduardo Galvão para que se veja a semelhança entre o catimbó, pajelança e o toré que nós registramos” (Araújo, 1979/1959: 61-62).*

39. Os trabalhos citados por Araújo, em notas de rodapé, são: Alvarenga (1949), Bastide (s.d.), Fernandes (1938), Cascudo (1951) e Galvão (1955). Além desse traba-

Para concluir, voltemos ao caso das mulheres pajés por nós consideradas, neste artigo, como tendo seus papéis se sobrepondo ao papel masculino. A discussão do papel feminino na pajelança não é freqüente na literatura antropológica<sup>40</sup>. Porém, de nossa experiência de campo e dos trabalhos por nós conhecidos podemos dizer que, de forma geral, o papel feminino, na pajelança, é passivo e subordinado em relação ao do homem<sup>41</sup>. Um ponto a ser destacado, nessa questão, é a construção simbólica que é feita em relação ao corpo feminino, que, por toda sua ambigüidade, remete a aspectos fisiológicos, como menstruação, gravidez etc., fazendo com que a mulher, nas populações amazônicas por nós investigadas, seja vista como um elemento de perturbação, poluição e desordem, num universo essencialmente dominado pelo masculino. Esses fatos foram inicialmente observados e analisados por Motta-Maués (1993), em Itapuá, e têm sido, até o momento, confirmados pelas observações mais recentes realizadas por nós na mesma povoação e em outras áreas da região do Salgado.

Não obstante, como também foi visto acima, D. Maria Rosa e D. Zeneida Lima parecem fugir a esse padrão. Sem querer apresentar uma explicação cabal e muito menos esgotar o assunto, nem deixar de considerar as mudanças que estão ocorrendo na sociedade brasileira contemporânea, no que diz respeito às relações de gênero, ou também os aspectos idiossincráticos ligados à personalidade dessas duas mulheres notáveis, sob vários aspectos — inclusive no que diz respeito a seus dons de inteligência e sensibilidade —, devemos sugerir que tal fato pode estar em parte relacionado a uma questão que Motta-Maués, em seu estudo acima

---

lho de Câmara Cascudo, citado por Araújo, ver também o Dicionário do Folclore Brasileiro (Cascudo, s.d./1954: 257-258 e 873-874). Para um estudo recente sobre o toré, que o relaciona também como importante fator de afirmação da identidade indígena no Nordeste, ver Nascimento (1996).

40. Num contexto mais amplo e relacionado com outros cultos de possessão, Ioan M. Lewis discute bastante o papel feminino no xamanismo, especialmente no que diz respeito ao que chama de “cultos periféricos”, onde as mulheres, em sociedades fortemente dominadas por homens — como, por exemplo, as sociedades islâmicas —, podem recorrer aos cultos de possessão como válvula de escape para se contrapor a essa dominação masculina (Lewis, 1977: 79-123 e *passim*).

41. No trabalho de campo em Colares, pôde-se presenciar sessão xamanística com a presença exclusiva de um pequeno número de mulheres, que — não sendo uma sessão de cura — era, claramente, uma forma de protesto contra a dominação masculina naquela sociedade (Villacorta, 1996: 52-55).

citado, também observou em Itapuá, e que não se limita a essa pequena povoação do interior da Amazônia: o fato de as mulheres, ao atingirem a menopausa, serem consideradas como tendo “virado homem”, já que perdem sua capacidade reprodutiva e, sobretudo, deixam de menstruar (voltando, de certo modo, à condição de “meninas”, antes da menarca, mas com a diferença que agora são “velhas”, com outra identidade, outra percepção e outra “liberdade”)<sup>42</sup>. Esse fato, no caso de Itapuá, retira de sobre a mulher uma série de restrições que se impunham socialmente ao seu comportamento, e que se encontram intimamente relacionadas ao simbolismo do sangue como elemento poluidor nas relações entre os seres humanos. Como diz essa autora:

*“A identificação que a menopausa promove, num plano simbólico, entre a mulher e o homem, é bem traduzida pelas próprias mulheres, ao comentarem a sua chegada em algumas delas (...). Embora isso seja (...) dito em tom de brincadeira (...), de qualquer forma indica (...) uma redefinição da mulher no sentido de sua atuação social”* (Motta-Maués, 1993: 124).

Entretanto, a mesma autora acrescenta, sobre isso:

*“É bom que fique claro que, para a mulher atuar em setores masculinos, é sempre necessário (...) que ela não se encontre na posição ‘normal’ que seu sexo ocupa dentro dos padrões vigentes em Itapuá. Isto significa que a mulher precisa estar ocupando,*

42. Embora, na análise de Motta-Maués, seja salientado o fato de que as conseqüências sociais da menopausa são bem diferentes, entre uma e outra situação, vale mencionar que, também, no País de Gales, foi constatada uma situação em que as mulheres são vistas como tendo “virado homem” após a menopausa e, a partir daí, se entregam a experiências místicas, com que procuram se afirmar como pessoas em sua nova condição (Skultans, 1970, *apud* Motta-Maués, 1993).

Por outro lado, Lewis (1977: 115), ao tratar da participação das mulheres nos cultos xamanísticos, diz o seguinte:

*“Uma alta proporção daquelas que se tornam xamãs constitui-se de fato de mulheres que passaram à menopausa ou suas irmãs estéreis, mais novas. Assim, as mulheres a quem o casamento tem pouco a oferecer e aquelas que já gozaram seus frutos como esposas e mães encontram no papel de xamã uma atraente carreira nova. Que essa posição de domínio sobre os espíritos e de liderança das esposas rebeldes seja assumida por aquelas que a sociedade encara como meio-homens [nosso grifo] (desde que não são inteiramente mulheres) é, de fato, altamente apropriado. Assim, o que podemos chamar de síndrome da infertilidade estabelece o caráter andrógino que é atribuído freqüentemente às líderes desses cultos periféricos.”*

*numa esfera mais restrita (do contexto doméstico), a posição que, em situações normais, é reservada ao homem, para que ela possa assumir essa mesma posição em outros níveis de atuação mais decisivos (como na esfera econômica ou do ritual). Se ela não tiver marido, ou se, mesmo que o tenha, ele esteja impedido por algum motivo de assumir integralmente suas funções como 'chefe de família', só então é permitido à mulher, embora ainda com restrições, atuar em esferas que não competem a seu sexo"* (Motta-Maués, 1993: 124-125).

Ora, essa situação certamente ocorre com D. Maria Rosa e D. Zeneida: trata-se de mulheres maduras, que já ultrapassaram a menopausa e que, de certo modo, desempenham um papel "masculino", já que não mais têm marido. Dessa forma, embora não se possa absolutizar esse tipo de interpretação, nem transportá-la de forma mecânica de uma situação para outra, é bastante provável que o papel notável desempenhado por essas mulheres pajés esteja também relacionado à condição especial que ocupam, em razão do *status* que atingiram atualmente em seu ciclo de vida, e que elas bem procuram explorar, cada uma com o apelo que tem à mão, como procuramos mostrar acima: moda (onda) esotérica, carma, vidas passadas, reencarnação, energias cósmicas, fitoterapia, ecologia, milênio, Nova Era etc. Tudo isso em correlação com o que Campbell (1997) chama de "orientalização do Ocidente", tendência que, aliás, não é estranha à pajelança cabocla amazônica — originária em parte de crenças e práticas pagãs (índigenas e européias) e, ela mesma, de alguma forma, uma espécie também de paganismo (ou "neopaganismo"?) dentro do catolicismo. Até que ponto outros(as) pajés amazônicos(as) estão seguindo ou irão seguir esses caminhos, só uma possível continuação desta pesquisa — ou então novas pesquisas dentro desta mesma temática — poderá dizê-lo.

### *Referências bibliográficas*

- ALVARENGA, Oneida. *Catimbó*. São Paulo, Discoteca Pública Municipal de São Paulo, 1949.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina rústica*. Coleção Brasileira 300. São Paulo, Nacional, 1979 (1959).
- BASTIDE, Roger. *Les religions africaines au Brésil*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
- . *Imagens do Nordeste místico em preto e branco*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945.

- BÍBLIA, A. *Tradução ecumênica (TEB)*. São Paulo, Loyola e Paulinas, 1995.
- BOPP, Raul. *Cobra Norato e outros poemas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1973.
- BRAGA DOS SANTOS, Pedro. *O sebastianismo no Maranhão*. São Luís, IPES, 1983.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade* 18 (1): 5-22, agosto de 1997.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.
- CASCUDO, Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro, Agir, 1951.
- CAVALCANTI, Maria Laura. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O que é espiritismo*. 2ª visão. Coleção Primeiros Passos, 146. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. Espiritismo. In: *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*, pp. 147-155. Rio de Janeiro, ISER, 1990.
- CRAVALHO, Mark. *An Invisible Universe of Evil: Supernatural Malevolence and Personal Experience Among Amazon Peasants*. Dissertação de Doutorado em Antropologia. University of California, San Diego, 1993.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões (Campanha de Canudos)*. In: *Obra completa*. Edição organizada sob a direção de Afrânio Coutinho, Vol. II. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1995 (reimpressão da 1ª ed. de 1966).
- DAMATTA, Roberto. Panema: uma tentativa de análise estrutural. In: *Ensaio de antropologia estrutural*, pp. 63-92. Petrópolis, Vozes, 1973.
- ELIADE, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1951.
- FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.
- FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. Coleção Primeiros Vãos. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas, UNICAMP, 1996.
- FIGUEIREDO, Napoleão. Pajelança e catimbó na região bragantina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, 32: 41-52, 1976.
- FIGUEIREDO, Napoleão & A. VERGOLINO E SILVA. *Festas de santos e encantados*. Belém, Academia Paraense de Letras, 1972.
- GABRIEL, Chester E. *Communications of the Spirits: Umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*. Dissertação de Doutorado em Antropologia. McGill University, 1980.
- GALVÃO, Eduardo. A vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional, N.S., Antropologia*, nº 15, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. Coleção Brasileira. São Paulo, Nacional, 1955.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- LANGDON, Esther J. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, EDUFSC, 1996.
- LAPA, J. R. Amaral. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de J. R. Amaral Lapa. Petrópolis, Vozes, 1978.

- LAPLANTINE, François. *Antropologia da doença*. São Paulo, Martins Fontes, 1991.
- LEACH, Edmund. Nascimento Virgem. In: *Edmund Leach: Antropologia*. São Paulo, Ática, 1983 a.
- \_\_\_\_\_. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: *Edmund Leach: Antropologia*. São Paulo, Ática, 1983 b.
- \_\_\_\_\_. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo, EDUSP, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970 a.
- \_\_\_\_\_. A eficácia simbólica. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970b.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. São Paulo, Nacional, 1970 c.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- LIMA-AYRES, Déborah de. *The Social Category Caboclo: History, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian region (The middle Solimões)*. Dissertação de doutorado. University of Cambridge, 1992.
- LIMA, Zeneida. *O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave*. Belém, CEJUP, 4ª ed, (1991).
- \_\_\_\_\_. *O recado do papagaio*. Belém, CEJUP, s.d.
- LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros*. São Paulo, Difel, 1984.
- LUNA, Luís Eduardo. A religião como organização: o caso da UDV (União do Vegetal) no Brasil contemporâneo. Trabalho apresentado durante a XX Reunião Brasileira de Antropologia. Salvador, 14 a 18 de abril de 1996.
- LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. *Dom Macedo Costa (Bispo do Pará)*. Rio de Janeiro, Cruzada da Boa Imprensa, 1939.
- \_\_\_\_\_. *No estuário amazônico ("À margem da vida pastoral")*. Belém, Conselho Estadual de Cultura, 1976 (1932-1938).
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- MAUÉS, R. Heraldo. Catolicismo e pajelança entre pescadores da Zona do Salgado. *Comunicações do ISEER* 4 (14): 54-61, 1985.
- \_\_\_\_\_. Encantados e pajelança na crença cabocla. *Enfoque amazônico* 5: 44-45. Belém, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Coleção Igarapé. Belém, EDUFPA, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Padres, pajés, santos e festa: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém, CEJUP, 1995.
- McRAE, Edward. Tu já viste o meu brilho: o trabalho de cura na religião do Santo Daime. Trabalho apresentado no XX Encontro da ANPOCS. Caxambu, 22 a 26 de outubro de 1996.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. Estudo da tradição ininterrupta do uso ritual de psicoativos na Amazônia Ocidental. Trabalho apresentado no V Encontro de Antropólogos do Norte e Nordeste. Recife, 25 a 28 de maio de 1997.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. O dom xamanístico e a sujeição feminina numa comunidade amazônica. *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*, I — Antropologia. Belém, EDUFPA, 1980.
- \_\_\_\_\_. Novas religiões afro-brasileiras na Amazônia. Trabalho apresentado na XXI Reunião Brasileira de Antropologia. Vitória, 5 a 9 de abril de 1998.
- \_\_\_\_\_. "Trabalhadeiras" & "camarados": relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Coleção Igarapé. Belém, EDUFPA, 1993.

- \_\_\_\_\_. "Lugar de mulher". Representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). In: ALVES, Paulo Cesar & Maria Cecília de Souza MINAYO (orgs.): *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro, Fiocruz, 1994.
- NAKAMAKI, Hirochika. Quem não toma o chá não tem alucinações: epidemiologia de religiões alucinógenas no Brasil. In: NAKAMAKI, Hirochika & Américo PELLEGRINI FILHO (orgs.): *Possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil*. Osaka. National Museum of Ethnology, 1994.
- NASCIMENTO, Marco. Tromboni de S. Toré: ritual & etnicidade entre povos indígenas do Nordeste: o caso Kiriri. In: MAUÉS, R. Heraldo (org.): *Anais da III Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*, pp. 265-284. Belém, EDUFPA, 1996.
- PEREIRA, Renato B. R. Xamanismo e medicina: O "caso Ruschi" reavaliado. *Ciência e Cultura* 9 (50): 41-47, jan./fev. de 1989.
- POSEY, Darrel & P. BRAGA DOS SANTOS. Concepts of Health, Illness, Curing and Death in Relation to Medicinal Plants and the Appearance of the Messianic King on the Island of Lençóis, Maranhão. In: PARKER, E. P. (org.): *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*. Williamsburg, Virginia. Department of Anthropology, College of William and Mary, pp. 279-313, 1985.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Dominus, 1965.
- \_\_\_\_\_. Evolução religiosa e criação: Os cultos sincréticos brasileiros. In: KOHUT, Karl e A. MEYERS (orgs.): *Religiosidad popular en America Latina*. Vervuert Verlag, Eichstätt (República Federal da Alemanha), 1988.
- ROCQUE, Carlos. *Grande enciclopédia da Amazônia*. Belém, Amazônia, 1967/68.
- SALLES, Vicente. Ritos populares: pajelança e catimbó (mimeografado), s.d.
- \_\_\_\_\_. Cachaça, pena e maracá. *Brasil Açucareiro*, Rio de Janeiro, 27 (74): 46-55, 1967.
- SKULTANS, Vieda. The symbolic significance of menstruation and menopause. *Man* 5: 639-651, 1970.
- SMITH, Nigel J. H. *A pesca no rio Amazonas*. Manaus, Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Man, Fishes, and the Amazon*. Nova York, Columbia University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *The Enchanted Amazon Rain Forest: Stories from a Vanishing World*. Gainesville, University Press of Florida, 1996.
- VELHO, Otávio. A orientalização do Ocidente: comentários a um texto de Colin Campbell. *Religião e Sociedade* 18 (1): 23-29, agosto de 1997.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza. História comum, tempos diferentes. In D'INCAO, M. A. e I. M. da SILVEIRA (orgs.). *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, pp. 199-206.
- VILLACORTA, Gisela Macambira. "Cura e protesto": uma experiência xamanística em uma população amazônica, Colares (nordeste do Pará). Monografia de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Belém, UFPA, 1996.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica*. Coleção Brasileira. São Paulo, Nacional, 1957.

#### JORNAIS E REVISTAS

*O Liberal* (Belém, Pará).

*Marie Claire* (Rio de Janeiro, Ed. Globo).

# TERECÔ, A LINHA DE CODÓ

Mundicarmo Ferretti\*

## Introdução

O Maranhão é conhecido como um dos estados brasileiros de maior contingente populacional negro e como o principal centro de preservação da cultura jeje-dahomeana do país, fama que cresceu com a divulgação de trabalhos de Nunes Pereira sobre a Casa das Minas (Pereira, 1948), foi alimentada por trabalhos de Verger (1952), Costa Eduardo (1948) e foi reforçada por Bastide (1971) e por muitos outros pesquisadores. Em São Luís, a Casa das Minas, jeje, consagrada ao vodum Zomadanu e fundada por pessoas ligadas à família real do antigo Daomé, divide com a sua co-irmã, a Casa de Nagô, o mérito de ter iniciado o tambor-de-mina, denominação religiosa afro-brasileira hegemônica na capital, muito difundida no interior, nos estados vizinhos e levada para cidades de outras regiões, principalmente por migrantes do Maranhão e do Pará. Mas, apesar da hegemonia da mina, vários pais-de-santo da capital iniciaram sua carreira mediúnica como “pajés” e muitos são mais conhecidos como “curadores” ou como umbandistas.

Os terreiros de mina de São Luís, embora inegavelmente influenciados pela Casa das Minas-Jeje e pela Casa de Nagô, apresentam muitas características estranhas a elas e alguns se identificam com ou-

---

\* Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo, é Professora Titular da Universidade Estadual do Maranhão. Além de artigos e capítulos, publicou os livros *Baião dos dois: Luís Gonzaga e Zedantas* (Recife, Massangana, 1988), *De segunda a domingo, mina uma religião de origem africana* (São Luís, SIOGE, 1985), *Tambor de mina, cura e baião na Casa Fanti-Ashanti* (São Luís, SECMA, 1991), *Desceu na guma* (São Luís, SIOGE, 1993) e *Terra de caboclo* (São Luís, SECMA, 1994). Produziu o LP *Tambor de mina, cura e baião na Casa Fanti-Ashanti* (São Luís, SECMA, 1991), sobre a música de um terreiro da capital maranhense.

tras nações africanas: fanti-ashanti (terreiro de Euclides Ferreira), cambinda (o de Jorge Itaci), fulupa (o de Elzita) e outras. Muitos deles têm linhas de mina e de cura ou pajelança e realizam anualmente pelo menos uma vez a cura denominada “pena e maracá”, ritual sem os tambores-da-mina, “para dar passagem a suas entidades de cura e tirar feitiço”, ou realizam um toque anual para homenagear entidades indígenas, nos assim chamados tambor-de-índio, borá ou canjerê. Outros terreiros da capital são cruzados com a umbanda ou com a mata-terecô, linha afro-brasileira de Codó, cidade do interior do Maranhão, de que nos ocuparemos mais detidamente neste trabalho. Existe ainda na capital maranhense um terreiro que, desde o início da década de 1980, introduziu o candomblé: a Casa Fanti-Ashanti.

No Maranhão, fora da capital, os terreiros afro-brasileiros definem-se principalmente como mata ou terecô (como os tradicionais de Codó e da região do Mearim) e, mais recentemente, como umbanda, denominação que vem sendo adotada após o surgimento de federações de terreiros para designar toda manifestação religiosa onde há transe e ritual com tambor. Em Cururupu, cidade do litoral maranhense, a 105 km em linha reta de São Luís em direção ao Pará, as fronteiras entre cura-pajelança e religião afro-brasileira são menos delimitadas do que na capital e os zeladores de terreiro ou donos de salão onde são realizados rituais mediúnicos são mais conhecidos como curadores. Ali, embora os toques sejam realizados com tambores da mina-nagô (abatás) e do terecô (tambor da mata), são sempre acompanhados por duas tabocas, tocadas geralmente por mulheres — instrumento musical considerado de origem indígena, formado por dois pedaços de bambu percutidos diretamente no chão ou sobre uma laje (Ferretti, S., 1998). Segundo Vicente Salles, a conjugação de taboca e tambor foi encontrada na pajelança indígena do Pará pelo bispo Dom João de São José Queiroz, em 1762-1763 (Salles, 1969:48). Já era, portanto, observada quando o território de Cururupu era habitado por tupinambás, pois a freguesia de que se originou aquela cidade foi criada em 1835 (Maranhão & Cururupu, 1988).

No final da década de 1940 e início da de 1950 foram divulgadas quatro obras que passaram a ser referências obrigatórias sobre o tambor-de-mina:

a) o livro de Nunes Pereira sobre a Casa das Minas (Pereira, 1948);

b) a tese de Costa Eduardo sobre a aculturação do negro no Maranhão, defendida nos Estados Unidos, que trata dos terreiros de São Luís (a casa dahomeana — Casa das Minas-Jeje —, a iorubana — Casa de Nagô —, e sobre vários terreiros do subúrbio e da área rural (“nagô-derivados” ou abertos por curadores ou pajés), não identificados nominalmente no texto, e que fornece também abundantes informações sobre um terreiro de Santo Antônio — povoado negro do município de Codó, no interior do Maranhão (Eduardo, 1948);

c) o relatório da Missão de Pesquisa Folclórica em São Luís, no ano de 1938 (Alvarenga, 1948) — nele se descreve um toque de mina, realizado no terreiro de Maximiana, já desaparecido, ligado a terreiros de Codó;

d) e um artigo de Pierre Verger, que estivera em 1947 nas casas das Minas e de Nagô, em que levantava a hipótese de que a primeira teria sido fundada por uma rainha do Dahomé, vendida como escrava (Verger, 1952).

Embora aqueles autores não tenham tratado apenas da mina-jeje, até bem pouco tempo, falar em religião afro-brasileira do Maranhão era falar da Casa das Minas de São Luís, o que parece ter sido também influenciado por Roger Bastide. Apesar de conhecer a Casa das Minas mais pela literatura, Bastide teve oportunidade de conversar com Mãe Andreza (que dirigiu a casa entre 1915 e 1954 e que conhecia profundamente os fundamentos da mina-jeje). É possível que as palavras elogiosas dirigidas a ela em *As religiões africanas* (Bastide, 1971) e ratificadas em seus últimos trabalhos (Bastide, 1974) tenham contribuído para direcionar para ela as atenções dos pesquisadores. É bom lembrar que foi lendo Bastide que Sergio Ferretti chegou a ela e a elegeu como seu principal objeto de pesquisa. Sergio Ferretti em *Querebentã de Zomadonu* (1985, com segunda edição em 1996) reuniu as informações fornecidas por outros pesquisadores e ampliou, em muito, o conhecimento disponível sobre a mina-jeje (Ferretti, S, 1996).

Nos anos 60, o médico e professor de antropologia da Universidade Federal do Maranhão, Olavo Correia Lima, realizou estudos sobre a Casa de Nagô (Lima, 1981). E, em meados da década de 1970, Maria Amália Barretto, realizando um trabalho sobre os voduns do Maranhão para sua monografia de mestrado (Barretto, 1977), voltou

a pesquisar as Casas das Minas e de Nagô e começou a estudar a Casa Fanti-Ashanti, que veio a ser tema de sua tese de doutorado, defendida em 1987 (Barretto, 1987). A Casa Fanti-Ashanti foi também nosso objeto da pesquisa de 1984 a 1992 e tema de nossa tese de doutorado (Ferretti, M, 1993) e de outros trabalhos por nós publicados (Ferretti, M, 1991). A partir da década de 1970 outros terreiros da capital (como os de Jorge, Elzita, Turquia, Sebastião do Coroadó), começaram também a aparecer na literatura sobre religião afro-brasileira no Maranhão, graças à publicação de obras de pesquisadores, como Rosário Carvalho (Santos, 1989) e de pais-de-santo, como Euclides (Ferreira, 1987), Jorge Itaci (Oliveira, 1989) e Sebastião do Coroadó (Costa, 1985). Um levantamento completo dessa bibliografia pode ser encontrado em *Desceu na guma* (Ferretti, M., 1993) e em *Querebentã de Zomadonu* (Ferretti, S., 1996).

Nos últimos anos, o programa de iniciação científica do CNPq e a obrigatoriedade da monografia para a conclusão de graduação na UFMA e na UEMA têm contribuído para o conhecimento de mais alguns terreiros da capital (Fé em Deus, Portas Verdes, Balanço Grande) e da religião afro-brasileira do interior (Codó, Caxias). Mas, apesar desse avanço, o conhecimento da religião afro-brasileira do Maranhão continua sendo maior a respeito da mina-jeje e da Casa Fanti-Ashanti da capital. Alguns trabalhos sobre o tambor-de-mina da capital, publicados posteriormente, fazem referência à linha de codó (Ferretti, M, 1993, pp.203-218; Oliveira, 1989), mas o livro de Costa Eduardo continua sendo a obra publicada que contém maior número de informações sobre religião afro-brasileira no interior do Maranhão<sup>1</sup>. Em 1997, retomando o trabalho de Costa Eduardo e apoiando-nos em dados coletados em cinco viagens realizadas a Codó nos onze últimos anos, realizamos dois trabalhos sobre o terecô, especulando suas origens africanas, seu caráter sincrético, chamando a atenção para a integração ocorrida no terecô entre religião e curandeirismo, para a influência atual da umbanda e quimbanda, e

1. Depois da obra de Costa Eduardo em Santo Antônio/Codó (Eduardo, 1948), foi divulgado um relatório de pesquisa sobre a Prelazia de Pinheiro (Baixada maranhense), realizada em 1972 sob a coordenação de Roberto DaMatta (Matta, 1974), Regina Prado, tratando sobre "funcionário religioso", fala em pajés que têm ligação com a Mina.

procurando discutir a fama de Codó como “terra da macumba” e “da feitiçaria” (Ferretti, M., 1997a, 1997b)<sup>2</sup>.

### Terecô, a linha de Codó

Terecô é a denominação dada à religião afro-brasileira tradicional de Codó — uma das principais cidades maranhenses, localizada na zona do cerrado, na bacia do rio Itapecuru, a mais de 300 km em linha reta da capital (mais próxima da capital do Piauí do que do Maranhão). Além de muito difundido em outras cidades do interior e na capital maranhense, o terecô é também encontrado em outros estados da federação, integrado ao tambor-de-mina (como no terreiro de Francelino de Shapanan, em Diadema, São Paulo) ou à umbanda (quando esta integra elementos das manifestações religiosas afro-brasileiras tradicionais do Maranhão)<sup>3</sup>. É também conhecido por encantaria de Barba Soêra ou Bárbara Soeira, entidade sincretizada com Santa Bárbara, e por tambor-da-mata, ou simplesmente mata, em alusão à sua origem rural ou para diferenciá-lo da mina surgida na capital.

Embora o terecô tenha se originado de práticas religiosas de escravos das fazendas de algodão de Codó e de suas redondezas, sua matriz africana é ainda pouco conhecida. Apesar de exibir elementos jeje e alguns nagô, sua identidade é mais afirmada em rela-

---

2. Encontramos também algumas informações sobre a “linha de Codó” em trabalhos realizados em Belém do Pará (Leacock, 1975; Vergolino e Silva, 1976; Furuya, 1993) e obtivemos subsídios sobre terecô em alguns trabalhos inéditos: duas monografias produzidas por bolsistas de trabalho-arte da Funarte/UFMA, no ano de 1978, sobre o terecô na região do Mearim (Santos, 1978; Silva, 1978), uma delas escrita por Maria do Rosário Santos, que publicou posteriormente outro trabalho sobre a religião afro-brasileira no Maranhão (Santos e Santos Neto, 1989); e uma monografia sobre Codó produzida por aluno do Campus VII (Assad, 1979); um texto produzido pelo padre Rubens de Moraes, ligado à pastoral do negro, em que ele relata seu contato com terreiros de terecô de Codó (Moraes, 1988); um trabalho do professor da UEMA José de Ribamar Cardoso sobre a religião afro-brasileira em Caxias (Cardoso, 1992); e duas monografias de conclusão de curso de graduação em História sobre o culto afro-brasileiro, defendidas no ano de 1996, uma na UFMA sobre Codó (Campos, 1996) e outra na UEMA sobre Caxias (Lima, L., 1996).

3. Ismael Pordeus encontrou em centros de umbanda de Fortaleza várias entidades espirituais da família de Légua Boji (Pordeus Jr., 1993) e Luiz Assunção, em Comunicação Oral feita na XXI Reunião da ABA, informou que a palavra terecô é utilizada no Piauí e interior do Nordeste em terreiros de umbanda e jurema (catimbó).

ção à cultura banto (angola, cambinda) e sua língua ritual é, principalmente, o português.

Geralmente no terecô os pais e mães-de-santo são também curadores, embora existam na região os raizeiros, preparadores de mezinhas, que são ali mais conhecidos por "cientistas" (doutores do mato) do que por terecozeiros, macumbeiros ou umbandistas. Em Codó, tanto no passado como na atualidade, alguns terecozeiros ficaram também famosos realizando trabalhos de magia por solicitação de clientes ávidos de vingança, de políticos, ou de outras pessoas dispostas a pagar por eles elevadas somas, o que lhe valeu a fama de terra do feitiço. Afirma-se que nesses trabalhos e práticas terapêuticas os terecozeiros associam à sabedoria herdada de velhos africanos conhecimentos indígenas, práticas do catimbó e da feitiçaria européia e que também se apóiam no tambor-de-mina, na umbanda e na quimbanda, que se encontra em expansão em Codó.

No terecô, como no tambor-de-mina, as entidades espirituais são organizadas em famílias, sendo a maior e mais importante a da convertida entidade espiritual Légua Boji Buá da Trindade, apresentado em Codó como um príncipe guerreiro, filho de Dom Pedro Angasso (conhecido em São Luís como o representante de Xangô na mata) e como preto velho angolano. Légua Boji é também apresentado em terreiros da capital maranhense como vodum cambinda (Casa das Minas-Jeje), ou como um misto de Légba (Exu) e do vodum jeje Poliboji (Oliveira, 1989).

Embora no terecô sejam cultuados voduns africanos jeje-nagô (como Averequete, Sobô, Euá), muito conhecidos no tambor-de-mina da capital, os tranSES ocorrem principalmente com voduns da mata e com caboclos comandados pela entidade Légua Boji Buá da Trindade, conhecida como filho adotivo de Dom Pedro Angasso e Rainha Rosa, que comanda na mina a linha da mata de Codó. Fala-se também que as entidades espirituais da mata são chefiadas por Maria Barbara Soeira, entidade associada a Santa Bárbara e, às vezes, com ela confundida, que se acredita ter sido a primeira "pajeleira" (curadeira), razão por que o terecô é também conhecido por Barba Soêra. É bom lembrar que, não obstante ser o terecô um culto afro-brasileiro, nele as práticas curativas são muito desenvolvidas (Ferretti, M., 1997).

Tudo indica que o terecô se organizou primeiro em povoados negros de Codó e de municípios vizinhos, mas só se tornou mais co-

nhecido depois que se desenvolveu na cidade de Codó. Segundo Costa Eduardo, em 1943, no povoado de Santo Antônio dos Pretos, o terecô era mais conhecido pelas designações de pajé e brinquedo de Santa Bárbara, às vezes também denominado budum (vodum) ou nagô. Como essas denominações foram encontradas no mesmo grupo, é provável que nos anos 40 não existisse ali uma organização do terecô segundo nações africanas, como a encontrada pelo mesmo pesquisador na mina da capital. Pode-se também sugerir a existência nele de um acentuado sincretismo afro-católico-ameríndio.

Além de possuir alguma relação com as culturas jeje e nagô (como é indicado em dois dos nomes pelos quais era conhecido no povoado de Santo Antônio), o terecô tem sido também associado à cultura banto. Assim, a entidade espiritual Légua Boji nos foi apresentada por D. Antoninha (a mãe-de-santo mais antiga de Codó, falecida em 1997, que foi nossa principal informante), como um preto velho angolano, e é conhecido em São Luís, na Casa das Minas-Jeje, como um vodum cambinda. Segundo Dona Deni, atual chefe daquela casa, até meados dos anos 50 eram freqüentes as vindas de pessoas de um terreiro cambinda de Cangumbá (povoado negro codoense ainda não localizado por nós) para as festas de São Sebastião realizadas na Casa das Minas, e elas eram acompanhadas por voduns da mata como: Légua Boji, Rei Camundá e outros. A linha de Codó é também associada em terreiros da capital à “nação” Caxias, reverenciada na Casa de Nagô, que para uns líderes religiosos remete a Caxéu (na África) e para outros ao município maranhense de mesmo nome (Caxias), do qual Codó foi desmembrado, cujo nome pode ter sido também derivado de Caxéu.

Durante algum tempo acreditamos que a palavra terecô poderia ter se originado da imitação do som dos tambores da mata (terêcô, terêcô, terêcô), em virtude de não havermos encontrado nem em Codó e nem em São Luís uma definição etimológica para ela. Mais recentemente, a antropóloga e lingüista baiana Yeda Pessoa de Castro, comentando em conversa um dos nossos trabalhos, esclareceu que terecô pode ser de origem banto, derivada de *intelêkô*, que tem o mesmo significado que a palavra candomblé. Em relação à denominação pajé, dada também em Santo Antônio ao terecô, gostaríamos de lembrar que, além da cidade de Codó ter surgido em área que foi muito habitada por índios e da palavra pajé ser de origem tupi, a denominação pajé foi utilizada em notícias publicadas na imprensa maranhense e de outros estados no último quar-

tel do século XIX para designar a religião de negros no Maranhão<sup>4</sup>. De qualquer modo, o emprego daquela palavra para designar terecô pode sugerir a existência nele de maior sincretismo com a cultura indígena do que a que ocorreu no tambor-de-mina jeje ou nagô.

A memória dos codoenses registra uma fase inicial do terecô em que os negros das fazendas de algodão do município de Codó realizavam seus rituais religiosos na “mata do coco” (babaçu), longe da vista dos senhores, e uma fase após a abolição da escravatura, quando os negros da cidade realizavam seus rituais às margens da lagoa do Pajeleiro (hoje desaparecida), às escondidas da polícia, com quem entravam freqüentemente em conflito. Tudo indica que os primeiros salões de terecô da cidade de Codó surgiram muito depois dos primeiros terreiros de mina da capital e que não havia ali terecozeiros muito afamados até a década de 1940, pois, além de Costa Eduardo (1948) não ter feito referência a eles, nenhum pai-de-santo de Codó foi lembrado pelo líder espírita Waldemiro Reis, em obra publicada na década de 1950 sobre o espiritismo no Maranhão, onde são citados nominalmente vários pais-de-santo e curadores de São Luís e de outras cidades maranhenses (Reis, 1954)<sup>5</sup>. Contudo, analisando-se os relatórios da missão folclórica criada por Mário de Andrade, que percorreu o Norte e Nordeste no final da década de 1930, pode-se verificar que no final da década de 1930 a linha de Codó já marcava sua presença em terreiros de mina de São Luís (Maximiana), de Belém (Sátiro), tendo surgido no Pará com o nome de babassuê (Alvarenga, 1948; 1950)<sup>6</sup>.

Conforme Costa Eduardo, que ali esteve em 1943, os terecozeiros do povoado de Santo Antônio não praticavam a magia curativa, como os curadores de terreiros da área rural de São Luís, e nem a magia negra, de que aqueles eram freqüentemente acusados (Eduardo, 1948). De acordo também com o depoimento de terecozeiros codoenses ou-

---

4. Ver: Uma religião de que não gosta o governo. *A Província de São Paulo*, 10/11/1876.

5. Fala-se atualmente em Codó que o salão de terecô mais antigo da cidade foi aberto por Eusébio Jânsen, bem antes da abertura do salão de Maria Piauí, que se afirma ter chegado a Codó em 1936.

6. Segundo Bastide o nome Babassuê é uma aglutinação de Barba Soeira, entidade espiritual que chefiava a encantaria no terreiro de Belém pesquisado pela Missão Folclórica (Bastide, 1971:303). Em Codó, como já mencionamos mais de uma vez, o terecô é também denominado *Encantaria de Barba Soeira* (Ferretti, M., 1997b).

vidos em São Luís por Pai Euclides, ainda criança, havia em Codó na década de 1940 grande separação entre terecô e feitiçaria, mas esta era praticada na região por pessoas afamadas, que faziam “qualquer mal-dade”, atendendo à solicitação de quem pagasse o preço por elas estipulado (Ferretti, M, 1997b)<sup>7</sup>. Nos últimos anos, muitos terreiros de Codó têm introduzido no terecô tradicional (a chamada mata pura ou mata virgem) elementos da umbanda, da quimbanda e do candomblé, passando a cultuar exus e pombagiras. Essa mudança tem sido apontada pelos mais tradicionalistas como responsável pela associação do terecô (religião) à magia negra. Apesar de entidades do terecô, como Légua-Boji e alguns encantados de sua família (Coli Maneiro, Lauro Boji), serem apresentadas como tendo “uma banda branca e outra preta” ou como sendo “metade de Deus e metade do diabo”, afirma-se em Codó que elas podem castigar alguém (incorporando e fazendo a pessoa subir no topo de árvore, se jogar em espinheiro ou em poça de lama etc.) Afirma-se também que aquelas entidades são vingativas e podem até tirar a vida de quem as desrespeita ou desobedece, mas não matam por dinheiro, nem para satisfazer o desejo de vingança de ninguém e não pertencem à linha negra.

Embora muito temidas, as entidades do terecô são depositárias de grande confiança e encaradas como defensoras pelos terecozeiros<sup>8</sup>. O conhecido pai-de-santo Bita do Barão, apresentado em 1994 pela TV Bandeirantes como grande especialista em magia negra, declarou naquela reportagem que recebe e atende muitos pedidos de vingança, até de morte, e que os aceita depois que “entra na casa do ‘homem’ [Exu] e vê que ele garante” (TV-Band, 1994). É preciso atentar que ele, além de se apresentar a outros pesquisadores como sucessor do

---

7. Pai Euclides assistindo, quando criança, a festas no terreiro de Maximiana (em São Luís), em companhia de sua tia e mãe de criação, que era daquela casa, ouviu de terecozeiros codoenses, que participavam da festa como visita (Eusébio Jânsen e outros), que terecô não tinha nada a ver com feitiçaria, mas que em Codó existiam feiticeiros, como o velho conhecido por Deus Quiser, que fazia trabalho pago e que matava a distância, usando poderes mágicos.

8. Em 1997, em Codó, ouvimos de um médium em transe com Coli Maneiro (irmão de Légua) que ele podia casar, descasar e que tinha “autorização de Deus” para matar. Não conseguimos saber se estava fazendo uma ameaça ou oferecendo seus serviços, mas posteriormente a dona do terreiro onde ele fora por nós observado esclareceu que a família de Légua bebe e é pesada, mas é “espírito de luz” e não faz aquele tipo de trabalho.

velho Deus Quiser (Campos, 1996: 34), que era mais conhecido como um feiticeiro dotado de poderes especiais do que como terecozeiro, quando Bitá afirmou aos jornalistas da *Bandeirantes* que realiza aqueles trabalhos invocando Exu, falou em entidade classificada em Codó como linha negra (da quimbanda) e não invocando a força do povo de Légua ou de outras entidades do terecô.

### Terecô e tambor-de-mina

Embora o terecô tradicional de Codó se apresente de modo bem distinto do tambor-de-mina, tanto em Codó como em São Luís, pode ocorrer cruzamento entre eles e passagem ou mudança de um para outro durante um toque: para descansar os médiuns, homenagear uma entidade que veio da mina (no terecô), ou para reservar maior espaço para os caboclos (na mina). O cruzamento das duas linhas, que já existia em São Luís, em 1938 (quando foi feito pela missão folclórica de São Paulo um registro da música do terreiro de Maximiana), parece ter se tornado mais conhecido em Codó com a mãe-de-santo piauiense denominada Maria Piauí, que migrou para lá dois anos antes daquela pesquisa (Assad, 1979) e que buscou reforço na mina da capital, no terreiro do Cutim (hoje desaparecido), classificando como cambinda e como nagô-derivado.

Entre as características do terecô tradicional de Codó que marcam sua diferença do tambor-de-mina jeje e nagô da capital, podem ser citadas:

- a) ausência de terreiros organizados no estilo de conventos (onde residem os pais-de-santo e várias vodúnsis), muito comuns no Benin (África) e na mina da capital maranhense;
- b) grande atividade em gongás domésticos dos terecozeiros chefes (pais-de-santo), e reduzido número de festas e rituais públicos nos barracões (geralmente só se organiza uma festa grande por ano e cada grupo participa do festejo de outros que parecem mais frequentes no período de junho a agosto);
- c) existência de poste central nos barracões antigos (do povoado de Santo Antônio e da sede do município), ausência neles de quarto de segredo (peji) e guarda de pedras de assentamento das entidades espirituais em caixas de madeira (urnas);

d) linha de caboclo mais desenvolvida e chefiada por entidade que tem “uma banda branca e uma banda preta”, de quem se afirma poder fazer o bem e o mal, embora não pertença à chamada linha negra, identificada com a quimbanda;

e) abertura do toque com “Louvariê” e chamada dos encantados “com joelho em terra” e com as mãos (e até a cabeça) encostadas no chão, de onde acredita-se vir a sua força;

f) uso de um único tambor (o “tambor da mata” — de uma só membrana, como os da mina-jeje, mas tocado com a mão), de maracás (cabaças cheias de sementes, mas sem malha de contas, como as da mina) e, às vezes, também de pífaro e de marimba (berimbau), e ausência de “ferro” (gã ou agogô) nos toques;

g) presença de homens entre os médiuns de incorporação maior do que a verificada na mina e uso nos rituais por eles de batas rodadas;

h) uso freqüente de cabeça coberta entre os participantes dos toques e de ingestão de bebida alcoólica pelos encantados;

i) dança corrida, cheia de rodadas;

j) toque iniciado à noite e continuado no dia seguinte (ou até o final da festa), sem suspensão, e saída de médiuns incorporados para a rua, às vezes acompanhados de tocadores e seus instrumentos musicais (à semelhança do que observamos em 1993 no Benin, no festival de cultura do vodum Ouidah 92)<sup>9</sup>.

Embora o terecô não possa ser confundido com a mina, foi cruzado com ela e tem sido comparado principalmente com a mina-jeje<sup>10</sup>. A escolha desta como termo de comparação prende-se a várias razões:

9. Em São Luís, relatos a respeito do já extinto Terreiro do Egito falam de tambores que tocavam dia e noite sem parar. Observações também da festa de São Sebastião na Casa das Minas-Jeje registram uma saída dos voduns para a Casa de Nagô. Nesta festa são cantadas algumas doutrinas em língua africana e em português com palavras africanas, para relembrar a visita recebida no passado dos cambinda de Codó, onde se fala em: Camundá, Boço Vandereji, Boço Jara, Boço Meméia, Boço Fama, Fina Jóia e em outras entidades (Ferretti, S, 1996; Ferretti, M. 1993; 1997b).

10. Bastide (1971), encontrando nas descrições de Costa Eduardo sobre a religião afro-brasileira do povoado de Santo Antônio alguns elementos jejes, encarou o culto daquele povoado como sobrevivência de tradição religiosa dahomeana quase esquecida, apresentando-o como sincrético, empobrecido pela perda da memória e pelo isolamento das populações rurais.

em primeiro lugar, é a mais conhecida na literatura afro-brasileira e desde a década de 1940 foram identificados no terecô elementos da cultura jeje (Eduardo, 1948). Em segundo lugar, na Casa das Minas-Jeje fala-se de relações estreitas com um terreiro cambinda de Codó, que costumava visitá-la na festa de São Sebastião até a morte de Mãe Andreza (ocorrida em 1954), de onde teria vindo para ela o vodum Arrônivissavá, irmão de Dadarrô (Ferretti, M, 1993:134n) ou seu cunhado (Ferretti, S, 1996). E, finalmente, existem pais-de-santo em São Luís que consideram algumas entidades cultuadas no terecô como voduns jeje na mata ou como ancestrais da família real do Dahomé. Assim, Légua Boji seria Légba e/ou Poloboji e Pedro Angasso seria o rei Agassou (Oliveira, 1989).

Comparando algumas características das entidades do terecô de Codó com as de voduns da mina-jeje pode-se verificar que, embora se faça referência na Casa das Minas à fúria de certos voduns, como Quevioossô, e a severos castigos aplicados por eles às vodúnsis (Ferretti, S, 1996), nenhuma entidade ali cultuada é apresentada como tendo uma “banda branca e outra preta”, ou tendo “uma parte de deus e outra do diabo” (como Légua Boji e sua família são às vezes representados em Codó e em São Luís, fora da Casa das Minas-Jeje). É preciso também lembrar que a entidade da mata denominada Légua Boji Buá da Trindade é conhecida naquele terreiro jeje como um vodum cambinda, que visitava a casa acompanhando vodúnsis de Codó, que se afirma não existir naquele terreiro culto a Légba (entidade equivalente a Exu que ali, como ele, é considerada malévola e identificada com o demônio).

A comparação entre mina-jeje e terecô, no que diz respeito ao uso de magia curativa, mostra que, embora a mina-jeje e o terecô usem banhos de ervas para afastar males espirituais e para proteger os devotos, geralmente na mina-jeje se prepara e distribui seus banhos no terreiro (na casa mãe), em dias de obrigação de vodum, enquanto que no terecô eles podem ser preparados e distribuídos com maior frequência, em gongás domésticos e costumam ser distribuídos a maior número de pessoas que não têm ligação direta com o culto (clientes). Na mina-jeje o curandeirismo é mantido sob rigoroso controle, pois afirma-se que, quando se transforma em atividade comercial, leva à preparação de remédios “sem força espiritual”, pois esta se concentra na casa mãe, onde sua eficácia é garantida (D. Deni). Fala-se também que

o curandeirismo pode se transformar em ação “abominável”, quando associado ao culto de entidades malévolas, capazes de atender a pedidos inaceitáveis pelos voduns e de fazerem mal (D. Joana). Como diz D. Deni, não se pode pedir ao vodum o mal para uma pessoa, pois só Evo-vodum/Jesus sabe se ela o merece...

### Conclusão

Embora não existam no Maranhão outras tradições religiosas afro-brasileiras (ou nações) tão bem estruturadas e conservadas como a mina-jeje e a mina-nagô, muitos terreiros maranhenses insistem em afirmar suas diferenças em relação a elas e, mesmo quando passam a se apresentar como umbanda, continuam a invocar suas entidades espirituais, a realizar rituais recebidos de seus antepassados e a zelar por tradições pouco conhecidas em outros estados. No Maranhão, muitos pais de terreiros ou donos de salão, onde são realizados rituais mediúnicos com tambor, que são denominados curadores e que “carregam” entidades espirituais nobres ou caboclas não recebidas nas casas das Minas e de Nagô, podem ser representantes de tradições culturais africanas que, apesar de menos conservadas e mais sincréticas, merecem respeito e têm o direito de serem continuadas.

Nossa pesquisa sobre a religião afro-brasileira do Maranhão tem nos levado à conclusão de que o terecô, longe de ser uma mina ou umbanda “degenerada”, tem identidade própria e que o *vudu* ou *pajé* encontrado em 1943 por Costa Eduardo (1948) no povoado de Santo Antônio, município de Codó, MA, é uma forma antiga do que é hoje mais comumente denominado terecô, tendo na cultura banto sua matriz principal. Está também nos levando a concluir que o tambor-de-mina de Maximiana e o Babassuê de Sátiro, documentados na década de 1930 pela Missão Folclórica em São Luís e em Belém do Pará (Alvarenga, 1948; 1950), são exemplos de cruzamento do terecô com a mina e com a umbanda. Como foi informado por Bastide, a palavra babassuê vem de “Barba Soêra” (Bastide, 1971), um dos nomes pelos quais o terecô é conhecido em Codó. E, como chamamos a atenção nesse trabalho, Maximiana tocava os tambores da mina-nagô (abatás), como todos os terreiros de mina que conhecemos, excetuando-se a Casa das Minas-Jeje, mas tocava também o tambor da mata, tradicional do terecô, e recebia freqüentemente em sua casa pessoas ligadas ao terreiro de Codó.

Mesmo se apresentando como sincrético e sem se afirmar como nação africana, o terecô deve ser reconhecido como tradição religiosa afro-brasileira e merece ser estudado por pesquisadores interessados em produções culturais de populações negras. A apresentação de Codó como "terra do feitiço" ou "capital da magia negra", além de etnocêntrica e preconceituosa, contribui para desviar as atenções dos pesquisadores do caráter religioso do terecô e para a sua substituição por outras tradições afro-brasileiras mais conhecidas e valorizadas ou menos estigmatizadas.

### Referências bibliográficas

- ALVARENGA, Oneyda. *Tambor de mina e tambor de crioulo: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Babassuê: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1950.
- ASSAD, Marcelo. *Codó: fragmentos*. UFMA/Campus VII. Trabalho de Curso de Educação, 1979.
- BARRETTO, Maria Amália. *Os voduns do Maranhão*. São Luís, FUNC, 1977.
- \_\_\_\_\_. *A Casa Fanti-Ashanti em São Luís do Maranhão*. Rio de Janeiro, 1987. Tese de doutorado em antropologia social. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 1987.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 2 v.; original de 1960. São Paulo, Pioneira, 1971.
- \_\_\_\_\_. La rencontre des dieux africains et des esprits indiens: Roger Bastide, ultima scripta: Henri Desroche. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, nº 38, pp.19-28, 1974.
- CAMPOS, Risalva Jorge. *Culto afro-brasileiro na atualidade codoense: Bitá do Barão e sua influência social e política*. Monografia de Graduação em História. São Luís, Universidade Federal do Maranhão, 1996.
- COSTA, Sebastião de Jesus. *Umbanda e cultura*. São Luís, Sioge, 1985.
- CARDOSO, José de Ribamar. *Aspecto religioso afro-brasileiro na cidade de Caxias*. Caxias, MA [s.l./s.c.e.] (mimeo), 1992.
- EDUARDO, Octávio da Costa. *The negro in Northern Brazil, a Study in Acculturation*. Nova York, J.J. Augustin Publisher, 1948.
- FERREIRA, Euclides Menezes. *A Casa Fanti-Ashanti e seu alaxé*. São Luís, Ed. Alcântara, 1987.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Tambor de mina, cura e baião na Casa Fanti-Ashanti-MA* (disco e folheto). São Luís, SECMA, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Desceu na guma: o caboclo do tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís - a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, Sioge, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Religião e magia no Terecô de Codó (MA)*. Trabalho apresentado no V Congresso Afro-Brasileiro, Salvador, maio de 1997.
- \_\_\_\_\_. *Encantaria de Bárbara Soeira: Codó, capital da magia negra?* (mimeo) São Luís, UFMA, 1997.

- FERRETTI, Sergio. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 2ª ed. São Luís, EDUFMA, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Tambor de taboca em Cururupu no Maranhão*. Trabalho apresentado na XXI Reunião Brasileira de Antropologia/ABA, Vitória, abril de 1998.
- FURUYA, Yoshiaki. Entre “nagoização” e “umbandização” – uma análise no culto mina-nagô de Belém, Brasil. Tokyo, Japan Association for Latin American Studies. *Annals*, nº. 6, pp. 13-53, 1986.
- LEACOCK, Seth & LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a Study of an Afro-Brazilian Cult*. Nova York, The American Museum of Natural History, 1975.
- LIMA, Lucienne. *A cultura negra: alguns dos principais aspectos do candomblé e suas influências em Caxias-MA*. (Monografia de Graduação em História.) Caxias, Universidade Estadual do Maranhão-UEMA, 1996.
- LIMA, Olavo Correia. *A Casa de Nagô: tradição religiosa iorubana no Maranhão*. São Luís, UFMA/CCS/DSOC, 1981.
- MARANHÃO & CURURUPU. *Cururupu e suas belezas reais traduzidas em letras*. São Luís, Sec. de Educação do Estado/ Cururupu, Sec. Municipal de Educação, 1988.
- DAMATTA, Roberto e outros. *Pesquisa polidisciplinar: Prelazia de Pinheiros*. Aspectos antropológicos v. 3. São Luís, IPEI/CENPLA, 1974.
- MORAES, Rubens. Pastoral do negro (mimeo), 1988.
- OLIVEIRA, Jorge Itaci. *Orixás e voduns nos terreiros de mina*. São Luís, VCR Produções e Publicidades, 1989.
- PEREIRA, Manoel Nunes. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão daomeano, no estado do Maranhão – Brasil*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1979.
- PORDEUS JR. Ismael. *A magia do trabalho: macumba cearense e festa de possessão*. Fortaleza, Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1993.
- REIS, Waldemiro E. dos. *Espiritismo e mediunismo no Maranhão*. São Luís, s. ed., 1954(?).
- SALLES, Vicente. *Cachaça, pena e maracá*. Brasil Açucareiro, nº 2, pp.46-55, agosto de 1969.
- SANTOS, Maria do Rosário. *Guma de quilar: aspectos do terecô do Maranhão*. (Relatório de bolsa de trabalho-arte UFMA/FUNARTE; inédito.) São Luís, UFMA, 1978.
- SANTOS, Maria do Rosário e SANTOS NETO, Manoel dos. *Boboromina: terreiros de São Luís, uma interpretação sociocultural*. São Luís, SECMA/SIOGE, 1989.
- SILVA, Isaura. *Terecô e umbanda no Maranhão*. (Relatório de bolsa de trabalho-arte UFMA/FUNARTE, inédito.) São Luís, UFMA, 1978.
- TV BANDEIRANTES. Domingo 10 – *Marília Gabriela* (Reportagem). 22/5/1994.
- VERGER, Pierre. Le culte des voduns d'Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo? *Les Afro-Americans*, Dakar, Mem. IFAN, 27, pp. 157-160, 1952.
- VERGOLINO e SILVA, Anaíza. *Tambor das flores*. Dissertação de mestrado em antropologia. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1976.

## JARÊ, A RELIGIÃO DA CHAPADA DIAMANTINA

Ronaldo de Salles Senna\*

O presente trabalho traz uma descrição sucinta e atualizada da modalidade religiosa que tratei longamente em meu livro *Jarê, uma face do candomblé* (1998), baseado em dados recolhidos na década de 1970 e nos anos 1981 e 1982. No que tange aos aspectos mais comuns dos rituais de festa abertos ao público, pouca coisa mudou em cada terreiro existente na época da pesquisa. Entretanto, muitas casas abriram e outras fecharam no período decorrido entre a coleta de dados e a publicação do livro. Nesse processo, influências de outras manifestações religiosas, notadamente a umbanda, aconteceram e modificações foram construídas no universo do jarê. Vamos aqui comentar este ritual (descrito na obra citada, pp. 115-157), com as modificações observadas. Apesar das modificações consideráveis, a descrição permanecerá como registro histórico e elemento para a compreensão de um fenômeno que se manifesta em uma área delimitada, num tempo e espaço determinados.

Um ritual de festa pode, no jarê, ser reorientado para diferentes formas de ritual de cura, embora a festa seja, por si mesma, uma espécie de tratamento profilático. É que o jarê reconhece como mais importante que a sua ordem ritual a ordenação do mestre e do espírito daquela que está ali no terreiro, necessitando de cuidados.

Além do mais, a própria "perturbação" de algum portador de "encosto" pode ser vista como um dos motivos básicos da existência

---

\* Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia e Doutor em Antropologia pela USP, é professor aposentado de Antropologia da Universidade Federal da Bahia e Professor Titular da Universidade Estadual de Feira de Santana. É autor, entre outros trabalhos, do livro *Jarê, uma face do candomblé* (Feira de Santana, UEFS, 1998) e membro da Academia Feirense de Letras.

do jarê como organização social. Aliás, Mary Douglas já tinha descoberto a força da desordem ao observar que

*“O ritual reconhece a potência da desordem. Na desordem da mente, nos sonhos, desmaios, frenesis, o ritual espera poder descobrir poderes e verdades que não podem ser alcançados através de esforço consciente. A energia para comandar e poderes especiais de cura vêm daqueles que podem abandonar o controle racional por um tempo”* (Douglas, 1977: 117-118).

Uma festa de jarê pressupõe uma certa organização interna, algo como uma seqüência que deve ser, na medida do possível, obedecida. O desdobramento se faz pela entrada e saída de linhagens, que podemos compreender como sendo cada uma das divisões de uma festa de jarê e, ideologicamente, cada um dos “sítios” do território sagrado. Para formularmos uma visão mais clara desta afirmação, pensemos analogicamente: as linhagens estão para o jarê assim como as falanges estão para a umbanda, ficando as aldeias e tribos, no jarê, exercendo um papel semelhante às vibrações umbandistas.

As aldeias podem ser um exército de entidades do mesmo nível, com o chefe à frente, se o guia do curador for um caboclo da Força da Mata. Neste caso, o seu guia será o chefe desta tribo, que terá os outros caboclos como auxiliares, sofrendo, inclusive, um desdobramento hierárquico. Além do guia do curador, são notoriamente mais bem acatados aqueles outros que também se incorporam nesse mesmo curador. Os caboclos que se incorporam nos filhos de terreiro são sempre mais observados por aqueles que se incorporam nos visitantes.

Com as linhagens acontece algo parecido. A linhagem a que pertence o guia do curador tem muito maior importância dentro daquela casa do que outras. De certa forma, as linhagens podem ser vistas como famílias e as aldeias como tribos. Vemos as linhagens como famílias naqueles jarês onde estas se confundem com as falanges, ou seja, naqueles mais influenciados por cultos fora das vizinhanças do jarê. As linhagens seriam famílias, porque dentro de cada uma haveria a visão da família de santo. Embora a família de jarê se vincule mais ao terreiro que ao curador, daí sempre a preferência pela expressão curador e não pai-de-santo, filho-de-terreiro e não filhos-de-santo, algumas coisas nesse sentido existem também. Os filhos de um terreiro tendem a ter por guia um encantado da mesma linhagem a que pertence o guia

do curador porque, eles próprios afirmam, os seus guias estão em contato com outros da mesma linhagem e este é o motivo pelo qual o curador encaminha o seu cliente para outro quando estes têm, como santo de cabeça, entidades de outra linhagem.

Já as aldeias são mais vistas como tribos. Daí a diferenciação que os caboclos fazem no processo de tratamento para prescrições diversas, a depender do encosto. Nota-se esta visão de tribo nas afirmações de que os caboclos, assim como os outros encantados, não são personalizados. Assim, o Caboclo Sete Serras incorporado não é o Caboclo Sete Serras, mas um Caboclo Sete Serras. Da mesma forma caboclo Tupinambá, Gentil, Eru, Sultão da Mata, Pena Branca ou qualquer outro. Se, por acaso, perguntarmos a um curador como é que Pena Branca está incorporado em mais de uma pessoa naquele terreiro e, ainda mais, por inúmeros terreiros afora ao mesmo tempo, ele responderá que não existe apenas um Pena Branca, mas quantos forem necessários para cumprir a missão. Pena Branca é, pois, um encantado que faz parte de um grupo dentro de um povo. De modo que Pena Branca é, por assim dizer, o membro de uma tribo (os Pena Branca) que pertence a uma aldeia (Força da Mata), que, por sua vez, supõe um povo (Aruanda, Cetroá ou Badé).

Não queremos dizer com isso que uma tribo ou uma aldeia de jarê seja apenas a projeção de uma tribo ou aldeia substantiva, da mesma forma que não confundimos nação africana com nação de candomblé. Temos consciência de que esta projeção não é tão direta assim, todavia o referencial é por demais evidente.

Seriam também as linhagens e as aldeias uma hierarquia administrativa? Sim, à medida que uma linhagem se superponha a outra, como também encantados dentro da mesma linhagem, quando isto se torna necessário para o funcionamento de uma casa ou terreiro, assim como para os tratamentos e preceitos do curador. As relações entre as linhagens não possuem, portanto, uma hierarquia como religião, mas de algum modo existe como culto. Não existe, pois, esta hierarquia como referência geral, mas como adequação às necessidades de cada casa ou terreiro em particular.

Como temos afirmado até agora, existe uma variação muito grande entre os centros do jarê. Além do mais, a sua cosmogonia nos parece algo confusa. Poderemos dizer, no entanto, que as concepções das

linhagens respondem a todas aquelas perguntas, pois as deidades possuem comportamentos que corresponderiam a todas as características contidas nos parágrafos anteriores, principalmente uma mesclagem entre tribo e família.

As linhagens no jarê são, portanto, um cruzamento de caráter formativo, proveniente, principalmente, do sincretismo tribo-família. Mais explicitamente, um comportamento de adequação aldeias de índios-família de santo e, desta forma, são concebidas as relações entre as linhagens.

Dentro de cada uma manifestam-se os guias a ela vinculados, ou seja, os espíritos que pertencem a cada uma. Para a entrada de linhagens no ritual entoam-se cânticos de chamada e despedida. Para cada encantado, cânticos de chamada, incorporação e despedida. Está claro que uma linhagem só pode dar lugar a outra depois que se canta a despedida, ficando esta afirmação valendo, também, para cada entidade que, no ritual, se manifeste.

Existem músicas específicas para cada linhagem e para cada entidade que podem, em seu devido tempo, ser repetidas incontavelmente, mas não podem voltar a ser cantadas em outro momento nem em outra situação.

Desta forma assim organizada, a festa de jarê, como qualquer ritual, "fornece um mecanismo de enfoque, um método de mnemônica e um controle para a experiência" (Brandão, 1980: 117-118), desde quando o próprio acontecer e executar da festa cria um ambiente impregnado de sagrado, propício para a cura ou afastamento do mal.

*"No ritual, a forma é tratada como se estivesse imbuída de poder para manter-se em vida, porém sempre sujeita a atacar"*  
(Douglas, 1978: 117-118).

As influências que esta religião vem sofrendo no período supra enfocado contribuíram para que o maniqueísmo do bem e do mal encaminhe-se, em parte, para a "dialética" dos elementos complementares mais comuns na mundividência da umbanda e seus desdobramentos. Isto fica mais claro com a introdução de exus nos rituais de alguns terreiros de formação mais recente. Variando as inserções entre as linhagens, a depender de cada casa, os exus caboclarizados entoam catiras como esta:

do curador porque, eles próprios afirmam, os seus guias estão em contato com outros da mesma linhagem e este é o motivo pelo qual o curador encaminha o seu cliente para outro quando estes têm, como santo de cabeça, entidades de outra linhagem.

Já as aldeias são mais vistas como tribos. Daí a diferenciação que os caboclos fazem no processo de tratamento para prescrições diversas, a depender do encosto. Nota-se esta visão de tribo nas afirmações de que os caboclos, assim como os outros encantados, não são personalizados. Assim, o Caboclo Sete Serras incorporado não é o Caboclo Sete Serras, mas um Caboclo Sete Serras. Da mesma forma caboclo Tupinambá, Gentil, Eru, Sultão da Mata, Pena Branca ou qualquer outro. Se, por acaso, perguntarmos a um curador como é que Pena Branca está incorporado em mais de uma pessoa naquele terreiro e, ainda mais, por inúmeros terreiros afora ao mesmo tempo, ele responderá que não existe apenas um Pena Branca, mas quantos forem necessários para cumprir a missão. Pena Branca é, pois, um encantado que faz parte de um grupo dentro de um povo. De modo que Pena Branca é, por assim dizer, o membro de uma tribo (os Pena Branca) que pertence a uma aldeia (Força da Mata), que, por sua vez, supõe um povo (Aruanda, Cetroá ou Badé).

Não queremos dizer com isso que uma tribo ou uma aldeia de jarê seja apenas a projeção de uma tribo ou aldeia substantiva, da mesma forma que não confundimos nação africana com nação de candomblé. Temos consciência de que esta projeção não é tão direta assim, todavia o referencial é por demais evidente.

Seriam também as linhagens e as aldeias uma hierarquia administrativa? Sim, à medida que uma linhagem se superponha a outra, como também encantados dentro da mesma linhagem, quando isto se torna necessário para o funcionamento de uma casa ou terreiro, assim como para os tratamentos e preceitos do curador. As relações entre as linhagens não possuem, portanto, uma hierarquia como religião, mas de algum modo existe como culto. Não existe, pois, esta hierarquia como referência geral, mas como adequação às necessidades de cada casa ou terreiro em particular.

Como temos afirmado até agora, existe uma variação muito grande entre os centros do jarê. Além do mais, a sua cosmogonia nos parece algo confusa. Poderemos dizer, no entanto, que as concepções das

linhagens respondem a todas aquelas perguntas, pois as deidades possuem comportamentos que corresponderiam a todas as características contidas nos parágrafos anteriores, principalmente uma mesclagem entre tribo e família.

As linhagens no jarê são, portanto, um cruzamento de caráter formativo, proveniente, principalmente, do sincretismo tribo-família. Mais explicitamente, um comportamento de adequação aldeias de índios-família de santo e, desta forma, são concebidas as relações entre as linhagens.

Dentro de cada uma manifestam-se os guias a ela vinculados, ou seja, os espíritos que pertencem a cada uma. Para a entrada de linhagens no ritual entoam-se cânticos de chamada e despedida. Para cada encantado, cânticos de chamada, incorporação e despedida. Está claro que uma linhagem só pode dar lugar a outra depois que se canta a despedida, ficando esta afirmação valendo, também, para cada entidade que, no ritual, se manifeste.

Existem músicas específicas para cada linhagem e para cada entidade que podem, em seu devido tempo, ser repetidas incontavelmente, mas não podem voltar a ser cantadas em outro momento nem em outra situação.

Desta forma assim organizada, a festa de jarê, como qualquer ritual, “fornece um mecanismo de enfoque, um método de mnemônica e um controle para a experiência” (Brandão, 1980: 117-118), desde quando o próprio acontecer e executar da festa cria um ambiente impregnado de sagrado, propício para a cura ou afastamento do mal.

*“No ritual, a forma é tratada como se estivesse imbuída de poder para manter-se em vida, porém sempre sujeita a atacar”*  
(Douglas, 1978: 117-118).

As influências que esta religião vem sofrendo no período supra enfocado contribuíram para que o maniqueísmo do bem e do mal encaminhe-se, em parte, para a “dialética” dos elementos complementares mais comuns na mundividência da umbanda e seus desdobramentos. Isto fica mais claro com a introdução de exus nos rituais de alguns terreiros de formação mais recente. Variando as inserções entre as linhagens, a depender de cada casa, os exus caboclarizados entoam catiras como esta:

*O sino da igrejinha  
 Faz belém blem-blom (bis)  
 É meia-noite o galo já cantou  
 Seu Tranca Rua que é o dono da gira  
 Oi corre gira que Ogum mandou*

Introduções de palavras como essas não transformam, obrigatoriamente, um ritual de jarê em gira de caboclo mas aproxima os rituais principalmente quando o cântico se dirige a um exu singularizado como, por exemplo, este:

*A lua alumiou  
 A noite na estrada  
 Exu da meia-noite  
 Exu da encruzilhada*

Para uma melhor compreensão destas reflexões, vamos à descrição de um ritual de festa observado antes destas influências para possuímos uma panorâmica que, embora seja um modelo genérico, sofrerá pequenas modificações no seu quadro originalmente observado, à medida que outros elementos foram, ao longo do tempo, creditados. Por mais diversidades que haja no jarê, os rituais orientam-se, aproximadamente, pelo seguinte relato:

### **Primeira linhagem: Caboclo de Frente**

Esta linhagem se refere, basicamente, a Ogum (que abre o terreiro), Santa Bárbara (ou Iansã) e Xangô. Usamos o termo basicamente porque outros orixás também povoam esta linhagem. Mas as suas manifestações são tão esporádicas e em um número tão pequeno de oportunidades e casas que não os colocamos nesta linhagem de abertura ritual.

Alguns orixás povoam outras linhagens, como veremos à frente, só que dividindo a sua moradia com encantados originalmente caboclos. Nesta primeira linhagem, isto não se dá. Todos os caboclos de frente foram ou são originariamente orixás. Enfatizamos, com isso, que existe o fenômeno da caboclarização dos orixás na construção dos candomblés de caboclo e não apenas uma justaposição ou mesclagem. Ademais, é importante entender que estes caboclos de frente — originariamente orixás nos candomblés anteriores aos candomblés de caboclo, mostram-se fortes em alguns aspectos estruturais e organiza-

cionais do jarê, no que tange à compreensão do seu universo sagrado pela sua própria gente de santo.

### **Demonstrando:**

1) Por mais que os guias de curadores ou donos de terreiro sejam caboclos de outras linhagens, são geralmente para os caboclos de frente as datas marcadas no calendário litúrgico do jarê. Exemplificando: existem os dias de Xangô, de Santa Bárbara, de Oxóssi etc., mas não de caboclo Tupinambá, Tomba Morro, Mãe d'Água e outros, por mais poder e prestígio que tenham no culto.

2) Os dias da semana também são dedicados a eles (orixás — caboclos de frente) e nunca a encantados de outras linhagens, a não ser aqueles que as habitam, embora sendo também orixás. No sentido que estamos usando o termo, como, por exemplo, Iemanjá, na Aldeia d'Água, e Nanã, na linhagem de velhos.

3) Possuem um prestígio muito grande como entidades para as quais os fiéis endereçam suas preces, mas nunca os vimos nos processos de cura, seja no receituário, seja no ritual.

A que se deve este fenômeno? Tudo nos leva a crer que o jarê, como candomblé de caboclo que é, vem mantendo as suas “raízes africanas”, cada vez de forma mais contemplativa, à medida que os encantados brasileiros aumentam o seu prestígio nos terreiros, pela crescente familiarização dos seus responsáveis e freqüentadores com estes, dentro da prática constante da instrumentalização do sagrado pelos seus agentes e adeptos.

À medida que os orixás se afastam dos processos operacionais do jarê, vão sendo colocados em um panteão mais distante, como convém a divindades maiores na formação das grandes religiões e assim acontece. Note-se, Jeová, Alah, Olorum.

Este peji longínquo e inalcançável (verdadeiro altar dentro do território sagrado) se deve, a nosso ver, ao mito da superioridade dos orixás sobre os caboclos, introjetada pelos fiéis nas suas lendas e estórias sobre a África e as primeiras deidades que de lá vieram. São memórias africanas superpostas aos mitos mais recentes, nascidos durante a construção das religiões afro-brasileiras. Os orixás são caboclos de

frente porque são mais fortes. Conseqüentemente, guiam todo o jarê e não apenas individualidades dentro da "seita", por mais prestígio ou *status* que possua a personalidade de um determinado curador. O caboclo guia o curador, o orixá — caboclo maior — guia o caboclo.

Desta forma, notamos construções curiosas como, por exemplo, Ogum ser um caboclo de frente, mas os seus desdobramentos se projetam em outras linhagens como Ogum Ares, que pertence à Aldeia d'Água e Ogum de Ronda, que pertence à Força da Mata.

É bem possível que tenhamos conseguido nos aproximar da visão de mundo do jarê ao analisarmos este fenômeno que estamos descrevendo, desde quando estamos convencidos do seguinte: a distinção absoluta entre caboclo e orixá não é uma preocupação da gente de santo de muitos candomblés de caboclo do interior da Bahia. Pelo menos, não o é no jarê.

Para abrir o ritual de festa de jarê o primeiro canto é para Ogum e poderia ser este:

**Ogum – Primeiro canto:**

*Vamos incensar esta casa  
Que o dono dela chegou  
Vamos incensar esta casa  
que Ogum é curador*

De início, a presença constante da visão que têm os adeptos do jarê a respeito dos encantados como portadores do poder de curar. Isto povoa toda a teologia. Segundo este pensamento, a doença é um encanto. A sua cura depende, portanto, de uma extração desta força, ou seja, deste encanto, por uma força ainda maior, que tenha o poder deste trabalho executar: um espírito encantado que pode "retirar" um encosto (o mal que se encostou no carnal). Afinal de contas, "devemos andar com espírito bom, espírito mal é que põe doença na gente", como pensam os fiéis e a pressuposição da cura baseia-se no uso adequado dos guias e dos caboclos dos mestres-curadores.

A palavra guia, em si mesma, denota um contato direto do homem com a entidade espiritual a que estaria subordinado, uma situação constante entre os habitantes dos territórios sagrado e profano e, por extensão, entre esses dois territórios. Este processo "interativo" pressupõe um posicionamento e relacionamento homem-entidade.

### O guia do mestre e o do dono da casa

Os guias dos mestres e curadores de jarê não possuem uma hierarquia de poder, mas tornam-se mais conhecidos, respeitados e falados à medida que, também, mais conhecido, respeitado e falado é o curador que trabalha com tal encantado. Isso não significa que tal ou qual guia seja mais ou menos forte no sentido de solucionar casos que lhes são apresentados. O que realmente diferencia no processo de cura um e outro curador é a formação que tiveram, quando no exercício das obrigações determinadas pelo curador principal. Fica claro, portanto, que um curador adquire prestígio através de uma seqüência de curas dobradas. Isto significa que os curadores secundários formados pelos curadores principais se evidenciam, à medida que se tornam acreditados pela população que os procura e, mais ainda, quando entre os adeptos do seu poder, diretos ou indiretos, existem aqueles que sabem que um determinado curador cura curadores. Os fenômenos de aceitação social e credibilidade do guia tornam-se claros nos rituais coletivos.

Quando um curador torna-se famoso, a presença de seu guia no terreiro quebra a seqüência de linhagens que povoam o ritual, ficando aquele espaço de tempo (enquanto o curador permanece manifestado pelo seu guia) mais longo que o dos outros encantados dentro da linhagem, mesmo que seja o tempo gasto, durante o ritual de festa, por uma linhagem inteira.

Nesse processo, o curador torna-se, praticamente, dono do guia, desde quando nenhum dos adeptos da casa recebe mais aquele encantado se, porventura, alguém já o tivesse feito. Os filhos-de-terreiro não recebem o guia do seu pai nem naquela casa, nem em outra, nesta ou naquela função. Além de todo este processo de veneração, o carisma do guia do curador ganha mais força. A recepção festiva da sua aparição destaca-se da que é feita para os guias dos demais participantes. Este fenômeno é ainda mais acentuado pela importância que o próprio curador dá ao seu guia, caracterizando-se para recebê-lo. Todo este comportamento que provoca, no terreiro, o destaque do guia do mestre ou do dono da casa não o coloca em uma posição mais alta ou privilegiada no hagiológico do jarê.

### Caboclos dos freqüentadores

A importância dos caboclos dos freqüentadores está diretamente vinculada ao papel que o freqüentador exerce dentro da casa. Existe

uma nítida preocupação em respeitar as seqüências de linhagens quando os freqüentadores do ritual de festa, em um determinado dia, estão mais ou menos no mesmo nível de importância que o dono da casa<sup>1</sup>. Quando em um determinado ritual estão presentes um mestre e os curadores por ele formados ou então o dono da casa e os seus filhos-de-terreiro, notamos que o guia da figura principal domina o tempo e o espetáculo, mas espera o seu momento de entrar e sair, seguindo as normas conhecidas de organização da festa. Mas, se a distância de reconhecimento e prestígio, dentro do grupo, entre a figura principal e os outros freqüentadores for muito grande, o ritual praticamente se resume às manifestações do guia desta figura.

Enfim, os caboclos dos freqüentadores não têm, no ritual, outra função que não a de fornecer elementos para compor a festa durante a passagem das linhagens obrigatórias. A importância desses caboclos vai se revelar, na verdade, nos rituais internos ou, como falam os curadores, "coisas do meu povo", onde o processo de transe e incorporação tem uma razão de ser além da obrigação festiva. Esta razão é a "feitura de cabeça", em que a identificação do encantado, a sua convivência com o seu carnal escolhido e a sua interação com o mestre mais próximo criam a teia mágica que possibilita o surgimento de mais um filho-de-terreiro.

Voltando à descrição do ritual, devemos lembrar que este primeiro canto para Ogum, ou este "primeiro batuque", como dizem alguns membros do jarê, nem sempre se encontra nesta posição. Muitas vezes, o encontramos como saudação a Ogum incorporado, a depender da casa. Desde o início da festa, todo caboclo incorporado anuncia a sua presença com a saudação apreendida do catolicismo que diz "louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo". Indicamos a seguir um outro canto que poderia ser o chamado para Ogum. Como ainda pode acontecer, e realmente acontece, que os dois cânticos sejam entoados na mesma casa e sessão, vamos colocar o outro como o segundo canto, como várias vezes presenciamos.

---

1. Mestre é um curador que forma curadores. Existem curadores que não formam outros. São os que chamamos de secundários. Mas é comum que tenham um terreiro. Neste caso é visto como o curador Dono da Casa, mas não Mestre, que pode ter ou não o seu terreiro de festa.

### O guia do mestre e o do dono da casa

Os guias dos mestres e curadores de jarê não possuem uma hierarquia de poder, mas tornam-se mais conhecidos, respeitados e falados à medida que, também, mais conhecido, respeitado e falado é o curador que trabalha com tal encantado. Isso não significa que tal ou qual guia seja mais ou menos forte no sentido de solucionar casos que lhes são apresentados. O que realmente diferencia no processo de cura um e outro curador é a formação que tiveram, quando no exercício das obrigações determinadas pelo curador principal. Fica claro, portanto, que um curador adquire prestígio através de uma seqüência de curas dobradas. Isto significa que os curadores secundários formados pelos curadores principais se evidenciam, à medida que se tornam acreditados pela população que os procura e, mais ainda, quando entre os adeptos do seu poder, diretos ou indiretos, existem aqueles que sabem que um determinado curador cura curadores. Os fenômenos de aceitação social e credibilidade do guia tornam-se claros nos rituais coletivos.

Quando um curador torna-se famoso, a presença de seu guia no terreiro quebra a seqüência de linhagens que povoam o ritual, ficando aquele espaço de tempo (enquanto o curador permanece manifestado pelo seu guia) mais longo que o dos outros encantados dentro da linhagem, mesmo que seja o tempo gasto, durante o ritual de festa, por uma linhagem inteira.

Nesse processo, o curador torna-se, praticamente, dono do guia, desde quando nenhum dos adeptos da casa recebe mais aquele encantado se, porventura, alguém já o tivesse feito. Os filhos-de-terreiro não recebem o guia do seu pai nem naquela casa, nem em outra, nesta ou naquela função. Além de todo este processo de veneração, o carisma do guia do curador ganha mais força. A recepção festiva da sua aparição destaca-se da que é feita para os guias dos demais participantes. Este fenômeno é ainda mais acentuado pela importância que o próprio curador dá ao seu guia, caracterizando-se para recebê-lo. Todo este comportamento que provoca, no terreiro, o destaque do guia do mestre ou do dono da casa não o coloca em uma posição mais alta ou privilegiada no hagiológico do jarê.

### Caboclos dos freqüentadores

A importância dos caboclos dos freqüentadores está diretamente vinculada ao papel que o freqüentador exerce dentro da casa. Existe

uma nítida preocupação em respeitar as seqüências de linhagens quando os freqüentadores do ritual de festa, em um determinado dia, estão mais ou menos no mesmo nível de importância que o dono da casa<sup>1</sup>. Quando em um determinado ritual estão presentes um mestre e os curadores por ele formados ou então o dono da casa e os seus filhos-de-terreiro, notamos que o guia da figura principal domina o tempo e o espetáculo, mas espera o seu momento de entrar e sair, seguindo as normas conhecidas de organização da festa. Mas, se a distância de reconhecimento e prestígio, dentro do grupo, entre a figura principal e os outros freqüentadores for muito grande, o ritual praticamente se resume às manifestações do guia desta figura.

Enfim, os caboclos dos freqüentadores não têm, no ritual, outra função que não a de fornecer elementos para compor a festa durante a passagem das linhagens obrigatórias. A importância desses caboclos vai se revelar, na verdade, nos rituais internos ou, como falam os curadores, "coisas do meu povo", onde o processo de transe e incorporação tem uma razão de ser além da obrigação festiva. Esta razão é a "feitura de cabeça", em que a identificação do encantado, a sua convivência com o seu carnal escolhido e a sua interação com o mestre mais próximo criam a teia mágica que possibilita o surgimento de mais um filho-de-terreiro.

Voltando à descrição do ritual, devemos lembrar que este primeiro canto para Ogum, ou este "primeiro batuque", como dizem alguns membros do jarê, nem sempre se encontra nesta posição. Muitas vezes, o encontramos como saudação a Ogum incorporado, a depender da casa. Desde o início da festa, todo caboclo incorporado anuncia a sua presença com a saudação apreendida do catolicismo que diz "louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo". Indicamos a seguir um outro canto que poderia ser o chamado para Ogum. Como ainda pode acontecer, e realmente acontece, que os dois cânticos sejam entoados na mesma casa e sessão, vamos colocar o outro como o segundo canto, como várias vezes presenciamos.

---

1. Mestre é um curador que forma curadores. Existem curadores que não formam outros. São os que chamamos de secundários. Mas é comum que tenham um terreiro. Neste caso é visto como o curador Dono da Casa, mas não Mestre, que pode ter ou não o seu terreiro de festa.

**Segundo canto:**

*Portas abertas*  
*Casa incensada*  
*Abre o terreiro*  
*Ogum coroado*

Certas casas, notadamente nas Lavras, tendem a começar o primeiro canto para Ogum (aquele que assim for considerado, seja ele qual for) sob o som contínuo dos atabaques em forma de rufo de tambor e apenas em um momento subsequente o ritmo típico, próprio e característico do jarê se fará ouvir.

Como já falamos, no jarê, o encantado, quando chega ao carnal (Douglas, 1977: 81), cumprimenta os presentes com a conhecida saudação católica, repetindo-a várias vezes. Recebe a resposta da “platéia” em forma de palmas. Raríssimas vezes com a conhecida resposta “para sempre seja louvado”. Este comportamento acompanha a “descida” dos encantados durante todo o ritual: de Ogum ao Boiadeiro<sup>2</sup>.

**Terceiro canto:**

*Fala Ogum*  
*Fala Ogunhê*  
*Fala Ogum*  
*Seu Ogun tá no jarê*

A partir desta inferência jeje-angola, a presença de Ogum no ritual fica constatada e sua repetição será constante durante certo tempo. Ogum incorporado continuará no terreiro acompanhando uma seqüência de cânticos, sem ordem preestabelecida, pelo menos rigidamente. Mas é comum, no entanto, que após este cântico venha o seguinte:

**Quarto canto:**

*Ogun Pau Lelé Pau*  
*Ogun é Mãe Jarê*

---

2. Geralmente damos mais destaque ao termo “carnal”, no mesmo sentido que outros candomblés falam do cavalo, isto é, o veículo transportador do espírito para o terreiro ou qualquer local onde se dá a possessão, do que “aparelho”, palavra no mesmo sentido, porém mais usada pelo espiritismo kardecista, numa evidente instalação cultural no mundo industrial e que se difunde, por influência, nas “gentes de santo”.

*Ogun Pau Lelê Pau*  
*Ogun é Mãe Jarê*

Observamos a possibilidade destas palavras serem corruptelas de mbaleban e manjalê, quando a partir deste canto observamos um fato interessante: durante todo o ritual, jarê será sempre indicado como o culto, a festa ou uma entidade. Esta entidade é sempre feminina, como se a própria "seita" fosse a mãe do grupo. Nada indica incomodar, no entanto, a contradição ou mesmo confusão da letra dos cânticos como este, entre os membros do jarê. Ora, se Ogum é "Seu Ogum", se é o pai do jarê ou seu chefe, como pode ser "mãe"? "Ogum é Mãe Jarê" nos parece, por isso, o resultado de uma transformação apoiada nas aparências sonoras em relação à visão de Ogum. Este fenômeno é, apesar disso, comumente observado nos segmentos populares, através do processo de oralidade.

Seria a transformação da frase "Ogum é Mãe Jarê" onde a afirmação diz respeito ao fato de Ogum estar presente no jarê e não ser um encantado presente no ritual como entidade feminina.

Estamos convencidos disto por observarmos, em algumas casas, principalmente na zona agrícola, onde o toque da viola força os cânticos a terem um ritmo mais lento, que esta expressão soa mais como "Ogum ê" do que como "Ogum é". Neste caso o ê se transforma no é, mudando o sentido da expressão originalmente exclamativa "é" para a afirmação "ê", transformando, assim, um canto-exaltação original em um canto de incorporação.

Não podemos descartar, pelo contrário, podemos mesmo ter uma forte suspeita, também, sobre a possibilidade da afirmação "Ogum é" ser uma transformação — pelo já indicado desdobramento do sentido das palavras e expressões através da prática mnemônica da oralidade —, de "Ogunhê", também pronunciado como "Ogum-ê", ou seja, a saudação a Ogum, já presente no primeiro canto de incorporação deste encantado no jarê e, também, de uso comum (as duas expressões — Ogunhê e Ogum-ê) nos demais candomblés de caboclo baianos.

Esta segunda hipótese não invalida, pelo contrário, como já dissemos, reforça ainda mais a confirmação que temos de que palavras e expressões que mudam de sentido através da prática constante da memória popular oral, por mais eficaz que seja o ritual de exercer o seu papel de afirmação da cultura de um grupo, modificam o sentido e a

direção em que está se desenvolvendo uma determinada linguagem dentro de uma crença cultuada.

Esta maneira de construir um quadro ritual é a própria linguagem religiosa biografando-se, se não criando “novas” religiões afro-brasileiras, pelo menos uma nova linguagem de uma nova gente de santo.

No cântico que vem em seguida, reforça-se a presença de Ogum, confirmando a procedência das nossas hipóteses supramencionadas.

**Quinto canto:**

*Seu Ogum tá  
Seu Ogum tá no jarê  
Seu Ogum tá no jarê  
Seu Ogum tá no jarê*

Segundo os adeptos do jarê, este cântico seria o “abalado” de Ogum, ou seja, só se canta quando o grupo tem certeza que este caboclo de frente está ali. Abalado seria, neste caso, tudo aquilo que o grupo fez ou demonstra em contato direto com o encantado.

Este cântico parece ser uma aceitação pelo grupo de que realmente Ogum está ali, incorporado, presente no ritual. Observem que os cânticos para Ogum que se seguem têm sempre algo de inquirição, mesmo quando a evocação está clara. A seqüência de cânticos funciona como se ali chegasse o curador e a partir deste momento começa a cumprir a sua função.

Ogum está ali para dar respostas, sem nunca, entretanto, deixar de lado o seu papel de principal entidade intermediária entre o território sagrado — Aruanda — e o sacralizado — terreiro — como, por exemplo, fica claro neste cântico:

**Sexto canto:**

*Cadê Ogum de Ronda  
Cadê Ogum Delê  
Cadê Ogum de Ronda  
Ele é o chefe do jarê*

Observe que os vários papéis de Ogum são invocados, como se existisse um Ogum central, chefiando vários outros do seu grupo ou, em se tratando de um candomblé de caboclo, mais valeria dizer, da sua

“tribo”. E isto não é apenas uma hipótese. É a visão que têm os membros do jarê sobre a multiplicidade dos seus encantados e a construção das suas linhagens.

Tudo isto ficará mais claro quando tratarmos dos caboclos da terceira linhagem: a Força da Mata. Prosseguindo ainda com Ogum, primeiro encantado e caboclo de frente do jarê, chama-nos a atenção também o fato de que a partir do sexto canto — fenômeno observado no jarê de Manoelzinho do Remanso — Ogum transforma-se em Iogum, como passamos a mostrar agora:

**Sétimo canto:**

*Senhor Iogum  
Vem cá, vem cá  
Tô lhe chamando  
Lá na aldeia Cetroá*

Outra coisa que nos chama a atenção é que o termo Iogum toma o lugar de Ogum quando “aquele que fala” ou “aquele que canta” estaria, não no terreiro, o território sacralizado, mas em Cetroá ou Aruanda, o território sagrado, como podemos notar neste canto, além do anterior:

**Oitavo canto:**

*Logum, Iogum  
Ouça a voz de quem lhe chama  
Ouça a voz de quem lhe chama  
Lá na aldeia de Aruanda*

De novo a transcendência da origem do cântico. Como se o anúncio de despedida de Ogum se aproximasse e, gradativamente, fosse se preparando para deixar o terreiro. E um cântico envolvendo pergunta e resposta então se faz, como este, por exemplo:

**Nono canto:**

*Cadê Iogum  
Onde ele andarà  
Cadê ele  
Tá no forte do mar*

Depois de chamarmos a atenção para a palavra Ogum se transformar em Iogum a partir do sexto cântico, ficou-nos a impressão de

que isto vale apenas como particularidade ritual. Não conseguimos ver, apesar de muito perguntarmos aos informantes, nada além de um costume. Algo que algum dia surgiu em alguma casa e se difundiu por outras. Vale, contudo, o registro como contribuição para uma compreensão da dinâmica dos cultos deste tipo, onde o aleatório também exerce o seu papel.

Depois de alguns cânticos, Ogum tem que sair para dar lugar a outro caboclo de frente. Muitas vezes, nos rituais de jarê, dois caboclos não podem ser incorporados simultaneamente, com exceção de Cosme e Damião. Isto não impede, entretanto, que mais de uma pessoa seja incorporada pelo mesmo caboclo ao mesmo tempo. Isto se explica pela visão coletiva dos encantados, ou seja, no caso: “não existe um só Ogum, mas milhares ou centena de milhares.” Veremos a explicação, ao nível mágico, deste fenômeno, no decorrer do texto.

O caboclo que geralmente sucede Ogum é Santa Bárbara, cuja incorporação pode ser pedida pelos participantes a Ogum (ou Iogum) desta forma:

**Décimo canto:**

*Abre as estradas Iogum,  
A porta Abaluaê  
Santa Bárbara é quem manda  
Ogum é quem vai trazer*

Depois do pedido para que Santa Bárbara se manifeste, Ogum dá por terminada a sua função, anunciando ou não a sua saída da casa e a volta para a aldeia. Faz a despedida do terreiro e sai. A incorporação de Santa Bárbara pode se dar no mesmo “carnal” em que Ogum se encontrava ou em qualquer um dos presentes. A despedida pode ser um cântico assim:

**Despedida de Ogum:**

*Adeus surpresa  
Rainha das flores  
Onde você for  
Me leva que eu também vou*

As despedidas são cantadas repetidas vezes, tantas quantas forem necessárias, até que se revela a nova incorporação.

Santa Bárbara se faz anunciar através da posse de uma das mulheres presentes. Chega, diz quem é e a que veio, num cântico como este:

**Santa Bárbara – primeiro canto:**

*Sou eu, princesa  
Sou eu, Oiá  
Dona Jandainha  
Princesa de Portugal*

Depois da apresentação do encantado, surgem cânticos como estes que virão a seguir: de exaltação e elogio. No jarê, Santa Bárbara não exerce um papel muito importante de protetora, é mais uma entidade líder do Reino de Badé.

Por esta expressão (entidade líder do Reino de Badé) queremos apenas transmitir a visão que têm os membros do jarê de que Santa Bárbara ou Iansã é quem guia o “mundo de Xangô”. É justamente por este motivo que ele vincula-se a Xangô desde a juventude deste orixá, como fica claro nesta afirmação:

**Segundo canto:**

*Santa Bar'bra é de Badé  
É de Badé  
Santa Bar'bra é de Badé  
É de Badé*

Sim, uma entidade jeje, Badé, que é um dos principais voduns da Casa Grande das Minas, no Maranhão, chegou até a Chapada. Considerando que corresponde ao Xangô jovem dos nagôs, pensamos que a sua presença marca-se, no jarê, como mais um nome de Xangô, dentre os seus “heterônimos” usados nesta religião.

Como mulher de Xangô ela traz ao terreiro as mais diversas faces que, “sincréticamente”, formam o jarê.

**Terceiro canto:**

*Santa Bar'bra Virgem  
Ela mora no Mar de Sé  
É mãe da pobreza  
É dona do candomblé*

Várias observações indicam que o termo jarê seria tão daomeano como Badé como, por exemplo, se usarmos Cacciatore (1977), na confirmação de que jeje é a

*denominação dada aos escravos vindos dessa região (refere-se ao Dahomé, atual República Popular de Benin), cuja linguagem, crenças, costumes foram absorvidos em grande parte pelos iorubanos (nagôs), na Bahia,*

veremos a possibilidade de que este fenômeno também se manifeste no jarê como fato abrangente no estado e que seja justamente por isso que Santa Bárbara acompanha, ritualisticamente, e de forma aproximada, a biografia interna desta organização religiosa. Vejamos:

**Quarto canto:**

*Ó minha Virgem do Rosário  
Vem benzer minha macumba  
Vem benzer minha macumba — Oiá  
Vem benzer minha macumba — Oiá*

A palavra macumba está neste cântico com o sentido de festa e, mais especificamente, como o batuque dos atabaques durante a festa.

Provocado, entretanto, pelas influências migratórias (pendulares ou não entre a Chapada e o sul do país, assim como pelas relações extra e intragrupoais), o jarê vê a macumba, em alguns casos, como uma religião “maior”.

No entanto, após identificar, objetiva ou subjetivamente, o jarê com o candomblé e a macumba, o ritual passa a ter um comportamento mais direcionado à umbanda e à exclusividade do jarê, como podemos assim acompanhar.

**Quinto canto:**

*Iansã é uma moça bonita  
Ela é dona do seu Jacutá  
“Reparrê, reparrê, reparrê”  
Ela é mãe de Aruanda  
Segura a umbanda  
Que eu quero ver*

Neste cântico, notamos uma certa consciência de identidade do jarê, no sentido de desvinculação do candomblé e da umbanda. Vemos, também, a manifestação nítida de uma correspondência simbóli-

ca: embora Iansã seja orixá iorubano<sup>3</sup>, “é mãe de Aruanda” termo angolano, de Luanda, capital da Angola portuguesa, na fonética o “l” abrandado pelo “r”.

Notamos, nos dois primeiros versos, a união de Iansã com Xangô e o uso de uma terminologia que denota a idéia de uma certa focalidade possessiva feminina (“ela é dona do seu Jacutá<sup>4</sup>”) como também a concepção de Iansã como força centralizadora no ritual. Explicamos: Jacutá tanto significa Xangô como o lugar em que Iansã e Xangô estão sentados. A expressão “dona do seu Jacutá” pode significar, por isso mesmo, que Iansã é dona do seu assento, do lugar que por direito lhe pertence. Mas esta identificação nos cânticos do jarê de uma particularização religiosa não é uma constante no quadro geral de crenças desta religião.

Não encontramos, além desse cântico, nada mais que identificasse, no jarê, a sua desvinculação consciente das outras religiões afro-brasileiras. Vamos encontrar esta desvinculação na organização hierárquica e no comportamento social dos seus membros frente ao sagrado. Os cânticos a Santa Bárbara primam por elogios-exaltações como nestes:

Sexto canto:

*Oiá — Ela é dona da nuvem*

*Oiá — Ela vem vencer a guerra*

Continuamos vendo Santa Bárbara com a sua denominação de Oiá. Neste cântico, como deusa das tempestades e das guerras. Esta sincronia de tempestades e guerras, identificação de Santa Bárbara-Iansã nas crenças afro-brasileiras, é comumente encontrada nas referências a esta Santa-Deidade, como demonstra este outro canto:

3. Iansã ou Oiá, orixá feminino, divindade africana do rio Níger, uma das esposas de Xangô, rainha guerreira, dona dos ventos, raios e tempestades. Temperamento dominador e apaixonado. É o único orixá que não teme os eguns, dominando-os com seu iruexim. É sincretizada com Santa Bárbara em todo o Brasil, onde parece que ganhou o nome de Iansã, embora o de Oiá seja conservado nos candomblés nagôs (Cacciatore, 1977).

4. Jacutá: título dado a Xangô, lançador das “pedras do raio” (meteorito). Do iorubá “Jakú ta” — lutou com pedras. Esse também é o nome do 5º dia da semana iorubá, no qual Xangô é cultuado (Cacciatore, 1977).

**Sétimo canto:**

*Santa Bárbara desceu do céu  
Com o cálice e a espada na mão  
Pra debater com os feiticeiros  
Santa Bárbara, vós não tem medo não!*

Neste cântico, notamos a sintonia tempestade-guerra como no anterior, mas uma diferença acentuada, diria mesmo uma contradição, entre as linhas de “magia branca e negra” e a identificação de Santa Bárbara com a “magia branca”. Ela é vista como justiceira e protetora de um povo “vítima” de feitiçarias, atitude contrária à sua personalidade.

A seguir, vem a despedida de Santa Bárbara, que anuncia Xangô ou outro caboclo de frente, num cântico de despedida:

**Despedida de Santa Bárbara**

*Adeus meus irmãos, adeus  
Adeus que eu já me vou  
A barquinha que me trouxe  
Na mesma barquinha eu vou*

Diferindo dos outros caboclos de frente, Xangô não se faz anunciar para que seja preparada a “marcação” da sua presença. Aparece no final das chamadas em um ou dois cânticos imediatamente anteriores à despedida que podem, por exemplo, ser estes:

**Primeiro canto:**

*Xangô está na hora  
Que o navio assobiou  
Seus filhos já conhecem  
A chama de Xangotô*

A memória consolidada segundo a qual as deidades do candomblé vieram da costa, do litoral, está presente numa infinidade de cânticos usados no jarê, como bem demonstram os termos barco, barquinho, navio etc.

O termo Xangotô é uma das mais antigas denominações de Xangô, daí concluirmos que os negros que chegaram à região das Lavras para lá levaram uma forma de candomblé, pelo menos sob certos ângulos, bem original no que diz respeito ao uso de termos africanos

bastante recuados no tempo. Xangotô pode ser visto também como o lugar de Xangô, o local onde Xangô está ou o local a que tem direito.

Segundo canto:

*Xangô é meu Xangô  
Xangô é Baluaê  
Xangô também veio do mar  
Xangô também faz valer*

Neste cântico notamos uma visão de Xangô como curador ("Xangô é Baluaê") além de, na mesma expressão (o que, de resto, é muito comum no processo aculturativo sofrido pelas religiões afro-brasileiras), um fenômeno de multipolaridade. Sincretismo. Duas deidades incorporadas em uma só.

Terceiro canto:

*Lá no alto daquela pedreira  
Eu vi o grito dia de Xangô  
"Caô Caô Caô  
Caô Cabiecilê"*

Depois deste terceiro cântico, onde está bem visível a saudação grandiloqüente "Cabiecilê", "Viva o rei", aparece Xangô incorporado, manifestando-se assim:

Quarto canto:

*Eu sou o rei dos astros  
Meu nome é São Jerônimo  
Eu sou o rei do trovão, Oiá  
O meu nome é Xangô Deí  
Ó Deí, ô Deí, Xangô Deí*

Depois desta afirmação de Xangô ("Xangô Deí, Xangô que está aqui"), chega ao fim a sua presença no ritual, restando apenas a despedida. Geralmente Xangô é o último caboclo de frente a se manifestar. Mesmo quando, em um determinado terreiro, acontece uma festa apenas para essa linhagem, a ordem dos orixás-caboclos será sempre esta, ou seja, Ogum sendo o primeiro, Iansã o segundo e Xangô sempre o último. É a entidade responsável pela ligação entre a sua linhagem e a Aldeia d'Água que ele se incumbirá de chamar e fazer chegar ao terreiro, após a sua saída, e assim se despede:

**Despedida de Xangô:**

*Oi Ai Ai Ai*  
*Aleluia, Deus*  
*Vou-me embora pra Aruanda*  
*Aleluia, Deus*

A Aldeia d'Água é a segunda linhagem a entrar no jarê. Como as linhagens que a seguirão, a Aldeia d'Água não usa fatalmente entrada (no sentido de chamada para incorporação de caboclo) e despedida para cada caboclo. Usa, no entanto, e quase sempre, o canto de chamada para a própria linhagem, com um comportamento ritual que encontramos na maioria das casas de jarê. Faz-se um círculo de água no chão e um dos filhos ou filhas de terreiro joga um copo de água no alpendre da casa, estando sempre de pé na soleira e de costa para a parte exterior do terreiro. O cântico é sempre o mesmo e a sua letra diz o seguinte:

**Segunda linhagem: Aldeia d'Água****– Canto de chamada (abertura)**

*Louvores a Deus*  
*Ó Virgem Nossa Senhora*  
*Salve a nossa Aldeia d'Água.*

Para que se verifique uma incorporação, torna-se apenas necessário que os “carnais” do terreiro estejam “vazios”, isto é, que o caboclo que estava incorporado se retire. Isto, automaticamente, possibilita a possessão, por outro encantado, do carnal que estava sendo aparelho ou de qualquer outro dos presentes. Via de regra, a entrada e a saída de caboclos seguem uma certa ordem com um, dois ou mais cânticos para cada encantado.

**Marinheiro:**

*Tava na beira do mar*  
*Quando ouvi a marrete bater*  
*Eu nadei, eu nadar*  
*Mas eu vi a marrete no mar*

Existe, entretanto, uma variação deste cântico, tão comum como ele que, modificando o último verso, retira a idéia de mar e introduz no ritual a onomatopéia e a mímica, teatralizando ainda mais a cerimônia. É esta:

**Variação do canto para Marinheiro:**

*Tava na beira do mar  
Quando ouvi a marreta bater  
Eu nadei, eu nadar  
Mas eu vi a marrê ê tá*

Nesta variação, os sons da expressão marrê-ê servem de referência ao gesto de deslocar uma marreta em direção à pedra a ser quebrada, enquanto a terminação tá, por sua vez, dá a idéia do impacto, no gesto e no som.

É curioso que esta variação se encontre muito mais presente nas Lavras que na zona agrícola. Talvez o uso comum e contínuo deste instrumento de trabalho para quebrar pedra no garimpo favoreça esta teatralização. Por outro lado, não é possível duvidar de uma coincidência.

Não podemos duvidar, porém, de que reorientações da mensagem, através de recursos como a mímica e a onomatopéia, criam novos elementos significativos da cultura, modificando a idéia original, recriando imagens e valores.

Embora em um ritual de jarê, geralmente um encantado suceda a outro no terreiro (e não se manifestem simultaneamente, como estamos demonstrando), acontece, às vezes, que alguma pessoa presente não seja gente de jarê mas seja gente de santo de outra formação afro-brasileira. Neste caso, desconhecendo a seqüência rígida de entrada e saída de caboclos (não esquecer que estamos usando um modelo genérico), incorpore outro encantado como, no caso da Aldeia d'Água, que poderia ser sereia<sup>5</sup>.

**Primeiro canto da Sereia:**

*Eu sou sereiá, sereiá  
Minha gente venha ver  
A sereia vadiá*

5. a) Sereia do Mar, um dos nomes dados a Iemanjá. b) Sereia Nukunã, nome dado a Iemanjá, em alguns candomblés afro-indígenas. c) Sereias (Falange das), falange de seres espirituais que vibram na linha de Iemanjá e cuja chefe é Oxum (Cacciatore, 1977). Estes esclarecimentos através de termos dicionarizados têm por finalidade mostrar uma visão particular deste candomblé de caboclo que estamos estudando, embora não neguemos a sua existência em outros. É que, no jarê, Sereia e Iemanjá são encantados diversos, embora da mesma linhagem, e não diferentes nomes para o mesmo encantado.

**Segundo canto:**

*Mamãe Senenci*  
*Mamãe Senençá*  
*Ai ai ai*  
*Mãe sereia do mar*

A passagem de sereia para Iemanjá se processa, aproximadamente, como a de marinheiro para sereia, distinguindo-se deste por ser de mulher para mulher. Há cânticos de exaltação ou de posse que não obedecem a uma constante de ritual para ritual. A “hora de Iemanjá” pode começar com um cântico de exaltação e terminar com um cântico de posse ou vice-versa. Também não existe obrigatoriamente quanto à despedida, podendo a passagem dos caboclos ser da mesma forma que a dos encantados da Aldeia d’Água anteriores. No caso da seqüência exaltação-posse, os cânticos poderão seguir esta ordem:

**Primeiro canto de Iemanjá:**

*Ó Doninha, ô Doninha*  
*Dona do mar*  
*Ela é rica*  
*Ela é dona da riqueza*  
*tem cabedá*

Entre os neófitos do jarê, a idéia de Iemanjá como possuidora de riqueza facilita muito a sua confusão com a Mãe d’Água, que também é vista desta maneira e pertence à mesma linhagem. Às vezes, aparece a imagem da outra na própria letra do cântico, mesmo que de forma sutil e fugaz:

**Segundo canto:**

*Iemanjá é minha mãe*  
*Ó Mãe Jarê*  
*Mora lá no Poço Fundo*  
*Ó Mãe Jarê*

De novo a constante transformação fonêmica manjalê — mãe jarê que ainda encontraremos em outros cânticos.

Expressões como poço fundo, loca da Pedra, olhos d’água etc. sempre se relacionam à Mãe d’Água, nunca a Iemanjá. No caso, porém, isto se dá. O que vem a nos dizer como imagens diversas podem

ser intercambiadas, principalmente se temos a idéia de linhagem como auxiliar do condicionamento.

A letra do cântico supra indica também como o jarê já soa como se fosse uma qualidade dos encantados. Jarê seria a bondade manifesta das entidades na sua função de protetores dos carnavais dispostos a recebê-la, embora a sua proteção abarque a todos, mesmo em menor escala. Isto podemos observar ao notarmos o significado que tem a palavra "jaotô" para os membros do jarê, termo usado a seguir:

Terceiro canto:

*Mãe jaotô, Mãe Jarê*  
*Mãe jaotô é Mãe Jarê*  
 Ô ô

Jaotô é o "aviamento" com o qual se fazem os despachos e ebós. Geralmente, doado ao curador por participantes de outras casas (filha de outro terreiro), ou mesmo de outro culto, difícil de ser visto como jarê. Por extensão, passa a ser qualquer material desconhecido pelos "filhos daquele terreiro" e que, de forma inquestionada pelo grupo, é visto como um segredo do curador, cujo conhecimento identificará sua sabedoria.

Aliás, ter conhecimento do que está escondido ou encoberto pelas palavras rituais sempre foi, nos cultos afro-brasileiros, sinal muito forte da legitimidade dos agentes do sagrado.

Não existe, no jarê, algo tão abrangente (em relação ao grupo) como o que encontramos nos ditos candomblés tradicionais da Bahia, e que se tornou conhecido como língua de santo. No entanto, vez por outra, o uso de palavras oriundas de línguas africanas no ritual, embora usadas ao sabor da vontade dos responsáveis pelo terreiro e sem vinculação semântica com o seu significado, se faz presente. Não falamos, contudo, que nestes chamados candomblés tradicionais esta língua de santo seja, realmente, um idioma, algo que se preste à conversação, mas, pelo menos, é usada com uma certa precedência em um determinado momento ritual, o que no jarê não ocorre de forma tão previsível. Isto, até certo ponto, projeta a autoridade do comunicante de maneira mais singular, quer dizer, o fato de que no jarê as palavras da língua de santo são pronunciadas variando de curador para curador e de um momento ritual para outro, em torno de cada um, uma visão mais exclusiva do guia do mestre.

Dentro do jaotô sempre vem um pó que será usado nos rituais curativos, dentro ou não do ritual de festa e jogado sobre o corpo do consulente ou batizando, ato geralmente acompanhado de um cântico, como o transcrito anteriormente.

Como todo e qualquer processo de cura no jarê vem acompanhado de obrigações religiosas, a força emanada do jaotô estará sempre sujeita a ser ou não acionada por quem a procura.

Em última análise, seria o bem que está à disposição daquele que for buscar, mas que nunca chegará sem o cumprimento de determinadas obrigações.

Apesar de, muitas vezes, comportamentos rituais virem acoplados às letras dos cânticos, os sentidos internos destes não parecem constituir preocupações para o grupo, de modo que é possível notar a aparente contradição entre o seguinte cântico e o seu posterior comentário:

#### Quarto canto:

*Ou Inapiucina  
Me diga o que é que há  
Louvor a Piucina  
Reparrê, sou Iemanjá*

Inapiucina é vista, no jarê, como Iemanjá menina. Daí o auto-anúncio (“Reparrê — Sou Iemanjá”) soando como revelação. A contradição aparente manifesta-se tanto na pergunta como na resposta, que não se fazem acompanhar das entonações esperadas. Perderam-se no exercício sonoro da memória.

No que diz respeito à entrada e saída do caboclo do ritual, o que foi dito para Iemanjá serve também para a Mãe d'Água, encantada que no jarê sucede, por ordem de entrada, a Iemanjá. Porém, é mais comum encontrarmos a seqüência chamado-posse-despedida para a Mãe d'Água do que para Iemanjá; isto se deve ao fato de que a Mãe d'Água é o último caboclo da linhagem da Aldeia d'Água a se manifestar, sendo responsável pela introdução de Força da Mata no ritual. A seqüência acima citada poderá ser assim:

#### Primeiro canto da Mãe d'Água (Chamada-exaltação):

*Mãe d'Água tem  
Tem sua morada*

*A morada dela  
É nos olhos d'Água*

**Segundo canto (Mãe d'Água incorporada):**

*Chegou a Mãe d'Água, chegou  
Chegou a Mãe d'Água sereia  
Chegou a Mãe d'Água, chegou  
Mais o Peixe-Marinho e a Baleia*

**Terceiro canto (despedida da Mãe d'Água):**

*Eu já vou, eu já vou  
Vou-me embora pro lado de lá  
Vou-me embora pro lado de lá  
Senhor do Bonfim é quem vai me levar*

Quando sai a Mãe d'Água, encerrando a presença da Aldeia d'Água, entra a terceira linhagem que é a Força da Mata.

Constituída de "caboclos bravos", ou seja, de índios guerreiros cuja bravura e conhecimento da selva os tornariam guardiães naturais do terreiro, fazendo-os também preferidos pelos carnais.

Os guias dos curadores homens de jarê tendem a ser desta linhagem, enquanto os das mulheres podem variar indistintamente entre as "falanges" (para tomar por empréstimo esta categoria comum na umbanda, raras vezes usada no jarê), embora esta diversificação se concentre mais entre a Força da Mata e a Aldeia d'Água.

Esse direito à multiplicidade que atende às mulheres se deve ao machismo que não questiona encantados masculinos em carnais femininos mas o faz quando acontece o inverso.

A Força da Mata possui um comportamento que praticamente dispensa os cânticos de posse, porque os encantados se apresentam, comumente, através da própria fala. A passagem desta linhagem chega, constantemente, a ocupar, pelo menos, a metade do tempo do ritual, a não ser que seja uma festa para linhagem específica que não esta ou no caso do guia do curador pertencer a outra linhagem.

Realizada mais por exigência própria do que por pedidos de algum adepto, costuma algum caboclo incorporado, com ou sem diálogo

go com os presentes, fazer discursos com os instrumentos de som silenciados, para que os presentes ouçam melhor a sua mensagem.

Já que a grande maioria dos curadores de jarê tem por guia algum encantado desta linhagem, é geralmente durante a sua passagem e, mais especificamente, durante a passagem do guia do curador que é o líder daquele terreiro, que acontecem os batizados, as retiradas de encosto, os cabulamentos, as matanças e demais particularidades rituais do jarê.

Pertencem à Força da Mata caboclos como Chefe dos Índios, caboclo Tupinambá, Eru, Caboclo de Mina, Tomba Morro, Gentil, Sultão da Mata, Jaricó, Sete Serras, Oxóssi<sup>6</sup> e outros.

A introdução dos exus nos rituais do jarê não criou, pelo menos não registramos até agora, uma linhagem própria para eles. Geralmente são introduzidos, no decorrer do ritual, durante a passagem desta ou no seu final, dando a aparência de uma construção intermediária ou uma quebra de seqüência.

Os caboclos bravos da Força da Mata interferem, com muita segurança, na cerimônia ritualística do jarê, obedecendo, porém, a uma ordem de entrada e saída, como demonstramos a seguir.

Muitas vezes, entre a Aldeia d'Água e a Força da Mata costuma ser introduzido um cântico que não pertence exatamente a nenhuma das duas linhagens, desde quando poderia ser colocado em outro local do desdobramento da função. Em vista disso, vamos vê-lo como abertura desta linhagem, embora saibamos não ser comum este ato configurar uma obrigação das casas.

---

6. Oxóssi não é um encantado cuja presença seja comum num ritual de festa de jarê. Por este motivo não vamos incluí-lo na seqüência de cânticos que estamos fazendo, encerrando, portanto, esta linhagem em Sete Serras, como é mais comum acontecer. Desta forma, o ritual que ora descrevemos ficará mais completo, no sentido do registro das presenças de encantantes. Está colocado, porém, nesta listagem, porque quando aparece vem, geralmente, com o nome de Odé, repetindo um fenômeno comum no jarê que é o de tratar os encantados-orixás pelos seus nomes primitivos, como Xangotô, por exemplo, primeiro nome de Xangô. Isto nos leva a ratificar a nossa visão do jarê como uma religião formada entre os primeiros candomblés de caboclo e não entre os mais recentes. Para avaliar a informação a partir da qual deduzimos isto, nos valem mais uma vez de Cacciatore: Odé, nome primitivo de Oxóssi, deus dos caçadores. Com este nome é cultuado nos xangôs de Pernambuco, principalmente, onde é sincretizado com São Miguel. Designativo dos filhos de Oxóssi. Do iorubá *odé*, caçador.

**Abertura da Força da Mata:**

*Oi Mãe — Oi Mãe Jarê  
Deixou seus filhos chorando  
Cadê, mamãe, cadê*

Usando ou não este cântico, os membros da casa ou terreiro utilizam, geralmente, alguns dos seguintes cânticos como canto de chamada, variando a preferência ou maior incidência de uma casa para outra.

**Terceira linhagem: Força da Mata — Cantos de chamada:****Primeiro canto:**

*Eu chamei, chamei  
Eu tornei chamar  
Chamei as minhas forças  
Quero ver ela chegar*

**Segundo canto:**

*Oirê Oirê uá  
Seu Rei das Flores  
Passou por aqui  
Oirê Oirê uá  
Quem foi que trouxe  
Índio bravo pro peji*

Muitas vezes, em lugar destes cantos de chamada, os participantes de um dado ritual invocam o Chefe dos Índios que, sendo o líder da linhagem e primeiro caboclo a se incorporar, pode trazer atrás de si toda a Força da Mata.

**Chefe dos Índios:**

*Chefe dos Índios  
Chama os Índios da aldeia  
Na aldeia, caboclo, na aldeia  
Na aldeia, caboclo, na aldeia*

Após a saída do Chefe dos Índios, poderá se dar a entrada de Eru, invocado em um cântico de chamada:

**Eru — Canto de chamada**

*Eru turrou na mata  
O povo se abalou*

*Fala Eru*

*Eru das matas eu sou*

Embora seja um cântico de chamada, pode ser também usado por Eru incorporado, embora, neste caso, seja mais comum encontrarmos outro, a exemplo deste:

**Canto de Eru (geralmente incorporado):**

*Eru, Eru*

*Eru caboclo é*

*Quando vim da minha aldeia*

*Eru caboclo é*

Existe na Força da Mata uma visível preocupação, demonstrada nas letras dos cânticos, do encantado afirmar a sua identidade indígena. E não apenas esta identidade, mas as suas características, como a bravura e a selvageria, entendidas como a coragem e o conhecimento da selva. A força e a constância destas afirmações vão diminuindo no transcorrer da apresentação da linhagem, como poderemos observar. Isto provavelmente acontece porque esta identificação já teria se tornado desnecessária, depois da apresentação de alguns caboclos.

A Força da Mata é a linhagem dos caboclos bravos. Mas a bravura, apesar de ser a sua maior característica e, justamente por isso, vir logo à mostra, não é a sua única qualidade.

A retirada de Eru abre um espaço para outro caboclo que pode ser, e muitas vezes é, o Caboclo de Mina. A não rigidez da seqüência, comportamento corrente entre os caboclos da Força da Mata, compreende-se em razão de que, no "astral" ou em Aruanda, o Chefe dos Índios encontra-se naquele momento, organizando e determinando a descida de cada caboclo bravo ao terreiro.

Com a chegada do Caboclo de Mina, de presença importante nas casas de jarê das Lavras (freqüentador episódico nos jarês da zona agrícola), chega também uma das mais fortes — pelo menos no contexto histórico do jarê — vinculações do jarê com o garimpo. Esta vinculação, entretanto, não está visível no ritual de festa. Encontra-se, todavia, na "teologia" do jarê das Lavras.

Temos depoimentos de três curadores (Valdemar Curador, Zé de Bastiana e Zé Rodrigues) de que trabalharam muito com este caboclo aconselhando garimpeiros. Hodiernamente, este tipo de consulta

está escasseando. Tempo houve — primeira metade do século XX — que era bem mais freqüente. Até mesmo uma certa justaposição de papéis entre este caboclo e Senhor dos Passos foi ensaiada, desde quando seriam ambos protetores dos garimpeiros; o primeiro porque o protegeria durante a cata, o segundo porque o guardaria nas caminhadas da serra.

Apesar deste discurso encontrar-se esmaecido, a idéia introjetada que o nome do jarê faz do Caboclo de Mina como uma espécie de índio garimpeiro encontra-se registrada em várias letras de cântico, embora esta imagem também se encontre comprometida pela necessidade deste caboclo afirmar suas raízes:

**Caboclo de Mina — Primeiro canto:**

*Caboclo é de Mina  
Das Lavras de ouro só  
Quando eu vim de Minas  
Pisava em ouro só*

É possível que nos encontremos agora frente a um fenômeno de reorientação da mensagem. Como os referenciais africanos costumam ser transplantados para caboclos e revividos por estes, a possível origem africana (Costa da Mina) serve de paradigma para a origem de um caboclo de jarê.

Este cântico, geralmente visto como anúncio de chegada, é, praticamente, usado em todas as casas de jarê das Lavras. Isto indica como um tema de interesse maior ganha forças no processo de difusão. É, também, encontrado com uma pequena variação no último verso. No lugar de “Pisava em ouro só”, “Pisava em ouro em pó”.

Havendo ou não despedida, existe outro cântico muito encontrado.

**Segundo canto:**

*Olha a palha do coqueiro  
E olhe lá  
Se meu caboclo for embora  
Eu vou buscar  
Eu sou um caboclo de Mina  
Eu venho de Minas Gerais  
Aqui não é terra de lá*

*Em Aruanda só se anda devagar  
Olhe ê, olha á  
Se meu caboclo for embora eu vou buscar*

Depois da despedida deste encantado, em que a sacralização de Minas Gerais chega mesmo a compor um sincretismo com Aruanda, dentro do processo de mitificação do remoto, bastante conhecido, por sinal, na história da ideologia popular brasileira<sup>7</sup>, sai o Caboclo de Mina.

Outro caboclo tomará, como é comum, o seu lugar. Geralmente um canto de chamada, embora, muitas vezes, este canto possa ser também utilizado pelo caboclo recém-incorporado, como é o presente caso, quando chega ao terreiro o Caboclo Italiano. Observem esta curiosidade da construção oral brasileira:

#### Caboclo Italiano — Primeiro canto:

*Italiano da Itália  
Sabe ler  
Sabe ler, sabe escrever, sabe ler*

As letras dos cânticos deste encantado demonstram e sugerem sempre a sua criação recente. A vigência-prestígio, o referencial positivo e a indicação de *status* daquele que sabe ler em um mundo de anal-fabetos (como era a situação da Chapada Diamantina e, de resto, todo o Brasil sertanejo, até meados do nosso século; situação que não mudou, substancialmente, para muitos daqueles que freqüentam o jarê) projetam-se no caboclo, alter ego místico de uma população carente do conhecimento elaborado em uma construção de segundo grau. Saber ler, saber escrever é ostentar privilégios, é “saber das coisas”, é pertencer a um mundo de poucos escolhidos, é estar, de certa forma, iluminado.

A realidade da composição recente desses cânticos fica demonstrada através dos mais diversos referenciais modernos. Ora um sinal de prestígio, ora a existência de um poder de determinação, quando, por exemplo, os participantes pedem:

7. Observam, em Canudos, por exemplo, onde Roma seria um território sagrado e para onde foi Antônio Conselheiro, após a sua morte, segundo crença dos seus seguidores, visão análoga à que têm muitos adeptos do padre Cícero em relação a Jerusalém.

*Itália, oh Itália  
Leva no serol  
Itália, oh Itália  
Leva no serol*

E esta realidade torna-se ainda mais clara neste outro canto, onde a influência da Segunda Grande Guerra colaborou na sua construção:

**Segundo canto:**

*Italiano não une com inglês  
Ele não une com Japão  
Italiano só acredita  
Naquilo que tem na mão*

Uma variação deste encantado seria a sua contraparte feminina, a Cabocla Italiana que, como acontece com outros encantados da linhagem, identifica-se com outra entidade de alguma linhagem anterior, neste caso com Santa Bárbara:

**Cabocla Italiana**

*Italiana, Italiana  
Italiana é Mamãe Santa Bárbara  
Italiana, Italiana  
Ela veio na maleta d'água<sup>8</sup>*

Esta identificação de que falamos também está presente neste cântico para Ogum que, visto como guerreiro, pode ser, não obstante, alemão, já que o homem do povo, no Brasil, idealizava assim seu personagem germânico, principalmente no período compreendido entre as duas últimas grandes guerras, onde a Alemanha esteve no centro das atenções.

**Guerreiro da Alemanha**

*Guerreiro da Alemanha  
Quem é? Quem é?  
É Seu Ogum Delê  
Confirmando sua fé*

Com a sua saída, manifesta-se incorporado o Caboclo Tomba Morro. Encantado do castigo e da vingança, é o mais violento ca-

8. Maleta d'água: ondas (geralmente emprega-se a expressão referindo-se às do mar).

boclo do jarê e o que durante sua manifestação revela maior agressividade.

Quando há, a performance de Tomba Morro vem eivada, muitas vezes, de manifestações sadomasoquistas em boa medida gratuitas, cumprindo, embora, exigências rituais como, por exemplo, dançar sobre brasas, autoflagelação e até, em alguns casos, chicotear filho ou filha-de-terreiro.

A concepção dos seus poderes se confunde, em alguns pontos, com os poderes dos outros entes de Força da Mata. Mas, é na sua concepção de tratamento pelo mal e pela dor, na qual fica demonstrado que apenas o sofrimento redime, onde ela realmente se destaca, revelando uma forte influência do catolicismo popular não “devidamente” romanizado, onde a dor leva ao prazer e vice-versa.

A anunciação de Tomba Morro geralmente se faz com um cântico contrachamado que pode ser, por exemplo:

#### Canto de Tomba Morro (pedido de afastamento)

*Meu pai eu vou lhe pedir  
Com a dor no coração  
Tomba Morro vem aí  
Eu não quero ele aqui não*

Mas pedidos deste tipo nunca são atendidos e Tomba Morro incorpora-se, anunciando a si próprio com uma agressividade reveladora:

#### Segundo canto de Tomba Morro (anúncio de chegada):

*Eu sou Tomba Morro  
Da aldeia Cetroá  
Eu sou Tomba Morro  
Já tombei, mandei tombar*

Com a saída de Tomba Morro, entra no ritual o Caboclo Gentil que, incorporado, se anuncia desta forma:

#### Canto de Gentil

*Eu sou Gentil, mamãe  
Sou Gentil, vim vadiar  
Sou Gentil, caboclo bravo  
Sou Gentil, vim vadiar*

Não há nada mais a acrescentar sobre o Caboclo Gentil que já não tenha sido revelado. À apresentação de Gentil, segue-se a do caboclo Tupinambá, grande conhecedor de ervas e raízes.

O caboclo Tupinambá seria o elemento nativo, e, portanto, conhecedor das ervas e raízes locais. A presença deste elemento, desta forma, seria a realidade sincrética dos candomblés de caboclo. Considerando o suposto desenvolvimento destas ervas e raízes na África, não seria o elemento negro o mais indicado para ser portador desses conhecimentos.

Observa que, mesmo que o caboclo-guia do curador seja outro, é sempre Tupinambá quem passa essa sabedoria para os demais guias que, através do curador, receitam para os consulentes.

Se, por acaso, dois curadores que têm como guia o Caboclo Tupinambá pronunciam diferentes palavras "africanas" em momentos semelhantes dos seus rituais, isto deixa claro, para o grupo, não apenas a força do guia como a comprovação de que existem vários tupinambás, sendo cada um o guia do seu curador.

Por este motivo, o caboclo Tupinambá é o mais consultado nas "revistas" da medicina mágico-rústica feitas pelos curadores de jarê. Eis como ele é louvado no ritual:

### Canto de Tupinambá

*Tupinambá é índio  
Tupinambá não erra  
Tupinambá é índio  
Ele é vencedor de guerra*

Após Tupinambá, manifesta-se Sultão da Mata. Em alguns jarês das Lavras nota-se esta particularidade: Sultão incorpora-se abruptamente no carnal até aquele momento possuído por Tupinambá, expulsando-o e tomando o seu lugar. Esta incorporação costuma acontecer na porta do peji, pois Sultão da Mata penetra no jarê através deste altar. Os cânticos referentes a Sultão da Mata não se revelam, como no caso dos outros caboclos, com chamados, anúncios de incorporação e despedidas, mas de forma mais ou menos genérica:

### Primeiro canto - Sultão da Mata:

*Sultão da Mata Verde  
É é é é — A*

*Sultão da Mata Verde*  
*Reparrê — Mata Pesada*

**Segundo canto:**

*Caboclo do mato, o que é que come?*  
*É folha verde de Guiné*  
*Se não achar a folha verde?*  
*Come a seca que tiver*

Entendemos que este cântico significa um diálogo entre os guias de origem africana e os caboclos de origem indígena. É como se o negro, elemento estranho, em aqui chegando e entrando em contato com o elemento nativo, quisesse saber sobre a sua cultura (“Caboclo do mato, o que é que come?”), interpelando sobre o que é para nós um traço cultural dos mais marcantes: a alimentação; no que é respondido com uma afirmação “É folha verde de Guiné”, em uma tácita aceitação da cultura negra e do convívio harmonioso e pacífico. O que para o chegante não é suficiente. E volta a perguntar: “Se não achar a folha verde?”, indicando a intenção de conhecer a cultura do elemento nativo, no que é respondido com uma demonstração de aquiescência ao convívio com a cultura negra (“Come a seca que tiver”), guardando, contudo, a sua liberdade e poder de automanutenção.

Com a saída de Sultão da Mata, entra o Caboclo Jericó. Com exceção da forma particular com que Sultão da Mata penetra na cerimônia, tudo o que foi dito sobre ele serve para descrever o comportamento daquele que lhe sucede: o Caboclo Jericó, cuja presença exemplificamos num cântico de sentido genérico:

**Canto de Jericó**

*Eu passeava em tão bela aldeia*  
*Eu passava em tão belas ruas*  
*Aí que beleza*  
*Seu Jericó no clarão da Lua*

Chama a atenção algumas características que possuem, isoladamente, os encantados desta linhagem. No caso de Jericó são sempre pensamentos românticos ou poéticos, diferentes de Sete Serras, caboclo que lhes sucede, que já possui uma outra vinculação. Quando Sete Serras é chamado ao terreiro, pode ser assim:

**Sete Serras — Canto de chamada:**

*Bem-vindo seja  
Meu Jesus de Nazaré  
Na aldeia em Galiléia  
Seu Sete Serras caboclo é*

Observamos uma constante na presença deste caboclo: são sempre referenciais bíblicos que habitam as letras dos seus cânticos. Outro ainda, é usado muitas vezes como de incorporação ou como primeiro cântico deste encantado após a sua chamada:

**Segundo canto:**

*Andava em um caminho  
Encontrei com três judeus  
Meu Jesus, que povo é este?  
Jesus me arrespondeu:  
Caboclo Duque da Mata  
São Judas de Fariseu*

Além da constância de elementos bíblicos, as palavras ganham, na compreensão dos fiéis, uma representação ambivalente, assim como algo confusa para os não iniciados. O significado vocabular ou semântico dos termos não tem importância maior para eles, principalmente quando o encantado exerce, a contento, o seu papel. Resta a sobrevivência da idéia de um prestígio pela nobilização dos caboclos.

Além de vários exemplos desse fenômeno disseminados pelo candomblé de caboclo, possíveis de serem notados por qualquer espectador, vamos exemplificar isto com mais um cântico, para demonstrar que em Sete Serras este fenômeno não apenas acontece como é quase que total:

**Terceiro canto:**

*Caboclo é Duque  
É Duque da Mata  
Caboclo é Duque  
Meu Deus, ele tem penacho!*

Mas voltamos à descrição do ritual, enfocando a imagem de Sete Serras como é representado no terreiro durante a função.

É um dos caboclos mais importantes do jarê no que se refere a uma operacionalidade mais global da "seita" e não apenas dos rituais.

É muito comum encontrarmos curadores que o têm como guia. Em número de preferências para curadores que o querem como guia rivaliza, talvez, com o caboclo Tupinambá. Embora sendo caboclo, portanto, índio, manifesta-se como uma deidade africana quando se refere à sua origem.

#### Despedida de Sete Serras:

*Eu já vou-me embora  
Lá pra minha aldeia  
Lá é terra de caboclo Cetroá  
Lá ninguém passeia*

Com a saída deste caboclo os atabaques silenciam esperando os primeiros cânticos da linhagem seguinte ou continuam em ritmo normal, sem, necessariamente, mudarem os toques para chamada dos caboclos-meninos, sob a liderança de Cosme e Damião, até que as primeiras saudações se façam ouvir.

Com a possível manifestação episódica de Doum, Crispim e Crispiniano, Cosme e Damião marcarão a sua presença constante. Durante a passagem desta linhagem, assistentes, participantes e incorporados executarão os seguintes cânticos:

#### Linhagem de Caboclos-Meninos: Cosme e Damião

##### Primeiro canto:

*São Cosme e São Damião  
Vieram de beira-mar  
Ajuda o dono da casa  
Em primeiro lugar  
Ajuda eu São Cosme  
Ajuda eu sambar*

##### Segundo canto:

*Vadeia Dois-Dois  
Vadeia no mar  
A casa é sua, Dois-Dois  
Quero ver Dois-Dois vadiar*

Nestes dois primeiros cânticos, vemos um fenômeno muito comum nos candomblés que incorporam os Ibêjis. São sempre profundamente bem-vindos e, nas letras dos cânticos, não há nada associado a eles que não seja puramente festivo.

**Terceiro canto:**

*Cosme e Damião cadê Doum?  
 Ôi Cosme e Damião  
 Cadê seus orixás?*

A presença de Doum é uma constante e quase sempre aparece no momento de incorporação dos gêmeos. Não puxa, apesar disso, nenhum cântico quando incorporado, pela simples razão de que não existem, no jarê, cânticos específicos de ou para Doum. Faz, contudo, todas as brincadeiras infantis dos outros.

Esta semimarginalização de Doum é um comportamento geral. Podemos indicar, porém, algumas exceções.

São os jarês que identificam Doum com Odé e, neste caso, alguns cânticos para o segundo são vistos como dirigidos ao primeiro.

Este fenômeno resulta de um comportamento comum na formação da religiosidade popular afro-brasileira: a identificação da categoria pela semelhança sonora (Odé-Deú).

A pronúncia Deú (que é como muitos fiéis articulam a palavra Doum) soa como um anagrama de Odé, daí a construção.

É este canto:

*Odé, Odé  
 Meu Deus, cadê Odé?  
 Que nóis tamo bateno couro  
 Meu Deus, cadê Odé?*

O conhecimento que têm alguns fiéis de que Odé seria Oxóssi (na realidade o seu nome primitivo), principalmente os curadores que tiveram como mestre pais-de-santo de candomblés mais ligados aos orixás como tais, por exemplo, os da cidade de Cachoeira — verdadeiro centro referencial de prestígio para zeladores de santo dos candomblés de caboclo do sertão baiano — não os desconcerta a sincretização Odé-Doum.

Na realidade, isto não constitui uma preocupação dos agentes do sagrado e seus seguidores. É bem mais dos leigos que penetram em seus domínios e questionam as suas crenças.

Esta reorientação dos elementos sagrados faz parte da dinâmica em que se encontram as ideologias dos cultos afro-brasileiros.

No que tange ao geral, todavia, a presença de Doum, embora não seja fatal quando estão os Ibêjis incorporados, ratifica o paralelismo aculturativo desses cultos, dos quais o jarê é um deles. Doum é um termo nagô.

**Quarto canto:**

*Cosme e Damião  
 Já comi seu vatapá  
 Quero que me dê  
 O salão pra vadiar  
 É de um a um  
 É de dois a dois  
 Cosme e Damião  
 Ele é Dois-Dois*

Observamos que, nas religiões afro-brasileiras na Bahia, se oferece comumente, para Cosme e Damião, o caruru e não o vatapá. Por que, então, no jarê, se oferece o vatapá? É de crer que este comportamento estaria relacionado ao fato de ter sido o caruru uma comida introduzida na Chapada mais recentemente, quando já estava formado o quadro ritual de jarê. Durante a passagem da linhagem de meninos, os cânticos são, muitas vezes, silenciados, para que os vários caboclos-meninos incorporados conversem entre si e com as demais pessoas presentes. Os carnavais incorporados se comportam como crianças de pouca idade durante todo o tempo da passagem da linhagem.

Vale ressaltar que os caboclos-meninos, além de participarem de todos os rituais do jarê, integram a única linhagem para o qual são feitos rituais exclusivos, onde apenas eles são incorporados.

Somente a despedida dessa linhagem se faz com vários caboclos incorporados e, freqüentemente, ouvimos vários cânticos-despedida para a sua saída. Vejamos dois exemplos:

**Primeiro canto – despedida de linhagem de caboclos-meninos:**

*Adeus, adeus  
 Adeus que eu já vou embora  
 Entrego a casa  
 A Deus Nossa Senhora*

**Segundo canto — despedida:**

*Adeus, adeus  
 Adeus que eu vou-me embora*

*Não pego na mão de todos  
Se eu pegar na mão demora*

A Força da Mata, na realidade, centraliza o jarê como linhagem, vez que além de ser aquela que mais fornece encantados para serem guias de curadores é também a única que possui cânticos que podem ser dirigidos a qualquer caboclo:

**Primeiro canto:**

*Sou filho da macumba  
Sou do Catibebê  
Sou filho da macumba  
Sou neto do jarê*

Mas, é curioso observar que estes cânticos da aldeia falam sempre de rituais (macumba, candomblé, umbanda, jarê) e nunca de atos. Além disso, traçam uma cadeia ideal de “parentesco” entre as diversas religiões. Ora, ser filho da macumba e neto do jarê procede historicamente, no sentido de uma consciência de que os candomblés de caboclo precederiam a macumba, principalmente se a tomarmos no sentido que lhes emprestam os umbandistas, ou seja, como sendo a parte “esquerda” da umbanda. Parece improvável, contudo, que o termo macumba estivesse aí como sinônimo de feitiçaria ou despacho, ou mesmo como o som da festa (batuque dos atabaques).

Catibebê é a taça que os encantados usam para beber o “sangue real”, feita de barro e que só se usa na matança<sup>10</sup>. É de crer que se trata de uma construção onomatopaica a partir de termos como catimbó, ou jarê ou outros que indicassem algo de religião afro-brasileira, mas cuja sonoridade favorece a criação da palavra.

Já este outro cântico denota, com mais clareza, o uso do termo macumba nestes dois sentidos:

**Segundo canto (para qualquer caboclo da Força da Mata):**

*Eu sou o caboclo da macumba  
Eu sou o caboclo macumbeiro*

9. Sangue real é uma mistura de sangue de animal, dendê, aguardente e, às vezes, outros elementos. É geralmente servido no ritual da matança.

10. Matança: ato de sacrificar ritualmente os animais, de duas e quatro patas, prediletos dos orixás (Cacciatore, 1977). No jarê, além da oferenda aos caboclos de frente, também a Cosme, Damião e Doum.

*Eu sei onde a macumba está*

*Se me pegar, macumba eu vou buscar*

Neste cântico fica mais visível a idéia da macumba como algo escondido, desconhecido, secreto. Mas fica claro, também, a consciência que tem o caboclo da sua força e do seu saber. O que podemos apreender daí é que o importante, para os integrantes do jarê, não é o sentido real da palavra ou que comportamento seria esperado de alguém na macumba. Parece ser algo longínquo e fugidio, cujo mencionar faz parte da língua do povo de santo, no sentido de que o papel da macumba no jarê se esvai no ritual de festa.

Com a saída da linhagem dos caboclos-meninos entrará a linhagem dos caboclos-velhos que será a última a se apresentar antes dos boiadeiros.

É a única linhagem em que alguns caboclos podem ser vistos como homens ou mulheres (o mesmo caboclo) e, por isso, as letras das músicas podem ser colocadas no masculino ou feminino, a depender do sexo (gênero) do carnal.

Mas, como acontece nas demais, esta possui uma ordem mais ou menos obedecida da entrada de encantados. Também, não é obrigatória a seqüência chamado-anúncio-incorporação-despedida, embora muitas vezes seja aberta com o Canto da Velha Mãe, que significa qualquer caboclo velho quando visto como entidade feminina. Quando isto acontece, é este o cântico da “Velha Mãe” que abre a linhagem:

#### **Canto da Velha Mãe:**

*Mãe Jarê — Mãe Jarê*

*Papai tá chamando*

*Mãe Jarê*

Havendo ou não este cântico de abertura, virá, logo depois, Caboclo Nagô, que é o caboclo de frente desta linhagem, do qual mostraremos três cânticos. O primeiro se fará em forma de pergunta e resposta, como é comum nos cânticos cuja letra identifica uma presença de incorporação recente:

#### **Primeiro canto de Nagô:**

*Nagô Velho Jarê,*

*Que é que veio fazer?*

*Eu vim vadiar no terreiro.  
Valei-me, mamãe, valei-me  
Valei-me, mamãe, valei-me*

Adiante vem a afirmação de poder e prestígio na voz do encantado incorporado:

**Segundo canto de Nagô:**

*Chegou Nagô  
Bandeira  
Chegou Nagô Velho  
Curandeira*

**Terceiro canto de Nagô:**

*Tava no dendê  
Tava no dendecô  
Tava no dendê  
Chegou eu, Rei Nagô*

Em seguida, virá Nanã incorporada, manifestando-se com cânticos que marcam a sua presença.

**Primeiro canto (Nanã):**

*Nanã venha me valer  
Nanã venha me ajudar  
Andei pelo mundo afora  
Nanã de Aruandá*

**Segundo canto:**

*Oi venha me valer, Nanã Naê  
Oi venha me valer, Nanã Naê  
Oi venha me ajudar, Mamãe Nanã  
Ó Mamãe Nanã vem me valer*

Em relação a este cântico anotamos uma variação curiosa que mostra dentro do simbolismo (bricolagem) da seita uma vinculação entre Nanã (orixá) e a identidade do jarê como entidade feminina, ou seja, como se o jarê, além da identidade do ritual, formasse uma força mágica dentro do mesmo.

*Santa Bárbara é virgem, Nanã nãê  
Oi, venha me valer, oi Nanã nãê*

*Pelo amor de Deus, oi Nanã nãê  
Venha me valer, Mamãe Jarê*

Esta visão de Nanã como mãe também é uma referência constante. Observa-se ainda a insinuação neste sentido ligada a Iansã ("Santa Bárbara é virgem, Nanã nãê") e a Oxum no que vem a seguir:

*Ó Nanã Nuê  
Ó Nanã Nuá  
Ó Nanã Nuê  
Oxum já veio do mar  
Ela traz consigo  
Três pedras de ouro  
Para repartir  
Com seus filhos todos*

Depois de Nanã, virá Oxalá, visivelmente identificado, sincretizado, com Jesus Cristo:

**Primeiro canto (Oxalá):**

*Oxalá, Oxalá  
Oxalá, ele é de Oiá*

**Segundo canto:**

*Abre a porta, povo  
Que já vem Jesus  
Ele vem cansado  
Com o peso da cruz*

**Terceiro canto:**

*Oxalá, meu pai  
Tem pena de mim, tem dó  
A volta do mundo é grande  
Seus poderes é maior*

**Quarto canto:**

*Salve Deus! Salve a pátria e salve os homens  
Salve toda a nossa nação  
Salve Deus! Salve a pátria e salve os homens  
Oxalá é a nossa salvação*

Depois dessas saudações a Oxalá (e estes cânticos só podem ser de exaltação, desde quando Oxalá não pode incorporar-se), virá Abaluaê,

último orixá da linhagem dos caboclos-velhos. A presença de Abaluaê é acompanhada por cânticos deste tipo:

**Primeiro canto (Abaluaê):**

*Abaluaê  
Abalorixá  
Ouça meus pedidos  
Nas ondas do mar*

Aqui este encantado aparece como aquele que lidera Oxum (ou Abalô) ou com ela se encontra no mesmo ambiente. Esta dubiedade ou ambivalência é facilmente encontrada no processo criativo afro-brasileiro, notadamente o candomblé de caboclo e seus desdobramentos.

**Segundo canto:**

*Abaluaê veio da aldeia  
Ele veio com seus orixás  
Ó viva Deus, viva todos lemos  
Ó viva nossa aldeia real*

É comum Abaluaê apresentar-se como chefe de orixás. A expressão “santos lemos” reforça isto. É vista, por um lado, como as saudações e diálogos entre os encantados e, por outro, como o sinal de devoção destes ao “orixá maior”. Usando a expressão dos fiéis, “os santos lemos existem para comunicar dentro da legenda dos santos”.

**Terceiro canto:**

*Chegou Abaluaê  
Do forte do mar  
Veio tirar raiz  
Para nos curar*

Este cântico, além de identificar — mais uma vez — o caminho dos orixás, mostrando sempre a consciência de que chegaram através do mar, revela também uma característica “brasileira” deste encantado.

Abaluaê é sempre visto como curador, sincretizado com Omolu e identificado com São Bartolomeu, que seria um curador de raiz santificado.

Letras como as do cântico supra, que identificam um encantado com conhecimentos da medicina rústica, povoam uma parte considerável de cantigas entoadas em cerimônias ou rituais de vários jarês.

**Quarto canto:**

*Abaluaê  
Meus caboclos  
Quem mexer com eles fica louco*

Com o último canto de Abaluaê, os encantados da linhagem dos velhos se retiram com este canto despedida:

**Canto-despedida dos velhos:**

*Ó passa nuvem  
Torna passar  
Clareia as estradas  
Que é hora de eu viajar*

Sai a linhagem dos velhos e entra a de boiadeiro que aparece quase com o clarear do dia. Boiadeiro ou vaqueiro, como é chamado, é, na realidade, o espírito encantado de todo guia de boiada que ao morrer se transforma em guia espiritual dos mortais. Por isto, existem vários boiadeiros. Caboclo Boiadeiro manifesta-se ao ritmo dos cânticos seguintes:

**Boiadeiro — Primeiro canto:**

*Meu vaqueirinho do norte  
Eu vim boiar  
Eu vim boiar meu gado  
Eu vim boiar*

**Segundo canto:**

*O dia já amanheceu  
Está na hora  
Está na hora do gado chegar  
Está na hora*

Iansã mais uma vez mostra a sua força e importância ao marcar presença em qualquer linhagem, como esta do boiadeiro, no cântico que veremos em seguida, onde este encantado transmuda-se em guerreiro por amor, respeito e defesa de Oiá.

**Terceiro canto:**

*Há de selar meu cavalo  
Oiá de Deus e minha lança*

**Quarto canto:**

*Vamos arruviar vaqueiro  
O vosso santo cruzeiro  
Vamos arruviar vaqueiro  
O vosso santo cruzeiro*

**Quinto canto:**

*Meu boiadeiro, meu catendeiro<sup>11</sup>  
Não deixe o gado passar  
Sou filho de Mamãe da Lua  
Sou neto de Oxalá*

**Sexto canto:**

*Vocês me chamam boiadeiro  
Não sou boiadeiro não  
Eu sou tocador de gado  
Boiadeiro é meu patrão*

Fechada a ordem de linhagem, surgem os cânticos-despedida dos caboclos boiadeiros. São os últimos que se manifestam no ritual de jarê (como é comum, aliás, entre os candomblés de caboclo que cultuam este encantado), ficando agora sustentado apenas pelos cânticos gerais de despedida. Primeiro, as despedidas da linhagem. Depois, os cânticos de despedida de todo o ritual. É muito comum, no final do ritual, serem entoados cânticos de pedidos e devoção para a proteção e a felicidade dos que assistiram ao ritual, dos quais destacamos este:

*Ogum no seu cavalo branco  
Com a sua espada de luz  
Ogum, Ogum meu pai  
Cobre os teus filhos  
Com o manto de Jesus  
Ogum delê, meu pai*

E por fim, os cânticos de despedida geral a exemplo destes:

**Primeiro canto:**

*Dai-me o perdão, Abaluaê  
Com todos seus orixás*

11. Catendeiro: caboclo chefe dos boiadeiros.

*Dai-me perdão, Abaluaê  
Pelo amor de Nossa Senhora*

**Segundo canto:**

*Meus caboclinhos  
Vamos embora  
Lá pra nossa aldeia  
Lá onde nois mora*

**Terceiro canto:**

*Deus que lhe dê boa paz  
Deus que lhe dê boa luz  
Sabemos do dia de hoje, meus irmãos  
E o de amanhã só quem sabe é Jesus*

Observem, nestes cânticos, uma espécie de síntese da seqüência do ritual de festa, destacando as linhagens consideradas mais importantes e a visão do “ser maior”: primeiro, os orixás (caboclos de frente), em seguida, os encantados indígenas (Força da Mata) e, por último, uma despedida geral.

Este é um modelo genérico de um ritual de jarê: um candomblé de caboclo que, a partir de vários elementos formativos, instalou-se, adaptou-se e sofreu transformações dentro do território pesquisado, tendo por núcleo histórico inicial a Região das Lavras — centro da Chapada Diamantina — e, particularmente, duas cidades da sua parte Meridional, Lençóis e Andaraí, pelo menos no sentido de serem considerados os pontos a partir dos quais o jarê difundiu-se.

***Referências bibliográficas***

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo, Brasiliense, 1980.  
CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.  
DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1977.  
SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê, uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

## CANDOMBLÉ DE CABOCLO EM SÃO PAULO

Reginaldo Prandi\*  
Armando Vallado\*\*  
André Ricardo de Souza\*\*\*

### “Ainda tem caboclo debaixo da samambaia”

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 de religião afro-brasileira, a umbanda<sup>1</sup>.

---

\* Doutor e Livre-Docente em Sociologia pela Universidade de São Paulo, instituição da qual é Professor Titular de Sociologia, publicou, entre outros livros, *Os candomblés de São Paulo* (São Paulo, Edusp, 1991), *Herdeiras do Axé* (São Paulo, Hucitec, 1996), *Um sopro do Espírito* (São Paulo, Edusp, 1997) e, com Antônio Flávio Pierucci, *A realidade social das religiões no Brasil* (São Paulo, Hucitec, 1996). Organizou os escritos de 1928 do professor Agenor Miranda Rocha, publicados no livro *Caminhos de Odu* (Rio de Janeiro, Pallas, 1999), publicou recentemente *Mitologia dos orixás* (São Paulo, Companhia das Letras, 2001).

\*\* Mestre e doutorando em Sociologia pela Universidade de São Paulo, é babalorixá do Candomblé Casa das Águas, em Itapevi, São Paulo. É autor do trabalho “O sacerdote em face da renovação do candomblé”, publicado por Carlos Caroso e Jeferson Bacelar no livro *Faces da tradição afro-brasileira* (Rio de Janeiro, Pallas, 1999).

\*\*\* Bacharel em Ciências Sociais e mestrando em Sociologia na Universidade de São Paulo, é autor com Reginaldo Prandi do trabalho “A carismática despolitização da Igreja Católica”, publicado no livro de Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi, *A realidade social das religiões no Brasil* (São Paulo, Hucitec, 1996).

1. Os autores agradecem a Mãe Manodê, do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, Pai Doda Braga, do Ilê Axé Ossaim Darê, e Pai Tauá, do candomblé Inzo N'kisi

A origem dos candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banta, que na África distante cultuavam os inquices — divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido — e que no Brasil viram-se forçados a encontrar um outro antepassado para substituir o inquice que não os acompanhou à nova terra. Neste novo e distante país, que antepassado cultuar senão o índio, o caboclo, como diziam os antigos nordestinos? Os antigos habitantes, quem senão o verdadeiro e original “dono da terra”? (Santos, 1995)

Apesar de preponderantemente identificados como índios, há caboclos de diferentes origens míticas, como boiadeiros, turcos e marinheiros ou marujos. Caracterizam-se, em geral, pela comunicação verbal e proximidade de contato com o público que frequenta os terreiros. Eles brincam, entoam cantigas e tiram as pessoas para dançar ao som de seu alegre samba. Além da animação, outra característica marcante é seu poder de cura e a disposição para ajudar os necessitados, mais a sabedoria. Acredita-se que os caboclos conhecem profundamente os segredos das matas, podendo assim receitar com eficácia folhas para remédios e banhos medicinais. No imaginário popular, o caboclo é a um só tempo valente, destemido, brincalhão e altruísta, capaz de nos ajudar para o alívio das aflições cotidianas. As pessoas que frequentam os cultos, sobretudo as mais pobres, encontram nesta entidade um sábio curandeiro, sempre pronto a vir em socorro dos aflitos.

O termo *candomblé de caboclo* teria surgido na Bahia, entre o povo-de-santo ligado ao candomblé de nação *queto*, originalmente pouco afeito ao culto de caboclo, justamente para marcar sua distinção em relação aos terreiros de caboclos. Na década de 1930, de acordo com relato da antropóloga americana Ruth Landes, que esteve na Bahia num período entre 1938 e 1939, usavam-se as expressões mãe cabocla, seita cabocla, candomblé de caboclo em oposição aos termos dos candomblés africanos. De uma visita que fez ao terreiro de Mãe Sabina, famosa sacerdotisa cabocla, Ruth Landes registrou um diálogo significativo entre esta mãe-de-santo e outras mulheres do templo, diálogo do qual vale a pena relembrar este trecho:

---

Mussambu, por sua preciosa colaboração na pesquisa. O presente trabalho faz parte do projeto de pesquisa “Os afro-brasileiros”, patrocinado pelo CNPq.

Uma das mulheres, referindo-se à americana, pergunta a Mãe Sabina:

*"Ela sabe qual é a nossa seita? Sabe que somos caboclos e os outros são africanos?"*

Ao que responde Sabina:

*"A senhora deve saber essas coisas. Este templo é protegido por Jesus e Oxalá e pertence ao Bom Jesus da Lapa. É uma casa de espíritos caboclos, os antigos índios brasileiros, e não vem dos africanos iorubás ou do Congo. Os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar, e alguns são espíritos de índios mortos há centenas de anos. Louvamos primeiro os deuses iorubás nas nossas festas porque não podemos deixá-los de lado; mas depois salvamos os caboclos porque foram os primeiros donos da terra em que vivemos. Foram os donos e portanto são agora nossos guias, vagando no ar e na terra. Eles nos protegem"* (Landes, 1967, p. 196).

Hoje, na diferenciação com outras nações de candomblé, como queto, jeje, ijexá, efã, angola e congo, fala-se numa nação caboclo<sup>2</sup>, mas raramente pode-se encontrar um candomblé de caboclo funcionando independentemente de um candomblé das outras nações. Embora muito associado ao candomblé angola, o rito caboclo já começava, à época da visita de Landes à Bahia, a ser incorporado também a candomblés de nação queto.

Na disputa por legitimidade e prestígio, os candomblés de caboclos foram considerados inferiores tanto pelo povo-de-santo como pelos pesquisadores, que deles escreveram muito pouco. O primeiro trabalho científico tratando com profundidade do candomblé de caboclo somente apareceu em 1995, com a publicação do livro *O dono da terra*, dissertação de mestrado defendida na USP pelo antropólogo baiano Jocélio Teles dos Santos. A dissimulação e mesmo a negação do culto aos caboclos nos terreiros marcados pela ortodoxia nagô, entretanto, mantêm-se até hoje, sendo comum a acusação de que em tal ou qual terreiro queto que não tem caboclo, a mãe-de-santo ou outra pessoa de prestígio recebe seu caboclo escondido ou, no mínimo, lhe oferece sacrifícios na mata. Apesar de considerado inferior, o candomblé de caboclo impregnou-se

2. Ver *Encontro de nações de candomblé*, 1984, e *II Encontro de nações de candomblé*, 1997.

nas demais nações e por meio delas propagou-se pelo País. De seu encontro com o espiritismo kardecista, que resultou num grande embate ético, nasceu, no Rio de Janeiro da década de 1930, a umbanda, com o desenvolvimento de ritos, ritmos e panteão particulares. O velho candomblé de caboclo continuou, contudo, com vida própria e, num outro movimento, chegou de novo ao Rio de Janeiro e São Paulo, sempre associado ao candomblé de orixá e inquice, mas separado da umbanda. E como tal se mantém e se reproduz.

No candomblé de caboclo há predominância de muitos elementos do candomblé angola, os atabaques são tocados com as mãos, as músicas são cantadas em português, com uso freqüente de termos rituais de origem banta. O apelo a uma cultura indígena, quase sempre idealizada, proporciona ao candomblé de caboclo uma valorização de elementos nacionais, fazendo dele, na concepção popular, uma religião "brasileira por excelência". Elementos simbólicos nacionais são ressaltados, como a menção às matas, as cores verde e amarelo, o sincretismo católico e a miscigenação racial. Em todo seu repertório musical fala-se muito desse amálgama cultural que é o Brasil. Esta matriz cabocla foi inteiramente absorvida pela umbanda, que na forma é um candomblé de caboclo, mas que contém uma elaboração ética da vida que separa o bem do mal nos moldes kardecistas, completamente ausente na tradição cabocla e que fez da umbanda uma religião diferente e autônoma.

Hoje o candomblé não é mais uma religião étnica circunscrita à população negra, pois já se espalhou pela sociedade branca abrangente, rompendo preconceitos e fronteiras geográficas, inclusive para fora do País. Legitimou-se como mais uma opção religiosa e vem aos poucos garantindo seu espaço no disputado mercado religioso contemporâneo. A propagação desta religiosidade na populosa Região Sudeste, a partir da década de 1960, deu-se principalmente a partir dos terreiros umbandistas que aí existiam desde as décadas de 1930 e 1940. Muitos filhos-de-santo da umbanda aderiram ao *axé* da tradição negro-baiana, cuja força vital era por eles considerada mais forte. A busca mágico-religiosa da satisfação de anseios do metropolitano moderno tornou o candomblé uma religião universalizada, isto é, aberta a todos. É eloqüente o caso da fixação do candomblé em São Paulo (Prandi, 1991). Com o orixá, o inquice e o vodum do candomblé veio o caboclo do candomblé, que é ritual e doutrinariamente diferente do caboclo da umbanda.

No contexto da transformação religiosa que trouxe o candomblé do Nordeste para o Sudeste, que ainda encontra-se em curso, os caboclos certamente têm sido protagonistas decisivos, afinal seu culto foi mantido e está presente hoje em quase todos os terreiros de candomblé, sejam eles de rito angola, queto ou efã.

### Caboclo em terreiro de candomblé

O candomblé de caboclo atualmente é praticado paralelamente ao culto de divindades africanas, estando associado aos terreiros de inquices, orixás e voduns<sup>3</sup>. Tudo se passa como se houvesse duas atividades religiosas independentes, podendo mesmo se observar separação dos espaços físicos, não se misturando caboclo com orixá. Mas o pai ou mãe-de-santo é obviamente a mesma pessoa, assim como os ogãs alabês, os tocadores de atabaque, e outros sacerdotes. Enquanto o candomblé dos deuses exige um complexo e demorado processo de iniciação, no candomblé de caboclo não há propriamente algo correspondente à "feitura de santo". Noviços passam a freqüentar os toques, podendo receber o encantado sem nenhuma preparação preliminar baseada em longo período de clausura. Num mesmo terreiro, há filhos "feitos", iniciados, para orixás-inquices que também recebem seus caboclos, mas é possível observar número expressivo de filhos que recebem caboclo e participam ativamente do candomblé de caboclo, mas que nunca são iniciados para a divindade africana, comportando-se ritualmente nos toques de orixás como simples abiãs, iniciantes. Também não participam das cerimônias sacrificiais aos orixás, reservadas aos filhos de orixá "feitos". Em muitos terreiros, contudo, primeiro observa-se a iniciação do filho-de-santo para o orixá, ocorrendo depois, geralmente na obrigação de um ano, a "chamada" do caboclo, que então incorpora no novo filho, podendo ser batizado ou não em cerimônia descrita mais adiante.

Diferentemente da umbanda, o caboclo do candomblé recebe sacrifício, sendo suas festas públicas precedidas de cerimônias de ma-

---

3. Independentemente da umbanda, além do candomblé de caboclo originário da Bahia, vem propagando-se em São Paulo uma outra modalidade de culto aos caboclos segundo a tradição dos terreiros de nações mina-jeje e mina-nagô do Maranhão (Ferretti, 1993). Ver o capítulo "Encantaria de mina em São Paulo", neste volume.

tança, com ofertas de aves, cabritos e bois. Em muitos terreiros, a oferta de bois e novilhos é uma demonstração do poder sagrado do caboclo e de seu prestígio junto aos filhos-de-santo. Suas festas podem ser muito mais fartas e concorridas que as reservadas aos orixás. O caboclo de candomblé, como os orixás, também pode ter assentamento, isto é, uma representação de base material, com instrumentos de ferros e outras insígnias fixadas numa vasilha, em geral um alguidar, junto ao qual se depositam as oferendas: seu altar. Também pode ter seu quarto-de-santo, geralmente uma cabana ou um espaço aberto ou semi-aberto localizado no quintal do terreiro, área que o caboclo compartilha com orixás e inquices identificados com o mato e os espaços abertos, como Ogum ou Incôci, Oxóssi ou Gomgobira, Ossaim ou Catendê.

Os caboclos são espíritos dos antigos índios que povoavam o território brasileiro, os antigos caboclos, eleitos pelos escravos bantos como os verdadeiros ancestrais em terras nativas. São espíritos, não deuses. São eguns, na linguagem do candomblé nagô. Ao caboclo índio também se designa "caboclo de pena", referência aos penachos e cocares que usa quando em transe para marcar sua origem indígena. Mas há também caboclos de outras procedências: os caboclos boiadeiros, que teriam um dia vivido no sertão na lida do gado e que usam o chapéu característico de sua antiga ocupação; os marujos ou marinheiros, sempre cambaleantes por causa do "tombo do mar", que marca a vida nos navios. Alguns caboclos são originários de lugares imaginários, como a Vizala ou a Hungria.

No candomblé, os caboclos, que também podem ser do sexo feminino, são considerados filhos dos orixás e os próprios caboclos incorporados a eles assim se referem, quando dizem que foi o pai ou a mãe que os mandou vir à terra para a celebração do toque, ou quando vão embora e dizem que foi o pai ou a mãe que chamou. Estabelece-se assim uma correspondência entre a paternidade do caboclo e do filho-de-santo, de sorte que filhos de Oxum têm caboclos de Oxum, filhos de Xangô têm caboclos de Xangô e assim por diante. Vejamos uma lista de caboclos e caboclas com os respectivos orixás, notando como os nomes dos caboclos tendem a fazer referência a atributos do orixá:

**Ogum** — Caboclo do Sol, Pena Azul, Giramundo, Serra Azul, Serra Negra, Sete Laços, Trilheiro de Vizala, Sete Léguas, Rompe Mato, Laço de Prata;

**Oxóssi** — Mata Virgem, Pena Verde, Jurema, Arranca-Toco, Sete Flechas, Sete Folhas, Urubatam;

**Ossâim** — Junco Verde, Boiadeiro das Matas, Floresta, Guarani;

**Omolu** — Girassol, Xapangueiro, Cambaí e caboclo Tupinambá;

**Nanã** — Treme Terra, a cabocla Camaceti, Rei da Hungria;

**Oxumarê** — Cobra Coral, Cobra Dourada;

**Xangô** — Mata Sagrada, Boiadeiro Zamparrilha, Boiadeiro Trovador, Boiadeiro Corisco, Sete Pedreiras;

**Iansã** — Ventania, Vento, Jupira, Zebu Preto, dos Raios;

**Obá** — Pena Vermelha;

**Oxum** — Lua Nova, Lua, Jandaia, Cabocla Menina, Estrela Dourada, Sultão das Matas;

**Logunedé** — Laje Grande, Laje Forte, Bugari;

**Iemanjá** — Sete Ondas, Indaiá, Juremeira, Estrela, Sete Estrelas, Iara;

**Oxalá** — Pedra Branca, Pena Branca, Lua Branca, Águia Branca.

Caboclos e orixás são tratados nos candomblés como entidades de naturezas diferentes. Além das distinções de caráter meramente formal, há aspectos que os distinguem e que são importantes na relação que se estabelece entre cada um deles e seus devotos.

Todo filho-de-santo deve ser iniciado para um determinado orixá (ou inquice, ou vodum), que é considerado seu antepassado, seu pai ou mãe, sua fonte de vida. A iniciação implica recolhimento e ritos complexos que envolvem somas de dinheiro elevadas, nem sempre compatíveis com a extração social dos adeptos das religiões afro-brasileiras, em geral, pobres. O culto do caboclo não requer processo iniciático deste tipo, podendo ocorrer em algumas casas o batismo do caboclo, um ritual de confirmação bem mais simples que a "feitura".

Enquanto os deuses africanos vêm aos terreiros para dançar e falam apenas com algumas pessoas com cargos sacerdotais, os caboclos dirigem-se diretamente a todos que os procuram nos toques ou nas festas. Conversar é sua característica marcante. Todo caboclo é falante. Pode ser simpático ou carrancudo, amigável ou arredio,

irreverente ou reservado, mas é sempre falador. Para se conhecer a vontade dos orixás é preciso recorrer ao jogo de búzios, que somente a mãe ou pai-de-santo pode jogar. Parecem um tanto distantes, portanto. Já os caboclos dizem o que sentem sem nenhuma mediação. A relação com o cliente é direta, face a face.

A língua é outro fator importante nesta distinção, pois grande parte das pessoas que vão aos terreiros não compreende as línguas rituais derivadas do iorubá, fom ou quicongo e quimbundo em que se cantam as cantigas. Nem mesmo a maioria dos filhos-de-santo sabe o que está cantando, pois as línguas rituais hoje são intraduzíveis. Aos caboclos, pelo contrário, canta-se em português. Suas cantigas são simples e sugestivas, com expressões e termos conhecidos do catolicismo tradicional e do imaginário popular. Um culto assim é menos *afro* e mais *brasileiro*, ou seja, mais “nosso” para muita gente.

Em alguns terreiros, os caboclos são concebidos como “mensageiros” dos orixás. Segundo alguns pais-de-santo, eles são transmissores das vontades divinas, afinal “eles falam o que os orixás não podem falar”. Mãe Manodê, 78 anos, chefe do terreiro angola que foi o primeiro a se estabelecer em São Paulo como terreiro de candomblé, na década de 1960, diz:

*“O caboclo é mensageiro dos orixás. Ele tem que fazer o que os orixás mandam: consulta, ebó da prosperidade, ebó da bênção... É o orixá que determina, aí então o caboclo pega o filho-de-santo para fazer ebó.”*

Mãe Manodê, reforçando a idéia da subordinação deles aos orixás, afirma a importância dos caboclos como mediadores na relação dos clientes com os orixás, dizendo que afinal “eles sabem dar palestras”, isto é, conversar com desenvoltura com fiéis e clientes, coisa que orixá não faz. Esta antiga mãe-de-santo baiana reivindica ainda para o candomblé angola a exclusividade da devoção aos caboclos: “O candomblé queto não cultua caboclo. O que existe hoje é invenção dessa gente. Caboclo sempre foi de angola, sempre, desde a Bahia. Depois o queto copiou.”

Hoje em São Paulo, como no Rio de Janeiro e outros estados, dificilmente o caboclo pode ser usado como divisor de águas entre as nações de candomblé de origem banto e iorubá ou nagô, embora todos reconheçam que sua origem está inscrita nos antigos terreiros de

candomblé angola e congo da Bahia, cujas expressões maiores são os terreiros do Bate Folha e o Tumba Junçara, ambos em Salvador, ambos centenários. O caboclo está presente nos candomblés de todas as nações. Não é cultuado em apenas uns poucos terreiros africanizados, embora haja terreiros africanizados com culto de caboclo. Mesmo terreiros tributários dos mais antigos terreiros queto da Bahia cultuam caboclo, ainda que o culto se resuma a uma única festa anual. O caboclo Jundiara, da mãe-de-santo de uma das tradicionais quatro casas baianas fundadoras do candomblé queto, recebe festas e homenagens tão expressivas quanto as que o babalorixá Doda Braga, do Ilê Axé Ossaim Darê, em São Paulo, promove para seu caboclo Junco Verde.

### Batismo de caboclo

Os ritos do candomblé de caboclo são bastante simples quando comparados com as cerimônias devidas a orixás e demais divindades africanas. À medida que o caboclo vai sendo incorporado ao cotidiano dos candomblés de orixá-inquice, algumas cerimônias tendem a ganhar complexidade, às vezes nos moldes destes cultos. O rito relatado a seguir, observado em terreiro paulista de candomblé angola-queto, é bastante emblemático.

À época esse terreiro realizava sessões semanais de consultas com caboclos, em que um público de baixa renda, na maior parte, acorria em busca de soluções para toda sorte de problemas.

Nesse terreiro, após ser realizada a obrigação de um ano de iniciação para o orixá do filho-de-santo, é marcada a data em que o caboclo é chamado a possuir o iaô, tornando-se o caboclo mais uma das entidades de culto particular do filho-de-santo, que além do orixá principal, o dono de sua cabeça, deve obrigações ao juntó, o segundo orixá, e ao exu mensageiro do orixá principal, ambos também assentados na obrigação de um ano.

Previamente a mãe-de-santo solicitou ao filho-de-santo os seguintes itens necessários ao ritual: um alguidar grande, uma quartinha de barro sem asas, um litro de azeite-de-dendê, um litro de vinho doce, um litro de mel, um quilo de sal, cebola, noz-moscada, canela, cravo, gengibre, uma pomba branca, velas brancas e coloridas, além de outros itens secundários. Consultando o oráculo do jogo de búzios, a mãe-de-

santo fez ver a vontade do caboclo, que solicitou como oferenda três galos, duas galinhas e um casal de codornas. Segundo a mãe-de-santo, também Exu respondeu no oráculo, indicando sua vontade de receber um galo em sacrifício.

Nesse terreiro, o caboclo é assentado após o conhecimento do seu ponto riscado, espécie de desenho que o mesmo faz no chão com pomba branca, a partir do qual uma ferramenta é confeccionada em ferro. Este símbolo, acompanhado de búzios, moedas e folhas frescas, é fixado num alguidar com cimento, preparado com areia numa mistura com o amassi do caboclo (ervas maceradas em água). No caso aqui relatado, somente dali a algum tempo o assentamento definitivo seria feito, pois antes da cerimônia o caboclo ainda não se fizera conhecer.

Na noite anterior ao dia marcado, o filho-de-santo dirigiu-se ao terreiro levando consigo todo o material necessário. Na manhã seguinte, acompanhado de outros dois filhos-de-santo, dirigiu-se a uma mata próxima ao terreiro onde colheu folhas de aroeira, cipó-caboclo, goiabeira, mangueira, guiné, comigo-ninguém-pode, fumo, eucalipto, são-gonçalinho, além de arruda e tapete-de-Oxalá, que eram cultivados no próprio terreiro. As folhas seriam maceradas e serviriam para lavar o alguidar e a quartinha de barro do caboclo. É interessante observar que o filho-de-santo não se banhou com essas ervas, banhando-se com o abô (infusão de ervas que permanece num pote e que temporariamente é renovada) pertencente ao rito dos orixás.

A mãe-de-santo, acompanhada apenas do axogum (sacerdote do candomblé de orixá responsável pelo sacrifício dos animais), dirigiu-se ao quarto de Exu onde realizou o sacrifício do galo. Os dois entoaram alguns cantos e saudaram Exu, trazendo no final do ritual um alguidar de farofa amarela (farinha de mandioca com azeite-de-dendê), da qual sete punhados foram jogados na rua.

Enquanto o animal de Exu era limpo na cozinha-do-santo, a mãe-pequena da casa incensou todo o terreiro entoando as seguintes cantigas:

*Incensa, incensado a casa do meu avô  
Incensa, incensado em nome do Senhor  
Estou orando, estou incensando (bis)  
A casa do Bom Jesus da Lapa (bis)  
Nossa Senhora incensou seus bentos filhos*

*Incensou para cheirar  
Eu também vou incensar a minha casa  
Para sorte e a felicidade entrar*

Com todos os membros do terreiro reunidos no barracão (como é conhecido o salão de danças do terreiro), a mãe-de-santo deu início ao ritual propriamente dito. Os ingredientes anteriormente citados estavam colocados sobre uma esteira, em que também estava sentado o filho-de-santo.

A mãe-de-santo entoou algumas rezas que são chamadas *Angoroci*, saudando e pedindo licença a todos os orixás para cumprir o ritual em louvor do caboclo. Tomou um adjá (campainha ritual) e começou a chamar, através de toadas, os caboclos conhecidos no terreiro:

*Angoroci daraa auê (bis)  
Angoroci mene mene  
Tateto Sultão das Matas, oi si!*

Assim sucessivamente saudou os caboclos Pena Branca, Juremeira, Laje Grande, Pena Dourada. Logo depois, aproximando-se do filho-de-santo, soando o adjá. Acompanhando a mãe-de-santo, todos os presentes gritavam:

*Xeto marrumbaxeto  
Xeto na Vizala  
Xeto á!*

Os gritos repetiram-se muitas vezes até que, num dado momento, o corpo do filho-de-santo começou a tremular. Seus gestos davam a impressão de estar passando por uma convulsão, sendo amparado por uma equede (espécie de aia do orixá) e pela mãe-pequena. Em seguida, todos ouviram um grito estridente, como se fora o de um pássaro. Era o caboclo que havia possuído em transe o filho-de-santo ali sentado. Era seu sinal.

Todos os presentes saudaram o caboclo que acabara de chegar com gritos de *Xeto marrumbaxeto*, a saudação aos caboclos, e muitas palmas. O caboclo em transe parecia muito esquivo. Em muito havia se modificado o semblante do filho-de-santo, bem como seus movimentos físicos.

O caboclo saudou a mãe-de-santo com certa cerimônia, abraçando-a apenas. Nenhum outro tipo de cumprimento foi feito, tal como o beijar a mão ou o deitar-se no chão aos pés do outro, gestos típicos, e obrigatórios, na etiqueta dos terreiros de orixás e inquices. A mãe-

de-santo então perguntou ao caboclo seu nome e pediu que entoasse seu canto de chegada. Com ar circunspecto, ele identificou-se como Caboclo da Lua e cantou:

*Caboclo flecheiro, sou da nação do Brasil  
Sou da nação do Brasil, sou caboclo  
Caboclo flecheiro*

Todos os presentes, demonstrando grande alegria, gritavam entre palmas: *Xeto marrumbaxeto, xeto na Vizala, xeto á!*

O caboclo manteve-se ajoelhado e ligeiramente curvado na esteira. A mãe-pequena colocou as folhas que haviam sido colhidas pela manhã dentro de um alguidar grande, juntando-lhes água e macerando-as em seguida, tornando essa mistura num líquido verde escuro de forte e agradável odor, com que lavou o alguidar e a quartinha pertencentes ao assento do caboclo.

A mãe-de-santo mandou vir os animais a serem sacrificados, mas, antes do início dos sacrifícios, despejou no alguidar um pouco de água, azeite-de-dendê e mel. Num pote reservado ao preparo da bebida ritual dos caboclos colocou os mesmos ingredientes acrescidos de canela, cravo e noz-moscada. A mãe-de-santo iniciou o ritual entoando uma cantiga de saudação a casa, há muito incorporada ao repertório da música popular brasileira:

*Ó Deus vos salve esta casa santa (bis)  
Onde Deus fez a morada  
Onde mora o cálice bento  
E a hóstia consagrada*

Depois disso, o axogum, auxiliado por outro ogã, imolou com uma faca os galos, enquanto todos cantavam:

*Carangolo batula sangue  
Sangue na xoro ro  
Moasi saure sangue na xoro ro  
Sangue na palangana com maleme tateto  
Sangue na palangana com maleme mameto*

Em seguida foi a vez das galinhas, mas desta vez com a cantiga:

*Sangue mona sa que sa la  
coro mo sangue o (bis)*

O casal de codornas foi dado ao caboclo, que sacrificou as aves mordendo o pescoço e tomando do sangue que brotava. Nesse momento era cantada a cantiga:

*Batula batula san  
Sangue na xoro ro  
Moaci saure sangue na xoro ro*

O sangue das aves maiores foi derramado dentro do alguidar e em seguida no pote de barro colocado ao lado deste, sendo mexido com uma colher de pau pela mãe-pequena. A mãe-de-santo marcava com o sangue das aves as tēmporas do filho-de-santo "virado" no caboclo, que, a cada animal sacrificado, emitia seu grito, seu ilá, saudando a oferenda recebida.

As cabeças e os pés das aves foram colocados num pequeno alguidar, que depois foi enfeitado com as penas das mesmas.

Terminado o sacrifício, os animais foram levados à cozinha para serem limpos e cozidos, enquanto outra cantiga era entoada:

*Batulé sai andando com os pés  
Batulé sai andando com os pés*

As asas, o pescoço, o fígado, o coração e a moela de cada ave, depois de cozidos, foram oferecidos ao caboclo, as demais partes foram comidas pelos membros do terreiro, acompanhadas de outras iguarias como milho cozido, moranga cozida, arroz e farofa.

O alguidar contendo o sangue dos animais, a quartinha com água, as partes cozidas dos animais, além de milho cozido temperado com sal e azeite-de-dendê, colocado numa moranga cozida, foram depositados, juntamente com frutas diversas, aos pés de uma árvore de são-gonçalinho existente no terreiro.

Todos os filhos da casa beberam da mistura denominada menga, que, como nos garantiram, é uma bebida muito apreciada por todos.

O Caboclo da Lua permaneceu "em terra" até que as comidas estivessem cozidas. Conversou com todos, bebeu cerveja e só não dançou porque naquela dia não havia toque.

Em outra ocasião tivemos a oportunidade de vê-lo paramentado com um cocar feito de penas de papagaio, vestindo um bombacho em

tecido estampado. Trazia um atacam (espécie de faixa) amarrado no tronco, terminando num laço preso às costas. Numa das mãos trazia uma lança de ferro e na outra, um galho de aroeira. Cantou e dançou então ágil, garboso e completamente integrado à comunidade do terreiro. Já havia sido batizado e, conforme nos foi informado, seu assentamento já havia sido “firmado”.

Os sacrifícios aqui descritos são repetidos com regularidade, geralmente no intervalo de um ano. Mesmo terreiros que não fazem o batismo conduzem as cerimônias sacrificiais nos moldes do que aqui foi mostrado. Dificilmente haverá alguma festa que não seja precedida de sacrifício.

### Toque de caboclo

Primeiro uma distinção: toques ou giras são cerimônias públicas periódicas, em que os caboclos vêm para “trabalhar”, isto é, dar consulta aos necessitados, oferecer conforto aos carentes. Festas são celebrações públicas, geralmente anuais, em que os caboclos vêm para ser homenageados, para dançar e conviver com seus devotos e amigos, como ocorre com as festas dos orixás.

Em São Paulo os toques de caboclo podem ser semanais, quinzenais ou mensais. Em alguns terreiros não têm periodicidade, podendo-se tocar eventualmente. Há pequenas variações de caso para caso, mas em geral eles têm essa seqüência: *padê* (oferenda de farofa com dendê para Exu), *xirê* (cantos em língua ritual, geralmente do rito angola, para os orixás ou inquices), *Angoroci* (espécie de louvor aos caboclos), chegada dos caboclos no transe ritual, cantos de invocação, intervalo para paramentar os caboclos, retorno dos caboclos ao barracão com seus cumprimentos e danças e, finalmente, consultas à assistência.

Os caboclos fumam charutos — fumar é o atributo indígena por excelência — e bebem bebidas alcoólicas (cerveja, vinho e a bebida ritual jurema), que costumam compartilhar com seus consulentes. Algumas equedes auxiliam nas consultas, seja traduzindo algumas expressões ou tomando notas. Nos toques as pessoas formam filas para a consulta e em algumas casas chegam até a utilizar senhas. É grande a semelhança com uma sessão de umbanda.

A ênfase das consultas é a cura dos males do corpo, chamando a atenção a quantidade de idosos entre os consulentes. Alguns trazem

velas, outros flores ou algum outro artefato prescrito anteriormente pelo caboclo. O fato é que todos depositam nele suas esperanças e com ele mantêm relação de cumplicidade. Problemas afetivos, da intimidade ou de ordem material são também abordados, mas secundariamente. Para essas questões parece haver duas alternativas: procurar entidades da umbanda como exus, pombagiras e baianos ou recorrer ao oráculo do jogo de búzios, que é prerrogativa do pai ou mãe-de-santo, sem intermediários. Esta última opção é sem dúvida importante na estratégia dos terreiros de candomblé, seja porque abre caminho para o ingresso de um novo aspirante, que deverá aprofundar seus laços também com os orixás, seja porque gera renda, dado que o jogo de búzios é invariavelmente pago. Os caboclos podem sugerir ao consulente qual seria seu orixá, mas convidando-o a voltar outro dia e jogar búzios com a mãe-de-santo, a fim de obter a confirmação sobre o seu "dono de cabeça".

Ainda com relação à distinção entre consulta espiritual com caboclo e jogo de búzios, vale apontar que o primeiro é considerado subordinado ao segundo, cabendo ao jogo de búzios as decisões consideradas mais sérias e as confirmações. Como nos garantiu um pai-de-santo, o caboclo ensina banho, remédio, mas não desfaz um malfeito, ele apenas alivia. Ele pode dizer o que foi feito, mas não pode tirar. Isso só é feito com ebó, depois do jogo de búzios.

A comunicação com os caboclos nos toques atende portanto a pessoas que buscam respostas imediatas e acessíveis, senão gratuitas, a suas aflições. É também uma porta de entrada para o jogo de búzios, o qual pode significar um início do processo de arregimentação religiosa, uma vez que o adepto em potencial passa a interagir mais de perto com a mãe-de-santo, ou então a consolidação da condição de cliente.

### Festa de caboclo

As festas de caboclo acontecem anualmente em data que varia de terreiro para terreiro, embora alguns prefiram o 2 de julho, segundo a tradição baiana<sup>4</sup>. São em geral grandes encontros dos quais partici-

4. Data de comemoração da Independência na Bahia (1823), caracterizada por um desfile que conduz uma estátua de índio e conhecida como Festa de Caboclo. Ver Santos, 1995.

pam, além dos filhos-de-santo da casa, amigos, parentes dos iniciados, clientes, simpatizantes e convidados de outros terreiros.

Diferente dos toques, as festas não são caracterizadas pelo atendimento ao público, mas sim pelas danças, brincadeiras e pela comida que é distribuída ao final. Nessa ocasião os caboclos não vêm para “trabalhar”, mas para ser homenageados.

Segundo a forma que mais se observa, a festa de caboclo é iniciada com um toque aos inquices. Mesmo os terreiros de tradição iorubá (queto e efã) costumam realizar esta parte preliminar do culto com ritmos e cânticos do candomblé angola, reconhecidamente a nação mais próxima dos caboclos, embora haja terreiros queto que tocam em queto quando os orixás são homenageados nesta primeira parte da festa de caboclo.

Segundo o costume angola, toca-se primeiro para Pambu Njila-Bombogira-Aluviá (Exu), com uma oferta de farofa e bebida ou água, depois para os inquices masculinos, aproximadamente nesta ordem: Roximucumbe-Incôci, Catendê, Gombobira-Mutacalambô, Cafunã-Cavungo, Angorô, Tempo, Zázi, Vúngi. Seguem-se os cânticos para os inquices femininos, Matamba-Bamburucema, Dandalunda, Nzumba, Cucuetu-Caiá, encerrando-se com a homenagem a Lembá e Nzambi<sup>5</sup>.

Na festa ocorrida em 6 de setembro de 1998 no terreiro de candomblé angola Sociedade Beneficente Caboclo Sete Flechas, também conhecido como Inzo N’kisi Mussambu, localizado em Carapicuíba, na Grande São Paulo, depois da seqüência de cantigas aos inquices e antes do início das homenagens aos caboclos, ouviu-se a preleção de Tata Tauá, o pai-de-santo, que interrompeu o toque e falou:

*“Bem-vindos todos. O pessoal de outros terreiros, as visitas, os da umbanda sintam-se todos em casa. Esta é uma festa de caboclos. Mas alguém pode perguntar: “por que estão cantando para inquice?” Nós louvamos primeiro os inquices por uma questão de espaço físico. Eles são donos desse espaço aqui e por isso nós cantamos para eles antes. Mas caboclos e inquices não têm nada a ver, eles têm fundamentos diferentes. São duas coisas diversas. Como não temos um espaço separado para cada um, cantamos*

5. Para a correspondência entre inquice e orixá, ver Prandi, 1996: 48-49.

*primeiro para os inquices e pedimos licença. Nós vamos cantar agora pra caboclo."*

O terreiro está todo enfeitado para a ocasião. O barracão está ornado com as características bandeirinhas de papel de seda forrando o teto. Folhas, flores e objetos indígenas decoram as paredes. Num quarto ao lado foi armada a *junça*, o quarto do caboclo, povoado de imagens de caboclos e objetos indígenas, onde estão as comidas preparadas com as carnes dos sacrifícios realizados no dia anterior, muitas folhas e uma enorme profusão de frutas. A cabana do caboclo é um elemento indispensável na festa de caboclo, podendo ser montada, com bambu e folhas de coqueiro, no próprio barracão, quando o espaço o permite, ou fora dele. Nunca faltará a moranga, prato predileto do encantado, nem o pote de jurema, bebida fermentada preparada com a casca do arbusto da jurema (*Pithecolobium torti*), devidamente trazida da Bahia, vinho doce, mel, noz-moscada, gengibre, cravo e canela, ao que alguns terreiros adicionam sangue dos sacrifícios ou dendê, e que em certas casas recebe o nome de menga.

"Abre-te campo formoso..." Com este verso, de uma cantiga que faz alusão ao local imaginário onde os seres encantados habitam, dá-se início à chamada dos caboclos, para mais uma vinda deles ao mundo dos mortais, ao mundo do candomblé.

Não importa o local do encontro, se pequeno e modesto, imenso e abarrotado de símbolos do imaginário dos terreiros, o mais importante é a festa em si, sinônimo de reunião de pessoas com o fim de louvar, orar e estar na companhia dos caboclos.

Na abertura, ao som dos atabaques e demais instrumentos de percussão (xequerê, maraca, agogô etc.), canta-se:

*Abre-te campo formoso (bis)*  
*Cheio de tanta alegria*  
*Cheio de tanta alegria*

A atmosfera do terreiro já é de muita alegria e, com uma segunda cantiga, os caboclos são chamados a participar da festa:

*E lá vem seu boiadeiro*  
*E lá vem seu capangueiro*  
*Cheio de tanta alegria*  
*Cheio de tanta alegria*

No terreiro Inzo N'kisi Mussambu, a mãe-de-santo dança rodeada por seus filhos, que chamam pelo maior caboclo da casa, Sete Flechas, gritando "*Xeto Marrumbaxetol*". Chega o caboclo da mãe-de-santo com seu *ilá*, seu grito característico. É uma grande festa. Um a um os caboclos vão apossando-se de seus "cavalos" (filhas e filhos-de-santo por eles possuídos). Ouvem-se palmas, salvas, gritos. Batendo compassadamente a mão espalmada na boca, os filhos-de-santo emitem um som muito característico, como o que se ouve em filmes americanos de índios. O clima de entusiasmo ganha o espaço do terreiro num crescendo.

A entrada em transe ganha todas as atenções e um a um os filhos e filhas vão se deixando "tomar" por seus encantados. Mas depois de certo tempo ainda resistem heroicamente ao transe alguns "cavalos", vários deles demonstrando por gestos e expressões faciais que não desejam ser "possuídos". Aqui se observa algo inscrito no código do terreiro, revelando uma dimensão da distribuição hierárquica do poder religioso no candomblé. Os "mais velhos de santo", isto é, iniciados há mais tempo, demoram um pouco mais a serem possuídos. Detêm maior controle do transe, pois conhecem o código da possessão mais apuradamente, podendo manobrar seus sinais e sabendo "correr" na hora em que esses sinais se fazem sentir mais agudamente. Com o adiamento do transe, afirmam sua posição na hierarquia do grupo de culto. Isto faz parte da "cena" da possessão.

Na tentativa de trazer mais caboclos para o encontro, os ogãs, assumindo ares de superioridade que os caracteriza, põem-se a cantar:

*Ainda tem caboclo debaixo da samambaia*

*Ainda tem caboclo debaixo da samambaia*

*Debaixo da samambaia*

*No pé da samambaia*

*Ainda tem caboclo*

Os renitentes vão por fim deixando aflorar o encantado. Não se pode escapar ao poder desta cantiga "de fundamento". Quem não quer entrar em transe tem que sair do barracão até passar o perigo.

Estão todos "em terra" agora: caboclos e caboclas, boiadeiros e marujos. É hora de paramentar os encantados. É costume levar os caboclos em transe para o roncó (quarto de reclusão) para serem

vestidos com trajes completos ou ao menos serem adornados com os *atacans*, espécie de tiras de pano amarradas no tronco, terminadas em laços, de modo a permitir livres movimentos nas danças. Vestem-nos com tecidos de uma profusão de cores. Cocares de penas e chapéus de vaqueiro adornam as cabeças, dependendo se são caboclos ou boiadeiros. Alguns trazem nas mãos lanças, arco-e-flecha ou cho-calhos.

Vestidos, voltam em fila ao barracão, dançando a seguinte cantiga:

*Toté, toté de maiongá  
maiongonbê (bis)*

Dançam com o corpo inclinado para a frente, com os braços estendidos à frente do corpo, num movimento de vaivém. Os pés acompanham o movimento dos braços, levando o corpo para a frente. Ao mesmo tempo, cumprimentam os presentes, dando precedência às autoridades religiosas presentes, terminando com os mais simples presentes na platéia que se aglomeram no espaço do barracão reservado aos clientes e visitantes.

A precedência por tempo de iniciação também é observada no momento em que os caboclos retornam ao barracão e também no momento em que cada um saúda a casa e o público presente com suas salvas e cantos de chegada. Um por um, numa ordem que revela a importância do tempo de iniciação na composição da hierarquia dos caboclos, começando pelo caboclo da mãe ou pai-de-santo, seguido dos mais velhos, cada caboclo posta-se na frente dos atabaques, um joelho apoiado no chão, e canta as cantigas que lhe dão identidade. O caboclo reza sua oração e todos cantam com ele.

Dentre muitas cantigas do vasto repertório dos caboclos, poderemos escutar:

*E boa noite meus senhores  
Boa noite minhas senhoras  
Sou eu, Sete Flechas, que cheguei aqui agora*

Ou ainda:

*Campestre Verde, a meu Jesus (bis)  
Madalena e Maria no pé da cruz (bis)  
Com sete dias minha mãe me deixou (bis)*

*Me deixou numa clareira  
Osanha quem me criou (bis)  
É um xeto ê, é um xetô a (bis)  
Boiadeiro Trilheiro veio aqui pra vos saudar (bis)*

E assim vão cantando e dançando no ritmo frenético dos atabaques.

Ouve-se um misto de louvações sobre as coisas e lugares do Brasil, saudações aos orixás ou alusões a Jesus Cristo e santos católicos, emergindo daí todo um sincretismo presente com certeza nesse culto dos caboclos, os ditos senhores desta terra.

Como exemplo, citamos algumas cantigas:

*E lá em Roma tem uma igreja (bis)  
E dentro dela tem morador (bis)  
Lá tem um anjo de braços abertos (bis)  
E esse anjo é Nosso Senhor (bis)*

*Aqui nesta aldeia  
tem um caboclo que ele é real  
Ele não mora longe  
mora aqui mesmo neste canzua*

*Pisa caboclo aqui nesta aldeia  
Mostra o teu sangue que corre nas veias (bis)*

*Caboclo flecheiro, tú és da nação do Brasil  
Tu és da nação do Brasil, meu caboclo  
Caboclo flecheiro*

*Mas ele vem pelo rio de Contas  
Vem caminhando por aquela rua (bis)  
Olha que beleza, seu Lua Nova  
no clarão da lua (bis)*

*Caça, caça no Canindé  
Cura ê, cura ô  
Caça, caça no Canindé  
Pena Verde é caçador*

*Aê Juçara, dona Juçara eu vim te ver  
Aê Juçara, dona Juçara como vai você*

*Pedrinha de um lado*  
*Pedrinha do outro*  
*Pedrinha lá na mata é*  
*Quem pode mais é Deus do céu*  
*Jesus, Maria e José*  
  
*Pedrinha miudinha na Aruanda é*  
*Lajedo tão grande*  
*Tão grande na Aruanda é*

Não somente os ogãs puxam as cantigas, mas também os caboclos apreciam fazê-lo. Muitas vezes as cantigas trazem um pouco da história mítica de cada um, assim:

*Aê Iemanjá (bis)*  
*Rainha sereia*  
*Sô Cabocla do Mar (bis)*  
*Sô caboclo, sô flecheiro*  
*Sindara cuiá*  
*Sô Oxóssi, sô guerreiro*  
*Sindara cuiá*  
*Eu venho lá da mata*  
*Sindara cuiá*  
*Sô filho de Iemanjá*  
*Sindara cuiá*  
*Verde e amarelo*  
*Mar do norte e sul*  
*Sô Cabocla do Mar*  
*Andando no mar azul*  
*Caboclinho da Mata Virgem*  
*das ondas do mar*  
*Sô filho da Vizala*  
*Filho da sereia do mar*

Apesar da aparente desordem no barracão, os caboclos respeitam-se entre si e se fazem respeitar por todos os presentes. São criteriosos ao solicitar algo, mesmo que seja um charuto ou uma bebida, e fazem-no de modo jocoso, revelando contudo sempre um formalismo, cuja etiqueta faz parte das exigências cotidianas do candomblé:

*Ó dona da casa*  
*Por Deus e Nossa Senhora*

*Dá-me o que beber  
Senão eu vou-me emboral  
Sem beber não faço samba  
Sem beber, não sei sambar*

Se por um lado existe o respeito mútuo, por outro pode-se estabelecer entre eles a disputa pela melhor performance nas danças, ou o chamado sotaque, em que um chama o outro para uma espécie de desafio de cantigas, duelo verbal tão caro à cultura popular nordestina.

Depois é hora de dançar por sobre uma vara de madeira colocada no chão em frente aos atabaques. Os caboclos devem dançar pulando de um lado a outro da vara, como se estivessem embriagados, sem tropeçar ou mover o objeto no chão. Neste ato lúdico, a disputa é sempre acirrada e muitas vezes cria uma verdadeira competição na qual o caboclo do dono da casa deverá sempre sair-se bem, sob pena de ver posto em dúvida seu poder mágico. Afinal, as entidades do chefe da casa, quer se trate de orixá, inquice ou caboclo, são sempre consideradas as mais poderosas.

Entre outras cantigas podemos citar:

*Ó piaba, pula por cima do pau  
ô piaba (bis)  
Bate tambor solta a piaba*

*Caboclo do junco  
caboclo da mata  
Caboclo na mata corta dendê  
dendê de samba angolê*

A festa é uma profusão de danças, em que um a um os caboclos vão fazendo seu solo. Os ritmos, muito próximos do samba da música popular que deles se originou, são alegres e contagiantes. Os encantados puxam suas cantigas que são repetidas pelos alabês, demais caboclos, adeptos e simpatizantes da platéia. Fumam charuto o tempo todo e bebem numa cuia um preparado fermentado, quando não vinho, cerveja ou outra bebida alcoólica. Os alabês tocam os três atabaques, sempre percutidos com as mãos, em ritmos característicos do candomblé angola, enquanto os caboclos oferecem sua cuia aos amigos e autoridades presentes, os quais bebem

virando-se de costas para o caboclo, para que ele não o veja beber, conforme manda a etiqueta dos tempos em que não se bebia na presença dos mais velhos.

Mais adiante os caboclos convidam presentes a dançar uma ou outra cantiga, fazendo grande estardalhaço:

*Se eu era branco eu não era caboclo  
Põe a moça bonita pra dançar na roda*

Não se estabelece rigorosamente a duração da festa. O caboclo do dono da casa é autoridade máxima nesse ritual e decidirá, na maioria das vezes, quando deve ser finalizada a festa.

Ao final, um ogã canta uma cantiga de agradecimento a Deus pela presença dos caboclos. É o deus cristão que é lembrado:

*Graças a Deus, ora meu Deus  
Louvado seja Deus, ora meu Deus  
Graças a Deus, ora meu Deus  
O dia em que Laje Grande nasceu  
ora meu Deus.*

O caboclo da dona da casa agradece a todos pela presença. Seguido pelos outros caboclos, abraça cada um dos presentes, e finalmente canta sua despedida:

*Eu já vou, já vou  
Eu já vou pra lá  
O meu pai me chama,  
eu sou filho obediente  
Eu não posso mais ficar*

Novamente a fila dos caboclos é precedida por ele e dançando, um a um, cumprimentam a porta do terreiro, o ariaxé (ponto da força sagrada do terreiro), os atabaques, e encaminham-se para o roncó onde são despachados. Antes saúdam os presentes com os abraços característicos do candomblé, em que se tocam os ombros alternadamente por três vezes.

Às vezes a saída dos caboclos vai se fazendo aos poucos, retirando-se primeiro os com menos tempo de iniciação, enquanto os outros continuam dançando, até sobraem dois ou três, que insistem em querer ficar:

*Eu estava indo deste arraial  
Eu já ia embora deste arraial  
Resolvi, não vou mais*

Todos aplaudem e apóiam a decisão do caboclo, mas já é hora da festa terminar e sempre alguma autoridade do terreiro mostrará ao caboclo que seu tempo acabou.

Aos poucos os filhos “desvirados” vão voltando ao barracão. Todos estão cansados, cavalos e ogãs. Apesar dos semblantes exaustos de cada um dos presentes, todos demonstram contentamento. Muitas palavras de alento também foram escutadas dos caboclos. A festa não foi somente canto e dança. Os caboclos estiveram na terra também para trazer mensagens, talvez dos próprios orixás, ensinaram beberagens para vários males, assim como deram conselhos a muitos, estabelecendo um laço de confiança para que se perpetue a sua imagem de pai e protetor. Mas sobretudo dançaram, porque é dia de festa, não de trabalho. Há um clima geral de alegria e um sentimento compartilhado de missão cumprida. Agora vamos comer.

Uma festa termina com comida farta. Arroz, farofa, carnes, saladas são pratos preferenciais. E muita fruta, pois não há festa de caboclo sem uma profusão de frutas de todas as espécies: jaca, melancia, melão, laranja, tangerina, abacaxi, mamão, abacate, banana, fruta-do-conde, caju, carambola, maçã e até kiwi, além de moranga, comida predileta dos caboclos. Refrigerante e cerveja completam o banquete dos caboclos.

### **Caboclo, candomblé e umbanda**

Na grande maioria dos terreiros de candomblé de São Paulo, praticamente todos os filhos da casa têm caboclo, com exceção, evidentemente, dos não rodantes ogãs e equedes. Alguns caboclos foram trazidos diretamente da umbanda, a religião anterior de parte dos adeptos. Na passagem da umbanda ao candomblé, contudo, transcorre certo tempo antes que o caboclo volte a se manifestar. Somente após ter o filho-de-santo aprendido as novas posturas, formas de dançar e se expressar características do candomblé, geralmente na obrigação de um ano, o caboclo “baixa” no candomblé, já tendo assumido mudanças no jeito de falar e no gestual. Muitos, no entanto,

não conheceram a umbanda, começando a carreira religiosa afro-brasileira diretamente no candomblé.

Não raramente, outras entidades umbandistas que não o caboclo podem também estar presentes em terreiros de candomblé. São os pretos-velhos, as ciganas, os balianos, os exus da umbanda e as pombagiras. Esta mistura religiosa é tão evidente que facilmente justifica ter-se forjado o termo "umbandomblé", usado pelo próprio povo-de-santo para referir-se a terreiros de candomblé com entidades e ritos da umbanda. Por um lado, isto mostra a identificação simultânea de terreiros com duas modalidades. Por outro, demonstra que há um público que atende a essas duas vertentes. Afinal, os adeptos das religiões afro-brasileiras em São Paulo conheceram primeiro a umbanda e seus personagens povoam seu imaginário. Para o paulista, o candomblé dos orixás é de certa forma uma experiência cultural recente e sua compreensão ainda é mais difícil, como costumam explicar alguns líderes desta religião. Mas é verdade que a penetração da umbanda no candomblé não se restringe a São Paulo e outras cidades do Sudeste e do Sul, marcando já uma presença importante em terreiros de regiões do País identificadas como originárias das religiões afro-brasileiras tradicionais.

Um ritual religioso afro-brasileiro logo remete à imagem de pessoas incorporadas por espíritos, os guias, que oferecem consultas, dão conselhos e resolvem problemas. O candomblé de caboclo em São Paulo atende preferencialmente a um público que também se identifica com a umbanda, ou seja, pessoas que estão acostumadas a um traço específico da religião, a comunicação verbal com o espírito incorporado. Do ponto de vista econômico, trata-se de uma demanda evidente: uma população que busca o serviço religioso, mas não pode pagar o preço do jogo de búzios, que varia hoje entre trinta e cinquenta reais.

Na passagem da umbanda ao candomblé, os terreiros redefiniram vários elementos rituais e simbólicos, inclusive no âmbito do sincretismo católico, mas não deixaram de lado o culto ao caboclo. O encontro do culto de caboclo do antigo candomblé com o kardecismo gerou no passado a umbanda. Atualmente, o caboclo constitui, num outro movimento, um trunfo do novo candomblé para avançar sobre o espaço umbandista. Como se a força renovada do "dono da terra" estivesse

atuando nos movimentos que têm marcado a história das religiões afro-brasileiras, história que não estaria por certo concluída, pois “*ainda tem caboclo debaixo da samambaia*”.

### *Referências bibliográficas*

- BACELAR, Jeferson Afonso *et alii*. *II Encontro de Nações de Candomblé*. Salvador, Centro e Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1997.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma*. São Luís, Sioge, 1993.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- LIMA, Vivaldo da Costa *et alii*. *Encontro de nações de candomblé*. Salvador, Ianamá e Centro e Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1984.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Nas pegadas dos voduns*. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 19/20 (1997), pp.109-134, 1999.
- SANTOS, Jocélio Teles. *O dono da terra*. Salvador, Sarah Letras, 1995.

## CATIMBÓ

Roger Bastide\*

O catimbó é de origem índia<sup>1</sup>. Sem voltar às descrições antigas da pajelança e aos primeiros contatos entre o catolicismo e a religião dos índios, inclusive àqueles fenômenos de “santidade” que conhecemos tão bem através das informações do Tribunal do Santo Ofício, sem tentar traçar a genealogia histórica do catimbó, encontramos ainda hoje entre o puro índio e o homem do Nordeste toda a gradação que nos conduz pouco a pouco do paganismo ao catimbó da Paraíba.

Para o índio, o fumo é a planta sagrada e é sua fumaça que cura as doenças, proporciona o êxtase, dá poderes sobrenaturais, põe o pajé em comunicação com os espíritos. Podemos nos servir de um relato recente de Charles Wagley, feito durante sua estada entre os tapirapé, para dar aqui alguns fatos:

*“Tratar os doentes é o dever mais comum dos pajés e o uso do tabaco é sempre o prelúdio e complemento necessário dessa operação. Eles sempre curam ao cair da noite... Ao visitar um paciente, o pajé acocora-se próximo da rede, acendendo imediatamente um cachimbo... O pajé sopra fumaça sobre todo o corpo*

---

\* Sociólogo francês (1898-1974), pioneiro dos estudos afro-brasileiros, foi Professor de Sociologia da Universidade de São Paulo entre 1938 e 1954, como membro da missão francesa que veio ao Brasil para a instalação da Universidade de São Paulo, tendo formado e influenciado profundamente toda uma geração de cientistas sociais. Autor de vasta obra nos campos da sociologia, psicologia e crítica literária, seus livros *Imagens do Nordeste místico em preto e branco* (Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945), *As religiões africanas no Brasil* (São Paulo, Pioneira, 1971) e *O candomblé da Bahia* (São Paulo, Nacional, 1978) são obras decisivas e fundamentais para a interpretação das religiões afro-brasileiras.

1. O presente texto foi extraído do livro de Roger Bastide, *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945, pp. 202-222.

*do paciente, depois sobre as próprias mãos, cospe nelas e começa vagarosa e firmemente a fazer massagens no enfermo. Anualmente os pajés 'hamam o Trovão' e opõem suas forças às dele. Numa intoxicação frenética, pelo engolir da fumaça do tabaco, constante dançar e cantar, caem em transe durante o qual viajam até à casa do Trovão" (Wagley, 1943).*

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 aqui pela ação da jurema. Mas o uso da jurema também é de origem índia. Um texto de 1758, citado por Luís da Câmara Cascudo, menciona a morte de um índio aprisionado "por razão do sumário que se fez contra os índios de Mopibu, os quais fizeram adjunto de jurema, que se diz supersticioso" (Cascudo, 1951:20).

A descrição que nos é dada por Carlos Estevão de Oliveira dos últimos restos das tribos da Gruta do Padre nos aproximam ainda mais do catimbó. Trata-se da festa da jurema, ou ajuca:

*"Raspada a raiz, é a raspa lavada para eliminação da terra... sendo em seguida colocada sobre uma outra pedra. Nesta é macerada, batendo-se-lhe, amiudadamente, com outra pedra. Quando a maceração está completa, bota-se toda a massa dentro de uma vasilha com água, onde a espreme com as mãos a pessoa que a prepara. Pouco a pouco a água se vai transformando numa calda vermelha e espumosa, até ficar em ponto de ser bebida. Pronta para este fim, dela se elimina toda a espuma, ficando assim inteiramente limpa. Ao ficar nesse estado, o velho Serafim ascendeu um cachimbo tubular, feito da raiz de jurema, e, colocando-o em sentido inverso, isto é, botando na boca a parte em que se põe o fumo, soprou-o de encontro ao líquido que estava na vasilha, nele fazendo com a fumaça uma figura em forma de cruz, e um ponto em cada um dos ângulos formados pelos braços da figura. Logo que isso foi feito, um caboclo, filho do chefe, colocou a vasilha no solo, sobre duas folhas de uricuri, que formavam uma espécie de esteira. Em*

*seguida, todos que ali se encontravam, inclusive duas velhas e reputadas cantadeiras, sentaram-se no chão... O chefe e mais dois assistentes acenderam seus cachimbos... Os cachimbos, passando de mão em mão, correram toda a roda. Quando voltaram aos donos, uma das cantadeiras, tocando o maracá, principiou a cantar. Era uma invocação a Nossa Senhora, na qual se pedia paz e felicidade para a aldeia. Depois vieram as toadas pagãs dirigidas aos encantados... Enquanto isso, o caboclo que colocara a vasilha sobre as folhas, respeitoso e solene, ia distribuindo pelos demais a bebida mágica que transporta os indivíduos a mundos estranhos e lhes permite entrar em contato com as almas dos mortos e espíritos protetores."*

A vasilha, que toma o nome de princesa no catimbó, o fato de fumar ao contrário, a distribuição da jurema, os cânticos aos espíritos dos mortos e aos caboclos protetores, a mistura de elementos cristãos e de elementos mágicos primitivos, tudo isso, tornaremos a encontrar daqui a pouco. Podemos dizer, portanto, que o catimbó não passa da antiga festa da jurema, que se modificou em contato com o catolicismo, mas que, assim transformada, continuou a se manter nas populações mais ou menos caboclas, nas camadas inferiores da população do Nordeste. Apenas a festa estacional, provavelmente anual, separou-se do ritmo dos meses e das ocupações: o que não passava de um elemento da cerimônia, a invasão, na alma, dos sonhos maravilhosos, veio a se transformar na finalidade, no ideal proposto. Essa mudança de função correspondeu a uma complicação do esquema primitivo, pela conglomeração, ao redor do núcleo central, dos outros processos mágicos dos índios e, particularmente, da cura pela defumação. Em resumo, a passagem da sociedade tribal para outro tipo de organização, ou melhor, à sua desagregação em famílias dispersas pelo litoral, levando uma vida difícil, unindo-se sexual e culturalmente aos brancos, criou necessidade que a tribo não conhecia: a bênção coletiva das cidades dada pela festa da jurema foi sucedida pela bênção individual, a luta contra as preocupações particulares, a tristeza das almas solitárias. Daí a necessidade de se refugiar o maior número de vezes possível no mundo dos encantados, de chamar, semana após semana, os espíritos protetores.

Em face dessa religião, já organizada quando aqui chegou como escravo, qual seria a reação do negro?

Poderia evidentemente desprezá-la, orgulhoso de seus candomblés e de seus xangôs. Mas poderia também aceitá-la, fundi-la com seu próprio culto, e teremos então a macumba carioca. Poderia ainda incorporar-se pura e simplesmente a ela, tentando aproveitar-se dela para restabelecer seu poderio, e teremos então o catimbó da Paraíba.

Se o negro pode aceitar o catimbó com tanta facilidade é porque encontrou nele a mesma estrutura mística existente em sua religião, a mesma resposta às mesmas tendências. No catimbó, com efeito, como no candomblé, o homem muda de personalidade, perde o seu "eu" cotidiano para ir buscar, no vestiário mítico, uma série maior ou menor de outros "eu". Trata-se, nos dois casos, da necessidade que todos temos do disfarce, da máscara e da mentira.

Isso dito, veremos que o mecanismo é diferente do que já conhecemos. Duas psicologias coletivas inteiramente diferentes se marcam no candomblé e no catimbó, a do africano e a do índio.

Já dissemos que o rito sustém o mito. Mas se a mitologia do candomblé é rica e complexa, a do catimbó é pobre e incipiente, seja porque a antiga mitologia indígena perdeu-se na desintegração das tribos primitivas, na passagem da cultura local para a cultura dos brancos, que estavam dispostos a aceitar os ritos, porém não os dogmas pagãos, na sua fidelidade ao catolicismo — seja porque o catimbó foi concebido mais como magia do que como religião propriamente dita, devido sobretudo aos elementos perigosos e temíveis e às perseguições primeiro da igreja e depois da polícia. Ora, sabemos que o que caracteriza a magia é justamente a eficácia do rito que age mecanicamente, é a ação das forças impessoais, dos poderes misteriosos e vagos, é a lógica dos gestos e não a dos conceitos.

Há, todavia, um esboço de mitologia. Os índios não conheciam antigamente as virtudes miraculosas da jurema; antigamente, isto é, antes do nascimento de Deus. É porque então a jurema era uma árvore como todas as outras. Mas quando a Virgem, fugindo de Herodes, no seu êxodo para o Egito, escondeu o menino Jesus num pé de jurema, que fez com que os soldados romanos não o vissem, imediatamente, ao contato com a carne divina, a árvore encheu-se de poderes sagrados. Assim, a força da jurema não é uma força material, a do suco da planta, e sim uma força espiritual, a dos espíritos que passaram a habitá-la:

*A flor nasce da rama  
A rama nasce do chão  
O iguara vem da raiz  
A jurema é os mestres que dão.*

A árvore é a encarnação da verdadeira ciência. A iniciação torna-se uma iniciação vegetal, a do segredo da bebida mágica. O catimbozeiro pode muito bem dar um revestimento cristão às origens do seu culto, mas sabe que essa ciência lhe foi ensinada pelo índio:

*Eu andei o mundo em roda  
Percurrei todas as cidades de pena  
Agora fui que eu conheci  
A cidade da jurema*

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.

Essa mitologia permite que se possa, ao mesmo tempo, garantir uma harmonia entre as seitas e estabelecer uma hierarquia. Primeiro, garantir a harmonia. Já falamos da rivalidade dos candomblés. Também aqui temos uma certa diferenciação, existente entre os 400 catimbós que se encontram dispersos ao redor de João Pessoa; elaboram-se distinções seja no emprego da fumaça, seja no da jurema — alguns, por exemplo, misturam jurema com água ou com aguardente — o que corresponde à diferença entre as nações da Bahia. Mas essas seitas não disputam entre si; ignoram-se mutuamente, prosseguem, cada uma por seu lado, seus trabalhos sem se preocupar com o que se passa em casa dos vizinhos. É verdade que, sociologicamente, isso se explica pela psicologia familiar que substituiu a psicologia tribal, pelo individualismo do trabalhador agrícola, habituado à solidão, pela dispersão em grupos domésticos autônomos, bastando-se a si mesmos: observemos que o santuário é a própria residência. Mas o mito justifica a estrutura social: cada um tem sua cidade ou grupo de cidades encantadas; a geografia mística, com suas divisões administrativas, permite a coexistência de seitas autônomas. A autonomia das seitas corresponde à coexistência de circunscrições sobrenaturais. Torna, assim, possível uma

hierarquia, que é a hierarquia do tamanho da cidade, do estado ou do reinado, e que se traduz, sobre a terra, pelo maior ou menor poder evocatório dos catimbozeiros. O imperialismo não se marcará, como no candomblé, pela maior ou menor freqüência dos fiéis, pelo maior ou menor número de filhas-de-santo, mas pela maior ou menor extensão do mundo encantado que estiver sob a jurisdição do catimbozeiro.

Isso nos conduz à organização interna de cada seita. Há, no alto, o mestre de licença, o mais poderoso de todos; depois há o mestre, que preside a festa em caso de impedimento do primeiro; abaixo deste vêm os discípulos-mestres, em pequeno número, que aprendem e entre os quais serão escolhidos futuramente os mestres. Como se vê, não há nada de parecido com a iniciação das filhas-de-santo. Isso vem da diferença entre as duas culturas, a índia, originária do catimbó e a africana, originária do candomblé. O que toma o lugar da iniciação é o aprendizado dos segredos, é a transmissão individual, mas todos os meus informantes concordaram em afirmar que essa não é regulamentada, organizada em cerimonial, cercada de tabus e sacrifícios; o discípulo aprende pouco a pouco com o mestre, indo vê-lo, ao acaso da vontade e das circunstâncias, "quando quiser", frase significativa onde se exprime o individualismo impenitente dessa população do Nordeste. Abaixo dos discípulos-mestres há os discípulos, entre os quais sobressaem os discípulos-mestres; a seleção é, portanto, progressiva; ela se opera em diversas etapas; há uma ascensão lenta na obtenção do poder mágico. Por fim, embaixo na escala, a irmandade, a comunhão dos crentes. Tenho a impressão, aliás, de que essa assembléia não constitui um corpo ligado estreitamente à igreja, mas que as mesmas pessoas freqüentam indistintamente todos os catimbós de seus quarteirões; a mobilidade religiosa é máxima.

Para terminar essa hierarquia, não devemos nos esquecer do criado, que vai procurar as raízes da jurema, que transmite os recados, que serve de agente de ligação entre o sertão e o litoral. Embora meus informantes coloquem o criado no degrau mais baixo da escala, imediatamente depois da irmandade, tive a impressão, por outros fatos mencionados, que esse indivíduo pertence mais intimamente ao grupo dirigente do catimbó. O que o põe abaixo da hierarquia é o seu título, o título que o aproxima dos criados das casas-grandes, mas de fato ele possui poderes estranhos, que a massa dos fiéis ignora. Quando vagabundeia através dos sertões à procura da árvore miraculosa, uma

intuição física o adverte da presença da jurema, e presente também se, no local em que se acha, existe ou não um catimbozeiro qualquer. Nos dois casos, seu corpo se põe a tremer, uma sacudidela mística agita seus músculos, acentua-se à medida que se aproxima da árvore ou que chega perto da casa do catimbozeiro.

Existe uma relação entre os sexos, as idades e a estrutura religiosa? Geralmente os catimbozeiros são adultos, mas uma criança também pode tornar-se catimbozeiro. Com efeito, numa religião em que o essencial é a posse de poderes mediúnicos, uma criança que tem crises, cai em transe e fala línguas estranhas revela, por sua constituição mórbida, um direito à direção de uma seita. Mas o fato é raro, só me citaram um caso. O conflito entre as gerações, a vontade dos mais velhos de manter sua autoridade sobre os mais jovens existe até no catimbó. Por outro lado, a oposição entre os sexos não surge aqui. Todos os postos podem ser ocupados indiferentemente por homens ou por mulheres. Há, no Recife, catimbozeiras temíveis; conheci algumas que tinham um aspecto tão assustador que me causaram medo, a atmosfera de seus mocambos era uma atmosfera de um verdadeiro terror. Não é de espantar, aliás, porque é uma lei geral que sempre que uma religião é perseguida, a magia negra aproveita-se desse fato. Contudo, teoricamente, "o homem é mais forte", e se, na Paraíba, a pessoa que tinha poderes mais extraordinários e maior número de personalidades era uma mulher, hoje morta, acrescenta-se imediatamente que se tratava de uma mulher velha "que já tinha virado homem"; encontramos aqui a importância da menopausa que já tínhamos assinalado na Bahia.

O catimbó não apresenta o aspecto festivo do candomblé. Não tem sua riqueza litúrgica, nem seu clima de alegria. Aproxima-se mais de uma sessão espírita com a qual interfere muitas vezes. Ora, como me dizia um pai-de-santo, entre nós, os orixás descem na alegria dos cânticos e danças; no espiritismo os espíritos agem na penumbra, numa sala fechada, triste, diante de homens pensativos e lamurientos.

Com efeito, não há aqui aquela decoração deslumbrante do baracão e dos pejis. É o próprio quarto do catimbozeiro que serve de local de culto. O altar católico é um altar de pobres, com algumas litografias ingênuas, pequenas estátuas pintadas grosseiramente. O centro do catimbó é a mesa, com suas garrafas de cachaça, cheias ou vazias; quando estão vazias, o gargalo serve de castiçal à vela que lança sua claridade esfumaçada no claro-escuro da sala; copos, medalhas ou

moedas (calços), flechas malfeitas, às vezes uma imagem dentro do bojo de uma garrafa, como o São Sebastião que vi, trabalho paciente de um caboclo que introduziu, em longos dias de vadiagem, peça após peça, o santo torturado e o recompôs no bojo da garrafa, cachimbos ou cigarros, às vezes um crucifixo enfeitado de fitas, agulhas e botões, todo um bazar barato, sem beleza e em desordem, onde se confundem o catolicismo, o indianismo e o espiritismo. O instrumento musical que ritmará a cerimônia é o maracá dos indígenas, que ostenta por vezes alguns desenhos populares, uma estrela de Salomão, um coração por baixo de uma cruz. A pobreza desse material é acompanhada pela pobreza do calendário religioso. Não existe mais de uma festa por ano, a dos Reis Magos; o resto do tempo, o movimento do catimbó é regulado pelos caprichos do mestre, pelas necessidades de uma cura, pelo apelo do público, pelo acaso dos acontecimentos. Não há uma obrigação individual, de culto privado, como o das filhas-de-santo, dos obás ou dos ogãs. O que corresponde às obrigações são as recomendações dos encantados aos doentes ou aos clientes, de acender uma vela para esse ou aquele caboclo em determinado dia e hora, de rezar a certos momentos do dia, antes de uma vaga imitação das penitências católicas, cuja função teria se modificado, do que um verdadeiro culto de deuses. O banho de ervas sagradas, que prepara a descida dos orixás, que abre a cabeça ao divino, não existe também aqui, pois não se lhe pode comparar o banho de flores de jurema, que não é um elemento litúrgico, mas apenas uma recomendação feita, entre outras, a alguns clientes.

Nessa pobreza geral, que a imaginação do povinho procura corrigir com o bazar de um mascate louco, um elemento lembra o velho culto indígena, é a bacia na qual bóia o ramo de jurema, na qual se prepara a bebida mágica e que toma o nome de princesa.

Começa o culto.

O primeiro momento, anterior e preparatório da cerimônia, é a composição da mesa. A que vi compreendia cinco charutos, dois crucifixos, três pés de jurema, dois vidros, colocados obrigatoriamente sobre moedas que os isolam, a princesa cercada de um rolo de fumo, uma garrafa de cachaça e outra de aguardente, cinco velas. Primeiro o mestre prepara uma mistura de incenso, borracha e outros ingredientes, depois acende as velas e as coloca em um pires. Vai abrir a sessão.

Os ritos de entrada são, principalmente, ritos de fumigação. Primeiro a fumigação da sala, com o auxílio da mistura de incenso de que acabamos de falar, cujo odor pesado e católico sobe da cuia em que está colocado para os quatro cantos da sala. Quando tudo não passa de perfume, então a cuia é colocada debaixo da mesa, onde o aroma agonizará aos poucos. Depois vem a fumigação dos objetos litúrgicos. Para isso acende-se um cachimbo ao contrário, com a cabeça na boca, o tubo do lado de fora, de forma que brota do orifício uma fumaça espessa que o mestre passeia lentamente sobre o maracá, as garrafas, os copos, os cigarros, e depois lança para os quatro pontos cardeais. O mestre, porém, continua sempre sentado, não se desloca nessa sacralização do espaço, e temos aí um dos caracteres dominantes do catimbó. É uma religião sentada, em oposição ao candomblé, que é uma religião dançante.

Terminada essa dupla fumigação, a do incenso cristão e a do tabaco índio, o mestre faz o sinal-da-cruz e bendiz a mesa.

Então, enquanto o discípulo, que agita o maracá, se concentra, o mestre, que também entra em concentração, canta as toadas de apelo aos espíritos, enquanto com uma das mãos segura o cachimbo, com a outra segura o crucifixo e desenha sinais misteriosos no ar:

*Abra-te mesa*  
*Abra-te ajucá*  
*Abra-te cortina*  
*Cortina reá!*

Quando a cortina que separa o mundo visível do invisível se abre, a sessão começa. Os espíritos são convidados com o auxílio de um assobiozinho e, para que o corpo em que encarnarão esteja bastante forte para recebê-los, o mestre lança sempre fumaça de seu cachimbo virado ao contrário, fazendo-a percorrer seus braços e seu peito ofegante. Os caboclos descerão e então o mestre se sentirá esgotado pelo esforço que precisou fazer e seu discípulo o substituirá.

Quem veio em primeiro lugar foi Maria de Acais:

*Três pauzinhos*  
*Mandou me chamá*  
*Sou Maria de Acais*  
*Princesa de Juremá*

Depois Antônio de Lima, Pai João, que une o velho negro das senzalas ao grupo de caboclos de penas, e por fim o mais poderoso de todos, Mestre Carlos:

*Mestre Carlos foi bom mestre  
Aprendeu sem me ensinar<sup>2</sup>  
Dois dias passou deitado  
Na rama do juremá  
Quando ele se alevantou  
Bom ficou e para curá.*

O cântico, murmurado mais do que entoado, provoca a descida do espírito. Cada caboclo tem o seu caráter e o mestre, sozinho, se transforma numa cena de teatro, no lugar das metamorfoses; seu rosto muda, sua voz modifica, suas palavras exprimem uma transformação profunda da personalidade. É a velha índia, curvada pelos anos, com os membros trêmulos, o rosto enrugado e a boca torcida pela idade. É o caboclo jovial e alerta, que conta boas histórias, faz brincadeiras e diverte a assistência. É o chefe poderoso e temido, marcial e violento, que faz tremer seu povo... Quem não é ele nessas transformações incessantes? Cada um por sua vez narra suas aventuras, conta seu nome e sua vida. O discípulo responde. Mas este último não tem o ar de concentração triste dos médiuns espíritas, a admiração e a fé resplandecem em seus olhos brilhantes com o orgulho de falar com os encantados. Quase de igual para igual, e não com os pobres caipiras no meio dos quais arrasta geralmente sua existência medíocre. Os deuses visitam a terra, os deuses falam com ele! Vemos aqui mais uma vez o abismo que separa o candomblé do catimbó. Lá, cada indivíduo tinha apenas um orixá; aqui, o mesmo indivíduo passa de um "eu" a outro, é uma fantasmagoria de metamorfoses, um desfile de cinema. Lá, a posse se exprime pela beleza da dança, inscreve-se num ritual determinado e invariável, obedece à coerção da música e da coreografia; aqui, o transe é o triunfo do subjetivismo, da improvisação do inconsciente, escapa a toda regulamentação verdadeira; é verdade que a pobreza de imaginação se manifesta pela estandardização dos personagens, cada qual com seu caráter distintivo; os fiéis os conhecem, sabem já o que vão dizer, mas a monotonia da fantasia que essa variabilidade aparenta

2. Temos aqui mais uma prova dessa ausência de iniciação organizada que explica a desagregação do catimbó na magia negra e no espiritismo.

não consegue esconder, não impede que o individualismo supere a disciplina de uma coletividade organizada.

Os caboclos chamam os membros da assistência, uns depois dos outros. Afirmaram-me que, por eu ser francês, poderiam vir caboclos da França, que conversariam comigo em minha própria língua e me dariam notícias de meus parentes; mas com certeza estes estavam muito ocupados em lutar corpo a corpo com os maquis, contra os alemães, e os que apareceram só sabiam o português. Os fiéis se erguem da cadeira, do banco de madeira onde se acham sentados, ouvem os discursos dos caboclos, riem de seus gracejos, admiram sua ciência; um está doente e então o mestre, como o pajé, faz massagens no braço, leva a mão à boca como para engolir o mal que retirou do organismo ou, talvez, para soprar sobre a mão mágica o sopro que é vida e que dá vida. O outro quer conselhos e o caboclo só dá bons conselhos, sempre com a mão direita dada ao mestre, a fim de formar a cadeia entre o espírito divino e a alma que consulta. Ordena alguma obrigação. O caboclo consola e alivia. Quando sente um indivíduo fraco, para fazer a força sobrenatural passar sobre ele, o mestre fuma em sua mão e rapidamente fecha bem os dedos para que os poros se embebam, para que a pele beba até o fim. Ou então deposita o crucifixo sobre a mão e o imprime com toda a força de seu braço, até que sua marca fique inscrita, enquanto a fumaça negra do cachimbo solta suas espirais sobre a cruz cristã, sobre as duas mãos enlaçadas.

Toda vez que um caboclo se retira, uma sacudidela brutal agita o mestre, convulsão de mulher durante o parto, expulsando de cada vez o deus que residia nele. E a nova toada vai procurar um outro espírito, dos bosques ou das águas, fá-lo sair dos esconderijos maravilhosos de seu reino e o conduz à prisão de músculos e de vísceras, como o São Sebastião prisioneiro de uma garrafa translúcida. E durante esse tempo a jurema circula, habitualmente, de um espectador a outro...

Estamos em face de novas oposições com o mundo dos candomblés. Enquanto na Bahia o êxtase era natural, o canto e a dança não passando de ocasiões, de apelos, não sendo nunca a causa determinante — é o próprio orixá que decide saltar sobre seu cavalo, sendo preciso esperar que ele assim o queira — no catimbó o transe é produzido por processos físicos, pela intoxicação, em parte com fumo e sobretudo com a jurema. A ação desta última é de natureza alucinatória, segundo os que costumam bebê-la; “dir-se-ia que uma

película passa diante dos olhos”; “visita-se um país extraordinário”; “entra-se no reinado dos encantados”, são algumas das afirmações que recolhi e que não deixam lugar a dúvidas sobre os efeitos da jurema. Assinalo também que os caboclos são grandes bebedores e fumantes; quando descem, exigem sempre um copo de aguardente, ou um cigarro; pouco a pouco, o álcool turva os cérebros, acelera as pulsações do inconsciente, fazendo romper a leve camada de civilização que poderia dominar as camadas subjacentes do eu. Inútil acrescentar que, apesar de todos esses venenos, a simulação é fácil e corrente.

O sinal-da-cruz encerra a sessão. Mas não se pode sair antes que as velas se tenham acabado de consumir naturalmente. Soprar para apagá-las acarretaria desgraça.

Algumas observações finais. Todo cigarro pedido por um caboclo só vale para ele. Quando desce outro caboclo, o primeiro cigarro utilizado, e que não foi fumado até o fim, é posto de lado. Depois do catimbó, este será decorticado e o fumo será utilizado no cachimbo das fumigações. Cada caboclo recebe um cigarro novo. Os objetos da mesa são objetos domésticos, bacia, copos, garrafas esteticamente pobres, mas tornam-se sagrados por terem sido utilizados no catimbó; não podem servir para outra coisa, são tratados cuidadosamente, procura-se não quebrá-los, tornaram-se, apesar de sua banalidade, bens preciosos. Um espírito de mestre morto não pode descer senão um ano depois do falecimento. Então tem lugar a cerimônia da lavagem, os objetos rituais são regados e purificados; só então é que o novo espírito pode descer.

A cerimônia que descrevi é, como puderam perceber, uma cerimônia para o bem, ou fumaça às direitas. Existe também uma fumaça às esquerdas, uma fumaça para o mal. Não pude entrar nesse mundo escondido da malvadeza, não pude transpor a porta dos antróps onde cafuzos selvagens me fizeram voltar para a cidade de onde eu vinha.

Insisti sobre o filão índio que continua sempre a correr através dos diques católico e espírita entre os quais sua torrente foi canalizada. Como é então que na Paraíba o negro se deixou englobar num culto que não era o seu? O que deu a esse culto? Em que medida foi modificado por ele? É preciso ainda resolver esse problema, porque é o nosso último encontro com o negro e o índio.

Gonçalves Fernandes explica muito bem, em seu livro sobre o folclore mágico do Nordeste, os motivos que levaram à ruptura do negro paraibano com suas tradições culturais, os golpes dados pela seca, as dificuldades da velha "capitania de conquista", as privações contínuas e também a tremenda mortalidade, os sofrimentos adicionais que se acrescentavam à brutalidade dos senhores de engenho e aos rigores do clima. Mas o negro dá uma razão mais patriótica, a necessidade de aceitar o culto de sua nova pátria e esse culto não podia ser senão o catimbó, que, de qualquer maneira, era o que mais se aproximava do seu.

Adotando esse culto, trouxe naturalmente consigo restos informes de suas próprias crenças, bem como suas preocupações raciais. É porque entre os caboclos existem alguns mestres africanos, mestres que talvez sejam míticos, talvez antigos catimbozeiros negros falecidos:

*Pai Joaquim é preto alegre, asquimbamba,  
Preto velho divertido, asquimbamba,  
Inda duvido qu'haja outro, asquimbamba  
Preto velho como eu, asquimbamba*

Ao lado da corrente índia existe uma corrente africana, mas o chefe desta se encontrava no interior da Paraíba quando estive em João Pessoa e não pude saber o que era, exatamente, que a diferenciava da outra.

Mas, se o negro aceita o catimbó, ele aproveita-se disso como de um degrau que lhe permite elevar-se acima dos caboclos. Os catimbozeiros mais famosos são freqüentemente negros e mulatos; manejam os poderes monstruosos que lhes dão suas relações íntimas com os espíritos, dirigem a turma de mestiços, de brancos, orientam os sonhos de seus fiéis e se transformam assim no centro de um respeito estranho, misto de ternura e pavor.

Contudo, a saudade da África continua a viver em seus corações. A elevação social, a posse dos segredos da jurema não curam a cicatriz interior, não abafam o remorso lancinante, o sentimento de ter cometido uma traição para com os seus ancestrais.

Um deles, que tinha sido curado de uma doença por imposição das mãos e sofria crises nervosas no curso das quais os caboclos

desciam, entrou para a roda dos catimbozeiros. Mas apesar de tudo, ele se lembra de sua infância, de uma velha tia que guiou seus primeiros passos, que embalou seu sono com lendas crioulas, que consultou os búzios e lhe repetia freqüentemente que já estava com um pé no túmulo e que desapareceria sem poder lhe ensinar a ciência dos xangôs, mas que ele deveria sempre se lembrar de que era de Ogum, e deveria adorar esse orixá... Ele se esqueceu do rosto da velha negra, esqueceu-se de suas histórias: as imagens da infância descoloriram-se com o tempo, foram se apagando pouco a pouco. Não sabe de mais nada, sabe apenas que é de Ogum... E é por esse motivo que, quando bebe a bebida sagrada, espera sempre a volta de seus ancestrais, a vinda em seu corpo, que é todo nostalgia, dos deuses e dos espíritos dos mortos. Ele espera, paciente e resignado, pois sabe que ninguém força o seu destino; os que são adorados nas grandes florestas de onde vieram seus ancestrais saberão retirar a cortina real do mundo dos encantados "quando chegar a hora".

Sim, espera pacientemente e sem temor essa hora, porque de noite é visitado por um sonho insistente e tenaz, como uma promessa de futuro: uma linda pretinha que gosta dele. Essa moça que surge em seus sonhos, que brota como uma flor noturna de seu inconsciente, os seios firmes e pontudos, as cadeiras dançando, que o atrai com seus lábios grossos, com o calor de seu corpo, com seus braços abertos, é o apelo misterioso da África ao povo negro dos catimbós; e o sonho deixa atrás de si o perfume das florestas do Congo, o calor das areias do Sudão, a monotonia lírica das savanas, o roncar surdo dos rios enormes onde dormem hipopótamos.

### *Referências bibliográficas*

- WAGLEY, Charles. Xamanismo tapirapé. *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, Antropologia, nº 3, 1943.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro, Agir, 1951.

## O CATIMBÓ-JUREMA DO RECIFE

Maria do Carmo Brandão\*  
Luís Felipe Rios\*\*

A jurema é uma árvore que floresce no agreste e na caatinga nordestina. Da casca de seu tronco e de suas raízes faz-se uma bebida mágico-sagrada que alimenta e dá força aos “encantados do outro mundo”. Acredita-se também que é essa bebida que permite aos homens entrar em contato com o mundo espiritual e os seres que lá residem. Tal árvore é símbolo e núcleo de várias práticas mágico-religiosas de origem ameríndia. De fato, entre os diversos povos indígenas que habitaram ou habitam o Nordeste, se fazia e em alguns deles ainda se faz uso ritual desta bebida<sup>1</sup>.

No ano de 1938, Curt Nimuendaju (1986) obtém, entre os índios de Santa Rosa, na Bahia, descendentes de tupiniquins e kamurukariri um interessante depoimento; uma “visagem” do mundo espiritual conseguida por aqueles que bebem da sagrada bebida feita com partes da *Mimosa nigra* Hub.

---

\* Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo, é professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Publicou “O pai de santo no sistema de alocação de recursos” (*Cadernos de Antropologia*, UFPE, 1991) e “Xangôs do Recife: religiosidade e espaço urbano” na *Revista Antropológicas* (UFPE, vol. 1, 1997). Organizou, juntamente com Bartolomeu Figueiroa, a série *Religiões Populares da Revista Antropológicas* (UFPE, vol. 2, 1997).

\*\* Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco, publicou “O cabaré de Júlia Galega”, em *Repertório: teatro e dança* (Salvador, Editora Universitária da UFBA, 1998) e “A influência da religião na construção da pessoa” em Nilson Vieira Filho, *Clínica psicossocial* (Recife, Editora Universitária da UFPE, 1998).

1. Para maiores informações sobre a jurema entre os povos indígenas do Nordeste, ver Koster, 1972; Hohenthal, 1954; Pinto, 1954; Pierson, 1972; Pereira, 1988; Ferreira, 1989; Pinto, 1995.

*"A jurema mostra o mundo inteiro a quem bebe: Vê-se o céu aberto, cujo fundo é inteiramente vermelho; vê-se a morada luminosa de Deus; vê-se o campo de flores onde habitam as almas dos índios mortos, separada das almas dos outros. Ao fundo vê-se uma serra azul; vêem-se as aves do campo de flores: beija-flores, sofrês e sabiás. À sua entrada estão os rochedos que se entrechocam esmagando as almas dos maus quando estas querem passar entre eles. Vê-se como o sol passa por debaixo da terra. Vê-se também a ave do trovão, que é desta altura (um metro). Seus olhos são como os da arara, suas penas são vermelhas e no alto da sua cabeça ela traz um enorme penacho. Abrindo e fechando este penacho, ela produz o raio e, quando corre para lá e para cá, o trovão."* (Nimuendaju, 1986: 53)

Contudo, este culto se difundiu dos sertões e agrestes nordestino em direção às grandes cidades do litoral, onde elementos das outras matrizes étnicas entraram em cena. Desse modo, o símbolo da árvore que liga o mundo terreno ao além e, embora amarga<sup>2</sup>, dá sapiência<sup>3</sup> aos que dela se alimentam, ganha novos significados, surgindo um mito com traços cristãos. Neste sentido, a jurema surge como a árvore que escondeu a "Sagrada Família" dos soldados de Herodes, durante a fuga para o Egito, ganhando, desde então, suas propriedades mágico-religiosas (Cf. Cascudo, 1931; Bastide, 1945).

*Onde Jesus descansou,  
Que dá força e "ciência",  
A jurema é um pau sagrado,  
Ao bom mestre curador*

Ainda nessa perspectiva, juntaram-se na constituição desta forma de religiosidade popular outros elementos de origem européia como a magia e o culto aos santos do catolicismo popular. Da matriz africana, incorporou o sacrifício de animais, como realizado entre os xangôs nordestinos, além de algumas divindades do panteão iorubá. As constantes ondas migratórias entre o interior e o litoral devem ter influenciado nestes intercâmbios de elementos simbólicos no culto. E com

2. Dizem que a jurema amarga, / Mas pra mim é um licor, / A jurema e seus frutos, / Sempre nos alimentou.

3. A jurema é um pau encantado, / É um pau de 'ciência', que todos querem beber. / E se você quer jurema, / Eu dou jurema a você!

esta configuração ele se espalha em algumas capitais nordestinas, como Recife, Paraíba, Maceió e Natal.

Na década de 1920 os jornais já anunciavam a presença “dos baixos e barulhentos espíritos” do primitivo “Catimbau”, entre os ditos “civilizados das pacatas cidades”<sup>4</sup>. A partir desta época encontramos referências sobre a jurema em autores como Cascudo (1951), Fernandes (1940), Bastide (1945) e Vandezande (1975).

A jurema que passaremos a apresentar é a encontrada na cidade do Recife, em terreiros localizados em sua grande maioria nos bairros periféricos da cidade. Dimensionados os limites espaço-temporais do presente trabalho, um primeiro ponto a ser considerado é que o culto à jurema não se dá de forma padronizada entre os diversos grupos existentes. Como dizem juremeiros: “Jurema? Cada uma tem a sua. A minha eu cultuo como aprendi com fulano” “A jurema de sicrano... Ele dá bode ao mestre dele, na minha eu não cultuo com sangue”. Contudo, em meio às diferenças, existe um complexo de ritos e crenças que os juremeiros compartilham e que permite distinguir o culto à jurema de outras formas concorrentes de religiosidade popular, em especial do xangô e da umbanda como praticadas no Recife. O que chamaremos aqui complexo mágico-religioso da jurema envolve como padrão a ingestão da bebida feita com partes da jurema, o uso ritual do tabaco<sup>5</sup>, o transe de possessão por seres encantados, além da crença em um mundo espiritual onde as entidades residem.

Passaremos então a buscar, dentre os rituais observados em várias casas religiosas do Recife, os elementos que possibilitem melhor caracterizar o complexo mágico-religioso do culto à jurema. Enfocaremos, então, o mundo espiritual e o panteão de encantados, os artefatos religiosos, os rituais, enfim, a visão de mundo existente entre os juremeiros.

### O mundo espiritual e sua representação no mundo dos vivos

*Abrindo a mesa, com luz e amor,  
Abrindo as portas do Juremá,*

4. Cf. Fernandes (1940).

5. Salientamos que o tabaco é utilizado no culto não apenas para o fumo, mas igualmente para banhos, ou ainda mascado e aspergido sobre partes do corpo ou objetos rituais, entre outros usos.

*Chamando os guias,  
Para trabalhar*

Quem já assistiu a uma reunião de jurema deve lembrar dessa toada, cantada no início das sessões para convidar os “senhores mestres do outro-mundo” a participarem do mundo dos vivos. Para os juremeiros paraibanos e pernambucanos, esse mundo espiritual tem o nome de Juremá e é composto por aldeias, cidades e reinados. Nestes reinos e cidades residem os encantados: os mestres e os caboclos. Nos diz Cascudo (1931: 43):

*“Cada aldeia tem três ‘mestres’. Doze aldeias fazem um Reino com 36 ‘mestres’. No reino há cidades, serras, florestas, rios. Quantos são os Reinos? Sete, segundo uns. Vajucá, Tigre, Candindé, Urubá, Juremal,<sup>6</sup> Fundo do Mar e Josafá. Ou cinco, ensinam outros: Vajucá, Juremal, Tanema, Urubá e Josafá.”*

A jurema é a cidade, o lugar, desse mundo espiritual. Em Alhandra, localidade do litoral paraibano, considerada por muitos o berço de uma grande linhagem de catimbozeiros e mestres do além, como Manoel Inácio e Maria do Acais que, como nos conta Vandezande (1975), lá formaram escola quando em vida; as árvores de jurema, cultivadas pelos catimbozeiros, são consideradas as próprias cidades espirituais.

“A ‘cidade’ mais antiga de jurema, cujo pé de jurema teria sido plantado pelo ‘Mestre Inácio’, regente dos índios, é o arbusto velho e enorme que se encontra na atual propriedade ‘Estiva’... O arbusto é sempre venerado, e muitas vezes há velas acesas ao anoitecer. ... O lugar é chamado pelos entendidos de ‘cidade do Major do Dias’. ... Mestre Inácio e o Mestre Major do Dias foram proprietários de Estiva. O atual proprietário, o Mestre Adão, um dia tornar-se-á também ‘mestre’ do além depois que o seu espírito for lavado<sup>7</sup>.” (Vandezande, 1975: 129).

6. Se para Cascudo (1931) o Juremal é um dos Reinos que compõem o além, para alguns juremeiros de Pernambuco e da Paraíba o Juremal é o conjunto de Reinos que formam o além.

7. Ritual que acontece após a morte do juremeiro, quando seu espírito conhece sua moradia nas cidades do outro mundo e tem a permissão para baixar nas sessões (ver Vandezande, 1975).

Entre os recifenses, talvez pela falta de espaço nos locais de culto, troncos da planta são assentados<sup>8</sup> em recipientes de barro e simbolizam as cidades dos principais mestres das casas. Estes troncos, juntamente com as princesas e príncipes, com imagens de santos católicos e de espíritos afro-ameríndios, maracás e cachimbos constituirão as mesas de jurema. Chama-se mesa o altar junto ao qual são consultados os espíritos e onde são oferecidas as obrigações.

As “princesas” são vasilhas redondas de vidro ou de louça dentro das quais é preparada a bebida sagrada e onde, em ocasiões especiais, são oferecidos alimentos ou bebidas aos encantados. Os “príncipes” são taças ou copos, que normalmente estão cheios com água e eventualmente com alguma bebida do agrado da entidade. É comum ver nas mesas mais elaboradas uma complexa arrumação onde entra na composição príncipes, princesas e troncos.

O príncipe ou a princesa é a menor unidade de simbolização de uma entidade espiritual. Todo juremeiro deve ter ao menos um destes dedicado ao seu mestre e assentado em sua mesa. Contudo, de acordo com a disponibilidade financeira, pode-se constituir todo um “estado espiritual” (conjunto de cidades dominadas por uma determinada entidade). Confecciona-se um estado através do uso de uma princesa tendo ao seu centro um príncipe e em seu derredor mais seis deles. Para complementar este artefato entraria o tronco da árvore sagrada, que pode ficar no centro da mesa ou embaixo dela.

Para alguns dos nossos informantes, é no tronco que estaria o verdadeiro segredo de uma “jurema plantada”. Portanto, eles argumentam que este deveria ficar longe dos olhos dos curiosos, normalmente embaixo da mesa, ou em um lugar mais reservado. Como adverte uma das toadas:

*A ciência da jurema,  
Todos querem saber  
Mas é feito casa de abelha,  
Trabalho que ninguém vê*

8. Este termo, usado pelos juremeiros para se referir às representações dos encantados no mundo dos vivos, é o mesmo usado pelos xangozistas para se referir às representações materiais dos orixás nos quartos de santo.

**Os habitantes do Juremá**

Duas categorias de entidades espirituais têm seus assentamentos nas mesas de jurema: os caboclos e os mestres.

**Os caboclos**

*Fui pra mata, fui caçar,  
Atirei no que não vi,  
Acertei passo sagrado,  
Era um pitiguari.  
Mas Tupã me perdoou  
Hoje eu não caço mais,  
Me chamo Flecha Dourada,  
Protetor dos animais  
(Jurema de mesa)*

Os caboclos são identificados como entidades de origem indígena que trabalham principalmente com a cura através do conhecimento das ervas (Pinto, 1995). Durante a estada destas entidades nos terreiros, incorporadas nos médiuns, dão passes e realizam benzeduras com ervas e folhagens. São associados às correntes espirituais mais elevadas, as que trabalham para o bem, mas que também podem ser perigosas quando usados contra alguém. Por isso são muito temidos. Diz um informante de Pinto (*op. cit.*: 53-54):

*“... na antigüidade se tinha muito medo dos caboclos por causa das flechadas. A flechada de um índio é pior que o trabalho de um mestre... só algumas pessoas que sabem mexer e botar a mão ali dentro.”*

Nas mesas o caboclo é simbolizado por príncipes, estátuas de índios e apetrechos confeccionados por ameríndios ou inspirados neles como cocares, flechas, colares etc.

Os caboclos comem frutas, flores, mel, carne bovina ou peixe, que pode ser crua, cozida no vinho, ou assada na brasa. Com a introdução de sacrifício de animais nas práticas juremistas, é comum oferecer-lhes pequenos animais como passarinhos, preás, coelhos e outros “bichos de caça”. São oferecidos ainda raízes como a mandioca, a batata-doce e alimentos confeccionados a partir delas. Alguns juremeiros oferecem vinho branco a estas entidades, outros apenas suco de frutas e refrigerantes como o guaraná. Normalmente os caboclos não fumam

e no momento das reuniões e giras a eles destinadas não se deve fumar. Contudo, alguns caboclos se utilizam destes elementos, neste caso nas oferendas estes devem se fazer presentes na forma em que o caboclo em questão mais se agrada (cachimbo ou cigarro de palha ou charuto). Completam as oferendas as “bugias” ou “inãs” — as velas.

Na incorporação vêm-se três estereótipos relacionados ao gênero e à faixa etária destas entidades: os caboclos crianças, sejam de um sexo ou de outro, incorporam pedindo mel, balas e frutas. São pouco assépticos quando comem estes alimentos, depositando e misturando os ingredientes no próprio chão dos terreiros. É costume, ainda, lambuzarem a si e aos com que compartilham de seu alimento. Muitas vezes querem comer pequenos insetos e répteis que encontrem nas casas de culto, sob o argumento de que nas matas comem destes animais. São brincalhões e falam uma linguagem infantilizada do tipo *tatibitati*.

Os caboclos adultos do gênero masculino têm o semblante carancudo, enquanto as caboclas têm uma expressão facial de maior suavidade. Ambos descem, em geral, estalando os dedos e emitindo um som sibilante. Quando em reuniões, onde não haja o batuque dos tambores, dançam em círculo, dobrando um joelho e deixando a outra perna atrás, ao som de cânticos e palmas. Nas festas a sua coreografia muda, assumindo os passos dançados pelos “caboclinhos” dos folguedos populares do carnaval pernambucano.

### *Os mestres*

*É morão que não bambeia,  
É morão que não bambeia,  
Os mestres da jurema  
É morão que não bambeia  
(Gira de jurema)*

Uma outra categoria de entidades que recebem culto na jurema é a dos mestres. Ao que parece, o termo mestre é de origem portuguesa, onde tinha o sentido tradicional de médico (Motta, 1985) ou, segundo Cascudo (1931), de feiticeiro. De forma geral, os mestres são descritos como espíritos curadores de descendência escrava ou mestiça. Dizem os juremeiros que os mestres foram pessoas que, quando em vida, trabalharam nas lavouras e possuíam conhecimento de ervas e plantas curativas. Por outro lado, algo trágico teria acontecido e eles

teriam "se passado", isto é, morrido, encantando-se, podendo assim voltar para acudir os que ficaram "neste vale de lágrimas". Alguns deles se iniciaram nos mistérios e ciência da jurema antes de morrer, como o Mestre Inácio ou Maria do Acais e toda a linhagem de catimbozeiros de Alhandra, que após um ritual denominado lavagem ganharam um lugar nas cidades espirituais e passam a incorporar nos discípulos que formaram (Vandezande, 1975). Outros adquiriram esse conhecimento no momento da morte, pelo fato desta ter acontecido próximo a um espécime da árvore sagrada.

No panteão juremista existem vários mestres e mestras, cada qual responsável por uma atividade relacionada aos diversos campos da existência humana (cura de determinadas doenças, trabalho, amor...). Há ainda aqueles especialistas em fazer trabalhos contra os inimigos. Nas mesas, as representações das entidades relacionadas nesta categoria são as mais elaboradas, geralmente possuindo o "estado completo" e a jurema plantada; em especial a do mestre da casa, aquele que incorpora no juremeiro, faz as consultas e inicia os afilhados nos segredos do culto. Por tudo isso este mestre é carinhosamente chamado de "meu padrinho".

Cada mestre está associado a uma cidade espiritual e a uma determinada planta de ciência (angico, vajucá, junça, quebra-pedra, palmeira, arruda, lírio, angélica, imburana de cheiro e a própria jurema, entre outros vegetais), existindo ainda alguns relacionados à fauna nordestina<sup>9</sup>. Para os mestres relacionados a uma outra planta que não a jurema, são estas plantas que têm seus troncos plantados nas mesas dos discípulos.

*No outro mundo, do lado de lá!  
 No outro mundo, do lado de cá!  
 Tem um pé de árvore, angico real.  
 Tem um pé de jurema, tem um pé de jucá,  
 Tem um pé de árvore, angico real.  
 Ai meu Deus, Mestre Angico sou eu,  
 Ai meu Deus, Mestre Angico será.*

9. Mamíferos: guará, preá etc.;  
 Aves: gavião, periquito, arara, pitiguari etc.;  
 Insetos: abelhas, besouro, mangangá etc.;  
 Répteis: cobras; entre outros.

*Os anjinhos tão no céu, a sereia no mar,  
Ai meu deus, Mestre Angico Reá!  
(Jurema de mesa)*

Por exemplo, a cidade do Mestre Angico deve ser plantada em um tronco da árvore do mesmo nome; as cidades das mestras geralmente são plantadas em troncos de imburana de cheiro. No caso dos mestres que têm relação com vegetais, são daquelas espécies que tiram a força e a “ciência” para trabalhar. Os que têm relação com animais, acredita-se que eles possam encantar-se em animais das espécies referidas, aparecendo em sonhos, visagens e, muitas vezes, assim metamorfoseados quando incorporados em seus discípulos.

Nesta categoria, como entre os caboclos, há uma distinção do gênero das entidades. Distinção que irá determinar seus atributos e como devem ser cultuadas.

O símbolo dos mestres masculinos é o cachimbo ou marca, cujo poder está na fumaça que tanto mata como cura, dependendo se a fumaçada é às esquerdas ou às direitas (Pinto, 1995). Essa relação com a magia da fumaça está expressa nos assentamentos dos mestres, em que sempre encontram-se presentes “rodias” de fumo de rolo e cachimbos, e nas toadas:

*Setenta anos,  
Passei no pé da jurema.  
Mas eu não tenho pena  
De quem me faça o mal.  
Se eu me zangar  
Eu toco fogo no rochedo  
Meu cachimbo é um segredo  
Agora vou me vingar.  
(Jurema de mesa e gira de jurema)*

Como oferendas, os mestres recebem a cachaça — que nunca deve faltar quando estão incorporados nos cultos —, o fumo — seja nos charutos ou os utilizados nos cachimbos —, alimentos preparados com crustáceos e moluscos diversos. Com essas iguarias agradam-se e fortificam-se estes encantados. A bebida, feita com a entrecasca do caule ou raiz da jurema e outras ervas de “ciência” (junça, angico, jucá,

entre outras) acrescidas à aguardente, é, entretanto, a maior fonte de força e "ciência" para estas entidades. Nos terreiros que sofreram maior influência dos cultos africanos, é comum o mestre receber sacrifícios de galos vermelhos, bodes e, muitas vezes, até de novilhos.

Quando em terra, incorporados, os mestres já chegam embriagados, tombando de lado a lado e falando embolado. São brincalhões, chamam palavrões, mas o que falam é respeitado por todos.

Quanto às mestras, reconhecem-se seus assentamentos pela presença de leques, bijuterias, piteiras, cigarros e cigarrilhas. Como no caso dos mestres, existe uma infinidade destas entidades, com atributos e especialidades nas questões mundanas e espirituais. Algumas fazem uma distinção entre as mestras que trabalham nas esquerdas e nas direitas. Nesta última categoria, encontram-se mestras como a Gertrudes e Lorinda, ambas parteiras na vida material, que hoje ajudam as mulheres a darem à luz mais um "ser vivente".

Algumas mestras morreram virgens, por isso ganharam o estatuto de princesas quando ingressaram nas moradas do além. Vale lembrar os nomes de algumas princesas como a Mestra Marianinha, a Princesa Catarina e a Princesa da Rosa Vermelha.

*Sou Princesa da Rosa Vermelha,  
Sou Princesa que venho ajudar,  
Sou Princesa dos campos de Anadir,  
O meu ponto venho afirmar  
Vinde, vinde, vinde minhas irmãs,  
Vinde, vinde, vinde me ajudar,  
Eu sou a Princesa Elisa,  
O meu ponto venho afirmar  
(Jurema de mesa)*

Contudo, não é fácil encontrar, atualmente, a manifestação de tais mestras; encontramos bem mais as chamadas mestras das esquerdas, entidades que na vida material foram "mulheres de vida fácil"; mulheres das ruas e dos cabarés nordestinos.

*Homem pequeno,  
Na minha cama não dormia,  
Servia de cafetão,  
Nas horas que eu queria*

*Mulher sozinha,  
É mulher de opinião,  
É mulher de muitos homens,  
Mas só um no coração*

*Eu vou dá uma,  
Vou dá duas, vou dá três,  
Se você me arretar,  
Eu dou quatro, cinco, seis.  
(Gira de jurema)*

Lembremos das Mestras Paulina e Juvina, inimigas desde as “bandas de Maceió”; Mestre Ritinha que “se passou” com quinze anos na rua da Guia, antigamente uma das mais populares zonas de baixo meretrício recifense e que hoje abriga bares freqüentados pela alta sociedade da cidade; Mestre Severina, que residia no bairro do Pina e passeava no bonde do Loré quando este percorria as velhas ruas da capital pernambucana; Júlia Galega da Zona do Sul...

*Tava na beira do cais,  
Quando um naviu apitou,  
Um marinheiro me deu um abraço,  
Apertou minha mão, minha boca beijou*

*Ela é Julia Galega,  
Foi num cabaré onde se passou,  
Seus cabelos loiros,  
Na jurema ela deixou*

*É Julia Galega,  
Da Zona do Sul,  
Ela dá lapada,  
Tira o couro e come cru.  
(Gira de jurema)*

Tais mestras são peritas nos assuntos do coração, são elas que dão conselhos às moças e aos rapazes que queiram casar-se, que realizam as amarrações amorosas, que fazem e desfazem casamentos.

*Todo jardim,  
Tem que ter uma flor,  
Onde tem paz,  
Tem que ter amor*

*Home pra ser home,  
Tem que ter mulher,  
Dai-me um cigarro quem quiser,  
Amélia chegou.  
(Mesa de jurema)*

Muito vaidosas, quando incorporadas elas transvestem os seus discípulos de forma a melhor aclimatar a “matéria” as suas performances femininas. Quando entre seus afilhados e discípulos no mundo material, bebem cerveja, cidra e champanhe, embora não rejeitem outras bebidas que se lhes ofereçam. Gostam de comer peixe assado que é depositado em suas princesas para lhes dar força para trabalhar. Algumas casas, as que se utilizam de sacrifícios a estas entidades, elas recebem galinhas, cabras e novilhas.

### *Outras entidades*

Além dos caboclos e dos mestres, vêm na jurema, mas com menos freqüência, os pretos-velhos e pretas-velhas. Espíritos de velhos escravos africanos, peritos em benzeduras e nos conselhos que dão a seus “netinhos” dos terreiros. Temos aqui, talvez, uma influência da umbanda sobre o culto juremista.

Contudo a influência dos cultos africanos é mais bem expressa na incorporação dos exus e pombagiras ao panteão. Na jurema eles aparecem como os servos dos mestres ou como mestres menos esclarecidos e mais propícios aos trabalhos para o mal.

Juntam-se a este panteão os santos da Igreja Católica, que são cumprimentados pelos mestres e caboclos, e aos quais encontramos referências nas toadas e nas orações utilizadas nos fazeres mágicos, ensinados pelos espíritos.

*Minha Santa Terezinha,  
Vós queira me ajudar,  
Os trabalhos que eu fizer,  
Outros não possam desmanchar*

*Sou massapé,  
Barrostroá!  
Sou caboclo da jurema,  
Só faço o bem, não faço o mal  
(Jurema de mesa)*

Também encontramos em algumas juremas os orixás do xangô. Em algumas casas se abrem as giras de jurema cantando para os deuses de origem africana, depois de saudar Exu. Entretanto as toadas são, geralmente, em português como na umbanda.

*Caboclo Oxóssi entrou na jurema,  
Mamãe Oxum levou para criar.  
Mas ele é um rei caçador,  
É filho da índia da cobra coral.*

(Gira de jurema e jurema de mesa)

Além disso, é comum que os mestres indiquem serviços a serem feitos com o "povo da bunda grande" (modo como as entidades de jurema se referem ao culto dos orixás), além de saberem quais os seus próprios orixás de cabeça. Junte-se ainda o Deus Supremo, que é sempre saudado pelos mestres e caboclos: "Quem pode mais do que Deus?"

## Os ritos

### *Juremação e tombo de jurema*

*Olha o tombo na jurema,  
No terreiro juremar,  
Vou pedir força a meu pai,  
Licença pra trabalhar.  
(Juremação)*

Muitos juremeiros dizem que "um bom mestre já nasce feito"; contudo, alguns ritos são utilizados para fortificar as correntes e dar mais conhecimento mágico-espiritual aos discípulos. O ritual mais simples, porém de muita ciência, é o conhecido como juremação, implantação da semente ou ciência da jurema. Este ritual consiste em plantar no corpo do discípulo, por baixo de sua pele, uma semente da árvore sagrada<sup>10</sup>.

Existem três procedimentos para a juremação dos discípulos. No primeiro, o próprio mestre espiritual é o responsável pela implantação da semente. Esse mestre promete ao discípulo e após algum tem-

10. Cascudo (1931) interpreta a semente da Jurema como sobrevivência dos sinais das feiticeiras, próprio da magia européia.

po, misteriosamente, surge a semente em uma parte qualquer do corpo<sup>11</sup>. O segundo procedimento é aquele em que o líder religioso, o juremeiro, realiza um ritual especial, em que dá a seus afilhados a semente e a bebida de jurema para beber. Após este rito, o iniciante deve abster-se de relações sexuais por sete dias consecutivos, período em que todas as noites ele deverá ser levado em sonhos, por seus guias espirituais, para conhecer as cidades e aldeias onde aqueles residem. Ao final deste período, a semente ingerida deverá reaparecer embaixo de sua pele. Caberá, ainda, ao iniciante contar ao seu iniciador o que viu em sonho para que este reconheça ou não a validade de suas viagens espirituais e, por conseguinte, da juremação. Em um terceiro procedimento, o juremeiro implanta a semente da jurema, através de um corte realizado na pele do braço.

Há ainda, geralmente concomitante à ciência da jurema, um ritual conhecido como a ciência do cachimbo. Este dará, ao iniciante, força em suas "cachimbadas". Tal ciência é dada através do sopro invertido do cachimbo, onde a fumaça é jogada pelo tubo do mesmo, diretamente sobre a pele do braço do iniciante, até que o calor queime o local.

O tombo de jurema constitui-se no processo pelo qual muitos dos mestres, que hoje estão no mundo espiritual, passaram para ganhar a ciência. Tombam no pé da jurema e ao acordar estão prontos para trabalhar. Foi o caso do Mestre Carlos, famoso por seu dom de cura nas mesas de jurema de todo o Nordeste.

*Ôh de casa, Ôh de fora,  
Quem é que me bate aí?  
É Jesus, Nossa Senhora  
As portas me vai abrir*

*Ôh de casa Ôh de fora  
Louvado seja meu deus!  
Com Jesus, Nossa Senhora  
Mestre Carlos apareceu*

*Mestre Carlos é um bom mestre,  
Que aprendeu sem se ensinar,  
Três dias levou caído,*

11. Para uma descrição mais detalhada, ver Cascudo (1931).

*Na rama do Juremá,  
Quando se alevantou,  
Foi mestre pra trabalhar.  
(Jurema de mesa)*

Contudo, nos terreiros, o rito foi tornado bem mais complexo que sua referência mítica. O tombamento consiste, então, no oferecimento de alimentos e sacrifícios às correntes espirituais do iniciante. Nele comem o caboclo, o mestre, a mestra, o exu e a pombagira do iniciante. Acontece ainda a juremação, com a implantação da semente através do corte na pele e a viagem espiritual. A viagem deve acontecer no período que se intercala entre a oferta dos sacrifícios ao caboclo e a preparação das comidas oferecidas em banquete ritual. Ainda durante o sacrifício, o iniciante é levado, durante o transe, para “correr as cidades espirituais”. O interessante e singular neste transe é que os adeptos acreditam que enquanto a pessoa (o ego) é levada para realizar a viagem espiritual, o caboclo permanece no corpo do iniciante (Nascimento, 1998).

Concluído o sacrifício, passa-se à preparação das carnes dos animais e à partição das frutas e alimentos oferecidos aos encantados. O caboclo é alimentado com uma pequena porção de tudo que foi oferecido. Findo o banquete, o caboclo é então mandado de volta a sua cidade e o filho deverá contar ao seu iniciador o que viu. Se a sua viagem for considerada válida seguem-se os sacrifícios às demais entidades: o mestre, a mestra, o exu e a pombagira.

No dia posterior, em animada festa, o caboclo, vestido a caráter, deverá, como na iniciação do candomblé, gritar o seu nome e também cantar sua toada. O iniciante também poderá vestir as demais entidades a quem “deu de comer”. A riqueza deste ritual completo está intrinsecamente ligada às condições financeiras do iniciante.

### *Reuniões e festas*

Sexta-feira, 19:30 horas. Seu Malunguinho já está em terra. Os seus afilhados cantam para agradá-lo. Há uma ordem do mestre-caboclo-exu: cachaça para os homens, vinho para as mulheres. Eventualmente a bebida feita com a jurema também é compartilhada pelos presentes.

Ninguém consegue ficar parado. A reunião prossegue e a vontade de dançar aumenta. Muitos ensaiam algumas das coreografias próprias dos toques de macumba. O espaço é mínimo, mas a vontade vence as limitações. O pequeno quarto no primeiro andar da casa da mãe carnal de Gilmar se transforma em um verdadeiro terreiro.

Outras entidades seguem o caminho aberto por Seu Malunguinho e também se comunicam com os presentes através do corpo dos juremeiros. Em Gilmar vêm o Mestre Junqueiro e a Mestra Paulina. Figuras consagradas dentro da "sagrada jurema". Uns ou outros vêm, vez ou outra, às reuniões semanais na casa-terreiro de Pai Gil no bairro de Brasília Teimosa, na zona sul da cidade. Assim também é na casa de Pai Carlitos, no bairro do IPSEP, onde é a vez do Mestre Cibamba e da Mestra Severina tomarem a cena e comandarem os trabalhos espirituais.

Nos terreiros menores, como os supracitados, onde os pais-de-santo ainda lutam para conquistar um espaço de destaque no concorrido mercado religioso da cidade, são os mestres e outras entidades dos próprios pais-de-santo que fazem a cena das noites de reunião. Nos terreiros já consolidados, os filhos com "mediunidade desenvolvida", jurema plantada e cidades assentadas dividem e compartilham com os seus padrinhos de jurema os trabalhos e consultas a serem realizadas.

"Cada jurema é uma jurema." Existem muitas formas de se "trabalhar dentro da ciência espiritual". Existem aqueles que realizam a "jurema de mesa" em seus terreiros. Os discípulos sentam ao redor de uma mesa, em cima destas alguns príncipes e princesas. Após louvar-se o nome do Nosso Senhor Jesus Cristo, exaltar-se a força da jurema sagrada e de outras árvores encantadas, recitar-se uma oração católica ou a Prece de Cáritas, abrem-se as sessões.

Uma "mesa" pode ser aberta "pelas direitas" ou "pelas esquerdas". Nas abertas "pelas direitas", só as entidades mais elevadas devem se fazer presentes: caboclos, índios, princesas e mestres que já estão "perto de subir", todas "entidades de muita luz". Incorporadas elas dão passes, receitam banhos de ervas e defumações, além de cantarem seus pontos, afirmando assim sua força na sagrada jurema.

Quando se abre uma mesa "pelas esquerdas" qualquer tipo de entidade espiritual pode vir. Os trabalhos não precisam, necessariamente,

mente, visar ao mal de alguém; contudo, abertos os trabalhos por este lado da "ciência", já é possível devolver aos inúmeros inimigos, que estão sempre à espreita, os males que estes possam estar fazendo.

*Campos verdes, campos verdes,  
Campos verdes do Senhor,  
Vamos virar os contrários,  
Pra cima de quem mandou,  
Com as forças da jurema,  
De Jesus Nosso Senhor.*

Em algumas casas, as reuniões não ocorrem em redor de uma mesa, mas perto da mesa ou altar onde encontram-se assentados os encantados da casa. Por vezes isso acontece pela falta de espaço no cômodo onde acontece a reunião, em outros casos deve-se ao fato de o terreiro não possuir médiuns desenvolvidos, em número suficiente para compor a corrente de uma mesa. Contudo as entidades são chamadas, quase sempre, na mesma seqüência quando as reuniões acontecem com os discípulos sentados ao redor de uma mesa.

Orações e saudações feitas, canta-se para abrir a mesa e chamar os guias. Em algumas casas estes dão sua presença, afirmando que protegerão seus discípulos durante a realização dos trabalhos. Canta-se então para Malunguinho, o caboclo que pode vir como mestre ou também como exu. Para alguns ele é o verdadeiro exu da jurema. Em seguida canta-se para os demais caboclos do Juremá: Cabocla Aurora, Índio Tupi, Sete Flechas, Caboclo Guaraci, os tapuias e os canindés, a própria Cabocla Jurema e seus "capangueiros do além". Incorporando ou não, eles são homenageados com toadas próprias.

Subindo o último índio ou caboclo, é o momento de todos, exceto o dono da casa, se prostrarem de joelhos no chão e pedir ao Juremá licença para entrar em seus domínios; é que os "senhores mestres" já vêm chegando...

*Óh, jurema encantada!  
Que nasceu em frio chão!  
Dai-me força e ciência,  
Como destes a Salomão!  
Rei Salomão bem que dizia,  
A seus filhos juremados,*

*Para entrar na jurema, mestre!*

*Tem que ter muito cuidado*

*Rei Salomão bem que dizia,*

*A seus filhos juremeiros,*

*Para entrar na jurema, mestre!*

*Tem que pedir licença primeiro*

*Vamos salvar a jurema, mestre!*

*Vamos salvar Salomão,*

*Vamos salvar a jurema, mestre!*

*Que é de nossa obrigação*

*Rei Salomão, Rei Salomão!*

*Arreia, Rial!*

*Rei Salomão do Juremá!*

*Arreia, Rial!*

*Eu vou chamar senhores mestres!*

*Arreia, Rial!*

*Para com eles triunfar!*

*Arreia, Rial!*

Os discípulos pedem bênção aos juremeiros mais velhos na casa. Saúdam com benzenções a mesa da jurema e os artefatos dos mestres. A jurema é dita aberta. Os senhores mestres começam a chegar.

Parece ser este o momento que todos esperam, a chegada dos mestres e, quando estes se forem, a presença das mestras. É o momento das consultas que sempre têm clientela certa. Momento onde coisas sérias são tratadas com irreverência, sem que no entanto percam a gravidade e o apreço dos mestres e mestras, sempre prontos a ajudar a seus afilhados. Nos casos mais graves, entretanto, o mestre logo marca um dia mais conveniente, onde poderá realizar "trabalhos em particular". É assim que o mestre traz os recursos financeiros, necessários para a manutenção da casa de culto e do seu discípulo.

As festas, os toques de jurema ou macumbas têm início com cantigas para os exus e em seguida para as pombagiras. Despachados os exus, seguem cantigas para Malunguinho e posteriormente para os outros caboclos. Voltando os caboclos para as suas aldeias, saúda-se a sagrada jurema e os mestres começam a chegar. Canta-se para que os mestres subam e iniciam-se as toadas das mestras. Após a subida des-

tas, um Pai-Nosso seguido de uma Ave-Maria encerra o culto aos espíritos. Seguem-se, então, os festejos com o *ajeum*, o banquete ritual, por vezes acompanhado de um “coco de roda”<sup>12</sup>.

### A jurema e o campo religioso afro-brasileiro

*Senhores mestres do outro mundo,  
Do outro mundo e deste também,  
Quero fechar meus trabalhos, senhores mestres!  
Nas horas de Deus, amém.*

(Jurema de mesa, toada de encerramento)

A literatura clássica sobre o xangô do Recife tende a colocar como distintas e incompatíveis o culto da jurema e o xangô tradicional. Os autores tomam como um dos critérios para identificar o grau de tradicionalidade das casas de santo, a realização ou não de tal culto. Os que cultuam o panteão juremista são logo caracterizados como sincréticos (umbanda e xangô-umbandizado). Entretanto, Pinto (1995) reapresenta para a literatura antropológica a importante constatação de que a jurema, mesmo que muitas vezes esteja discursivamente invisível, está presente em todos aqueles espaços religiosos.

Mesmo nos terreiros de xangô tradicionais do Recife, alguns dos quais sem nenhum espaço ritualmente constituído para cultuar os espíritos da jurema, estes reaparecem nas residências dos filhos-de-santo ou em terreiros afiliados (para os filhos que alcançaram a senioridade e abriram casas), recebendo culto de diversas formas:

Desse modo, não podemos entender a jurema como uma forma secundária de religiosidade ou prática mágico-curandeirística. Embora não possua ela uma existência autônoma, ou seja, ela apareça quase sempre relacionada a outras formas religiosas como o xangô e a umbanda, vemos a jurema como tendo uma importância fundamental dentro dessas formas de religiosidade.

Nas conversas com o povo de santo, as pessoas falam que “a jurema é quem dá o pão de cada dia”, ou seja, é das consultas dadas

12. Dança popular cujo ritmo é próximo, se não o mesmo, do das toadas dos mestres. As festas dos mestres masculinos geralmente são denominadas coco (por exemplo, “o coco de seu Zé”), enquanto as das mestras são chamadas cabarés (por exemplo, “o cabaré de mestra Cármen”).

pelas entidades e dos trabalhos por elas recomendados que vem grande parte do dinheiro para a manutenção da casa e de seus sacerdotes.

Além disso, mesmo almejando iniciar-se no culto aos orixás e/ou aprofundar-se em seus "fundamentos" (para os que já tenham se iniciado), a grande maioria dos pais-de-santo iniciam sua carreira espiritual consultando seus clientes e filhos com as entidades de jurema.

*"Que a jurema é quem traz para o candomblé. Porque você não vai virar com (...) Oxum pra fazer uma consulta. Totalmente errado (...) Agora receber Pombagira, Exu, Luziara (...) Ela consulta o consulente e ele sai alegre e satisfeito. Mas já o orixá, de maneira alguma. É uma coisa totalmente fina (...) Então a jurema é mais tranqüila para esse tipo de coisa" (Pai-de-santo de nação jeje).*

Pensando na clientela, juntem-se outros fatores que contribuem para a presença da jurema nestes diversos espaços religiosos. Para uma pessoa que esteja entrando em contato com a religiosidade afro-brasileira, a jurema causa menor estranhamento do que o culto aos orixás. As entidades são brasileiras e foram, quando em vida, pessoas do povo; as toadas são em português e tanto elas como as conversas com as entidades versam sobre problemas inerentes ao dia-a-dia: dinheiro, trabalho, sexo, amor, saúde etc. Isso em um contato direto, face a face, com um ser sagrado<sup>13</sup>. Além disso, dizem os fiéis, os resultados dos trabalhos feitos com as entidades da jurema, além de mais baratos, têm sucesso mais rápido.

*"Eu gosto mais do orixá mas, na hora do aperreio mesmo, eu procuro mais a jurema. Não sei se eu sinto mais força na jurema ou se é a questão que eles falam, né? Sabem conversar. Então, o santo em si não conversa, o santo chega, faz o que ele tem que fazer e vai se embora. Então, pra mim o santo não ajuda outra pessoa, só ajuda os seus próprios filhos. Agora, a jurema não; a jurema dá pra encarar de um modo diferente. Que ela... você pede pra falar com um mestre, você concentra, chama o mestre, o mestre vai ver o que está acontecendo. Às vezes não precisa nem falar, se é um bom médium mesmo. (...) Ele já fala o que*

13. No caso do culto aos orixás, o contato com os deuses é mediado pelo sacerdote, em estado de vigília, e o seu oráculo de búzios.

*é que tá acontecendo e o que precisa ser feito. Então, é isso que me apega mais com a jurema”* (Filho-de-santo da nação angola).

Também o uso da bebida — que circula entre homens e seres divinos, todos bebendo de uma mesma taça, num crescendo de animação promovida pela própria bebida atrelada aos cânticos e danças e pelo contexto próprio, num culto de religação com o mundo espiritual, com tudo o que isso possa significar para cada um dos presentes — leva à mobilização da energia que faz de um aglomerado de pessoas um grupo.

Nessa perspectiva, é de se ressaltar que o culto da jurema constitui um dos elementos que atraem adeptos para os terreiros de xangô e de umbanda. Não é apenas o brilho das festas que atrai as pessoas para estas formas de religiosidade. A assistência prestada pelos encantados aos que a eles recorrem já levou muitas pessoas a, em busca de alívio para as “mazelas do mundo”, se tornarem juremeiros e/ou filhos-de-santo. A periodicidade com que acontecem as reuniões, o fato de serem momentos de grande sociabilidade, faz das sessões de jurema uma das instâncias de socialização dos grupos afro-brasileiros do Recife. A nosso ver, atrair pessoas e manter vivos os grupos são algumas das funções destas pequenas festas que são cada uma das reuniões de jurema. Momento em que se vem fumar, beber e trocar idéias com os seres encantados do “outro mundo”.

### *Referências bibliográficas*

- ALVARENGA, Oneyda. *Catimbó*. São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1949.
- ANDRADE, Mário de. *Música de feitiçaria no Brasil*. (Organização, introdução e notas de Oneyda Alvarenga.) São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora, 1963.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste mítico em preto e branco*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. *Xangôs tradicionais e xangôs umbandizados no Recife: organização econômica*. Tese de doutorado em antropologia. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1986.
- CASCUDO, Luís Câmara. *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro, Agir, 1951.
- FERNANDES, Gonçalves. *Novas investigações sobre as seitas afro-brasileiras*. *Neurobiologia*, tomo III: 182-194, Recife, 1940.
- FERREIRA, Ivison. *Relatório de identificação e delimitação de AI Atikum*. CI. nº 22/SID/DFU/3ª SUER — FUNAI. 1989.

- HOHENTAL, W. *Notes on the Shucuru Indians of Serra de Araroba: Pernambuco Brasil*. Revista do Museu Paulista, N.S. VIII, São Paulo, 1954.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Recife, Ed. da Secretaria de Educação e Cultura — PE. 1972.
- MOTTA, Roberto. "Jurema". Centro de Estudos Folclóricos da Fundação Joaquim Nabuco (Recife), volante nº 22, 1977.
- MOTTA, Roberto. *Cidade e devoção*. Recife, Edições Pirata, 1980.
- MOTTA, Roberto. *Catimbós, xangôs e umbandas na região do Recife*. In: MOTTA, Roberto (org.) *Os afro-brasileiros: anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Massangana, 1985.
- MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: *Revista Antropológicas*. Ano II, v. 2, série Religiões Populares, Recife, Ed. Universitária-UFPE, 1997.
- NASCIMENTO, Luís Felipe Rios do. *Lôce, Lôce, Metá Ré Lê! homossexualidade e transe(tividade) de gênero no candomblé de nação*. Dissertação de mestrado em antropologia cultural. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1997.
- NASCIMENTO, Luís Felipe Rios do. A influência da religião na construção da pessoa: a identidade mítica no xangô-umbandizado. In: Vieira Filho, Nilson. *Clínica psicossocial*. Recife, Ed. Universitária. 1988.
- NIMUENDAJU, Curt. Mitos indígenas inéditos na obra de Curt Nimuendaju. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº 21, 1986.
- PEREIRA, Claudio. O toré entre os tuxá de Rodelas. *Revista da Fundação de Cultura do Estado da Bahia*, Salvador, Fundação de Cultura-BA, 1988.
- PIERSON, Donald. *O homem do Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro, Ed. Suvale, 1972.
- PINTO, Clélia Moreira. *Saravá jurema sagrada: as várias faces de um culto mediúnico*. Dissertação de mestrado em antropologia cultural. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1995.
- PINTO, Estevão. *Etnologia brasileira: fulniô, os últimos tapuias*. São Paulo, Nacional, 1956.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: forma nordestina de religião mediúnica*. Dissertação de mestrado em sociologia. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1975.

# OS MESTRES DA JUREMA

## Culto da Jurema em Terreiros de Umbanda no Interior do Nordeste

Luiz Assunção\*

Nos dias de hoje o culto da jurema está presente tanto no litoral como no interior nordestino. Conquanto seja pacífico que tenha origem indígena, estudos que vimos realizando nos levam a afirmar que no decorrer do tempo ocorreram alterações na constituição desse culto, advindas de diversas influências do universo afro-brasileiro (Assunção, 1991, 1996). São essas influências que vão dar forma à jurema praticada atualmente no contexto dos terreiros de umbanda. É, portanto, a mistura de elementos oriundos do candomblé, do espiritismo kardecista, do catolicismo popular e, principalmente da umbanda que, ao serem reelaborados, dão origem a um processo de criação de uma nova prática da jurema, onde os elementos religiosos de outros cultos coexistem de forma dinâmica, reformulando o espaço religioso tradicional, assimilando-o e transformando-o em uma nova prática.

É essa nova jurema, ou seja, os elementos de origem indígena, tais como se apresentam no culto da jurema em terreiros de umbanda, que nos interessa como objeto de estudo. É o processo de reelaboração vivido pelo culto da jurema, o resultado da reordenação do campo religioso e ritualístico em função de fatores culturais e socioeconômicos, definindo uma concepção e uma prática para uma nova jurema em um contexto umbandista, além dos elementos que contribuem para a construção de uma identidade que queremos compreender.

---

\* Doutor em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, é Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Entre outros trabalhos, publicou o livro *Os negros do Riacho: estratégias de sobrevivência e identidade social* (Natal, UFRN, 1994).

Isto nos leva a escolher como hipótese central a idéia de que o processo de reelaboração e criação de uma nova prática religiosa do culto da jurema está inserido no contexto das transformações da sociedade, vivido no caso específico do fenômeno religioso, através do processo de umbandização dos cultos populares, onde a umbanda assimila as práticas religiosas populares, reelaborando-as, ao mesmo tempo que ela também é reelaborada, e construindo um fazer religioso que procura legitimar e tornar hegemônica a prática umbandista. Por outro lado, a existência de elementos simbólicos indígenas como característicos do culto da jurema aponta para a possibilidade de construção de uma identidade sertaneja e nordestina, marcando não apenas o culto da jurema, mas, principalmente, dando uma forma específica à umbanda praticada na região Nordeste.

Compreender o culto da jurema implica entender o contexto em que ele se realiza, em que condições, como se efetuam e se estabelecem as relações das diferentes práticas religiosas em um mesmo campo religioso.

As entidades espirituais identificadas como pertencentes ao universo da jurema são os caboclos, índios e mestres. A partir dos elementos apresentados pelos juremeiros, os praticantes da jurema, das observações realizadas em trabalho de campo e da literatura disponível, vamos procurar elaborar uma caracterização dessas entidades espirituais, para compreender o significado de sua existência enquanto entidades específicas da jurema no campo religioso umbandista no interior do Nordeste<sup>1</sup>.

No culto da jurema, o índio representa o primeiro habitante da terra brasileira, um morto ancestral. É uma imagem de um personagem distante e abstrato, identificado pela idéia de "selvagem e forte". O caboclo remete para a idéia do índio colonizado, envolvido com a sociedade branca, dominante e como o resultado do entrecruzamento de diferentes etnias. O caboclo pertence, então, a um universo de referência muito amplo, que inclui o Caboclo Índio Flecheiro, o Caboclo Feiticeiro e as Índias tapuias.

---

1. O presente capítulo é parte integrante da tese de doutorado em antropologia *O reino dos encantados, caminhos: tradição e religiosidade no sertão nordestino*, apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1999. A pesquisa de que trata a tese foi realizada em 29 terreiros de umbanda do interior do Nordeste nos quais a jurema encontra-se ativamente presente.

Em seu estudo sobre as religiões afro-brasileiras, quando trata da umbanda, Bastide (1989) inclui na linha de Oxóssi todos os espíritos de índios, afirmando que a imagem do "Índio selvagem" é fruto de uma criação literária, depois da independência, pelos poetas e romancistas românticos, como José de Alencar e Gonçalves Dias. A corrente artístico-literária da época criou uma imagem romântica do nativo, idealizada pelo "indianismo" literário, não tendo relação direta com o indígena real. Cria-se, então, um mito do Índio livre, corajoso, guerreiro, aquele que preferia a morte à submissão. Para Bastide, esse mito perpetua-se pela literatura, na religiosidade: "Os espíritos dos índios que vêm perseguir os médiuns se enquadram nesse sistema de representações coletivas. São ousados, violentos e belicosos. Soltam gritos, agitam suas flechas mortíferas, pregam a liberdade. Já não são antropófagos ou indivíduos que, na época do descobrimento, ainda se encontravam no mais baixo grau de civilização material. São os defensores da independência brasileira, os portadores de uma opulenta cultura espiritual" (Bastide, 1989: 436).

Edison Carneiro afirma que a representação dos caboclos como um ideal do Índio brasileiro é uma construção a partir de dois movimentos: um político-social, outro literário, responsáveis pela nacionalização desses "hábitos com caráter indígena, americano". Carneiro (1964) descreve os caboclos como vivendo em florestas, serranias, cabeceiras de rios, cachoeiras, regiões virgens do contato dos brancos, e são familiares das cobras e dos animais selvagens.

Os caboclos são portadores de características peculiares: "portadores de qualidade de altivez, generosidade, fortaleza de ânimo, bondade e sabedoria, à sua fala misturam-se termos e expressões que se acreditam tupis e guaranis; quando devidamente paramentados têm cabelos pretos corredios e ostentam um traje a que não faltam enfeites de penas, cocares, tacapes, arcos e flechas; a sua dança, arrebatada e impetuosa, parece animar as gravuras deixadas pelos primeiros visitantes da costa brasileira. Senhores dos segredos de ervas e raízes, são estimados pelos seus poderes mágicos de cura e pelas suas proezas com fogo, pólvora, brasa e cacos de vidro. Estão sempre dispostos a fazer caridade, a trabalhar pela felicidade alheia, vem saravá, chegam para todo mal levar, animam as festas ordenando repinica no gongá e falam em cruzar e encruzar, como os santos católicos, os negros escravos e os orixás nagôs que comparecem nas macumbas" (Carneiro, 1964: 143).

Em seu estudo sobre o caboclo no tambor-de-mina maranhense, Mundicarmo Ferretti afirma que “no tambor-de-mina eles não são índios, embora tenham, geralmente, alguma relação com eles. De acordo com a mitologia, são brancos europeus, turcos (mourous) e crioulos, de origem nobre ou popular, que entraram na mata ou na zona rural, ou ainda que, renunciando ao trono e à civilização, aproximaram-se da população indígena, miscigenando-se com ela e distanciando-se dos padrões de comportamento das camadas dominantes. São também, em menor escala, índios ‘civilizados’ (acaboclos) ou miscigenados, recebidos na Mina como caboclos” (Ferretti, 1993: 122-123).

Furuya, em seu estudo sobre os cultos afro-brasileiros em Belém-PA, afirma que os “caboclos, além de serem a metáfora do índio que desapareceu no processo de subjugação e colonização, são a metáfora das próprias massas populares da Amazônia, não apenas os descendentes dos índios, mas algo que foi formado num curso peculiarmente complexo e intrincado” (Furuya, 1994: 51).

Jocélio Teles dos Santos, procurando entender a inserção do caboclo no sistema religioso afro-baiano, afirma que os elementos “ameríndios” dos candomblés afro-baianos presentes no culto aos caboclos não revelam uma “fusão” entre grupos africanos e indígenas, mas uma representação simbólica do que seria a cultura indígena para esses terreiros (Santos, 1995:13). O autor aponta para um sentido de continuidade entre o desfile anual do caboclo em uma festa cívico-popular e o cotidiano dos adeptos de candomblé, afirmando que “se as elites reelaboraram o sentido inicial do desfile de 1824, dando ao caboclo, e posteriormente à cabocla, um caráter meramente alegórico, o povo-de-santo, por sua vez, fez destas mesmas imagens objetos sagrados. Entretanto, devemos observar que as representações religiosas do Caboclo no candomblé baiano não podem ser caracterizadas como mera reprodução de um acontecimento sociopolítico. Por certo, há valores e noções que reduzem a diversidade das etnias a uma concepção única de indígena e que ressaltam o caráter heróico do autóctone” (Santos, 1995:48-49).

Para Santos (1995:49), “a construção simbólica do caboclo no candomblé traduz uma referência àqueles que aqui estavam antes da chegada dos portugueses e dos próprios negros, ou seja, aos índios, e o aprendizado que com eles fizeram”. Conclui Santos (1995:49) sua idéia afirmando que “o povo-de-santo não apenas reverencia as ima-

gens do caboclo e da cabocla no desfile do Dois de Julho, mas também faz festas, no mesmo dia, em seu louvor nos terreiros. Contudo, os caboclos ali homenageados não são os do desfile, mas sim os do pai ou mãe-de-santo dos respectivos terreiros”.

A partir do depoimento de seus informantes, Lísias Negrão (1996:204-211) procura estabelecer as principais características do caboclo:

1. São espíritos de índios. Nessa característica, os caboclos são os índios que viveram o período anterior à colonização européia, excluindo, portanto, seus descendentes, os mestiços. Apresentam-se altos e sua imagem tende a ser do bom selvagem romantizado, belo, puro, nobre e arrojado.

2. São espíritos bons, só fazem o bem. Significa que estão sempre dispostos a ajudar, inclusive distanciando-se dos valores materiais.

3. São espíritos curadores. Implica o conhecimento das ervas e de expedientes propriamente mágicos.

4. São espíritos de chefes. Significa que são guerreiros, chefes de aldeias ou tribos.

No nosso caso específico de estudos, o caboclo possui características que diferem daquelas apresentadas por Negrão (1996), que se referem à umbanda paulista. Vejamos qual a idéia sobre o caboclo, apresentada pelo imaginário umbandista sertanejo.

*“Caboclo é índio. É índio sim. Agora eu acho que varia. Um dia, um caboclo que ele venha, ele desce em várias linhas, varia. Tem caboclo que desce como exu. Varia, isso aí muda de linha. Uma entidade só tem capacidade de puxar sete cantos. É aí que ele muda de linha. Então, tem caboclo que não desce como exu. E já tem outros que desce como exu. Vamos supor, Caboclo Arranca Toco, na linha da esquerda vem como exu. Se a pessoa está acostumada a trabalhar na linha cruzada, aí desce tudo no mundo. Aí mistura tudo” (Seu Nezinho, Juazeiro do Norte-CE).*

*“Todo caboclo eu acho que é forte, não acho que tem caboclo fraco em casa nenhuma. Eu acho que o caboclo ele vai de acordo com o médium. Se o médium sabe cultuar o guia dele, sabe zelar, preservar a seita dele, não existe caboclo fraco, nem na*

*minha casa, nem na casa de outro pai-de-santo ou mãe-de-santo qualquer. Acho que a força do guia vai através do médium, do merecimento do filho, como ele cultua e respeita a seita dele” (Zezé Homem de Oxóssi, Juazeiro do Norte-CE).*

*“Caboclo é um pessoal que a gente resolve tudo que quer com ele. Aquilo ali, a gente chama a tribo dos caboclos e aquilo ali a gente entrega aquilo pra ele, então ele toma conta e dá conta. Resolve demanda, material de doença, casamento, venda de casa, emprego. Caboclo e mestre, tudo são fortes” (Seu Antônio Cau, Sousa-PB).*

Os depoimentos apresentados sintetizam basicamente duas idéias sobre a imagem do caboclo pelos umbandistas sertanejos. A primeira afirma que o caboclo é índio, forte, guerreiro, mas é antes de tudo caboclo, apontando para a possibilidade de existência de uma multiplicidade de tipos de índios, como o caboclo que pode ser exu, o índio feiticeiro etc. A outra idéia se relaciona com o lado prático da entidade de resolver as mais diferentes questões do cotidiano dos adeptos dos terreiros umbandistas.

Quando em um dos depoimentos fala-se que o caboclo é forte, mas depende do médium saber cultuá-lo, está presente a idéia de que as entidades índio e caboclo são vistas como participantes de um processo evolutivo, podendo ser boa ou má, forte ou fraco, com maiores ou menores poderes, dependendo de sua posição na escala evolutiva.

Jocélio Teles dos Santos observa nos candomblés de caboclo de Salvador-BA a existência de caboclos classificados “de acordo com o seu astral e estágio”, expressando uma influência kardecista. Para Santos, “vale notar que esta classificação não se resume a uma transposição pura e simples do kardecismo, mas significa uma tradução, por parte dos membros do candomblé, de concepções acerca do indígena. Nesse sentido, os índios ‘civilizados ou selvagens’ designam os caboclos ‘desenvolvidos’ e não-desenvolvidos” (Santos, 1995: 57-58).

Lísias Negrão aponta para a existência de versões mais elaboradas sobre os caboclos, valendo-se das possibilidades abertas pela teoria da reencarnação introjetada na umbanda via kardecismo, valorizando-se o indígena no imaginário umbandista. Segundo Negrão, “ele não é apenas o bom selvagem, nobre, corajoso e livre, mas também sábio e cristão. Não se trata daquele, nem muito menos do ‘bugre selvagem’,

mas de 'entidade de luz' instruída, inteligente e moralizada, por isso capaz de bem orientar seus clientes" (Negrão, 1996: 210-211).

A diversidade de tipos de caboclos está também representada nos pontos cantados. Existem os caboclos que são identificados pela cor da pena, como Pena Branca, Pena Vermelha, Pena Preta. São provenientes de uma região chamada aruanda e vêm para a umbanda com a finalidade de trabalhar. São, ainda, vistos como "perigosos" e vinculados aos trabalhos para o bem e para o mal.

*Eu tava nas matas*

*Eu tava trabalhando*

*Seu Pena Branca*

*Mandou me chamar*

*Arreia, arreia*

*Oh, ele vem de aruanda*

*Ele vem na umbanda*

*Ele vem trabalhar*

*Caboclinho de aruanda*

*anda todos pela rua*

*oh que beleza*

*é o clarão da lua*

*Cibamba vem*

*vem de aruanda*

*a bênção papai*

*proteção pra nossa banda*

*Na terra do araripe*

*tem dois caboclos malvados*

*caboclo brabo chegou*

*Arranca Toco chamado*

*chama cabocla das matas*

*ei mata, ei mata, ei*

*chamou os caboclos das matas*

*ei mata, ei mata, ei*

*chamou os caboclos das matas*

*ei mata, ei mata, ei*

Existem caboclos que são identificados por sua origem tupi ou tapuia. É mais freqüente a referência à origem tupi, como a Cabocla Jurema, que é conhecida como filha de Tupinambá. Acreditamos que

esta idéia presente no imaginário coletivo reflete o processo de reelaboração do culto da jurema vivido a partir do contexto de colonização da sociedade brasileira. A Cabocla Jurema passa a ser filha de Tupinambá, aquele que se aliou ao branco, que foi aculturado.

*No centro da mata virgem  
uma linda cabocla eu vi  
com meu baioque  
feito de pena  
eu sou Jurema  
filha de Tupi  
Jurema, Jurema, Jurema  
linda cabocla  
filha de Tupi  
eu venho lá do juremá  
vem firmar meu ponto  
nesse gongá*

Ao contrário, são poucas as referências ao indígena da nação tapuia. Quando aparece, refere-se genericamente à índia Tapuia como uma índia cabocla, uma criança. A Cabocla Tapuia que se apresenta nos rituais de umbanda é um erê que gosta de brincar, beber e fumar. É chamada de caboclinhá e, quando chega, entregam-lhes bonecas de pano. Mesmo sendo um erê, ela pode transitar por práticas religiosas diferentes, desde uma sessão de consulta até um “trabalho de magia”.

*Saravá linda tapuia  
com meu maracá de pena  
vem saudando toda gente  
até o príncipe da jurema  
e eu sou tapuia  
e eu sou tapuia  
eu venho das matas, minha gente  
para beber na cuia*

Encontramos, ainda, os pontos que fazem referência ao rei dos índios, sendo o Rei Sultão das Matas, também conhecido como um caboclo, o mais famoso de todos.

*Jurema, Jurema  
Jurema, do Juremá  
Santa Joana d'Arc*

*é santa guerreira*  
*Santa Joana d'Arc*  
*é quem manda no terreiro*  
*Santa Joana d'Arc*  
*é santa guerreira*  
*Santa Joana d'Arc*  
*vem na ponta do terreiro*  
*Vem, alevanta caboclo índio*  
*que o rei dos índios*  
*mandou me chamar*  
*e alevanta caboclo índio*  
*que o rei dos índios*  
*mandou me chamar*  
*Santa Joana d'Arc*  
*é santa guerreira*

*Três estrondo deu na aldeia*  
*e aldeia balanceou*  
*Matusalém é o rei dos índios*  
*Matusalém é o rei do mar*  
*espana, espana, espana*  
*eu sou espanador*  
*espana, espana, espana*  
*eu sou espanador*  
*Sou caboclo da espana*  
*eu sou espanador*  
*Lá vem a lua saindo*  
*a aldeia clareou*  
*lá vem a lua saindo*  
*a aldeia clareou*  
*Sou caboclo da espana*  
*eu sou espanador*  
*Jesus imaculado*  
*por Deus*  
*Oh nos dai força e luz*  
*Jesus imaculado*  
*por Deus*  
*Oh dai-me força e luz*  
*abre esse verso*  
*nesse terreiro*

Quando o Rei Sultão das Matas é invocado como índio, seu ponto cantado é:

*Quem nasceu na folha da jurema  
é melhor voltar pro juremá  
Quem nasceu na folha da jurema  
é melhor voltar pro juremá  
Que a jurema tem flores perfumadas  
Quem nasceu na jurema  
vai voltar pro juremá*

Mas se ele é chamado como caboclo, então canta-se:

*Sultão das Matas  
meu cavalo se perdeu  
corre menino de ouro  
e Sultão das Matas  
sou eu*

Encontramos, ainda, no universo da pesquisa, duas entidades com características muito particulares. Uma é conhecida como Bumba na Calunga, um caboclo feiticeiro. Segundo Zezé Homem de Oxóssi, de Juazeiro do Norte-CE, Bumba na Calunga é um “caboclo feiticeiro, caboclo da jurema. Só que ele é um índio velho feiticeiro. Ele é como curandeiro de tribo. Ele é o curandeiro da tribo. A nação deles é a jurema. Chamados pra cura, feitiço, mandinga. Prepara aquelas ervas, no cachimbo, eles curam com a própria folha da jurema. Faz banho, fuma ela, defuma”. A outra entidade é Gérson, existindo dois tipos, o Príncipe Gérson, mestre da jurema e o negro Gérson, considerado como um caboclo. Dona Didi, de Juazeiro do Norte-CE, afirma que “Gérson é caboclo muito respeitado. O Gérson, no tempo em que ele era como nós, ele era muito bom. Era farrista... igualmente como nós agora. Só depois que ele arrecebeu a luz, ele não faz o mal a ninguém. E ele recebeu a luz. Antes de ele arreceber a luz, e ele foi passado, aí passou o tempo, sem tá naquele padecimento. Aí depois recebeu a luz, aí depois partiu pra não fazer o mal pra ninguém. Ele baixa na mesa astral, na jurema, ele baixa também na esquerda, mas muito difícil. Ele é um preto-velho, ele não é índio”.

Os dois Gérson apresentados são negros. O príncipe Gérson é representado no peji por uma imagem maior, usando uma espécie de

touca indiana na cabeça, camisa branca com mangas compridas, uma jaqueta azul, calça vermelha, botas e na mão direita segura uma espada. O negro Gérson é a imagem menor, usa um chapéu de couro na cabeça, tipo vaqueiro, camisa branca com as mangas curtas, um laço vermelho no pescoço e calça vermelha arregaçada até o joelho. Enquanto o primeiro tem a cabeça erguida olhando para a frente, o outro tem a cabeça deitada um pouco para a esquerda e os olhos semi-abertos.

Quando ele é invocado como Príncipe Gérson, juremeiro, seu ponto cantado é o seguinte:

*Imbalaê, eh papai, imbalaê  
 Imbalaê, eh papai, imbalaê, saravá  
 O príncipe Gérson  
 é chefe de gongá, saravá  
 Mãe Oxum rainha dos orixá  
 e olha o toco no tambique  
 e alevante os pés  
 mais tão bolindo lá nas matas  
 e vamos ver quem é  
 é ele mesmo, é ele mesmo  
 é ele mesmo meu pai  
 o príncipe Gérson.  
 Eu encontrei juriti  
 quem fala mal dos outros  
 precisa se corrigir  
 mais pisa caboclo  
 pisa na canjica de umbanda  
 caboclo vamos trabalhar*

Para invocar o negro Gérson, caboclo, cantam:

*Papai, mamãe me chama  
 meia-noite  
 nas encruzilhadas  
 Oi saravá o negro Gérson  
 à meia-noite  
 nas encruzilhadas  
 E ele é feiticeiro  
 mais é se lhe convém*

*mais quem é filho de Gérson  
não deve temer a ninguém*

Um outro príncipe que é muito conhecido, como mestre da “jurema”, é José Oriolino. Seu ponto é cantado como se fosse um hino da Igreja Católica:

*Vamos à mensagem  
vamos concentrar  
a mensagem santa  
vamos bambear  
vamos à capela  
agora rezar  
junto Oriolino  
lá do juremá  
Toco os sinos pequeninos  
lá nas matas além  
todos os cabalistas  
todos os povos têm  
vamos à capela  
vamos a rezar  
junto Oriolino  
lá do juremá  
Mais ele é parte de ouro  
mais ele é parte de ouro  
com os poder imperial  
com os poder de Deus  
com os poder de Deus  
Oriolino juremá.*

Nos trabalhos de jurema, os caboclos são associados às representações da natureza, como ervas, raízes, folhas, correspondendo para cada caboclo um tipo de erva. Esta, porém, é um tipo de prática que está se modificando entre os umbandistas. Mãe Quinha, de Sousa-PB, ainda mantém esta associação e nos dá a seguinte explicação: “Caboclo trabalha com jurema, mais que quando a gente vem abrir os trabalho de Mestre Carlos, sempre bota um caboclo, ele vem, vem Urubatam de guia, vem muitos caboclos que baixam. Mais se caboclo abrir o trabalho, ele não abre com jurema. Se o trabalho tá abrindo, Mestre Carlos tá trabalhando com jurema, tudo, os caboclos chegam e trabalham com jurema, bebem jurema. Agora, se agora mesmo eu for abrir

um trabalho com caboclo, vamos dizer com índio, o trabalho não é aberto com jurema, mais é aberto com outra erva, não se abre com jurema, a gente abre com arruda, abre os trabalho como eu disse, com malva, com manjerição, com... é muitas ervas e cada um caboclo, vamos dizer, eu vou trabalhar com preto-velho, eu vou ter que ter arruda, malva do reino, hortelã.”

Para os umbandistas do sertão nordestino, índio, caboclo e mestre são entidades do culto da jurema. Todavia, encontramos posição contrária, embora seja em menor quantidade, que afirma a existência de um único tipo de entidade no culto da jurema: os mestres. Esta idéia reflete uma fase do catimbó nordestino, quando se acreditava que o mestre, entidade do catimbó, era o espírito de um catimbozeiro, feiticeiro, morto, que voltava em uma mesa de jurema para continuar seu trabalho. Vejamos o que nos diz Mãe Quinha, de Sousa-PB: “O ritual de jurema é só de mestre. Aí não pode misturar não. Você hoje me procurou, né? aí quem lhe atendeu foi Mestre Carlos da Jurema, Mestre Severino da Jurema, Zé Pelintra da Jurema, Tia Maria da Jurema, uma mestra da jurema que também cura com jurema, aí tem o Caboquinho Índio da Jurema que cura com jurema, o Pedro da Jurema, Pedrinho da Jurema... que é o que... ainda mais Mestre Carlos da Jurema, aí quando você canta vêm os mestres... Caboclo Gentil, Galopa de Pedra... que ele trabalha também na jurema, aí todos são porque esses caboclos são, como ele disse, ele é arranchado na jurema e trabalha com Mestre Carlos. Aí Mestre Carlos abre o trabalho e aí vem tudo atrás... Quem atendeu você hoje foi o Mestre Carlos, aí eles caboclos vêm tudo conversar com você e rezando, mais porque Mestre Carlos abriu os trabalhos. Agora, se quem atendeu você hoje foi um Urubatam de guia, não tem nada a ver com jurema; totalmente diferente.”

A idéia atualmente presente entre os juremeiros umbandistas é a da existência da entidade mestre como espírito evoluído ou em processo de evolução, mas sempre em um estágio mais avançado, o estágio considerado da “ciência”. Vejamos trechos de algumas falas sobre o assunto:

*“Os mestres, tudo já foram matéria, não pode existir um espírito sem ter sido matéria, porque todos os espíritos prodeceram por nossa pessoa, não é? aí então aqueles espíritos ele pode ficar perambulando e pode amanhã ou depois se vestir numa*

*matéria e aquele ali ser doutrinado e pegar a doutrina e vencer o espírito rebelde e ser um espírito de luz... Precisa a doutrina porque sem a doutrina ele não pode ser nada, porque como é que chega, vamos supor, chega um obsessivo aqui agora mesmo, se vestiu em mim, então, eu como doutrinador, aquele obsessivo pode até ser um bom mensageiro, não pode? não pode? pois é, mais se ele não encontrar a doutrina, o que é que ele é? ele fica vacilando, fica judiando com aquela matéria" (Seu Antônio Cau, Sousa-PB).*

*"Mestres são chamados para problemas espirituais, para casos de médiuns com problemas de eguns, ajudar pessoas que estão distantes. Os mestres pertencem à linha de Rei Salomão. É a linha da ciência... os mestres são da corrente de Rei Salomão, chama-se a corrente da ciência. Ele cruza água, água e astro, é um traço entre água e astro... Mestre Carlos, por exemplo, Mestre Carlos pode descer na linha astro e pode descer numa baía de água ou de jurema. Isso depende da precisão" (Zezé Homem de Oxóssi, Juazeiro do Norte-CE).*

*"O mestre é um espírito de luz porque ele vem pra fazer o bem, ele vem pra curar as pessoas que tão precisando de ajuda. Eu já vi caso chegar aqui em casa, coisa que ninguém resolvia e me procurar e o mestre baixar e resolver aqui" (Deda, Patos-PB).*

*"O mestre é um mentor espiritual porque ele está em luz pra prestar caridade que ele ainda não prestou na outra vida" (Seu Netinho, Patos-PB).*

*"Os mestres é o pessoal sofrido, antigo" (Pai Levino, Patos-PB).*

*"Mestre, eles devem ser aqueles mestres que dominam, que mandam aquela tribo ele é os responsáveis daqueles caboclos, vão ensinando a eles como é vão explicando. Acho que deve ser assim como a gente vive na terra, lá na encantaria, são os assessor deles que comanda ele. O mestre é mais evoluído, mais doutrinado, porque ele vai ensinando aqueles outro como devem baixar. Ele baixa na linha de jurema" (Antônio Lourenço, Juazeiro do Norte-CE).*

*Senhores mestres  
lá do outro mundo  
senhores mestres  
lá do outro mundo  
do outro mundo  
de Jerusalém  
do outro mundo  
de Jerusalém  
dá-me licença  
eu saudar a jurema  
nas horas  
de Deus amém  
Alô eu tô chamando  
e sei que vai chegar  
a neste mundo  
e no outro  
ele tem que arriar  
neste mundo  
e no outro  
ele tem que arriar  
Esta casa não é minha  
Esta casa é de Deus  
e a depois de Deus  
ela é dos senhores mestres.*

A entidade mestre possui um caráter de espírito intermediário, podendo encontrar-se na direita, como na esquerda. A idéia de espírito intermediário foi trabalhada por Negrão (1996: 339). Segundo ele, “muitos os consideram de direita, mas suas características pouco moralizadas impedem-nos de uma convivência mais estreita com santos e orixás. Não se duvida de que pratiquem o bem, mas também têm que ser doutrinados, controlados pelos pais-de-santo, evitando que bebam, falem palavrões etc., ao menos em excesso”. Conclui Negrão (1996:341): “Se os espíritos de esquerda não são intrinsecamente maus, podem fazer o mal, dependendo do pedido e da oferta. São amorais, não-conscientes, não-evoluídos, carecendo de doutrinação. Não são maus, pois podem evoluir e, mais do que isso, querem evoluir (...) Embora queiram evoluir, não poderão fazê-lo, a menos que médiuns e pais-de-santo os doutrinem, demonstrando que somente pela prática constante

do bem poderão consegui-lo (...). É dentro deste quadro interpretativo kardecista que os exus são normalmente vistos, contrapostos entre o bem e o mal, a direita e a esquerda, dentro de um mundo espiritual hierarquizado e evolutivo.”

Entre as entidades denominadas de mestre e mais conhecidas e cultuadas, encontramos o Mestre Carlos e Seu Zé Pelintra. A primeira tem seus registros no catimbó nordestino, a partir da década de 1920, enquanto que Seu Zé Pelintra passou a ser difundido a partir do encontro da jurema com a umbanda.

A entidade espiritual conhecida como mestre Carlos foi descrita nos estudos realizados por Cascudo, Bastide, Mário de Andrade, entre outros, como um rapaz que gostava de beber e jogar, “farrista”, andava no meio de “mulheres perdidas e gente livre”. Filho de Ignácio de Oliveira, conhecido feiticeiro. O pai tinha desgosto e não o queria iniciar na feitiçaria. Contam, então, que Mestre Carlos “aprendeu sem se ensinar”, quando de uma bebedeira caiu num tronco de jurema e morreu após três dias. Essa bebedeira seria o resultado de práticas rituais do catimbó, exercidas solitariamente e sem iniciação. Mário de Andrade (1983:250) escreve que “um dia que o pai saiu de casa, Carlos, com 12 anos apenas, penetrou no ‘estado’ (sala onde se realizam as sessões), tirou os objetos imprescindíveis de invocação e saiu com eles. Foi num mato de juremeiras e, iluminado por uma presciência maravilhosa, conseguiu abrir uma sessão sozinho e invocar um mestre. Logo ‘caiu no santo’, quem sabe o que fez com o santo no corpo e no fim, como em geral sucede, quando o mestre invocado se ‘desmaterializou’ outra vez, caiu desacordado. O pai chegou em casa, Carlinhos nada de voltar. No dia seguinte, a inquietação principiou. Andaram campeando o menino por toda a parte e no outro dia seguinte, Inácio de Oliveira, desesperado, reuniu gente e fez uma sessão. Quando caiu em transe, que mestre entrara no corpo dele? nada menos que Mestre Carlos, o mestre menino, tirando um canto novo:

*Vinde, vinde, ó Flor da Noite,  
Reluzindo por todas as mesas.  
Rei, ó rei Nãã...  
Mestre Carlos vem trabalhar,  
Meia hora de relógio,  
Licença queiram me dar.*

*Mestre Carlos é bom mestre  
Que aprendem sem se ensinar,  
Três dias levou caído  
No raiz do juremá.  
Quando ele se levantou*

*Foi pronto pra trabalhar  
Triunfando em todas as mesas,  
Na sua mesa real,  
Levantou-se e foi curando  
Na sua mesa real.*

*Ó rei Nãã, ó rei Nãã  
Ó rei Nãã, ó rei Nãã  
Ó rei Nãã, ó rei Nãã  
Ó rei Nãã, ó rei Nãã.*

Mestre Carlos é caracterizado como uma entidade alegre, que gosta de brincar e rir durante as sessões; gosta de bebida, bebe jurema, cachaça. Especialista em casamentos e descobridor de segredos, estando sempre pronto para o bem e para o mal. É considerado pelos juremeiros como um mestre curador. Quando incorporado, o médium transforma a fisionomia, fica meio estrábico, os lábios ficam em forma de bico; fala muito, conversa com os presentes, gesticula, brinca, ri, receita garrafadas e dá "passes". A representação iconográfica é feita através de um homem branco, meia-idade; a vestimenta é um paletó de cor azul-claro. Suas oferendas principais são: incenso, aguardente, vinho, mel de urucu, charuto.

Vandezande não consegue informações sobre Mestre Carlos na região de Alhandra-PB. Diz que parece uma entidade lendária, apesar de ser o "mestre" guia de um dos principais catimbozeiros da região (1975: 57).

Encontramos a presença de Mestre Carlos em toda a região onde a pesquisa foi realizada, como uma entidade possuidora de muito prestígio. Representado através de imagem iconográfica nos pejis de jurema, Mestre Carlos tem sua história contada pelos juremeiros, a partir dos elementos existentes nos pontos cantados. Joaquim Matias, de Juazeiro do Norte-CE, fala sobre o Mestre Carlos:

"Mestre Carlos é um espírito enjuremado, ele não é caboclo, ele foi um mestre de mesa, ele foi assim, um mestre que nem eu, quando

foi vivo trabalhou e depois não sei por causa do trabalho dele quando ele se passou-se pra jurema ele foi ajuremado e não voltou. Mais ficou trabalhando, ficou baixando no pessoal.”

Os pontos cantados atualmente são uma reelaboração daqueles colhidos por Cascudo e Mário de Andrade, na década de 1920, mantendo-se a idéia de que Mestre Carlos aprendeu a ciência da jurema direto dos mestres do além, sua relação com a planta jurema e os ensinamentos de curandeiro. Observamos que os pontos cantados apresentam a mesma estrutura inicial:

*Mestre Carlos  
é um bom mestre  
que aprendeu  
sem se ensinar  
três dias levou caído  
no tronco do juremá  
e quando ele se levantou  
foi pronto pra trabaiair*

Na casa de Mãe Quinha, Sousa—PB, a segunda parte do ponto de Mestre Carlos apresenta algumas mudanças, com a seguinte estrutura:

*Pedindo água no alto  
no alto eu vejo bem  
no alto eu vejo quem passa  
no alto eu vejo quem vem  
Amigo dai-me bebida  
eu também sou bebedor  
amigo dai-me fumaça  
eu também sou fumador*

Encontramos, também, na casa de Zé Pretinho, em Juazeiro do Norte-CE, alteração na segunda parte do ponto de Mestre Carlos:

*Vou embora para o alto  
que do alto eu vejo bem  
do alto eu vejo quem vai  
e quem também vem  
Na cidade da jurema  
sete portas se fechou  
com a fumaça do pito  
que Mestre Carlos botou.*

Seu Antonio Cau, de Sousa—PB, apresenta a segunda parte do referido ponto, da seguinte maneira:

*Eu não bebo aguardente  
nem meu mano gosta dela  
eu tomo cinco garrafas  
meu mano nove tigela  
eu tomo...  
colega me dá um cigarro  
que eu também sou fumador  
colega...  
a pontinha que eu trazia  
caiu na água e molhou  
a pontinha...  
Alecrim da beira d'água  
caiu na água e muchou  
Alecrim...  
Amigo meu camarada  
por detrás tá te vendendo  
amigo...*

A parte final do ponto cantado por seu Antonio Cau contém a mesma idéia existente em um dos pontos de Mestre Carlos colhido por Mário de Andrade:

*Mestre Carlos era bom mestre  
Qui aprendeu sem s'insiná.  
Três dia levô caído  
No ramo do juremá.  
Três dia levô caído  
Na rama do Vaiucá,  
Quando se alevantô-se,  
Foi Mestre para curá.  
Stô amando, stô amando,  
a folhinha do dendê,  
Stô amando uma casada  
Sem seu marido sabê (bis)  
Stô amando, stô amando,  
A folhinha do capim (bis)*

*Stô amando uma morena  
Do cabelo pixaim. (bis)*

*Alecrim da bêra d'água  
Dá-lhe vento stá pendeno.  
Amigos e camarada  
Por detrás stão nos vendendo. (bis)*

Atualmente, encontramos uma outra concepção, ao lado daquela que percebe Mestre Carlos como um curador, agora ele é tido também como um doutrinador. Vejamos o que diz Zezé Homem de Oxóssi, de Juazeiro do Norte-CE:

“Mestre Carlos, ele é um grande guia, é um grande mestre, conselheiro, amigo, um guia muito evoluído, procura muito evoluir os outros que tão num nível inferior. É um guia que ao lado do Pai Jacó, que é outto mestre que eu também respeito muito, procura evoluir espíritos de mortos, porque tem o espírito revoltado, aqui na minha casa a função de Mestre Carlos é essa. A função é procurar levar aquele espírito a um nível superior.”

Zezé Homem de Oxóssi conta a história de Mestre Carlos, reproduzindo as idéias da entidade como curador famoso e seus poderes originários da jurema: porém, a ênfase é dada no poder doutrinador, enquanto entidade considerada superior na escala do processo de evolução espiritual. Essas idéias estão presentes no ponto cantado que ouvimos numa gira realizada em sua casa.

*Oh de casa  
Oh de fora  
quem nesta porta bateu  
foi Jesus sacramentado  
Carlos de Barros sou eu  
Carro sem roda não anda  
Ninguém tomba sem beber  
e os poder da roda grande  
faz as pequenas correr  
e os...*

*Estava em um abismo  
tava pronto pra morrer  
chamei por Nossa Senhora  
e um encanto eu pude ser.*

Seu Zé Pelintra é apresentado por Câmara Cascudo (1978) como um mestre do catimbó, “elegante, prosista e muito interessado pelas moças, a quem galanteia quando se manifesta”. É conhecido como sendo de Alhandra, apesar de não possuir jurema plantada nesse local. É também cantado como sendo de Pernambuco ou Ceará. A história de Seu Zé Pelintra é apresentada por dona Maria de Fátima, de Salgueiro-PE, da seguinte maneira:

“A história de seu Zé Pelintra contém que ele foi um homem, que ele bebia muito, na vida material ele bebia muito, ele contém que ele era muito desobediente. Ele era desobediente, não obedecia à mãe, ele não obedecia a ninguém. Quando ele bebia era pra bagunçar, brigar e catar confusão. Então, quando ele passou desse mundo pra essa vida que hoje vive na jurema, trabalhando com a gente material aqui, então, ele contém que ele só se salvou um lado, então, esse lado que ele se salvou foi o lado que ele vem pra ajudar aqueles que contêm a fé e aqueles que ele vê que merece ele fazer o bem, porque aqueles que vê que não merece fazer o bem então, ele ficou à esquerda pra fazer o mal. O problema do Zé Pelintra foi esse.”

Seu Zé Pelintra é considerado um exu na umbanda carioca, sendo representado com terno branco, gravata vermelha, cravo na lapela, chapéu caído na testa, caracterizando a figura do malandro; representa a astúcia, o livre trânsito pelas brechas e pelo proibido, o uso de meios não-sancionados pelas normas. Um dos depoentes de Liana Trindade fala com relação à entidade: “Mestre Zé Pelintra das Encruzadas (como espírito das trevas) foi um rapaz que não chegou a se casar. Discutia por causa de qualquer mulher e até matava quando invocava. Era cearense, levava uma vida depravada, bebum. Foi morto a facada num baile. Zé Pelintra é rebelde e vingativo. Existem muitos outros exus que são zombateiros, risonhos, desordeiros” (Trindade, 1985:112-113).

Os pontos cantados nos terreiros do sertão nordestino apresentam Seu Zé Pelintra como aquele que vem do reino da jurema e algumas das suas características principais: bebedor de cana, apaixonado por mulheres e fazedor do bem e do mal. Quando incorporado, apresenta-se vestido com calça e paletó brancos, chapéu na cabeça, fuma cigarros, gosta de conversar e fazer galanteios às mulheres.

*Lá na jurema  
tem um rei*

*que a roupa  
era tira só  
era seu Zé Pelintra  
Seu Zé Pelintra  
o rei do catimbó  
Mais onde é que mora  
Zé Pelintra  
que chama  
e você não responde  
Seu Zé Pelintra  
é rei da quimbanda  
aqui tem demanda  
pra o senhor levar.  
Corre corre Zé Pelintra  
vai até o juremá  
vai saudar todas cidades  
do panema e vajucá.*

*Oi lá vem Zé  
Oi lá vem Zé  
Oi lá vem Zé  
lá da jurema  
lá vem Zé, lá vem Zé  
mais ele vem do juremá.*

*Meu chapéu amarelo  
eu mandei buscar no juremá  
tomba rei nagô  
Zé Pelintra  
no seu juremá.*

*Lá na estação central  
o Zexinho apitava o trem  
feliz de quem Zé tem ódio  
feliz de quem Zé quer bem  
Seu Zé, seu Zé  
Seu Zé do juremá  
chegou seu Zé  
Seu Zé lá do juremá  
na direita, eu faço o bem  
Oh na esquerda, eu faço o mal.*

A idéia de que Seu Zé Pelintra evoluiu, passando a ser um espírito de luz, vem sendo difundida no pensamento dos juremeiros umbandistas sertanejos.

“Zé Pelintra hoje não tá baixando em toda mesa. Zé Pelintra, o senhor sabe, que naquele tempo ele era da bagaceira, ele fazia o que queria, que ele não era luz completa, ele era meia-luz, hoje ele se torna uma luz completa, não é em toda coroa que ele baixa, porque naquele tempo, ele bebia, ele fumava, ele fazia todo o dismantelo, hoje ele não faz nada disso, ele entregou a mensagem dele pra Zé Felintra, que são irmãos, hoje ele vem pra fazer uma cura, ele vem pra abrir uma mesa, ele vem pra fechar uma mesa, ele vem pra prestar uma caridade a um doente, porque hoje mesmo ainda existe terreiro que trabalha com Zé Pelintra fumando, bebendo, fazendo aquela mesma coisa, mais eu acredito, na minha parte eu acho que não seja Zé Pelintra, não pode ser Zé Pelintra, porque Zé Pelintra não é mais e não é em toda coroa que ele baixa. Ele alcançou uma luz mais elevada porque ele quando era meia-luz ele tombava cá, fazia isso, fazia aquilo, ele fazia o que queria, porque ele era meia luz, ele arrebatava com tudo, o trabalho dele, era trabalho pesado, mais depois que ele tava novamente com quinze anos mais ou menos que ele caiu fora, entregou a mensagem pro irmão, Zé Felintra, aliás, são três irmãos: Zé Pelintra, Zé Felintra e Cego Véio da Boca Serena. Zé Felintra é quem tá com a mensagem de Zé” (José Júlio Laurindo, de Salgueiro-PE).

“Seu Zé Pelintra, ele vem em várias linhas. Ele é um caboclo, ele é um espírito, um moço que viveu muito. Que de uns tempos pra cá apareceu tantos velhos. Mas conheci o Zé mesmo, o verdadeiro. Ele andava fazendo muito devoto, trabalhou muito na umbanda. E depois de um tempo recebendo luz, ele não tá como era antes, então que agora por várias vezes ele tá baixando o mesmo já se chama Zé da Luz. Ele é um espírito que todo mundo gostou e ele ajudou muitos terreiros, até hoje ajuda. Ele tá pegando muitas luz e escada, tem um dia determinado que ele não baixa mais, ele cumpriu com a missão” (Antônio Lourenço, de Juazeiro do Norte-CE).

“Zé Pelintra era um cara que ele era um beberão, era um beberão, que tocava um violão, ele chegava na estação, ele gostava muito, chegava trem, tocando naquele violão dele e com aquilo ele levava a vida, aí depois, foi passado, ficou trabalhando de mestre. Eu respeito muito ele assim. Na minha coroa ele bebeu muito, não vou dizer que

ele não bebeu, bebeu muito, mais com muito minha mulher pedir a ele que não fizesse aquilo, trabalhar comigo bebendo, ele disse: é minha moça, lhe agaranto que não bebo mais. Nunca mais ele tomou coisa nenhuma” (Seu Zé Batista, Juazeiro do Norte-CE).

“Zé Pelintra faz tudo de bom. Ele pode ser chamado para o bem, né? apesar que aqui, aqui na minha casa, tá com mais de quinze anos que ele não baixa mais. E trabalha sim, o irmão dele, o Zé Felintra e que todos os anos nós faz a festa de José Pelintra. Mas só que na minha cabeça tá com mais de dez anos que não baixa mais. E sempre ele baixava, bebia e fumava. Na minha cabeça eu acho que ele não baixa mais, eu acho que é porque não mereço. Ele já ganhou muita luz, evoluiu. O espírito evolui, depende muito da pessoa que trabalha com ele. Antigamente quando falava em Zé Pelintra eu me benzia, rezava. Tinha o maior medo. Aqui mesmo nessa casa vi muito exemplo, dele baixar em alguém. Nessa época eu não trabalhava com ele, e ele baixa em alguém e dizia: eu vou ali e volto já. E ia e dava o recado. Mas depois eu fui começando a aceitar ele, pedindo só coisa boa, luz, muita luz, isso tudinho. Aqui em casa ele não vem, não baixa” (Zé Pretinho, de Juazeiro do Norte-CE).

Essa imagem de Seu Zé Pelintra como um bebedor e festeiro, mesmo sendo visto como um espírito evoluído, não foi, ainda, totalmente rejeitada. Em alguns terreiros da região, a entidade é homenageada com festa. Seu Zé Pretinho, de Juazeiro do Norte-CE, mobiliza anualmente todos os adeptos do seu terreiro para fazer uma grande festa, como ele diz: “É como se fosse uma seresta, tocando violão, ninguém nem diz que é um toque.”

Alguns umbandistas acreditam que a partir do momento em que atingiu um nível de evolução, considerado de luz, a entidade Seu Zé Pelintra “não existe mais, ele não trabalha mais, ele hoje é considerado um espírito de luz, ele não incorpora mais”, como afirma Seu Alberto, de Patos-PB. Acreditam que em seu lugar, substituindo-o, vem seu irmão, chamado Zé Felintra. A entidade Seu Zé Pelintra é cultuada em praticamente todos os terreiros da região. Sua imagem está colocada nos pejis, em local que o torna destacado das demais, porém, pelo menos nos rituais semanais, quem é recebido através da incorporação, é seu irmão, o Zé Felintra, também considerado como mestre da jurema.

A idéia de uma entidade com luz, iluminada, em um patamar superior às demais, foi também observada por Brumana (1991: 253) em seus estudos, levando-o a afirmar que, “se, em determinadas circunstâncias, uma entidade chega a ser extremamente identificada, passa para uma situação de grande ambigüidade que a leva a assemelhar-se, em certos aspectos, a uma santidade. O caso mais evidente talvez seja o do Zé Pelintra, um exu clássico, que hoje sequer é explicitamente classificado como tal, cuja imagem, diferente da dos outros exus, ocupa no terreiro um lugar diferente do daqueles e, para muitos umbandistas, já não incorpora”.

Sobre o processo de criação de novas entidades espirituais nos terreiros de umbanda, como apontamos anteriormente citando o surgimento da entidade Zé Felintra, Negrão (1996:252) afirma: “A imaginação mítica dos terreiros é espantosa: novos mitos são produzidos em função das novas experiências vivenciais (...) Sobre este processo de produção e reprodução mítica, nossa hipótese é a de que, à medida que os mitos mais antigos vão sendo moralizados, outros não-moralizados são criados para substituí-los em suas funções. Não é sem razão que zé pelintras, baianos e marinheiros, ao lado dos exus e pombagiras menos doutrinados, têm a preferência nos terreiros. São eles que melhor expressam os anseios e as necessidades de sua aflita e carente clientela.”

Todavia, uma outra idéia é também praticada ao lado da explicitada anteriormente. Trata-se daquela que encara a entidade Seu Zé Pelintra como um espírito que, apesar de ser de luz, é “forte”, sendo assim ideal para os “trabalhos pesados”, como aqueles associados aos exus. Em seu estudo, Negrão (1996: 246) chama a atenção para o outro lado da entidade Seu Zé Pelintra, afirmando que, “em grande parte dos terreiros, tem-se esta concepção, o Zé Pelintra como um tipo de exu”. No universo de nossa pesquisa, esta concepção, no entanto, não é exclusividade da entidade Seu Zé Pelintra, mas é uma possibilidade que engloba todos os mestres, recriando novos símbolos e novas ações para estas entidades. Como afirma Mãe Bina, de Patos-PB, “o caboclo pode passar para a esquerda, mas a esquerda é dos mestres”. Aliás, esta concepção foi apontada anteriormente por Cascudo (1978:66) afirmando que “o catimbó se reúne para ‘trabalhos’, bons ou maus, mas deliberados, com sua corte de ‘mestres’ conhecidos pelas predileções malélicas ou caritativas”.

Em trechos dos vários pontos cantados para Seu Zé Pelintra, fica evidente sua força e poder no reino dos encantados, que contribui para o seu prestígio enquanto entidade espiritual.

*Prenderam suas correntes  
 não foi pra matar ninguém  
 primeiro mal que Zé fez  
 foi amar e querer bem  
 Seu Zé Pelintra  
 do Pernambuco  
 é neguinho do pé  
 derramado  
 quem brincar com esse nego  
 tá doído ou tá danado*

Em uma das muitas falas de Maria de Fátima, de Salgueiro-PE, procura demonstrar, justificando esse caráter ambíguo do mestre Seu Zé Pelintra. Sua fala é longa, mas extremamente rica em detalhes, como veremos a seguir:

“O Mestre Zé Pelintra eu tenho muita coisa pra falar do meu Zé porque não é porque seja meu mestre, mais, todos os meus problemas de trabalho que eu já tenho batido pro Maranhão e por todos os lugares do mundo, há vinte e um anos, são mestre como ele, que ele não promete pra faltar. Contém que ele é um mestre que ele cansa muito a pessoa e ele, acho que contém assim uma partizinha que é forte demais que contém a aura que a pessoa não resiste porque ele é um mestre que trabalha dos dois lados. Ao lado da direita, ele toma a espumosa, ele toma o vinho, ele gosta de um vinhozinho às direita. Mais contém a esquerda que ele toma marafo, o marafo, a cachaça. Vem, e ele não toma, fazendo uma comparação, se aquela matéria que ele vai ocupar não tá em condições, também ninguém dá. Olhe, você vai, pra não misturar, porque a matéria não está em condições, tá doente, não tem condições de você... mais quem vai beber sou eu — eu sou quem vou beber! não é ela quem vai beber, porque é que contém, não tem nada a ver com a doença dela se eu sou mestre. O problema de nego Zé porque ele é um mestre forte porque trabalha os dois lado. Se ele vier as direita, ele consulta, ele indica qualquer um problema, e se ele vier a esquerda, ele vem pra desmanchar a macumba, ele vem pra demandar a demanda, ele vem pra tudo. É um mestre de fé. Mestre Seu

Zé Pelintra, ele trabalha nos dois lados, então eu já chamo ele pra resolver os dois problemas, tanto os cauro que vem as direita, como o cauro que vem a esquerda. É a hora que eu chamo ele pra trabalhar e fazer a demanda naquele paciente.”

O mestre é uma entidade híbrida<sup>2</sup>, podendo assumir várias faces e papéis no desenrolar de suas funções. Pode circular de um universo a outro, trabalhar na direita ou na esquerda. Isso não é um privilégio de Seu Zé Pelintra; esta é uma das características da entidade mestre de “jurema”, ou seja, elas podem assumir diferentes posições, papéis, dependendo da necessidade prática e imediata, das circunstâncias impostas pelo “trabalho”, pelo médium ou pelo adepto. Zezé Homem de Oxóssi, de Juazeiro do Norte-CE, nos lembra outros mestres da jurema, que são também muito cultuados, como o Mestre Zé Pereira, o Mestre Zé Vieira. Segundo o referido pai-de-santo, “Mestre Zé Vieira tanto ele vem na linha das águas, como ele tem possibilidade de entrar numa corrente astro. Ele tá tão evoluído que ele desce numa linha, tem uma baia de água, por exemplo, senta pra cantar marinheiro, teve uma precisão, necessidade, chegou um filho com problema que marinheiro, não tá ao alcance de marinheiro, ele pode virar em mim. Se afasta da baia que ele não fica no meio dos marinheiro, se reserva, faz aquela cura no médium. Pronto, e ele desce também na linha astro”.

Outros mestres estão presentes no cotidiano dos terreiros de umbanda, como o Mestre Zé Pretinho ou o Mestre José de Alencar, este de origem cearense e tido como um mestre justo. Vejamos seus pontos cantados:

*Quem foi que disse  
que Zé Pretinho  
não é madeira  
Sou eu Zé Pretinho  
morador das oliveiras.*

*O neguinho Zé Pretinho  
bote o chapéu na cabeça  
quem tiver bom bote  
que não tiver não se meta.*

2. Neste trabalho empregamos a idéia de cultura híbrida como um processo de hibridação, significando abrangência de diversas mesclas interculturais, conforme contida em Canclini, 1998.

*Eu dei um grito na serra  
que a mata estremeceu  
dentro da minha seara  
só quem é mestre sou eu.  
Não há cego que enxergue  
pela uma cerca de vara  
não há quem cuspa pra cima  
que não lhe caia na cara.*

*Se você não me queria  
pra que mandou me chamar  
eu venho é lá de longe  
pra mesa do juremá  
Eu me chamo  
José de Alencar  
pra que mandou me chamar  
Eu venho  
é lá das matas  
pras mesas do juremá.*

Na realização de um trabalho a que assistimos na casa de dona Maria de Fátima, de Salgueiro-PE, ela conduz cantando os pontos dos índios e mestres da jurema, procurando exemplificar a participação do índio, do caboclo e do mestre em sua prática umbandista:

“O mestre serve pra curar, pra puxar uma corrente de outro médium, ele sendo que ele trabalha as direita e a esquerda, ele vem pra desmanchar uma macumba, ele vem pra fazer um fechamento de corpo. O índio ele vem pra frechar (flechar) demanda e o caso daquela pessoa tiver uma macumba, então a gente chama o mestre primeiro pra desmanchar aquela macumba, aí atrás do mestre a gente chama o índio pra frechar aquela macumba. Quer dizer que o mestre vem, faz aquele trabalho, desmancha aquela macumba e o índio vem pra levar. Frechar é frechar demanda, porque quando a pessoa tá com a demanda aí a gente chama aquele índio, ele vem, pra limpar aquela pessoa e frechar aquela demanda. Aí, através que seja uma macumba, caso dela de morte que a pessoa já está muito perpassada aí a gente gira pra esquerda, aí já passa pra escravo, porque aí o escravo vem avisa qual foi o escravo que comeu pra fazer aquela demanda com aquela criatura ou mandado, tá entendendo? então, aquele escravo vem e se ele comeu, ele bebeu, ele recebeu aquela oferenda pra fazer fim com aquela pes-

soa, então ele vem e diz o que que ganhou pra gente dar de volta pra ele deixar aquela pessoa em paz. O escravo é Tranca Rua, Lucifer, Giramundo, Bagaceira, Dirmantelo, Chico Caveira, Tata Caveira, Sete Facadas, Sete Encruzas, as pombagira Maria Padilha, Cigana, Sete Saias, Sete Encruzas, a Pombagira Menina, vem a Pombagira da Madrugada, sempre são essas que contém sempre mais as demandas que sempre aparecem que mesmo mais a esquerda do lado do exu homem. Quando tá no serviço, chama caboclo pra ele entrar no serviço. Canta assim:

*Tava sentado  
em pedra fina  
o rei dos índios  
mandou chamar  
caboclo índio  
índio africano  
caboclo índio  
do juremá  
Com a mão  
eu peguei  
na frecha  
com a outra  
vou frechiar  
caboclo índio  
índio africano  
caboclo índio  
do juremá.*

“Quando o caboclo vem pra gente fazer aquele trabalho, canta assim:

*Arreia índio, arreia índio  
vem trabalhar  
caboclo índio  
índio africano  
caboclo índio  
do juremá.*

“Quando faz o trabalho, quando o caboclo vem pra despachar aquele trabalho, quando o caboclo índio vem pra flechar aquele trabalho, canta assim:

*Caboclo pega a tua frecha  
pega teu badoque  
o galo já cantou  
O galo cantou  
na aruanda  
oxalá te chama  
para a tua aldeia"*

O que estamos querendo destacar é a existência de um processo que, por um lado, procura moralizar as atitudes da entidade, por outro, proporciona o surgimento de novas entidades que passam a assumir aquele lado que foi "rejeitado" pelo processo moralizador. E o caso dos mestres parece ser exemplar. No catimbó nordestino, assume o papel de entidade dúbia e híbrida transitando entre o bem e o mal. No contexto do encontro da jurema com a umbanda, os mestres têm seus símbolos e significados reelaborados, reforçando conotações kardecistas em seu conteúdo e, ao mesmo tempo, originando dois tipos de entidades, aquelas moralizadas e aquelas que assumem o papel de exu.

A casa de seu Zé Batista, em Juazeiro do Norte-CE, é um dos exemplos dessa tendência que procura moralizar a prática dos cultos populares. Ele procurou eliminar de seus cultos semanais qualquer possibilidade de utilização de bebida alcoólica, fumo, instrumentos musicais, aproximando-se de uma prática mais kardecista. No entanto, na entrada de seu centro existe um exu assentado. É Tranca Rua. Seu Zé Batista justifica a sua existência: "Ali é a ronda pra não dar passagem nem de demanda nem outro jogar magia, pro prova o camarada olha pra seu Tranca Rua, o cara não ver uma barreira de cera de outra cor que se não for branca, porque eu não afirmo isso pra ele de maneira nenhuma, se não for branca, nem boto bebida pra não dar força a ele, pra ele ter a força de ele mesmo demandar o terreiro. A bebida se carrega, você confortar um exu, pra um exu mesmo alguém fazer o mal pra você, aquele exu não pode lhe defender porque você tá guardando ele com a própria bebida. É o caso de fazer isso. Ao exu eu não dou bebida. Ao exu eu dou bebida lá nas matas, quando eu for fazer uma entrega, é uma cura que eu vou fazer, aí o exu tá, aí o exu pede, aí eu entrego."

Em seu estudo sobre a entidade exu, Liana Trindade afirma que a divindade exu é possuidora de um princípio dinâmico da existência cósmica e humana, representando e transportando a força mágica sa-

grada, “a força vital que assegura a existência dinâmica permitindo o acontecer e o devir” (Trindade, 1985:74). Segundo a autora, “o caráter *trickster* do herói revela a dinâmica da ação humana. Exu introduz o acaso e a sorte no destino dos homens. Nesse sentido, ele rompe os modelos conformistas do universo, introduzindo a desordem e a possibilidade de mudanças” (Trindade, 1985:79).

Segundo Roger Bastide, a magia africana de Exu foi usada pelos negros em sua luta contra os brancos, no contexto escravocrata e, “dessa forma, seu caráter sinistro (...) se acentuou em detrimento do seu caráter de mensageiro. O deus fanfarrão tornou-se o deus cruel que mata, envenena, enlouquece. Porém, essa crueldade tinha um sentido único, mostrando-se Exu, em compensação, aos seus fiéis negros, como o salvador e o amigo indulgente. A abolição da escravatura, a proclamação da igualdade jurídica entre todos os brasileiros deveriam parar esse movimento para o diabólico, pois que a oposição de castas cessara; contudo, as perseguições policiais contra as seitas religiosas africanas, assim como as lutas entre os partidos políticos, agiram no sentido da acentuação da tendência colonial; o ebó sacrifício é ainda hoje o ebó magia da época servil; a galinha preta que se lhe sacrificavam e que se jogava no mato aberto é agora colocada, cheia de tabaco, de milho torrado e de outros ingredientes no caminho daqueles a quem se quer prejudicar” (Bastide, 1989: 349-350).

Assim, Exu passou a ser identificado com a noção cristã do diabo, “reinterpretando a ação do herói africano através da concepção ocidental de feitiçaria” (Trindade, 1985:83). Continua a autora: “Exu, escravo de santo ou demônio, simboliza a ação mágica que transmite ao universo do sagrado as súplicas dos profanos. Reafirma-se, neste caso, o símbolo afro-brasileiro de Exu como o ser-força que se individualiza em herói ambíguo capaz de, ao mesmo tempo, proteger os homens e ser para eles uma ameaça, desde que sua força lhes seja contrária. Sua ação depende do jogo das relações dos homens com a divindade” (Trindade, 1985:120). Os juremeiros umbandistas concebem o Exu como “pesado”, demoníaco, embora também afirmem que o mal está no médium. Vejamos o que nos afirmou seu Zé Batista, de Juazeiro do Norte-CE: “A linha de jurema existe porque nenhuma parte da encantaria ela não se acaba não. Ela se acaba pela parte do kardecista, porque o kardecista, ele não dar valor à jurema, porque a

jurema é uma parte que pega muita entidade que gosta de judiar, fazer o mal. É isso que pertence à jurema. Mais isso aí é que pertence também o médium que trabalha. Se o médium tem um mau coração, ele se aproveita.”

Embora o que predomine nos terreiros seja a associação dos mestres aos exus, em algumas casas o mestre é considerado uma entidade tão completa que dispensa a existência do Exu, na medida em que aquela entidade substitui o Exu. Vejamos o depoimento de seu Antonio Cau, de Sousa-PB:

“Numa casa que só trabalha com ‘jurema’ eu acho que não é certo formar o Exu não. Na minha opinião, não é certo, porque eu sou juremeiro, eu trabalho na parte da ‘jurema’, então não precisa conduzir Exu, o que eu tenho, com que eu tenho na parte da ‘jurema’ já dá de sobra... O trabalho da ‘jurema’ é o seguinte, a gente, aquilo ali a gente é dedicado na parte da ‘jurema’, né, fazendo aquilo somente que é preciso na parte da ‘jurema’, conduz tudo o que os mestre indique pra gente fazer dentro da ‘jurema’. O mestre é quem indica o que a gente pode formar, o que a gente pode fazer, porque a gente, eu propriamente não posso afirmar o que eu vou fazer ali, chegar ali e fazer um negócio, sem que ele não oriente eu fazer aquilo, aquela afirmação, aquela obrigação, aquele despacho. O senhor sabe que tem despacho pela ‘jurema’, então aí é tudo dedicado por ele. Aquelles cortes que pertence, da ‘jurema’, eles chegam, cortam aquilo e a gente vai com aquele ebô e bota, deposita lá no mato. O mestre mandou tirar o Exu porque eles não adoraram a parte Exu assentada no centro deles. Questão deles, porque não queriam a parte de Exu no centro.”

A relação estabelecida pelos umbandistas entre as entidades mestre e exu leva-nos a pensar sobre a magia nesse contexto religioso. Os umbandistas usam o termo magia quando se referem à entidade Exu ou quando falam dos “trabalhos às esquerdas”. Magia é vista como sinônimo de feitiçaria e, como observamos anteriormente, a entidade-mestre aparece com o catimbó nordestino, mas é através dessa entidade que se tem a passagem da figura do feitiçeiro, macumbeiro ou catimbozeiro, àquele que detém os poderes da magia. Portanto, o mestre pode ser visto como um pólo que aglutina a feitiçaria. Vejamos alguns depoimentos sobre a relação da religião umbandista e a magia.

“A magia acompanha a umbanda e se não tem a magia, a umbanda só, não dá não. Porque na umbanda, o médium é como uma balança, se ele tiver só um peso... quando manda entrar, cadê o outro peso? E pode existir a umbanda e a quimbanda. Um é o espírito, e a outra é magia negra” (Cícera dos Santos Silva, de Juazeiro do Norte-CE).

“A umbanda precisa da quimbanda. Uma comparação, o senhor vem a fim de um negócio, aí eu jogo a umbanda, a umbanda não dá certo. Eu jogo a quimbanda e a quimbanda dá. Resolve aquilo que o senhor quer. Se a umbanda e a quimbanda não vencer, a gente joga a magia, pra resolver com a magia negra... A magia é um tipo que não pertence a Deus. A magia só pertence àquelas outras linhas mais pesadas. A magia negra não pertence à umbanda, nem à quimbanda, nem à mesa astral” (Dona Didi, de Juazeiro do Norte-CE).

A magia, conforme análise apresentada neste trabalho, foi pensada a partir de Marcel Mauss (1974), que entende a magia e a religião como matrizes das categorias do pensamento e as práticas mágicas como meio de controle das próprias relações sociais, não de domínio sobre a natureza. A religião é, portanto, entendida como aquilo que organiza as relações entre os homens e o sobrenatural, a magia, como aquela que diz respeito às relações sociais, passando por essa via questões como a inveja, o mau-olhado etc. Para Mauss (1974), é no contexto das relações sociais reais que o universo simbólico é produzido, entendendo que mito e rito, contextualizados, refiram-se a um sagrado social específico e sejam instrumentos de reconstrução da sociedade, pela via da qual se confere então uma ordem à natureza. Foi este enfoque que procuramos fazer presente, quando apresentamos os dados referentes às entidades espirituais da jurema, visando à compreensão do seu significado no contexto da umbanda.

### *Referências bibliográficas*

- ANDRADE, Mário de. *O turista aprendiz*. São Paulo, Duas Cidades, 1983.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. O culto da jurema: anotações para um estudo. In: *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte/Nordeste*. Recife, UFPE, 1991.
- \_\_\_\_\_. O culto da jurema: cura e proteção no reinado dos mestres. In: CAVALCANTE, A. M. *Tradição e modernidade: milagre e inovação?* Fortaleza, Edições UFC, 1996.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1989.

- BRUMANA, Fernando G. e MARTÍNEZ, Elda G. *Marginália sagrada*. Campinas, Editora da Unicamp, 1991.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas*. São Paulo, Edusp, 1998.
- CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro, Agir, 1978.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na guma: o caboclo no tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís. A Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, Sioge, 1993.
- FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil?. In: NAKAMAKI, H. e FILHO, A. P. (orgs). *Possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil*. Osaka, National Museum of Ethnology, pp. 11-59, 1994.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Volume I. São Paulo, E.P.U. e Edusp, 1974.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*, São Paulo, Edusp, 1996.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, Sarah Letras, 1995.
- TRINDADE, Liana Sálvia. *Exu, símbolo e função*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1985.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Recife, UFPE, 1975.

# ENCANTARIA DE MINA EM SÃO PAULO

Reginaldo Prandi\*  
Patrícia Ricardo de Souza\*\*

## Os encantados do tambor-de-mina<sup>1</sup>

O tambor-de-mina, religião afro-brasileira que se formou no Maranhão no século passado, é uma religião de voduns, orixás e encantados. Dois dos antigos terreiros de São Luís, fundados por africanas em meados do século passado, sobreviveram até os dias de hoje e constituem a matriz cultural do tambor-de-mina, a Casa Grande das Minas e a Casa de Nagô.

A Casa das Minas, de cultura jeje, é um terreiro de culto exclusivo aos voduns, os deuses jebes, os quais, entretanto, hospedam alguns voduns nagôs, ou orixás, não havendo culto a encantados ou caboclos. Já a Casa de Nagô, de origem iorubá, cultua voduns, orixás

---

\* Doutor e Livre-Docente em Sociologia pela Universidade de São Paulo, instituição da qual é professor Titular de Sociologia, publicou, entre outros livros, *Os candomblés de São Paulo* (São Paulo, Edusp, 1991), *Herdeiras do Axé* (São Paulo, Hucitec, 1996), *Um sopro do Espírito* (São Paulo, Edusp, 1997) e, com Antônio Flávio Pierucci, *A realidade social das religiões no Brasil* (São Paulo, Hucitec, 1996). Organizou os escritos de 1928 do Professor Agenor Miranda Rocha, publicados no livro *Caminhos de Odu* (Rio de Janeiro, Pallas, 1999) e está publicando *Mitologia dos orixás*.

\*\* Aluna do Curso de Ciências Sociais da USP e bolsista de iniciação científica do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, sob orientação de Reginaldo Prandi.

1. O presente trabalho faz parte do projeto de pesquisa "Os afro-brasileiros", patrocinado pelo CNPq. A pesquisa na Casa das Minas de Tóia Jarina não seria possível se não contássemos com a preciosa colaboração de seu dirigente, Pai Francelino de Shapanan, e dos filhos da casa matriz e de casas a ela filiadas, que sempre nos receberam com carinho e compreensão. A todos os agradecimentos de Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza.

e encantados ou caboclos, que são espíritos de reis, nobres, índios, turcos etc.

Desta casa originaram-se muitos terreiros, proliferando-se por toda a São Luís e outras localidades da região um modelo de tambor-de-mina fundado nessa concepção religiosa de culto a voduns e encantados, encantados que em muitos terreiros têm o mesmo *status* de divindade dos voduns, com eles se misturando nos ritos em pé de igualdade. Do Maranhão o tambor-de-mina propagou-se pelo Pará, onde encontrou fertilíssimo terreno para novos sincretismos e assimilações a partir do contato com a pajelança, culto de origem indígena. O panteão da encantaria enriqueceu-se de tal modo em terras paraenses que há quem diga que “Maranhão é terra de vodum e o Pará, de encantado”.

Entre outras casas de mina de São Luís, igualmente antigas, destacam-se o Terreiro do Egito e o Terreiro de Manuel Teu Santo, os quais deram origem a cerca de vinte casas de mina, multiplicadas em muitos outros terreiros<sup>2</sup>. Do Terreiro do Egito originou-se o Terreiro de Iemanjá, que tem papel destacado na história do tambor-de-mina em São Paulo, pois seu fundador, Pai Jorge Itaci de Oliveira, é o pai-de-santo de Francelino de Shapanan, pelas mãos de quem os deuses e entidades encantadas da mina vieram para São Paulo.

O culto dos encantados é parte muito importante do tambor-de-mina, estando ausente apenas da Casa das Minas. Como os voduns, os caboclos ou encantados estão reunidos em famílias, algumas delas características de certas casas, como o centenário Terreiro da Turquia, onde caboclos turcos ou mouros são as entidades mais importantes do culto. O nome caboclo, usado genericamente no tambor-de-mina para se referir a um encantado, não significa tratar-se necessariamente de entidade indígena, reunindo uma diversidade de entidades de origens variadas. Enquanto as danças para os voduns são realizadas ao som de cânticos (doutrinas) em língua ritual de origem africana, hoje intraduzível, os encantados dançam ao som de música cantada em português.

Os seguidores do tambor-de-mina, autodenominados mineiros, acreditam que os encantados são espíritos de pessoas que um dia

---

2. Maria do Rosário C. Santos e Manoel dos Santos Neto, *Boboromina* (1989); Mundicarmo Maria Rocha Ferretti, *Mina, uma religião de origem africana* (1985).

viveram e que não morreram, mas se “encantaram”, passando a existir no mundo “invisível”, do qual retornam ao mundo dos homens no corpo de seus iniciados, em transe ritual. Manifestando-se assim “na cabeça” de seus filhos ou iniciados, ou na “croá” (coroa), como se costuma dizer na mina, os encantados “vêm à terra”, descem na guma (terreiro), para dançar e conviver com os mortais, estabelecendo com todos os que comparecem aos terreiros relações de afeto e clientela. Dançam, cantam, bebem, conversam. Contam suas histórias, fazem amigos e protegidos, dirigem cerimônias rituais, fazem cura, resolvem problemas de toda sorte. Tão presentes são num terreiro de mina, que às vezes é difícil encontrar no terreiro um filho-de-santo que não esteja “atuado”, isto é, em transe com seu caboclo. Em São Luís não é raro o filho-de-santo comparecer “atuado” a missas, festas profanas, e mesmo locais de lazer, como bares, onde o encantado bebe na companhia de amigos mortais. Um mineiro com seu encantado é capaz de dançar noites inteiras, por vários dias sucessivos, bebendo e interagindo com outros encantados “atuados” e demais presentes.

Um filho da mina pode receber em transe vários encantados. Um deles é o seu senhor ou senhora, geralmente o que recebeu pela primeira vez, o mais importante de seus encantados e que vem em transe nas ocasiões festivas, geralmente uma vez por ano, também chamado guia. Outros encantados são recebidos para determinadas atividades rituais e para conduzir as cerimônias. Pode receber também um caboclo “passeador”, que vem em sua “croá” (coroa, cabeça) esporadicamente, para trazer alguma mensagem e um caboclo “farrista”, que passa (vem em transe) especialmente para brincar e trazer alegria, além de um ou mais encantados “curadores”, que trabalham em sessões de cura. Assim, um mesmo encantado pode “atuar” em diferentes filhos com papéis distintos.

Ninguém melhor que Mundicarmo Ferretti<sup>3</sup> tem estudado os encantados da mina maranhense e seus trabalhos são fundamentais para o conhecimento dessa manifestação religiosa, podendo-se contar ainda com trabalhos de outros autores que se dedicaram ao tema dos

---

3. Mundicarmo Maria Rocha Ferretti, *Desceu na guma: o caboclo no tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís — a Casa de Fanti-Ashanti*, São Luís, Sioge, 1993; *idem*, *Terra de caboclo*, São Luís, Secretaria de Cultura do Maranhão, 1994.

é dada na Casa das Minas de Tóia Jarina e terreiros a esta casa filiados. O culto dos encantados do tambor-de-mina, tal como se constituiu na Casa das Minas de Tóia Jarina, em São Paulo, de onde se propagou para outros terreiros paulistas e de outras partes do país, reúne de modo extensivo tradições do Maranhão e do Pará, alcançando um grau de organização certamente não observável nos estados de origem, o que se deve em grande parte ao espírito de organização de Pai Francelino de Shapanan.

No tambor-de-mina, assim como os voduns da Casa das Minas, os encantados estão reunidos em famílias, cada uma com características próprias, cores, festas etc. De modo geral as famílias mantêm suas características de terreiro para terreiro, reunindo os mesmos encantados, mas não raro variantes podem ser observadas tanto no Maranhão como no Pará. Em São Paulo, as famílias dos encantados têm também absorvido caboclos da umbanda e do candomblé, justificando-se tal agregação por meio de parentescos míticos que são reelaborados a partir de lendas que fazem parte das tradições da encantaria de mina e da umbanda.

### Família do Lençol

O nome é uma referência à praia do Lençol, onde se acredita teria vindo parar o navio do Rei Dom Sebastião, desaparecido na Batalha de Alcáce-Quibir. É uma família de reis e fidalgos, denominados encantados gentis. Dona Jarina é a princesa encantada do Lençol que dá nome ao terreiro de mina de São Paulo, a Casa das Minas de Tóia Jarina.

As cores da família são azul e branco para os encantados femininos e vermelho para os encantados masculinos, com raríssimas exceções.

A seguir seus principais componentes, seguidos de algumas de suas cantigas:

#### a) *Reis e rainhas*

Dom Sebastião — chefe da família e também rei da praia do Lençol. No Pará dizem que se encantou na praia do Rei Sabá, em São João de Pirabas e também no lago da Princesa, na praia do Marudá. No Maranhão encantou-se na praia dos Lençóis, atravessando o

Boqueirão até o porto de Itaqui. É também considerado um avatar do vodum Azonce. Na mina nagô é Lego Babicachu Xapanã. É comemorado no dia de São Sebastião (20 de janeiro), com o qual, contudo, não se confunde. Passa de sete em sete anos na Casa de Tóia Jarina e vem muito velho, cansado e alquebrado, mas demonstrando grande alegria. O Edson de Tói Lepon, huntó de Xapanã, foi por este indicado para o cargo de tocador. Vinha em Mãe Joana de Xapanã, maranhense, radicada em Belém e nascida em 20 de janeiro de 1893 (aproximadamente), muito amiga de Mãe Andressa e de Mãe Anastácia, que tinha a manifestação de um touro negro. Mãe Joana foi a sacerdotisa que iniciou Chico Légua, Mãe Lucimar e Pai Francelino, entre outros. Rei Sebastião também teve um filho em Belém, Raimundo Silva, estabelecido na travessa Humaitá, no bairro de Pedreira. Para ele se canta assim:

*Rei Sebastião, Rei Sebastião*

*No balanço do mar eá (bis)*

*Ele é pai de terreiro (bis)*

*Dentro da guma real eá (bis)*

*Chamei na praia, ninguém me atendeu*

*Tornei chamar, ninguém deu atenção (bis)*

*Chamei na praia, praia do Lençol*

*Que é pertencente ao Rei Sebastião (bis)*

*Rei, Rei, Rei Sebastião (bis)*

*Quem desencantar Lençol*

*Põe abaixo o Maranhão (bis)*

*Rei, Rei, Rei da caridade (bis)*

*Ele vem pedindo esmolas*

*Não é por necessidade (bis)*

*Rei Sebastião, guerreiro militar (bis)*

*É Xapanã ele é pai de terreiro*

*Ele é guerreiro*

*Dentro da guma real (bis)*

**Dom Luís** — rei de França, usa azul-marinho, branco e vermelho. Corresponde a Xangô Idá na mina nagô e a Tói Dadahô na mina jeje. Tido como o maior vodum da Ilha de São Luís, possivelmente por carregar o nome da ilha, é no entanto menos homenageado que Dom Sebastião. Dom Luís, sua família e toda sua corte,

encantou-se entre a praia da Ponta da Areia e a ilha do Medo, na baía de São Marcos. Rainha Rosa, que é velha, é sua irmã. Dentre seus filhos está Boço Lauro das Mercês, também chamado Príncipe de França, Dom Carlos e Dona Maria Antônia. Dom Luís não tem filhos em São Paulo, é o grande vodum de Pai Jorge Itaci de Oliveira, de São Luís do Maranhão, onde se realizam vinte e um dias de festa no mês de agosto. Em Belém brilhou e teve renome em Mãe Maria Aguiar, na avenida Primeiro de Dezembro, hoje extinto, mas onde Pai Francelino o conheceu e aprendeu muito do que hoje pratica e fala, segundo seu depoimento. No Maranhão Dom Luís apareceu em Mãe Alta da Casa de Nagô.

*Venceu Brasil*

*Venceu Brasil*

*Venceu Brasil*

Dom Luís é rei de França (bis)

*Venceu Brasil*

*Já ganhou aliança*

*Desceu na guma*

*Dom Luís é rei de França*

*São sete rosas*

*São sete alianças*

*Senhor meu pai*

*Ele é Luís*

*É rei de França*

*Ele é rei*

*É rei de Nagô*

*No meio do mar*

*Ele é rei imperador (bis)*

Dom Manoel — relacionado com Oxalá, é também chamado Rei dos Mestres. Encantou-se na praia do Arraial, no Maranhão, o mesmo lugar onde ainda mora. É o legítimo pai de Seu Zé Raimundo, da família do Codó. São membros de sua família: Barão de Anapuri e Príncipe Poeira. Não tem atualmente nenhum filho, mas mesmo assim recebe homenagens na casa de Pai Francelino, onde ainda é muito louvado. Sua festa é em 6 de janeiro.

*Andei, andei*

*Eu passei pelo fundo (bis)*

*Senhores me dê notícias (as novas)*  
*De Dom Manoel rei do mundo* (bis)

*Pisa no ouro, pisa no ouro*  
*Pisa no ouro é de Dom Manoel* (bis)

**Dom José Floriano ou Dom José Rei Floriano** —  
 Corresponde a Boço Xadantã. É pai de Tói Zezinho de Maramadã. Seu dia é 19 de março e suas cores são o azul e o branco, com divisões (balizas, firmas) em vermelho, amarelo, ou vermelho e branco com divisões em vermelho e branco. Sua encantaria está limitada pelo Boqueirão e Alcântara. Algumas vezes é associado a Xangô (Airá-homenagem na Casa de Tóia Jarina no tambor dos Nobres, pois sempre a data de sua festa cai na Quaresma, quando não se toca tambor-de-mina.

*A estrela do Oriente*  
*Do Mailô* (bis)  
*Dom José Floriano*  
*Ele é Zomadô* (bis)

*Ó Dom José, Dom José Floriano* (bis)  
*Olha a croa\* José*  
*Olha a croa Zezinho* (bis)

*O seu cavalo é o russo pombo*  
*É maresia* (bis)  
*A croá croei*  
*A croá Zezinho* (bis)

**Dom João Rei das Minas** — encantou-se jovem na praia do Calhau. É também um vodum muito cultuado no tambor-de-mina. Corresponde a Xangô Dadá. Seria o mesmo Dom João Soeira. Para alguns teria origem Cambinda. É esposo de Rainha Dina (Fina Jóia). Suas cores são o marrom, verde e branco, com divisões (balizas, firmas) em verde e marrom. Gosta de carneiro macho inteiramente branco, com chifre. Usa torso e coroa. É devoto de São João Batista e sua festa é em 24 de junho. Tem filhos na Casa e é muito imponente quando em transe em Marcos de Badé. Apresenta uma manifestação quase

\*Croa = coroa = cabeça.

igual à de Badé, diferenciando-se do vodum por falar em português. Só dança quando se está cantando para ele e depois prefere assistir ao tambor sentado, apoiado em sua bengala, com muita elegância e majestade.

*É lelê Dom João*  
*Fala vodum idô Badé* (bis)

*Rei Dom João*  
*É um rei maior* (bis)  
*É um rei Agacecila*  
*Ele é um rei maior* (bis)

*Céu, céu, céu*  
*Tô na Mina de Tororó* (bis)  
*Céu, céu, céu*  
*Dom João é vodum maior* (bis)

**Dom João Soeira** — irmão da Rainha Bárbara Soeira. Corresponde à Xangô Quevioossô. Dentre seus filhos está João de Ouro ou Menino de Ouro. Usa vermelho, branco e verde-claro. Também é comemorado em 24 de junho. Foi o senhor de Ari de Oiá, que teve Casa de Mina no Pari, o Palácio da Princesa Juliana, coroada por Dona Jarina e que, com a morte do chefe, fechou.

*Dom João Soeira*  
*Cavaleiro do mar* (bis)  
*Sela teu cavalo Soeira*  
*Vamos passear* (bis)

*Dom João Soeira*  
*Cavaleiro de mar e céu*  
*Desceu na guma somente para baiar* (bis)  
*Aê Soeira, cavaleiro do mar* (4 vezes)

**Dom Henrique** — ligado ao Rei Sebastião; foi um fidalgo português. Dificilmente aparece no tambor-de-mina com filhos. É membro da família de Rei Sebastião, aparecendo outras vezes na família de Dom Luís.

**Dom Carlos** — filho de Dom Luís. É um dos nobres que se destaca, um príncipe. Atua na linha da cura e daí foi surgir no catimbó com o nome de Mestre Carlos — possivelmente por sua ligação com a

pajelança, Pena e Maracá. Na casa vem como nobre e não como curador. Usa azul-marinho, branco e vermelho. Dentre seus filhos destaca-se Edilson de Badé em quem Dom Carlos usa bengala e gosta de cantar.

**Rainha Bárbara Soeira** — avatar de Iansã (Sobô); patrona do tambor-de-mina, em todo terreiro de mina sempre existe uma estampa, um quadro, de Santa Bárbara. Para alguns seria de descendência Cambinda, com nome de Barbagüera e daí “Bárbara Soeira” teria sido uma corruptela. Na Casa de Tóia Jarina, Rainha Bárbara Soeira tem descendência nagô. Usa branco e azul-claro. É a senhora de Pai Márcio e só passa no tambor das Senhoras, sempre pela manhã, no dia 4 de dezembro. Toma refrigerante e só usa azul-claro com branco, não admitindo vermelho nem marrom.

*Lá vem o Lençol de Santa Bárbara*  
*Olha o Lençol de Santa Bárbara* (3 vezes)

*Oh lá vem Bárbara*  
*No rolo do mar*  
*Maria Bárbara*  
*No rolo do mar* (bis)

*Barbassoeira, Barbassoeira*  
*Barbassoeira Mariá,*  
*Barbassoeira* (bis)

*Barbassoeira, Rainha do mar*  
*Minha divina Santa Bárbara, mãe* (bis)  
*Venha me ajudar*

*Minha divina Santa Bárbara, mãe*  
*Venha ver seu mundo*  
— *Ai, ah céu venha ver seu mundo* (bis)

*Pelo amor dos inocentes, mãe*  
*Venha ver seu mundo*  
— *Ai, ah céu venha ver seu mundo* (bis)

*Vem depressa, vem ligeira, mãe*  
*Venha ver seu mundo*  
— *Ai, ah céu venha ver seu mundo* (bis)

*Oh Bárbara, oh Virgem Santa* (bis)  
*Bárbara desceu do céu*  
*Ela já ganhou aliança* (bis)

*Que lindo botão de rosa  
Vejo aqui nesse altar  
É a divina Santa Bárbara (é Maria Barbassoeira)  
Padroeira do lugar (do abaçá) (bis)*

**Rainha Dina** — É considerada orixá nagô que vem na encantaria gentil e que poderia ser de linha cabinda, da família de Codó. É esposa de Dom João e seria uma Oxum das mais ricas. Sincretizada com Nossa Senhora de Nazaré, recebe festa no dia do Círio de Nazaré, no segundo domingo de outubro. Usa rosário rosa, branco e dourado, com balizas (firmas) nas cores rosa e dourado, com búzios no segmento do pescoço. Recebe em sacrifício leitoa, pata branca, galinha d'angola e pombas. Aprecia vinho do Porto, vinho frisante, champanhe e cerveja, que bebe em taça de cristal. Usa roupas nas cores branco, rosa e dourado, com um pouco de prateado no calção branco. Calça sandálias em dourado e rosa e usa grinalda. Leva objeto de ouro no assentamento. Manifesta-se na casa de Pai Francelino de sete em sete anos, quase sempre antecedendo as princesas e tobossas. Do local onde chega em transe até o barracão, caminha sobre lençóis brancos engomados. Seria a mesma Fina Jóia. Para Rainha Dina canta-se assim:

*Ó Dina, ô Dina  
Ó Dina aurora (bis)  
Rainha matutina  
Matutina aurora (bis)  
Ó Dina  
— Dina não baia (bis)  
Rainha Dina  
— Dina na baia (bis)  
Ó Dina  
Dina ô Dina (bis)  
Rainha Dina  
Dina, Dina, Dinorá (bis)  
Fina Jóia  
Fina Jóia (bis)  
Fina Jóia é umabelê (uma beleza)  
Fina Jóia (bis)*

**Rainha Rosa** — entidade muito reverenciada, é uma das mais importantes rainhas do panteão, sendo considerada irmã de Dom Luís Rei de França. Também é reverenciada como Senhora de Codó, ao lado de Pedro Angasso. Apresenta características de uma Oxum velha. Usa rosário cor-de-rosa com balizas brancas ou de contas em azul-claro e balizas cor-de-rosa. Desce muito pouco e foi das primeiras que vieram no tambor de nobres na Casa de Tóia Jarina, incorporada no falecido agonjaí Joaquim de Averequete (Avereodan), num transe que mantinha postura de rainha de extrema bondade. Hoje não tem filho na casa, mas é lembrada nos grandes tambores de encantaria nas famílias de Codó, Lençol e Juncal com muitos cânticos. São suas estas cantigas:

*Rainha Rosa*

*Pra que mandou lbe chamar (bis)*

*Só ela mesmo é quem pode*

*Com o rolo grande do mar (bis)*

*Rainha Rosa passou*

*Passou no Rio de Janeiro (bis)*

*Passou Bahia e São Paulo*

*A 11 de fevereiro (bis)*

**Rainha Madalena** — senhora que tem domínio sobre a família do Pará e o povo Falupa, também chamado Fulupe ou Fulpe. Hoje quase esquecida, não tem filho na casa de Pai Francelino, mas é louvada junto com o povo Nagô-Gentil, especialmente no tambor das senhoras. Sua família também está quase extinta. Suas cores são branco, verde e rosa e é associada com Iemanjá. São suas as cantigas:

*Rainha Madalena*

*Já içou sua bandeira (bis)*

*Sua bandeira está hasteada*

*Nas águas brasileiras (bis)*

*Rainha Madalena*

*Dona de trincheira*

*Não fui eu vodum*

*Que baiei em terreiro jeje (bis)*

— *Taquara, taquara*

— *Taquara Bala matou (bis)*

*A flor do girassol  
Lá no mar virou açucena  
Desceu dentro da guma*

Mãe Maria — também grande senhora do povo Nagô-Gentil, é confundida com uma preta-velha, por usar o nome de “Mãe Maria”, em vez de “Rainha Maria”. Em alguns terreiros corresponde aos voduns Naveorualim e Euá e também com uma Oxum velha, associações não consideradas na Casa de Tóia Jarina, onde é festejada nas cerimônias de abertura da casa, na obrigação conhecida como Abieié. Desce no tambor das Senhoras, em 4 de dezembro, e na festa de Navê, em 13 de dezembro. É a senhora de Pai Leonardo de Doçu. Usa alá e seus rosários são nas cores azul e branco ou rosa e branco. Canta-se para ela:

*Mãe Maria  
É de bambariá, é de bambariá, é de bambariá (bis)  
— Não baiou, não baiou (bis)  
Mãe Maria é de bambariá, de bambariô (bis)  
Cocoriô, cocoriô (bis)  
Mãe Maria remadeira, cocoriô (bis)  
— Não baiou, não baiou  
Não baiou, não baiou  
Mãe Maria remadeira  
Cocoriô (bis)  
Sinhá Maria  
Cadê Euá (bis)  
Traz aleluia  
Pra nos salvar\* (bis)*

#### b) Príncipes e princesas

**Príncipe Orias** — vem como filho às vezes de Dom Sebastião e outras de Dom João. Algumas vezes se apresenta como uma entidade totalmente independente.

**João Príncipe de Oliveira e José Príncipe de Oliveira** — gêmeos; são de uma linhagem nobre ligada ao Rei da Bandeira, mas,

\* Salvar = saudar, salvar.

no entanto, se apresentam na família do Lençol. Diz a lenda que também se encantaram na praia do Lençol. João Príncipe às vezes se confunde com João Guerreiro.

**Príncipe Alterado e Príncipe Gelim** — são ligados ao Rei Sebastião. São jovens. Tradicionalmente ambos usam vermelho. Atualmente têm poucos filhos, o primeiro passa em Leonardo de Doçu sozinha no tambor de Rei Sebastião, na festa de Xapanã, pela manhã, na casa de Pai Francelino, nunca tendo baixado na casa de Leonardo. O nome Alterado não é considerado sinônimo de exaltado, embora seja muito bravo.

**Tói Zezinho de Maramadã** — filho de Dom José Rei Floriano, é celebrado em 19 de março (junto com o Rei). Vem na família de Rei Sebastião e é jovem adulto. Usa bengala e toalha branca, símbolos de nobreza. É um encantado muito importante, que passa na mãe pequena Sandra de Xadantã, onde sempre dirige tambor e comanda rituais da Casa. Suas cantigas:

*Zezinho filho*  
*Ele veio de Roma*  
*Por onde ele passa*  
*Ele deixa fama* (bis)

*Menino Zezinho*  
*Menino Zezinho*

*Zezinho, Zezinho*  
 — *Nagô, nagô*  
*Tóia Zezinho*  
 — *Nagô, nagô* (bis)

**Boço Lauro das Mercês** — filho de Dom Luís de França, é um encantado jovem. Sua data é 24 de setembro, usa azul-marinho, branco e vermelho. É senhor de Márcio de Jara, que, em transe, mantém postura tímida, não gostando de brincadeiras.

*Boço Lauro das Mercês*  
*Saiu para passear* (bis)  
*Ver Dom Luís de França*  
*Dentro da guma real* (bis)

**Tóia Jarina** — também mora na praia do Rei Sabá; foi criada por Rei Sebastião mas é uma turca da linhagem dos mouros (como

Dona Herundina). No Pará, na grande maioria das casas, Dona Jarina se apresenta como Cabocla Braba, enquanto na Casa das Minas de Tóia Jarina ela vem como a princesa, chefe de linha e sucessora do Rei. Faz trinta e oito anos que passa na "croá" (coroa, cabeça) de Pai Francelino. Tem outros filhos na Casa, mas ainda não apontados e nos quais ainda não se "arreou". Somente em Pai Francelino Dona Jarina tem postura real (princesa), dirige a Bancada de Princesas e Tobossi e desce também como Senhora, pois no Pará e Manaus sua imagem foi muito alterada, passando aí a ser conhecida como uma cabocla de mata, às vezes vulgar e apreciadora de bebida, mas em Mãe Rosângela de Abê (Belém) mantém a postura de princesa e conselheira, conforme depoimento de Pai Francelino. Somente bebe chá de capim-santo ou canela e gosta de usar verde-claro. Dona Jarina dirige sessões de cura.

*Jarina é flor*  
*É flor do mar (bis)*  
*Linda flor da cabaceira*  
*Ela é linda flor do mar (bis)*

*Jarina é flor meus filhos*  
*É flor do mar (bis)*  
*Jarina é flor meus filhos*  
*Dos orixás (bis)*

*Lá na praia dos Lençóis*  
*É terra de encantaria (bis)*  
*Vem no balanço do mar*  
*Ela vem na maresia (bis)*  
*Vem chegando, vem entrando*  
*Vem saudando esse salão (bis)*  
*É a princesa coroada*  
*Filha do Rei Sebastião (bis)*

*Galo cantou*  
*Fora de hora*  
*Na praia dos Lençóis*  
*Onde Jarina (a princesa) mora (bis)*

Cantigas de Tóia Jarina compostas na Casa de Tóia Jarina:

*O dia raiou*  
*A noite chegou*

*A madrugada veio*  
*E a lua clareou*  
*Como clareou*  
*Quando Tóia Jarina*  
*Aqui chegou*  
  
*Saravá Tóia Jarina*  
*Desceu na guma*  
*Com flores na mão*  
*A cada filho ela deu um botão*  
*Esse botão saiu do seu coração (bis)*  
  
*O lírio que dá no campo*  
*Do mar nasceu uma flor (bis)*  
*Ele é dona do abaçá*  
*Tóia Jarina é Mina Nagô (bis)*  
  
*Se toda rosa nasce de um botão*  
*Todo terreiro tem sua flor (bis)*  
*São trinta anos de Tóia Jarina*  
*Dentro da guma oferecendo amor (bis)*

**Princesa Flora** — uma das grandes senhoras da família do Lençol. Encantada nobre, é Nagô-Gentil. Usa fio de contas azul e branco e às vezes rosa com baliza (firma) azul-clara. Só desce em meninas até a menstruação, só voltando depois na menopausa; sempre que desce, dança sob um alá (pano branco) por causa de sua pele muito sensível. Veste-se toda de branco, como uma noiva. Para alguns teria entrado na aldeia e seria chamada de índia embora não se apresente como tal. Princesa Flora foi uma das primeiras encantadas da Casa de Tóia Jarina onde desceu em Mãe Sandra aos quatro anos de idade e subido desde que essa menstruou pela primeira vez.

*Brilhou, brilhou*  
*Foi no luar*  
*Princesa Flora*  
*Só passeia no luar (bis)*  
*É no luar, é no luar, é no luar*  
*Princesa Flora só passeia no luar (bis)*  
  
*Princesa Flora tem papai e tem mamãe*  
*Princesa Flora já foi filha hoje é mãe (bis)*

*É no luar, é no luar, é no luar*  
*Princesa Flora ela é índia no Brasil* (bis)

**Princesa Luzia e Princesa Rosinha** — ambas descem na Bancada de Princesas e Tobossas junto com as outras princesas. Princesa Luzia tem características muito próximas de Navezuarina. Princesa Rosinha é possivelmente uma filha de Rainha Rosa. Ambas usam as cores da família.

**Menina do Caidô e Moça Fina de Otá** — apresentam-se tanto como princesas, como Tobossi nagô. Seriam provavelmente filhas de Dom João Rei das Minas. Moça Fina é possivelmente uma tobossa que se abrazeirou e teria um parentesco com Doçu. As cores de ambas são o azul, o azul-claro e o rosa.

**Princesa Oruana** — vem na família do Lençol, na Bancada das Tobossas e como vodum. Dona Oruana se apresenta em três papéis diferentes: como princesa na família do Lençol; como vodum-princesa na família da Gama, sendo aí filha de Dom Miguel e na família de Dambirá. Usa azul-claro, branco e verde. É feita como vodum feminino, da família de Dambirá, em Marcos de Badé.

**Princesa Clara** — também vem na família do Lençol, na Bancada das Tobossas. Está atualmente muito desconhecida. Usa azul-claro e branco cristal.

**Dona Maria Antônia** — Nagô-Gentil nobre; filha de Dom Luís de França. Como o pai, usa azul-marinho, branco e vermelho. Diz que mesmo sendo da família do Lençol, encantou-se na praia de São José de Ribamar. Dona Maria Antônia ainda possui um relativo número de filhos. Mesmo sendo filha de Dom Luís — cuja festa é em 25 de agosto — não aparece na festa do pai, preferindo vir na Bancada das Tobossas. Gosta de xale nos ombros.

*Perguntei à Maria Antônia*  
*Como se embala neném* (bis)

*Ou tu não sabes*  
*Embalar neném* (bis)

*Maria ton, ton, Tonha*  
*Maria Salomé* (bis)

*Moça fina encantada*  
*Na praia de São José*

c) *Os nobres*

**Duque Marquês de Pombal** — nobre português que participou do tráfico de escravos. É considerado um agregado da família, hóspede de Rei Sebastião. Às vezes é chamado apenas de Indeá.

*Rema, rema meu camboeiro*  
*Meu camboeiro real* (bis)  
*Rema, rema do mar para terra*  
*Salve o Duque Marquês de Pombal* (bis)  
*Sete navios nas ondas do mar*  
*Salve o Duque Marquês de Pombal!* (bis)  
*Ó Indeá! Marquês de Pombal* (bis)  
*Sete navios nas ondas do mar*  
*Salve o Duque Marquês de Pombal!* (bis)

**Ricardino Rei do Mar** — é nobre da família do Lençol, muito embora, como Dona Maria Antônia, habite a praia de São José do Ribamar, onde se intitula o Rei do Mar. É uma espécie de mensageiro entre a praia do Lençol e a ilha de São Luís. Diz a lenda que se encantou num rochedo no meio do mar. É encantado jovem, algumas vezes tem vínculos com Dom José Floriano. Usa fio de contas vermelho leitoso e se identifica também como Ricardino Trindade de Oliveira.

*Oh boa noite abatazeiro dessa casa*  
*Ele vem salvar, foi seu pai quem lhe mandou* (bis)  
*Ele traz força, ele traz luz lá do mar*  
*Com a proteção de São José do Ribamar* (bis)  
*Ricardino de Oliveira*  
*Quero ver tombo arriar* (bis)  
*Quero ver, quero ver*  
*Quero ver tombo arriar* (bis)  
*Quando ele se encantou*  
*Ele viu a estrela brilhar* (bis)  
*Ó era o sinal de seu protetor*  
*São José do Ribamar* (bis)  
*Ah ele é Floriano*  
*Ele se encantou em São José do Ribamar* (bis)  
*Valei-me meu São José*  
*Banzeiro grande quer lhe carregar* (bis)

**Barão de Guaré** — filho legítimo de Rei Sebastião que, por ser farrista, acabou perdendo a sucessão para Dona Jarina. Também chamado de Barão de Goré, usa fio de contas vermelho leitoso. É o filho mais velho — dentre os adotivos — de Rei da Mina, mas como era dado à farra e pouco ligava para a hierarquia, perdeu a autoridade de usar o título de Zorogama, que foi herdado por Mário Mouro da Gama, mais conhecido como Seu Mineiro ou Mineiro de Ouro. Daí aparece uma certa vinculação com a família de Dom Miguel da Gama, talvez por ser um nobre andejo. Tem família de filhos e filhas. É senhor de Airton de Jara que, aliás, tem comportamento parecido com o desse encantado, meio avesso às obrigações e hierarquias; leva tempo para aparecer na Casa.

*Barão correu o mundo*  
*À beira-mar (bis)*  
*Ele estava rezando*  
*Para Jesus, Maria e José (bis)*

*Barão, barão*  
*Barão de Goré*  
*Ele é filho do Rei de Mina*  
*Ele é Barão de Goré*

**Barão de Anapoli** — é nobre gentil formando com Barão de Guajá e Barão de Goré uma realeza própria dentro da família do Lençol. Está mais ligado à família de Dom Manoel e algumas vezes se denomina Barão de Anapuri. Príncipe Poeira também é de sua família. Tem raros filhos.

### Família da Turquia

Chefiada pelo Pai Turquia, Dom João de Barabaia, rei mouro que teria lutado contra os cristãos.

São encantados guerreiros e suas cantigas falam de guerras e batalhas no mar. Dizem que nasceram das ondas do mar. Uma doutrina de Mariana, a cabocla turca que comanda a Casa das Minas de Tóia Jarina, em São Paulo, diz:

*Sou a cabocla Mariana*  
*Moro nas ondas do mar (bis)*  
*He! faixa encarnada*  
*Faixa encarnada eu ganhei pra guerrear. (bis)*

Alguns dos encantados turcos têm nomes que lembram postos de guerra ou de marinheiro, outros, nomes indígenas. Algumas dessas entidades, como na família do Lençol, estão ligadas às narrativas míticas das Cruzadas e das guerras de Carlos Magno, muito presentes na cultura popular maranhense. Todos dançam segurando o rosário nas mãos e nenhum deles gosta do catolicismo. Suas subdivisões são: Ramos, Ferrabraz e Borgonhas ou Beta, Mouros e Ramos, ou ainda Mouros, Ramos e Ferrabraz.

Os turcos são considerados por Pai Francelino voduns islamizados de origem tapa ou nupe, povo africano vizinho dos iorubás. O rito que adotam chamam de Bêta. São todos bravos, guerreiros e nobres. Na cintura, em vez de toalhas de Richelieu (alá), gostam de usar vistosos panos coloridos. São alegres e ao mesmo tempo grosseiros, bebem vinho, cerveja e cachaça, fumam charutos e cachimbos. Recebem em oferenda galo amarelo, borracho (pombo) e chibarro (cabrito).

Vivem mais na terra que no mar e seus encantos são em morros, dunas, campos e praias; poucos foram os que entraram na mata. Todos dançam calçados de chinelos brancos, as mulheres usam lindos turbantes, enquanto os homens usam barretes (boné sem cone) coloridos. São suas cores: verde, amarelo e vermelho.

Vindos de terras distantes, chegaram através do mar. A seguir, seus principais componentes e algumas de suas cantigas:

**Rei da Turquia** — é o chefe da família, também chamado de Dom João de Barabaia e de Ferrabraz.

*Fala vodum Seu João de Barabaia*  
*Prenderam o turco nosso Rei da Barabaia*  
*Vodum chorou no romper do dia*  
*Prenderam o turco senhora dona Maria* (bis)

**Mãe Douro** — irmã do rei; também se apresenta como filha ou irmã do mesmo. Quando irmã, comanda a família Ferrabraz, com ajuda de seu irmão Guerreiro de Alexandria e Tabajara de Alexandria. É senhora de Mãe Abília de Verequete e curiosamente em 1989, ano do centenário do Terreiro da Turquia, Mãe Douro passou em Jandira de Nanã, em São Paulo, não tendo mais voltado desde então.

*Galo cantou meu pai*  
*Para anunciar* (bis)

*Lá vem Mãe Douro, meu pai*  
*Douro do mar (bis)*

*É Douro é mina*  
*Na mina de ouro*  
*Se ela pode manda*  
*Amansar seu touro (bis)*

Mariana — é de longe a entidade feminina que mais se destaca no tambor-de-mina em São Paulo, tanto na sua como noutras famílias. Também chamada Bela Turca, na casa de Jarina está sempre presente, dirige cerimônias fechadas e tambores, fala pelo terreiro, aconselha, recebe os convidados, administra a casa. Embora seja turca, apresenta-se em vários outros panteões da encantaria, na família de Marinheiros, Ciganos, na linha da Mata e na linha de Cura, exercendo atividades de curandeira e parteira etc., além de se apresentar em outras famílias, nas quais sempre é bem recebida. No Maranhão é a Cabocla Braba, enquanto no Pará Cabocla Braba é Tóia Jarina e em Manaus, uma outra entidade independente. Na Casa de Tóia Jarina, Dona Mariana só passa no pai-de-santo e afirma não ter outros filhos, pois se passasse neles teria que se curvar ao dirigente, dizendo que só escolheria filhos após o desenlace do chefe do terreiro, alguém que pudesse manter o seu prestígio na casa. Porém, num tambor passou de Pai Francelino para sua irmã Mãe Elvira de Ogum, de Belém, e para Mãe Ivaneide de Badé, de Manaus, quando ambas se achavam em visita a São Paulo. Também passa no final de maio em Mãe Rosângela de Abê (Belém), em Pai Jorge Itaci de Iemanjá (São Luís) e depois na cura.

Na Casa de Tóia Jarina, anualmente se “derruba” uma novilha para Dona Mariana e sua família com três dias de tambor. A festa de Dona Mariana é muito concorrida, sendo o terreiro então visitado por muitos pais, mães e filhos-de-santo das mais diversas nações de candomblé e da umbanda. No ano de 1999, comemorou-se o 25º aniversário de Dona Mariana na cabeça de Pai Francelino. Gosta de trabalhar com mandioca em infusão, ervas cheirosas, mel, banhos, assim como de trabalhar na linha astral. Acredita-se que seja “boa curadeira” por saber trabalhar em todas as linhas da encantaria.

A cantiga seguinte é cantada quando Dona Mariana vem na família de Marinheiros, quando, segundo a tradição, é a última a ser louvada:

*Ela é marinheira de bordo*  
*Agulha de mariá*  
*Quem quiser ver Mariana*  
*Que vá nas ondas do mar* (bis)

Quando está na linha de cura e então aí não dança, canta-se:

*É ela arara*  
*Arara cantadeira arara* (bis)  
*É a Cabocla Mariana*  
*Rainha das curandeiras, arara* (bis)  
*Arara cantadeira*

Esta outra cantiga é cantada quando vem na linha da mata como Cabocla Braba:

*Silêncio na sala meus senhores* (bis)  
*Cabocla Braba chegou* (bis)  
*Vem salvar\* o rei dos índios* (bis)  
*Seu pai é rei de nagô* (bis)

E quando desce como índia na família da Mata:

*Eu sou tapuinha, eu sou tapuinha*  
*Na mata zombana*  
*Eu sou tapuinha* (bis)

Conta também com cantigas compostas na casa de Tóia Jarina, como:

*No rio Negro*  
*Os mururu (mururé) viraram flores*  
*Na mata virgem o sabiá cantou* (bis)  
*Ela é a Cabocla Mariana*  
*A Bela Turca que aqui raizou* (bis)

**Guerreiro de Alexandria** — ou João Guerreiro de Alexandria, também conhecido simplesmente como Caboclo Guerreiro. Todos lhe obedecem, pois é o caboclo mais velho da família, um caboclo “passeador” em São Paulo, que tem família própria. Entre seus filhos está Seu Ubiraci, que é o turco de Cristiane de Dangbê, encantado que também pode aparecer como sendo filho de Tabajara. É muito íntimo

\* Salvar = saudar.

e próximo de Dona Mariana, a quem às vezes chama de “minha filha” e outras de “minha princesa”. Quando Pai Francelino está em São Luís, na casa de Pai Jorge, Dona Mariana é logo chamada por Seu Guerreiro e, quando esse “derrubou” boi no Terreiro de Iemanjá, foi a única a assistir e participar do “ritual de corte”.

*Onde vais guerreiro  
Que ficou no mar  
Pra selar maiê  
Francisco de Sá (bis)*

*Eu não sou daqui  
Eu sou da Turquia  
Meu pai é imperador  
Governador da baía (bis)*

*Eu sou João  
Sou João, eu sou guerreiro (bis)  
Entre serras e navalhas eu sou João,  
Sou João navalheiro (bis)*

*Eu me chamo João Guerreiro  
Guerreiro de Alexandria (bis)  
Guerreiro sou um homem nobre  
Filho do rei da Turquia (bis)*

**Menino de Léria** — Menino da Lera. É o mais jovem da família, um rapaz. Dificilmente aparece e quando o faz cumpre o papel de erê, entidade infantil que substitui o orixá ou vodum em certos momentos da cerimônia, muito embora não exista erê no tambor-de-mina. Sempre cobra festa para si na Casa de Tóia Jarina. Toma guaraná no prato. Se vier durante o tambor canta e dança mas não gosta de dirigir o mesmo, cede essa prerrogativa aos seus irmãos mais velhos que gostam muito dele. Canta-se para ele assim:

*O Léria, o Léria, o Leriá  
O Léria, o Léria, o Leriá  
Senhor meu pai, eu não vejo ele falar  
O Léria, o Léria, o Leriá (bis)*

**Sereno** — encantado maduro; dificilmente aparece mas quando o faz tem grande destaque por saber cantar bem. Recebeu as primeiras “puxadas” e “remédios” na “croá” de Graça de Oiá, da Casa de Caboclo Guaraci, através de Dona Mariana. Canta-se para ele:

*Eu caio, Sereno, eu caio*  
*Eu caio, Sereno, eu caio (bis)*  
*Sereno da meia-noite*  
*Eu caio, Sereno, eu caio (bis)*

**Japetequara** — é o nome que recebe no Pará, no Maranhão é conhecido como Sapequara e no Amazonas como Jatapequara. Algumas vezes chamado “rei dos índios”, tem sua própria família. Dirige a Casa de Euá em Almirante Tamandaré, Paraná; apresenta-se muito velho e cansado, às vezes cochilando. É querido e respeitado pelos filhos da Casa de Jarina. Cantiga:

*Japetequara como é belo olodô (bis)*  
*Naná ê, naná ê, como é belo olodô (bis)*

**Tabajara** — também conhecido como Tabajara de Alexandria. Caboclo velho, é pai de Seu Balanço e Dona Iracema. É o turco de Pai Márcio. Sua realeza é notória e destacada; é imponente e rigoroso no ritual. Às vezes usa penacho aberto sobre o peito, nunca na cabeça, o que o identificaria como índio. Para ele se canta assim:

*Alumeia, alumeia, alumeia*  
*Alumeia no mar (bis)*  
*Ele é boço, alumeia na terra*  
*Tabajara alumeia no mar (bis)*

**Itacolomi** — recebe outros nomes como Ita, ou Pirinã. Caboclo maduro, também vem na linha de cura.

**Tapindaré** — caboclo ortodoxo, sério, não gosta de nada de fora da mina. Também é caboclo velho e junto com Tabajara entrou na Mata. É o turco de Mãe Sandra e quando está na guma não admite que se cante para outra família que não a sua.

*Eu quebrei a cabeça*  
*Joguei a semente*  
*Lá no lavrado*  
*Pra nascer*  
*— Tapindaré aê*  
*Tapindaré aê*  
*Tapindaré aê*  
*Tapindaré (bis)*  
*Ele é caboclo (bis)*  
*Ab ele é homem, não é mulher*

*Ele carrega sua lança na ponta do pé (bis)*  
*Ab ele atira para o lado para quem bem quer (bis)*

**Jaguarema** — caboclo importante, também é velho. Desce também na família da Bandeira. Foi um dos que ajudaram na implantação da Casa de Tóia Jarina, na “croá” (cabeça) do finado agonjaí Joaquim de Verequete. Também passa em Pai Euclides, da Casa Fanti-Ashanti de São Luís, e em Dona Maria Vitória, do centenário Terreiro da Turquia.

**Herundina** — cabocla senhora, vem da linhagem de mouros com uma forte acentuação do lado cigano. Na umbanda paraense às vezes é confundida com pombagira por gostar de usar vermelho e lenços com moedas. É uma encantada do Pará, onde representa uma ramificação da Turquia do Maranhão, pois Mãe Anastácia, chefe deste terreiro, ia muito a Belém, onde iniciou filhos-de-santo e abriu terreiros, como o de Pai Raimundo Silva de Xapanã.

**Balanço** — da terceira geração, é neto do rei da Turquia, filho de Tabajara. É um encantado jovem. Também trabalha na cura; considerado bom vidente. Encantou-se no meio da baía (no mar). É o senhor de Marcos de Badé e destaca-se pela teimosia excessiva.

**Ubirajara** — caboclo velho. Forma um trio entre os velhos com Tabajara e Tapindaré. Também entrou na mata e por isso usa nome indígena.

*Seu Ubirajara quando chegou*  
*Não temeu a caboclo nenhum (bis)*  
*Ubirajara é caboclo nobre*  
*Não temeu a caboclo nenhum (bis)*

**Maresia** — filho do rei da Turquia. É um jovem adulto. Passa em Sueli de Agüê onde conversa e não é rigorosamente sério.

**Mariano** — adulto para velho. Vem muito sério e distante em Jandira de Nanã, quase não conversando. Bebe pouco e fica muito pouco em terra.

**Guaraci** — é o turco de Mãe Iracy de Agüê (Odé Baomin), com casa de mina em Diadema. Mãe Iracy recebia o caboclo Guaraci na umbanda desde 1968. Ela conta que ele sempre dizia estar procurando sua família. Quando ela entrou para o tambor-de-mina, dando sua obrigação com Pai Francelino, Guaraci foi devidamente integrado na família dos turcos da mina.

**Caboclo Nobre** — é um turco velho, considerado muito importante, embora hoje desça bem pouco. Era o senhor de Pai Antônio Haroldo, maranhense que teve terreiro de mina em Belém.

**Guapindaia** — caboclo maduro. Ligado ao povo que carrega Oxum (Navê). É recebido em transe por Reinaldo de Tói Agüê.

**Mensageiro de Roma** — caboclo maduro, que se mostra muito sério e que gosta de beber cerveja. É o turco de Nelson de Iemanjá (Abekevi), tendo sido “puxado” por Seu Guerreiro de Alexandria, em transe na cabeça de Pai Jorge Itaci, de São Luís, quando esteve na Casa de Tóia Jarina para receber homenagem no terreiro de Pai Nelson, com a participação da cabocla Dona Mariana. É o caboclo de Mãe Didi, do Terreiro da Turquia, em São Luís.

**João da Cruz** — caboclo adulto. Identifica-se muito às vezes com Xangô (Badê). Como todos que têm o nome de “João”, é comemorado em 24 de junho, dia de São João. Relacionado às batalhas, é lembrado como um dos turcos que aceitou o cristianismo. Passa em Airton de Jara.

**João de Leme** — adulto. Recebeu a missão de levar os turcos para o Terreiro de Mina de Iemanjá e Ogum, em Itatiba, em Mãe Glória. É extremamente reservado e disciplinado.

**Menino do Morro** — jovem; às vezes confundido com Morro de Areia. Desce em Míriam de Ogum. É um dos poucos que vem mais alegre e gosta de brincar.

**Juracema** — caboclo velho; tem pouquíssimos filhos atualmente. Levou a encantaria e, acima de tudo, sua família para o Terreiro de Mina de Navezuarina, atualmente em Guarulhos. É turco de Vicente de Badê e foi “puxado” por Dona Mariana na “croá” de Nílson de Navê, recebendo a missão de levar sua família para o terreiro de Nílson.

**Candeias** — adulto. É o mais velho encantado de mina na “croá” de Pai Leonardo. Levou sua família para a Casa de Doçu, uma das ramificações mais bem estruturadas da Casa de Tóia Jarina. Mostra-se rigorosamente sério, desce pouco e não fala na festa dos turcos. Na casa de Leonardo implantou a obrigação do Abieí, com o “bolo da felicidade”.

**Sentinela** — jovem para adulto. Também gosta de conversar e beber, sendo um pouco liberal em Edilson Magno.

**Caboclo da Ilha** — adulto. Em Bete de Oiá auxilia Candeias na Casa de Doçu, é sério e exigente. Bebe e fuma pouco. Tem bom senso de direção dos rituais.

**Flecheiro** — considerado caboclo da mata, embora se apresente como agregado da família da Turquia. Na "croá" (cabeça) de Jandira prefere descer na linha da mata, entre os índios. É muito severo, postura que mantém em Anselmo de Acosakpatá, de Curitiba, que o recebe há mais de vinte anos, apresentando-se como muito decidido.

**Ubiratã** — caboclo da Mata, também agregado. Não tem filhos na Casa.

**Caboclinho** — também vem na linha da mata e outras vezes como turco. É jovem.

**Aquilital ou Aquilitá** — caboclo velho. Também chamado de Ramos Aquilital ou Aquilital Açu Ramos, desdobramentos do rei da Turquia ou descendência de Seu Aquilital. O próprio rei da Turquia às vezes é chamado Aquilital. Não tem filhos dançantes, mas Mariana Andressa, filha da noviche Lena de Abê, é sua devota.

**Cigano** — nome genérico de vários encantados; alguns apenas se designam ciganos sendo turcos da linhagem dos mouros, sem no entanto dar o nome.

**Rosário** — Seu Rosário. Adulto, maduro. Gosta de dançar e dar conselhos. É o senhor de Sérgio de Verequete (Veredolô).

**Princesa Floripes** — madura. Dificilmente desce no tambor da família, preferindo fazê-lo no tambor das Senhoras, a festa dos encantados nagôs-gentis femininos. Dona Mariana a "puxou" na cabeça de Gabi de Navê, na casa do caboclo Guaraci.

**Jururema** — é quase gêmeo de Juracema; isso acontece porque o chefe da família teve várias mulheres. É maduro.

**Caboclo do Tumé** — caboclo maduro. Hoje quase desconhecido pelas novas gerações de mineiros.

**Camarão** — caboclo velho. Também chamado Camarão Vermelho. Diz-se que foi "puxado" por Dona Mariana na Ialorixá Lindinalva de Oxalá, mãe-de-santo de candomblé de nação queto e caboclo, que o recebe freqüentemente. Mostra-se muito teimoso e apreciava muito a bebida.

**Guapindaí-Açu** — próximo ao Seu Guapindaia; caboclo maduro. Atualmente é bastante desconhecido.

**Júpiter** — desconhecido. Teria vindo junto com o pai quando da fundação da Turquia, mas há muito não vem nos terreiros.

**Morro de Areia** — adulto; às vezes é confundido com Menino do Morro. É alegre mas reservado e passa na cabeça de Vitória de Oiá na casa do caboclo Guaraci.

**Ribamar** — turco que se encantou na praia de São José de Ribamar. O caboclo Ribamar poderia ser um desdobramento de Seu Ricardino, da família do Lençol, na Turquia. Aparece pouco.

**Rochedo** — caboclo maduro; habita muito mais na água do que na terra.

**Rosarinho** — caboclo jovem; filho de Seu Rosário. Tem características do pai.

**Irabô e Irajá** — gêmeos adultos. Desceram pouco até hoje. Na casa de Mãe Iraci de Agüê, foram puxados por Dona Mariana nas "croas" de Pedro de Agüê e Edimar de Agüê, respectivamente.

**Pindaí** — adulto. Não tem filho na Casa. Questiona-se que poderia ser um dos nomes de Guapindaí-Açu numa outra postura.

**Água Serena** — adulto. É alegre sem perder a seriedade e com características próprias da família.

**Maçarico** — adulto. Simpático, atencioso e gosta de dançar.

**Roxo** — muito ligado à linha da mata. Tem sua própria família e não usa as cores da Turquia, preferindo usar verde, branco e vermelho. Apresenta-se como irmão do Rei da Turquia embora não se diga turco. Em sua festa de 15 de novembro, enfeita-se o terreiro com folhagens.

**Ita** — filho do rei da Bandeira, mas criado pelo Rei da Turquia. Adulto. É sério sem ser antipático. Bebe com muita moderação e aprecia descer em ocasiões fora dos tambores (toques) para conversar e cantar com os amigos. Na Casa de Tóia Jarina dirige muitos rituais.

**Basílio** — adulto. Ainda tem filhos.

**Tupinambá** — aparece muito pouco na Turquia e tem família própria. Era chamado nas Minas velhas do Pará de José Maresia

Remanso Grande do Castelo ou José Tupinambá. É da família mas usa cores diferentes: vermelho, verde, amarelo, azul e branco. Mora em um palácio encantado no meio do mar. Tem festa em 19 de março.

Princesa Flor da Manhã — jovem. Desce muito pouco.

Princesa Flor da Barra — jovem. Desce muito pouco.

Princesa Flor do Dia — jovem. Desce pouco.

Princesa Flor da Aurora — jovem. Desce pouco. É a senhora de Jussara de Sogbô, neta de Mãe Iraci de Agüê.

Princesa Flor do Mar — jovem. Desce pouco.

Princesa Flor das Neves — jovem. Desce pouco.

Princesa Flor Divina — jovem. Desce pouco.

Princesa Barra do Dia — é da família de Dona Mariana. Vem em Míriam de Ogum. É extremamente bonita e polida.

Todas as princesas preferem descer no tambor de Senhoras (4 de dezembro) ou das Princesas e Tobossas, não aparecendo nas festas de seus irmãos homens.

São cantigas dos turcos, que são cantadas para todos eles:

*Terra de mouro, mouro morama* (bis)

*Família de mouro, mouro morama*

*É mouro, mouro morama* (bis)

*Mouro morama vatinou* (bis)

*Na vatina do céu, vatinou* (bis)

*Meu pai é mouro*

*Eu sou mouro*

*Sou da família de mouro* (bis)

*Na Turquia tem gente*

*Senhor meu pai, lá mora gente* (bis)

*Na Turquia tem*

*— Tem, tem*

*Água de beber*

*— Tem, tem*

### Família da Bandeira

Família de guerreiros, caçadores e pescadores chefiada por João da Mata Rei da Bandeira. A festa da família é em 8 de fevereiro, dia em que é servido somente vinho branco, que é a bebida tradicional da família, e em que encantados de outras famílias nem sempre são aceitos. Todos seus encantados são chamados bandeirantes e quando bebem usam o copo ou taça envolvido por um lenço amarelo. Todos dançam calçados, mas se o pai fica descalço, todos os outros fazem o mesmo. O senso de hierarquia é característica desta família.

Os encantados dessa família são chamados, na Casa de Tóia Jarina, segundo uma tradição antiga, pelo próprio pai, o chefe da família, que os identifica perante os demais e a família do terreiro ou às vezes podem vir, identificando-se no entanto somente no ano seguinte.

Além da Casa de Tóia Jarina, essa família só foi levada, por Seu Bandeira, para a Casa de Pai Leonardo (que recebe Dandarino). Nas casas de outros filhos dizem estar observando, pois gostam de manter a tradição e não misturar.

Todos os bandeirantes afirmam sua nobreza e seu grande equilíbrio. Eles dizem que são os que “içam bandeira no tremedal”, terreno cheio de lama, com a camada superior seca e dura mas que ao ser pisada afunda. São considerados encantados de grande capacidade e “fundamento” e que nunca agem por impulso.

São encantados nobres e mestiços. Suas cores: verde, branco, amarelo e vermelho.

**João da Mata Rei da Bandeira** — nobre português, veio para o Brasil trazendo uma família bastante extensa. Conta a lenda que teve sete esposas, algumas delas rainhas, daí parte de sua descendência ser de nobres e parte de mestiços. Se encantou na Pedra de Itacolomi. Possui vários nomes como João da Mata, Caboclo da Bandeira, Rei da Bandeira, Rei Boa Esperança, Guardiã, Caboclo Guará. Descende de uma família de nobres, o que fica patente pelo brasão que apresenta em forma de ponto riscado. Seu sobrenome, da Mata, em nada o identifica com mata no sentido de floresta, explica Francelino, muito embora muitos caboclos de mata tenham se juntado à família de Seu Bandeira, considerando-o como pai e apesar ainda dele chefiar uma família de caçadores e pescadores, com uns mais ligados à terra e ou-

tros ao mar. É o senhor de Mãe Lucimar, de 81 anos de idade, filha-de-santo de Mãe Joana de Xapanã e irmã de Pai Francelino, há trinta e seis anos com terreiro aberto na avenida Augustura, em Belém. Foi Mãe Joana quem assentou sua casa.

*Boboromina aê, aê*

*Rei da Bandeira vem chegando agora (bis)*

*Ele vem rolando pelas folhas secas*

*Ele vem chegando agora no romper da aurora (bis)*

*O sino da mata é seu,*

*O sino da mata é seu*

*O sino da mata é seu, João da Mata*

*O sino da mata é seu (bis)*

*O roçado é do seu pai*

*— É de João da Mata*

*Roçado da mata virgem*

*— É de João da Mata (bis)*

*Bulucan, bulucan, bulucan*

*Bulucan do mailô*

*Ora baia, caboclo baia*

*Na mata do maizô*

*— Ai céu, céu, baiou*

*Ai céu, céu, baiou (bis)*

*Bulucan, bulucan, bulucan*

*Bulucan do mailô*

*João da Mata é caboclo nobre*

*Baiou, baiou, baiou*

*— Ai céu, céu, baiou*

*Ai céu, céu, baiou (bis)*

*É Caboclo da Bandeira*

*João da Mata falada (bis)*

*É profeta dos homens*

*No Jordão batizado (bis)*

*Já mandou içar bandeira*

*Na ponta do Ariri*

*É Caboclo da Bandeira*

*Pedra de Itacolomi (bis)*

*Já mandou içar bandeira*  
*Na ponta da sua espada*  
*É Caboclo da Bandeira*  
*João da Mata falada (bis)*  
  
*Seu João da Mata*  
*Já içou sua bandeira (bis)*  
*Venha ver como é bonito*  
*Ver seus filhos na trincheira (bis)*  
  
*No dia 8 de fevereiro*  
*Quando o dia amanheceu (bis)*  
*O sino da mata anunciou*  
*João da Mata nasceu (bis)*  
  
*É o caboclo da Bandeira*  
*João da Mata falado (bis)*  
*É profeta de Cristo*  
*Com esse não foi batizado (bis)*

É com a doutrina seguinte que o velho Bandeira, em sua festa, chama seus filhos e agregados.

*Eu tava sentado*  
*Em cima da pedra*  
*Quando ouvi*  
*Uma orquestra tocar (bis)*  
*Sou eu Caboclo da Bandeira*  
*Chamando meus filhos pra orar (bis)*

**Caboclo Ita** — muito embora seja bandeirante, foi criado pelo Rei da Turquia. Desce muito mais na família da Turquia do que na Bandeira. Também navega com os marinheiros. Como conta a lenda, que quando muitos da família foram queimados, ele se afastou da mata e foi para o mar e por isso diz em suas cantigas que quer morar no mar.

*Não quero amor com guerreiro*  
*Nem quero morrer queimado*  
*Só quero é ser marinheiro*  
*Que anda no mar embarcado (bis)*  
  
*Olha Ita, olha Ita*  
*Olha as ondas do mar*  
*Olha as ondas do mar (bis)*

*Oh Ita, oh Ita*  
*Oh Ita vamos velejar*  
*Vejo o sol*  
*Vejo a lua*  
*Vejo a estrela do mar*  
*Só não vejo Tóia Zezinho*  
*Na praia do Ribamar (bis)*

*Oh Ita, companheiro Ita*  
*Oh Ita, vamos velejar (bis)*  
*No mar não tem canoa*  
*Passarinho voa,*  
*É passo\* voador*

**Tombacé** — encantado adulto. Diz-se que se encantou com sete anos de idade; é um caboclo muito importante na família. Muito educado e discreto, recebe um carinho especial do pai.

*Ele desceu morro*  
*Subiu ladeira*  
*É Seu Tombacé*  
*Filho do Rei da Bandeira*

**Serraria** — é caboclo maduro. Ainda muito presente dentre os bandeirantes, é grande "baiador". Não gosta de sorrir.

*Terra de Caboclo*  
*É uma grande encantaria (bis)*  
*Lá vem Caboclo*  
*Lá da Serraria (bis)*

**Princesa Iracema ou Dona Iracema** — é filha do Rei da Bandeira mas foi criada por Seu Tabajara de Alexandria e por isso ela é seis meses bandeirante, e vive na mata, e seis meses turca, e vive no mar. Domina muito o Ceará e representa também o equilíbrio entre o mar e a terra.

*Quem quer viver sobre a terra*  
*Quem quer viver sob o mar*  
*Salve a Princesa Iracema*  
*Salve a sereia do mar (bis)*

\* Passo = pássaro.

*Ê rererererere, ê rererererere*  
*Ê rererererere, Iracema (bis)*

*Um dia seu pai lhe mandou*  
*Iracema para passear*  
*Veio uma onda e levou*  
*Iracema levou, para as ondas do mar (bis)*

**Princesa Linda** — é uma das filhas do Rei da Bandeira com rainha, como também o são suas irmãs Princesa Tiana, Princesa Luzia e Princesa Rica Prenda. No entanto constitui-se tabu dentro da encantaria revelar o nome das mães, pois trata-se de um culto extremamente patriarcal.

**Petioé** — encantado maduro. Da primeira geração de bandeirantes. Tem poucos filhos e uma postura bastante nobre.

**Senhora Dantã** — filha do Rei da Bandeira com uma outra rainha. Às vezes aparece como vodum Dambirá, muito parecida com uma Nanã velha. Quando vem na família da Bandeira se apresenta moça e extremamente bela.

*Lá vem Dantã*  
*Vestida cor de pavão*  
*Como ela vem bonita*  
*Com a borboleta na mão (bis)*

**Dandarino ou D'Andarino** — é um nobre bandeirante muito alegre e gentil. Também cumpre papel de mensageiro. Na Casa de Tóia Jarina já vem em uma segunda geração e com família própria. Em Leonardo é alegre e brincalhão. Foi o responsável pela implantação da festa de sua família na casa de Doçu.

*Ele traz arco*  
*Ele traz flecha*  
*Ele traz corneta*  
*Para alegrar seu pessoal (bis)*  
*Ele veio aqui*  
*Para passear*  
*É Dandarino*  
*Dentro da guma real (bis)*

**Caboclo do Munir** — é um filho do Rei da Bandeira com características muito próprias do Maranhão e que, com exceção da Casa

de Tóia Jarina, só aparece mesmo no Maranhão. É muito reservado e tem uma postura bastante nobre. Dentre outras cantigas próprias usa também as de Dandarino, apenas substituindo por seu nome.

**Espadinha** — é um encantado jovem. Possivelmente batizado com esse nome em homenagem a um dos símbolos usados no brasão do chefe da família. Está entre os encantados mais jovens.

**Araúna** — encantado maduro. Apresenta-se sempre dizendo trazer a bandeira da paz. É um dos encantados que entrou na mata e se identificou com os índios. Também pode ter sido um dos filhos adotivos do Rei da Bandeira. Atualmente tem pouquíssimos filhos. Tem peji em Indaiatuba, Minas Gerais, onde passa na cabeça de Antônio de Doçu, tendo sido levado por Pai Francelino “atuado” com Rei da Bandeira.

*Seu Araúna é um caboclo valente*

*Ele traz a bandeira da paz para quem quer união (bis)*

*E sua tribo guerreira, e seu irmão Arerê*

*Ele atira sua flecha Oquê caboclo, ele atira para vencer (bis)*

**Pirinã** — é um bandeirante adulto, porém jovem, que gosta muito de “bair” (bailar, dançar), é muito extrovertido. Quando vem na linha de cura seria Itapirinã.

**Esperancinha** — um dos encantados jovens, filho de João da Mata quando esse é Rei Boa Esperança, tendo aí uma ascendência italiana.

**Caboclo Maroto** — jovem. Um encantado alegre, farrista, cujo nome talvez se deva ao fato de ser muito brincalhão.

**Caçará** — é o filho mais velho do Rei da Bandeira. Tem filhos e uma família bastante extensa, em que se destaca a figura de Seu Caçarazinho. Destaca-se muito dos irmãos por gostar exageradamente de bebida alcoólica.

*Na mata de meu pai*

*Meu pai Bandeira*

*Tem um pé de araquá*

*Aê, aê, aê, Seu Caçará*

**Indaê** — encantado maduro. Faz parte de um grupo de encantados que quase já não desce mais.

*Lá na torre de Badé  
Corre um rio de águas verdes (bis)  
Meu pai é Rei da Bandeira  
Indaê, Indaê, Indaezinho (bis)*

**Araçaji** — bandeirante maduro que também já desce muito pouco. Teria como domínio a praia de mesmo nome.

**Olho d'Água** — um dos filhos adultos de Seu João da Mata que também domina a praia de mesmo nome em São Luís.

**Jandaína** — filha de Bandeira que habita mais o mar, junto com sua irmã Indaiá. Uma princesa que não usa esse título, pois sua mãe não é nobre, ambas são filhas do rei com uma plebéia.

**Abitaquara** — filho velho do Rei da Bandeira. Valente, lutador e tradicionalista, não admite a introdução de modificações.

*Abitaquara guerreiro  
Guerreiro que sabe guerrear  
Ele é filho de Bandeira  
Bandeira, bandeira imperial*

**Jondiá** — encantado jovem, é um dos bandeirantes ligado ao mar. Identifica-se com peixe ou pescador. Mora beirando o mar.

**Longuinho** — jovem. Não está entre os bandeirantes mais tradicionais, possivelmente seria um agregado da família.

**Vigonomé** — forma junto com Tabugonomé e Sirigonomé uma descendência de filhos netos dos bandeirantes, o que se chamaria de "caboclos descendentes".

**Rica Prenda** — filha do Rei da Bandeira com rainha. Forma junto com Princesa Linda, Princesa Luzia e Princesa Diana um grupo que vem mais isolado do toque da família, aparecendo algumas vezes no tambor da Bancada.

**Tucuruçá** — caboclo maduro, surge às vezes na linha de cura. Tem poucos filhos e desce muito pouco.

**Beija-Flor** — encantado extremamente alegre e apreciador de bebida. É também muito desenvolvido no tambor-de-mina. Também se apresenta dentro da pajelança de Pena e Maracá onde é um grande curador.

**Jatigaraé** — bandeirante que vive mais na mata, junto com um irmão pouco conhecido chamado Jacitara. É maduro e cismado.

**Pindorama** — caboclo maduro, faz parte do grupo mais ligado à caça na mata que à pescaria no mar. É um dos mais velhos da família.

Há ainda outros encantados na família, a saber, Tamanduá, Bandeirinha, Caboclo Rochedo, Guajarino, Folha Verde, Dona Doricimar e Dona Lediomar.

### Família da Gama

A família da Gama se considera descendente do vodum Badé Zorogama e, portanto; encantados-voduns e não encantados-caboclos; daí decorre que usam a toalha branca de Richelieu da mina (alá), que é uma tradição de vodum. Vestem somente um lenço vermelho na cintura. Dizem-se encantados em tubarões e espartates. Quase todos têm nome de anjos. O símbolo da família é a balança, representando uma certa ligação com a morte no sentido de se apresentarem como juízes do pós-morte, aqueles que anunciam os "portões do além".

São encantados nobres, orgulhosos e muito formais nos cumprimentos e na relação com os humanos, mantendo desses uma certa distância. Gostam de comer carneiro e o amalá de Xangô, bebem vinho tinto e fumam. Sua festa é em 29 de setembro, dia de São Miguel.

É uma família que tem grande destaque e grande importância no terreiro de Iemanjá de Pai Jorge Itaci, de São Luís do Maranhão. Está renascendo em Belém do Pará, onde ficou por muito tempo esquecida, na casa de Pai Serginho de Oxóssi que recebeu Dom Miguel em São Paulo, na Casa de Tóia Jarina, levando daqui a missão de reorganizar a família e o tambor-de-mina.

Suas cores são vermelho e branco. A seguir a lista de seus membros principais e algumas de suas cantigas:

Uma cantiga que mostra a ligação com a balança e o julgamento no pós-morte:

*Lá no Mailô tem* (bis)  
*Balança de ouro para vos pesar* (bis)

*E tem um livro vodum (bis)*  
*Com pena de ouro para vos julgar (bis)*

**Dom Miguel da Gama** — irmão de Dona Oruana da Gama. Xangô da luz e do fogo; conhecido no tambor-de-mina como Alujaguiô, aquele que traz a luz para a fecundação das sementes, anunciando o início da primavera. Rege o primeiro decanato do signo de libra e a balança é seu símbolo. Passa em Dona Rosa, nochê (mãe) do Terreiro de Iemanjá em São Luís.

*Eu amontei o meu cavalo*  
*Para não andar a pés*  
*No mar eu sou um peixe*  
*Na terra sou eu Miguel*  
*Sou eu mesmo quem peso as almas*  
*Na balança do fiel (bis)*

*Quero me pesar aê*  
*É numa balança (bis)*  
*Balança de ouro*  
*Balança de prata*  
*Balança fiel*  
*Balança de Dom Miguel (bis)*

*Mailô, mailô, mailá*  
*Quero uma balança meu pai*  
*Quero me pesar (bis)*

*Balança que pesa ouro (bis)*  
*Não pode pesar metal (bis)*  
*Sou eu, fiel da balança*  
*Sou o fiel da balança*  
*Do lado que o peso dá (bis)*

*Meu nome é Miguel da Gama (bis)*  
*Meu pai Badé vem no mar (é rei do mar) (bis)*

*No cardume de peixe*  
*Sou um tubarão (bis)*  
*Meu pai é Miguel da Gama*  
*Mora no malancião\* (bis)*

\* Malancião = mar ancião.

**Rainha Anadiê** — Rainha Isabel. Possui as características de uma Nanã velha e constitui uma exceção na mina, tendo em vista que o culto é extremamente patriarcal, pois se apresenta como mãe da família. Rainha Isabel usa coroa; não se tem conhecimento de alguém que a carregue, muito embora na Casa de Tóia Jarina passe raramente em Sueli de Agüê. Tem um certo parentesco com a família do Pará em que reina Rainha Madalena. Não desce junto de seus filhos, com raríssimas exceções, mas no tambor das Senhoras.

**Baliza da Gama** — Tombo do Mar; encantado jovem, diz ser um príncipe Zorogama e sua encantaria, sua regência é todo o litoral brasileiro. Dirige o ritual aos ancestrais na Casa de Jarina, na passagem do dia 1<sup>a</sup> para o dia 2 de novembro.

*Baliza do mar chegou*  
 — *Chegou em guma* (bis)  
*Baliza do mar sou eu*  
 — *Cheguei em guma*  
*Montado em meu cavalo*  
 — *Cheguei em guma*  
*Sou um príncipe Zorogama*  
 — *Cheguei em guma* (bis)

**Boço Sanatiel** — encantado jovem. Tem uma realeza vodum e desce muito pouco.

*Ele é Boço Zorogama*  
*Da corrente do fiel* (bis)  
*Sou filho do Rei da Gama*  
*Valei-me meu São Miguel* (bis)

**Boço da Escama Dourada** — outro jovem príncipe da família com postura de vodum. É um dos poucos que não é encantado em tubarão e que, como o próprio nome diz, tem apreço por tudo que é dourado, é muito ligado ao ouro. Passa em Enedina.

*Ele é a flor*  
*Do marimourama* (bis)  
*Quem tá na guma*  
*É Boço Zorogama* (bis)

**Boço do Capim Limão** — também encantado jovem, mantém a mesma realeza de seus irmãos "Boço". Conhecido como Seu

**Capinzinho.** Teria se encantado num pé de capim limão, ou capim marinho, no Sul chamado erva-cidreira. Passa em Márcio e Leonardo. Veio para a Casa de Tóia Jarina na cabeça de Mãe Florência de Agongone, de São Luís, quando esteve em São Paulo e, junto com Dona Mariana, trouxe vários outros irmãos. Em Leonardo gosta de festa, apesar de muito equilibrado, dirige os ritos da Semana Santa e os dos ancestrais. Nesta casa tem muitos afilhados.

*Foi num capim verde*

*Aonde eu me encantei (bis)*

*Meu pai é Gama, mas ele é Gama*

*Meu pai é Gama, ele é Miguel de Gama (bis)*

**Gabriel da Gama** — encantado jovem. Algumas vezes chamado de Gabrielzinho.

*Ele é mocinho, bonitinho*

*Que chegou de Gama (bis)*

*Oh conheça meu povo*

*Rei da escama (bis)*

**Rafael da Gama** — jovem nobre, tem as mesmas características de seu irmão Gabriel. Faz parte do grupo trazido por Seu Capinzinho em Mãe Florência de Agongone e passa em Alberto Jorge de Badé, que dirige casa de mina em Manaus.

**Jadiel, Isadiel e Isaquiel** — encantados rapazes, têm pouquíssimos filhos.

**Dona Idina** — é uma princesa que já não tem quase filhos; desce muito pouco na guma e quando o faz prefere vir com sua mãe no tambor das Princesas.

**Dona Olga da Gama** — tem postura muito real; é madura e seus irmãos a chamam de Dona Olga Princesa de Gama. Também prefere o tambor das Senhoras.

**Dona Tatiana, Dona Anastácia e Dona Doriania** — encantadas maduras que praticamente não descem mais, nem mesmo no tambor das Senhoras, e quando o fazem não se identificam.

**Miguelzinho da Gama** — jovem; algumas vezes chamado de Miguel da Gama, não se confunde, entretanto, com seu pai Dom Miguel da Gama. Apresenta-se algumas horas como o mais jovem da família. É mais conhecido e tem mais filhos.

**Arcanjinho** — algumas vezes chamado de Arcângelo, é jovem; vem muito na companhia de Miguelzinho, Boço Capim Limão e Seu Baliza. Ainda tem muitos filhos.

**Uriel** — Boço Uriel; é jovem com postura e traços principescos, só gosta de conversar com os membros de sua família.

**Boço Ismael** — jovem, como todos os encantados que têm nome de anjo ou arcanjo, tem postura real. Como seus irmãos, não gosta de se misturar com o povo da terra.

### Família de Codó ou da Mata de Codó

Possivelmente esses encantados vieram para São Luís e foram se agrupar em Codó, não sendo originários de lá. Diz Pai Francelino que quando eles dizem ter “vindo beirando o mar” talvez esta seja uma referência à sua chegada ao Brasil, e não a Codó, cidade que não é banhada pelo mar. Acredita-se que sejam de origem cambinda, mas até mesmo a origem cambinda é passível de ser questionada, pois em nenhum momento, nem nos nomes, nem em suas cantigas, fazem referência a alguma língua banto.

Entretanto mesmo tendo o Codó como sua cidade, o local de origem, muitos não habitariam o Codó, tendo ali só se encantado e ido morar em outros lugares, como até mesmo a Ilha de São Luís, o Pará e adjacências.

*São encantados que se orgulham de serem negros:*

*Eu sou um preto crioulo*

*Eu sou crioulo estimado* (bis)

*Eu sou Cabo Verde*

*Lá no meu reinado*

Os codoenses são muito próximos aos voduns jeje, tendo des- ses muitos usos como a presença do mastro central, chamado eira, a árvore da vida, o tambor vertical (rum) chamado por eles de tambor da mata, se opondo aos batás horizontais dos nagôs.

A família de Codó é muito ligada ao vodum Nanã, também chamada de Vó Missã, e por isso tem em seus fios de contas miçangas de Nanã (mariscado de Nanã), além de miçangas marrons, lembrando o povo jeje, e miçangas verdes e vermelhas, que representam o povo da mata. Trata-se de uma família importante que foi levada para o Pará, segundo a lenda, por Seu Chico Légua.

Sua festa na Casa de Tóia Jarina é em 31 de agosto. Todos os codoenses usam chapéu de couro, ou de palhinha (panamá). Como todas as demais famílias da encantaria, na Casa de Tóia Jarina, todos os codoenses recebem oferendas (comidas, "cortes") e festas juntos, mesmo que seus filhos estejam ausentes. Gostam de vinho tinto e cerveja, fumam charutos.

A seguir seus principais componentes e algumas de suas cantigas:

**Légua Boji** — também chamado de José Légua Boji Buá da Trindade, é o pai e rei da família de Codó; algumas vezes confundido por estudiosos com o vodum Eleguá (de Cuba) e outras com o vodum Tói Poli Boji. É muito alegre, brincalhão e apreciador de bebida na cabeça de Pai Jorge Itaci, mas no Pará, segundo explica Pai Francelino, sempre se apresentou como um homem sério, tradicional e ranzinza. Foi grande destaque na cabeça de Pai Pregó (Astianax de Oxumarê), o primeiro paraense raspado no candomblé, por volta de 1930. Seu Légua Boji é o rei do Codó e sua falange é da mata de Codó e Pindaré, povo de Caxias de Dom Pedro Angasso, Rosário, Coroatá, Vale do Mearim, Vale do Itapecuru e Vale do Pindaré. Teria sido Zé Bruno que fundou a Vila de Nazaré do Zé Bruno, que, incorporado com Seu Légua Boji Buá, batizou os codoenses com nomes brasileiros.

*Aê Seu Légua Condeinha*  
*Ô Légua Boji Buá (bis)*  
*Junta areia na terra Seu Légua*  
*Areia do mar (bis)*

*Seu Légua tem doze bois*  
*Na Ilha do Maranhão*  
*Vendeu sua boiada*  
*Foi embora para o sertão (bis)*

*Boi, boi, boi, Seu Légua*  
*Tira tamanca do boi Seu Légua (bis)*

*Seu Légua quando chega*  
*Vem fazendo confusão*  
*Arranca tamanca do boi, Seu Légua*  
*Lugar de peso é no chão (bis)*

*Aê do Codó, aê do Codó (bis)*  
*Seu pai é rei do Codó*  
*Aê, aê lá no Codó (bis)*

**Zé Raimundo Boji Buá Sucena Trindade** — encantado maduro, conhecido como Zé Raimundo, é filho de Dom Manoel com a Rainha Rosa, mas foi criado por Seu Légua Boji. É o segundo mais velho encantado da Casa de Tóia Jarina em termos de incorporação, pois em agosto de 1999 fez 38 anos que ele passou na cabeça do pai-de-santo pela primeira vez. É grande conselheiro, encantado extremamente equilibrado e que nunca exige nada quando está em terra. Usa calça arregaçada, chapéu de couro, de palhinha (panamá) e mesmo com as baixas temperaturas do inverno paulista ele, bem como seus irmãos, dançam sem camisa, apenas com toalhas estampadas jogadas a tiracolo. Apresenta-se como sendo mais do mar do que terra. Desce na linha de cura mas não perde sua postura codoense. Levou para Curitiba, para a Casa de Acosakpatá e Poli Boji, de Anselmo e Nilze, o tambor-de-mina onde é muito querido e um dos donos da casa. É o responsável pela parte de encantaria desse terreiro. É o segundo mais antigo encantado de Pai Nelson de Iemanjá e sempre se apresentou como codoense. Dirige rituais e é considerado como o melhor para “pôr ordem na casa”. Já passou de Pai Francelino para Pai Brasil de Liçá, seu irmão-de-santo com terreiro em Belém, mostrando a mesma postura, terreiro onde recebe grandes homenagens e é muito querido, gostando de músicas da terra. No Pará também é conhecido como Rezingueiro e Zé Raimundo do Bogari, local onde teria sua encantaria. Era o encantado do falecido pai-de-santo de candomblé queto Radi de Oiá, com casa no bairro paulistano do Pari, onde costumava fazer uma festa de mina dirigida por Francelino “atuado” de Mariana.

*Ele se chama Zé Raimundo*

*Ele é um bom camarada* (bis)

*Ele se chama Zé Raimundo*

*Morador da beira d'água* (bis)

*O seu pai é do Codó*

*Ele é um codoense* (bis)

*Salve a flor do Codó*

*Viva a rosa maranhense* (bis)

*Lá nas matas do Codó*

*Por detrás de um pé de aroeira* (bis)

*Eu vi um vulto correr*

*Eu vi um vulto passar*

*Era Zé Raimundo*  
*Que vinha do Pará* (bis)

**Joana Gunça** — é uma encantada que surgiu em Caxias com mais três irmãs, Ida Gunça, Cármen Gunça e Maria Gunça, todas consideradas irmãs de Légua Boji. Veio para São Paulo trazida por Seu Zé Raimundo na cabeça de Oraci de Navê. Tem postura de vodum e di-umbanda Maria Helena Medeiros como codoense, irmã de Zé Raimundo. Em Manaus, é a "farrista" de Mãe Ivaneida.

*Ela estava em seu castelo*  
*Para que foram lhe chamar* (bis)

*É ela Joana Gunça*  
*É ela flor do mar* (bis)

*- Ela veio na maresia*  
*No grande rolo do mar* (bis)

*É ela Joana Gunça*  
*É ela flor do mar* (bis)

*Cheirou cravo, cheirou rosa*  
*Cheirou incenso e benjoim*  
*Lá do mar chegou uma flor*  
*Com a fé de Nosso Senhor* (bis)

*Ela é Joana Gunça*  
*A flor do mar* (3 vezes)

**Maria de Légua** — também chamada de Maria Légua, encantada madura, muito brincalhona e farrista, mas com bom senso de direção de uma casa. Dirige a Casa de Euá em Almirante Tamandaré (PR) na cabeça de Mãe Enedina. É muito querida por seu pai Légua. Algumas vezes é confundida com sua irmã, a princesa Dona Maria José, esta também chamada Florzinha.

**Oscar de Légua** — é um codoense maduro que na Casa de Tóia Jarina se atua no pai pequeno Márcio de Boço Jara, é sério sem ser necessariamente antipático. Também chamado de Oscarzinho de Légua é filho de Rainha Dina e Légua Boji. Toma vinho mas também gosta de cerveja. É muito bonito e altivo em Mãe Rosângela de Abê, de Belém, irmã de Pai Francelino, transformando-a num encantado galanteador e parecendo bem mais jovem.

*Eu vou dizer o meu nome*  
*Para poder me tratar* (bis)

*Me chamo Oscar de Légua*  
*Filho de Légua Buá* (bis)

**Teresa de Légua** — também conhecida como Dona Teresinha, está entre as principais filhas de Seu Légua. Tem grande destaque na Casa de Tóia Jarina quando atuada na mãe pequena Sandra de Xadantã; em geral alterna momentos de grande alegria com outros de grande senso de comando, impondo aí sua posição dentro da família. É uma das maiores “baiadoras” (dançadoras) do tambor-de-mina. Muito equilibrada, em nenhum momento se confunde com a posição hierárquica de sua filha e, ao lado de Chica Baiana e Antônio de Légua, sempre está com a encantada Mariana.

**Francisquinho da Cruz Vermelha** — é como é conhecido o codoense Francisquinho de Légua. Encantado maduro, bastante machista, mas que não critica a opção sexual dos filhos e nem gosta de comentários sobre esta questão.

**Zé de Légua** — possivelmente seria o mais velho, ou um dos mais velhos da família; muito confundido com seu pai José Légua Boji Buá. É bastante alegre e também chamado Zezinho de Légua ou Zé de Légua. Tem poucos filhos e está relacionado entre os principais filhos homens da família.

**Dorinha Boji Buá** — é encantada jovem; algumas vezes chamada de Dorinha de Légua, está entre as principais mulheres da família. Desce em Sueli de Agüê, tendo tomado o lugar de Seu Antônio de Légua, pois na época a vodúnsi precisava amamentar. É muito alegre e brincalhona; é muito ligada ao pai.

**Antônio de Légua** — é o atual chefe da Casa de Pai Leonardo de Doçu, onde dirige e preside os rituais, inclusive tentando voltar às raízes da mina antiga com rituais mais privados. Também está entre os principais filhos de Seu Légua. Mesmo assim é brincalhão e farrista, gosta de vir fora dos tambores e é sempre o encantado que faz visitas externas a outras Casas. Faz aproximadamente dez anos que vinha em Sueli de Agüê de quem se afastou por ter engravidado e não querer cuidar de criança. Hoje quase não passa mais nessa vodúnsi, pois gostou de ser chefe de terreiro.

*Eu vou dizer o meu nome*  
*Para poder me tratar* (bis)

*Me chamo Antônio de Légua  
Filho de Légua Buá (bis)*

**Expedito de Légua** — é maduro; é um dos principais filhos e é quem comanda o Axé mina de Mãe Solange de Abê (em Belém do Pará), filha de Pai Francelino. Brincalhão, gosta muito de beber e fumar, é muito galanteador com as mulheres. Sempre se apresenta de chapéu de couro e cabresto de laçar boi na mão. Diz-se ser um caboclo “cuíra” (irrequieto).

**Lourenço de Légua** — é um dos principais codoenses, muito próximo ao pai. Em quase todas as casas desempenha papel fundamental na família. Na cabeça da contraguia (mãe pequena) Zeca, do Terreiro de Iemanjá, em São Luís, é quem toma a frente dos tambores, dirige rituais e orienta os mais novos, dirigindo ainda, na residência da própria filha, a Festa do Divino, com levantamento de mastro, ladainha e participação das caixeiras, mulheres tocadoras de caixa. É extremamente alegre e na Casa de Tóia Jarina passa, raramente, no pai-de-santo, no vodúnsi-hê Reinaldo de Agüê (Oxóssi) e José Roberto de Bedigá, sempre muito desenvolto.

*O meu nome é Laurentino  
Seja lá o que Deus quiser (bis)  
Trago uma flecha na mão  
E outra na ponta do pé (bis)*

**Aleixo Boji Buá** — é codoense do Vale do Mearim, sendo uma ramificação de Seu Légua; é novo e meio cismado. Tem filho na Casa, porém desce muito pouco.

**Zeferina de Légua** — não é muito conhecida e também seria uma descendente de Seu Légua no Vale do Itapecuru. Passa em Nelson de Iemanjá. Está sempre presente na casa.

**Pequeninho** — é tido como o mais velho dos filhos de Seu Légua e tem uma importância muito grande na família. Dança na cabeça de Míriam, onde gosta de usar chapéu de palha e tem postura de um homem bastante maduro.

*Meu pai eu sou Pequeninho (bis)  
Carrego peso como um homem  
Aê, aê, Pequeninho (bis)  
Carrego peso como um homem*

*Pequenininho como eu sou*  
*Desaforo eu não aturo (bis)*  
*Meu facão não sai*  
*Da minha cintura (bis)*

**Manezinho Buá** — é também chamado Manuel de Légua; está entre os principais filhos de Seu Légua e foi responsável pela implantação da mina do Codó no terreiro de Alberto Jorge de Badé em Manaus (AM), mais uma descendência da Casa de Tóia Jarina, onde tem poder de decisão, é extremamente alegre e brincalhão. Passa também no vodúnsi Vicente de Badé, irmão carnal de Pai Leonardo de Doçu, gostando muito de conversar.

**Zulmira de Légua** — é uma ramificação codoense de Seu Légua no Vale do Pindaré, que foi aparecer em Manaus na Casa de Badé, sendo pouco conhecida, mas adora turbantes e panos coloridos. É encantada jovem. São suas as cantigas:

*Eu amarrei um touro bravo*  
*Na aroeira onde eu nasci (bis)*  
*Eu sou vaqueira, eu também tenho meu laço*  
*Sou Zulmira Légua, filha de Légua Boji (bis)*  
*Eu amarrei um touro bravo*  
*Com meu laço dei um nó (bis)*  
*Eu sou Zulmira de Légua*  
*Vim das matas de Codó (bis)*

**Mearim** — é um codoense que apesar de não estar entre os principais comanda uma grande ramificação de Seu Légua na região do Vale do Mearim, de onde tomou seu nome. Na cabeça de Edilson, maranhense, filho da Casa, sabe cantar muito bem e dançar. É jovem e, como bem diz sua cantiga, às vezes quer ser um grupo independente:

*Mearim, Mearim*  
*Mearim Codó (bis)*  
*Codó não é Mearim*  
*Mearim não é Codó (bis)*  
*Codó não é Mearim*  
*Codó não é Mearim (bis)*  
*Codó é mata fechada*  
*Codó não é Mearim (bis)*

**Folha Seca** — está como um dos principais; é encantado maduro, legítimo filho de Légua.

**Maria Rosa** — é uma das filhas de Seu Légua pouco conhecida, tendo se popularizado no Pará. Muitas vezes é confundida com Rainha Rosa, senhora do Codó, de quem empresta suas cantigas, fazendo algumas adaptações. Foi muito famosa na cabeça de Mãe Ester de Oiá (Belém). Na Casa de Tóia Jarina, passa em Bete de Oiá, tendo papel fundamental nos trabalhos de cura e aconselhamento, sempre muito obediente a seu irmão Antônio de Légua. Madura, dirige tambor e é tida como muito bonita.

**Caboclinho** — às vezes vem no Codó e outras vezes na família da Mata sendo caboclo “passeador”, aquele encantado que vem em várias famílias. É jovem, alegre, gosta de dançar e beber.

**João de Légua** — um dos filhos de Seu Légua pouco conhecido. Maduro, alegre e algumas horas chamado de Jãozinho de Légua. Tem poucos filhos.

**Joaquinzinho de Légua** — também conhecido como Joaquim de Légua e faz parte do grupo dos principais da família; algumas horas é confundido com Joaquinzinho da Gama. Não tem muitos filhos.

**Pedrinho de Légua** — um dos principais filhos de Seu Légua; jovem, alegre e muito embora seu nome seja Pedro, nunca admite ser assim chamado. Tem grande importância na família por saber doutrinizar cantigas antigas.

**Dona Maria José** — é também conhecida como Dona Florzinha e aí se apresenta como princesa, aliás, uma das raras do Codó e que mesmo quando sua família passou para o Codó adaptando-se ao povo da terra e perdendo a condição vodum, ela se manteve princesa e se diz “vodunsa”. Está entre as mulheres mais importantes de sua família, sendo que alguns mineiros a confundem com sua irmã Maria de Légua. Tem filhos na Casa.

*Que flor tão linda*

*Que ela é (bis)*

*Ela é linda flor do campo*

*Ela é Maria José (bis)*

*Ela é Maria José*

*Ela é Maria José*

*Ela é Maria José  
Que flor tão linda que ela é*

**Coli Maneiro** — é um dos principais homens filhos de Légua, sendo menino. Ainda bastante conhecido e tendo muitos filhos, é extremamente extrovertido.

**Martinho** — também está no grupo dos principais filhos de Seu Légua, mas, ao contrário de seus irmãos, tem poucos filhos. É adulto e seguindo a tradição da família gosta de fumar e beber.

**Miguelzinho Buá** — algumas vezes é chamado Miguelzinho de Légua; está dentre os quinze principais homens da família. Ainda é bastante conhecido e tem muitos filhos. Seu verdadeiro nome é Miguel Boji Buá. Tem o mesmo costume que seus irmãos.

**Ademar** — fecha o grupo dos principais filhos, mas é bastante desconhecido no meio dos mineiros, a não ser entre os que mantêm em suas casas um culto mais regular da família de Codó. É maduro.

Além desses ainda aparecem na família de Seu Légua: Seu Aderaldo de Légua, mais conhecido como Aderaldo Boji Buá, codoense de Jandira, além de Benedito de Légua, Joventino de Légua, Marcelino de Légua e Nezinho de Légua.

Ainda vem na família um encantado chamado Antônio Luís, também chamado de Corre Beirada, que é filho de Dom Luís mas foi criado por Seu Légua.

### Família da Baía

Seriam parentes próximos dos turcos e essa evidência se faz forte quando se analisam as cores de seus rosários, que usam as cores da Turquia mais o marrom, e quando Seu Guerreiro diz que é da Turquia e que seu pai é o Governador da Bahia. De qualquer forma, existe uma convivência entre essas duas famílias. De outro lado, os encantados baianos da mina se aproximam da família do Codó, através de seu rei e chefe da família, Baiano Grande Constantino Chapéu de Couro, que em determinados momentos seria um primo-irmão de Seu Légua Boji.

Toda a família é festejada em 27 de setembro.

São os caboclos baianos também popularizados através da umbanda, mas o tambor-de-mina não os reconhece como originários do estado da Bahia, mas de uma baía no sentido de acidente geográfico ou de um lugar desconhecido existente no mundo invisível. Brincalhões e muito falantes, os baianos mostram-se sensuais e sedutores, às vezes inconvenientes. Cores: verde, amarelo, vermelho e marrom. São eles:

**Baiano Grande Constantino Chapéu de Couro** — é o pai, rei e chefe da família. Antigamente, quando descia, apresentava-se como um vaqueiro, usando chapéu de palha grande, mas hoje em dia quase não desce, sendo seu nome mais lembrado por seus filhos encantados que, segundo a tradição da mina, não cantam para nenhum membro sem antes louvar o chefe da família. Quando vem na linha de caboclo, é Baiano Grande; quando vem como nobre, é Rei Salvador ou Rei da Baía.

*Ai vindo eu por esses campos lindos  
Com a minha boiada seguindo  
O meu nome é Constantino  
Baiano Grande, Chapéu de Couro (bis)*

*Aê Baía  
Baía o céu é seu  
Aê Baía  
Baía o céu é seu (bis)*

*Eu me perdi na mata escura  
Por esses caminhos lindos  
O meu nome é Constantino  
Ô Baiano Chapéu de Couro*

*Não tenho medo da onça  
Nem do urro que ela tem  
Só tenho medo é do vaqueiro  
E do repente que ele tem*

**Chica Baiana** — é um dos membros da trindade da família (grupo de três encantados mais importantes), que aparece muito tanto no tambor-de-mina quanto na umbanda; embora os baianos da mina não usem o tradicional “ô xente!” da umbanda. É muito alegre, extrovertida e um dos melhores “pés de dança” da Casa de Tóia Jarina. Mesmo sem ser uma entidade predeterminada no mundo encantado

foi puxada por Dona Mariana na "croá" (cabeça) do pai pequeno Márcio de Boço Jara, onde se firmou, destacou e permanece até hoje como grande baluarte. É querida por todos os encantados e pelos filhos do terreiro. É madura e, em vez de turbante, prefere chapéu de palha com flores ou apenas uma faixa como laço na cabeça. Hoje Dona Chica exerce um papel de suma importância na mina paulista. É também a senhora do doté Afonso de Lissá, que tem casa de mina em Diadema.

*Na mata tem um arvored*

*No arvored um rouxinol* (bis)

*No pé da palmeira quem canta é o sabiá*

*Aqui no terreiro Chica Baiana vem baiar* (bis)

**Baianinho** — seria o filho mais novo da família mas é de grande desenvoltura, sendo grande baiador e doutrinador da mina. Tem um renomado destaque em Miguel de Boço Vondereji, filho-pequeno e irmão-de-santo de Pai Francelino. Dançou tambor pela primeira vez na cabeça de Miguel no terreiro de Mãe Cotinha de Euá, irmã de Pai Francelino, no município maranhense de Paço Lumiar, tendo ali sido "puxado" por Cabocla Mariana em Pai Francelino, e em retribuição muitos anos depois em Manaus lhe dedicou uma cantiga hoje muito conhecida:

*No rio Negro*

*Os mururu (mururé) viraram flores*

*Na mata virgem o sabiá cantou* (bis)

*Ela é a Cabocla Mariana*

*A Bela Turca que aqui raizou* (bis)

**Zeferino** — normalmente se apresenta como Baiano Zeferino; é o fundador e dono da casa de Pai Leonardo, mas hoje passou o comando para seu primo-irmão codoense Antônio de Légua. É muito discreto e observador, sendo uma das raríssimas exceções a merecer a atenção, palavra e carinho de Pai Francelino, que demonstra, no dia-a-dia do terreiro, não gostar de conversar com encantado.

**Mané Baiano** — foi o encantado do falecido Manoel de Poli Boji que, mesmo iniciado na mina, tocava terreiro de umbanda; e Seu Mané Baiano ali tinha uma postura bem umbandista, se distinguindo apenas por não comer quando em terra.

**Silvino** — hoje desce na Casa de Tóia Jarina segundo os padrões da mina na cabeça de Vicente de Badé, sendo porém originário

da umbanda. Mostra-se muito equilibrado e prudente, embora costume cantar cantigas da umbanda e assumir a postura característica de caboclos da umbanda. É jovem.

**Corisco** — é um baiano que aparece no tambor-de-mina, na umbanda, no candomblé de caboclo e entre os mestres da jurema. Tem filhos na Casa com uma postura bastante mineira. Passa em Nelson de Iemanjá e Míriam de Ogum.

**Zé Moreno** — é o baiano de Vitória de Oiá, feita na mina e que junto com sua mãe, Glória de Iansã, dirige uma casa de candomblé queto, onde tem o cargo de iaquequerê (mãe-pequena), levando assim raízes e costumes da mina para aquele axé, inclusive usando o mesmo rosário (colar de contas) dos baianos da mina. É muito equilibrado mas não gosta muito de descer na guma. É encantado maduro.

**Severino** — é alegre e brincalhão. Gosta de batida de coco. Desce em Mãe Iracy.

**Rita de Cássia** — é uma baiana originária da umbanda e que foi assentada na Casa de Tóia Jarina nos padrões da encantaria. Era sua filha a finada vodúnsi Cidinéia de Naveorualin. Gostava de dirigir rituais e tambores.

**Maria do Balaio** — é uma baiana também originária da umbanda, mas que facilmente se adaptou ao tambor-de-mina, é muito respeitada e dirige a Casa de Nochê Navezuarina de Mãe Vera Borsari. Tem bom senso de direção, é muito alegre e “baiadora” (que gosta de dançar).

**Zefa** — é baiana que pouco desce, é muito desconhecida até mesmo dentro da família, no entanto quando está na guma mantém um grande equilíbrio e senso de hierarquia. É jovem. Até hoje não se conseguiu definir se ela é legitimamente mina ou originária da umbanda, até porque prefere silenciar sobre o assunto.

### Família de Surrupira

Família de caboclos selvagens como selvagens seriam os próprios índios brasileiros. Não têm e não gostam de contato com a civilização. Quando descem em terreiros localizados longe da mata, têm grande

dificuldade de se manter tranqüilos. São irrequietos, muito cismados. Têm fama de feiticeiros e “quebradores de demanda”. Antigamente eram as entidades da mina usadas para limpeza das casas, sendo às vezes confundidos com exus. Não é bem definida a chefia desta família, mas tudo indica que seja Vovó Surrupira. Chega-se, às vezes, a chamá-los de Curupira, o que é considerado por muitos mineiros um grave erro. Também são identificados com os orixás Ossaim e Otim dos nagôs. Dizem também que são ligados ao Rei Sebastião, que seria seu chefe. Conta-se que vieram do boqueirão (mar), encantando-se no tucumanzeiro.

Na Casa de Tóia Jarina, fazem parte desta família — Índio Velho Surrupira, que desce bem selvagem e muito agitado; Surrupirinha do Gangá; Marzagão; Trucoeira; Mata Zombana; Tucumã (nome de uma fruta cuja palmeira tem muitos espinhos, o tucumanzeiro); Tananga; Caboclo Surrupira Nagoriganga e Zimbaruê.

Descem logo após se tocar para a família da Mata da Jurema e passam maços de velas acesas pelo corpo desnudo, engolindo labaredas, num tipo de descarrego. Mascam fumo de corda, tomam cachaça e gostam de folhas com mel. Poucas casas do tambor-de-mina ainda os cultuam e sabem cantar para essa família, outrora muito cultuada. Acredita-se que o asfalto e a civilização os afastaram dos terreiros. Usam como roupas folhas com espinhos.

Os Surrupiras têm verdadeiro pavor de água, polícia e armas de fogo e a simples menção dessas coisas pode levar a uma brusca desincorporação. Seus rosários (guias) são nas cores verde, vermelho e azulão. Estas são cantigas da família:

*A velha Surrupira*  
*Mandou me chamar* (bis)  
*Pra ver a Mãe d'água*  
*No fundo do mar* (bis)

*Eu não vou não*  
*Eu não vou lá* (bis)  
*Eu não vou ver*  
*A Mãe d'água no mar.*

*Surrupirinha do Gangá*  
*— É do Gangá* (bis)  
*E o meu pai é do Gangá*  
*— É do Gangá* (bis)

*Eu também sou do Gangá*  
— *É do Gangá* (bis)

*A sua coroa de espinhos* (bis)  
*Eu também sou do espinheiro* (bis)  
*Sou o Caboclo Surrupira*  
*Morador do Tucumanzeiro* (bis)

*Ele é Surrupira*  
*Ele é Marzagão* (bis)  
*Ele é um caboclo*  
*Da Virgem da Conceição* (bis)

*Quando eu vim da minha terra*  
*Passei grande laranjal* (bis)  
*Ah eu sou o rei dos Surrupiras*  
*Morador do fundo do mar* (bis)

### Família dos Marinheiros

Presume-se que a família de Marinheiros veio primeiro no Terreiro do Egito (Ilê Axé Niamê), fundado por Mãe Basília Sofia (Iyá Massionokou Alapong) em 1864, indo depois aportar-se na Casa de Nagô e no Terreiro de Vó Severa, casa onde alcançou grande importância e a partir de onde difundiu-se para todo o Maranhão. É uma linhagem nobre, sendo seus membros intrépidos. A família dos Marinheiros compõe-se de encantados masculinos, sendo Dona Mariana, tradicional filha da família da Turquia, a única marinheira que se conhece na encantaria.

É uma família muito grande e que come frutos do mar. O seu emblema é uma âncora e um tubarão. Vestem, de preferência, branco com azul-marinho. Tanto podem ser de água doce como de água salgada. São protegidos de Iemanjá e quase sempre todo filho que carrega Iemanjá tem que ter um encantado da família de Marinheiros. Seu dia é sábado e sua festa, dia 13 de dezembro.

Têm como chefe Boço Marinheiro Jarladana, chamado algumas vezes de Jelardã, Jerladana ou, ainda, Geledã. Seus rosários são das cores verde, azul-marinho e branco com baliza (firma, divisão) na cor de vinho.

Na Casa de Tóia Jarina há poucos marinheiros e quando descem não têm muito destaque, mas dois merecem especial atenção — Boço Carlos Marinheiro, que ajuda a dirigir a Casa de Tói Badé, de Alberto

Jorge, em Manaus, onde há 26 anos determina e comanda rituais e marca obrigações, fazendo-se presente em festas externas, recebendo os convidados etc.; e Boço Cláudio Marinheiro, que tem se mostrado importante na consolidação do culto da mina e sua encantaria no Templo do Caboclo Sete Flechas, de Pai Nílson de Navê, em Diadema. Boço Cláudio está sempre presente, antes, durante ou depois, na grande maioria dos rituais do templo, onde tem uma das festas mais concorridas, se não a maior. É querido por todos, muito alegre e brincalhão, mas extremamente cioso de suas responsabilidades, sempre conciliador e orientador de seus filhos, mostrando-se sempre muito preocupado com os aspectos sociais da vida do grupo. Grandes amigos da encantada Dona Mariana, esses marinheiros consideram-se seus "filhos e de suas águas", e suas atitudes parecem cópias da Bela Turca. Além desses, aparecem Boço Juliano, marinheiro de Wolmar de Oxum, pai-pequeno da casa de Nílson de Navê, Marinheiro Fernando, Marinheiro Alício Ferreira Aranha, Martim-Pescador e Júlio Galeno, no Amazonas também chamado Júlio Galego, que desce em Pai Márcio, festejado com a cantiga:

*Coragem meus marinheiros  
 Coragem pra navegar (bis)  
 Meu nome é Júlio Galeno  
 Meu palácio é de cristal (bis)*

*Suas águas são cristalinas  
 Seu palácio é de cristal (bis)  
 Eu vi uma voz lhe chamar  
 Vá Seu Júlio seus filhos ajudar (bis)*

Tanto Boço Carlos como Boço Cláudio Marinheiro, quando chegam, gostam de se identificar cantando:

*Por cima das ondas  
 Vim beirando areia  
 Boço Marinheiro  
 Venho do alto-mar (bis)*

*Desse mar que é doce  
 Eu cortei banzeiro  
 Por cima da proa  
 Da barca real (bis)*

Os marinheiros recebem festas na abertura da festa da Cabocla Mariana e no dia de Navezuarina, 13 de dezembro, junto com a obrigação da "Bela do Pão". Para estes encantados canta-se também:

*Eu deixei o meu navio*  
*No porto afundar (bis)*  
*Também deixei um vigia*  
*Para atender e chamar (bis)*  
*Vigia chama piloto*  
*Ponha-se de prontidão (bis)*  
*Ponha um navio de pano*  
*E vamos ao mar ancião (bis)*  
*Vamos ao mar ancião*  
*Piloto do navio de Dom João (bis)*  
*Lá no céu atrás das nuvens*  
*Onde nosso rei se esconde (bis)*  
*Eu salo eu salo\**  
*Eu salo eu salo em Jarladana*  
*Eu salo eu salo (bis)*  
*Eu salo eu salo*  
*Eu salo eu salo*  
*Boço Marinheiro em Jarladana*  
*Eu salo eu salo (bis)*  
*Eu sou marinheiro*  
*Embarcação costeira*  
*No meu navio*  
*Carrego as sereias (bis)*  
*Marinheiro, marinheiro*  
*Marinheiro choroé (bis)*  
*Eu também sou marinheiro*  
*Da barquinha de Noé (bis)*  
*Ó escarrêra, ô escarrêra*  
*Sou marinheiro Geledã escarrêra (bis)*  
*Meu barco correu na costa*  
*Meu navio correu no mar*  
*É maresia lá fora*  
*É mar é mar (bis)*  
*Ah eu pisei morro de areia*  
*Areia correu pro mar (bis)*

\* Salo = possivelmente, salvo, saúdo.

*Areia correu pro rio*  
*Abi oiô, abi aiá (bis)*

*Tô chamando os marinheiros*  
*Abi oiô, abi aiá (bis)*

### Família das Caravelas

Essa é uma família de encantados que vem sempre junto com os marinheiros, sendo celebrada também no dia 13 de dezembro. Caravelas são encantados em peixes do oceano e não devem ser confundidos com embarcações. Quando atuam em filhos, permanecem mudos e são os marinheiros que doutrinam (cantam) para si. É uma família quase extinta no tambor-de-mina e, apesar dos 22 anos de existência, a Casa das Minas de Tóia Jarina não cultua esses encantados, apenas louva-os na sua data. São peixes coloridos, bonitos, mas nenhum fala. Vão atrás dos peixes e os navios de marinheiros têm medo que os encantados-caravelas os afundem. Antigos marinheiros acreditavam que, caso isso acontecesse, as caravelas passariam por cima, matando os marinheiros. Na encantaria as famílias de Marinheiros e Caravelas descem juntas. A família das Caravelas não tem chefe, tudo é caravela. Suas guias são arroxeadas, azuis e esverdeadas. Vejamos pelo menos uma doutrina da família:

*O navio apitou*  
*Eu estou na proa*  
*Muita caravela*  
*Em cima da croa (bis)*

### Família do Juncal

É uma família de encantados considerados de origem austríaca, à qual é subordinada a família dos Bastos. Também teriam vindo do país dos Nupê, vizinhos dos nagôs, na África, ou por ali passado. No terreiro de Pai Francelino de Shapanan aparece Dom Antônio do Juncal, rei e chefe da família, incorporado em Enedina de Euá, apresentando-se muito sério e solene. Descem ainda Mestre Junqueira, João de Una, Dona Servana. Trata-se de família que também caminha para a extinção, pois é muito pouco conhecida e cultuada, mas quando o povo do Lençol está na guma e os saúdam,

dançam lembrando os grandes bailes do Império, com a presença da nobreza e realza.

*Junco virou*

— *Na lagoa eu virei junco*

*Junco virou*

— *Na lagoa do Juncal* (bis)

*Junco virou*

— *Quando eu vim da minha terra*

*Junco virou*

— *Minha mãe me avisou*

*Junco virou*

— *O que eu vi na casa alheia*

*Junco virou*

— *Olho viu boca calou* (bis)

*Ah, eu vim da Junqueira*

*Pelejá Juncal*

*Ei, tu vai Junqueira*

*pelejá no mar*

*Sou soldado do meu pai*

*Balanceio mas não caio*

— *É soldado do seu pai*

*Balanceia mas não cai*

*Olha a valsa lagoa*

*Lagoa do Juncal* (bis)

*Lá no reino da valsa*

*Lá já tem muita gente* (bis)

*Lagoa do lago*

— *Ou céu céu*

*Lagoa do Junco*

— *Ou téu téu*

### Família dos Botos

É uma família chefiada por Seu João de Lima, rei dos Botos e que vem muito mais na linha de cura que no tambor-de-mina. Muito importante em Belém, Manaus e adjacências, onde a enorme quantidade de rios e igarapés da região marca o território próprio dos botos, cuja padroeira é Nossa Senhora de Nazaré. Conta Pai Francelino que,

segundo antigas tradições, no passado, muitos botos, em forma humana, acompanhavam a procissão do Círio e passeavam no arraial de Nazaré. Também se dizia que eram de origem peruana e que teriam descido o rio Amazonas, indo fazer sua encantaria nas águas do Pará. Na Casa de Iemanjá, em São Luís do Maranhão, e na de Tóia Jarina, recebem homenagem no dia de São João, em 24 de junho. Suas guias são na cor verde. É uma linha de água doce. Antônio de Lima faz parte desta família, para a qual se canta:

*Acorda quem está dormindo  
Levanta quem está sentado (bis)  
E vamos cantar a doutrina  
Do botinho branco-malhado (bis)*

*Ah eu briguei com touro  
Lá em cima do lavrado (bis)  
Meu pai, briguei com touro  
Lá em cima do lavrado (bis)*

*Boto, boto, boto  
Olha o boto mergulhão  
Quando ele vem no banzeiro  
Ele é boto mergulhão (bis)*

*E lá no mar vejo um navio  
É um navio que vem bordejando  
Ah ele traz uma bandeira verde  
É João de Lima que vem governando (bis)*

*Venho do Pará  
Eu estou na mina  
Ah meu nome se chama  
Comandante João de Lima (bis)*

### Família da Mata

É uma família que tem pouquíssimo destaque na Casa de Tóia Jarina, mas mesmo assim recebe homenagem junto com a família de Caboclo Roxo, no dia 15 de novembro. São encantados da Mata de Jurema e não da Mata de Codó, mas não devem ser confundidos com mestres da jurema.

Esta família é chefiada por Seu Jurema, Dona Jurema e Dona Jureminha, sendo figura proeminente o Caboclo Rompe Mato, que os antigos chamavam de Cachapá de Jurema.

Aparecem nessa família muitos caboclos também cultuados na umbanda, tais como: Caboclo Pena Branca, Cabocla Jacira, Cabocla Jussara, Sultão das Matas, Caboclinho da Mata, Caboclo Zuri, Caboclo Folha da Manhã, Cabocla Guaraciara. Suas guias são nas cores verde e vermelho. É uma família grande, reunindo as caboclas Jupira, Jacirema, Jandiara, Jacitara e a cabocla Jandira; os caboclos Caiçara, Jaçanã, Pena Verde, Pena Azul, Pena Dourada, Pena Amarela, Pena Roxa, Paraguassu, Aracati, Tupiassu, Arranca Toco, Sete Flechas, Irapiru, Peri, Anhangá, Estrela do Oriente, Sete Flechas Vermelhas e muitos outros. Também considerado desta família é o Caboclo Caçador, de Mãe Maria Ferreira de Xangô Badé (Obá Lajô), dirigente de terreiro de mina de 73 anos de idade, encantado que às vezes se manifesta nos tambores da família de Bandeira e da família da Turquia e, mais raramente, no tambor de Codó, sendo apreciador de vinho e charuto e mostrando-se alegre porém reservado.

**Piracã** — trabalha na “croá” de Mãe Iracy, usando ervas, cachaça e fogo para descarrego. Fuma cachimbo e se parece com um surrupira.

Alguns mestres da jurema ou catimbó pernambucano são agrupados nesta família, outras vezes na família da Baía, na de Codó e mais raramente na Turquia. É o caso do Mestre Zé Pelintra, Mestra Luziária, ou Luziara, e Mestra Paulina, que chefiam a casa de Pai Afonso de Lissá, em Diadema.

Eis algumas cantigas:

*No rio Negro tem uma lagoa encantada  
Que quando é lua fica cheia de erê  
Seu Rompe Mato que é cacique vem na frente  
Traz os tuxanas para amansar os arerê (bis)*

*Ah eu sou um pobre caçador  
A minha morada é na beira da estrada  
Pego sol e sereno  
Vejo a lua sair  
Sinto o frio da noite  
Mas eu sou um caçador (bis)*

*Caçador da beira do caminho  
 Ai não me mate essa coral da estrada  
 Ela abandonou sua cabana, caçador  
 Foi no romper da madrugada, caçador (bis)*

*Brilhou no céu uma estrela  
 Foi no romper da aurora  
 Já clareou, já clareou  
 Sua choupana onde Oxóssi mora (bis)*

*Seu Rompe Mata coroou  
 Seu Sete Flechas na floresta  
 E para os caboclos de lá  
 Foi o maior dia de festa (bis)*

*É de boboromina  
 É de boboromina (bis)*

### Outros encantados

Apesar de toda essa grande riqueza de famílias e encantados, conta Pai Francelino que ficaram esquecidos na memória dos mineiros muitos outros caboclos-encantados, como Seu Maranhão, que descia em Pai Crioulo do Pará (no Rio de Janeiro), e Rei Leão, morador do Boqueirão, que usa branco, verde, vermelho, azul e amarelo.

### *Anexo: Terreiros filiados à Casa das Minas de Tóia Jarina*

#### *Casa matriz:*

Casa das Minas de Tóia Jarina

Rua Itália, 462

Jardim das Nações

Diadema, SP

Dirigente: Toy Vodúnonn Francelino de Shapanan

Pai-Pequeno: Toy Hunji: Márcio Adriano de Boço Jara (Sojarodan)

Mãe-Pequena: Izadioncoé Sandra de Boço Xadantã (Hweji)

#### *Casas filiadas:*

Vodun Kuê Toy Acosakpatá kpo Toy Poli Bogy

Rua Prof. Emílio José A. Uba, 8

Vila Leonice

Curitiba, PR

Dirigente: Vodúnsi Anselmo de Acosakpatá (Rhovi)

Casa de Mina Nochê Naveorualim  
 Rua Guiraponga, 165  
 Clube de Campo  
 Santo André, SP  
 Dirigente: Babalorixá-Agonjaí João de Navê (Navelewá)

Kuêbe Vodun Mina Jeje-Nagô Missê Eowá  
 Rua Zeferina Cordeiro de Cristo, 54  
 Vila Grécia  
 Almirante Tamandaré, PR  
 Dirigente: Agonjaí Enedina de Euá (Ewatosi)

Terreiro de Mina Nagô de Iemanjá e Ogum  
 Rua Romano Massareto, 30  
 Parque São Francisco  
 Itatiba, SP  
 Dirigente: Ialorixá-Hunjaí Glória de Iemanjá (Abeominesi)

Casa de Oxóssi e Caboclo Guaracy  
 Rua Arapongas, 175  
 Jardim Campanário  
 Diadema, São Paulo  
 Dirigente: Ialorixá-Agonjaí Iraci de Agüê (Odé Baomin)

Bagedô Mina Jeje-Nagô Vodun Toy Badé kpo Nochê Sogbô  
 Conjunto Renato Souza Pinto I  
 Rua 7, quadra 21, casa 35  
 Cidade Nova  
 Manaus, AM  
 Dirigente: Vodúnsi-hê Alberto Jorge de Badé (Rhosovi)

Bou-Hou Mina Jeje-Nagô Vodun Toy Agadjá Doçu  
 Rua Rosa de Moraes, 448  
 Água Funda  
 São Paulo, SP  
 Dirigente: Dada Voduno Leonardo de Doçu (Abigunfá)

Templo de Mina Nagô de Oxóssi  
 Travessa Lúcio Apuleio, 14  
 Jardim São Luís  
 São Paulo, SP  
 Dirigente: Vodúnsi Noêmia de Agüê (Tosinagüê)

Abaçá Mina Jeje-Nagô Nochê Navezuarina  
 Rua Rainha Vitória Eugênia, 607  
 Vila Campestre  
 São Paulo, SP  
 Dirigente: Ialorixá-Agonjaí Vera de Navê (Navê Dahosi)

Kuèbe Axé Vodun Nochê Abê Manjá Orubarana  
 Rua Antônio Barreto, 377 (residência da mãe-de-santo)  
 Umarizal  
 Belém, PA  
 Dirigente: Agonjá Solange de Abê (Manjarhosu)

Kuèbe Axé Mina Jeje-Nagô Vodum Tói Badé  
 Terreiro de Mina Caboclo Caçador  
 Rua São Paulo, 108  
 Vila São Vicente  
 Diadema, SP  
 Dirigente: Ialorixá Maria Ferreira de Xangô Badé (Obá Lajô)

Kuèbe Axé Tóy Vodun Lissá  
 Rua Canopo, 350  
 Jardim Inamar  
 Diadema, SP  
 Dirigente: Doté Afonso de Lissá (Alaguiã Ibi Orun)

*Casas em fase de implantação do tambor-de-mina, cujos dirigentes são filhos da casa matriz:*

Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana  
 Conjunto Rio Candeias  
 Rua C 15, quadra 5, casa 20  
 Aeroclube  
 Porto Velho, RO  
 Dirigente: Vodúnsi Lairton de Naveorualim (Navê Lokunvi)

Abaçá Mina Jeje-Nagô Nochê Naveorualim — Templo do Caboclo Encantado Sete  
 Flechas  
 Rua São João, 109  
 Vila Cecília  
 Diadema, SP  
 Dirigente: Noviche Nilson de Navê

Terreiro de Umbanda Pai Joaquim de Aruanda  
 Av. Tietê, 288  
 Jardim Paineiras  
 Diadema, SP  
 Dirigente: Vodúnsi Antônio Barnardino de Acossakpatá

Tenda de Umbanda de Xangô e Caboclo Folha Verde  
 Rua Lagoa do Salgueiro, 270  
 Vila do Encontro — Jabaquara  
 São Paulo, SP  
 Dirigente: Noviche Rita de Xangô

## Referências bibliográficas

- ALVARENGA, Oneida. *Tambor-de-mina e tambor de crioulo: registros sonoros de folclore nacional brasileiro, II*. São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1948 (a).
- . *Catimbó: registros sonoros de folclore nacional brasileiro, II*. São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1948 (b).
- BOYER-ARAUJO, Veronique. *Les compagnons invisibles: femmes et cultes de possession umbanda et mina*. Tese de doutorado, mimeo. Paris, EHESS, 1991.
- . De le campagne à la ville: la migration du caboclo. *Cahier d'Études Africaines*, nº 125, v. 32-1, pp. 109-127, 1992.
- EDUARDO, Octavio da Costa. *The Negro in Northern Brazil: a Study in Acculturation*. Nova York, J.J. Augustin, 1948.
- FERREIRA, Euclides Menezes. *Orixás e voduns em cânticos associados*. São Luís, Editora Alcântara, 1985.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Mina, uma religião de origem africana*. São Luís, Sioge, 1985.
- . Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria? A importância de um livro na mitologia do tambor-de-mina. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu sinal está no teu corpo*, pp. 202-218. São Paulo, Edicon e Edusp, 1989.
- . Repensando o turco no tambor-de-mina. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 15, pp. 56-70, 1992.
- . *Desceu na guma: o caboclo no tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís — a Casa de Fanti-Ashanti*. São Luís, Sioge, 1993.
- . *Terra de caboclo*. São Luís, SECMA, 1994.
- FIGUEIREDO, Napoleão. Pajelança e catimbó na região bragantina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, v. 32, 1975-1976.
- FIGUEIREDO, Napoleão & SILVA, Anaíza Vergolino e. *Festas de santos e encantados*. Belém, Academia Paraense de Letras, 1972.
- FURUYA, Yoshiaki. *Caboclo Spirits in an Afro-Amazonian Cult*. Trabalho apresentado no 46º Congresso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 1986.
- . *Os "caboclos" nas religiões afro-amazônicas*. Trabalho apresentado na Terceira Reunião de Regional de Antropólogos do Norte e do Nordeste, 1993.
- LEACOCK, Seth & LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a Study of an Afro-Brazilian Cult*. Nova York, Anchor, 1975.
- LIMA, Zeneida. *O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave*. Belém, CEJUP, 1991.
- MAUÉS, R. Heraldo. Catolicismo e pajelança entre pescadores da Zona do Salgado. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, 4 (14): 54-61, 1985.
- . Encantados e pajelança na crença cabocla. *Enfoque Amazônico*, Belém, 5: 44-45, 1987.
- . *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém, CEJUP, 1995.
- OLIVEIRA, Edimilson. *Terreiro de Mina Dois Irmãos, antigo Tambor de Santa Bárbara*. Edição comemorativa do centenário do terreiro. Belém, 1990.
- OLIVEIRA, Jorge Itaci. *Orixás e voduns nos terreiros de mina*. São Luís, Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão, 1985.
- PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns. *Afro-Ásia*, Salvador, 19/20 (1997), pp. 109-134, 1999.

- SALLES, Vicente. Cachaça, pena e maracá. *Brasil Açucareiro*, nº 2, pp. 46-55, agosto, 1969.
- SANTOS, Maria do Rosário Carvalho e SANTOS NETO, Manoel dos. *Boboromina: terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural*. São Luís, Sioge, 1989.
- SILVA, Anafza Vergolino e. *Tambor das flores*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Campinas, Unicamp, 1976.

# CABOCLOS E PRETOS-VELHOS DA UMBANDA

Maria Helena Villas Bôas Concone\*

## O personagem na umbanda e sua construção

Como num vastíssimo teatro, na umbanda são numerosos, numerosíssimos mesmo, os personagens possíveis que transitam por sua mitologia e cerimonial<sup>1</sup>. O referencial inicial<sup>2</sup>, a partir das sete linhas de entidades que se desdobram em sete falanges, que por sua vez comportam entidades individualizadas, aliada à possibilidade de cada um, através de um processo de objetivação e subjetivação, ter a sua própria identidade — pessoal, personalizada e aparentemente intransferível ao nível da prática —, dá à umbanda um caráter de abertura em leque; abertura contida nos limites de uma progressão geométrica e por isso mesmo humanamente infinitos. Esta possibilidade infinita, contudo, encontra suas margens estabelecidas por alguns tipos de personagens: caboclos, pretos-velhos, baianos, boiadeiros, ci-

---

\* Doutora em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, da qual é Professora Titular de Antropologia. Membro do Centro de Estudos da Religião "Duglas Teixeira Monteiro", foi durante muitos anos coordenadora do grupo de trabalho Religião e Sociedade da Associação Nacional de Pós-Graduação em Pesquisa em Ciências Sociais, ANPOCS. Entre outros trabalhos, publicou o livro *Umbanda, uma religião brasileira* (São Paulo, FFLCH/USP, 1987).

1. Capítulo originalmente publicado com o título de "O ator e seu personagem", em Josildesth Gomes Consorte e Márcia Regina Costa (orgs.), *Religião, política, identidade*. São Paulo, Educ, 1988.

2. Lembra Jean Duvignaud que o ator é o hipócrita, do grego *hipócrités*, isto é, aquele que representa o personagem, investe-se de outro ser e conquista a simpatia dos demais. "Provoca então essa participação ativa que prepara a efervescência renovadora da vida social, que sem isso fica adormecida ou cristalizada." Considera ele ainda que o teatro "é muito mais que o teatro", pois diz respeito ao conjunto das cerimônias e práticas da vida coletiva. O ator/comediante, por outro lado, caracteri-

ganos, zé pelintras, cangaceiros, pombagiras, exus, além de outras menos correntes, mas que de uma forma ou de outra se alocam em algumas das sete linhas de umbanda ou da quimbanda<sup>3</sup>.

De onde vêm esses grandes tipos? São evidentemente retirados da realidade nacional. Do nosso ponto de vista, é exatamente aqui que está o grande interesse da religião umbandista: o fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar aí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos figuras do cotidiano popular e buscando a seu modo o seu significado mais profundo. Caberia perguntar que símbolos são esses que a umbanda realiza, que qualidades e atributos estão presentes nessas figuras do imaginário popular.

Parece inegável que as figuras-chave (tipos de personagens) são os caboclos e pretos-velhos, de um lado, e os exus e pombagiras, de outro. Gostaríamos de sugerir, como hipótese, que os demais tipos (ou pelo menos muitos deles) se relacionam aos principais como desdo-

---

za também uma realidade mais vasta, da qual "a expressão dramática é um caso-limite"; o conceito de ator é inseparável do conceito de papel social e do exercício de comportamentos no contexto da experiência coletiva. A representação de papéis, a participação e a integração (coletiva ou de grupos) são o elemento fundamental da vida social, modo de expressão dos "meios efervescentes" (Duvignaud, 1972). Lembremo-nos também que é inegável a influência da análise de Durkheim nas idéias de Duvignaud. Há momentos fundamentais para a vida social nos quais a própria sociedade se apresenta aos seus membros, sacralizada, imbuída de força, força esta que a renova e vitaliza. Diz Durkheim que "il y a des circonstances où cette action reconfortante et vivifiante de la société est particulièrement manifeste au sein d'une assemblée qu'échauffe une passion commune, nous devenons susceptibles de sentiments et d'actes dont nous sommes incapables quand nous sommes réduits à nos seules forces" (Durkheim, 1968: 300).

3. Exemplo interessante, sobre o qual por dificuldades do próprio terreiro infelizmente nos faltam dados mais substantivos, foi trazido por Sônia, um dos membros da equipe deste trabalho, ao entrevistar o pai-de-santo César, que revela que entre outras entidades recebe um "conde francês" que é um exu, que teria vivido num "castelo na França" e que é, segundo seu cavalo, um homem culto e refinado que se apresenta falando evidentemente em francês. Tal personagem teria vindo em socorro do seu cavalo, quando este, homem simples e de pouca escolaridade, teve que comparecer a uma reunião social de pessoas "de outra categoria". Pai César, que, de outro modo estaria deslocado, fez sucesso no casamento do "primo rico" ao qual teve que comparecer. Este mesmo pai-de-santo se diz, contudo, "autodidata" em matéria de umbanda e por isso mesmo capaz de receber um maior número de entidades.

bramento desses. Deste modo, o baiano, por exemplo, seria o preto jovem ou, mais propriamente, o mulato. O boiadeiro seria uma variante sertaneja do caboclo. De qualquer modo, recorrendo à inspiração de Jean Duvignaud, podemos dizer que “devemos relacionar esses sinais com a intenção dinâmica, com a vocação de Prometeu das sociedades, quaisquer sociedades, por mais adormecidas e cristalizadas que sejam”, lembrando também que nas “sociedades históricas, isto é, cumulativas”, a consciência implícita de todos os membros é dominada pela capacidade de mudar as estruturas, assim, “os sinais e os símbolos correspondem, em virtude dessas mudanças, a mitos ativos, de natureza prometeica” (Duvignaud, 1972: 16-17).

A construção de tipos sociais, como ocorre na umbanda, remete-nos à construção do personagem no teatro. Por outro lado, ampliada a concepção de teatro, amplia-se a concepção de ator, e somos todos atores sociais desempenhando um papel e nos valendo do *script* fornecido pela sociedade. Por isso o ator no teatro é apenas “um caso-limite” e está sem dúvida na posição peculiar de conseguir transpor, de se constituir nesse elo com a sociedade, ou segmentos dela, graças à capacidade de preencher de vida personagens imaginários. Além do momento do teatro, contudo, e além da atuação cotidiana, há os momentos da cerimônia, privilegiados porque distintos e sacralizados e sobretudo onde se repõe a trilogia do teatro propriamente dito, constituído da relação ator/personagem/espectador. Este espectador que não é passivo, mas tenso de expectativa, que constitui o que Duvignaud denomina “espera ativa” e que se constitui, mesmo sem saber, num elemento fundamental da ação do ator/personagem e que, no outro pólo, espectador/receptor, sofre as conseqüências da ação do ator/personagem.

Mas se começamos a falar em teatro, vamos às últimas conseqüências e nos perguntamos a respeito do *script*. É evidente a ação criadora do ator, é inegável a ação passivo/ativa do público, mas é também inquestionável a existência do autor. Conhecido ou desconhecido, erudito ou popular, famoso ou iniciante, contemporâneo ou não, o autor é a presença invisível que primeiro realizou (antes do ator, do público e da produção) a relação entre a subjetivação/objetivação social. Esta presença do *script* é particularmente importante no caso desta extensão e relação entre os conceitos e as realidades do teatro, da religião e da sociedade.

Começaremos indagando, por isso, quem é o personagem, para indagar quem o compõe, quem é o autor e finalmente quem é o ator e como se realiza o milagre do surgimento do personagem para a vida.

A umbanda de fato coloca em ação tipos que correspondem a símbolos populares, interpretados, é verdade, segundo cada segmento social que dela participa. Mas poderíamos perguntar em que medida a abertura do leque da umbanda corresponde à ampliação do leque oferecido pela divisão do trabalho social. As duas primeiras figuras míticas (tipos) mencionadas (caboclos e pretos-velhos), correspondem a uma dimensão propriamente mítica da sociedade, na medida em que são mitos e símbolos fundantes da brasilidade (Concone, 1984). As demais e mais comuns (marinheiros, boiadeiros, ciganos, baianos etc.) correspondem a símbolos mais diversificados ou mais contemporâneos, mas, sobretudo, correspondem a símbolos de liberdade, livre iniciativa, malandragem<sup>4</sup>.

Verdade que são atividades marginais ou peculiares a segmentos populares e subalternos no âmbito da sociedade total, mas se não subalternos em termos do real, são seu inverso nos termos simbólicos do despossuído. Não estamos entendendo, contudo, que estejamos aqui no plano da “mera” ação catártica ou de uma ação duplamente alienante. São símbolos polêmicos, contestadores e densos, portanto, de possibilidades. Não descartamos, é evidente, a questão da alienação ou da *catarses*, apenas devem ser vistas em relação também ao seu aspecto dinâmico, contestador. “O ator”, diz Duvignaud, “é quase sempre um lutador, um combatente, de modo que os símbolos que ele manipula para representar seu papel, no mito ou na vida real, são sempre polêmicos” (Duvignaud, 1972).

---

4. Quanto aos marinheiros, podem de modo geral ser pensados como “símbolos de liberdade”. Há sem dúvida uma aura romântica em torno de sua figura, que lembra aventura, conhecimento de novos horizontes, ausência de vínculos duradouros etc. Tais figuras merecem, contudo, investigação mais cuidadosa, tanto por serem figuras exponenciais na cultura portuguesa (para a qual a figura do mar é fundamental), como também da nossa: qual a relação histórica e cultural entre tais valorizações? Por outro lado, no Brasil, contamos com uma grande área litorânea e foi aí que se iniciou o processo de colonização e fixação européia. É bom lembrar que as festas populares chamadas de “marujadas” são comuns no folclore brasileiro e mesmo num estado interiorano como Minas Gerais encontramos no folclore a referência comum ao mar e aos marinheiros. Há uma certa nostalgia do mar...

Esta dimensão das figuras da umbanda nunca é tão clara como no referente aos exus e pombagiras. Liana Trindade, depois de mostrar uma certa continuidade de visão africana de Exu, que transpira apesar de sua cristianização e moralização e que pode ser vista na sua liminaridade, ambivalência e força, mostra também como nas interpretações individualizadas do mito de Exu, ele é recheado de marcas sociais que o identificam imediatamente com as camadas populares e subalternas da sociedade brasileira (Trindade, 1985). É então um símbolo de possibilidades. As pombagiras, versão feminina do exu (confirmadora da sua ligação com dimensão "da rua") conquanto relacionada à atividade definidora do *status* de subalternidade da mulher, é também o seu resgate (e não estamos pensando, evidentemente, seja na realidade do trabalho da prostituição, seja de visão karmática, mas sim na sua possível dimensão simbólica como responsável pela sua própria sexualidade). A posição entre a casa e a rua já foi em mais de uma ocasião tratada pelo antropólogo Roberto DaMatta e sem dúvida pode dar conta de pelo menos alguns dos contrastes entre as figuras de exu/pombagira de um lado e as demais figuras umbandistas de outro.

Peter Fry, num esforço de relacionar a umbanda com características do "homem brasileiro", vai encontrar aí outros elementos do imaginário popular e vê a umbanda não como resistência à cultura dominante, mas como sacralização de um aspecto fundamental de toda a cultura brasileira: "Ela me mostrou a legitimidade do malandro, da sacanagem e do favor", diz ele (Fry, 1982: 13). Em continuidade a este raciocínio, o antropólogo primeiro se espanta de não ver o "povo unido contra o que considerava seus opressores". Mas "jogando o mesmo jogo destes opressores", para em seguida considerar que de fato isto era de se esperar, dado que "o autoritarismo e a prepotência, estavam sendo construídos com os mesmos tijolos culturais já moldados" (Fry, 1982: 14). Luz e Lapassade, contudo, escrevendo no início da década de 1970, construíram uma imagem quase oposta da umbanda, na medida em que a viam como conformada "à moral e bons costumes dominantes", mas resguardavam a existência de sua face contestadora e contracultural (o conceito de contracultura marcou nessa época mais de um estudo do ritual) através da macumba (Luz e Lapassade, 1972).

Onde a "verdade"? Talvez não seja mero jogo de palavras (independentemente da retomada em outros termos do problema por

Luz), dizer que está com os dois. A oposição alienação-cooptação/contestação nos parece não dar conta de uma dialética sutil interna ao campo umbandista, que procuramos destacar ao lembrar que apesar das diferenças profundas que marcam o campo religioso umbandista<sup>5</sup>, as figuras místicas que o povoam, na condição de figuras máximas, são buscadas nas camadas populares, subalternas, “dominadas”.

Caberia perguntar mais detidamente, como dissemos acima, que atributos ou qualidades estariam sendo privilegiados aí. Fry fala em malandragem, favor e sacanagem. Mas se opusermos duas figuras-chave — pretos-velhos e caboclos — e levarmos em conta o gestual e o comportamento postural dos atores que lhes dão vida, creio que poderemos levantar mais alguns atributos. Tentaremos construir a apresentação na forma de oposição para facilitar o raciocínio. Não é preciso lembrar, contudo, que na prática as coisas não são tão rígidas. Deste modo, encontraremos em um dos terreiros estudados a forma até então desconhecida por nós de Pai Miguel para um caboclo. Em outro terreiro pesquisado, encontramos um preto-velho repentista que, rompendo com a imagem reservada ou humilde, canta para cada cliente, e em alto volume, quando julga que os atabaques o atrapalham. Na verdade, o preto-velho é com freqüência resmungão, mas de modo geral sua apresentação contrasta com a do caboclo, que não fala ou canta, mas freqüentemente emite brados.

Enfim, tentando organizar as oposições (de modo generalizante, é verdade) a partir das finalidades encontradas nas figuras-chave, estabelecemos o quadro seguinte:

### Preto-velho

Velhice  
Fragilidade  
Bondade  
Autoridade familiar  
Calma

### Caboclo

Juventude  
Força  
Justiça  
Chefia  
Agitação/movimento

5. A diversidade interna da umbanda já foi reconhecida por inúmeros autores e é tanto diversidade de classe (ou segmentos de classe) como diversidade entre terreiros individuais e federações, que pretendem unificá-la. Por outro lado, a oposição entre terreiros é elemento fundamental na garantia da identidade de cada um e para a legitimação de cada pai-de-santo.

Símbolo feminino<sup>(i)</sup>  
 Prisão/reclusão/escravidão  
 Trabalho  
 Símbolo rural  
 Humildade  
 Símbolo de "cristianismo"<sup>(ii)</sup>

Símbolo masculino  
 Liberdade  
 Não trabalho  
 Símbolo da mata (natureza)  
 Arrogância  
 Símbolo de "paganismo"

Trabalhando a partir das posturas gestuais e expressões fisionômicas, estabelecemos as seguintes oposições:

**preto-velho**

Postura curvada (cabeça baixa, tronco arcado)  
 Uso de bengala  
 Movimentos lentos  
 Dificuldade de movimento  
 Braços para trás, costa das mãos apoiadas nas cadeiras  
 Para andar, mãos nas cadeiras, uma mão apoiada na coxa ou bengala

**caboclo**

Postura ereta (queixo alto, busto para a frente)  
 Figuração de arco e flecha  
 Movimentos rápidos  
 Saltos  
 Braços tensos, um ou ambos cruzando o peito, dedo indicador em riste  
 Andar vigoroso, rápido, movimentos de batidas (freqüentemente acompanhadas de gritos)

(i) Evidentemente, estamos sugerindo apenas que a figura do preto-velho (independentemente do sexo do "cavalo" ou "guia") reúne em si uma série de qualidades habitualmente relacionadas à mulher; o caboclo, ao contrário, reúne as características opostas. Poderíamos talvez usar a oposição Ying/Yang mas preferimos símbolos mais próximos do nosso universo cultural. Claro está que não há juízo de valor, ligado a esta ou às demais oposições

(ii) Também aqui quisemos destacar que pretos-velhos e caboclos veiculam símbolos de religiosidade qualitativamente opostos, seja a partir dos signos que portam (terços ou guias), das saudações que recebem ("Adorei as Almas"), ou através de músicas que os apresentam. Assim as músicas de caboclo falam em mata, mar, cachoeira etc., e as dos pretos-velhos fazem referência a outras realidades, Bahia, trabalho rural, relação com as almas etc. Alguns exemplos de pontos cantados:

De caboclo: *Tambor, tambor, / Vá buscar quem mora longe / Eu vi Oxóssi / na mata... ou, Vai buscá / Os caboclos da jurema / Lá na Juremá...*

(A salvação do caboclo é "Oké Caboclo", usando a saudação "Oké" característica de Oxóssi.)

De preto-velho: *Salve a linha das almas / Que vem rodá / Salve a linha das almas / Que vem trabaíá*

(No terreiro dedicado à preta-velha Mãe Coranga, a salvação de preto-velho é: "Adorei as almas!" Pretos-velhos estão sempre associados às "santas almas".)

Dançam curvados, em círculos (quase sem sair do lugar)

Movimentos contidos, movimentos para dentro

Durante o tempo do passe e consulta (quando não estão atuando): permanecem sentados, curvados, mais silenciosos e quietos, fumando cachimbo, trazem sempre um terço na mão.

Trazem na mão um colar de dentes ou contas, sacudindo-o continuamente, às vezes com movimentos de "autoflagelo".

Fumam cachimbo

Mulheres mantêm a cabeça coberta

Usam guias no pescoço

Muitos homens arregaçam as calças<sup>(iii)</sup>

Silenciosos

Fisionomia calma

Cumprimento entre os guias com abraço; trocam palavras, num tom amistoso

Dançam eretos, às vezes giram, braços no peito, brados, freqüentemente cortam o congá na diagonal

Movimentos abertos, movimentos para fora

Durante o tempo do passe e consulta (quando não estão atuando): permanecem em pé, trocando continuamente o peso de uma para outra perna, fumando charuto, agitando as guias

Guia enrolada no pulso<sup>(i)</sup>

Fumam charuto

Mulheres descobrem a cabeça (tiram lenços), soltam cabelos; em alguns terreiros, homens tiram a camisa<sup>(ii)</sup>

Alguns usam guias a tiracolo

Não arregaçam

Barulhentos

Fisionomia tensa, rosto carregado, boca de cantos descidos

Cumprimento entre os guias com mão fechada, braço dobrado na altura do peito, um frente ao outro tocam o lado de fora dos respectivos braços, direito e depois esquerdo; tocam ainda o próprio peito, ombro e depois elevam um pouco o mesmo braço ainda na diagonal, com o dedo indicador em riste; trocam também sinais vocais, não falam (tudo bastante rigoroso)

(i) Há variantes de terreiro para terreiro, estamos apenas indicando alguns traços gerais.

(ii) Em alguns terreiros os homens também usam turbante, que retiram na possessão do caboclo. É também comum o uso de cocares, alguns enormes e caindo dos dois lados do rosto, como os cocares de índios norte-americanos, outros mais semelhantes aos cocares brasileiros. Dos terreiros freqüentados, em dois o uso dos cocares era comum, no terceiro não. Todos se referem ao fato de o caboclo não suportar roupas apertadas.

(iii) Embora seja comum o arregaçar das calças (dobrar até quase aos joelhos), nem todos o fazem. Ouvimos de um umbandista que essa diferença, "gostar" de arregaçar as calças ou não, depende da "nação" do guia (se é queto ou angola). A única explicação obtida remete, pois, para a opção "pessoal" do guia, que se liga à suposta "nação" a que pertence.

Marcam o ponto (no chão frente ao altar, saída do congá, próprio banco antes de sentar) fazendo inúmeros movimentos rápidos em cruz com o terço<sup>(iv)</sup>

Marcam o ponto (no chão, frente ao altar, saída do congá) com grandes pancadas feitas com o punho cerrado; fazem ainda o gesto acima referido de tocar peito, ombro, apontar o dedo em riste para o alto e emitir os gritos característicos

Ajoelham-se apoiados nos dois joelhos<sup>(v)</sup>

Ajoelham-se apoiados em um joelho apenas (geralmente esquerdo)

Outro "par" no qual podemos pensar mais detidamente, a partir das qualidades e do gestual, é o constituído por baianos e boiadeiros. Pensando primeiro nas qualidades e depois nos gestos, podemos mostrar as oposições seguintes:

Quanto às qualidades:

baianos

boiadeiros

Alegria

Sisudez

Festa

Trabalho

Briga

Braveza

Malandragem

Seriedade

Homens e mulheres<sup>(i)</sup>

Homens

Quanto ao gestual, podemos destacar os seguintes traços:

baianos

boiadeiros

Postura ereta, mas descontraída, falam muito, usam sotaque baiano (chamam as pessoas de "Bichinho")

Postura ereta, tensa, não falam, emitem chamados de boiadeiros: É boi!

(iv) Há os pontos cantados (músicas cantadas que acompanham os trabalhos), há os pontos riscados (grafismos feitos no chão e que representam a entidade em questão). Servem para identificar, proteger etc. No caso tomado acima, os pontos não são grafados mas batidos, marcados no chão por movimentos da mão.

(v) Não é preciso lembrar que tais posições diferentes de se colocar de joelhos, em contextos fora da umbanda, estão em geral associados ao homem — ajoelha apoiado num só joelho — ou à mulher — se apóia em ambos. De novo, não é uma distinção que os fiéis obedecem sem alguma variação, pois pode-se ver homens apoiados nos dois joelhos, mas sem dúvida não se vê mulheres ajoelhadas num só joelho (e talvez o uso de saias tenha algo a ver com isso).

(i) Todos os traços aqui indicados baseiam-se em observações feitas de modo mais sistemático em quatro terreiros de umbanda, dos quais três localizados em São Paulo e um em Campinas. As observações foram especialmente detalhadas na Cabana de Umbanda Mãe Coranga, em São Paulo.

Gingam o corpo	Movimentos mais rígidos, semelhantes aos dos caboclos; fazem movimentos com um laço imaginário
Homens usam chapéus; mulheres, cabeça descoberta (cavalo e entidade)	Usam chapéu de couro (independentemente do sexo do cavalo, a entidade é sempre masculina)
Fisionomia alegre	Fisionomia tensa, carregada, "boca para baixo" (como caboclo)
Fumam cigarro	Não fumam
Dançam xaxado	Só dançam os pontos cantados, fazendo movimentos com o laço imaginário e emitindo chamados
Usam bebida	Não usam bebidas (i)

As oposições anteriormente sugeridas são evidentemente baseadas em dados parciais (sobretudo as segundas) e inspiradas apenas nos terreiros observados, em situações especiais, ou observações "passageiras" (como grandes festas).

É evidente, contudo, independentemente das variações (e a umbanda apresenta ao pesquisador um quadro tão fugidio que é um contínuo desafio), que estamos diante de grandes tipos inspirados na realidade social brasileira popular e que tais tipos passam por um duplo processo de mitificação e de assunção de símbolos vivos de atividades e sobretudo de qualidades consideradas definidoras de brasilidade.

A passagem dos tipos aos personagens se dá num terceiro momento e corresponde ao que Trindade chamou de "interpretações individualizadas do mito", no caso referindo-se especificamente aos exus (Trindade, 1972). O personagem emerge graças a um processo de objetivação e subjetivação, em que os elementos sociais objetivados são trabalhados no plano individual, ganhando nova densidade. No plano do gestual, tais características individualizadoras aparecem claramente. Assim, o andar desequilibrado, manco, de alguns caboclos (a bem da verdade, não poucos foram detectados ao longo da observação), nos foi justificado a partir da história de cada guia: tal caboclo tinha um pé machucado, tal outro era paralítico etc. A dificuldade geral de locomoção dos pretos-velhos também apresenta nuances. Um

(i) As entidades baianas podem ser de ambos os sexos ao passo que os boiadeiros são sempre masculinos (embora os cavalos, é claro, possam ser de ambos os sexos).

umbandista nos chamou a atenção para o fato de que tal preto-velho era mais jovem que os demais; assim, seu andar era mais leve. Outro (aliás, o único nesse terreiro a usar bengala) nos foi apontado como o mais velho de todos ("morreu com mais de 100 anos"); alguns são mais pesados porque mais gordos etc., e é evidente que as características da entidade não coincidem necessariamente com as de seus "atores": as características são das entidades e não das pessoas que os incorporam.

Tais características individualizadas que se delineiam a partir do comportamento gestual e postural se articulam às histórias individuais mais ou menos elaboradas. É como se tais figuras emergissem com características gerais que as definem enquanto personagens-tipo mais amplas (preto-velho, baiano, caboclo, cigana, exu etc.) e vão sendo buriladas aos poucos. Há um tempo que o médium define como verdadeiro ajustamento à entidade que o cavalga. Como diz a umbandista Luísa: "Demorou uns sete anos pra eu ter esse contato, assim, para que eu pudesse sentir ele real. A parte do caboclo, que eu percebi mesmo, foi depois de sete anos." A mesma umbandista diz que seu caboclo "não gosta de baiá", em compensação, outro caboclo do mesmo terreiro provoca nela grande emoção, pois sua dança é uma maravilha. Edson, outro médium umbandista, refere-se a um guia que quando se apresentou pela primeira vez, e durante muito tempo, não andava. Só passou a andar, com dificuldade, "de tanto os filhos insistirem com ele". Seu próprio preto-velho, enquanto sentado, permanece todo o tempo com os dedos dos pés dobrados. Tal fato se explica, pois Pai Jacó (o preto-velho em questão), quando vivia na terra, foi castigado por um feitor e "obrigado a usar a vida toda um sapato de ferro", uso que teria causado a deformidade que obriga o médium a manter os dedos dos pés dobrados. Edson ainda recebe uma pombagira que se sustenta "horas seguidas na ponta dos pés". Este último fato, embora se apresente no gestual da pombagira, não é explicado por seu cavalo, que se limita a um dar de ombros bem-humorado ante a exigência da entidade.

Enfim, o comportamento do ator/cavalo representa e compõe o perfil de cada personagem, cuja história é aos poucos conhecida, construída. "As pessoas que gostam do guia perguntam e depois me contam", diz Edson.

### A questão da autoria

Ao discutir os personagens, procuramos desvendar, ao mesmo tempo, a questão da autoria e defini-la como francamente social. Procuramos ver nos tipos trabalhados na umbanda símbolos de brasilidade, seja repondo a questão das origens, das raízes, seja incorporando novos signos de mudança e desdobramento do leque do trabalho social. Assim, é inegável que o crescimento da categoria baiano em São Paulo acompanhou o crescimento da migração interna e o baiano, na verdade, é a imagem do migrante nordestino. Outros grupos migrantes, estes vindos de fora, também encontram seu lugar entre as figuras míticas da umbanda paulista: assim, a linha do Oriente apresenta guias japoneses e, quando tal acontece, tais guias têm Buda como santo predileto<sup>6</sup>.

Esta riqueza corresponde à sensibilidade da umbanda aos movimentos da sociedade brasileira; suas figuras são igualmente símbolos de movimentos desta mesma sociedade. Assim, encontraremos no baiano não apenas o preto jovem, mas sobretudo o mestiço, o mulato e o migrante e no boiadeiro o caboclo propriamente dito, isto é, o mestiço de índio e branco. Por outro lado, sugerimos ainda que estas quatro figuras refazem, ou melhor, simbolizam movimentos sociologicamente significativos da sociedade brasileira. Um novo quadro de oposições complementares poderia ser construído.

Assim:

índio (caboclo)	x	negro (preto-velho)	=	matrizes simbólicas símbolos de origem
↑		↑		
mata		rural		
natureza		trabalho		
mestiço (boiadeiro) x		mestiço (baiano)	=	Brasil mestiço símbolos de mestiçagem
↑		↑		
rural		urbano		
trabalho		malandragem		

6. Dados de pesquisa realizada por grupo de pesquisadores do Centro de Estudos da Religião "Duglas Teixeira Monteiro" (CER) mostram o aumento da categoria baiano nos anos de maior migração interna (Negrão, 1996).

Os pontos cantados, gravados na Cabana de Umbanda Mãe Coranga<sup>7</sup>, podem ilustrar pelo menos o primeiro conjunto de oposições que sugerimos acima.

Os pontos de pretos-velhos colocam a questão do trabalho, bem como da “matriz negra”. Os seguintes são sugestivos:

*Campina bambaiê*  
*Campina bambaiá*  
*Campina, campina*  
*Que eu quero vê*  
*Campina que negro*  
*Não tem querê*

Outra diz:

*Preto-Velho nunca foi à cidade*  
*Oi cidade*  
*Fala na língua de Santo*  
*Oi cidade*

Mais uma:

*Mãe Coranga*  
*Que fez sua linha*  
*Trabalha de noite*  
*Trabalha de dia*  
*Mãe Coranga segura*  
*O terreiro*

Finalmente (com surpreendente melodia da natalina canção “Jingle Bells”):

*Vem navio negreiro*  
*Lá em alto-mar*  
*Trazendo os africanos*  
*Para trabalhar*

A referência à “matriz negra” aparece ainda no seguinte ponto cantado:

7. Neste terreiro, que funcionou na Vila Mariana até o final da década de 1980, tendo sido fechado após a morte da mãe-de-santo, só havia sessões públicas de caboclo e preto-velho. Além das giras destas entidades, havia giras privadas de exus e pombagiras.

*Rainha boa*  
*Rainha de Angola*

A referência à realeza, como contraponto à humildade, que a figura dos pretos-velhos nos oferecem à reflexão, aparece em outro ponto coletado:

*Rainha das Almas*  
*Vou balanceá*  
*Os poder de Deus*  
*Vou contactá*  
*Girou pra cá*  
*Girou pra lá*  
*Pega a Mironga*  
*E despacha*  
*Pro mar*

É sem dúvida sugestiva a possibilidade lembrada pela pesquisadora Liana Trindade de se poder fazer o resgate da memória popular da escravidão através das histórias dos guias e também dos pontos cantados. Não podemos deixar de lembrar as referências a Angola e Keto (além de inúmeros termos bantos, como Bombogira (Pombagira) que aparecem em um dos relatos), além da própria imagem da escravidão apresentada nos depoimentos colhidos no mesmo terreiro Mãe Coranga, onde "negro de senzala" é negro prisioneiro. De fato, as histórias de preto-velho parecem ter (pelo menos na umbanda paulista) um pano de fundo histórico mais presente que as de caboclo. Numa certa medida, estes últimos são realmente míticos...

Os pontos cantados de caboclo veiculam imagens diversas das anteriormente indicadas:

*Vai buscá*  
*Os caboclos da jurema*  
*Lá no Juremá*  
*Oxalá mandô buscá*  
*Os caboclos da jurema*  
*Lá na Juremá*  
*Oxalá mando*

Ou então:

*Como é bonita*  
*A gira de caboclo*

*Eles brinca na areia*  
*Solta a Sereia*  
*Solta Iemanjá*  
*Solta os caboclos*  
*Na beira do mar*

Ou ainda:

*Eu vou pedi*  
*Licença a Deus*  
*Pra meio mundo*  
*Eu governá*  
*Amei o sol*  
*Amei a lua*  
*Amei a terra*  
*Amei o mar*

As referências aqui não são ao trabalho, ou à África, mas a elementos da natureza e à terra da Jurema ou do Juremá, que seria uma terra mítica, ancestral. A esse respeito, muitos estudiosos têm mostrado que os caboclos (índios) foram tomados no Brasil pelos negros bantos como sendo os verdadeiros ancestrais desta terra a que foram trazidos como escravos, caboclos que substituíram no culto os antigos ancestrais africanos, perdidos na diáspora. Não deixa de ser curioso que as músicas de preto-velho usem símbolos de cristandade e as de caboclo estejam associadas com maior freqüência às figuras dos orixás. De qualquer modo, dão conta da profunda sincretização entre elementos católicos e negros.

Voltando ao nosso ponto de partida, claro está que a autoria "anônima", social, que se cristaliza nas figuras mítico-simbólicas da umbanda, passa pelo filtro do ator/cavalo enquanto um membro situado desta e nesta sociedade. Os relatos dos umbandistas entrevistados dão melhor conta dessa passagem.

#### Revelação e trabalho do ator

Estamos utilizando aqui, evidentemente, o termo ator *lato sensu*. É mister precisá-lo, pois não falamos do "ator social" no desempenho de seus papéis sociais, nem do ator profissional do teatro. Estamos diante do ator de um drama sagrado: atrás de sua atuação existe uma crença que o sustenta. Embora a execução de seu papel ocorra de modo privilegiado num espaço sagrado, montado para recebê-lo, tal espaço

também cabe no espaço social mais amplo da crença que lhe dá sentido. Assim, embora tenhamos privilegiado o espaço do terreiro e da gira, uma vez no espaço da crença, o ator/cavaló pode receber, dar corpo à entidade, virtualmente em qualquer lugar.

Ora, conquanto tal ator seja um membro "comum" da sociedade, marcado por distinções de classe, profissionais e até confessionais (é comum o umbandista referir-se a uma religião anterior que não era a umbanda), ou por isso mesmo, a sua inclusão como membro do culto deve ser marcada por um processo de ruptura mais ou menos grave, mais ou menos profunda, com a vida anterior e que o coloque numa nova dimensão. Tal ruptura tem um caráter de renascimento, de escolha, de chamamento, de revelação.

A referência a um momento crítico revelador, em geral uma doença, é comum aos relatos. Tanto mais significativa a posição ritual do ator, tanto mais dramática a ruptura.

O Sr. Furlan, umbandista de Osasco, lembra que, antes de aderir à umbanda, acontecera-lhe uma série de incidentes pessoais e familiares: teve inúmeros problemas de ordem financeira, doença pessoal e de familiares ("gastava todo dinheiro em farmácia"), a filha sofreu queimaduras e ele próprio passou a ter visões que não entendia. Segundo suas palavras, ficou tão revoltado e confuso que tentou suicídio. Ao atravessar uma rua "achava que quem tinha que parar eram os carros, ele não precisava tomar cuidado". Foi então levado a um centro de umbanda (a família era toda católica) e a partir do desenvolvimento de sua mediunidade "as coisas passaram a melhorar". Hoje ele é pai-de-santo e chefe de uma federação de umbanda e se considera "rico em amigos"<sup>8</sup>.

O Sr. Rachid, conhecido líder umbandista, também se refere a esse momento de passagem, escolha e revelação. Menino ainda, era atormentado por dor de cabeça constante e tão violenta que o levava a perder os sentidos. "Os médicos não descobriram nada." Levado ao terreiro do Pai Jaú, livrou-se da dor e teve revelada a sua mediunidade, cujo não desenvolvimento, aliás, seria a causa do mal<sup>9</sup>.

O próprio Pai Jaú conta passagens dessa natureza na sua infância: desmaiou uma vez no meio de um mato, "cheio de bicho, aranha",

8. Entrevista gravada por aluna do curso de Ciências Sociais da PUC-SP, em 1983.

9. Entrevista realizada por mim, em 1982.

e "não aconteceu nada". Este sinal de eleição repetiu-se mais uma vez. De novo, os médicos não eram capazes de descobrir as causas da dor de cabeça e desmaios. Uma benzedeira ligada à antiga macumba e catimbó diagnosticou as causas espirituais e a necessidade do desenvolvimento, bem como sua carreira futura<sup>10</sup>.

Dos umbandistas por nós entrevistados (quatro chefes de terreiro e dois filhos-de-santo), apenas um não fez em nenhum momento referência a esse momento de passagem, talvez exatamente por ter crescido dentro da umbanda.

Dona Manuela, da Cabana de Umbanda Mãe Coranga, diz ter começado a freqüentar o terreiro com cerca de oito anos, tendo sido cambona muito tempo antes de passar a ser filha-de-santo. Seu momento crucial dentro desse terreiro se deu com a morte de Dona Tereza, a mãe-de-santo (madrinha, como dizem) anterior. Segundo Dona Manuela, foram então consultados os búzios e estes a indicaram como a continuadora. Até então era filha-de-santo, mas, "não raspava pro santo", "não era feita" (embora seu tempo de vivência nesse terreiro já ultrapasse os quarenta anos). Fez sua iniciação no candomblé de caboclo e a partir daí assumiu integralmente a chefia do terreiro. Durante o ano de 1985, Manuela cumpriu suas obrigações de sete anos, repetindo então a grande festa de sua iniciação. Esta foi a única umbandista a não falar de uma "doença" como reveladora do seu dom. Em compensação, tal revelação foi feita de modo direto, digamos assim, pelos próprios búzios.

Durante nosso período de convivência com o pessoal da Mãe Coranga, conhecemos uma garotinha moradora numa casa de cômodos vizinha, sendo freqüentadora assídua do terreiro. Dona Manuela aproximava sua história da desta menina: ambas, desde pequenas, eram freqüentadoras de umbanda. Não sabemos se daqui a alguns anos a garota Simone terá alguma história de "passagem" para explicar sua entrada no corpo ritual. Por enquanto, tudo que pudemos perceber ou saber dela é que é órfã e atualmente está sob responsabilidade de uma senhora de alguma idade, à qual chama de "tia". Simone me disse uma vez "que não podia viver longe de um terreiro". Por quê? "Porque num terreiro a gente pode pedir coisas" (pedir aos guias). Seu entusiasmo era tanto que

---

10. Entrevista realizada por Marisa R. Sant'Ana, bolsista da FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, em 1983.

acabou entrando para o corpo ritual. Vestida a caráter, sorri feliz quando nos vê e abana disfarçada a mão. Assistimos em 1984 aos primeiros dias de sua participação e era evidente a preocupação da menina em imitar corretamente os membros mais velhos. Como ela havia sido colocada perto do altar e durante a abertura dos trabalhos o grupo volta-se para ele, Simone olhava continuamente por cima do ombro e procurava dar aos braços e às mãos a mesma posição e movimento das demais. Malgrado seu entusiasmo, sua condição precária (passou por vários "responsáveis") impossibilitou sua permanência no terreiro. Na reabertura dos trabalhos em 1985, Simone não estava mais lá.

É evidente, contudo, que estamos aqui diante de uma história que, como no caso de Dona Manuela, poderia levar a um envolvimento grande e íntimo com a umbanda. Numa situação como essa, se e quando as incorporações acontecerem, parecerão coisa esperada, possível dentro do contexto vivido. Assistimos de fato à passagem paulatina de vários ogãs da casa a médiuns. De repente, alguém "começa a desenvolver". A pessoa em questão é assistida pela chefe do terreiro ou por um ogã experiente e geralmente a incorporação é de pequena duração e vai se repetindo a cada nova sessão. Aos poucos, o novo *transer* vai ganhando experiência e domínio da situação e aos poucos um novo guia vai ganhando corpo, no verdadeiro sentido da expressão.

O que queremos dizer é que há casos de freqüentadores da umbanda (porque pertencem a uma família umbandista, porque a conversão de um membro da família os arrastou etc.) para os quais não existe uma história tão dramática de "passagem", pois esta figura faz mais sentido para explicar a entrada de "alguém de fora". Isto não significa, contudo, que o umbandista, médium ou não, não se sinta um membro diferenciado da sociedade e há momentos em que o orgulho da pertinência é bastante nítido; quando você pode fazer referência a um conhecimento que é exclusivo, quando pode demonstrar familiaridade e segurança no trato com as entidades etc.<sup>11</sup> Não quer dizer tam-

---

11. Há, é evidente, graus de participação diferenciados e, portanto, é comum cada um marcar os limites do seu conhecimento e o reconhecimento de que o "saber completo" é da babá (mãe-de-santo) da casa. Falta um trabalho mais acurado com o freqüentador do terreiro: quem é ele, qual a importância do terreiro na sua vida etc. Pensamos que quanto maior é esta importância e significado, tanto mais o freqüentador procura passar de freqüentador a membro do corpo ritual; parece que só se pode ser integralmente umbandista depois dessa passagem.

bém que o médium não se sinta distinguido por ter sido escolhido como “aparelho” de um guia. A maior parte deles encara a atividade como uma “missão” e muitos como uma missão sofrida, sacrificada, a qual não se escolhe, nem se desempenha levianamente, mas para a qual se é escolhido e se deve cumprir com seriedade.

Da mesma Cabana Mãe Coranga, Edson (o segundo na hierarquia do terreiro) dá um depoimento de vida na linha da revelação e de conversão. De família católica (“eu sou o único macumbeiro”, diz rindo), classe média (ele mesmo é decorador), conta que desde criança tinha visões. Acordava assustado de madrugada com a presença seja de um velho preto, seja de um índio todo paramentado (como seu santo, como descobriria depois). Sentia que não era sonho. Mais tarde, por volta dos dez anos foi acometido de intensa dor de cabeça. Quando tinha tais crises, precisava ficar isolado no quarto, no escuro. Levado pela família a vários médicos, estes “não descobriam a causa do seu mal” e nem resolviam o problema. Disse Edson numa primeira entrevista que alguém sugeriu à sua mãe que procurasse a Federação Espírita. Numa outra conversa ele contou que a sugestão partiu de uma empregada da casa (que continua com eles até hoje). Na Federação foi diagnosticada a mediunidade não desenvolvida como a causa do seu mal (“causas espirituais e não materiais”). Depois de algum tempo de frequência e “trabalho” na Federação, esta mesma se encarregou de encaminhá-lo para a Cabana de Umbanda de Mãe Coranga (Dona Tereza, antiga madrinha da casa, começara como kardecista), para desenvolver seus guias que “não era de mesa, mas de terreiro” (como revelavam as visões do velho preto e do índio).

O Sr. César, morubixaba do Templo de Umbanda Caboclo Tupinambá, em São Paulo, também se refere se não a um momento de verdadeira passagem, pelo menos a um incidente que tem igualmente esse caráter de marca, ou sinal. Segundo ele, ainda menino de oito ou nove anos, ficou repentinamente cego. Levado aos médicos, nada foi descoberto. A mãe desesperada recomendou-lhe então que rezasse com bastante fé para Santa Luzia. Ele o fez. Uma noite teve um sonho no qual a santa lhe apareceu trazendo uma bandeja “com os dois olhos dele”, e lhe prometeu devolvê-los logo que ele prestasse algumas obrigações. Ao despertar, sua visão não voltara, mas já podia “ver vultos”. Foi então levado por uma vizinha a um terreiro, onde “prestou as obriga-

ções" (não disse quais eram, mas pelo que conta, o lugar das obrigações foi determinado pela Santa). A viação voltou paulatinamente. Todo o processo levou cerca de um mês. Mal tarde, expulsão de casa pelo pai, veio de Minas a São Paulo em boléia de caminhão e viveu "jogando", dormindo embaixo de pontes. Começou uma busca religiosa que o levou aos mórmons, aos protestantes, aos testemunhas de Jeová, mas, "nada o satisfazia". Finalmente, foi a um terreiro de umbanda. Não explica por que não quis se desenvolver no terreiro, preferindo desenvolver sua mediunidade "por conta própria". Considera-se hoje uma espécie de "autodidata" da umbanda, orientado apenas pelos seus guias (que são numerosos); diz que por isso tem um "astral aberto", não condicionado pelo modelos de terreiros, podendo "receber qualquer coisa". De fato, suas experiências vão dos caboclos e pretos-velhos a um curioso exu que teria sido um "conde francês" e que o leva a falar essa língua normalmente desconhecida dele<sup>12</sup>.

Num terreiro em Campinas, entrevistamos três pessoas (o pai e a mãe-de-santo da casa e uma filha-de-santo) e todos fazem referência ao momento da passagem, da revelação da mediunidade. Este terreiro, que aliás parece passar por conflitos de autoridade graças ao desentendimento entre o casal que comanda a casa, é considerado por ambos (embora o mentor da idéia pareça ser Seu Caçã) como de umbandomblé: isto é, lida com os guias de umbanda, com os orixás do candomblé, utiliza o ritual do candomblé, produzindo, segundo Caçã, "uma religião brasileira verdadeira"<sup>13</sup>.

A história dos entrevistados nesse terreiro de Campinas se mescla a partir da figura de chefe (mulher do Caçã), Dona Tereza. Aparentemente foi ela que trouxe os demais para a umbanda, embora sem dúvida haja contradições do ponto de vista das narrativas. Não é preciso lembrar que os três foram entrevistados em momentos bastante diferentes.

Apesar desse papel de Dona Tereza, a figura-chave do terreiro de umbandomblé é a curiosa figura de Seu Caçã, sendo seu guia Sete Espadas de Ogum, que dá nome ao terreiro e é considerado seu prote-

12. Trabalho de campo realizado em 1984 por Sônia Pedroso Moraes, então membro do grupo de pesquisa.

13. Trabalho de campo realizado em 1984 por Vânia Padilha, então membro do grupo de pesquisa.

tor principal. Ultimamente, entretanto, graças às ausências de Cação (que vai regularmente a Ubatuba), sua mulher tem conseguido projeção e seu guia, o Caboclo Pena Branca, tem sido bastante procurado; segundo ela, o marido teme especialmente o seu Exu Pedra Vermelha, o qual seria de grande poder.

Seu Cação, de formação católica (pequeno funcionário público), diz ter sido iniciado no espiritismo por um padre, de quem foi primeiramente coroinha, depois sacristão, sendo ainda congregado mariano. Auxiliava ainda o padre “em trabalhos espirituais de incorporação”. Depois do seu afastamento deste mentor (por razão de trabalho, serviço militar e estudo), foi mais tarde acometido de paralisia nas pernas. Graças a isto, voltou a procurar centros kardecistas (templos de mesa branca). Não obtendo resultado, procurou uma tenda de umbanda. Foi uma opção difícil, dado que sua formação kardecista condenava a umbanda.

Num outro momento, ele se refere à sua “entrada casual” na umbanda. Por volta de 1952, voltando do serviço para casa de carona no carro de um colega, ficou repentinamente “atuado” (em transe). Foi um acontecimento totalmente inesperado, pois então “não estava preocupado com coisas de espiritismo”. Já era, entretanto, a manifestação do Caboclo Sete Espadas de Ogum, que é seu guia até hoje. Levado pelo colega para um “sanatório”, foi examinado por um plantonista que “não encontrou nenhuma doença mental”, mas “constatou que era problema espiritual”.

De volta à casa, sua mulher o levou ao terreiro por ela freqüentado. O pai-de-santo que o atendeu confirmou a mediunidade e a partir de então passou a desenvolvê-la. Sucessivamente novas entidades foram se manifestando.

Dona Tereza, mulher do Seu Cação, por sua vez, conta que teve quatro filhos em seguida. Sobrecarregada com o serviço da casa (marido, filhos, seus próprios pais doentes), passou a ter convulsões; nas suas palavras, “quando começava a lavar aquele monte de roupa”. Desorientada, procurou a Paróquia Vila Nova, em Campinas, mas o padre se considerou incapaz de resolver seu problema, definindo por ele, segundo ela, como muito difícil. Procurou então um centro de umbanda. Em outro momento da entrevista, ela dá a entender que os problemas eram causados pela incorporação de um exu. O primeiro pai-de-santo, incapaz depois de muito tempo de controlar

esse exu, encaminhou-a para novo terreiro (Terreiro de Umbanda Pai Joaquim, também em Campinas). Revelado o exu e conhecido então seu nome, Pedra Vermelha, as coisas melhoraram. Posteriormente, no seu próprio terreiro, ela passou a trabalhar com esta e outras entidades.

Dona Luísa, filha-de-santo do terreiro de umbandomblé, tem uma passagem da sua vida referida por Dona Tereza: havia anos, ficara grávida de um namorado que a abandonou e fez um aborto; ao que parece, o contato entre as duas (vizinhas) já existia (Dona Tereza refere-se ainda a um sobrinho da primeira, que ainda muito pequeno ingeria bebida "em vez de leite" e que foi curado no seu terreiro).

No seu depoimento, Luísa lembra apenas que, no dia do casamento da irmã, as duas se desentenderam e nesse momento houve a inesperada e primeira incorporação de uma preta-velha. Diz Luísa que, "quando deu acordo em si", ela, ou melhor, a preta-velha, estava abraçando a irmã e falando com ela "na língua de preta-velha". Diz ela que "não conhecia terreiro, nem sabia o que era isso. Fiquei apavorada!". De outra vez, freqüentando o terreiro de Dona Tereza, a mesma entidade foi incorporada por ela e foi então que "conheci que tinha recebido alguma coisa". A partir daí, a preta-velha "nunca mais voltou" e ela iniciou seu desenvolvimento, recebendo várias entidades, entre as quais a sua principal, o Caboclo Itaguaçu. Refere-se também à primeira incorporação trabalhada no terreiro como sendo um exu.

Nestes relatos, nota-se, além do momento de revelação, o momento posterior, de trabalho para que o guia realmente tome forma. Não é demais lembrar que os especialistas em teatro falam continuamente no trabalho do ator na construção do personagem. Este trabalho é referido pelos umbandistas como longo, sofrido, "física e psicologicamente" e implica o domínio do corpo para o exercício ritual. A melhor aproximação vamos encontrar em Stanislavski, quando discutia a questão do trabalho com o corpo, fundamental na construção do personagem: — "Pense na maneira como o avião levanta vôo, começa rodando muito tempo sobre o solo, depois sobe graças à velocidade adquirida. O ator também pega impulso graças aos atos físicos. Levado pelas circunstâncias propostas e pelos seus mágicos, desdobra as asas da fé que o transportam para o alto, para o domínio da imaginação em que acredita sinceramente. Mas não havendo uma

pista de vôo, o avião não pode levantar-se. Por isso nosso primeiro cuidado será o de traçar e nivelar essa pista pavimentada de atos físicos, fortes pela sua veracidade" (*apud* Duvignaud, 1972: 313).

### *Referências bibliográficas*

- CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. "De símbolos e sua eficácia: pureza, identidade e legitimação." In: Queiroz, José J. (org.). *Religiosidade do povo*. São Paulo, Paulinas, 1984.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, 1968.
- DUVIGNAUD, Jean. *Sociologia do comediante*. Rio de Janeiro, Zahar, 1972.
- FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, George. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo, Edusp, 1996.
- TRINDADE, Liana Maria Sálvia. *Exu, símbolo e função*. São Paulo, Edusp, 1985.

## BAIANOS, NOVOS PERSONAGENS AFRO-BRASILEIROS

*André Ricardo de Souza\**

### O desenvolvimento da umbanda

A umbanda é uma religião essencialmente urbana, com origem histórica no Rio de Janeiro da década de 1920, então capital federal, de onde os terreiros do chamado baixo espiritismo ou macumba não tardaram a se espalhar pelas cidades brasileiras, sobretudo nas emergentes áreas metropolitanas. Cresceu conquistando adeptos do catolicismo popular e do kardecismo das classes médias. O avanço da umbanda destacou-se em São Paulo onde, em 1960, a quantidade de terreiros umbandistas já era aproximadamente 10 vezes maior que a dos centros kardecistas (Concone & Negrão, 1987). Com grande capacidade de auto-redefinição e adaptando-se ao meio social em que se insere, a umbanda efetivamente vinha para ficar.

Entre a mesa branca e o culto aos deuses africanos, a umbanda se constituiu como uma multifacetada opção religiosa. Abrangendo o “*continuum* mediúnico”, por um lado próxima à magia ritual e por outro à palavra, como preceito de orientação moral (Camargo, 1961), essa religião, tida como brasileira por excelência, oferece uma diversidade de elementos simbólicos (discursivos e litúrgicos) que vão desde a tradicional origem negra à mais recente onda espiritualista da Nova Era. Trata-se de um bricolagem tanto mais versátil, ao que teorizara Roger Bastide (1975), quanto mais rico em possibilidades se tornou o campo religioso contemporâneo. A umbanda atende aos anseios das camadas mais pobres, cujo ideário mágico quanto à busca da solução

---

\* Bacharel em Ciências Sociais e mestrando em Sociologia na Universidade de São Paulo, é autor com Reginaldo Prandi do trabalho “A carismática despolitização da Igreja Católica”, publicado no livro de Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi, *A realidade social das religiões no Brasil* (São Paulo, Hucitec, 1996).

de problemas de ordem material, sobretudo, a torna contraponto do pentecostalismo (Fry, 1975). E se adapta também às classes médias escolarizadas, demandantes de mensagens racionalizadas e de terapias para o corpo e para a alma, afinal sensíveis ao apelo esotérico (Magnani, 1996).

Muito já foi dito sobre a brasilidade da umbanda, pela síntese das culturas (negra-africana, indígena-ameríndia e branca-européia) que lhe é atribuída, numa afirmação até ufanista do caráter identitário nacional. Ela parece ser mais brasileira, entretanto, pela contradição moral que encerra, o que a torna um reflexo da nossa sociedade. Do familiar e carinhoso preto-velho ao *trickster* e arruaceiro exu, muitos guias se apresentam e são reconhecidos como “paizinhos” ou “compadres”. Há uma identificação generalizada com vários personagens da vida cotidiana do país. Através da religião se constrói um palco onde a sociedade brasileira faz sua autodramatização, vindo a apresentar, sob o rótulo “quimbanda”, as faces que não confessaria de outro modo (Prandi, 1996-a). Por tudo isso, essa religião é definida, sincrética e contraditoriamente: entre a demanda e a caridade, entre o bem (direita) e o mal (esquerda), ou como disse Lísias Negrão, “entre a cruz e a encruzilhada” (1996).

A umbanda tem realmente uma considerável capacidade de absorção e redefinição de traços religiosos diversos. Neste trabalho analiso o modo como ela utiliza esse recurso para ajustar-se eficientemente a diferentes contextos sociais. Nessa empreitada de adaptação, um guia chama a atenção: o baiano. Essa entidade, historicamente nova, cujo culto vem se destacando nos últimos 30 anos, assume características diferentes, de acordo com o estilo de vida do público participante nas giras. Busco compreender a emergência dessa entidade, sua crescente afirmação e popularização em dois contextos sociais distintos. A idéia eficaz prestação de serviços parece ter grande importância no contexto social marcado pelo pluralismo e pela competição religiosa (Prandi, 1996-b). Foi meu objetivo portanto apreender como o universo umbandista de elementos simbólicos, sobretudo no que se refere a essa entidade espiritual, é modificado em função do serviço religioso prestado, que é moldado pelos padrões culturais e socioeconômicos locais.

Para tanto estudei o jeito de ser e o significado de baianos de duas unidades de culto inseridas em áreas distintas: um terreiro de um bairro de classe média e outro da periferia paulistana. A pesquisa mostrou que

essa entidade constitui um trunfo da umbanda para ser versátil e atraente, dentre as diversas opções religiosas da atualidade. A conversão a essa religião se dá, em grande parte, pela atribuição ao guia espiritual da solução de aflições cotidianas. Há um pano de fundo de aspectos culturais que propicia considerável identificação com os baianos.

### Conversão pela eficácia do guia espiritual

Converter-se à umbanda significa aceitar a possessão, isto é, a comunicação com os eguns ou encantados, espíritos desencarnados de origens míticas que se colocam a serviço dos humanos aflitos. É portanto um rompimento com a idéia de controle absoluto da consciência, grande valor da sociedade racional ocidental. Ou seja, ser umbandista, bem como adepto das demais religiões afro-brasileiras, é conceber uma benéfica multiplicação do eu, através da manifestação de diferentes personalidades espirituais, os “santos da cabeça do médium” (Prandi, 1991-b). Essa adesão religiosa implica a superação do obstáculo imposto pela moralidade cristã, ainda bastante arraigada e que relaciona as atividades mediúnicas ao pecado. A condenação religiosa e as acusações cientificistas, etnocêntricas, de distúrbio mental, foram suporte para a repressão do Estado aos cultos de origem africana, tratados como “caso de polícia” até a década de 1950. Por outro lado, a aceitação do transe foi facilitada pela concepção popular de reencarnação, além das noções de contato com o sobrenatural, tão difundidas, em geral, na cultura brasileira. A umbanda beneficiou-se desse trunfo cultural e se aproximou do seu lado kardecista, organizando federações para fins de proteção jurídica e praticando a caridade para obter uma legitimidade moral. Enfim, em detrimento da magia de origem negra, ela racionalizou-se à moda branca (Ortiz, 1990; Prandi, 1999).

Ser filho-de-santo na sociedade pós-industrial moderna ainda não significa estar totalmente isento do estigma, mas já é, sem dúvida, exercício de uma prática religiosa qualquer em meio a tantas outras opções. O homem e a mulher modernos estão em busca do carisma que lhes conceda segurança e bem-estar. Há uma liberdade legítima para fazer experiências místico-devocionais e passar de uma religião à outra sem se sujeitar a constrangimentos, pois, afinal, na sociedade contemporânea acaba por prevalecer o dito popular “cada um, cada um”, a liberdade de escolha, a diferença entendida como um direito, o direito à diferença (Pierucci, 1999).

Um misto de curiosidade, medo e fascínio, além da busca de solução de algum infortúnio, na base do “quem sabe dá certo”, faz as pessoas irem a uma gira de umbanda. Um convite de amigo, evidentemente, tem maior força quando a pessoa está vivendo alguma dificuldade significativa. Quando o problema íntimo é dito (ainda que de uma forma genérica) pela boca do “próprio espírito incorporado” tem-se aí uma surpresa e de imediato a relativização do preconceito inicial. Vejamos, nesse sentido, o depoimento de Carla, 23 anos, ex-católica.

*“Eu estava chateada com um monte de coisas, as brigas em casa, o fim do meu namoro... Um dia a Fátima me convidou para ir na sessão do centro dela e eu fui... Eu achava uma farsa, como boa católica, mas comecei a acreditar quando o Zé do Coco falou exatamente o meu problema.”*

O contato inicial com a religião, em que o espírito fala, ainda que indiretamente, do problema que aflige a pessoa, pode ser considerado o primeiro passo de uma eventual conversão. Depois, seguindo os conselhos e prescrições de banhos rituais ou alguma outra obrigação (oferenda, despacho) recomendados pelo guia, muitos consulentes sentem ter alcançando a ajuda procurada, tendo para si a prova da eficácia religiosa. Daí para tornar-se um membro da assistência é um passo, que pode em seguida resultar em mais um “filho da casa”. Nesse processo é relevante a acolhida dos cambonos, que são os assistentes dos guias, mas o decisivo é o atendimento dos pretos-velhos, caboclos e outras entidades espirituais, de quem o consulente logo se torna amigo íntimo. Observa-se grande fidelidade do consulente para com seu guia predileto, com o qual em cada sessão busca conversar longamente. Os baianos parecem privilegiados no estabelecimento dessas relações de intimidade e espontaneidade, sempre com a exteriorização de muita alegria, tendo assim grande facilidade para conquistar novos adeptos para a religião. A mesma neo-umbandista Carla afirma que sua adesão à umbanda se deu em grande parte pela ação de um baiano:

*“Eles te ajudam a resgatar a auto-estima que você perdeu em algum lugar. Eles te dão uma sacudida, os guias em si, principalmente o Zé do Coco, ele tem uma forma carinhosa de lidar com as pessoas...”*

Como uma religião afro-brasileira, a umbanda requer tempo de aprendizado dos mistérios do panteão, do ritual, do receituário mági-

co. A jovem umbandista ainda está iniciando-se na religião e explica que deverá passar por um “aprimoramento mediúnico”. Feito isso ela estará apta a ser “cavalo” para um guia dar consulta, talvez também um baiano, como seu querido Zé do Coco.

### Quem é o baiano

Entre as décadas de 1950 e 1960, quando a umbanda se firma em São Paulo, a capital paulista assiste a um grande fluxo migratório, que a torna uma das maiores metrópoles do mundo. Pela grande quantidade, destacam-se os nordestinos, que vêm em grande parte para trabalhar nas obras de construção civil, como os “peões” urbanos, assim como nos mais diferentes ramos da indústria automobilística então em expansão, especialmente ocupando os postos de trabalho não qualificado. No imaginário popular dessa cidade o nordestino é portanto associado ao trabalho duro, à pobreza, ao analfabetismo, aos bairros periféricos, à vida precária, de um modo genérico, a tudo que é considerado inferior ou brega. Com o crescimento populacional e os crescentes problemas inerentes ao processo de metropolização, o senso comum, marcado pelo preconceito, passa a procurar o culpado pelo ônibus lotado, pela falta de emprego, enfim, pelas mazelas da cidade. E a culpa é recorrentemente atribuída ao “intruso”, o “cabeça chata ignorante”, o nordestino.

Assim como o oriental é indiscriminadamente rotulado de *japônês*, o nordestino é o *baiano*. Na vida cotidiana da cidade se percebe o caráter negativo dessa designação: “isso é coisa de baiano”, “que baianada você fez” etc. Ainda que elementos culturais originários da Bahia e do Nordeste tenham sido valorizados pela mídia (no carnaval, na música popular), fenômeno de alguma forma expresso na proliferação dos candomblés em São Paulo (Prandi, 1991-a), o termo “baiano” (nordestinos, em geral) ainda continua sendo pejorativo. Não obstante, o baiano alcançou grande popularidade na umbanda, tendo já superado o preto-velho na composição dos nomes que são dados aos terreiros paulistas, ficando atrás apenas do caboclo (Negrão, 1996).

A umbanda caracterizou-se por cultuar figuras nacionais associadas à natureza, à marginalidade, à condição subalterna em relação ao padrão branco ocidental. O nordestino é o “subalterno” da metrópole,

o tipo social “inferior” e “atrasado”, e por isso objeto de ridicularização, mas também de admiração, pois igualmente representa aquele que resiste firmemente diante das adversidades. O baiano representa a força do fragilizado, o que sofreu e aprendeu na “escola da vida” e portanto pode ajudar. O reconhecido caráter de bravura e irreverência do nordestino migrante parece ser responsável pelo fato de os baianos terem se tornado uma entidade de grande freqüência e importância nas giras paulistas nos últimos anos.

De um modo geral, baianos são tidos como pessoas alegres e teimosas em afirmar sua identidade cultural. Os baianos da umbanda, entretanto, são pouco presentes na literatura científica. Sabe-se que eles são guias que mesclam características da direita e da esquerda, como exus transfigurados em “espíritos de luz” (Prandi, 1996-a). Nas giras ele se apresenta com forte traço regionalista, usando chapéus de palha ou de couro, às vezes lembrando os cangaceiros. Eles são “do tipo que não leva desaforo pra casa”, como define a filha-de-santo de um terreiro situado num bairro da periferia, acostumada ao jeito valente do nordestino:

*“Baiano é encrenqueiro. Quando é pra xingar ele xinga mesmo. Trabalha mais na direita, mas às vezes também na esquerda. Depende do grau de evolução, do estudo do guia.”*

Por outro lado, no terreiro de um bairro situado na área central da cidade, os freqüentadores da casa afirmam que gostam dos baianos por sua capacidade de ouvir e aconselhar.

*“Os baianos têm paciência para ouvir e dar conselhos. Eles são carinhosos e passam segurança.”*

Num outro terreiro, com semelhante formação social (de classe média), os baianos também conversam bastante, dão conselhos e falam baixo, mansamente. Eles usam essências aromáticas, ervas, flores e velas coloridas em seus “trabalhos”. Este terreiro, cuja arquitetura é de um moderno templo, recebe o nome de Glauco e Rosa, respectivamente os nomes do exu e da baiana de Dona Dagmar, a mãe-de-santo, conquanto a distinção entre as duas entidades espirituais seja bem demarcada, como explicita uma cambono da casa:

*“Aqui os baianos não bebem bebida alcoólica, só os guias da esquerda bebem, mas esse culto é fechado.”*

Nestes dois terreiros os baianos são “doutrinados”, apresentando um comportamento comedido, o que significa não beber álcool, preferindo água-de-coco ou refrigerante, não xingar, nem provocar os presentes em voz alta, não sendo enfim zombeteiros como outros baianos.

Há portanto diferentes modelos de baianos, os quais têm em comum uma grande popularidade. Trazendo em si faces marginais, familiares, irreverentes, complacentes o baiano faz sucesso em realidades sociais distintas. Analiso mais detidamente o culto aos baianos em dois terreiros paulistanos, da classe média e do bairro popular, respectivamente.

### A tenda que virou templo

O Templo Espiritualista Marco Antônio, que até quatro anos atrás chamava-se Tenda Umbandista Marco Antônio, funciona há 23 anos no número 781 da avenida Cantareira, no Alto de Santana. Seu líder, proveniente de família kardecista, parece bastante influenciado pela origem religiosa familiar e pelo meio social em que vive, imprimindo forte traço kardecista a seu terreiro. Semanalmente ministra palestras e convida pessoas para dar cursos sobre temas que considera de interesse, como espiritualidade, depressão, meditação, relaxamento, evangelho e espiritismo etc.

Nas religiões afro-brasileiras, em que cada terreiro é autônomo em relação aos demais, o estilo do terreiro é em grande parte decorrência da personalidade e da cosmovisão do pai-de-santo, que exerce em sua comunidade autoridade incontestável. Na referida casa de culto, cujo líder é reverenciado pelo modo elaborado de se comunicar, ocorre uma valorização da palavra, do discurso racional. O destaque fica para seu “guia de frente”, o baianinho Marco Antônio, espírito de um menino baiano de oito anos de idade, cuja fala intelectualizada, segundo os adeptos da casa, se deve à “luz” que alcançou em suas vidas progressas. Valoriza-se também, neste terreiro, as práticas esotéricas e terapêuticas ensinadas e empreendidas por médicos, astrólogos e outros intelectualizados filhos da casa.

A entidade espiritual mais freqüente nas giras é o baiano, reconhecido por seu “poder de bênção”. As sessões acontecem quinzenalmente, pois há outras atividades na casa, e às sextas-feiras, porque

segundo o pai-de-santo é um dia de "intenso magnetismo e vibrações energéticas".

O espaço físico que comporta o templo é típico de uma área comercial de grande cidade: salão de tamanho médio (mais ou menos 40 m<sup>2</sup>) bem instalado no andar de acima de uma loja de roupas, numa avenida bastante movimentada. Ao chegar ao terreiro, subindo a escada, logo se depara com uma mesa receptora que distribui senhas para os passes e consultas, marca da burocracia idealizada e valorizada pela umbanda. Quem vai para se consultar apanha, ao entrar, sua senha, que marca sua ordem de atendimento com o guia desejado, e aguarda o começo da gira aproveitando para pôr as conversas em dia com os demais presentes, amigos e iniciados.

Em geral, uma gira de umbanda segue a seguinte ordem: canto de abertura dos trabalhos, que pode ser o hino da umbanda; orações, às vezes de acentuada conotação sincrética, e defumações; saudação inicial do sacerdote, dos médiuns e dos cambonos; pontos cantados de descida; pontos cantados de subida e saudação final (Magnani, 1986). A gira do terreiro Marco Antônio não foge à regra, mas tem suas peculiaridades. A oração inicial é uma espécie de credo católico com alguns termos adaptados: "Oxalá todo poderoso, criador do Astral e da Terra"; "comunhão dos orixás"; "santa doutrina espiritualista". Outros pontos de destaque são a complexidade das falas do pai-de-santo e de seu guia e a maneira serena dos baianos atenderem ao público.

A gira dessa casa umbandista surpreende pela mistura de elementos de culto, pelo clima de espetáculo que se cria e pela ênfase na prática discursiva. Antes da abertura das cortinas para o início da sessão, ouve-se: uma mensagem em *off* sobre as recomendações da casa (desligar aparelhos eletrônicos, observar precauções contra incêndio), em seguida uma canção relacionada a orixás (*Milagres do povo*, de Caetano Veloso, por exemplo), dois toques de campainhas; e só então começa a sessão. Os atores entram em cena. Há atabaques de verdade, mas todos os filhos da casa vestem calças e tênis brancos e dançam de modo contido para a vinda dos guias. As pessoas vêm de lugares distantes, inclusive outras cidades da Grande São Paulo. Essa distância que se traduz em comunidade só de encontros — não de convivência — se apresenta como vantagem para quem não quer expor a vida privada. A maioria dos freqüentadores é formada por "gente bem situada", cujos carros estacionados à porta apontam o *status* social. Mas

todo mundo reverencia e pede conselhos ao estereótipo ainda ridicularizado no cotidiano paulistano, o “arretado” baiano.

Os pontos cantados chamam o elenco protagonista da gira para “trabalhar, praticando a caridade, e trazer os ensinamentos de Oxalá”. E os baianos vêm com jeito manso, preguiçoso. Essa tranquilidade, segundo o povo da assistência, os faz “transmitir muita paz”. Usam chapéu de palha, só alguns fumam, mas todos têm um assistente que conduz uma maleta contendo velas brancas, açúcar, mel, fitas de cetim coloridas e perfume, entre outros utensílios e ingredientes mágicos do guia. Os baianos bebem refrigerante, sobretudo o brasileiro guaraná, por vezes *diet*. Com seus acessórios e o auxílio dos cambonos, os guias consultam, levando em geral muito tempo com cada pessoa. Eles ouvem bastante e falam em “firmar a cabeça”, “buscar paz espiritual”. Buscam enfaticamente acalmar e alentar as pessoas que os procuram. Esses são os baianos pacientes para ouvir e aconselhar, uma versão *light* desta entidade.

### O terreiro de fundo de quintal

O Abaçá Caetés Girassol situa-se à rua Ovídio José Antônio Santana, 233, Vila Nova Cachoeirinha, periferia norte da cidade. É um terreiro já antigo no bairro, com cerca de 30 anos, localizado no quintal da residência de dona Eudóxia, a mãe-de-santo. O local de culto é pequeno, tendo no máximo 20m<sup>2</sup>, repleto de imagens de santos católicos. Numa das paredes há um quadro de avisos, no qual chamam a atenção os convites para uma excursão ao litoral paulista e para uma feijoada, com o fim de arrecadar recursos para o terreiro. As mulheres usam saias compridas e vestidos e calçam chinelos, quando não estão descalças.

O guia mais reverenciado é o caboclo Caetés, o “chefe da casa”, incorporado pela mãe-de-santo. Há periodicamente giras dedicadas aos espíritos da esquerda, lideradas pelo Exu Sete Encruzilhadas. Os baianos também têm muito prestígio e participam da gira juntamente com os caboclos. As sessões acontecem todos os sábados, às 20 horas.

A gira começa com uma breve oração à Nossa Senhora Aparecida, liderada pela mãe-de-santo. Não há discursos e a fala da sacerdotisa é bastante simples. Um ponto cantado anuncia o início dos trabalhos e logo em seguida ela incorpora o seu caboclo, logo seguido de outros que vêm para ajudar no atendimento à assistência. Grande parte dos

consulentes está em busca de cura, pois a fama de curandeiro do caboclo de frente da casa é notória nas vizinhanças. Feitas as consultas, os “médicos” vão embora para a vinda dos “advogados”. É a vez dos baianos.

*Andando lá na rua  
Eu pisei numa macumba  
Mas não adianta não  
Porque lá vem o baiano  
Pra demanda desmanchar  
Lá vem o baiano feiticeiro,  
O baiano macumbeiro,  
Vem aqui pra trabalhar*

Este é o ponto cantado para a vinda dos baianos. Eles já chegam dando altas gargalhadas, brincando com os filhos da casa e com a assistência. Nesse terreiro os baianos são muito animados, gostam de contar piadas e de dançar. Usam chapéus de palha amassados e rasgados e todos fumam, às vezes charuto. Os poucos cambonos que os assistem logo levam cachaça e batida de coco, de preferência servida na própria casca. E eles, tirando sarro, não demoram a pedir mais. O atendimento começa e percebe-se que enquanto os caboclos são mestres na cura de males do corpo, os baianos são especialistas em resolver questões financeiras e problemas ligados à intimidade, como adultério, desavenças por maledicência etc. Diz-se que os baianos são mais afeitos a solução de problemas “da terra”. Eles fazem os consulentes beberem de sua bebida, enquanto os cambonos anotam em folhas de papel suas receitas de obrigação. Álcool e fumo são ingredientes mágicos indispensáveis para a intervenção do baiano nas coisas do mundo profano. Os principais atributos do guia que atraem os clientes parecem ser a objetividade e a ousadia, conforme diz uma das pessoas da assistência:

*Ah, eu gosto mesmo é do baiano! Ele vai direto ao ponto, o que tiver que falar ele fala mesmo. Se for preciso xingar, ele xinga!*

Os pontos cantados falam de “velho feiticeiro”, “viajante da Bahia que abre caminhos”, ou seja, se referem a alguém que conhece mandingas, os segredos da magia e usa isso para ajudar. Enquanto os pretos-velhos e caboclos mostram limitada disposição para trabalhos moralmente duvidosos, os baianos não vacilam em aceitar tal tipo de

empreitada. Por vezes eles surgem “virados” para atuarem juntos com os exus na esquerda. Afinal, em suas vidas pregressas, eles não foram médicos nem cientistas, mas sim nordestinos pobres, brigões, país-de-santo, macumbeiros etc. Para enfrentar as dificuldades do dia-a-dia, o que é genericamente julgado certo ou errado se confunde nas atitudes concretas para o alívio imediato. Estes são os baianos arre-dios e justiceiros, a versão “cabra da peste”.

### Os baianos no panteão afro-brasileiro

As figuras centrais da umbanda são, por um lado, o caboclo e o preto-velho e, por outro, o exu e a pombagira. Essas entidades espirituais são recuperadas de matrizes e estereótipos presentes na formação do povo brasileiro, fazendo aparecer no centro do culto tipos sociais, tradicionais ou contemporâneos, que podem ser pensados como pertencentes a categorias socioculturais inferiores e subalternas, o que é distintivo desta religião em relação ao kardecismo, que prefere o contato com os considerados espíritos evoluídos, cultos e escolarizados. No desenvolvimento da umbanda, associado às transformações de seu meio social nos grandes centros urbanos, outros personagens foram surgindo, como o boiadeiro, o marinheiro, o cigano, o baiano etc. Os boiadeiros podem ser considerados um tipo de caboclo, associado ao sertanejo, ao trabalhador rural que vive da lida com o gado no sertão, em condições duras que requerem muito esforço e determinação e podem ser considerados de várias origens regionais, como João do Laço, boiadeiro do sertão nordestino, e Chico Mineiro, dos campos de Minas Gerais. Há portanto proximidade entre o boiadeiro e o baiano, sendo este, no entanto, o nordestino do meio urbano. Em termos de mestiçagem, o boiadeiro remete ao mundo do caboclo indígena, enquanto o baiano ao negro africano. Em outro plano, enquanto o boiadeiro representa o trabalho e a sisudez, o baiano é a festa, a alegria, a malandragem do negro (Concone, neste volume). O baiano é o negro ou o mulato das cidades litorâneas da Bahia, embora os baianos cultuados no tambor-de-mina maranhense, igualmente negros, não sejam considerados originários da Bahia, mas sim de alguma baía mítica em que teriam se encantado (Ferreira, 1999).

Ao baiano da umbanda é atribuído grande fama de “macumbeiro”, pois, segundo a concepção popular, ele é capaz de fazer ou que-

brar as chamadas “demandas”, as temidas magias malélicas, por isso atuando às vezes também na quimbanda, em meio aos exus e pombagiras. O ponto cantado no terreiro Lodê Oiá de Dona Maísa, da periferia norte de São Paulo, ilustra tal ambigüidade:

*Aê baianinha  
Da sandália de ouro  
Venha ver seu povo baianinha  
Que vale um tesouro*

*Aê baianinha  
Da sandália de pau  
Onde ela bate o pé baianinha  
Faz o bem, mas também faz o mal*

*Ela é da Bahia  
Cidade santa  
Terra da magia*

A baiana desse terreiro, Dona Maria de Nagô, é uma mulher idosa considerada meiga e astuta. Segundo a chefe da casa, ela foi uma mãe-de-santo da Bahia, “filha de Nanã”. Os baianos da umbanda foram ou pais-de-santo do candomblé baiano ou então negros ou mestiços de africanos com grande experiência de vida. Nesse sentido, em termos de senilidade, os baianos se aproximam dos pretos-velhos. Em alguns terreiros sobressai o lado arredio e feiticeiro, noutros o sábio conselheiro.

### Conclusão

A umbanda assimilou a lógica da oferta de bens simbólicos para a conquista e manutenção de seu espaço no campo religioso contemporâneo, marcado pelo pluralismo cultural e pela competição por adeptos. Para tanto ela mantém os antigos traços do catolicismo popular, do ritualismo mágico, do atendimento direto às aflições das camadas populares. Aí o terreiro é referência no bairro pobre e tem um caráter de agregação comunitária. Os guias são reconhecidos como benzedores, milagreiros, protetores que quebram demandas e abrem caminhos, enfim, agentes solucionadores de problemas diversos da população local.

Num outro contexto, porém, a religião associa a racional ênfase na palavra com traços atuais de espiritualismo da chamada Nova Era.

A umbanda aproveita elementos esotéricos presentes nos novos hábitos de consumo mágico-religioso para se mostrar atualizada. Aí o templo é uma casa de prestação de serviços, que acentua o anonimato da vida na grande cidade. A religião assume um caráter terapêutico, constituindo-se em mais uma opção mágica para o indivíduo que se sente desamparado na sociedade urbana secularizada.

O baiano constitui um importante componente de síntese da umbanda para que ela se afirme na sociedade contemporânea. Em termos morais, esse guia, que atua também na quimbanda, representa o esforço que a religião vem fazendo ao longo do tempo para apagar a dicotomia entre o bem e o mal, que a caracteriza historicamente. Mas além de ajustar-se à direita e à esquerda (caridade e demanda), o baiano associa a mensagem moralizadora ao ritual mágico. Isso é bastante relevante, pois essa religião tem um pé na magia afro-indígena e outro na racionalidade cristã. Mais que qualquer outra entidade do panteão, o baiano alia a orientação de conduta à manipulação do mundo. Por isso tem prestígio junto às classes médias e aos segmentos populares, pois ajusta-se tanto ao estilo sério, manso, sábio quanto ao zombeteiro, arreado, valente. O baiano pode ser o generoso conselheiro ou o "arretado" comprador de brigas alheias. Ele pode ser associado à água-de-coco com a rede de dormir ou à peixeira com cachaça, ao velho pai-de-santo evoluído ou ao cangaceiro destemido, à MPB *cult* ou ao forró brega, aos personagens sedutores de Jorge Amado ou ao Zeca Diabo de Dias Gomes. Enfim, entre terapeuta moderno e xamã tribal, essa entidade espiritual, como um camaleão, representa de fato um trunfo considerável para a atualidade versátil da umbanda.

### *Referências bibliográficas*

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1975.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CONCONE, Maria Helena Villas Bôas e NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda, da repressão à cooptação. In: *Umbanda & política*. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987.
- CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. O ator e seu personagem. In: CONSORTE, Josildeth Gomes e COSTA, Márcia Regina (orgs.). *Religião, política, identidade*. São Paulo, Educ, 1988 (republicado neste volume).
- FERREIRA, Francelino de Shapanan Vasconcelos. *Caboclos e encantados no tambor-de-mina e outras religiões afro-brasileiras*. Texto apresentado no Primeiro Congresso de

- Umbanda e Candomblé de Diadema (mimeo). Diadema, 28 de fevereiro de 1999.
- FRY, Peter. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e crítica*, nº 6: 79-94, 1975.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- . O neo-esoterismo na cidade, in: Dossiê magia. *Revista USP*, nº 31, setembro-novembro, 1996.
- 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*. São Paulo, Brasiliense, 1991.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo, Editora 34, 1999.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec, 1991 (a).
- . A religião e a multiplicação do eu. *Revista USP*, São Paulo, nº 9, março-maio, pp. 133-144, 1991 (b).
- . *Herdeiras do axé*. São Paulo, Hucitec, 1996 (a).
- . Religião paga. In: PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996 (b).
- . Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

## ENTRE CABOCLOS E ENCANTADOS

### *Mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro*

*Francelino de Shapanan\**

Da mesma forma que a religião afro-brasileira tomou nomes diferentes nos diversos lugares do Brasil onde se fixou e se desenvolveu, também as entidades não africanas tiveram denominações diversas. De modo geral, contudo, usou-se para designá-las os nomes genéricos de caboclo e encantado, este mais característico do tambor-de-mina. Com o decorrer dos anos, a troca de informações e o grande intercâmbio entre terreiros, com visitas, mudança de seus membros de uma casa para outra e até mesmo de um estado para outro, o caboclo nas suas diferentes formas se misturou.

Encantado é um termo genérico para designar entidades que não os voduns, orixás ou inquices. No tambor-de-mina, são divindades que descem ao mundo dos vivos com o mesmo prestígio que os deuses africanos, tendo com estes grandes correlações, relações de respeito e culto quase que paralelos. Para o povo do tambor-de-mina, o encantado não é o espírito de um humano que morreu, que perdeu seu corpo físico, não sendo por conseguinte um egum. Ele se transformou, tomou outra feição, nova maneira de ser. Encantou-se, tomou nova forma de vida, numa planta, num acidente físico-geográfico, num peixe, num animal, virou vento, fumaça. Está presente entre nós, mas não o vemos. Ele encantou-

---

\* Fundador e dirigente da Casa das Minas de Tóia Jarina, em Diadema, SP, e Abê-Onokun do Ilê Axé Iemanjá, em São Luís, MA, é coordenador em São Paulo do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira — Intecab —, presidente do Conselho de Ética e Secretário-Geral da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Diadema.

se e permaneceu com a mesma idade cronológica que tinha quando esse fato se deu.

A encantaria do tambor-de-mina, aliás pouco identificável noutros cultos afro-brasileiros, divide-se em:

a) Encantaria gentil, que reúne as famílias de reis, rainhas, príncipes, princesas e nobres;

b) Encantaria cabocla, em que aparecem várias famílias, sendo 21 as principais, entre elas: a do Lençol, da Turquia, do Codó, da Gama, do Juncal, da Mata, dos Marinheiros, das Caravelas, das Cobras, dos Surrupiras, dos Botos, da Bandeira, da Baía, do Pará e de Caxias (de Dom Pedro Angasso).

O que se manifesta na encantaria é, pois, o encantado. A palavra caboclo, muito comum na encantaria, é um nome genérico usado na mina para quase todos os encantados e não tem no tambor-de-mina o mesmo sentido dado na umbanda e nos demais cultos afro-brasileiros. Não é necessariamente o índio. Pode ser uma entidade mestiça mas que nem sempre tem o mesmo conceito usado nos outros cultos. Na umbanda e no candomblé queto, angola e jeje, as divindades voduns, orixás e inquices são consideradas africanas, enquanto que o caboclo é brasileiro. Na mina não é assim: o encantado não é necessariamente brasileiro.

Cultuam-se na mina várias famílias de caboclos-encantados que são entidades que hoje carregam nomes brasileiros, enquanto outros abraçaram-se, mas não são originários de nosso país. Têm muitas outras origens: portuguesa, italiana, turca, austríaca, africana, embora tenham aceitado o Brasil como sua terra.

Devido ao meu entrosamento aqui no Sul com várias casas de umbanda e candomblé (queto, jeje, nagô e angola), pude observar que o caboclo seria o mesmo, porém com concepções diferentes. Acredito que o caboclo-encantado é o ancestral de todos, pois já existia mesmo antes do surgimento da umbanda, pelo menos desde uns cem anos atrás. Ele já existia e, depois de assumir várias formas, veio descendo para o Sul e aqui, em face das novas condições encontradas, tomou nova feição.

Principalmente na umbanda, em que a presença kardecista é marcante, o caboclo se desencantou, ficou tão-somente caboclo e tomou uma nova postura, mais submissa, com atitudes mais puras, mais próximas dos ideais cristãos de comportamento (pureza exigida, já que

sua postura anterior era muito criticada), enquanto no Norte permaneceu como antes, sincretizado sim, mas sem copiar as virtudes ou querer imitar o comportamento dos santos católicos.

Lá no Norte, na mina, ele é o caboclo-ancestral, aqui é o caboclo-descendente, surgindo com nova roupagem. Aqui se apresenta nas casas de umbanda pregando uma visão meio católica-kardecista, com comportamento diferenciado, quase não bebendo e nem fumando, muito embora, se analisarmos muitas de suas cantigas e outras características, vamos remontar à sua origem primitiva.

Esse caboclo descendente também hoje tem mudado muito. Nas casas de mina e de umbanda, antigamente, quando desciam, os caboclos obedeciam a determinados rituais, como: a) tirar sua doutrina (cantiga, ponto, dota); b) riscar seu "ponto" com pomba; c) dizer sua origem e significados.

Aí ele mostrava uma família, uma origem, toda uma ancestralidade. Ele não era simplesmente caboclo. Hoje vejo o uso de nomes de caboclos que nunca existiram e que quando muito são desdobramentos de outros caboclos já existentes. Por exemplo: Caboclo Sete Flechas da Mata e Caboclo Sete Flechas das Estrelas, que nada mais são que o Caboclo Sete Flechas. A justificativa para essas novas aparições seriam caboclos outros que trabalhariam na vibração de Sete Flechas. Mas, por que então não usarem seus próprios nomes? É o mesmo com a Cabocla Jurema da Mata e a Cabocla Jurema da Cachoeira, derivações da própria Cabocla Jurema.

Na mina, assim como nos candomblés de caboclo, ele só pode estar atuado (incorporado) numa única pessoa e não em várias pessoas ao mesmo tempo. Na mina, não admitimos essa possibilidade, seria considerada uma fraude.

Aí começam-se a notar as múltiplas diferenças.

Em muitos terreiros de umbanda, numa mesma festa pública ou privada, o mesmo caboclo, usando o mesmo nome, pode incorporar simultaneamente em vários filhos, o que demonstra haver uma outra interpretação, outro conceito de caboclo, diferente daquele da mina. O nome pode ser o mesmo, mas é diferente a concepção que se tem da entidade. Mas há também casas de umbanda em que cada entidade é própria de cada filho-de-santo.

Antigamente, nas casas de candomblé queto e jeje da Bahia, como no xangô de Pernambuco, não se cultuava caboclo. Sua presença estava limitada ao candomblé de caboclo, a partir do qual passaram para as casas de candomblé angola e congo, tendo também presença obrigatória nas casas de mina nagô do Maranhão. Depois foram adentrando as demais nações e hoje está presente em quase todos os cultos e até nas casas mais ortodoxas.

Embora se fale indistintamente de encantado e caboclo, há diferenças bem marcantes em suas maneiras e posturas, já que o encantado não seria o mesmo caboclo da umbanda e do terreiro de candomblé. O encantado tem uma postura muito própria. Na mina, ele é perfeitamente individualizado, tem sua família, tem seu mito próprio, ele tem uma descendência, ele tem história, enquanto na umbanda e no candomblé ele perdeu sua memória ancestral.

Na umbanda do Sul, o caboclo não sabe contar sua história, ou, quando conta, essa história não é a mesma quando ele está na cabeça (incorporado) de um outro filho. Cada casa tem uma história para essa entidade, nada havendo em comum entre as diferentes versões. Já na umbanda do Norte, especialmente pela proximidade com o tambor-de-mina, os caboclos são praticamente os mesmos da mina, falam e dançam nos mesmos moldes e conhecem os encantados gentis e os voduns.

Pela constante presença da Casa das Minas de Tóia Jarina e de sua encantada Cabocla Mariana (que tem a atribuição ritual de administrar a Casa) junto a muitos terreiros de umbanda e candomblé da região metropolitana de São Paulo, observa-se grande influência do tambor-de-mina em várias dessas casas no culto dos caboclos. Muitos procedimentos rituais e concepções antes inexistentes hoje se verificam de maneira bem palpável, como cantigas, posturas, conceitos.

Quando abri minha casa em São Paulo há 22 anos, dificilmente se falava em encantado, enquanto hoje em muitas casas se diz "meu encantado", em vez de "meu caboclo". A figura do índio, antes selvagem, bravo, mudou, ganhando nova roupagem e nova linhagem.

Nos diversos cultos afro-brasileiros há uma inter-relação entre as entidades dos caboclos, encantados, mestres, boiadeiros etc., com diferenças bem marcadas que podem ser apontadas.

### O caboclo propriamente dito

Caboclo é o índio civilizado que veio para a cidade, que se misturou com o branco e até mesmo com o africano. São deste grupo as entidades que mais baixam na umbanda. Alguns usam expressões em tupi-guarani para se identificar ou se comunicar. Quando manifestado, o caboclo usa panos e faixas com laços, chapéu de palha, enxada. Usa rodilha e não torso. Fuma charuto. Trabalha para resolver problemas, vem brincar e leva recados dos fiéis para a mata, depois trazendo as respostas. É independente e, na maioria das vezes, se apresenta como grande guardião dos orixás, os donos do axé. No candomblé não se admite a incorporação de um mesmo caboclo simultaneamente em vários filhos.

Na mina, não há a necessidade de oferendas de comidas secas e "corte" (sacrifício de animais) para os orixás, especialmente Exu, Ogum e Odé, antes de toques e festas para caboclos, nem se faz um prévio xirê aos voduns e orixás, como ocorre nos candomblés que tocam para caboclos.

No candomblé, o xirê preliminar aos orixás é justificado por se crer que o orixá, por ser o dono da casa, pode se aborrecer se não for lembrado. Mas o caboclo não se sente aí um intruso. Essa combinação de orixás e caboclos pode ser entendida como uma espécie de união das raças e dos povos, mas, mesmo assim, o caboclo não comparece ao xirê dos orixás e estes também não se manifestam no toque dos caboclos. Há um respeito aos limites e às diferenças, cada um na sua hora, mas um respeitando e amando o outro. Existe certa ligação do caboclo com o orixá de cabeça do filho. No candomblé, o caboclo manifesta-se ou como boiadeiro ou caboclo de pena, os quais rezam na chegada um *ingorossi* brasileiro e se identificam como filhos dos orixás (em especial os donos da casa), mas não riscam ponto, usam faixas com laços, bebem e fumam no salão e fazem quitanda de frutas. Bebem e oferecem a todos sua bebida ritual, a jurema de caboclo, que é diferente da jurema de mestre, própria do catimbó.

O caboclo na umbanda usa comer das comidas sólidas, verduras e frutas, o que na mina se considera impróprio e incompatível com a incorporação. Na umbanda do Norte o caboclo segue o mesmo padrão da mina, com cantigas próprias, que ele canta na chegada, durante o tambor e na despedida.

Como conta o Caboclo Pedra Preta de Mãe Lindinalva, o caboclo faz parte da própria história do Brasil:

*Minha mãe é brasileira  
meu pai imperador (bis)  
Eu sou do Brasil  
brasileiro eu sou (bis).*

Ele teria nascido e se encantado no Brasil, como uma fera, numa pedra de raio que vem à tona sete anos após ter caído e se enterrado, uma pedra preta, brilhosa. É índio, mas se porta como caboclo para o povo entender. Diz que no candomblé não há famílias de caboclos, pois o povo-de-santo só teria se preocupado com os orixás africanos, esquecendo-se do lado caboclo, o que acarretou o fim da continuidade das casas e das famílias de caboclos. Não se considera egum (espírito de morto), mas sua "pajelança" é como de egungum, dos índios mortos que já foram grandes caciques, tuxauas, morubixabas. Teve que entrar no culto da jurema (sem contudo virar mestre) para poder se tornar um verdadeiro chefe. Diz ser pai da cabocla Jandira, Cabocla Lavínia, sendo a Cabocla Iracema a mãe deles. Tem filhos de seu sangue e filhos adotados, reconstituindo-se todo um sentido de família, certamente por influência do tambor-de-mina.

Pode-se verificar em São Paulo que essas entidades brasileiras classificadas como caboclos foram, com o passar do tempo, mudando e se adaptando, perdendo um pouco das origens e características que as definiam.

Muitas casas de umbanda já não mantêm a tradição do caboclo "riscar o ponto", "cantar sua doutrina" e dizer o "que representa". Gestos que o definem, pois toda a sua história está ali contida, com seu "ponto riscado", que se repete durante toda a vida. Na umbanda tradicional, quando da "coroação" do médium, o caboclo usa cocar de penas, levando arco e flechas na mão. É subordinado a Oxóssi, o rei da *macaia*. Com o passar do tempo e dentro da sua evolução, o caboclo se torna chefe da *macaia*.

Penso que devemos estudar o caboclo com o mesmo carinho que temos pelo orixá, vodum e inquice. Também não vemos nada de errado em cultuar orixá e caboclo numa mesma casa, desde que em separado e sem misturar os rituais. O problema, me parece, é que certas casas de umbanda e candomblé adotam entidades da mina que não

sabem cultivar, e então começam todo um processo de invenção ritual, com muita criatividade. O encantado tem cantigas apropriadas para chegar, para dançar enquanto está em terra e para subir, além daquelas que podem ser cantadas sem que esteja presente, mas fazer isso sem conhecimento e sem fundamento, cantar só por cantar, é muito prejudicial à continuidade da verdadeira encantaria.

É tradição na mina maranhense e paraense ter-se num mesmo tambor a presença de voduns, gentis e caboclos-encantados. Na Casa de Tóia Jarina essa prática é condenada, pois entendemos que são energias diferentes, de origens e panteões distintos. Sua mistura deve-se à falta de conhecimento, por deficiência na iniciação dos dirigentes, falta de uma sólida estruturação da casa, como se tudo fosse válido. Fazemos festas separadas até mesmo para as diferentes famílias da encantaria, podendo uma visitar a outra, o que não é regra geral. Para voduns canta-se em língua africana e para encantaria, em português.

### Boiadeiros

Para a mina, os boiadeiros formam uma linhagem de caboclos, com maior presença nas casas de candomblé angola, onde se identificam como brasileiros e dizem ser originários da Hungria, talvez uma Hungria perdida na memória dos tempos. Assemelham-se a alguns encantados de mina da família do Codó, também conhecida como família de Seu Légua Boji Buá ou família de Mata do Codó, e misturam-se com os vaqueiros. Estes três grupos — boiadeiros, vaqueiros e codoenses — estariam muito próximos entre si. A maioria dos terreiros de umbanda moderna já tem boiadeiros, mas transformados. Têm poucas cantigas próprias e já usam botas em vez de ficar descalços, como na angola. Aliás, a família do Codó não tolera ficar calçada. Boiadeiro é o caboclo chefe dos vaqueiros, é o fazendeiro. Usa roupa de couro, fuma cigarro de palha ou charuto. É um aliado de índios e caboclos.

A umbanda também confunde os mestres da jurema (entidades do catimbó), chamando-os de boiadeiros e até mesmo de exus. E aí surge a figura conhecidíssima e polêmica do Seu Zé Pelintra, que tem uma biografia real, verídica, é um grande mestre da jurema pernambucana e aqui em São Paulo transformou-se algumas vezes em baiano e outras em exu.

Vemos então a grande mistura do que seria o baiano e o caboclo, o caboclo e o marinho, o caboclo e o cigano, o caboclo e o exu, o caboclo e o boiadeiro.

### Índios

Índio é o caboclo de mata bruta, selvagem, da mata fechada. Veste pena, usa cocar, penacho, rodilha de folhas (homens) e de flores (mulheres). O chefe é o cacique, abaixo do qual estão o tuxaua, depois o morubixaba, e o abaré-guaçu, abaré-mirim, abaré. É um caboclo em estado selvagem, é a origem do caboclo e a origem dos mestres da jurema, mas que precisa ser doutrinado. O índio seria o início da doutrinação do médium quando está começando e que não sabe diferenciar entre terreiro e mata, por isso vem bravo, bruto, sem disciplina. Quase não se vê mais sua presença na umbanda, pois ultimamente já vem evoluído, enquanto no candomblé é nula sua presença. Na mina está se extinguindo, pois os mineiros atuais preferem trabalhar com entidades mais modernas e adaptadas ao nosso modo de viver e entender.

### Encantados

O legítimo encantado, além de não fazer uso de comidas sólidas, não bebe e nem fuma no barracão, enquanto as demais entidades, nos outros cultos, sim. O encantado, como o vodum, usa toalha, às vezes com um ponto riscado desenhado ou pintado na mesma. Já os índios, boiadeiros e caboclos (fora da mina) não o fazem. Limitam-se ao uso de bandas de pano na cabeça com laços feitos com faixas amarrados ao corpo. Não é regra o encantado dar passe ou consulta, o que é praxe na umbanda e nos candomblés de caboclos.

O encantado da mina teve vida mas não morreu. Perdeu o corpo físico mas não houve morte, ele se transformou. Não é considerado egum e nem catiço. Na visão dos outros cultos, é uma entidade que viveu no nosso mundo e morreu. Está no nosso meio numa possível evolução espiritual, no sentido de estar cumprindo missão. Não é essa a concepção do tambor-de-mina.

Na Casa de Tóia Jarina cultuamos várias famílias de encantados, mas a principal é a do Rei Sebastião e da família do Lençol. Esses encantados usam chinelos brancos e toalhas de Richelieu. Aliás, algu-

mas famílias de encantados usam chinelos, uma influência dos voduns da Casa das Minas Jeje do Maranhão, onde os voduns, na época de Mãe Andressa, foram autorizados a usá-los. Também a relação encantado-vodum é muito mais forte e real do que encantado-orixá. É quase impossível no Maranhão se falar de encantado sem se reportar ao tambor-de-mina, onde sua presença é marcante.

A segunda grande família da Casa é a da Mata do Codó, cujo destaque é para Zé Raimundo Boji Buá Sucena Trindade. São assemelhados aos boiadeiros mas em nenhum momento se confundem com estes. São chefiados por Seu Légua Boji Buá. Observamos que, quando tocamos tambor para os codoenses e algum visitante entra em transe, já é o boiadeiro que se faz presente e não o caboclo de pena. Seriam boiadeiros de mata e não boiadeiros de campo.

*Vai vender, vai vender  
vai vender boiada — (bis)  
do norte para o sertão  
vai vender sua boiada, Seu Légua  
Légua do Maranhão — (bis)*

Cultua-se, com grande destaque, na Casa de Tóia Jarina, a família dos Turcos, a grande família de Turquia, sob o comando da legendária Cabocla Mariana, a Bela Turca. Na nossa casa, dizemos que os turcos são nagôs ou tapas-nupes, chefiados por Dom João de Barabaia, Rei da Turquia, de origem africana e não européia. Seriam descendentes da família de Xangô. Muitos caboclos turcos estão na umbanda, usam nomes em tupi-guarani e aparecem na mata de Jurema (e não na jurema de mestre) levados por Caboclo Velho. Essa família em nossa casa tem três dias de tambor com derrubada de boi e hasteamento de bandeira. Dona Mariana surge como a grande relações públicas, a responsável pelo grande entrosamento de nossa casa com outros terreiros, a muitos dos quais chegou a impor seus gostos, costumes e tradições. Recebe visitas e vai visitar. Recebe homenagens e faz homenagens ao povo do santo, estudiosos e políticos. Assumiu a chefia da casa e colocou sua marca. Ao mesmo tempo que é rígida, sabe entender as falhas e problemas dos filhos. É a grande conselheira, confidente, farrista, coordenadora. Dona Mariana impôs cantigas. Já é costume de algumas casas de umbanda e candomblé, nas grandes festas de caboclos, receber e tocar tambor-de-mina, dando o comando à Cabocla Mariana. Sua maior habilidade social é saber tratar, receber e prestigiar a todos, indistintamente.

Merece grande destaque a família da Bandeira, chefiada por Caboclo João da Mata, o Rei da Bandeira, Rei Boa Esperança, de origem portuguesa e italiana. É uma família de encantados nobres, chamados de bandeirantes. Esta família é festejada em 8 de fevereiro e recebe homenagem em todas as casas de mina, juntando-se a ela alguns caboclos de mata.

Destaca-se também a família da Baía chefiada por Baiano Grande Constantino Chapéu de Couro, festejada dia 27 de setembro. Os baianos da mina não admitem ser confundidos com os originários do estado da Bahia, mas dizem vir simplesmente da baía e aí entenda-se uma baía encantada, baía no sentido de acidente físico-geográfico. Nessa família, entretanto, identificam-se também muitos baianos com características umbandistas, ou seja, vindos da Bahia, também misturados com entidades pernambucanas e paraibanas. Na mina, as principais figuras míticas desta família são Dona Chica Baiana e Seu Baianinho.

Seguem as famílias da Mata de Jurema, chefiada por Seu Jurema, Dona Jurema e Dona Jureminha, tendo grande importância o Caboclo Rompe Mato, também chamado Cachapá da Jurema. Essa é uma família de índios, característica de um rito denominado tambor-de-borá, ou canjerê. Antigamente seus tambores eram realizados no meio da mata, onde se fazia um pequeno roçado, dançando-se em cima de folhas de tucumanzeiro.

Outra é a família de Surrupira, chefiada por Velha Surrupira e composta de entidades selvagens e sem contatos com a civilização. Algumas vezes se confunde Surrupira com o Curupira e o Saci-Pererê. São entidades trabalhadoras e boas para desfazer demandas. Quando entrei na mina, há 38 anos, comiam folhas com mel e subiam nas paredes de costas. Perderam-se no tempo e aqui e ali se ouve uma ou outra invocação sua.

Também temos a família dos Marinheiros, chefiados por Boço Marinheiro Jarladana, que se apresentam como servidores de Iemanjá. Chegam cambaleando, lembrando o balanço do mar; não por estarem bêbados, como muitos acreditam. É uma linhagem nobre, muito grande. Comem frutos do mar. Embora formada só de homens, numa raríssima exceção têm uma mulher como membro: Cabocla Mariana, que é marinheira, e que no Pará é considerada como a rainha da Mari-

na Brasileira (Leacock e Leacock, 1975). Podem ser de água salgada ou de água doce. Esta família agrega a família das Caravelas, entidades que descem (atuam) mudas, sempre pulando, e que seriam peixes do oceano, que na guma não falam. Recebem festas no mesmo dia dos marinheiros, 13 de dezembro, e não têm chefe.

A família nobre do Juncal, do Rei do Junco, também chamado família dos Bastos, tem origem mítica austríaca, que seriam nupes abrazeirados. Dom Antônio do Juncal é o chefe e pai de Dona Servana, uma entidade guerreira parecida com Iansã, o que mais fortifica nossa afirmativa.

Temos ainda a família da Gama chefiada por Dom Miguel da Gama, com festa dia 29 de setembro e que seria uma família de voduns de grande nobreza, mas muito distantes do povo, pois não gostam de tocar nas pessoas e seus cumprimentos limitam-se a inclinações de cabeça. Jamais usam vestes estampadas, vestem-se de branco e vermelho e usam toalha branca de Richelieu, reforçando assim suas vinculações ou descendência de Badé Zorogama, vodum jeje, muito embora com feições brasileiras. Todos, com exceção da mãe Anadiê (Rainha Isabel), têm nomes brasileiros. Trazem a luz para a fecundação das sementes e anunciam a primavera. Regem o primeiro decanato da balança, que também é seu símbolo. Dom Miguel é o Xangô da luz e do fogo.

Seguem-se a família dos Botos, liderada por João de Lima, o Rei dos Botos; a família do Pará, chefiada por Rainha Madalena de origem fulupe, a família das Cobras, chefiada por Rainha Dona Rosalina, família do Rei de Nagô; e a família de Caboclo Velho, que domina o povo do Ceará.

Observa-se que todas essas famílias de encantaria e outras mais têm costumes próprios, sistemas familiares, cantigas e uma chefia que se repete em todos os terreiros de mina que têm uma verdadeira origem.

Aparece acima de toda a encantaria o vodum jeje Tói Verequete, que é considerado o padrinho das encantarias, seja de caboclos de tambor, da linha de cura, da pajelança etc.

Na pajelança existem variações rituais, como a denominada "pena e maracá", no Pará, e a "cura ou brinqueado de cura", no Maranhão. Aí descem encantados da água doce, da água salgada e da mata. Antes não

dançavam tambor. Hoje "baiam" (bailam, dançam) lado a lado com os mineiros. Fumam cigarros de tauari feito de tabaco de onça, breu branco socado, incenso, benjoim, alecrim, alfazema, pó de crajeru, tudo bem misturado e enrolado com linha branca, dando-se sete voltas e sete nós.

A umbanda é bem posterior à encantaria de nobres e de caboclos e por isso vemos suas entidades como derivações branquedas daquelas que são cultuadas no tambor-de-mina, ou ainda como encantados-caboclos descendentes. Acredito que a encantaria da mina é a raiz, a base, a ancestralidade dessas entidades. Algumas se mantiveram mais originais, outras foram se modificando com o passar dos anos.

### Baianos

Para a mina, os baianos seriam uma família de encantaria pouco difundida e com poucos membros conhecidos e que recebe festa no dia 27 de setembro, tendo na chefia Baiano Grande Constantino Chapéu de Couro, dona Chica Baiana e Baianinho. Às vezes se aproximam dos codoense, sendo seus aparentados, em outras são parentes da família da Turquia.

Na umbanda, os baianos seriam um certo tipo, não bem definido, de caboclos nordestinos e que têm no estado da Bahia sua origem principal, algumas vezes dizendo-se pernambucanos ou paraibanos. Essas entidades são bem definidas em São Paulo, mas desconhecidas em outros estados, principalmente no Rio, onde a umbanda surgiu.

Os baianos não recebem culto no candomblé e até os originários da umbanda que os carregam costumam despachá-los quando são iniciados para orixá.

O baiano da umbanda fala um "baianês" estereotipado, gosta de batida de coco, come farofa com pimenta e faz magia em cocos secos com pólvora. Usa roupas que lembram os cangaceiros. Entre outros, aparecem Lampião, Mestre Virgulino, Maria Bonita, Malandrino, baiano Jerônimo, a baiana Glória, Carlão e Maria Redonda.

Na visão da Babá Helena do Caboclo Itatuité, do Rio de Janeiro, com 78 anos de idade e 56 anos de casa aberta, o baiano seria descendente do preto-velho e não do caboclo. Era bem desconhecido nos terreiros do Rio. Outras vezes seria um boiadeiro transformado. Ela afirma que na umbanda do Rio de Janeiro o forte é o caboclo, o preto-velho e o exu.

### Mestres da jurema

Essa linhagem de entidades espirituais não é cultuada no tambor-de-mina, a não ser nos casos de filhos originários do nagô-vodum ou do xambá, e que já os carregavam, sem que eles tenham sido despachados. O mesmo acontece com os candomblés de caboclo e aí vai-se diluindo mais e mais o que seriam os mestres.

Estes aparecem na umbanda completamente confundidos com baianos (mas de origem pernambucana, paraibana ou alagoana), sobretudo quando o terreiro começa a generalizar entidades que fogem das classificações tradicionais. Outras vezes são confundidos com exus e pombagiras onde, me parece, o lado feminino tem mais destaque. É mais comum dizer que uma mestra é pombagira do que baiana. Assim transformaram-se em pombagiras Mestra Luziária, Mestra Paulina, Mestra Ritinha etc.

Os mestres devidamente cultuados no catimbó formam um novo culto religioso e são grandes curadores, usando muito a fumaça de seus cachimbos para suas magias. É uma fumaça que vai buscar o destinatário, levando recados, curas ou malefícios. No catimbó, usa-se a jurema como bebida, sendo jurema também o nome do próprio culto. Dentro da jurema aparecem os caboclos e os mestres, com divisões profundas e complexas.

Este breve relato indica muitas linhas de transformações, influências e empréstimos por parte dos encantados nos diferentes cultos afro-brasileiros. De toda sorte, tais mudanças merecem um estudo mais pormenorizado, pois esse processo está em permanente movimento e já são muitas e muitas as alterações sofridas por essas entidades nos vários cultos afro-brasileiros em que se apresentam.

### *Referência bibliográfica*

LEACOCK, Seth e LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a Study of an Afro-Brazilian Cult*. Nova York, The American Museum of Natural History, 1975.

## EXUS NO CANDOMBLÉ DE CABOCLO

Carlos Caroso\*  
Núbia Rodrigues\*\*

### “A virada para a banda das esquerdas”

A expansão dos cultos aos exus nas religiosidades afro-brasileiras em um município do litoral norte da Bahia é o tema que abordamos neste trabalho, no qual buscamos uma explicação para o fenômeno. Em nosso modo de compreender, o culto a essas entidades pode ser explicado como resultado da recente escalada na competição pelo mercado de bens simbólicos, entre os quais se incluem os rituais e as práticas terapêuticas, representando tanto uma reação da tradição religiosa afro-brasileira ao avanço de religiosidades neopentecostais, quanto uma marca da competição entre os terreiros. Outrossim, o assentamento de exus nas antigas casas de caboclos pode ser compreendido como parte do processo de umbandização pelo qual passam, que contribui para a renovação das religiosidades tradicionais e lhes fornece uma identidade urbanizada, ao tempo que

---

\* Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia em Los Angeles, é professor do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e da Pós-Graduação do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia. Pesquisador do CNPq, é autor de inúmeros trabalhos publicados em periódicos científicos e livros e organizador, com Jeferson Bacelar, dos livros *Brasil: um país de negros?* e *Faces da tradição afro-brasileira* (Rio de Janeiro, Pallas, 1999).

\*\* Doutoranda em Saúde Pública pela Universidade Federal da Bahia e Professora Assistente do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas dessa universidade. Publicou, com Carlos Caroso, “Exu na tradição terapêutica religiosa afro-brasileira”, no livro organizado por Carlos Caroso e Jeferson Bacelar, *Faces da tradição afro-brasileira* (Rio de Janeiro, Pallas, 1999).

estimula a invenção de novas tradições como parte da estratégia de resistência dessas instituições religiosas<sup>1</sup>.

### Entrada

*"Exu é de querer, querer,  
A sua banda e eu quero ver  
É no romper da aurora,  
Exu toma conta agora"*

O ponto de invocação a Exu acima transcrito demarca a "virada para a banda das esquerdas", nos rituais religiosos afro-brasileiros que temos estudado em Conde, Bahia. Nos últimos tempos, essa "virada" não se restringe unicamente a uma etapa das giras, após a meia-noite; num sentido mais amplo, representa uma expansão do culto aos exus nos candomblés de caboclo, como resultado da sua crescente umbandização. Em outras palavras, as agências religiosas têm, paulatinamente, introduzido novas práticas decorrentes de diversos processos sociais relacionados à modernização e à crescente disputa por adeptos pelas diferentes religiosidades, introduzindo elementos rituais que as permitem competir no mercado de bens simbólicos. Pode-se dizer que este fenômeno tem favorecido a invenção de novas tradições religiosas e terapêuticas, no sentido que lhe é dado por Hobsbawm (1984).

Com relação à dinâmica das tradições religiosas, tomando como referência Balandier, Trindade (1985:20) afirma que "as representações religiosas existentes nas tradições históricas de um povo não constituem fenômenos estáticos, cuja função de continuidade e repetição conduz à persistência cultural, mas são formas de linguagem herdadas

1. O presente estudo faz parte do programa de investigações da rede internacional de pesquisa INECOM — Internacional Network for Cultural Epidemiology and Community Mental Health, liderada por Gilles Bibeau, da Université du Montreal, e Ellen Corin, da McGill University, Canadá. O programa de pesquisa Social and Cultural Landmarks in Community Mental Health in Bahia, Brazil, sediado no Instituto de Saúde Coletiva da UFBA, é coordenado por Naomar Almeida Filho e Carlos Caroso. Participaram em diferentes momentos, como bolsistas do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — CNPq, Adenilson Fonseca, Cláudia S. Oliveira, Adriana Bastos Silva e Clarice Mota. Agradecemos a Fábio Lima pelas sugestões.

do passado interpretando os fatos presentes". Neste texto discutimos a dinâmica das tradições terapêuticas religiosas, tomando como referencial a idéia de "tradição inventada", com base na concepção de Hobsbawm (1984: 9), que a considera "um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado".

Para compreender os significados da invenção de novas tradições no culto aos exus em casas de culto afro-brasileiro em Conde, na Bahia, abordaremos duas dimensões relacionadas à entidade, seu culto e seus rituais. A primeira refere-se à ambivalência de seu poder, haja vista que é concebido como uma entidade que pode, simultaneamente, causar e curar doenças, promover a desordem e restabelecer a ordem. A segunda refere-se à recente expansão dos rituais nos quais Exu é a divindade central. Questionamos se este movimento constitui uma reação da tradição religiosa afro-brasileira ao avanço de religiosidades pentecostais e neopentecostais que rapidamente se estabelecem na localidade, ou se representa uma escalada na competição entre as casas de candomblé, através da hiperdramatização litúrgica que inclui um considerável aumento da prática de rituais envolvendo sacrifícios de animais como oferendas a Exu.

Nosso crescente interesse pela organização desses cultos nos fez entender as mudanças pelas quais vêm passando na área estudada, nos últimos tempos. Estas alterações podem estar relacionadas ao próprio processo de transformação social em curso em todo o litoral norte da Bahia, com a introdução de novos atores sociais e econômicos a partir da construção de uma rodovia que corta toda a costa norte do estado (Caroso & Rodrigues, 1998a).

No presente artigo refletimos sobre as mudanças sociais tomando como parâmetro o campo<sup>2</sup> religioso afro-brasileiro, problematizando o papel das denominadas "entidades da esquerda", a partir de dois ângulos. No primeiro, enfocamos os significados da figura de Exu no contexto terapêutico-religioso. No segundo, buscamos compreender seu papel na reordenação religiosa e sociopolítica dos cultos afro-bra-

---

2. Sobre a noção de "campo", ver Bourdieu, 1974.

sileiros existentes na área, resultante da crescente adoção de elementos de culto e práticas da umbanda, conseqüentemente da introdução de novos significantes e significados no contexto ritual, e do crescente assédio das igrejas pentecostais, sobretudo as neopentecostais, aos praticantes dos cultos afro-brasileiros em busca de sua conversão.

### Posições contextuais dos exus

Nossos estudos sobre as agências religiosas como parte dos recursos comunitários em saúde datam de 1991, quando iniciamos uma pesquisa interdisciplinar sobre os signos, significados e práticas em saúde mental<sup>3</sup>. Desde então temos nos aproximado de outras temáticas correlatas, em busca de compreender de que forma as práticas religiosas contribuem para a prevenção, tratamento e reabilitação das pessoas que passam por crises emocionais e recebem cuidados nas casas de culto afro-brasileiro (Caroso, Rodrigues & Almeida Filho, 1998). O objetivo da pesquisa, que buscava uma comparação transcultural dos problemas mentais, era uma abordagem a partir do reconhecimento e descrição de comportamentos considerados anormais e o seu manejo por parte da comunidade. Em outras palavras, a pesquisa tinha como objetivo analisar as formas de identificação, tratamento e convivência com a doença mental fora das instituições psiquiátricas propriamente ditas.

Nesta tentativa de compreender a relação entre doença mental, tratamento, família e comunidade, percebemos a importância das casas de culto afro-brasileiro como espaços de busca terapêutica. No panteão deste contexto religioso e terapêutico são encontrados orixás, caboclos, exus e erês que ocupam posições diferenciadas no imaginário dos seguidores dos cultos afro-brasileiros. Em trabalho anterior (Rodrigues & Caroso, 1998) consideramos que estas entidades são complementares e fazem parte de um mesmo sistema de crenças, de

---

3. Os dados discutidos fazem parte dos acervos de três projetos de pesquisa: 1) "Social and Cultural Landmarks for Community Mental Health — Phase II — Resources and Management in Community Mental Health in Bahia, Brazil", financiado pelo International Development Research Center (IDRC-Canadá); 2) "Concepções de Causa e Práticas Terapêuticas em Saúde Mental", financiado pela ANPOCS e Inter-American Foundation. "Práticas Familiares e Culturais em Saúde Mental no Litoral Norte da Bahia", financiado pelo CNPq, Processo 523829/94.9.

construção da pessoa e de causação de doenças e infortúnios, para os quais, segundo suas próprias peculiaridades, apresentam os meios para resolução.

Nossa atenção para o culto aos exus foi despertada pelo fato de muitos adeptos dos cultos afro-brasileiros em Conde, apesar de serem filhos e zelarem deste ou daquele orixá, quando se encontram em situações difíceis, que envolvem doenças, infortúnios e outras vicissitudes da vida cotidiana, tais como desemprego e problemas no relacionamento interpessoal que demandam por soluções rápidas e seguras, em vez de recorrerem ao Orixá dono de sua cabeça, pelo qual zelam da quartinha, acendem pontos e tiram cantos e rezas, recorrem aos serviços dos exus. Assim, as indagações que motivaram a elaboração do presente trabalho dizem respeito ao papel destas entidades neste contexto, focalizando o comportamento terapêutico associado aos cuidados rituais e propiciação adequada.

Na interação entre Orixás, caboclos e exus, um ponto que reflete as diferenças entre o culto a cada uma está na relação praticante-entidade. Enquanto se zela pelos orixás e caboclos, cuida-se dos exus. Do ponto de vista de nossos interlocutores, estes comportamentos não podem ser entendidos apenas em uma perspectiva semântica, mas através da prática cotidiana de propiciação religiosa. Para com as duas primeiras entidades citadas, pode-se manter um relacionamento direto e pessoal, em outras palavras, cotidiano e amigável. O zelar, neste caso, corresponde a uma expectativa de reciprocidade positiva, mais particularmente a uma espécie de devoção.

Por outro lado, a interação entre a pessoa que cuida de um exu e a entidade cuidada é mediada muitas vezes de modo tenso, por uma espécie de contrato. A satisfação das vontades e respeito às idiosincrasias que caracterizam cada exu e seus cuidados representam um parâmetro orientador da troca, onde os resultados obtidos pela pessoa são proporcionais aos cuidados dispensados à entidade. Neste sentido, cuidar de um exu, isto é, propiciá-lo através de oferendas rituais, que incluem lhe dar comida, bebida e fumo, representa muito mais um comportamento contratual e preventivo que propriamente religioso. O cuidado para com as entidades das esquerdas talvez possa ser mais bem entendido muito mais como proteção ou precaução pessoal, espiritual e social do que como devoção religiosa.

O caráter ambíguo de *trickster*<sup>4</sup> e demônio que é atribuído a Exu pode ser expresso no fragmento do discurso de um nosso interlocutor de pesquisa sobre a entidade: “Ele gosta de palhaçada. É por isso que a gente gosta. Mas ele também é vingativo.” Esta duplicidade pode constituir uma das explicações para o fato de que a menção a Maria Padilha, Esmeralda do Açundê, pomba-gira Jandira, Exu da Porteira, Exu Tiriri, Exu Caveirinha, Tranca Rua, Lavareda (Labareda), Ajunta Cisco, Mulambinho, Sete Facadas, Arrebata Tudo, Lúcifer, Rei da Caganeira, Lasca e Banda, Giramundo, Zé Pilantra, Dona Sete, Exu Farrapo, Nega de Um Peito Só, Esfarrapado e tantas outras variantes da entidade, faz com que as pessoas ligadas aos cultos afro-brasileiros comumente expressem admiração, respeito e temor com relação a tudo que se relacione aos exus.

Desta forma, um dos nossos objetivos é buscar compreender o duplo papel dos exus, no contexto terapêutico-religioso em Conde, cuja ação é reconhecida por sua rapidez e eficácia tanto em provocar quanto em resolver problemas. Esta duplicidade tem resultado em sua grande popularidade entre os que demandam por seus serviços nas casas de culto ou em seu território, isto é, as encruzilhadas, cemitérios e outros lugares envoltos em uma aura de mistério ou domínios desconhecidos. Apesar de os exus serem especialistas em resolver problemas ordinários, que envolvem a vida cotidiana, também são procurados para tratar de algumas doenças, sobretudo quando relacionadas à sua própria ação mágica. Seu poder exclusivo de cura é expresso através da concepção comum na área, segundo à qual “o que Exu bota, somente ele pode tirar”, delimitando, assim, um campo exclusivo para sua atuação terapêutica, ou seja, o de resolver os problemas de saúde decorrentes de sua influência.

A bibliografia sobre Exu é reveladora dos pressupostos que levantamos neste trabalho: à sua figura associam-se significados verdadeiramente ambivalentes. Isto tanto pode ser encontrado em publicações de cunho religioso (Bramly, 1994; Russel, 1991; Dopamu, 1990, entre outros), quanto em trabalhos antropológicos (Vogel, Mello & Barros, 1998; Negrão, 1996; Ortiz, 1988; Trindade, 1979 e 1985; Carneiro, 1978; Valente, 1977; Bastide, 1971). Nas primeiras, geralmente

---

4. Intencionalmente preservamos a categoria em inglês, pelo significado conceitual que tem na antropologia.

de caráter proselitista, Exu aparecerá invariavelmente associado ao diabo, na sua concepção cristã, do qual são destacados seus aspectos negativos como entidade promotora e veiculadora do mal, daí advindo sua capacidade de proporcionar ganhos para alguns à custa de perdas muito altas para outros (através dos trabalhos de magia). Por outro lado, nas análises antropológicas, a figura do exu só pode ser compreendida num contexto relacional, onde as categorias de bem e de mal devem ser pensadas como complementares entre si, assim como as qualidades positivas e negativas a ele associadas (ver Negrão, 1996).

A respeito do papel que é atribuído à entidade na tradição afro-brasileira, Valente (1977) afirma: “Exu é, na verdade, o Mercúrio africano, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos orixás.” Neste mesmo sentido, Trindade (1985) analisa seus múltiplos significados na mitologia africana, afirmando que:

*“o princípio dinâmico da existência cósmica e humana é simbolizado nas religiões iorubá e fon, pela divindade Exu. Exu é um princípio. Participa de todos os domínios da existência cósmica e humana (...) Exu transporta o asé, mantendo a intercomunicação entre os diferentes domínios do universo. A força vital é única e várias são as suas manifestações, transmitidas através de Exu aos seres e domínios do universo.”* (op. cit: 26).

No que se refere às reinterpretações de exu no contexto brasileiro, que requerem uma compreensão mais ampla da situação de contato cultural entre os povos africanos transplantados durante o período colonial, Trindade postula que

*“No candomblé, Exu é o resultado de um processo onde se perderam os quadros sociais de referência, em decorrência da desagregação sociocultural do escravo africano. Houve, portanto, o deslocamento de símbolos provenientes de uma estrutura lógica de pensamento para adquirir novos sentidos fornecidos por outro contexto de relações estruturais.”* (op. cit. 35)

Mais adiante, complementa que entre os elementos e significados de exu, preservados no contexto cultural brasileiro, estão a exclusão da entidade da organização sacerdotal propriamente dita, seu “caráter *trickster*, o de deus mensageiro e sua multiplicidade” (1985: 35).

Por outro lado, a autora também estabelece as contraposições entre a doutrina oficial umbandista veiculada, sobretudo, através de algumas publicações oficiais da umbanda e as práticas e representações dos próprios adeptos. Do ponto de vista da doutrina oficial, ainda segundo Trindade (1985: 98), exu “é compreendido como componente negativo”. É ilustrativa a explicação sobre a origem de exu dada por Fontenelle: são “demônios ou anjos maus, que na doutrina de A. Kardec são chamados de espíritos do mal, invocados nos trabalhos de magia negra” (*apud* Trindade, 1985: 59).

Entendida como uma entidade do mal, exu não pode ocupar um lugar no universo das coisas sagradas, ao contrário, habita o mundo das “trevas”. Esta aproximação entre as figuras de exu e do demônio se deveu à forte influência da doutrina cristã. Esta seria, portanto, uma das conseqüências da “desagregação sociocultural do escravo africano” (Trindade, 1985: 35), o que, de certa forma, se contrapõe ao que afirma Valente (1977: 78), que a associação de exu ao demônio cristão já se encontrava presente na África, não sendo, portanto, em sua visão, exclusivamente uma resultante do transplante forçado das populações africanas para o Brasil. Se ele está correto, é possível inferir a existência de um processo anterior que veio a se consolidar no novo mundo.

Por outro lado, do ponto de vista dos adeptos das religiosidades afro-brasileiras, a entidade assume um papel muito mais dinâmico e ambivalente, pois é o pleno senhor de um universo onde bem e mal não apresentam limites definidos. Exu domina o mundo em que vivemos, no qual se inscreve a vida cotidiana daqueles que “cuidam” dele. Neste sentido, as reinterpretações distanciadas da doutrina oficial acabam se mantendo mais próximas ao universo cultural originário do exu, ou seja, o contexto religioso africano.

Outra interpretação fortemente encontrada na cultura brasileira é a associação entre exu e os espíritos de mortos não “evoluídos”, devido à influência das doutrinas espíritas kardecistas. Verifica-se aqui um distanciamento do significado original africano de Exu como o deus que participa “de todos os domínios da existência cósmica” (Trindade, 1985: 26). Aí reside um dos pontos mais interessantes relacionados à entidade. Por um lado, para a visão kardecista, Exu é uma entidade que deve ser evitada, “doutrinada”, isto é, “socializada”, para usar uma categoria corrente na antropologia, pois não ocupa um lugar no cam-

po do sagrado. Esta doutrinação corresponde à adesão a um novo padrão de "comportamento" espiritual, por assim dizer, uma vez que os exus nada mais são que espíritos de pessoas que já morreram e que não se conformam com sua nova condição.

Distanciando-se da doutrina umbandista de origem kardecista, para os adeptos, se exu corresponde ao espírito de uma pessoa morta, esta condição o aproxima do mundo dos vivos, origem última de sua capacidade de lidar com assuntos relacionados à vida cotidiana. Neste sentido, ao exu é permitido transitar entre dois mundos: de um lado, o dos mortos, dos espíritos, onde as fronteiras são indefinidas, bem como suas possibilidades de exploração; de outro, o dos vivos, mundo que a entidade conhece tão bem e domina, por causa de sua condição anterior de existência. Desse modo, resgata-se parte do significado original de Exu no pensamento africano, qual seja, seu papel de mensageiro. Vejamos a seguinte citação retirada de Ortiz (1988:126-127, destaque nosso):

*"Segundo Parrinder, o deus iorubá Exu, chamado Legba pelos Ewé, 'não desfruta de uma posição do mesmo nível que os deuses (africanos); ele não tem nem clero nem centro de aprendizagem para fiéis. Na realidade se associa a toda divindade como intermediário entre elas e os homens'. Esta característica diferencial de Exu se manifesta no seio da própria linguagem mitológica iorubá, pois o deus não figura na lista dos orixás que nascem do ventre de Iemanjá. O papel do intermediário entre os deuses e os homens foi suficientemente estudado por Herskovits, que associa Exu ao culto de Ifá (o destino), mostrando sua importância enquanto mensageiro divino (...) Exu aparece então como tradutor das palavras divinas, por isso ele introduz o acaso na ordem do mundo; enquanto intérprete das mensagens divinas, ele detém um poder de avaliação, que lhe permite alterar o destino dos homens."*

A característica acima apontada por Ortiz, a de Exu como mensageiro, intérprete da vontade dos deuses e como portador de um poder de alterar destinos, pode ser encontrada no contexto brasileiro. Basicamente, esta seria a origem dos sentimentos contraditórios dos adeptos para com a entidade, isto é, o misto de admiração, respeito e temor. Em outras palavras, aí reside a ambivalência dos significados que lhe são atribuídos.

Se Exu tem o poder de interferir na vida das pessoas, tanto positiva quanto negativamente, não resta escolha àqueles que ele escolhe, senão buscar obter efeitos favoráveis desta interferência. Esta tentativa é expressa no "cuidado" ritual para com a entidade que significa, para os adeptos, encontrar a justa medida entre as exigências dela e as compensações materiais e simbólicas resultantes. Assim, estabelecem-se as relações de reciprocidade entre os exus e seus adeptos, que favorecem os segundos com os resultados proveitosos daí provenientes, e aos primeiros com perpetuação de seu culto.

Do ponto de vista da saúde e doença, cuidar de um exu significa assumir um comportamento preventivo, com relação às conseqüências da insatisfação dos desejos da entidade. Neste sentido, voltemos a Trindade (1985:38):

*"A utilização da magia desta divindade passa a ter significação em si mesma enquanto ação eficaz e pragmática a serviço dos problemas concretos do cotidiano. Assim, a constituição da macumba deriva da necessidade ampla de um setor da população para as soluções mágicas dos seus problemas, quando as estruturas sociais e religiosas se mostram inadequadas para satisfazê-los."*

Para dar melhor suporte ao nosso argumento, tomamos o fragmento de uma entrevista de um pequeno comerciante que cuida do Exu Esfarrapado, desde que, segundo sua interpretação, sua irmã foi vítima da ação da entidade, vindo a falecer em um acidente automobilístico, seguido de uma crise pessoal e financeira da sua parte. Embora ele não incorpore a entidade, o contato e o cuidado se realizam através de uma médium, que a recebe:

*"Exu queria saber o que tava acontecendo na minha vida, porque nada dava certo. Ele começou a destruir tudo o que eu tinha. Eu já não agüentava mais a falência. Na geladeira não tinha comida, só tinha água, eu comia na casa dos outros. Aí foi quando ele [Esfarrapado] pegou Maria [a médium que o recebe], aí disse que a última coisa que ele ia fazer comigo era me jogar embaixo de um carro, mas pra isso não acontecer, eu tinha que dar comida a ele. Ele pediu a limpeza, ele pediu o trabalho que, na época, foi batido por sete pombagiras. Aí ele garantiu que tudo ele consertaria, que me daria tudo o que ele me tomou e foi dito e certo."*

Desde então, nosso interlocutor passou a cuidar de Esfarrapado, “botando” comida, bebida, fumo e velas periodicamente, nas encruzilhadas e cemitérios da cidade. Apesar de ser devoto incondicional de Iansã, entidade dona de sua cabeça, da qual *zela* “todos os dias e tá sempre ali”, quando ele sente que algo não vai bem ou quando tem alguma decisão importante a tomar, consulta Esfarrapado. A explicação para esta preferência pela entidade da esquerda estaria no fato de Esfarrapado estar mais próximo do mundo em que vivemos, justamente por ser o espírito de uma pessoa que já sofreu dos mesmos sofrimentos pelos quais padecemos e, complementarmente, ter acesso a domínios que estariam fora do nosso alcance. Embora este domínio seja, de modo indireto, controlado pelo orixá, uma vez que, no modelo religioso a que nos referimos, o exu é o seu escravo, não pode ser por ele freqüentado, pois representa o mundo impuro das encruzilhadas, da rua e dos ambientes perigosos, oposição à idéia de um mundo de pureza (cf. Douglas, 1976) onde se situam os orixás.

Por outro lado, além de sua licença para freqüentar lugares onde pessoas e entidades sagradas, tais como os orixás, não podem estar presentes, isto é, os becos e as encruzilhadas, a popularidade dos exus também relaciona-se às suas qualidades verdadeiramente mundanas, dentre as quais destacam-se a irreverência, o gosto pela brincadeira, gozação e diversão, tal como afirmado por um de nossos interlocutores, que disse que “ele gosta de palhaçada”. O aspecto *trickster* da personalidade representada no Exu, que fornece um caráter lúdico<sup>5</sup> a vários momentos do seu culto, pode ser interpretado como mais um fator de agregação, pois atrai a atenção mesmo das pessoas que não cuidam dele. Nestas situações, muitos dos que vão apreciar os rituais aproveitam para fazer consultas e ouvir seus conselhos. Nesta arena, mesclam-se as faces religiosa e terapêutica relacionadas à entidade.

### Contexto sociopolítico dos cultos aos exus

A segunda dimensão do papel de Exu que nos propomos discutir diz respeito às alterações rituais que têm se verificado no contexto afro-brasileiro em Conde, como resultado do processo de crescente

5. Os aspectos lúdicos dos cultos afro-brasileiros como fator de proteção em saúde mental vêm sendo estudados por um dos participantes do nosso grupo (ver Pondé, 1998).

influência da umbanda sobre os cultos afro-brasileiros anteriormente existentes na área.

A denominação local do culto é variável, sendo alternativamente referido como candomblé, canzuá e umbanda. As formas canzuá e candomblé correspondem aos antigos nomes para os rituais e para o sistema religioso. Entretanto mais recentemente estes termos vêm gradativamente sendo substituídos por umbanda, e contemporaneamente somente correspondem ao ritual, também referido como gira, samba, batida e brincadeira nas diferentes casas de culto da área. Este processo de "umbandização" dos candomblés de caboclos tem resultado na construção de um culto com características bastante peculiares, remetendo-nos à compreensão das relações de poder e de disputas que ocorrem nos limites internos deste campo religioso.

À primeira vista, a crescente umbandização pode estar relacionada a uma tentativa de ascensão ritual dos praticantes dos canzuás e candomblés, no sentido de se afastarem cada vez mais do caráter rural que tais termos evocam, e, aos poucos buscar uma aproximação, ao menos ao nível nominativo, com um culto predominantemente urbano como a umbanda. Isto vem resultando na reelaboração de uma variante religiosa que desenvolveu características particulares, através da manipulação de elementos das tradições indígenas, africanas e kardecistas, conferindo à figura do Exu um papel cada vez mais importante e onde seus rituais e cuidados passam a ser o palco privilegiado para a observação destas disputas, melhor dizendo, deste processo de mudança.

Quando começamos a freqüentar os canzuás de Conde, os exus recebiam reduzida atenção nas casas das linhas de orixás e calunga, isto é, caboclos. Sempre foram cuidados em pelo menos três, dentre as seis casas que estudávamos, através da linha das esquerdas ou linha de quimbanda. Nos últimos dois anos, contudo, os exus ganharam maior proeminência não somente nas casas de culto onde anteriormente já se cuidava deles, como passaram a ser cultuados em outras casas, onde não ocupavam posição privilegiada no ritual.

Para dar melhor suporte etnográfico ao nosso argumento, a seguir descreveremos três rituais que auxiliarão a compreender como Exu começou a ganhar maior destaque, permitindo demarcar o contexto ritual de disputas políticas. Em outra dimensão, esta situação

poderia se assemelhar àquela descrita por Maggie Velho em *Guerra de orixá* (1975) que, à luz do contexto que nos referimos, poderia ser bem denominada guerra do dendê (tomando em consideração o simbolismo do azeite-de-dendê no culto a exu, comparativamente aos elementos utilizados nos rituais para outras entidades, tais como a água, as flores, pipocas, diversos tipos de pomba etc.).

### Etnografia dos rituais para Exu: brincadeira e jogo de poder

As casas de culto afro-brasileiro que estudamos encontram-se localizadas na periferia urbana, sendo freqüentadas preponderantemente por uma clientela de baixa renda, entre filhos-de-fé, apreciadores e pessoas que buscam tratamentos para os mais diferentes tipos de sofrimentos (Rodrigues, 1995). Os rituais dedicados à entidade ganham sempre um caráter de novidade, resistência física e exotismo. Como senhores das trevas, simbolizadas pela noite, sua hora é a madrugada. A seqüência ritual nas casas onde os exus estão devidamente assentados prevê a “virada para as esquerdas; para o que não presta”, a partir da meia-noite, nas giras comuns. Nos rituais celebrados unicamente para os exus, há certa variação nestes horários. Esta é uma razão para freqüentes aborrecimentos em relação aos atrasos para iniciar os rituais, pois é preciso cumprir as obrigações para com os orixás e com os caboclos antes da meia-noite, para não acontecer a manifestação simultânea de entidades pertencentes a esferas diferentes, na mesma arena ritual. Em outras palavras, a disciplina é necessária para que seja cumprida toda a seqüência de incorporações das diferentes entidades — orixás, caboclos e exus.

As pessoas que vão apreciar os rituais aguardam ansiosamente pela hora da virada. Levando-se em consideração que os rituais, em geral, acontecem aos sábados, dia em que muitos praticantes e espectadores vão à feira semanal da cidade para mercar seus produtos, é notável a atração que a virada para exu exerce sobre todos, ao ponto de permanecerem acordados até alta madrugada, após uma extenuante jornada diária. É dessa forma que o poder do líder da casa também se revela, na medida em que aquele que consegue atrair mais pessoas e mantê-las por mais tempo, desfruta de maior prestígio frente à clientela<sup>6</sup>.

6. Os relatos sobre a hora de término dos rituais freqüentemente enfatizam sua duração até após o nascer do sol e manifestação de todas as linhas de entidades.

A celebração das entidades das esquerdas é chamada, na área estudada, de festa, diferenciando-se, assim, das obrigações que são cumpridas para os orixás e os caboclos. Neste sentido, os rituais para exu apresentam maior plasticidade e inventividade, devido à sua maior desvinculação de um modelo religioso preestabelecido. Para atestar nossa afirmativa, a seguir apresentamos parte do contexto etnográfico que fundamenta nossa análise<sup>7</sup>.

### Aniversário de “Seu Junta”

A Casa de Umbanda Ogum de Ronda<sup>8</sup> vem passando por um período de aparente decadência, como resultado do “olho gordo” de outras pessoas. Além disso, segundo a zeladora-de-santo líder da casa, no passado suas festas atraíam muitas pessoas e a atual crise está relacionada à sua saúde precária e à desatenção dos filhos-de-fé. A demanda por consultas reduz-se gradativamente. A casa que em outros tempos era cheia de pessoas à procura de tratamentos, hoje quase não atende mais ninguém, o que representa pouca entrada de dinheiro. A manutenção de sua família depende, em parte, da “caridade dos filhos de deus e filhos-de-fé” que contribuem para suprir suas necessidades em gêneros alimentícios. O terreiro está assentado nos fundos da casa da zeladora, ocupando um espaço muito menor e mais insalubre que os outros que estudamos.

A líder espiritual desta casa começou sua vida no santo ainda jovem e seu aprendizado se concretizou durante os dezessete anos em que brincou em outros locais de culto, mas nunca passou por um processo formal de iniciação. Em sua concepção, quando a pessoa “já nasce com isso”, não é preciso passar pelas etapas normais de iniciação. A descrição que se segue é fruto da observação da comemoração do aniversário do Exu Ajunta Cisco, “escravo-mor” da Casa de Umbanda Ogum de Ronda. Este ritual específico, realizado anualmente há sete anos, foi criado pelo filho da zeladora do terreiro, quando assumiu o cargo de presidente da casa religiosa, segundo ele, para consa-

7. Para discussão mais detalhada, ver Rodrigues (1995) e Caroso, *et alii* (1997).

8. A zeladora deste centro enfatiza que sua casa é de umbanda com quimbanda, isto é, lida com entidades da direita e da esquerda, sendo mais freqüente a procura por trabalhos com entidades da esquerda.

grar a popularidade do Exu, muito querido entre as pessoas do local pela sua camaradagem e rapidez na solução de demandas. A data do aniversário foi marcada pelo próprio Exu, 7 de julho, bem como sua idade, 377 anos, que se repete todos os anos, devido à peculiaridade de ser uma entidade mítica e, conseqüentemente, atemporal. Segundo os participantes do culto, além de não informar sua idade correta, para consagrar os segredos em torno de si e, ao mesmo tempo manter cativa sua clientela, Ajunta Cisco também não revela seu verdadeiro nome. Para os adeptos, esta recusa é coerente com as interdições encontradas na área, cuja maior expressão é a quizila com relação ao nome: "quem tem nome, tem dono." Pronunciar o nome verdadeiro da entidade poderá atraí-la, sem que seja possível prever as conseqüências e controlar suas ações. Este comportamento de evitação é comum para tudo que representa perigo, desconhecimento, cuja menção encontra-se entre os interditos da linguagem (cf. Douglas, 1976).

O local onde se realizou o ritual de comemoração é o segundo terreiro da zeladora, situado a cerca de trinta quilômetros do primeiro. A casa é simples, de paredes de taipa e chão de barro batido, localizada num pequeno sítio. A parte frontal, constituída de uma pequena sala ladeada pela *piana*, à direita, é a arena destinada às atividades rituais. Para a ocasião, sua frente estava emoldurada por arcos feitos com palhas de coqueiro, o que lhe dava particular destaque na noite semi-enluarada e aparência de mistério, devido à pouca luminosidade das lamparinas de querosene e velas tremeluzentes, cujos raios fugiam pelas poucas aberturas juntamente com o som dos atabaques e cânticos que quebravam o silêncio da noite.

A abertura do terreiro se deu com orações, oferenda de comida e velas diante dos três atabaques run, runlé e rumpi, para saudar os instrumentos musicais sagrados e suas entidades (orixás). Logo após a sessão de cantos e incensamento, demarcando a abertura dos trabalhos, a primeira entidade a se manifestar foi o Ogum de Ronda, dono da cabeça da zeladora. Ela entrou na piana e retornou minutos depois trajando as vestes do "velho Ogum" e empunhando uma espada. Ao dançar foi saudada por vários dos presentes, inclusive duas crianças, levadas pelas mães para cumprimentar a entidade.

A seguir, vários dos filhos e filhas-de-fé receberam diferentes variantes de Oxóssi. Em seqüência, um a um, pôs-se a dançar e tirar

os cantos, cujos conteúdos remetiam às características da entidade, por exemplo, em um claramente dito "eu sou Oxóssi, eu sou Oxóssi, trago um arco, trago uma flecha, trago raiz para curar".

A presença do zelador e alguns correligionários da Cabana do Caboclo da Mata Virgem da Jurema deu o tom de evento supracasa. Todos os visitantes foram incorporados à gira. Contudo, o encontro de afilhados das duas casas transforma-se em uma arena para contendas rituais e pessoais. Era notável a troca de olhares e comentários críticos entre os seguidores da Cabana do Caboclo em relação a certos aspectos do ritual da Casa de Ogum de Ronda. As disputas de certa forma se constituem em um julgamento entre os pares. O zelador da Cabana do Caboclo aguardou calmamente sua hora de apresentação, repetindo os melhores desempenhos que tem na sua própria casa. Ao se transformar em palco para competição entre grupos e indivíduos, no espaço do terreiro entra em jogo o poder simbólico de ser reconhecido pelos espectadores pela habilidade de representar o santo da maneira que mais se aproxima da idealizada pelos praticantes.

À manifestação de exus seguiu-se ao fim da manifestação de Oxóssi, sendo iniciada pela zeladora-de-santo da Casa Ogum de Ronda, que recebeu seu Exu Ajunta Cisco. Ao receber os vários exus, quase todos eram levados para um quarto, de onde retornavam vestidos, caracterizando as variações deste mesmo modelo de entidade. As mulheres que incorporavam as pombagiras saíam vestidas de minissaias e blusas coloridas, enquanto as que incorporavam exus, a exemplo da própria zeladora, saíam vestidas em bermudas, camisetas e usavam bonés na cabeça. A indumentária dos homens não era alterada, alguns já se encontravam vestidos com as roupas apropriadas para a ocasião, isto é, abadás e calças folgadas, não alterando a indumentária, como fizeram as mulheres. O sacrifício de animais programado para a ocasião começou a tomar contornos com a presença do ogã de faca, que veio para o centro da sala trazendo o animal de quatro pés, um carneiro, sendo rodeado por todos os exus. O ogã de faca trajava-se de branco, incluindo uma touca e uma faixa cruzando o peito onde se inscrevia seu cargo/papel na casa e no ritual.

Todos os ingredientes para a matança foram colocados no centro do terreiro. Foram trazidas algumas garrafas de cachaça, vinho composto de jurubeba, um padê de dendê (farofa de dendê), alguidares vazios para aparar o sangue, uma colher para fazer a mistura e alguns

maços de cigarro. Logo no início da matança o Exu Tranca Rua, cuja manifestação foi anunciada por saltos descontrolados, em reação à tentativa de outros participantes em dominá-lo, jogou-se ao chão gritando "quem não come a galinha bebe o cardo", lambendo o sangue do primeiro corte que fora derramado no chão de barro batido. Ao sacrifício dos animais de dois pés (galos) seguiu-se o do carneiro. O sangue dos animais foi consumido apenas pelos médiuns que incorporavam exus, não sendo oferecido aos presentes que não se encontravam em transe. Após mais um derramamento do sangue sacrificial, os exus se jogaram no chão a lambê-lo até deixá-lo inteiramente limpo.

A festa acabou por volta das duas horas da manhã, quando quase todos já estavam bastante alcoolizados, o que confirmava a informação da zeladora sobre a "esculhambação" que toma conta, após a matança, devido à soma da bebida ao transe. Enquanto a gira continuava, crianças, mulheres e homens dormiam nos quartos, na parte externa e até mesmo disputavam um lugar com as entidades no exíguo espaço do terreiro, deitados em esteiras de palha. Neste momento outros membros da casa já davam início à preparação das carcaças dos animais que seriam servidos no ossé<sup>9</sup> do dia seguinte, antes do canto de "parabéns" e divisão do bolo de aniversário de Seu Junta, tal como o Exu Ajunta Cisco é comumente chamado.

No dia seguinte, após reiniciados os trabalhos, o ossé foi servido por volta das quatro horas da tarde, simbolizando a ratificação da fidelidade dos que participaram da festa. O prato principal foi preparado com a carne do carneiro sacrificado na noite anterior. Além da zeladora da casa, participaram da ceia alguns convidados ilustres, dentre eles, o zelador da Cabana do Caboclo e alguns representantes da pequena elite comercial do povoado, contribuintes com os gastos da festa. Feita a oferta da comida de sal, que apesar do nome não é temperada com sal, de acordo com as cautelas determinadas para quem participa do ossé nesta casa, o mesmo grupo que cantou parabéns a Seu Junta, cada um recebeu uma fatia de um bolo confeitado, simbolizando o aniversário propriamente dito. A gira prosseguiu em tom de

9. Ossé é a denominação encontrada na área para a refeição ritual preparada com os animais sacrificados. Fábio Lima nos chamou a atenção para o fato que nos candombés angola e jeje-nagô baianos, o ossé também significa a limpeza dos utensílios rituais do quarto de santo.

muita animação; as entidades beberam cerveja, cachaça, fumaram cigarros, dançaram e descontraidamente fizeram desafios e provocações aos presentes até seu encerramento.

### Assentamento do Exu Tranca Rua

A Cabana do Caboclo da Mata Virgem da Jurema foi assentada há aproximadamente quinze anos, nos fundos da residência dos líderes espirituais. O caramanchão ocupa uma área de aproximadamente 50 m<sup>2</sup>, além da piana, freqüentemente referida como quarto de santos, e da camarinha, isto é, quarto de recolhimento. Além disso, do lado de fora do caramanchão existem mais dois quartos pequenos onde os exus estão assentados. Na parte externa, estão pintadas as figuras de um demônio, retirada da idéia cristã, e de uma pombagira também representada por um diabo em forma e roupas de mulher. A área total desta casa é maior que as outras, o que pode refletir também em suas atividades. Há pelo menos cinco anos a Cabana do Caboclo está sob a liderança do filho biológico da primeira mãe-de-santo do terreiro. Antes que ele assumisse os trabalhos, a casa era mantida para os festejos de um pai-de-santo nascido no local, residente no Rio de Janeiro, que anualmente retornava à sua terra natal para cumprir algumas importantes obrigações religiosas.

Atualmente a Cabana do Caboclo está entre uma das mais prestigiadas casas locais. Na visão de um dos freqüentadores, isto se deve à harmonia que o zelador consegue manter entre os filhos-de-fé. Apesar da pouca idade e do pouco tempo de santo, seu prestígio é, em parte, devido à sua mãe biológica que representa uma espécie de matriarca do terreiro. Seus rituais são sempre concorridos, contando com a presença de muitas pessoas, inclusive zeladoras-de-santo de outros terreiros. Dentre os cerca de trinta médiuns que freqüentam a cabana, pelo menos quinze são seus afilhados no santo.

Dois meses após o aniversário do Exu Ajunta Cisco, na Casa de Umbanda Ogum de Ronda, fomos convidados a assistir ao ritual de assentamento do Exu Tranca Rua, desta vez, na Cabana do Caboclo Mata Virgem da Jurema. O líder espiritual explicou que os assentamentos dos exus e pombagiras do pai-de-santo de sua mãe biológica deveriam ser levantados, para que o seu próprio exu pudesse ser adequadamente assentado e cultuado.

Chegamos à Cabana do Caboclo por volta das 10 horas de uma manhã de sábado, no mês de setembro. Quase uma hora depois poucas filhas-de-fé estavam presentes. Este atraso na chegada provocou grande irritação no zelador, pois os trabalhos tinham hora certa para começar. O grande problema neste dia era a concorrência com o mercado aberto de víveres que toma lugar, semanalmente, aos sábados, na praça central da cidade, três quilômetros distante do terreiro. Muitas filhas-de-fé trabalham na feira livre, além do fato de sábado ser o dia de reabastecer a casa com gêneros alimentícios e obter algum dinheiro com a venda de pequenas quantidades de produtos, tais como frutas, farinha de mandioca, doces, bolos etc.

Aos poucos, as mulheres iam chegando, trocando de roupa e tomando lugar na roda. A gira teve início, enfim, com a matriarca do terreiro incensando a todos e puxando o canto de abertura: "Abrimos a nossa gira, pedimos proteção ao Nosso Pai Oxalá e à Virgem da Conceição!", acompanhada dos atabaques, dos chocalhos e das vozes dos outros participantes. Um a um, todos iam sendo incensados com folhas secas de alfazema e outras ervas sagradas.

Poucos minutos depois, algumas mulheres entraram em transe, receberam seus orixás, seguidos dos caboclos e por fim os exus. A esse momento, o zelador, acompanhado de um pai-de-santo vindo de Salvador, que fora convidado para orientar os trabalhos, ordenou que o grupo deveria se dirigir, com os atabaques, para o lado de fora do caramanchão. Todos se posicionaram à parte direita de quem entra, em frente ao quartinho anexo, onde seriam assentados os exus.

Formaram-se duas filas de pessoas na entrada do quarto e os atabaques foram colocados nas laterais, representando uma rua, para saudar Tranca Rua, exu que seria assentado. Dentro do quarto, encontravam-se: três alguidares, algumas folhas verdes, duas concepções imagéticas humanas esculpidas em barro, uma representando exu e outra a pombagira; duas esculturas idênticas em barro, em tamanho pequeno, cravadas com pregos, cujas pontas estavam viradas para fora; dois tridentes grandes; correntes de ferro; recipientes contendo azeite-de-dendê, cachaça e facas; um crânio humano, aparentemente masculino, apresentando afundamento na frente e um pouco de cabelo remanescente; fragmentos de ossos humanos, que, juntamente com o crânio seriam usados no assentamento, e uma grande quantidade de lama preta de mangue, além de barro vermelho.

A gira recomeçou. O zelador local e o pai-de-santo convidado ordenaram, antes de mais nada, que, a partir daquele momento, ninguém entrasse ou salsse do terreiro, somente sendo possível fazê-lo após cumpridas todas as obrigações. Foram, então, preparados os três padês para Exu, em alguidares próprios. O padê de dendê, consistia na mistura de azeite-de-dendê e farinha. O padê de cachaça, era uma mistura de cachaça branca com farinha. O padê de fogo foi elaborado com as folhas de uma planta conhecida como erva do diabo, maceradas e misturadas a um pouco de água e farinha.

Após o preparo dos três padês, o pai-de-santo visitante ordenou que fossem tocados os atabaques, puxando os cantos para Exu. Neste momento, os dois pais-de-santo entraram no quarto do assentamento e começaram a preparar o altar onde seriam assentadas as imagens. Primeiro colocaram o conteúdo do primeiro alguidar, seguido do segundo e do terceiro, preenchendo todo o espaço vazio da base do altar. Em seguida misturaram pó de ossos humanos à lama do mangue, colocaram também no altar e cobriram com o barro vermelho. As imagens foram assentadas: Exu à esquerda e Pombagira à direita de quem entra no quarto. Nas mãos de cada escultura foi colocado um tridente de ferro, em seguida, os corpos foram crivados com pregos e envolvidos em correntes. No centro do altar, entre as imagens de Exu e Pombagira, foi colocado o crânio humano.

Do lado de fora do quarto, começavam os preparativos para a matança de dois carneiros, ou animais de quatro pés, sendo um macho para Exu e uma fêmea para Pombagira. Os animais foram amarrados por uma corda e puxados até o meio da "rua", tendo um laço de fita vermelha no pescoço. O zelador, incorporando Tranca Rua, saudou o carneiro com folhas verdes (das mesmas colocadas no padê de fogo) e ordenou que todos os filhos e filhas-de-fé benzessem cada um dos carneiros. A bênção consistia em três toques de cabeça na testa do carneiro. O primeiro toque foi dado pelo zelador de santo, seguido por sua mãe biológica e matriarca do terreiro, o pai-de-santo visitante, uma médium de maior prestígio que frequenta e ajuda em todas as festas, a mãe pequena e os demais médiuns, enquanto prosseguiam os cantos litúrgicos.

Cada um dos carneiros foi sacrificado, sendo seu sangue derramado num alguidar grande e misturado a azeite-de-dendê e cachaça. Alguns dos exus incorporados pediam sangue para beber e comiam

porções das vísceras cruas do animal. Os carneiros foram levados para dentro do quarto e o restante do sangue foi derramado sobre as imagens de Exu. Enquanto isso, dentro do quarto, uma grande quantidade de azeite-de-dendê fervia em um fogareiro. A mistura de azeite, sangue, cachaça e pó de pomba foi jogada sobre as imagens, seguido do azeite-de-dendê que fervia separadamente. Por fim, ateou-se fogo dentro do quarto, de onde provinha um forte odor de sangue fresco, azeite-de-dendê e cabelo humano queimado. A seguir o quarto foi trancado, sendo as carcaças dos carneiros deixadas no seu interior, devendo ser retiradas somente um ano após o assentamento.

Um pouco de cada um dos ingredientes que haviam sido utilizados no assentamento foi levado até a porteira de entrada na casa, juntamente com as duas imagens menores, para que fosse assentado o Exu da Porteira, “aquele que cuida da abertura de todos os caminhos e controla a entrada e a saída do terreiro”. Um prato da comida ritual, composta de pedaços das vísceras e sangue do carneiro, foi colocado dentro da pequenina casa, a porta foi fechada e o resto do padê de dendê foi jogado na rua, liberando-se a porteira. A partir desta data, criou-se a obrigação de renovar-atualizar o assentamento anualmente, dando-se início, portanto, a uma nova tradição ritual neste terreiro.

### Assentamento do Exu Tiriri

A casa de umbanda é liderada por uma senhora septuagenária que atribui sua vida no santo ao fato de “ter nascido de dois, ser mãe de dois e ser avó de dois”. De seu ponto de vista, esta seria também a razão para sua dedicação e grande capacidade de cuidar de crianças e as curar, inclusive iniciando-as na religião dos orixás, a partir dos cinco ou seis anos de idade, sendo conhecida pelos moradores do local como a médica das crianças.

À semelhança da líder da Casa Ogum de Ronda, esta zeladora também começou a cumprir obrigações ainda criança, não tendo “a mão de ninguém na cabeça”, isto é, nunca foi formalmente iniciada. Anteriormente, a zeladora da Casa de Umbanda não admitia, sob qualquer circunstância, a presença dos exus em seus rituais. Para ela, um bom zelador não precisava “desse pessoal” para trabalhar. Apesar desta intolerância aos exus, ao longo das quase quatro décadas que mantém a casa, em final de novembro de 1995, a zeladora começou a

cultuá-los, sobretudo devido à influência de uma nova médium que passou a freqüentar as giras em seu centro. Posteriormente, analisaremos as razões implícitas e explícitas para esta mudança repentina nos fundamentos de suas crenças e práticas.

Dois meses após o assentamento do Exu Tranca Rua, quatro meses após o aniversário do Exu Ajunta Cisco, fomos convidados para o assentamento do Exu Tiriri, desta vez na casa de umbanda. As atividades rituais e religiosas desta casa são conduzidas, além da zeladora, por uma das suas filhas gêmeas (a outra morreu ainda pequena), de aproximadamente 40 anos de idade, pelo menos vinte dos quais dedicados aos trabalhos religiosos. Cerca de três meses antes do assentamento, uma "médium sem centro" residente em outra localidade passou a tomar parte nas atividades da Casa de Umbanda, a convite de um parente de uma das filhas-de-fé desta agência religiosa.

Era um sábado de novembro. Naquela manhã, encontramos muitas pessoas na feira que insistiram pela nossa presença nas atividades daquela noite, afirmando que seria uma grande e importante festa, dia em que após quarenta anos de atividade religiosa formal, o Exu Tiriri seria finalmente convidado a entrar no terreiro, ou seja, seria ritualmente assentado, o que possibilitaria também a entrada das demais entidades das esquerdas.

Chegamos ao terreiro por volta das vinte horas. Tal como nos outros dois terreiros observados, apesar da celebração ser específica para Exu, primeiro se manifestaram os orixás, seguidos dos caboclos. Durante a incorporação das variantes de Ogum, donos das cabeças da filha da zeladora de santo da casa e da "médium sem centro", que também participava da gira, tomou lugar uma batalha entre duas entidades que se encontravam na arena ritual. Cada uma empunhava uma espada desferindo golpes, contra a outra, através de seus cavalos, isto é, as duas mulheres. A principal motivação para esta luta ritual eram as disputas travadas pelos próprios cavalos de Ogum, com o objetivo de demarcar espaços e definir papéis na hierarquia do terreiro: uma por ser a filha biológica da zeladora da casa, que potencialmente irá sucedê-la; a outra, uma médium que "carrega vinte e uma linhas de caboclo", que tem uma história de circulação em diferentes casas, onde invariavelmente entra em conflito com outros participantes por causa de sua busca incessante por prestígio.

Na primeira fase do ritual, a dança para os orixás, as crianças que já têm trabalho feito também podem participar, inclusive dançando na roda, vestidas como as filhas-de-fé de mais idade. Entre todas as casas estudadas, esta é a única onde as crianças são iniciadas, sendo o trabalho de iniciação feito com frutas e guloseimas. Com a chegada dos caboclos, as cinco meninas entre nove e doze anos foram recolhidas ao quarto dos santos, enquanto as mais velhas eram autorizadas a permanecer. Nesse dia, a presença dos exus dava um caráter especial à gira, despertando nos presentes, inclusive nas crianças, grande ansiedade e intensa curiosidade.

A gira para os orixás e caboclos somente teve fim à meia-noite, horário determinado para a chegada dos exus, para a “matança do animal de quatro pés”, isto é, o sacrifício de um carneiro. Na hora marcada, todos os que incorporavam exus e pombagiras dirigiram-se para o quarto nos fundos do terreiro, onde as entidades seriam assentadas.

De modo semelhante ao assentamento do Exu Tranca Rua, no assentamento do Exu Tiriri foram imediatamente comidas partes das vísceras e do sangue do animal sacrificado. Além do carneiro, uma das filhas-de-fé que recebera uma pombagira pegou uma galinha no quintal da casa vizinha, matando-a com uma mordida no pescoço e sugando-lhe todo o sangue, fato que gerou imediata reclamação da zeladora, pois não estava previsto o sacrifício desse animal, seguida de veementes protestos da proprietária do animal e desavenças posteriores entre os seguidores da casa.

Diferentemente do assentamento na Cabana do Caboclo, na Casa de Umbanda os aviamentos rituais eram constituídos apenas por um carneiro, cachaça, azeite, pemba e charutos. Do ponto de vista da elaboração ritual, o assentamento do Exu Tranca Rua, na Cabana do Caboclo, apresentou maior dramaticidade e riqueza de detalhes, com elaborada produção estética, cuidados que vêm marcar constantemente os rituais que aí ocorrem.

### **Papel dos exus no contexto sociopolítico: “Exu marcou que tinha que fazer seu trabalho”**

Conforme havíamos inicialmente afirmado, o que chamou nossa atenção neste contexto religioso foi exatamente a idéia expressa no subtítulo desta última parte. Indagamo-nos sobre as razões para que o cuida-

do com os exus ganhasse, nos últimos tempos, maior espaço entre os terreiros estudados. Dito de outro modo, procuramos entender por que, aos poucos, os exus marcaram que deveriam ser assentados ou propiciados de uma maneira particular.

Partindo do princípio que as entidades mágico-religiosas expressam as vontades e anseios de seus adeptos, é possível considerar que, neste caso, os adeptos, sejam os zeladores ou filhos-de-santo, comunicam-se de várias maneiras, por seu intermédio. Neste contexto, as entidades passam a mediar as disputas pessoais, rituais e religiosas que tomam corpo na vida real e cotidiana dos praticantes. Pensemos, para tanto, nas motivações implícitas que têm influenciado o culto aos exus na área. Pode-se considerar dois tipos de influências e tensões, que repercutem na expansão dos cuidados das entidades das esquerdas. O primeiro de ordem interna, na competição que se trava intraterreiros; o segundo de ordem externa, na rápida expansão dos cultos neopentecostais, campo no qual se desenvolve acirrada disputa por adeptos.

Analisando o contexto interno, registramos que o primeiro terreiro a celebrar publicamente os exus em cânticos, danças, festas e bebidas foi a Casa de Umbanda Ogum de Ronda. Isto se deu quando o filho mais novo da mãe de santo foi indicado para o cargo de presidente do centro. À época, o rapaz tinha aproximadamente 22 anos de idade e não participava diretamente das atividades rituais do centro liderado por sua mãe. Para as pessoas mais velhas no santo, um rapaz jovem como ele, "que nem cabeça feita tinha", não teria experiência suficiente para assumir tal responsabilidade. Nas palavras do próprio rapaz, ser presidente do centro representava assumir o papel de segunda pessoa da zeladora. Inconformados, os outros afilhados da casa começaram a fazer censuras, através de "sotaques", isto é, comentários maledicentes que buscavam, neste caso específico, questionar ou desqualificar a competência da outra pessoa no ritual. Esses sotaques partiam mais dos homens que, embora não revelassem, gostariam de ter sido escolhidos pelo Velho Ogum para ocupar o cargo.

Pouco tempo depois de assumir seu novo papel, para cumprir uma determinação do Exu Ajunta Cisco, ao mesmo tempo apaziguando os ânimos internos, o presidente do centro, aproveitando-se da popularidade da entidade, na tentativa de se legitimar no cargo organizou a primeira festa de aniversário para comemorar os 377 anos dela. Pode-

se dizer que, através da iniciativa lúdico-religiosa, ele alcançou relativo sucesso, pois a cada ano um número maior de pessoas toma parte da festa, inclusive contribuindo, financeiramente ou com trabalho, para sua realização, como retribuição às demandas que Seu Junta vence em favor delas.

Já no segundo e terceiro terreiros analisados, Cabana do Caboclo Mata Virgem da Jurema e Casa de Umbanda, os desejos dos exus Tranca Rua, no primeiro caso, e Tiriri, no segundo, estão clara e conjuntamente associados à presença de um pai-de-santo vindo do Rio de Janeiro. O primeiro centro foi assentado para receber anualmente este pai-de-santo, quando retornava à sua terra natal, para cumprir algumas obrigações rituais, sendo que a sacerdotisa local, dona do espaço onde se localizava o terreiro, assumia um papel totalmente secundário, quando da presença do ilustre visitante. A Cabana do Caboclo funcionou dessa forma ao longo de mais de quinze anos, quando, em 1992, o filho biológico da mãe-de-santo local retornou de São Paulo, onde viveu por mais de um ano e onde fez o santo, isto é, iniciou-se.

Com o retorno deste homem, as atividades da Cabana foram radicalmente alteradas. Apesar da pouca idade, à época com vinte e cinco anos, o fato de ter feito santo em São Paulo contribuiu para a legitimação de seu trabalho. Com isso, o pai-de-santo visitante foi desapropriado do antigo espaço ritual. Em 1994, começaram a surgir comentários de que ele iria fundar um terreiro nas vizinhanças da Cabana. Esta notícia provocou especulações sobre sua possível transferência definitiva do Rio de Janeiro para o local. Entretanto, estes fatos não chegaram a se concretizar naquela ocasião.

Por outro lado, em 1995, dois momentos cruciais exigiram um posicionamento do jovem zelador da Cabana, através do Exu Tranca Rua. O primeiro deles, quando todo o grupo de filhos, filhas-de-fé e apreciadores foi, juntamente com o zelador da Cabana, participar, no mês de julho, do aniversário do Exu Ajunta Cisco, na Casa de Umbanda Ogum de Ronda. Em nossa descrição daquele ritual, atentamos para as críticas dos visitantes ao evento promovido pelos homenageadores de Seu Junta. Estes comentários mesclavam inveja e ciúme, sobretudo devido ao grande número de pessoas que participou da festa. Um mês após o aniversário do referido Exu, a notícia veiculada um ano antes concretizou-se: o pai-de-santo do Rio de Janeiro havia comprado uma casa e estava de fato fundando seu próprio centro, embora, ainda para

permanência temporária. Era, portanto, hora de Exu Tranca Rua "marcar" que deveria ser novamente assentado na Cabana do Caboclo, desta vez, contando com a ajuda de um outro pai-de-santo de tradição queto, que orientou os procedimentos para o assentamento.

No terceiro terreiro, Casa de Umbanda, as disputas por espaço e poder também começaram a se acirrar a partir de dois momentos: o primeiro, quando a médium sem terreiro, moradora de uma localidade próxima, que diz receber "vinte e uma linhas de caboclo", passou a freqüentar assiduamente as giras nesta casa. Sua história é bastante ilustrativa, pois, na condição de migrante retornada, trouxe consigo as influências do culto que freqüentou e onde fez o santo, durante os nove anos em que viveu em São Paulo. De volta a sua terra natal, ela não dispunha de condições econômicas para instalar seu próprio centro, fato que a fez circular por quase todos os terreiros existentes na área, vindo a se afastar em todas as ocasiões por se envolver em disputas incontornáveis. Sua participação na Casa de Umbanda despertou os ciúmes da filha da mãe-de-santo, sobretudo devido à atenção a ela dispensada pela líder espiritual da Casa. As vinte e uma linhas de caboclo que ela recebe incluem as entidades das esquerdas, o que começou a gerar certa tensão durante as giras entre as duas mulheres, isto é, a filha da líder da casa e a médium visitante. Enquanto a primeira se conformava em não ter autorização da zeladora para receber as entidades das esquerdas, a segunda começou a questionar tal proibição. Segundo ela, a principal razão era a incompetência religiosa, terapêutica e ritual de todos ali, inclusive da mãe-de-santo e sua filha, para lidar com tais entidades, o que poderia ser remediada pela sua presença. Por outro lado, no grupo, ela era a única pessoa que "tinha trabalho feito", por causa disso, desejava receber melhor tratamento e destaque nos rituais.

Esta autovalorização imposta pela médium tornou a líder espiritual da casa dependente de sua presença nas giras e, buscando contentá-la ou até mesmo fazê-la permanecer no grupo, a zeladora mudou de posição com relação aos exus em seu centro. Contudo, sua filha biológica reagiu contra esta predileção dada à forasteira. Neste momento de crescente tensão interna mais três outros elementos externos contribuíram para o acirramento das disputas no contexto: numa dimensão mais restrita, o assentamento do Exu Tranca Rua na Cabana do Caboclo; e com maior intensidade, a instalação do centro do zelador vindo do Rio

de Janeiro, que passou a atrair as filhas da casa para seus rituais, além do aniversário do Exu Ajunta Cisco, comemorado por outra zeladora concorrente.

Os dois primeiros eventos atraíram a atenção e a curiosidade dos freqüentadores da Casa de Umbanda, particularmente a instalação do novo centro. Algumas filhas-de-santo começaram a freqüentar, para apreciar as giras neste novo centro e lá passaram mal, isto é, ficaram susceptíveis a alguma entidade, como parte do processo de entrar em transe. O momento crucial foi quando a filha da mãe-de-santo, justamente a que empreendia uma disputa por espaço com relação à mãe-de-santo visitante, recebeu uma pombagira, no centro recém-instalado. Pouco tempo depois a esta sucessão de eventos, Exu Tiriri determinou que deveria ser assentado.

No contexto externo ao campo religioso afro-brasileiro, as principais tensões que afetaram os rituais, favorecendo o culto aos exus, estão provavelmente relacionadas ao aumento do número de igrejas pentecostais, melhor dizendo, as neopentecostais e renovação carismática católica (Pereira, 1995; Fry & Howe, 1975). Nos últimos dois anos, estas igrejas têm atraído muitos adeptos dos cultos afro-brasileiros. A Igreja Universal do Reino de Deus, IURD, é a agremiação religiosa pentecostal que mais investe no recrutamento e na conversão dos seguidores dos candomblés locais, sendo também a que mais diretamente concorre com os cultos afro-brasileiros com relação às práticas terapêuticas e serviços de cura. Isto se dá tanto no discurso e concepção de causalidade, ou seja, a doença e os infortúnios estão sempre relacionados à possessão espiritual ou a trabalhos de magia, quanto nas práticas. O que as diferencia é que nesta religiosidade neopentecostal o exorcismo de exus é um dos tratamentos mais comuns oferecidos no mercado de cura simbólica, enquanto nas religiosidades afro-brasileiras o adorcismo da mesma entidade prevalece como prática terapêutica. Somente em alguns casos de possessão espiritual o exorcismo é praticado nas casas de culto afro-brasileiro, contudo, diferenciando-se ritualmente daquele praticado na IURD, por exemplo, nos casos em que é preciso “retirar mão de morto”, espírito maligno, perturbado ou feitiçaria.

Este avanço do neopentecostalismo sobre os freqüentadores dos cultos afro-brasileiros pode representar, em alguns casos, uma ameaça do primeiro sobre o segundo, na medida em que há evasão de pessoas

dos terreiros para as igrejas. Em outros casos, parece estimular tentativas de maior elaboração ritual por parte dos líderes dos terreiros, para manter os adeptos. Neste sentido, convém observar que os rituais para Exu, ou seus cuidados, têm se expandido na tentativa de contrabalançar as pressões externas, impostas pelo neopentecostalismo. Isto se torna mais compreensível na medida em que consideramos as casas de culto afro-brasileiro também como espaço lúdico, observável à luz do caráter socializador e catártico dos rituais ali realizados, aspectos que tem sua melhor representação nos rituais para as entidades das esquerdas. A manipulação de elementos mais próximos à vida cotidiana dos praticantes e apreciadores, tais como bebidas, cigarros, vocabulário, comida, roupas e comportamento, que caracterizam os exus como entidades mundanas, representado por um modelo de "pessoa fora de casa" (cf. Rodrigues, 1995), exerce maior poder de atração sobre os iniciados e os não-iniciados, devido à familiaridade e proximidade destas práticas ao mundo laico. Por outro lado, os sacrifícios de animais e a ingestão de sangue conferem aos rituais um caráter de exotividade e dramaticidade, que por si só detêm um forte poder de atração sobre os apreciadores.

É interessante também observar que este movimento de saída de pessoas dos cultos afro-brasileiros em direção ao neo-pentecostalismo, em muitos casos, representa uma conversão apenas temporária. Dentre os seguidores das práticas religiosas afro-brasileiras recrutados pela Igreja Universal do Reino de Deus-IURD alguns retornaram ao culto original, após serem castigados pelas suas entidades, isto é, depois de receberem o que é freqüentemente referido como "surra de caboclos", após uma sucessão de eventos envolvendo doenças, desemprego e infortúnios de forma geral, que são interpretados como punição das entidades ao dissidente (cf. Caroso & Rodrigues, 1998b). Esta volta aos cultos afro-brasileiros representa um elemento fortalecedor das relações entre os adeptos, suas entidades e os zeladores de santo que ajudam os retornados a superar a má fase. Os zeladores têm em mãos, assim, um forte instrumento de controle sobre seus adeptos, fazendo-os lembrar constantemente as situações difíceis vividas longe da religiosidade afro-brasileira, durante o período de conversão ao pentecostalismo.

Estas tensões internas e externas ao contexto dos cultos afro-brasileiros têm intensificado e fornecido novos padrões à dinâmica

religiosa local, revelando de modo contundente as estratégias de reação desenvolvidas pelos líderes religiosos, em busca de garantir o espaço e o poder conquistados de diferentes formas e em momentos distintos.

### Considerações Finais

Retornando às questões levantadas ao longo do texto, gostaríamos de ressaltar alguns aspectos, no que se refere aos significados ambíguos atribuídos a Exu. De maneira geral, a ambivalência se apresenta em pelo menos três pontos, bastante visíveis no discurso e na prática dos adeptos dos cultos afro-brasileiros:

1) Exu pode ser a entidade que promove a dor e o sofrimento, daí decorrendo o temor que perpassa a relação com aqueles que dele cuidam.

2) Exu também pode ser a entidade que recompensa os que dela cuidam com a abertura de seus caminhos, em contrapartida à fidelidade exigida.

3) Exu pode ser a entidade admirada devido ao seu caráter *trickster*, isto é, brincalhão e fanfarrão, características que o transportam da sobrenatureza para o mundo da cultura e da malandragem, uma das marcas que idealizam a cultura brasileira (cf. DaMatta, 1997 e 1973).

Para analisar a expansão do candomblé em São Paulo, a partir da década de 1960, Prandi (1991) reconstituiu o processo que levou à consolidação do culto de umbanda, nas décadas anteriores, processo que é caracterizado por dois movimentos: a passagem do candomblé à umbanda, num primeiro momento; a passagem da umbanda ao candomblé, num segundo.

Prandi apresenta algumas razões apontadas pelos seus interlocutores para explicar a conversão da umbanda ao candomblé. Dentre elas, destaca-se “a idéia de que a nova religião é *mais forte*, dá maior poder religioso; a de que ela permite ao converso novas oportunidades de mobilidade social e modos de vida; a de que a conversão é inexorável, acima das escolhas das pessoas, uma imposição da divindade” (1991:77, grifo no original). É interessante notar que, no contexto que temos estudado, o movimento se dá no sentido contrário, isto é, verifica-se a

incorporação da liturgia, ritos e práticas da umbanda ao candomblé de caboclo. A “virada para a banda das esquerdas” tem como ponto de partida exatamente duas das explicações encontradas por Prandi: por um lado, a noção de que a umbanda, neste caso específico, a quimbanda, *é mais forte* e, portanto, mais prestigiosa; por outro, a certeza de que “cuidar” dos exus independe da vontade pessoal do adepto e se apresenta como uma imposição da entidade que detém o poder de comandar os destinos dos homens.

Além disso, o processo de crescente umbandização dos candomblés de caboclo deve ser entendido no contexto do intenso fluxo migratório entre São Paulo e diferentes áreas da região Nordeste. Os migrantes que retornam à terra natal trazem na bagagem cultural modelos de culto urbanos que são reinterpretados. É neste processo de reinvenção religiosa que os exus ganham força, poder e prestígio.

Deste modo, a recente expansão do culto aos exus pode ser relacionada às mudanças no campo econômico, social e religioso que vêm ocorrendo em Conde. Estas mudanças, impulsionadas por fatores endógenos e exógenos, decorrem da modernização e abertura a processos globais, particularmente no campo religioso. À presença de novos zeladores de santo que passaram por processos de iniciação ou sofreram influências de centros urbanos, tais como Aracaju, Rio de Janeiro ou São Paulo, nos quais a umbanda é uma religiosidade de maior destaque, ou da presença no local de pais-de-santo provenientes de cidades de maior importância econômica, social e religiosa, assim como a fundação de novas igrejas pentecostais e neopentecostais, pode, em parte, ser imputada a sensível reordenação no campo religioso e ritual local.

A nosso ver, dois fatores estão claramente envolvidos na reação dos seguidores das religiosidades afro-brasileiras. Primeiro, a dinâmica interna ao próprio campo, verificável na competição entre as casas de culto pela manutenção e expansão dos seus adeptos, utilizando estratégias que resultam num crescente processo de umbandização dos antigos candomblés de caboclo, tais como a adoção de cultos aos exus. Segundo, a dinâmica no campo externo, observável no crescente assédio das religiosidades neopentecostais aos adeptos dos cultos afro-brasileiros com o objetivo de convertê-los às suas crenças, representando uma constante ameaça de desagregação dessas agências religiosas (ver Pereira, 1995). A resposta à competição pelo mercado

de bens simbólicos, entre os quais se incluem os rituais e práticas terapêuticas, se dá através da invenção e/ou renovação das tradições (rituais e terapêuticas), na tentativa de manter os antigos, reconquistar os dissidentes e recrutar novos seguidores.

É dessa maneira que as antigas casas de candomblé resistem, buscando sua permanência como instituições religiosas de destaque no concorrido mercado de bens simbólicos que se desenha em Conde, como resultado da entrada de novas religiosidades num campo onde a competição já é bastante alta. A adoção de elementos de culto e práticas da umbanda a que nos referimos anteriormente, assim como a conseqüente fundação de novas tradições litúrgicas no campo religioso afro-brasileiro, têm promovido sensíveis alterações em suas estruturas religiosas e rituais, permitindo, assim, que elas resistam tanto às forças centrífugas internas quanto às pressões externas a esse campo. Isso nos leva a sustentar que, em última instância, a elevação do culto aos exus a uma posição de maior prestígio nas casas de culto afro-brasileiro de Conde constitui uma das expressões mais elaboradas dessa resistência.

### *Referências bibliográficas*

- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo, Nacional, 1978.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971.
- BENISTE, José. *Òrun Àyè: o encontro de dois mundos*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- BIBEAU, Gilles. & CORIN, Ellen. From Submission to the Text to the Interpretive Violence. In: *Beyond Textuality: Ascetism and Violence in Anthropological Interpretation*. Approaches to Semiotics Series, pp. 3-54. Berlim, Mouton de Gruyter, 1995.
- BRAMLY, S. *Macumba*. San Francisco, City Lights Books, 1994.
- CORIN, E., Bibeau, G. et alii. *Comprendre Pour Soigner Autrement: Repères Pour Regionaliser les Services de Santé Mentale*. Montreal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. "Gênese e estrutura do campo religioso". In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CAROSO, C. & RODRIGUES, N. "Nativos", veranistas e turistas: identidades, deslocamento e mudança social no Litoral Norte da Bahia. In: *Turismo em Análise*. São Paulo, ECA-USP, vol. 9, nº 1, julho 1998a.
- CAROSO, C. RODRIGUES, N. & ALMEIDA-FILHO, N. "Surra de caboclo, possessão ou loucura? terapia religiosa afro-brasileira e proteção da rotulação e estigmatização." Vitória, XXI Reunião Brasileira da Antropologia, 1998b.

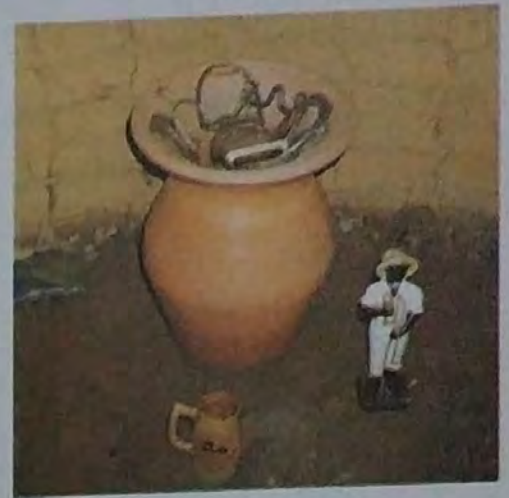
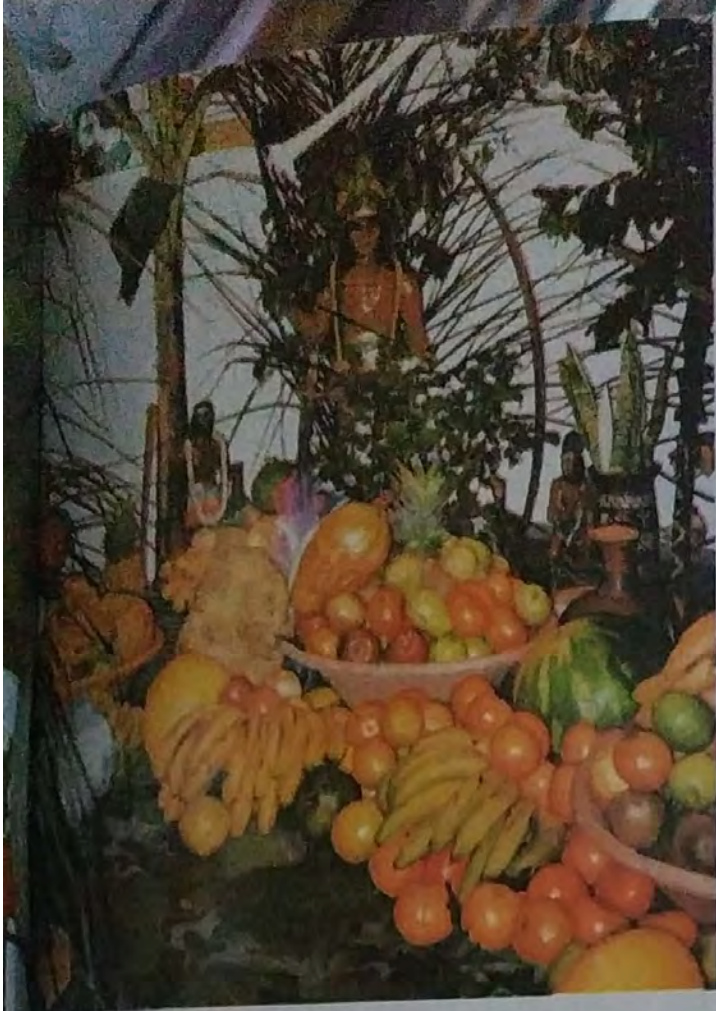
- CAROSO, C., N. RODRIGUES, N. ALMEIDA-FILHO, G. BIBEAU & E. CORIN. When Healing is Prevention: Afro-Brazilian Religious Practices Related to mental Disorders and Associated Stigma in Bahia, Brazil. *Curare*, v. 12: pp. 195-214. Berlin, WWB, 1977.
- DaMATTA, R. O carnaval como rito de passagem. In: *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Rocco, 1997.
- DOPAMU, P. A. *Exu: o Inimigo invisível do homem*. São Paulo, Oduduwa, 1990.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- ELBEIN DOS SANTOS, J. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes, 1976.
- FRY, Peter e HOWE, G. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, São Paulo, nº 5, 1975.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- NEGRÃO, Lísias N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. In: *Tempo Social*. São Paulo, v. 5 (1, 2): 113-122, 1994.
- NEGRÃO, Lísias N. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*, São Paulo, Edusp, 1996.
- ORO, Ari P. *Avanço pentecostal e reação católica*. Rio de Janeiro, Vozes, 1996.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- PEREIRA, Cláudio L. *Religiosidade popular e urbanização*. Washington, DC: XIX International Congress of LASA, 1995.
- PEREIRA, Cláudio L. *Línguas de fogo, rios de águas vivas*. Dissertação de mestrado em sociologia. Salvador, UFBA, 1995.
- PONDÉ, Milena P. *Lazer e saúde mental no Litoral Norte da Bahia*. Projeto de tese de doutorado, Salvador, Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, 1998.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec e Edusp, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- RODRIGUES, Núbia. "O Sofredor sou eu": análise antropológica da saúde, doença e construção da pessoa. Dissertação de mestrado, Salvador, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1995.
- RODRIGUES, Núbia & CAROSO, Carlos. A idéia de sofrimento e a construção cultural da pessoa no culto afro-brasileiro. In: DUARTE, L.F.D. & LEAL, O. F. *Dor, sofrimento e perturbação*. Rio de Janeiro, Fiocruz, 1998.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, Sarah Letras, 1995.
- TRINDADE, Liana. *Exu: símbolo e função*. São Paulo, FFLCH/USP, 1979; ou *Exu: poder e perigo*. São Paulo: Ícone, 1985.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Coleção Brasileira, v. 280. São Paulo, Nacional, 1977.
- VELHO, Yvonne Maggie. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- VOGEL, Arno. MELLO, M. A. & BARROS, J. F. P. *Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 1998.



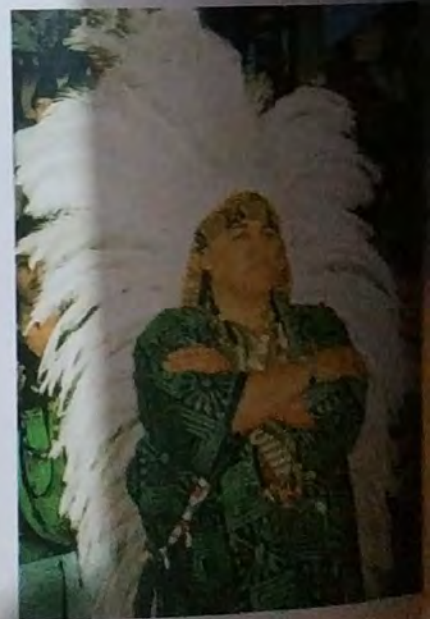
Caboclo Junco Verde. Candomblé de Pai  
Doda Braga de Ossaim, SR 1992.  
Foto: Reginaldo Francis.



*Cabocla Mariana. Casa de Minas de Tóia Jarina,  
Diadema, SP, 1999. Foto: Reginaldo Prandi.*



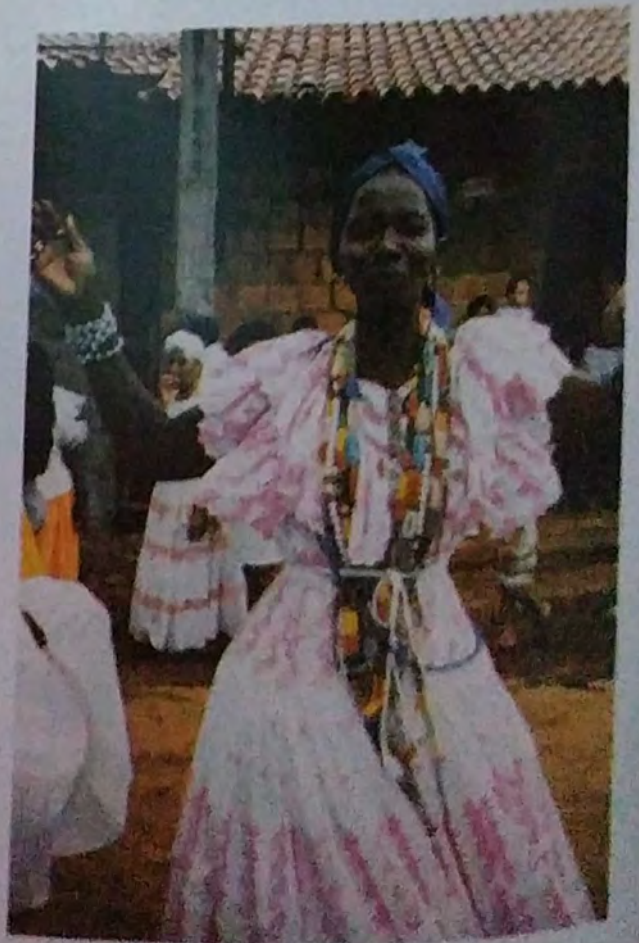
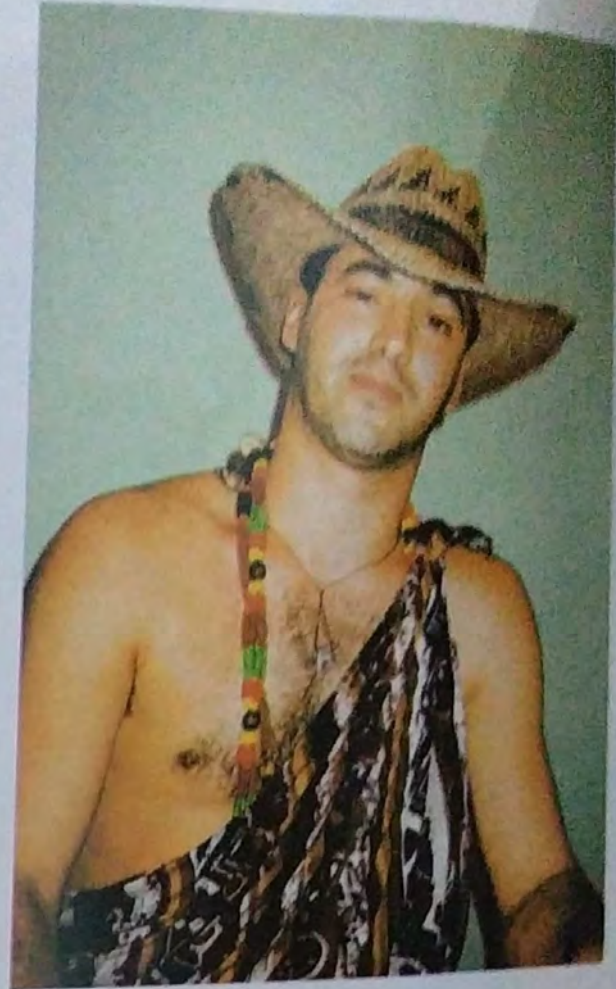
Altars, assentamentos e oferendas em terreiros de candomblé angola e de jurema. Em cima à esquerda: cabana de caboclo, Carapicuíba, SP, 1998; à direita: assentamentos de boiadeiros, SP, 1989, fotos: Reginaldo Prandl. Embaixo, à esquerda: altar de Zé Pelintra, Juazeiro do Norte, CE; à direita: oferenda a caboclo, interior de Pernambuco, fotos: Luiz Assunção, 1998.



Festa de caboclo em Diadema, SP, 1999. Fotos: Reginaldo Prandi.



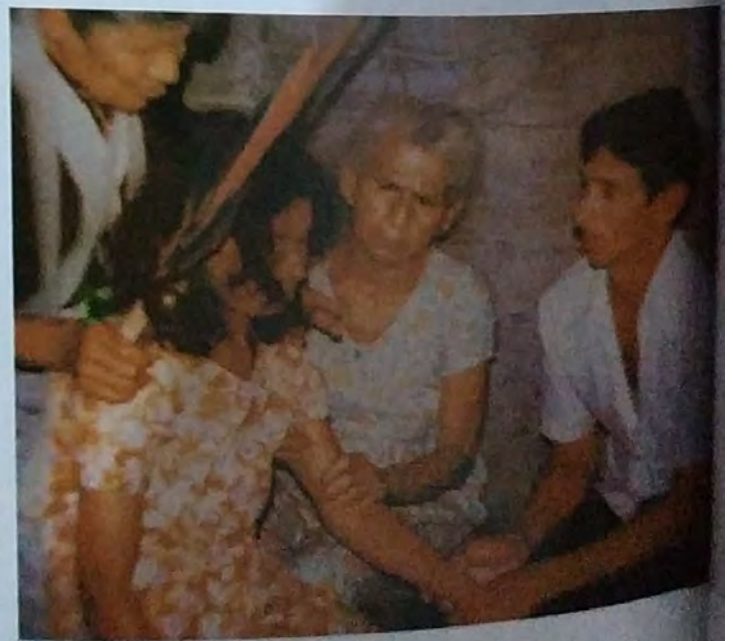
...e Fechas. Candomblé de Tata Joselito Tauá,  
... SP, 1998. Foto: Reginaldo Prandi.



Encantados do tambor-de-mina e do terecô. Em cima a esquerda: Maria Rosa; à direita: Antônio de Lésua  
embaixo à esquerda: João da Estrada. Diadema, SP, 1999, fotos: Roginaldo Prandi.  
Embaixo, a direita; encantado do terecô, Cado, MA, 1997, foto: Mundicarna Ferretti.



Em cima: Mestre Zé Pelintra e Boiadeiro Chico Mineiro servindo jurema na Festa do Caboclo de Diadema, SP, 1999. Foto: Reginaldo Prandi. Embaixo: Altar de caboclos em terreiro de umbanda, Picos, PI, 1998, foto: Luiz Assunção.




Em cima: Mestre em gira da jurema com o cachimbo ao contrário. Patôs, PB, 1998, foto: Luiz Assunção.  
Embaixo à esquerda: Mestra Paulina em reunião de jurema. Recife, PE, 1996, foto: Luis Felipe Rios.  
Embaixo à direita: Pajé incorporado, com pena e maracá, tratando uma paciente em "corrente do fundo". Itapuã, PA, 1976, foto: Raymundo Heraldo Maués.



*Caboclo em gira de jurema. Juazeiro do Norte, CE, 1998. Foto: Luiz Assunção.*



Encantadões, caboclos, boiadeiros e baianos de terreiros da Grande São Paulo, 1998 e 1999, fotos: Reginaldo Prandi. Da esquerda para a direita e de cima para baixo: Encantada Teresa de Légua, Marinheiro Boço Cláudio, Encantado Oscar de Légua, Caboclo Juremeira, Marujo, Caboclo, Boiadeiro, Caboclo Guaraci, Caboclo Pena Branca.



*Caboclo Pena Roxa. Diadema, SP, 1998.  
Foto: Cláudia Nogueira dos Santos.*



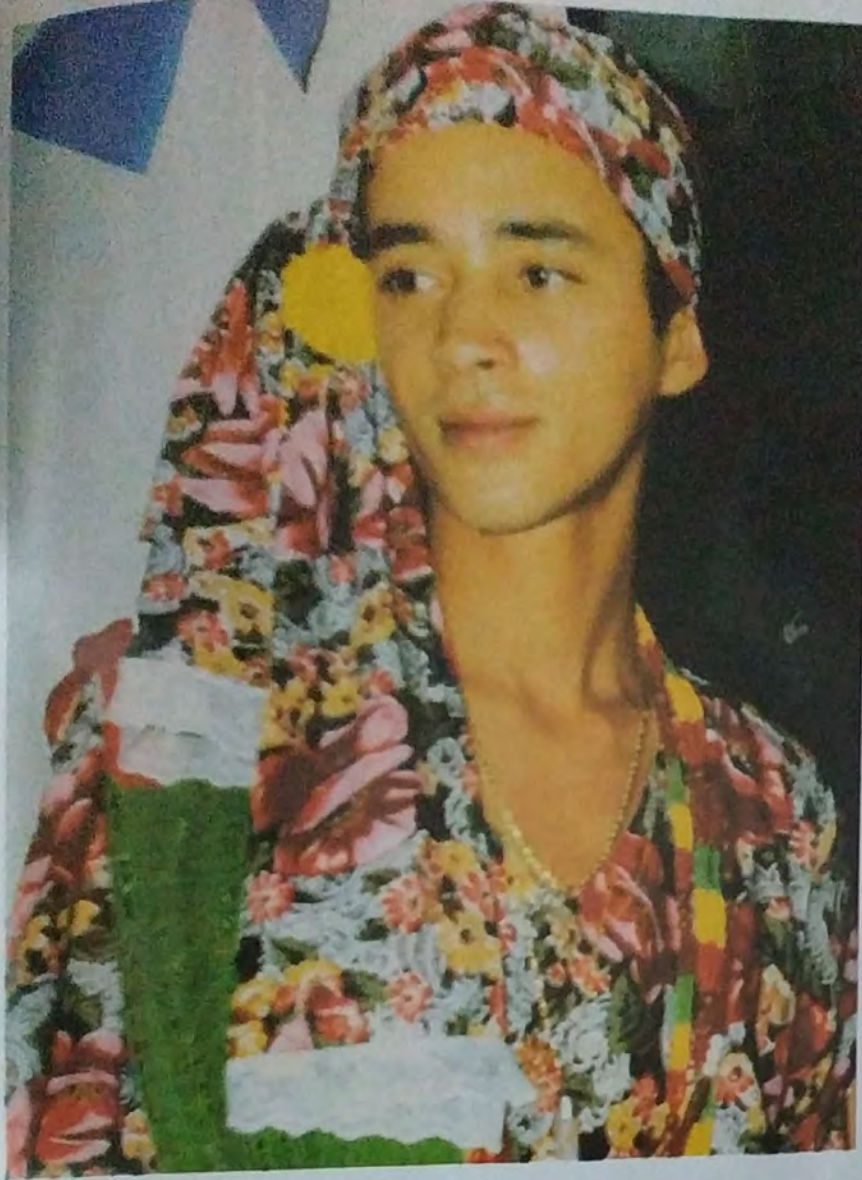
Em cima: sessões do jarê, Chapada Diamantina, BA, 1997, fotos: Tiãozinho. No meio à esquerda: tambor de terecô, Codó, MA, 1996, foto: Mundicarmo Ferretti. No meio à direita: caboclo na praia, Conde, BA, 1997, foto: Carlos Caroso. Embaixo: encantados Teresa de Léguas e Zé Raimundo, Casa das Minas de Tóia Jarina, Diadema, SP, 1999, fotos: Reginaldo Prandi.



Em cima: consulta com mestre, Centro Rompe Mato, Patos, PB, 1998, foto: Luiz Assunção.  
Embaixo: mesa de mestres com princesas e cachimbos do catimbó do Recife, PE, 1998, foto: Luís Felipe Rios.



Em cima à esquerda: caboclo da jurema, Recife, PE, 1996, foto: Luís Felipe Rios. Em cima no meio: caboclo de candomblé de Conde, BA, 1996, foto: Carlos Caroso. Em cima à direita: Mestre Quebra Pedra da jurema, Recife, PE, 1996, foto: Luís Felipe Rios. No meio à esquerda: Sete Folhas e outros caboclos, terreiro de umbanda de Diadema, SP, 1999, foto: Reginaldo Prandi. No meio à direita: Caboclos Cobra Coral e Folha Roxa, Diadema, SP, 1998, foto: Cláudia Nogueira dos Santos. Embaixo: candomblé de caboclo, terreiro de Pai Tauá, Carapicuíba, SP, 1998, foto: André Ricardo de Souza.



*Em cima à esquerda: Encantada Chica Baiana, em cima à direita: Cabocla Mariana, Casa das Minas de Tóia Jarina, Diadema, SP, 1995, foto: Reginaldo Prandi. No meio à direita: Pajé Dona Maria Rosa em sessão de pajelança cabocla, Colares, PA, 1980, foto: Eduardo Kalife. Embaixo: Caboclo Junco Verde, Ilê Axé Ossaim Darê, São Paulo, SP, 1995, foto: Reginaldo Prandi.*

## ÍNDICE ONOMÁSTICO DOS ENCANTADOS

- Abitaquara 251  
 Araúna 250  
 Arcângelo 256  
 Arcanjinho 256  
 Areré 250  
 Arranca Toco  
 186, 188, 275  
 Arrebata Tudo 336  
 Aurora 176, 244
- Bagaceira 210  
 Baianinho 266, 327, 329  
 Balanço 62, 239, 240  
 Baliza da Gama 254  
 Bandeirinha 252  
 Barão de Anapoli 234  
 Barão de Anapuri  
 222, 234  
 Barão de Goré 234  
 Barão de Guaré 234  
 Bárbara Socira  
 63, 72, 224, 225  
 Barbassocira 225, 226  
 Barra do Dia 244  
 Basílio 243  
 Beija-Flor 251  
 Bela Turca  
 236, 237, 266, 270, 326  
 Benedito de Légua 264  
 Boa Esperança  
 245, 250, 327  
 Boço Fama 69  
 Boço Lauro das Mercês  
 222, 229  
 Boço Marinheiro Jarladana  
 269, 327  
 Boço Meméia 69
- Boiadeiro  
 117, 118, 126, 139, 324  
 Boiadeiro das Matas 126  
 Brasa 25, 165, 184  
 Bugari 126  
 Bumba na Calunga 191
- Cabocla Italiana 104  
 Caboclinho  
 140, 188, 242, 263  
 Caboclinho da Mata  
 140, 275  
 Caboclo da Bandeira  
 245, 246, 247  
 Caboclo da Ilha 242  
 Caboclo da Mata Virgem  
 346, 348  
 Caboclo de Mina  
 99, 101, 102, 103  
 Caboclo do Munir 249  
 Caboclo do Sol 125  
 Caboclo do Tumé 242  
 Caboclo Feiticeiro 183  
 Caboclo Italiano 103  
 Caboclo Nagô 113  
 Caboclo Nobre 241  
 Caboclo Roxo 274  
 Caboclo Velho 326, 328  
 Caboquinho Índio da  
 Jurema 194  
 Caçará 250  
 Caçarazinho 250  
 Cachapá de Jurema 275  
 Caetés 312  
 Caiçara 275  
 Calungã 191  
 Camaceti 126
- Camarão 242  
 Cambaí 126  
 Camundá 65, 69  
 Candeias 241, 242  
 Capim Limão 254, 256  
 Capinzinho 255  
 Carlão 329  
 Carlos da Jurema 194  
 Carlos Marinheiro 269  
 Cármen 178  
 Cármen Gunça 259  
 Catarina 169  
 Caveira 210  
 Caveirinha 336  
 Cego Véio 204  
 Chefe dos Índios  
 99, 100, 101  
 Chica Baiana  
 260, 265, 266, 327, 329  
 Chico Caveira 210  
 Chico Légua 221, 256  
 Chico Mineiro 314  
 Cibamba 175, 188  
 Cigano 242  
 Clara 232  
 Cláudio Marinheiro 270  
 Cobra Coral 126  
 Cobra Dourada 126  
 Cobra Norato  
 17, 18, 20, 56  
 Coli Maneiro 67, 264  
 Constantino Chapéu de  
 Couro  
 264, 265, 327, 329  
 Corisco 126, 267  
 Corre Beirada 264  
 Cosme 87, 109-112

- Crispim 109  
 Crispiniano 109  
 Cucupira 21, 268, 327  
  
 Damião 87, 109-112  
 Dandarino 245, 249, 250  
 Dantã 249  
 Diana 251  
 Dina 223, 226, 259  
 Dirmantelo 210  
 Dom Carlos 222, 224, 225  
 Dom Henrique 224  
 Dom João de Barabaia 234, 235, 326  
 Dom João Rei das Minas 223, 232  
 Dom João Soeira 223, 224  
 Dom José Floriano 223, 229, 233  
 Dom Luís 221, 222, 224, 227, 229, 232, 264  
 Dom Manoel 222, 223, 234, 258  
 Dom Miguel da Gama 234, 253, 255, 328  
 Dom Pedro Angasso 64, 257, 319  
 Dom Sebastião 18, 220, 221, 228  
 Dona Sete 336  
 Doricimar 252  
 Dorinha Boji Buá 260  
 Duque da Mata 108  
 Duque Marquês de Pom-  
 bal 233  
  
 Elisa 169  
 Eru 76, 99-101  
 Escama Dourada 254  
 Esfarrapado 336, 340, 341  
 Espadinha 250  
 Esperancinha 250  
 Estrela 42, 126, 275  
  
 Estrela Dourada 126  
 Expedito de Légua 261  
  
 Farrapo 336  
 Fernando 270  
 Ferrabraz 235  
 Fina Jóia 69, 223, 226  
 Flecha Dourada 165  
 Flecheiro 183, 242  
 Flor da Aurora 244  
 Flor da Barra 244  
 Flor da Manhã 244  
 Flor das Neves 244  
 Flor Divina 244  
 Flor do Dia 244  
 Flor do Mar 244  
 Flora 231, 232  
 Floresta 126  
 Floripes 242  
 Florzinha 259, 263  
 Folha da Manhã 275  
 Folha Seca 263  
 Folha Verde 252, 278  
 Francisquinho da Cruz  
 Vermelha 260  
 Francisquinho de Légua  
 260  
  
 Gabriel da Gama 255  
 Galopa de Pedra 194  
 Geledã 269, 271  
 Gelim 229  
 Gentil 76, 99, 105, 106, 194,  
 227, 228  
 Gérson 191-193  
 Gertrudes 169  
 Giramundo 125, 210, 336  
 Girassol 126, 312  
 Glauco 309  
 Glória 241, 267, 329  
 Grande Constantino Cha-  
 péu de Couro 264, 265,  
 327, 329  
 Guajarino 252  
 Guapindaí-Açu 243  
 Guapindaia 241, 243  
  
 Guará 245  
 Guaraci 238, 240, 242, 243  
 Guaraciara 275  
 Guarani 126  
 Guardiã 245  
 Guerreiro da Alemanha  
 104  
  
 Herundina 230, 240  
  
 Iara 126  
 Ida Gunça 259  
 Idina 255  
 Inácio 163, 167, 197  
 Indaê 250, 251  
 Indaiá 126, 251  
 Índio Tupi 176  
 Índio Velho Surrupira  
 268  
 Irabô 243  
 Iracema 239, 248, 249, 323  
 Irajá 243  
 Irapiru 275  
 Isabel 254, 328  
 Isadiel 255  
 Isaquiel 255  
 Ita 239, 243, 247, 248  
 Itacolomi 239, 245, 246  
 Itapirinã 250  
 Itatuité 329  
  
 Jaçanã 275  
 Jacira 275  
 Jacirema 275  
 Jacitara 252, 275  
 Jadiel 255  
 Jaguarema 240  
 Jandaia 126  
 Jandafna 251  
 Jandainha 88  
 Jandiara 275  
 Jandira 235, 240, 242, 264, 275,  
 323, 336  
 Japetequara 239  
 Jaricó 99

- Jarina  
 216, 219-221, 223-225,  
 227-231, 234, 236-241,  
 243, 245, 249, 250, 252,  
 254, 255, 257-263, 265-269,  
 272, 274, 276, 318, 321,  
 324, 326  
 Jelardã 269  
 Jericó 107  
 Jerladana 269  
 Jerônimo 329  
 Joana Gunça 259  
 João da Cruz 241  
 João da Mata  
 245-247, 250, 251, 327  
 João de Légua 263  
 João de Leme 241  
 João de Lima  
 273, 274, 328  
 João de Ouro 224  
 João de Una 272  
 João do Laço 314  
 João Guerreiro  
 229, 237, 238  
 João Príncipe de Oliveira  
 228  
 Joaquinzinho da Gama  
 263  
 Joaquinzinho de Légua  
 263  
 Jondiá 251  
 José de Alencar 36, 184,  
 208, 209  
 José Légua Boji Buá da  
 Trindade 257  
 José Maresia 243  
 José Príncipe de Oliveira  
 228  
 Joventino de Légua 264  
 Juçara 139  
 Júlia Galega 160, 170  
 Júlio Galego 270  
 Júlio Galeno 270  
 Junco Verde 126, 128  
 Jundiara 128  
 Junqueira 272, 273  
 Junqueiro 175  
 Jupira 126, 275
- Júpiter 243  
 Juracema 241, 242  
 Jurema  
 126, 162, 165, 168, 169, 171,  
 172, 174, 176, 178, 182, 188,  
 189, 194, 268, 274, 275, 295,  
 320, 326, 327, 346, 348, 355  
 Jurema da Cachoeira 320  
 Jurema da Mata 320  
 Juremeira 126, 130  
 Jureminha 275, 327  
 Jururema 242  
 Jussara 244, 275  
 Juvina 170
- Labareda 336  
 Laço de Prata 125  
 Laje Forte 126  
 Laje Grande  
 126, 130, 142  
 Lajedo 140  
 Lampião 329  
 Lasca e Banda 336  
 Laurentino 261  
 Lauro Boji 67  
 Lavínia 323  
 Lediomar 252  
 Légua Boji Buá  
 64, 70, 257, 260, 324, 326  
 Légua Condeinha 257  
 Linda 249, 251  
 Longuinho 251  
 Lorinda 169  
 Lourenço de Légua 261  
 Lua 126, 131, 132  
 Lua Branca 126  
 Lua Nova 126, 139  
 Luzia 232, 249, 251  
 Luziara 179, 275  
 Luziária 275, 330
- Maçarico 243  
 Madalena  
 138, 227, 254, 328  
 Mãe Coranga  
 287, 289, 293, 294, 297, 299  
 Mãe d'Água  
 79, 95, 97, 98
- Mãe Douro 235, 236  
 Mãe Maria 222, 228  
 Malandrinho 329  
 Malunguinho 174-177  
 Mané Baiano 266  
 Manciro 67, 264  
 Manezinho Buá 262  
 Manoel Inácio 163  
 Maranhão  
 17, 19, 59-63, 66, 71, 88,  
 124, 207, 216-222, 236, 239,  
 240, 249, 250, 252, 257, 269,  
 274, 276, 321, 326, 328  
 Marcelino de Légua 264  
 Marco Antônio 310, 311  
 Maresia 240  
 Maria Antônia  
 222, 232, 233  
 Maria Bonita 329  
 Maria Caninana 18  
 Maria da Jurema 194  
 Maria de Acais 154  
 Maria de Légua 259, 263  
 Maria de Nagô 315  
 Maria do Balaio 267  
 Maria Gunça 259  
 Maria José  
 259, 263, 264  
 Maria Légua 259  
 Maria Padilha 210, 336  
 Maria Redonda 329  
 Maria Rosa  
 35-45, 47-49, 51, 53, 55,  
 263  
 Mariana  
 234, 236-238, 241-244,  
 255, 258, 260, 266, 269,  
 270, 321, 326, 327  
 Marianinha 169  
 Mariano 240  
 Mário Mouro da Gama 234  
 Maroto 250  
 Martim-Pescador 270  
 Martinho 264  
 Marzagão 268, 269  
 Mata Sagrada 126  
 Mata Virgem  
 126, 140, 346, 348, 355

- Mata Zombana 268  
 Matusalém 190  
 Mearim  
 60, 63, 257, 261, 262  
 Menina 126, 210  
 Menina do Caidô 232  
 Menino da Lera 238  
 Menino de Léria 238  
 Menino de Ouro 224  
 Menino do Morro 241, 243  
 Mensageiro de Roma 241  
 Mestre Carlos  
 155, 173, 193-195, 197,  
 198-201, 224  
 Miguelzinho Buá 264  
 Miguelzinho da Gama  
 255  
 Mineiro de Ouro 234  
 Moça Fina de Otá 232  
 Morro de Areia 241, 243  
 Mulambinho 336
- Nega de Um Peito Só 336  
 Nezinho de Légua 264
- Olga da Gama 255  
 Olho d'Água 251  
 Orias 228  
 Oruana 232, 253  
 Oscar de Légua 259, 260  
 Oscarzinho de Légua 259
- Pai Jacó 201, 291  
 Pai João 155  
 Pai Joaquim 158, 302  
 Pai Miguel 286  
 Pai Turquia 234  
 Paraguassu 275  
 Paulina  
 170, 175, 275, 330  
 Pedra Branca 126  
 Pedra Preta 323  
 Pedra Vermelha  
 301, 302  
 Pedrinho da Jurema 194  
 Pedrinho de Légua 263  
 Pedro Angasso  
 64, 70, 227, 257, 319
- Pedro da Jurema 194  
 Pena Amarela 275  
 Pena Azul 125, 275  
 Pena Branca  
 76, 126, 130, 188, 275, 301  
 Pena Dourada 130, 275  
 Pena Preta 188  
 Pena Roxa 275  
 Pena Verde  
 126, 139, 275  
 Pena Vermelha 126, 188  
 Pequeninho 261, 262  
 Peri 275  
 Petioé 249  
 Pindaí 243  
 Pindorama 252  
 Piracã 275  
 Pirinã 239, 250  
 Porteira 336, 351  
 Princesa Tiana 249  
 Príncipe de França 222
- Rafael da Gama 255  
 Rainha Dina 223, 226, 259  
 Rainha Rosa  
 64, 222, 227, 232, 258, 263  
 Rei da Baía 265  
 Rei da Bandeira  
 228, 245, 246, 248-250,  
 251, 327  
 Rei da Caganeira 336  
 Rei da Hungria 126  
 Rei da Mina 234  
 Rei da Turquia  
 235, 243, 247, 326  
 Rei das Flores 100  
 Rei do Junco 328  
 Rei Leão 276  
 Rei Salomão  
 176, 177, 195  
 Rei Salvador 265  
 Rezingueiro 258  
 Ribamar  
 232, 233, 243, 248  
 Rica Prenda 249, 251  
 Rita de Cássia 267  
 Ritinha 170, 330  
 Rochedo 243, 252
- Rompe Mato  
 125, 275, 327  
 Rosa Vermelha 169  
 Rosalina 328  
 Rosarinho 243  
 Rosário  
 89, 242, 243, 257  
 Rosinha 232  
 Roxo 243, 274
- Sanatiel 254  
 São Jerônimo 92  
 Sapequara 239  
 Sentinela 241  
 Sereno 238, 239  
 Serra Azul 125  
 Serra Negra 125  
 Serraria 248  
 Servana 272, 328  
 Sete Encruzas 210  
 Sete Encruzilhadas 312  
 Sete Espadas de Ogum  
 300, 301  
 Sete Estrelas 126  
 Sete Facadas 210, 336  
 Sete Flechas  
 126, 135, 137, 138, 176, 270,  
 275, 276, 320  
 Sete Flechas da Mata 320  
 Sete Flechas das Estrelas  
 320  
 Sete Folhas 126  
 Sete Laços 125  
 Sete Léguas 125  
 Sete Ondas 126  
 Sete Pedreiras 126  
 Sete Saias 210  
 Sete Serras 76, 99, 107-109  
 Severina 170, 175  
 Severino 194, 267  
 Silvino 266  
 Sirigonomé 251  
 Sultão da Mata  
 76, 99, 106, 107  
 Sultão das Matas  
 126, 130, 189, 191, 275  
 Surrupira Nagoriganga 268  
 Surrupirinha do Gangá 268

- Tabajara  
 N. 47, 235, 237, 239, 240, 248  
 Tabugonomé 251  
 Tamandua 252  
 Tananga 268  
 Tapindaré 239, 240  
 Tapuia 189  
 Tata Caveira 210  
 Tatiana 255  
 Teresa de Légua 260  
 Teresinha 260  
 Tirici  
 336, 351-353, 355, 357  
 Tomba Morro  
 79, 99, 104, 105  
 Tombacé 248  
 Tombo do Mar 254  
 Tranca Rua  
 78, 210, 211, 336, 347-350,  
 352, 353, 355, 356  
 Treme Terra 126  
 Trilheiro 125, 139  
 Trilheiro de Vizala 125  
 Trovador 126  
 Trucocira 268  
 Tucumã 268  
 Tucuruçá 251  
 Tupi 176, 189  
 Tupiassu 275  
 Tupinambá  
 36, 76, 79, 99, 106, 109,  
 126, 188, 189, 243, 244, 299  
  
 Ubiraci 237  
 Ubirajara 240  
 Ubiratã 242  
 Uriel 256  
 Urubatam 126, 193, 194  
  
 Velha Surrupira 327  
 Ventania 126  
 Vento 126  
 Vigonomé 251  
 Virgolino 329  
 Vovó Surrupira 268  
  
 Xapangueiro 126  
  
 Zamparrilha 126  
 Zé da Luz 204  
 Zé de Légua 260  
 Zé do Coco 307, 308  
 Zé Felintra 204-206  
 Zé Moreno 267  
 Zé Pelintra  
 194, 197, 202-208, 275, 324  
 Zé Pereira 208  
 Zé Pilantra 336  
 Zé Pretinho  
 199, 205, 208  
 Zé Raimundo  
 222, 258, 259, 326  
 Zé Vieira 208  
 Zebu Preto 126  
 Zefa 267  
 Zeferina de Légua 261  
 Zeferino 266  
 Zezinho de Maramadã  
 223, 229  
 Zimbaruê 268  
 Zorogama  
 234, 252, 254, 328  
 Zulmira de Légua 262  
 Zuri 275

# CULTURA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM GERAL

Neste selo, a Pallas Editora concentra títulos que trazem a público discussões sobre a condição do negro na sociedade brasileira, segundo diferentes perspectivas: preconceito, saúde, racismo, identidade cultural, afrodescendentes e, ainda, questões inerentes às religiões afro-ameríndias.

Os textos foram escritos por professores universitários, pesquisadores, antropólogos, sociólogos, lingüistas, etc. que centram seus trabalhos no desvendamento dessas facetas da identidade sócio-cultural brasileira. Têm como objetivo conscientizar a sociedade sobre as dificuldades e as barreiras enfrentadas pelo negro em nosso país, para que seja possível o debate, a diminuição e a aceitação das diferenças.

## **BRASIL, UM PAÍS DE NEGROS?**

**Jeferson Bacelar e Carlos Caroso (orgs.)**

**Cód. 2193 288p. 2ª ed.**

O livro traz dezoito artigos sobre a construção da identidade e as políticas públicas para afrodescendentes, a relação entre a Academia e a militância negra e a afirmação cultural do negro, dentre outros.



## **FACES DA TRADIÇÃO AFRO-BRASILEIRA**

**Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (orgs.)**

**Cód. 2201 350p. 1ª ed.**

**Coedição Pallas/CEAO**

Dezoito artigos apresentados no V Congresso Afro-brasileiro, realizado em Salvador-BA, abordam temas como religiosidade, sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica, alimentação etc.



**FARAIMARÁ – O CAÇADOR TRAZ ALEGRIA**  
**Mãe Stella 60 anos de iniciação**  
**Cléo Martins e Raul Lody (orgs.)**  
**Cód. 2195 412p. 1ª ed.**

Coletânea de textos inéditos de 39 autores consagrados no universo do candomblé que versam sobre diversos aspectos religiosos, terreiros tradicionais, religião e resistência, plantas rituais, afro-descendência, conceitos de vida e morte, ancestralidade, bem como sobre a homenageada, Mãe Stella, e as comemorações dos seus 60 anos de iniciação.

**CANDOMBLÉ RELIGIÃO DO CORPO E DA ALMA**  
**Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**  
**Carlos Eugênio M. de Moura (org.)**  
**Cód. 2196 228p. 1ª ed.**



O organizador reuniu textos de autores consagrados que se encontravam esquecidos em livros já esgotados, como parte de um projeto de revalorização e preservação da filosofia e dos fundamentos do candomblé. São abordados textos referentes à simbologia do corpo: marcas, sexualidade, psicologia, etc.

Ricardo Franklin Ferreira  
**AFRO**  
**DESCENDENTE**  
Identidade em Construção



**AFRODESCENDENTE IDENTIDADE EM CONSTRUÇÃO**  
**Ricardo Franklin Ferreira**  
**Cód. 2217 188p. 1ª ed.**

Abrindo caminho para o estabelecimento de um amplo debate em nível nacional sobre as questões referentes à situação do negro e do afrodescendente na sociedade brasileira, o autor propõe a ocorrência de estágios na construção da identidade desse segmento da população desde a introjeção de valores considerados negativos, alimentados no dia-a-dia por processos sociais, até a consolidação de uma identidade afrocentrada, valorizando também a inclusão das raízes européias e indígenas.



**PLURALISMO ÉTNICO E MULTICULTURALISMO**  
**Racismos e anti-racismos no Brasil**  
**Jacques d'Adesky**  
**Cód. 2226 248p. 1ª ed.**

Este livro trata da questão dos vários "Brasis" que existem em nosso país, com sua multiplicidade de recortes sócio-culturais e os problemas surgidos do embate histórico entre eles, abordando sua principal faceta: o preconceito racial. Com uma argumentação coerente e atualizada, o autor percorre extensa bibliografia para mapear a origem do racismo, seu mecanismo e sua ocorrência na sociedade brasileira, que apesar de aparentemente tolerante, está muito longe do paraíso racial apregoado no discurso formal.

**A HIERARQUIA DAS RAÇAS**  
**Negros e brancos em Salvador**  
**Jeferson Bacelar**  
**Cód. 2215 204p. 1ª ed.**

O autor abre novas perspectivas analíticas ao fazer uma reflexão sobre a história documentada do negro, especificamente na cidade de Salvador, do período pós-abolição até os dias atuais, quebrando o mito de que esta cidade é a capital da verdadeira democracia racial. Ele tem por objetivo propiciar o reposicionamento do negro como elemento importante na formação do país.



## **O LIVRO DA SAÚDE DAS MULHERES NEGRAS**

**Nossos passos vêm de longe**  
**Jurema Werneck, Maisa Mendonça**  
**e Evelyn C. Whitte (orgs.)**  
**Cód. 2210 260p. 1ª ed.**



Coletânea de textos que somados aos da edição americana retratam a realidade cruel e segregacionista em que vivem as mulheres negras no Brasil e nos Estados Unidos. Entre os assuntos abordados estão saúde, violência urbana e doméstica, abuso sexual, preconceito, educação, engajamento político.



## **CAPOEIRA ANGOLA NA BAHIA**

**Mestre Bola Sete**  
**Cód. 2175 200p. 2ª ed.**

Da longa convivência do autor com a capoeira angola, enquanto luta e filosofia de vida, nasceu este livro que traz a história da chegada e do desenvolvimento da capoeira na Bahia, suas modalidades, ritmos e cantigas tradicionais, instrumentos, ética e passos explicados passo a passo em fotos.

orientação espiritual, os caboclos, encantados e mestres ocupam uma posição privilegiada, interagindo com os devotos e clientes e a eles oferecendo ajuda mágica que torna, na perspectiva da ampla população que busca amparo nos centros de culto e nos terreiros, menos pesada e mais confiável a experiência de viver num mundo sempre muito problemático e indomável.

Dirigido a estudiosos das religiões brasileiras, a devotos e a clientes interessados em conhecer mais sobre os cultos dessas entidades, e a um público mais amplo que gosta de ler e se informar sobre cultura popular brasileira, *Encantaria Brasileira* reúne trabalhos de cientistas sociais de diferentes universidades brasileiras, sem dúvida os maiores especialistas dessas modalidades religiosas, integrados num projeto de âmbito nacional. Resultando essa empreitada em uma obra geral e, ao mesmo tempo, especializada.



As publicações brasileiras têm, em sua maioria, se concentrado prioritariamente na abordagem dos estudos relativos às divindades de origem africana, relegando ao segundo plano obras que tratam dos cultos aos mestres, caboclos e encantados, entidades pertencentes às religiões de matrizes afro-indígenas.

*Encantaria Brasileira* reúne, pela primeira vez, em um único livro doze artigos de pesquisadores cujos estudos focalizam o candomblé de caboclo, o tambor-de-mina, o jarê, o catimbó, a umbanda, o tererê, a pajelança, a encantaria etc. nos quais não se pretende apenas analisar e registrar essas religiões, mas desmistificá-las, revelando a beleza e a plasticidade de seus rituais, filosofias e organizações. Sob esse aspecto, é um livro que veio para marcar época nos estudos dessas religiões tão plurais que se originaram e desenvolveram em solo brasileiro.

## A U T O R E S

André Ricardo de Souza

Armando Vallado

Carlos Caroso

Francelino de Shapanan

Gisela Macambira Villacorta

Luís Felipe Rios

Luiz Assunção

Maria do Carmo Brandão

Maria Helena Villas Bôas Conceição

Mundicarmo Ferretti

Núbia Rodrigues

Patrícia Ricardo de Souza

Raymundo Heraldo Maués

Reginaldo Prandi

Roger Bastide

Ronaldo de Salles Senna



ISBN 85-347-0233-0



9 788534 702331

Reginaldo Prandi  
ORGANIZADOR



# Encantaria

BRASILEIRA

Como diz o subtítulo, este é o livro dos mestres, caboclos e encantados, ou seja, uma obra inteiramente dedicada aos cultos das entidades espirituais que compõem o panteão brasileiro das religiões de origem africana e afro-indígena: candomblé de caboclo, tambor-de-mina, jarê, catimbó, umbanda, terreco, pajelança, encantaria etc.

Pela primeira vez, reúne-se em livro essa grande diversidade de entidades e rituais, originários das mais diferentes regiões do Brasil, e que muitas vezes aparecem em segundo plano em obras que tratam preferencialmente das divindades de origem africana — os orixás, voduns e inquices — os quais têm merecido um destaque maior na produção bibliográfica nacional.

No cotidiano dessas religiões, que envolvem não somente o culto às divindades e entidades, mas também as sessões de cura, consulta e