

A expansão da Jurema na Península Ibérica

Ismael Pordeus Júnior

Antropólogo e professor Titular da Universidade Federal do Ceará.

*Na Mata tem um caboclo / Todo coberto
de penas / Este caboclo é Malunguinho
/ Ele é rei lá na Jurema / Na mata tem
um caboclo / Com uma peaca na mão /
É o caboclo Malunguinho / Não brinque
com ele não.*

Depois da Umbanda e do Candomblé, a Jurema é a mais recente religião brasileira a cruzar o Atlântico e a entrar no complexo de transnacional da Península Ibérica, particularmente, em Portugal, onde dá sinais de expansão. Cada vez mais se instala um debate antropológico sobre as consequências culturais da globalização, que coloca a religião em um lugar de destaque. As religiões se apresentam hoje como transnacionais, conforme Appadurai (2001). É o que será tratado neste artigo, a partir de tópicos de um estudo em realização, em uma *Jurema* – o Centro Espírita Vila Alhandra –, situada em São Lourenço, Azeitão, Portugal.

O domínio religioso é, por excelência, adepto do transnacional. A transferência entre comunidades, seja qual for a relação de dominação, não ocorre em um único sentido, e as próprias relações sociais se modificam pela ação da diluição de fronteiras. Os elementos passam de uma a outra cultura, podendo existir nas duas, e se estender, amplamente, como que a designar as vias de passagem e a permitir o fenômeno de uma terceira via, uma hibridização da produção de componentes culturais: uma terceira entidade, em constante recomposição, aparecendo, frequentemente, nas culturas das sociedades coloniais e pós-coloniais. Tudo isso faz emergir uma nova categoria de modelo ideal, o *peregrino carismático*, na modernidade religiosa.

As religiões luso-afro-brasileiras começaram a instalar os primeiros terreiros após a Revolução dos Cravos, em 1974, e hoje já são mais de quarenta unidades entre Umbanda e Candomblé. Pode-se pensar a adesão de portugueses a essas novas religiões se dever a vários fatores. Penso, pela minha experiência de campo, que essa conversão decorreria, dentre outros fatores, da permanência da visão de mundo mágica, manifesta na prática do catolicismo tradicional e da feitiçaria portuguesa, onde as pessoas pensam em intervir no seu destino. Outro motivo seria a proximidade do diálogo entre os convertidos e as personagens do panteão religioso, facilitando, assim, as comunicações de questões relativas ao cotidiano, sem intermediação, como mostrei em outros ensaios (PORDEUS, JR. 2000; 2001; 2009). Essas comunidades são lideradas por pais e mães de santo, em sua maioria portuguesa, embora mantendo, em maior ou menor grau, relações com terreiros e federações brasileiras. Essas relações com o Brasil poderiam ser classificadas em quatro grandes grupos – como constatei em pesquisa anterior (PORDEUS JR, 2009; SARAIVA, C., 2010) –, que, simultaneamente, definem também relações de migração e trânsito de pessoas e de panteão entre Portugal, África e Brasil, bem como as diversas formas de estabelecimento de redes transnacionais. Ultrapassam o paradigma da migração, e se situam em outro: o da diluição de fronteiras, isto é, da aproximação de diferentes grupos socioculturais. Essa situação leva, em muitos casos, toda estrutura social a se diluir, em decorrência da aproximação e do confronto de visões de mundo diferenciadas.

O primeiro desses grupos coloca o Brasil como referência primordial, como foi o caso de Virgínia Albuquerque, que, havendo migrado para o Brasil, em 1950, converteu-se à Umbanda e, em 1974, ao retornar a Portugal, fundou o primeiro terreiro de Umbanda na Calçada Salvador Sá, nº 1, em Lisboa. Ocorrem as primeiras conversões e iniciações e, aí, portugueses começam a viajar para o Brasil, em busca do Candomblé, formando o segundo grupo. Deste, é exemplo a conversão de Tina e Ema – uma na Bahia e a outra no

Rio de Janeiro, ainda na década de 1980 – que abriram, posteriormente, seus próprios terreiros. Um terceiro grupo começa a trazer, pontualmente, mães e pais de santo brasileiros para fazerem trabalhos e atenderem a uma clientela angariada através de anúncios nos jornais, particularmente no *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, propondo serviços de caráter mágico, o que designei de “anti-comunitas” em oposição à *communitas*, na perspectiva de Victor Turner (PORDEUS JR. 2009). E ainda um quarto grupo, relacionado aos serviços de caráter mágico, se constitui de portugueses que tendo se submetido a alguns rituais de iniciação deixam a comunidade e passam a atender em casa, com jogos de búzios ou cartas, e a realizar trabalhos pontuais, também com as mesmas características *anti-comunitas*. O campo das religiões luso-afro-brasileiras, ao longo das últimas décadas, se diversificou com a instalação de vários terreiros de Candomblé, liderados, preponderantemente, por brasileiros.

Nos livros *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza: emigração e metamorfose da Umbanda em Portugal* (PORDEUS JÚNIOR, 2000) e *Portugal em transe: transnacionalização das religiões afro-brasileiras, conversão e performance* (*idem*, 2009, 2ª edição), procurei compreender, através das histórias de vida dos convertidos, o *nomadismo religioso* e a adoção de visões de mundo, pautados por essa perspectiva religiosa, de acordo com a qual a possessão exerce papel central. Em ambos, como aqui neste ensaio, optei por uma abordagem situacional (AGIER, 2013), que me permite seguir a complexidade social, e ao mesmo tempo, sem reter somente o fenômeno da religião artificialmente separada do seu contexto. A reflexividade etnográfica possibilitou, neste quadro, um instrumento teórico centrado na relação entre o antropólogo e o seu objeto; em outras palavras, no dialogismo, na perspectiva de Bakhtin.

A partir da primeira década do século XXI, este campo religioso é ampliado por uma nova religião procedente do Nordeste do Brasil, a Jurema, para se instalar na Península Ibérica, em Madri e, mais recentemente em Portugal, Cadaval (2006) e, agora, em São Lourenço, Azeitão (2011). Esse fenômeno não pode ser visto como um fato isolado, mas relacionado com as outras religiões luso-afro-brasileiras já instaladas em Portugal, conforme mencionei antes.

A JUREMA, A RELIGIÃO DE ENCANTADOS, FUMAÇA E VERSO

A palavra Jurema possui designações múltiplas, associadas ou inter-relacionadas, em um complexo imaginário. O primeiro significado é botânico, *Mimosa hostilis Benth*, pertencente à família *Fabaceae*. Designa, também,

uma prática de caráter religioso, em torno de uma “árvore sagrada” conhecida regionalmente como Jurema Preta. Desta, tudo se utiliza para fins de cultos e curativos. As folhas são usadas para banhos de desenvolvimento espiritual (diz-se não haver nada mais eficaz para a aproximação dos mentores espirituais); a casca é utilizada para a elaboração de chás e beberagens com fins purgativos e cicatrizantes; e ainda do ponto de vista religioso, para a elaboração de um “licor sagrado”, que tem como principal objetivo garantir melhor e mais fácil sintonia entre o mundo material e o espiritual, por aqueles que dela fazem uso. A sua raiz é um potente antisséptico e cicatrizante, adotado sob mais de cem formas diferentes, a depender da finalidade desejada. A jurema é, ainda, uma personagem espiritual, uma “cabocla”, ou divindade invocada – tanto pelos indígenas, como por seus remanescentes diretos – nas cerimônias da Jurema, instituída como religião, e, também, no Espiritismo de Umbanda.

José de Alencar, em sua obra mais difundida voltada para o indianismo – o romance *Iracema: lenda do Ceará*, editado em 1865 –, mostra a tradição e o mistério do rito sagrado da Jurema, e do fumo, utilizados em rituais por diversas etnias indígenas no Nordeste. A descrição romanesca de Alencar se aproxima das matrizes do complexo ritual relacionadas à Jurema. A coleta para elaboração do vinho da Jurema, a utilização do cachimbo com tabaco para a emissão da fumaça, e a ingestão do vinho e o seu efeito de “fazer sonhar” são freqüentes nos rituais, tanto quanto nas páginas deste romance¹.

Em sua viagem de *turista aprendiz*, Mário de Andrade, em Natal (RN), no dia 31 de dezembro de 1928, foi a um Terreiro e ali se submeteu a um ritual de “fechar o corpo”. Ele escreveu:

A cada invocação, a cada reza, seguia um gesto cabalístico com o maracá e o refrão sendo gritado com ritmo pelos dois mestres... Os dois mestres enchiam os cachimbos de fumo... acendiam o fumo bem, e cachimbando às avessas, sopravam o fumo pelo bocal, ritualmente de cima para baixo (ANDRADE, 1983: 252).

A performance ritual na Jurema se concretiza pela utilização da fumaça.

A referência às práticas religiosas relacionadas à Jurema é feita na historiografia colonial, como mostra Luís da Câmara Cascudo: “(...) em um registro de óbito (Natal, 2-6-1758) Índio Antônio, sabe-se que estava preso *por razão do sumário que se fez contra os índios de Mopibú, os quais fizeram Adjunto de Jurema, que se diz supertícios*” (1959: 62).

Foi em Cadaval, Portugal, que meu interesse pela Jurema ganhou força. Formou-se uma comunidade de brasileiros, angolanos, e espanhóis, das mais

diversas categorias profissionais, como médicos, psicólogos, professores e outros profissionais liberais. Esse terreiro se constituiu, assim, como um espaço sem fronteiras, onde as categorias de trabalho e de nacionalidade se diluíam.

Na Jurema, um dos aspectos fascinantes para mim, dentre outros, são os pequenos versos, as orações cantadas pelos personagens do panteão, ocasião em que são narrados feitos, exaltadas personalidades, feitas referências à fauna e à flora, evidenciadas qualidades mágicas e relatadas ações do cotidiano. Essas orações performativas, não sendo falsas nem verdadeiras, são enunciações que objetivam desencadear os bons augúrios, afastar a aflição cotidiana, invocar as personagens do panteão, e fazer algo para que o bem-estar permaneça sob sua proteção. É no ritual que se encontra o contexto da enunciação e é nele que se realizam os atos ilocucionários de expressão de desejo, sugestão, advertência, agradecimento, crítica, acusação, afirmação, súplica, promessa, desculpa, jura, autorização, declaração (PORDEUS JÚNIOR, 2009). Esses versos, no mais das vezes, se aproximam do cotidiano, da visão de mundo tradicional, e lembram as rimas dos versos encontrados na literatura de folhetos, tão comum nas feiras do Nordeste brasileiro.

Estas observações sobre os versos são válidas para as melodias, repetitivas, e sem maior complexidade musical. Penso ser essa música – como encontramos na Umbanda, no Candomblé e em outras religiões, nas quais é utilizada a possessão para a comunicação com o sagrado – um auxílio valioso dos processos mnemônicos, servindo, ainda, para auxiliar o desencadeamento do transe e da possessão. Há muito se sabe sobre o papel da música nesse processo, como mostrou Gilbert Rouget, no clássico *La musique et la transe* (1980).

Outros aspectos da práxis religiosa mais complexa foram me fascinando, à medida que participava dos rituais. Além da feição festiva em si da religião, esse entusiasmo é muito provocado pelo ritmo do tambor e pelas marcações do maracá. Não vi nos terreiros de Umbanda e Candomblé, em Portugal, tamanho entusiasmo.

Em nossas conversas, o pai-de-santo e juremeiro Arnaldo Burgos mostrou sempre a preocupação com esses *pontos cantados*, declarando a vontade de registrá-los, pois, em suas viagens ao Recife, depois de sua instalação na Península Ibérica, percebia a modificação e o esquecimento de muitos deles, e me dizia do medo de estar se perdendo um patrimônio religioso. Então, resolveu escrever e assim organizei, fiz uma introdução e cuidei da edição do livro *Jurema sagrada: do Nordeste brasileiro à Península Ibérica*, editado pelo selo do LEO da UFC, em 2012. O ineditismo dessa abordagem é ser escrito por um juremeiro, líder do grupo religioso, passível,

assim, de proporcionar uma pluralidade de *estranhamentos*, não somente a mim, mas a outros pesquisadores dessa área.

Uma tentativa de explicação desse tipo de literatura é a sua produção de forma autônoma, e designada por mim, como *literatura orgânica*, porque o autor pertence à própria religião, e, nas palavras de Antônio Gramsci, se trata do *intelectual orgânico*, pois cada grupo social, com papel decisivo na produção, engendra seus próprios porta-vozes e intérpretes. *Jurema sagrada* foi escrito como um manual teológico, organizado de forma a possibilitar a consulta dos rituais de iniciação, dos mitos e seus pontos estruturantes da práxis religiosa, como pode ser percebido por quem o manuseia.

Os pontos – expressos na forma cantada –, como manifestações e evocações das personagens do panteão, e a utilização do cachimbo, têm um papel fundamental nos rituais, pois a emissão da fumaça é desencadeadora dos processos de comunicação com as entidades, e dos trabalhos a serem desenvolvidos. Esses cantos são importantes porque existem no decorrer das performances rituais mais variadas, tanto aquelas relacionadas às cerimônias coletivas, como as relacionadas com algumas pessoas. Podem ser listados os rituais de limpeza; as oferendas às entidades; a elevação do grau do juremado; os rituais fúnebres; por motivos de iniciação; descontentamento das entidades com alguma situação ou com algum dos participantes; advertência de interferências de energias negativas no culto, dentre outros. Os cânticos, em uma casa de Jurema, são para que as entidades possam advertir e aconselhar os indivíduos presentes, ou seja, esclarecer qual é a situação daquela reunião através de uma visão espiritual e, desta forma, advertir para que haja mais concentração, chamando atenção em relação às inúmeras situações que possam vir a ocorrer.

A JUREMA EM AZEITÃO

Conheci o juremeiro Josenildo ainda em 2007. Ele havia chegado há pouco de Madrid, onde tinha vivido por dois anos, e estava com a intenção de abrir uma casa de Jurema em Portugal, pois na Espanha, dentre outras questões, sentira dificuldade por não ter domínio da língua. Em Portugal, as pessoas já detinham muitas informações, pois haviam peregrinado por outras casas de Umbanda e Candomblé. Quando da pesquisa, cujo resultado foi o livro de minha autoria anteriormente citado – *Portugal em transe* – eu o havia entrevistado. Posteriormente, o reencontrei com sua casa instalada, e esta é objeto de minha pesquisa atual.

Optei pela utilização da *história de vida* como técnica de pesquisa, aplicada aos fenômenos relacionados às *fronteiras de locais incertos* (AGIER,

2013), de tempos incertos, ambíguos, incompletos, as situações entre dois, pondo em relação, um aqui e um acolá, um mesmo e um outro, um fato local e um contexto global. A Jurema – desde a matriz pernambucana, no Recife, até o processo de migração para a Península Ibérica, em Madrid, em um primeiro momento, e depois para Portugal – veio a se tornar mais uma religião a compor o complexo do universo luso-afro-brasileiro, com a abertura do centro espírita Vila Alhandra. Por meio da história de Josenildo, se tem a possibilidade de acompanhar toda uma carreira voltada para a prática religiosa. É o que ofereço ao leitor no texto que se segue.

A JUREMA NUMA HISTÓRIA DE VIDA

“Meu nome é Josenildo. Nasci no Recife, Pernambuco, em 1970; sou filho de pais pertencentes ao Candomblé e à Umbanda e minha mãe já cultuava a Jurema. Comecei a frequentar os terreiros com a idade de oito anos, acompanhando minha mãe. Adolescente, já sentia a proximidade dessas entidades, auxiliando nas festas e nos outros trabalhos relacionados ao culto e, a partir dos meus quinze anos, comecei a frequentar terreiros de Jurema, escondido da família, em Goiana. Mais tarde, vim a se iniciar em um terreiro em Igarapu, onde fui batizado – uma das etapas dos rituais de iniciação –, tendo como Mestre Zé da Risada, o qual passei a incorporar.

Durante um tempo, fiquei nessa Casa, trabalhando na Jurema. A vida material foi mantida pelo trabalho em loja de venda de tecidos, mas tudo dava errado em minha vida econômica. Tomei conhecimento de outra Casa e lá fui; e através de um jogo de búzios me foi cobrada uma obrigação: o ritual de sete anos na casa de Mãe Elza de Agunté. Fiz as obrigações e me tornei juremeiro na casa dela. Fui ficando e renovei a Jurema em 1998. Passei sete dias recolhido, foram lavadas as guias, arriados Príncipes e Princesas, arriadas as folhas no chão. Depois, toda a jurema foi recolhida e levada para a mata. Lá, escolhi uma árvore na entrada, pra Malunguinho; depois, mais adiante, uma para o Caboclo, outra para o Mestre, outra para o Preto Velho e Preta Velha, para a Pomba Gira e cada uma arriei uma obrigação. Foram sacrificados pássaros, galinhas, cabras, bodes, preás e coelhos. Depois, o banho de ervas tomado dentro do rio, onde se deu o ritual do peixe para ninguém atrapalhar quando for trabalhar.

Jurema se aprende:
A Jurema é encantada
Todo mundo quer saber

Trabalha como casa de abelha
Trabalha que ninguém vê.

É um aprendizado grande; através da prática, cada entidade vai te ensinando. Recebi no ritual um saco contendo o cachimbo, a maraca, a faca, a semente da jurema e do angico, os instrumentos do trabalho do juremeiro. Fiquei na Casa e comecei a ter filhos e afilhados. Dava consulta com seu Zé da Navalha. Cada vez mais, fui assumindo maiores responsabilidades. Um dia, resolvi sair e abrir minha Casa. Levei a minha Jurema para a casa dos meus pais carnais. Dava consulta na casa de um afilhado ou em casa. Afinal, meu cunhado me cedeu uma casa e levei a Jurema pra lá e trabalhava nos dias de sábado e domingo, no Centro, o dia inteiro; era fila a não acabar, de gente a querer consulta com Seu Zé da Risada. Foi seu Zé quem mandou chamar a Casa de Vila Alhandra. Trabalhei nela durante três anos.

Antes de abrir a Casa, eu já tinha um projeto de morar na Europa e amigos na Espanha já haviam me convidado; queria conhecer outra cultura. E aí, cansado do trabalho na loja de tecidos, pedi minhas contas. Deixei a Casa na mão de uma pessoa, não deu certo. Depois já instalado aqui, voltei e não fiquei satisfeito com o que vi e levei minha Jurema de volta à casa de minha mãe...

Na Espanha, já existia Casa de Candomblé, e lojas especializadas na venda de material para as práticas dessas religiões. Não vim com intenção de abrir Casa. Fiquei lá dois anos e vim para Portugal, onde também conhecia pessoas e elas começaram a me estimular, a cobrar a abertura de minha Jurema. A pedra da casa foi Helena, que havia conhecido seu Zé da Risada e tinha muita admiração, fé e respeito por ele. A terra necessitava, espiritualmente, disso, e eu trouxe a cultura da Jurema. Comecei a dar consultas em minha casa, não tinha Exu sentado. Trabalhava em uma empresa de painel solar, montava as peças; depois fui para a DHL, mas continuava com a Jurema (...). Quando precisava, Helena e Beta me ajudavam, trabalhavam comigo. Depois, fui morar em uma casa e tirei um quarto só para a Jurema; isso em 2010. Lá, fiz a renovação de um filho.

Um dia, Maria Navalha, minha mestra, pediu um endereço ao Jorge e foi aí que apareceu essa mini quinta. Era um galpão velho e ficou assim durante um ano. Decidi vir morar e instalar a Jurema, como é para ser. No portão de entrada, coloquei duas quartinhas; uma delas a do meu Orixá, Iansã, e a outra de Exu. Sentei Seu Malunguinho em uma cabana no terreno do lado esquerdo, com a estátua dele, e suas cuias. Aqui tem muita laranjeira. Fiz um local para o Exu e o assentei. Eu, eu mesmo fiz a estátua,

metade homem, metade mulher onde também tem o Cruzeiro das Almas. Nesse espaço é onde são feitas as oferendas para Exu, Pomba Gira e as Almas. Construí o salão da Jurema, uma primeira sala ainda aberta aonde se realiza a Jurema de Chão. Na sala fechada, está instalada, o altar e a mesa de consagração contendo vários objetos ligados à natureza e ao mundo dos encantados para fazer as invocações. São os príncipes, copos, bacias, água, cachimbos, maracas, tronco de árvores sagradas e várias imagens dos meus encantados, do meu preto velho, índios e santos católicos. Nessa sala é onde realizo Jurema de Mesa, e Maria Navalhada dá suas consultas. Ainda vou fechar a outra sala, pois no inverno fica muito frio. Tem ainda muito a fazer, pois ainda vou abrir um espaço para fazer a iniciação, onde a pessoa possa ficar recolhida. Seu Zé da Risada quis o nome do terreiro o mesmo de Recife, Casa de Vila Alhandra, e me autorizou a morar na metade do galpão, onde construí um quarto, uma sala, a cozinha o banheiro (...). Tenho hoje umas trinta pessoas que vêm regularmente.

Aqui em Portugal, a maioria das pessoas a me procurar se relaciona a questão sentimental, de solidão, à procura de uma companhia. No Brasil, me procuravam mais por questão de trabalho, questão financeira, e também de amor. Não é feitiçaria, de amarração. Maria Navalhada é muito querida e muito procurada. Digo assim, sessenta por cento das pessoas vêm por questão sentimental; o restante é saúde e trabalho. Aqui, muita gente sofre de depressão. Tem muita superstição da maldade, do olho grande, acreditam em bruxo...

Tenho culto de Exu e Pomba Gira e consulto com mestres na parte de amor. Trabalho mais com mestre e mestra; foram espíritos que tiveram uma vida e compreendem melhor os problemas. Para fazer e desmanchar é com eles. Seu Zé da Risada é da cidade de Acais, onde está o fundamento de Alhandra. Maria Navalhada é uma mestra da pesada. Vem na magia, é gente do lado do feitiço...”.

O PANTEÃO

O panteão – com a incorporação de homens e mulheres, personagens com histórias extraordinárias sendo absorvidas – evidencia o seu destaque social durante a trajetória desse culto. Além dos mestres e mestras, o panteão é composto ainda por ciganos, pajés, encantados, botos, caravelas, marinheiros, sereias, e ondinas. Através do contato com o Candomblé, com o Xangô; e com a Umbanda, foram incorporados ao panteão: pombas giras, exus e pretos velhos, além de santos cultuados no catolicismo tradicional.

O imaginário reconstrói e transforma o real, e, ao se liberar, pode inverter, fingir, improvisar, criar correlações entre as coisas, de uma maneira imponderável, e condensar fundindo essa imagem. O imaginário é uma fábrica de deuses: os homens constroem, no processo do imaginário, os deuses que passam a existir no cotidiano de suas experiências sociais, transformando e reorganizando a sociedade. Na Jurema em estudo, pode ser vista, nesse sentido, a presença de Malunguinho. Trata-se de um rebelde afro-americano que, no período da libertação dos negros escravos, destacou-se em Itapissuma, zona norte do litoral pernambucano, tal como Zumbi nos Palmares, pelo enaltecimento da liberdade dos negros e seu apoio a todo aquele que se rebelava contra a escravatura. Malunguinho, talvez, por este motivo, tenha se tornado, tal como Exu no Candomblé, o grande protetor das portas das casas de Jurema.

Os trabalhos mágicos religiosos atendem – através da mobilização dos personagens do panteão, como em outras religiões luso-afro-brasileiras – aos *estados de aflição* das pessoas no seu cotidiano. Na busca de respostas ao desejo de prosperidade, estão os trabalhos com plantas, voltados para a saúde; as misturas de folhas e ervas para a utilização pelo cachimbo ritual; a renovação espiritual; a transformação e o equilíbrio do juremado; disputas e conflitos nos quais o trabalho utiliza as “forças de esquerda”, onde são transformadas as energias, inclusive as magias curativas.

O MUNDO DA JUREMA

Para os juremeiros, o mundo espiritual é composto por reinos e cidades: Jurema, Angico, Jucá, Açucena, Gameleira, Vacujá, Canindé, Acais. Há uma variação no nome dessas cidades encantadas, dependendo de uma ou outra tradição.

Cada reino ou cidade tem seus protetores. Alhandra, no estado da Paraíba, por exemplo, é berço de Maria do Acais. Esta se tornou mestra depois da morte; o jardim de sua antiga casa conservava, até pouco tempo, árvores de jurema, no tronco das quais podiam ser encontrados indicadores de culto, como fitas, restos de velas, cachimbos, chapéus. É de Alhandra, também, Malunguinho, um guardião, como Exu. Toda gira começa pedindo a sua proteção. Ele vem como Mestre e como Caboclo. Como muitas outras entidades, teve uma vida material, foi guerreiro na floresta de Catucá.

OS CABOCLOS

Os caboclos – como também os mestres – são assentados nas mesas de Jurema. As entidades dos caboclos são consideradas como entidades indígenas. Tal como na Umbanda, índio é caboclo, caboclo é índio. Nas giras, quando incorporados, dão passes, realizam descarregos, e são relacionados a uma categoria geral de espíritos mais elevados e trabalham para a realização de atos considerados positivos, para o bem. Nas mesas, se encontram representados por estátuas de índios. Suas oferendas são frutas, flores, peixes, carne e mel. Também são oferecidos pequenos animais como preás, porquinhos da índia, coelhos, pois são associados à caça. Recebem, ainda, oferendas de batata doce, mandioca, bolos, vinhos, refrigerantes, e as velas. A utilização do fumo é constante, seja por meio do cachimbo, onde o fumo é preparado com incenso, benjoim, mirra e erva-doce; seja por meio do cigarro, pois a fumaça é um dos componentes do complexo mágico religioso. A fumaça sobe se espalha e “leva a mensagem ao mundo sagrado”, “tanto cura como mata”. Os caboclos são do gênero masculino e feminino e as crianças também dos dois gêneros, como os Êres no Candomblé.

OS MESTRES

Os mestres usam ervas em seus trabalhos e são conhecedores dos poderes curativos das plantas. Além disso, atendem de modo geral às aflições do cotidiano, como questões relacionadas ao trabalho, ao amor, além de desfazer as demandas dos inimigos. O mestre do juremeiro doutrina os juremados da Casa, ensinando-lhes os segredos da jurema. Cada um deles está associado a uma das cidades e a uma planta determinada; entre as plantas, a própria jurema é a principal. Dessas plantas, o mestre tira sua força para realizar os trabalhos. Da casca e das raízes da jurema e de outras ervas, juntando-se com aguardente, se faz a bebida da Jurema, utilizada nos rituais, e também como medicação.

Os juremeiros (mestres e mestras) recebem oferendas de aves e animais e até mesmo de novinhos, como Gavião, que ganhou o sacrifício na sua festa em Cadaval. Apresentam-se jocosos e são muito respeitados. As mestras, como os mestres, têm suas especialidades no que se refere às questões espirituais, quer nas questões de esquerda, quer nas questões de direita. Maria Navalhada, por exemplo, era prostituta no cais do Recife, teve a casa na Rua da Guia, uma zona de meretrício recifense. Mestres e mestras são especialistas em assuntos sentimentais, fazem “amarrações” e desfazem casamentos.

Os mestres, no geral, foram pessoas que viveram em determinadas localidades, tiveram uma vida ali e se tornaram heróis em suas comunidades. Segundo a tradição, podem ter sido escravos ou fazer parte da população mestiça do Nordeste. E, ao morrerem, se encantaram, a exemplo da mestra Maria de Açaís; e moram em cidades encantadas. Essas cidades são ainda invocadas, em relação ao personagem e ao papel a ser exercido durante o ritual, isto é, nos trabalhos a serem desenvolvidos.

Personagem importante no panteão é, assim, a mestra Maria de Acaís, cujo nome era Maria Gonçalves de Barros. Nasceu e residiu, durante a vida inteira, no município de Alhandra, na Paraíba, considerada pelos juremeiros como a mais sagrada de todas as cidades. Trata-se de um centro de romaria, onde milhares de pessoas praticam rituais nas juremas no entorno da Casa de Maria de Acaís, local também de outros mestres famosos, como Damiana Guimarães e Zezinho de Acaís.

Fiquei fascinado por essas “cidades encantadas” e, retornando a Fortaleza, depois de uma temporada de pesquisa em Portugal, resolvi ir a Alhandra, nas proximidades da fronteira da Paraíba com Pernambuco. Queria saber de Maria de Acaís e da Cidade Encantada. Quando lá cheguei, um rapaz me explicou não haver mais a prática da Jurema na cidade, pois a última juremeira havia falecido. Um pouco distante do centro da cidade, à beira de uma estrada asfaltada, se encontravam algumas paredes, ruínas de uma antiga casa de duas janelas, onde estava afixada uma placa escrita “Acaís”. Rodeamos a casa e, nos fundos do terreno, junto a vários grandes pés de jurema, se viam quartinhas, fitas amarradas nos galhos; em outro tronco, uns chapéus, ali deixados pelos mestres da Jurema. Tratava-se de um local de peregrinação nacional, como posteriormente constatei no “Youtube”, onde são armazenados registros de festas ali realizadas.

Outras entidades fazem parte do panteão da Jurema, em papéis secundários, como Preto Velho e Preta Velha. Como na Umbanda, são espíritos de velhos escravos africanos, e realizam bênçãos voltadas para cura. Há ainda os exus e pombas giras no panteão. Aparecem como submetidos ao poder dos mestres e vinculados aos trabalhos ditos “pesados”.

Em Portugal, conforme constatei nesta pesquisa, troncos de plantas assentados em jarros de barro simbolizam os mestres dos juremeiros da Casa; e aí estaria o “segredo da Jurema”. Ficam próximos à mesa ou embaixo dela, um pouco escondidos. No altar – designado de Mesa de Jurema –, estão príncipes e princesas assentados em taças ou louça cheias de água, junto com santos católicos e imagens de índios. Junto a essas mesas, se realizam as oferendas ou bebidas aos encantados. A disposição desse altar lembra

muito o altar da Umbanda, com três degraus; e a profusão de objetos como cachimbos e maracas remete a uma composição barroca.

A NÃO-FRONTEIRA E SUA PERFORMANCE

Parto da reflexão de Hervieu-Léger (2005), sobre a modernidade religiosa, baseada em dois modelos descritivos ideais, a saber: o *peregrino*, que trilha um caminho espiritual individual, e o *convertido*, que escolhe a sua própria família e pertença religiosas. Tomando como base essas categorias, em se tratando das religiões luso-afro-brasileiras, chamei a atenção, anteriormente, em *Portugal em transe*, para a junção desses dois modelos, e propus um terceiro, o de *peregrino-convertido*, o qual, vindo “de outras práticas religiosas, passa por experiências em outros credos, deambula no campo religioso, e se converte a uma religião onde encontraria uma resposta para os seus problemas” (PORDEUS JR, 2009: 69).

Agora, ampliando essas categorias da modernidade religiosa, chamo a atenção para uma quarta categoria, a de *peregrino carismático*, líder religioso que se desloca e cria um novo grupo de *peregrinos-convertidos*, institui uma *comunitas* e se torna seu líder carismático, como se pode perceber pela história de vida de Josenildo Ferreira da Silva. Penso ser esta uma categoria explicativa possível de ser utilizada para se analisar o processo contemporâneo das religiões, concebido como uma *situação de fronteira*, onde as dimensões sociais e espaciais realizam suas performances e cada um faz sua própria experiência de mundo e dos outros.

NOTA

¹ Foi consultada a edição da Imprensa Universitária do Ceará (1965), comemorativa do centenário de publicação do romance *Iracema: lenda do Ceará*, de José de Alencar. Pesquisa realizada gentilmente por Gilmar de Carvalho.

BIBLIOGRAFIA

AGIER, Michel (2013). *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piege identitaire*. Paris: La découverte.

ANDRADE, M. (1993). *Fotógrafo e turista aprendiz*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP.

ASSUNÇÃO, L. (2006). *O reino dos mestres: a tradição da Jurema na Umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.

BAKHTIN, M. (1978). *Esthétique et théorie de roman*. Paris: Galimard.

BASTIDE, R. (1945). *Imagens do Nordeste mítico em preto e branco*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro.

BASTOS, C. (2001). *Omulu em Lisboa: etnografias para uma teoria da globalização*. *Etnográfica*, vol. V, nº 2, 303-324.

CONERTON, P. (1993). *Quando as sociedades recordam*. Oeiras-PT: Celta.

GUILLOT, M. (2009). Du myth de l'unité luso-afro-brésilienne: le candomblé et l'umbanda au Portugal. *Lusotopie*, vol. XVI, nº 2, Paris, Brill.

HERVIEU-LÉGER, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.

MONTENEGRO, M. 20050. *Les bruxos: des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*. Paris: L'Harmattan.

MOTA, R. (1976). *Jurema*. Recife: IJNPS, Centro de Estudos Folclóricos (Folclore, 22).

PAIS, JOSÉ M. (1994). *Souza Martins e suas memórias sociais: sociologia de uma crença popular*. Lisboa: Gradiva.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael (2000). *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza: emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem. Coleção África.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael (2009). *Portugal em transe: a transnacionalização das religiões afro brasileiras: conversão e performances*. 2ª edição. Lisboa: ICS.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael (2010). Bricolage(s) de l'imaginaire dans l'Umbanda. In Stéphane Pawloff (orgs.) *L'art d'inventer l'existence dans les pratiques médico-sociales*. Lyon: Reliance, Édition Èrès.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael (org.). (2012). Apresentação. In BURGOS, A. *Jurema sagrada: do Nordeste brasileiro à Península Ibérica*. Fortaleza: LEO/UFC.

SARAIVA, Clara (2010). Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo. Lisboa. **Etnográfica**, vol. 14, nº 2, p. 265-288.

TOURNER, V. (1987). *The antropologiy of performance*. N.Y.: P A J Publication.

TOURNER, V. (1972). *O processo ritual: estrutura e anti estrutura*. Petrópolis-RJ: Vozes.

ZUNTHOR, P. (1978). *La letre et la voix*. Paris: Seuil.

Palavras-chave:

**transnacionalização,
religiões lusoafrobrasileiras,
Jurema, transe, possessão,
árvore encantada.**

RESUMO

Depois da Umbanda e do Candomblé, a Jurema Encantada é a mais recente religião brasileira a cruzar o Atlântico e a entrar no complexo de transnacional da Península Ibérica, particularmente, de Portugal, onde dá sinais de expansão. As religiões são por excelência, adeptas do transnacional. A transferência entre comunidades passa de uma a outra cultura, podendo existir nas duas, e se estender, em um sentido bem mais amplo, como que a designar as vias de passagem e a permitir o fenômeno de uma terceira via, uma hibridização da produção de componentes culturais: em constante recomposição, aparecendo, frequentemente, nas culturas das sociedades coloniais e pós-coloniais. Tudo isso faz emergir uma nova categoria de modelo ideal, o peregrino carismático, fundador de novas comunidades na modernidade religiosa. É o que será tratado neste ensaio a partir de tópicos de um estudo em uma Jurema, o Centro Espírita Vila Alhandra, situada em São Lourenço, Azeitão, Portugal.

Keywords:

**transnationalization,
Luso-Afro-Brazilian
religions, trance, possession,
enchanted tree.**

ABSTRACT

Following Umbanda and Candomblé, the Jurema Encantada is the most recent Brazilian religion to cross the Atlantic and to penetrate the transnational complex of the Iberian Peninsula, notably Portugal, from where it shows signs of expansion. Religions are, in essence, adept of the transnational. They will transfer from one community to another, despite the cultural differences, and may exist within both, and expand, in a broader sense, as if to designate the passage ways and to allow the phenomenon of a third way, a hybridization of the production of cultural elements: in constant rearrangement, often showing in colonial and post-colonial societies. All this contributes to the emergence of a new category of ideal model – the charismatic peregrine, founder of new communities of modern religiosity. This is the object of our essay, based on topics of a study of one Jurema, the Centro Espírita Vila Alhandra, in S. Lourenço, Azeitão, Portugal.

Recebido para publicação em julho/2013. Aceito em setembro/2013.