

A TRADIÇÃO DO ACAIS NA JUREMA NATALENSE: MEMÓRIA, IDENTIDADE, POLÍTICA

Luiz Carvalho de Assunção

RESUMO

A elaboração de discursos, imagens e representações sobre a tradição da Jurema está presente no cotidiano dos terreiros, procurando, em geral, marcar uma posição diferenciada na relação com as demais práticas religiosas afro-brasileiras, inclusive no interior da própria Jurema. A partir de pesquisa etnográfica e de entrevistas realizadas com juremeiros da cidade de Natal – RN pretende-se refletir algumas dessas estratégias, como àquela assumida por um grupo de religiosos, que, tomando como referência a tradição do Acais, evidenciam elementos simbólicos de sua prática para compor o que é traduzido como o modelo da tradição. Pretende-se, ainda, discutir ao nível conceitual, questões acerca da dimensão identitária e política que perpassa o referido processo de reelaboração da tradição.

PALAVRAS-CHAVE

Religiões afro-brasileiras. Jurema. Tradição.

ABSTRACT

The development of speeches, images and representations about Jurema's tradition is present in everyday temples of this religion, in order to, in general, define differentiated position when compared with other african-Brazilian religious practices, including the own Jurema. Based on ethnographic research and interviews with these religious of Natal – RN, this work intends to reflect some of these strategies, like the one assumed by a religious group, which reference to the tradition of Acais, show symbolic elements of their practice to compose what is translated as the model of tradition. It is intend, also, discuss the conceptual level, questions about identity and political dimension that permeates the aforementioned process of tradition's reworking.

KEYWORDS

Afro-brazilian religions. Jurema. Tradition.

1 Introdução

A prática da Jurema vem ganhando projeção no campo religioso afro-brasileiro em terras potiguares¹, não só com uma presença cada vez mais visível e significativa mas também expondo um complexo universo de concepção, modos de existir e se expressar. Entre estes aspectos, destaca-se aquele que se refere à existência de uma tradição, evidenciada nas práticas, discursos, nas relações estabelecidas, seja em nível local, no próprio grupo e prática religiosa, no caso, a Jurema, ou entre diferentes grupos, seja para além das supostas fronteiras, extrapolando a região. Este artigo tem como proposta pensar algumas das questões que perpassam o processo de elaboração das representações sobre a tradição da Jurema, assumida por religiosos juremeiros, compondo uma espécie de modelo de Jurema praticada atualmente na cidade de Natal.

Estamos pensando a ideia de tradição a partir dos modelos, normas, padrões veiculados pela memória e costumes coletivos; formas de conhecimentos que procuram assegurar a ordenação da existência social. Enquanto fenômeno cultural, a tradição se mantém pela perspectiva dialética da manutenção e transformação dos valores que se pretendem permanentes numa determinada sociedade, como nos lembra Zumthor (1997, p. 20):

a memória coletiva assegura a coerência de um sujeito na apropriação da perspectiva que ordena a existência, mantendo a vida. Ao criar história e atar os laços sociais, confere continuidade aos comportamentos que constituem uma cultura.

Embora conceitualmente se reconheça a dialética histórica no processo de elaboração de uma tradição, é possível pensá-la a partir de um discurso elaborado de afirmação identitária que defende a construção de um modelo puro, em detrimento de uma postura que ressalta a dinâmica do processo histórico, relacionada às possibilidades de constituição de formas de associação e articulação dos seus elementos com diferentes práticas, possibilitando a aquisição de novos significados (HALL, 2003). A concepção de cultura (e tradição) como movimento (ZUMTHOR, 2010) conduz a proposta de reflexão deste trabalho. Essa tradição, tecida pela memória em um processo de construção de símbolos codificados na experiência cotidiana, toma como referência elementos do catimbó de Alhandra, Paraíba, denominada pelos juremeiros potiguares como de linha ou folha do Acais².

A narrativa produzida a partir da década de 1920, seja por intelectuais, seja difundida pelos religiosos e correntes no senso comum, sobre o catimbó nordesti-

1. Quando iniciei os primeiros contatos com o universo religioso afro-brasileiro, em Natal-RN, 1988, no espaço dos terreiros, falar da vivência religiosa era evidenciar referências aos orixás, pretos-velhos, ao candomblé e a umbanda. Pouco se referia à denominação Jurema. Para o mundo externo, esse termo era desconhecido, embora a Jurema fosse intensivamente praticada no interior dos terreiros e de forma individual nas casas dos juremeiros. Percepção semelhante foi registrada por René Vandezande. O pesquisador relata que, desde o início do seu contato em 1972 com os cultos afro-brasileiros na cidade de João Pessoa-PB observou um “desprezo verbal explícito” ao culto da Jurema, mesmo que, “especial importância”, seja “reservada à jurema e aos mestres de Alhandra” (VANDEZANDE, 1975, p. 6-7).

2. Em trabalho realizado anteriormente Assunção (2006), aponta a existência de duas linhas de tradição, compondo o universo religioso da Jurema praticada no sertão nordestino. Uma tradição tem como referência o catimbó do Acais, a outra é marcada pela presença dos encantados e pela linha do terecô mara-

no, destaca o modelo praticado na região de Alhandra, sobretudo aquele referente à casa do Acais, que vai ganhando repercussão na medida em que esta é referência nos textos de pesquisadores e da imprensa. Por outro lado, Bastide (1989), em sua geografia das religiões afro-brasileiras, demonstra como o território do catimbó nordestino é mais amplo. Em suas diferentes formas criativas de existência, pode ser encontrado na região que vai de Maceió a Natal, inclusive em parte do interior nordestino, excluindo qualquer possibilidade de pureza, mas se fazendo secularmente presente mediante encontros, misturas, intercâmbios de elementos diversos³.

No imaginário juremeiro natalense, Alhandra e Acais remetem a um passado quase mítico, o lugar do início, dos mestres fundadores do catimbó nordestino. Em geral, não se consegue situar a região geográfica ou sua história, no entanto os pontos cantados e as narrativas são povoados, embora de forma fragmentária, por uma série de lugares (inclusive extrapolando a região do Acais, como o Sertão) e personagens, como o que associa o Acais à existência da entidade espiritual, conhecida como mestra de Jurema, Maria do Acais – Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, herdeira e moradora do sítio localizado no município de Alhandra, litoral da Paraíba. Embora exista

uma versão construída por pesquisadores e intelectuais sobre a personagem Maria do Acais, provavelmente sua permanência no imaginário juremeiro foi alimentada por sua “fama” de catimbozeira, que corria entre uma população, extrapolando, inclusive, o território de Alhandra; uma população que buscava seus serviços e difundia sua força na ciência da Jurema.

“Sou Maria do Acais. É na força da Jurema. É na força do jurema”

Para além dessa referência pontual, existe outra, defendida por historiadores que situam a região em um espaço compreendido entre as cidades de João Pessoa e Olinda como zona de contato no tempo da colonização entre potiguares, tabajaras, caetés e marcada pelos antigos aldeamentos jesuítcos, ligados aos colégios de Recife e Olinda (SALLES, 2010), que, no caso do Acais, reforça seu passado indígena. Nesta perspectiva, o processo histórico e um passado indígena tornam-se elementos emblemáticos como definidor de um modelo de tradição que se pretende construir nas representações sobre a Jurema nordestina na atualidade.

Sobre a história do Acais, os documentos demonstram que, em 1864, dois anos após a extinção dos aldeamentos indígenas na freguesia de Alhandra, inicia-se a medição e demarcação das terras indígenas na Paraíba, dividindo-as em lotes e entregues

nhense do Codó. Essas linhas também estão presentes na Jurema natalense, embora não sejam as únicas formas de praticá-la; existem juremeiros que não se colocam em nenhuma dessas tradições. Neste artigo, vamos nos deter em analisar aspectos da linha do Acais, por considerar que esta dá forma ao modelo vivido por Babá Karol, importante referência para a Jurema praticada atualmente na cidade de Natal. Embora esta seja uma possibilidade de classificação, o importante é destacar que a ideia de linha, exposta na reflexão, não se apresenta fechada, ao contrário, ela é ampla, seja pela convergência de elementos diversos, seja pela dinâmica existente em cada prática religiosa levada adiante pelo juremeiro (ou como é comum escutar nos terreiros: “cada casa é uma casa”).

3. Incorpo a discussão sobre a relativização da ideia de pureza nas religiões afro-brasileiras exposta por Dantas (1988) e Capone (2004).

com seus respectivos títulos aos índios, na qualidade de posseiros. Segundo a documentação oficial da época, Inácio Gonçalves de Barros, último regente dos índios de Alhandra, recebeu 62.500 braças quadradas de terras, em um lugar denominado Estivas. Documentos demonstram, ainda, a insatisfação do regente, através de pedido de restituição das terras dos índios.

Segundo estudo realizado por Salles (2010), a propriedade rural do Acais foi originalmente uma posse doada a João Baptista Acais e, após uma sucessão de vendas, em 1908, terá como proprietária Maria Gonçalves de Barros. A primeira Maria do Acais, por não ter filhos, deixou a propriedade de herança para a sobrinha Maria do Acais. No entanto, existe uma referência mais antiga ao clã do Acais que remete a Inácio Gonçalves de Barros, irmão da mestra Maria Gonçalves de Barros e pai do mestre Castiliano Gonçalves e de Maria Eugenia Gonçalves Guimarães, a segunda e prestigiosa Maria do Acais⁴.

Maria chegou ao Acais por volta de 1910. Construiu uma casa para residência e, em frente, a capela para São João Batista⁵. Por trás da casa, sob os pés de jurema existentes, cultuava suas cidades e seus mestres. Um pouco mais embaixo, em uma casa de taipa, realizava sua mesa de Jurema. A conhecida moradora do Acais é descrita por Fernandes (1938, p. 86)⁶ como a catimbozeira da Paraíba, que resolve “casos encrocados de amor e negócio, à cura de todas as doenças físicas e mentais...” Tendo estado em Alhandra, um ano após seu falecimento, Fernandes (1938, p. 85-86) escreveu:

Maria do Acais, recentemente falecida no *chalet* à beira da estrada João Pessoa-Recife, confronto a sua capela cheia de santos bonitos, no seu sítio imenso, gozou dum prestígio considerável que impunha sua reputação de grande catimbozeira. [...] era uma feiticeira notável, enriquecida, de modos de grande senhora. A sua técnica mágica, todavia, não era diferente dessa de todo dia das outras mesas. Mas as suas sessões eram mui-

4. A segunda Maria do Acais foi casada com o português José Machado Guimarães, com quem teve nove filhos, entre eles o mestre Flósculo Guimarães, casado com a mestra Damiana. Antes de ir morar em Alhandra, Maria residia no Recife, no bairro dos Coelhos, onde era catimbozeira respeitada, o que justifica o fato de ter sido a herdeira das terras do Acais, pois segundo a tradição da família, o trabalho de um mestre deveria ser continuado por um descendente, herdando mais do que terras, a tradição da família. Damiana, falecida em 1978, era filha de Casimira, sobrinha de Maria e a última mestra do Acais (SALLES, 2010).

5. Seu filho, mestre Flósculo, foi sepultado em 1959 atrás da capela. Sobre seu túmulo, foi colocada uma escultura em concreto de um tronco de jurema. Em suas pesquisas na década de 1970, René de Vandezande escreve: “[...] chegamos a localizar em Acais, município de Alhandra, a capela de São João Batista, em cuja sombra está enterrado o ‘mestre Flósculo’. Em frente desta capela, encontra-se a ‘Vila Maria Guimarães’, uma casa rural bastante grande, construída em 1932. [...] existe ainda uma casinha de taipa e coberta de palha, onde ‘Maria do Acais’ ou Maria Guimarães, ou Maria Gonçalves de Barros ‘fazia a mesa’ do catimbó e consultava os ‘mestres’ antigos” (VANDEZANDE, 1975, p. 44).

6. Outros estudiosos se dedicaram a escrever e/ou fazer referências ao Acais, como Bastide (1945), Carlini (1983), Cascudo (1978), Ramos (1988), Salles (2010), Valente (1955), Vandezande (1975). A imprensa local e nacional também lhe dedicou escritos. Vandezande (1975) cita reportagem publicada na revista “O Cruzeiro”, editada no Rio de Janeiro, na década de 1970 com circulação nacional.

to fechadas, e o que fazia para todo mundo eram trabalhos encomendados e que realizava sem assistência, no recesso do seu pequeno templo, defronte ao *chalet*.

As principais referências sobre a prática de Maria do Acais descrevem as sessões de mesa nas quais a bebida jurema e o fumo são elementos centrais. Nos relatos etnográficos de Roger Bastide, Gonçalves Fernandes, René Vandezande, encontramos alguns elementos que caracterizam a tradição da Jurema do Acais, entre os quais: a aproximação entre o catolicismo popular e os ritos indígenas, o uso do cachimbo nas sessões, os cânticos acompanhados do maracá, o transe individual, a mesa e seus objetos sagrados, e a utilização da jurema (bebida). Mas também referências à feitiçaria, embora a análise do conteúdo demonstrado seja etnocêntrico e preconceituoso, característica predominante na época. Em seu estudo sobre o Acais, Salles (2010) destaca que o cosmo religioso do catimbó praticado em Alhandra é centrado no reino da jurema (os encantos), composto de sete cidades, “sete ciências”: Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema, sendo possível chegar aos encantos, segundo a tradição do Acais, “através do vinho da jurema” (SALLES, 2010, p. 83).

Após a morte de Maria do Acais, em 1937, gradativamente nos anos que se seguiram, os mestres ligados ao Acais, como também àqueles que não pertenciam ao “clã do Acais” (SALLES, 2010), vão supostamente desaparecendo do cenário religioso, sem aparentemente deixar continuadores⁷. Não devemos esquecer que os rituais religiosos eram realizados praticamente de forma privada, contando com um pequeno grupo de participantes; uma prática marcada por um contexto de perseguições em que aos “degenerados”⁸ a única opção era “trabalhar escondido”. Nas décadas seguintes (1940, 1950), os religiosos vão lutar pelo direito de poder abrir suas casas e efetuar sua prática, “tocar o tambor”.

Não esqueci a humilhação que era ser um bandista naquela época, uma vida de louco. Ninguém tinha o direito de me dizer qual religião seguir. Resolvi que não ia me acomodar e voltei várias vezes à delegacia para reivindicar o meu direito de trabalhar e dar toque. A resposta era sempre a mesma: não. Mas isso não me intimidou, com ou sem autorização deles, continuei com as atividades do terreiro. E assim o tempo foi passando. (SILVA, 2013, p. 49)⁹.

Mais recentemente, a reflexão apresentada pelo pesquisador Vandezande (1975)

7. Para esse período, existe um vazio de dados etnográficos e de pesquisas sobre o catimbó de Alhandra, considerando que, somente em 1973 (quase quatro décadas após a morte de Maria), é que um pesquisador, René Vandezande, se interessa pelos estudos sobre o catimbó de Alhandra.

8. Utilizo o termo “degenerado”, conforme postura evolucionista dominante no século XIX que concebia o negro como culturalmente inferior e perigosa na constituição da sociedade brasileira, como a ideia de religião e magia que estabelecia fronteiras nítidas entre o candomblé jeje-nagô e as práticas de feitiçaria, vistas como cultos menos puros. Essas ideias predominavam entre intelectuais e no imaginário coletivo daquele contexto em que vivia Maria do Acais.

9. Mãe Marinalva Amélia da Silva foi a primeira a abrir terreiro em João Pessoa, em 1960. Em Natal, nesse mesmo período, muitas casas são abertas. A organização da Federação de Umbanda em João Pessoa se efetiva em 1966, com a criação da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba – Lei n. 3.443, de

sobre o catimbó de Alhandra demonstra um contexto em que a prática religiosa vivenciava transformações. As mesas de catimbó e torés¹⁰ encontrados durante a pesquisa conviviam com os centros de umbanda, acompanhados pela federação; mas, segundo Vandezande (1975, p. 7),

pouco tinha de cultos africanos, caracterizando-se, na realidade, muito mais como 'mesas' de catimbó e constituindo-se um tipo todo especial de religiosidade mediúnica.

Posteriormente, Sandro Salles segue argumento semelhante ao afirmar que apesar das reinterpretações míticas e rituais decorrentes dessa nova orientação religiosa (a umbanda), o culto da Jurema, advindo dos antigos mestres juremeiros, ainda é praticado nessas casas, sendo, inclusive, o elemento que lhes vai conferir singularidade (SALLES, 2010).

Essa possibilidade de se fazer presente, transpassando o mundo da vida e da experiência social (SCHUTZ, 1967), mediante processos de interação e a formação de pertencimentos, em que sujeitos são afetados, proporciona ao longo do tempo, via memória, a retenção de acontecimentos significativos na história dos grupos envolvidos, conferindo possibilidades de lembranças comuns e de suas permanências nos rituais e celebrações, em um processo dinâmico

de criação e reinterpretação. O que vamos constatar é a construção de uma história silenciosa, vivida na fronteira entre o dizível e o não dizível que separa, conforme Pollack (1989), a existência de uma memória coletiva organizada de uma sociedade que é majoritária e de outra "memória coletiva subterrânea", de grupos sociais minoritários e dominados, que, longe de conduzir ao esquecimento, produz resistência.

As representações sobre o catimbó de Alhandra e Acais são elaboradas e ressignificadas permanentemente na Jurema praticada em terras natalenses, podendo ser observadas na comunicação verbal, nos pontos cantados, na manutenção de alguns rituais. Os discursos reportam um tempo fundante, quase sempre reforçado por imagens construídas nos pontos cantados. Aliás, estes se constituem como um dos campos mais significativos para comunicar o conteúdo histórico e mítico, como para apreender as representações construídas sobre o universo simbólico do Acais e Alhandra. Neles encontram-se explicitados elementos da cosmologia e prática, referências aos espaços sagrados, a uma especialização e forma de trabalho, à noção de ciência, como ao panteão religioso (os caboclos, os mestres e reis)¹¹.

Para além desses elementos, outro será de fundamental importância para pensar a

06 de novembro de 1966. Em Natal, foi criada em 05 de maio de 1963 a Federação Espírita de Umbanda do RN. Apesar de formalizada enquanto entidade representativa, cabia à polícia a liberação das licenças para realização dos cultos. Ainda sobre a repressão, a prática religiosa, durante esse período, e especificamente sobre a organização da Umbanda, a criação das federações, a relação com a política e o Estado brasileiro (ver: BROWN et al., 1985; NEGRÃO, 1996).

10. Salles (2010) cita referências de mestres do catimbó em Alhandra, na década de 1970: Damiana, Colôr, Cesário, Zefa de Tiíno, Zezinho, Inácio da Popoca.

11. Os caboclos representam os primeiros habitantes; os mestres, antigos juremeiros (Mestre Carlos, Mestre Maria do Acais, Mestre Majó do Dias, Mestre Inácio, Mestre Zé de Alvina, Zezinho do Acais, entre tantos outros cultuados em Alhandra e no Acais). Entre os reis (como Rei Malunguinho, Rei Canindé, Rei Salomão, Rei Heron), alguns são personagens históricos bastante conhecidos e cultuados.

Jurema natalense – aquele que se constitui em torno de um personagem: Babá Karol. Na tessitura de sua trajetória¹² religiosa, podemos visualizar os elementos da tradição juremeira de Alhandra e Acais, compondo uma prática muito peculiar que ganha continuidade em seus “discípulos”, como procuraremos demonstrar.

2 Acais na Jurema de Babá Karol

Babá Karol tece o fio dessa tradição, instaurada em Alhandra, que se espalha pela cidade de Natal. Babá Karol, registrado Jeferson Francisco Eugênio (1927 – 2009), é reconhecido no campo religioso afro-brasileiro natalense como uma de suas principais referências¹³. Potiguar, nascido na cidade de Currais Novos, ainda criança, aos sete anos de idade, após a morte de sua mãe, foi adotado por uma família cearense, indo residir em Fortaleza. Ainda jovem, vai para o Rio de Janeiro¹⁴, onde passa uma temporada, seguindo para Salvador e Recife. Da adolescência ao início da fase adulta, sua vida é marcada por ida e vindas, até “fazer o santo” e se fixar em Natal.

Eu cheguei em Natal pela primeira vez em 1942, em plena guerra. Bem na guerra. Só tinha americano. Tinha três carros velhos na praça de Natal, três fords. O Balde, a gente passava num pinguele de madeira, ninguém

podia empurrar que você caía. O Alecrim era tudo em areia. Eu cheguei nessa época. (Informação verbal)¹⁵.

Vai trabalhar “em casa de família”. Primeiro na casa de um advogado e, posteriormente, na casa de um empresário, importantes famílias da sociedade natalense. A passagem por esses locais de trabalho oportuniza o conhecimento com outras pessoas influentes na sociedade local, como também garante a certeza de contatos futuros, principalmente em situações adversas. Frequenta “as sessões” de Joaquim Cardoso (que ele considerava “afamado”), no sítio Guajiru, e, as de Chico Aleijado.

Chico Aleijado trabalhava muito forte, muito bom o mestre dele de frente, se chamava Urubatã e ele me botava como mestre, chefe da mesa. Eu dizia: mas eu não sei. Seu Chico respondia: você tem um mestre muito bom. Eu não tinha nada de feitio, nada de Jurema. Você tem um mestre muito bom e você é quem vai tomar conta da mesa. (Informação verbal)¹⁶.

Década de 1940. Qualquer prática religiosa relacionada ao universo afro-brasileiro e espírita era proibida. Faziam-se mesas de Jurema, sem toque, apenas com palmas e maracá. Juremeiros se lembram das estratégias para realizar rituais “no mato” ou na

12. Tomo trajetória como o percurso vivido pelo personagem ao longo de sua existência individual e coletiva, observando que esse relato não se constrói linearmente, mas em fragmentos, selecionados a partir de interesses e significados situados no presente, estabelecendo conexões e lhes dando coerência (BOURDIEU, 1996).

13. Todas as falas de Babá Karol estão inseridas na entrevista realizada em 22 mar.1989.

14. Nas entrevistas que realizei com ele, gostava de destacar que tinha frequentado o terreiro de Joãozinho da Goméia, no Rio de Janeiro e o Gantois, em Salvador. Essas lembranças vinham sempre acompanhadas por muitas histórias.

15. Babá Karol (Jeferson Francisco Eugênio). Entrevista concedida em 22 mar. 1989.

16. Babá Karol (Jeferson Francisco Eugênio). Entrevista concedida em 22 mar. 1989.

cozinha da casa, escondidos, “com o rádio ligado para a polícia não ouvir”. Mas é no Recife que nosso personagem vai vivenciar seu processo de iniciação. Em sua primeira estadia na capital pernambucana, fica na casa do babalorixá Nestor Ferreira (de nação angola), em Olinda. Durante esse período, ao ficar doente, descobre sua mediunidade e, em sonho, “fala com o mestre Zé Pelintra”:

O homem era vestido com um chapéu de baieta, de massa, e um paletó com o bolso rasgado dos dois lados, caindo e uma bengala na mão e uma calça arregaçada com umas botas como de soldado (Babá Karol).

Resolve se dedicar a religião. Após a temporada natalense, regressa ao Recife e faz iniciação na casa de Elisabete de França Ferreira, Mãe Betinha, em um ritual que contou com a participação do babalorixá Júlio Gomes Moreira. Os dois sacerdotes são importantes na consagração de Babá Karol no nagô. Fica na casa de Júlio Gomes por um longo período, até 21 anos de idade. As relações estabelecidas com o babalorixá pernambucano se tornam tão próximas que Babá Karol vai considerá-lo como um pai, da mesma forma como ele tinha Mãe Betinha como sua mãe. Segundo Mãe Genilda de Yemanjá, Júlio Gomes “deu todos os ensinamentos para Babá Karol.”

Ele me educou colocou meu êxés na cabeça de orixá e depois ele disse: você tem um mestre de Jurema muito bom e eu vou lhe consagrar na Jurema, aí me assentou, deu os axés de Urubatã, meu mestre. Ele morreu há muitos anos, eu ainda tenho feito por ele. (Informação verbal)¹⁷.

Nos anos de 1950-1960, o babalorixá Júlio Gomes¹⁸ era uma das principais referências para os religiosos da cidade de Natal. Africano, criado pela avó, escravizados na Bahia. Aos sete anos de idade, foi consagrado com Oxalá Babarobô e tinha o Odê da avó como proteção. Da Bahia, parte para a cidade de Maceió, sempre ao lado da avó, por quem foi criado. Quando adulto e casado, vai morar na cidade do Recife, sempre na companhia da avó. Residiu inicialmente no centro da cidade, na Rua Direita, depois nos bairros de Santo Amaro, Tore e, por último, no bairro de Campo Grande. Em sua residência, mantinha um *pegi* e um quarto onde realizava suas obrigações; não fazia rituais com *tambor*, mas “na casa dos filhos ele batia e dançava.” Mantinha relações religiosas e de amizade com Mãe Betinha, de quem era padrinho. Faleceu no ano de 1973, centenário e lúcido.

Babá Karol faz também consagração na Jurema¹⁹; assentou para Urubatã, que con-

17. Babá Karol (Jeferson Francisco Eugênio). Entrevista concedida em 22 mar. 1989.

18. As informações sobre a história-de-vida de Júlio Gomes foram retiradas da entrevista realizada com Mãe Genilda de Iemanjá (Genilda Nunes Xavier) dia 25 de novembro de 2009, na casa da Yá Cremilda de Oxumaré (Cremilda dos Santos), em Natal-RN. Mãe Genilda considerava o babalorixá como seu tio-avô (ele era irmão de sua avó). Segundo informou, ela e Severino Inácio, conhecido como Pai Biu, foram preparados pelo babalorixá para dar continuidade aos seus ensinamentos.

19. Mãe Nem (Mária da Glória Silva), que chegou a participar da casa de Babá Karol em sua fase inicial, relata que, nessa época, existia a prática de preparar “no santo e na Jurema”: “os axés do *ori* já ia junto com os *axés* da Jurema. Quando se saía de *roncó*, com um mês depois, dava-se um toque pra jurema, pra saber a verdade da Jurema daquele filho de santo”. No início dos anos de 1960, Mãe Nem faz iniciação com Pai Leó (Leonardo), filho da casa do Sítio de Pai Adão, Recife, que viria abrir sua própria casa em Natal.

siderava seu mestre. Vai para Alhandra²⁰, na Paraíba, onde realiza renovação para a Jurema, trabalhando com mestra Vicência e Angelina (esta, filha de Joana Pé de Chita)²¹.

Então daí, eu fui terminar meu feitio. Para eu aprender mesmo eu fui para Liandra (Alhandra), Paraíba. Liandra, é a terra onde nasceu mestre Carlos, Zé Pelintra. Então eu fui para a Paraíba. A minha mestra, chama-se Vicência, já subiu, e outra que me aprofundou muito também chama-se Angelina, filha de Jurema de Joana Pé de Chita, uma mestra muito famosa, ela era afilhada de Jurema de Joana Pé de Chita, uma mestra muito acatada e muito respeitada na Paraíba. E daí foi que veio meu aprendizado de Jurema e que hoje tenho muitos filhos de Jurema já consagrados e que na realidade eu fui instrumentado de Jurema, para depois entrar em orixá, porque vindo para morar em Natal, quem não tem a Jurema sentada e nem entende nada de Jurema e não lida com Jurema não pode permanecer aqui com orixá, porque o orixá ele é forte, outra linha, mas dentro da Jurema sagrada o mais forte aqui é a Jurema, porque aqui é terra de caboclo, aqui foi tribo de caboclo, tapajós, tupinambás, potiguar. O orixá só entra nessa casa se o caboclo der ordem, a entidade mais forte, respeito, no caso disse a fumaça, porque o orixá teme a fumaça. Porque na fumaça se vê o diabo. (Informação verbal)²².

A trajetória da experiência religiosa de Babá Karol vai amalgamando vivências que passam pelas mesas de Jurema natalense, Recife, Alhandra, mas também pelo conhecimento do candomblé de Angola e o iorubano do xangô pernambucano (culto jeje-nagô) ou simplesmente a “linha nagô”, como ele se referia: “meu terreiro é meio místico, mas os axés é todo de nagô, porque me consagrei de nagô.” As duas práticas – a Jurema e o nagô – marcarão profundamente seu percurso, notadamente a partir da década de 1950, quando se instala definitivamente na cidade de Natal. E, mais que isso, ele é um dos principais protagonistas de um contexto em transformação ou, pelo menos, de organização de um modelo de prática da religião afro-brasileira em Natal. Na medida em que a cidade acompanha a organização das casas de Umbanda, Babá Karol vai vivenciando e construindo um modelo de prática religiosa no espaço do seu terreiro, abarcando os dois universos, o do orixá e o da Jurema.

O mundo da Jurema era conhecido e vivido intensamente em solo natalense, através da Jurema de mesa ou de chão e a jurema que se fazia na mata. Cascudo (1978) faz referências a matérias publicadas em jornais locais sobre a prisão e apreensão de objetos usados nos rituais, considerados como “feitiçaria”, durante a primeira

20. Sua passagem por Alhandra deve ter acontecido no início dos anos de 1950. Nesse período, Flósculo Guimarães, filho de Maria do Acais e seguidor da tradição da família, residia na fazenda do Acais. Falecido em 1959, era casado com a sua prima Damiana Guimarães da Silva, conhecida juremeira na região. Damiana era filha de Manoel Ferreira da Silva, conhecido como mestre Manoel Caboré, e da mestra Maria Cassimira Gonçalves da Silva, sobrinha de Maria do Acais (SALLES, 2010, p. 128).

21. Joana Pé-de-Chita viveu na cidade de Santa Rita, Paraíba. Uma das poucas referências sobre a também famosa mestra foi feita por Fernandes (1938) e Cascudo (1978).

22. Babá Karol (Jeferson Francisco Eugênio). Entrevista concedida em 22 mar. 1989.

metade do século XX, além de estabelecer contatos e colher informações para suas pesquisas etnográficas. Os juremeiros mais velhos reportam-se a suas lembranças marcadas dificuldades para realizar seus rituais e cultos. Mas, sobre a organização do candomblé, praticamente não existe registro, pouco se sabe. Segundo Babá Karol, a primeira pessoa que “usou batuque de terreiro em Natal”²³ foi Inês, pernambucana vinda da cidade do Recife, ou mais precisamente de Nazaré da Mata:

Nessa casa grande aí em frente, tinha um terreiro de Inês, que já subiu, foi um das primeiras sementes do meu pai, de nação. Existem pessoas que chegaram primeiro do que eu, mas não com princípios e dentro dos requisitos de religião. Dentro de umbanda batendo terecô, fazendo isso e aquilo, outro usando palma, chegou primeiro, mas a primeira pessoa que usou batuque de terreiro de nação no RN, não fui eu, foi Inês, que era minha irmã. Irmã de santo, filha de meu pai. Então Inês subiu e eu fiquei como a primeira semente do batuque e de candomblé no RN. (Informação verbal)²⁴.

Estabelecido na cidade, tinha aberto um bar que funcionava a contento e mantinha contatos com pessoas envolvidas com a religião, contribuindo para sua circulação e conhecimento. Participa da casa de Inês: “eu vinha sempre dançar na casa dela.” Acompanhando o andamento da vida do filho, seu pai sugere para ele levar o “santo” para sua casa, uma vez que, até aquele momento, o “santo” estava na casa do pai, no Recife.

Babá Karol ainda tentou mudar a ideia do pai dizendo que não tinha onde colocar o santo, uma vez que praticamente sua morada era o bar. Mas, ao final, acabou trazendo o santo para a casa de Agenor Barroca, um senhor que tinha contatos com religiosos do Recife e que realizava sessões de consulta e toque. Não durou muito tempo, Agenor Barroca exigiu dar de comer²⁵ ao santo de Babá Karol, e este não aceitou, justificando que

ninguém põe a mão na minha cabeça; tenho tradição do meu pai e meu pai me disse que nenhum outro pai-de-santo pode botar a mão no ori da gente porque baldeia o assunto.

Diante do impasse e mais uma vez seguindo a orientação do seu pai, Babá Karol leva o santo para sua casa.

Todavia os conflitos não foram encerrados, outros irão acontecer. Após o incidente com Agenor Barroca, o pai-de-santo de Babá Karol, Júlio Gomes, vem a Natal com o objetivo de dar de comer ao seu santo. E o caminho supostamente natural pelo babalorixá recifense era que o ritual fosse realizado na casa de sua filha Inês, pelos laços constituídos, além do fato de Babá Karol participar das atividades de sua casa. Mas esta prontamente recusa, instaurando-se um novo e decisivo conflito.

Inês disse: meu pai pode me pedir tudo, mas o santo de Karol não come no meu terreiro. Meu pai era um velho africano. Ele disse: Inês repita. Ela disse: eu quero muito bem a Karol, mais o santo dele não vai comer na minha casa. Mas por qual motivo Inês?

23. Refere-se à utilização do tambor – nome genérico para o instrumento musical de percussão, nas cerimônias públicas (também chamado de toque) e demais rituais religiosos.

24. Babá Karol (Jeferson Francisco Eugênio). Entrevista concedida em 22 mar. 1989.

25. Cerimônia ritual do candomblé, também chamada “dar de comer à cabeça” com o objetivo de fortificar o espírito do crente. É dedicado ao orixá pessoal, o “dono da cabeça”. Durante o ritual, a cabeça é banhada com ervas sagradas e sangue de animal. A cerimônia é também denominada de “bori”.

Por que ele é um homem muito sabido, todo mundo teme ele aqui e o santo dele comer na minha casa? Eu não vou deixar. Meu pai disse: Inês, Karol é filho de orixá legítima, você sabe jogar. Jogue, olhe o que ele tem no ori. Você não pode fazer isso? Você é filha de orixá. Ah, mas ele é nação nagô. Ele disse, olhe, mas você tem terreiro, tem santo de nagô. Ela não deixou. (Informação verbal)²⁶.

Continuemos com o desdobramento do fato relatado. Um filho de santo de Inês que acompanhou o diálogo oferece sua casa para a realização do ritual. Três dias depois, na saída da oferenda para Oxum, Babá Karol lembra que Inês se aproxima e “rolando no santo mete as mãos no *ebó* e começou a comer.” O *ebó* é levado para um mato localizado na lagoa de São Conrado; porém, ao fazer o trabalho, “uma cobra enrolou no pé” de Babá Karol. Após o ocorrido e ao encontrar-se com a irmã, esta faz a observação “que ele matou uma cobra”, e este responde que “filho de orixá não mata cobra.” Na sequência, uma discussão é travada entre os irmãos na presença do pai, Júlio Gomes. Ao se despedir, Babá Karol afirma que “não deixar santo comer fez criar outra casa de Jurema e outra casa de Oxum”²⁷. A observação é tomada por Inês como “praga” e, de imediato, a resposta é:

não é praga não, o que a senhora fez não foi comigo, foi com Oxum.” E completa: “Eu volto um dia, um dia eu vou voltar, não lhe digo o dia. Minhas mãos não lhe farão mal, eu sou filho de Oxum, não sou filho do diabo.

Ao afirmar a existência de uma “praga”, na crença de Inês, estaria sendo concebida a noção de doença ou adoecimento, pelo menos conforme a ideia apresentada por Mauss (2003) em seu ensaio clássico – “Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade”, em especial quando afirma:

A consciência é então invadida por ideias e sentimentos que são totalmente de origem coletiva, que não revelam nenhum distúrbio físico. A análise não chega a perceber nenhum elemento de vontade, de escolha ou de ideação voluntária da parte do paciente, ou mesmo de distúrbio mental individual, exceto a própria sugestão coletiva. O indivíduo acredita-se enfeitado ou julga-se em pecado, e morre por essa razão. (MAUSS, 2003, p. 350).

Seguindo os acontecimentos, não demorou muito, Inês adocece e vai se tratar no Recife. Babá Karol negocia o aluguel do imóvel onde funcionava o terreiro de Inês, faz a limpeza do espaço e abre seu próprio terreiro²⁸, a casa de Oxum. Lembra ainda que “quando eu anunciei que vinha pra casa aí os filhos

26. Babá Karol (Jeferson Francisco Eugênio). Entrevista concedida em 22 mar. 1989.

27. A frase é significativa por indicar que Inês, referência do candomblé nagô pernambucano em Natal, também mantinha a prática da Jurema em sua casa.

28. No início dos anos de 1960, muita casa foi aberta na cidade, inclusive de filhos do babalorixá Júlio Gomes, como José Xavier Bezerra (iniciado no terreiro de Maria de Angola, Recife, com Júlio Gomes), Eduarda da Silva Gomes e Mãe Lúcia Flor (1960). Entre os religiosos, estavam também José Clementino (1962), Olívia Muniz do Nascimento (1963) e Geraldo Guedes (1963), que abrem seus terreiros nos bairros de Rocas, Mãe Luiza e Alecrim, respectivamente. Outros terreiros já funcionavam desde os anos de 1950: o Centro Espírita de Umbanda Aritã, de João Cícero Herculano, no bairro das Rocas; Pai Joaquim de Angola, de José Clementino, bairro das Rocas; São Jorge, de João Miranda, Bairro de Conceição; Santa Barbara, de João Pereira de Andrade, Bairro de Conceição; o Centro Pai Oxalá, de Francisco Moreira da Silva, no bairro do Alecrim; o São Jorge Guerreiro, de Maria Lina Bezerra, no bairro do Alecrim; o Padre Cícero Romão, de José Dantas, no bairro Dom Eugênio.

de santo de Inês veio tudinho pra dentro da casa.” Por fim, indagado por seu pai se fez matança²⁹, ele responde afirmando o evento e completa: “aí Inês sabe que eu tinha aberto o terreiro que foi dela e que ela não quis que Oxum comesse.” Depois de recuperar a saúde, Inês retorna da capital pernambucana e abre outro terreiro, próximo ao seu antigo espaço, agora sob o comando de Babá Karol. É significativo o fato de que o toque de abertura do novo terreiro de Inês, que ela denomina de “casa de espírito”, tenha sido na Jurema, um toque para Zé Pelintra. Mais uma vez Babá Karol destaca que

[...] quando ela abriu esse terreiro aí eu joguei e disse ela pode abrir, os filhos de santo se afastaram tudinho de mim, fiquei sozinho com um casal de velhos, aí eu digo, podem ir pra lá, uma coisa eu prometo a vocês, ela começa, mas não finda o terreiro (Informação verbal)³⁰.

Não demora muito e a notícia chega até ele: Inês morreu, “morreu de repente, se ajoelhou no pé de Xangô e morreu.” Foram chamá-lo para despachar as águas da moringa. Ainda segundo Babá Karol, o presidente da Federação faz o pedido para que ele fosse despachar o *egum*, porque “só você tem a capacidade e autoridade de entrar no quarto de Inês, que todo mundo teme.” Babá Karol conclui:

Quando eu cheguei lá que eu comecei, me preparei, botei a guia, invoquei o santo pra fazer o serviço, fui encontrando punhal, ficando no chão, lança no pé de Zé Pelintra, nome meu, nome de um monte de gente, tu-

do cravado e o sangue por cima, eu fui tirando aí disse: fui eu que matei ela ou ela que se matou? Porque dizem que fui eu, mas foi ela que se matou. Achei tudo do exu coberto com comida com meu nome e de muita gente que tem aqui, que ela tinha queixa, eu digo como é que uma mãe-de-santo ou um pai-de-santo que tem a cabeça no lugar faz mal assim ao povo? Dentro do seu próprio pegi, só pode morrer mesmo. (Informação verbal)³¹.

A ideia difusa no imaginário religioso local sobre o poder mágico-religioso de Babá Karol precisa ser considerada, porque ela atravessa toda sua trajetória e será fundamental na construção dos referenciais religiosos do personagem. Penso que os conflitos citados corroboram a elaboração da imagem de “grande feiticeiro”, poder esse construído na relação com a Jurema, em especial, associado ao mestre. Constrói-se uma ideia de feitiçaria, de bruxaria³²; uma representação que evoca poder – o poder do mestre, a entidade espiritual, mas também do mestre juremeiro, o sacerdote. Parece ser essa a imagem que vai prevalecer, porque, nas décadas seguintes, com o fortalecimento da umbanda, a tradição nagô perde espaço na cidade. Mas o prestígio e a fama de Babá Karol como juremeiro correm como o vento e se espalha pela cidade. O reconhecimento de Babá Karol como um “grande feiticeiro” reforça a construção de um modelo de feiticeiro a ser alcançado por seus discípulos, tendo o famoso juremeiro como espelho. A dimensão de afirmar-se

29. “Matança” se refere ao ato de sacrificar ritualisticamente animais que serão ofertados ao orixá.

30. Babá Karol (Jeferson Francisco Eugênio). Entrevista concedida em 22 mar. 1989.

31. Babá Karol (Jeferson Francisco Eugênio). Entrevista concedida em 22 mar. 1989.

32. Para uma referência conceitual sobre o tema, ver: Evans-Pritchard (2005), Favret-Saada (1977), Mary Douglas (1970, 1976).

como “poderoso feiticeiro” é aspecto também presente nas entidades mestre. A prática da bruxaria é fundamental na dinâmica da Jurema natalense, constituindo-se como um dos seus principais elementos³³.

As religiões afro-brasileiras em Natal, na segunda metade dos anos de 1950, vivenciam um contexto de transição de uma prática de pequenos grupos, reservados, escondidos, para uma com características mais pública, incorporando novos clientes-adeptos e novos elementos ritualísticos, embora o fato de ser autorizada ou possuir registro não signifique liberdade de expressão religiosa. Ao contrário, as mudanças são compartilhadas com a perseguição e discriminação, mas também com disputas e conflitos no próprio campo religioso, como a narrativa exposta acima. Penso que essas transformações são parte de um processo mais amplo de mudanças socioeconômicas ocorridas no país e que vai desembocar na organização da umbanda como religião (ORTIZ, 1991). Mas, no caso de Natal, esse processo primeiro ganha forma com a organização das casas religiosas e os rituais de “bater tambor”, ou seja, como já apontamos anteriormente, a organização dos terreiros de linha nagô num campo em que predominam as mesas de Jurema e o culto aos espíritos. Mas é também um período em que a umbanda se organiza na cidade, conquista certo prestígio e adeptos. O que gostaríamos de evidenciar, nos limites possibilitados por este artigo, é que a organização das casas nagô é tomada por Babá Karol como espe-

lho para a organização de um modelo de prática de Jurema nesse contexto. Embora todos os cultos (nagô, umbanda, Jurema) existentes na cidade fossem marcados pela discriminação, apontava-se a possibilidade de busca de legitimidade, o que de certa forma viria a se evidenciar com a umbanda. Mas, ao conceber um modelo de Jurema em que eram visíveis elementos do nagô, como o ritual de consagração, não estaria Babá Karol elaborando estratégias que proporcionassem uma legitimidade da Jurema? É provável que, em outras cidades da região, encaminhamentos semelhantes possam ter acontecido³⁴.

Continuemos com a narrativa de Babá Karol. Ela é exemplar para nossa reflexão. Ele chega e vai tecendo, como personagem, os fios da história do nagô e da Jurema na cidade. Numa disputa travada com Inês, pela herança da tradição religiosa afro-brasileira, ele não apenas se estabelece na cidade como representante da tradição do nagô pernambucano, mas também como referência na Jurema. É provável que Babá Karol compreendesse o que estava acontecendo nesse contexto e o formato de “terreiro” que estava sendo gestado, qual seja, um modelo em que práticas tidas como diferentes se complementam, não se excluem.

O início dos anos de 1960 será marcado pelo movimento de criação da Federação de Umbanda na cidade, que será acompanhado por Babá Karol, tendo inclusive ativa participação. À medida que a Federação se instaura, um novo cenário vai ganhando contornos com a predominância da prática

33. Em recente estudo, Queiroz (2013) evidencia o complexo universo da magia, seja na direita ou na esquerda, e como a bruxaria é um conhecimento de propriedade do juremeiro.

34. Yoshiaki Furuya (1986), ao estudar o campo religioso afro-brasileiro na cidade de Belém, Pará, procura demonstrar a influência nagô, processo que ele denominou de “nagoização”.

umbandista³⁵, abrangendo inclusive as denominadas mesas de Jurema, ficando o nagô restrito a alguns poucos terreiros. Mas não esqueçamos a iniciação de Babá Karol no nagô pernambucano e a sua dedicação ao candomblé. Embora tenha apoiado a criação da Federação de Umbanda, sua casa e sua prática vão continuar sendo nagô. Todavia, paralelo à propagação da Umbanda na cidade, a estratégia de Babá Karol é organizar em seu terreiro um modelo de funcionamento que fortalece a prática da Jurema mediante a forma de cultuá-la no quarto e no salão. A “jurema de quarto” apresentava-se diferente da prática existente até então, que era a realização da Jurema na mata e através das mesas de Jurema vivenciadas pelos juremeiros mais antigos na religião. No quarto, cultua-se a jurema, realizam-se os rituais de iniciação dos discípulos, entronam-se as entidades em assentamentos. No salão, realizam-se os rituais públicos de celebrações.

O espaço físico que viria a se tornar definitivamente o terreiro é erguido ao lado de sua residência. O acesso ao prédio dá-se imediatamente pelo salão retangular, onde realiza as cerimônias do candomblé e onde recebe aqueles que o procuram. Quando o visitei pela primeira vez, no final da década de 1980, o salão contava com bancos de madeira, algumas cadeiras e, no final do salão, uma mesa, sobre a qual manti-

na o jogo de búzios. Nas paredes, a decoração se restringia a alguns quadros emoldurados com fotografias de festas realizadas no terreiro, principalmente fotografias dele próprio, como as que se apresenta incorporado com Oxum e Zé Pelintra, como as que remetiam a sua presença em festas de carnaval. Uma porta ampla dá acesso ao quarto sagrado dos orixás, onde se encontra os assentamentos dos “santos”, nos seus respectivos *otás*, conforme modelo nagô pernambucano. Ao lado de cada assentamento, dispõe-se a louça, as quartinhas, os atributos dos orixás, como o *abebé* de Oxum.

Um pequeno corredor leva a uma área aberta destinada aos serviços de apoio à casa. No lado direito, encontra-se o quarto da jurema com o *pegi* e o assentamento das entidades cultuadas por Babá Karol. No final da área, um pequeno salão para a realização dos toques de Jurema, que ocorriam semanalmente.

Além da inovação na distribuição dos espaços físicos do terreiro, o modelo de Jurema sistematizado por Babá Karol, em sua casa, vai comportar alguns elementos, no campo da concepção e estrutura organizacional do culto, que seus discípulos procurarão manter. O processo de iniciação e consagração na Jurema é o principal exemplo. O momento da iniciação principia com

35. Processo que denominei de umbandização da Jurema (ASSUNÇÃO, 2006). Tendo como universo empírico os terreiros de Umbanda localizados em cidades do interior dos estados da Paraíba, Ceará e Piauí, observei um processo de reelaboração do culto da Jurema em que elementos religiosos diversos coexistem de forma dinâmica. Nesse processo, a Umbanda assimila as práticas religiosas populares, reelaborando-as, ao mesmo tempo em que ela também é reelaborada, construindo um fazer religioso que procura legitimar e torna hegemônica a prática umbandista. Mas é importante lembrar que a dinâmica desse processo não constitui a morte da Jurema, ao contrário, ela se faz fortemente presente através dos elementos simbólicos da herança indígena, de uma prática mágico-religiosa, das possibilidades de construções identitárias, marcando a continuidade da Jurema e definindo a Umbanda praticada nessa região do nordeste brasileiro. Sobre o processo de umbandização dos cultos afro-brasileiros, ver: Furuya (1994).

a reclusão do neófito, quando serão repassados os ensinamentos da semente, folha, cidades, os conhecimentos da “ciência” da Jurema; passa por banhos de folhas, limpezas e defumadores. Durante esse processo, dois momentos se destacam: o assentamento dos mestres e a mesa de consagração. No primeiro, os mestres (as) e/ou caboclos (as) – dependendo do discípulo e qual a corrente que ele traz –, conforme consulta o jogo de *bozó* (jogo de dados) realizado anteriormente, serão “assentados” através de um conjunto de objetos materiais com representações simbólicas formando a cidade ou *tronqueira* de Jurema, devidamente instalados no chamado “quarto da Jurema” existente em cada terreiro. Ao contrário do momento anterior, a mesa de consagração é um ritual público em que o iniciado (agora denominado de discípulo) será apresentado à Jurema sagrada, representada na mesa de Jurema, diante do seu mestre (o sacerdote dirigente e responsável pela iniciação) e com a participação de, no mínimo, sete discípulos já consagrados. Babá Karol afirmava que “a mesa de consagração é a porta de entrada na Jurema sagrada, porque você vai ser apresentado aos senhores mestres.” Na cerimônia, mediante pequenos cortes realizados no ombro do iniciado, insere-se uma semente de jurema e cantam-se reverências aos mestres da Jurema sagrada. Pai Freitas, consagrado na Jurema por Babá Karol, relata sua iniciação:

Aos sete anos de idade recebi o mestre Benedito Fumaça. No outro dia minha mãe me levou para a casa do Pai Rivaldo (iniciado na Jurema por Babá Karol) e passei a frequentar a casa dele (os toques e sessões), fiquei na

casa. Fez a primeira Jurema com ele, aos 11 anos de idade (em 1986). O padrinho de vella foi Babá Karol. No ano seguinte vai para a casa do conhecido juremeiro: renovei, fiz consagração com Karol (em 1987) e fiquei na casa dele. Despachei “minha mata” com ele, tomei os sete anos com ele, os catorze anos de força com ele, e os vinte e um anos com ele. E aí fechou meu ciclo de semente de Jurema e cidades mestres. (Informação verbal)³⁶.

Segundo Babá Karol, somente depois de consagrado é que começa a ensinar ao filho, ensinar “a verdade”, ensinar a “ciência” da Jurema:

[...] aí que é o segredo de pai para filho, isso aí eu tenho que dar depois que eu consagrar, eu tenho que dar isso minuciosamente, tudo perfeito, se não eu tou contra ao meu filho, tou contra a religião, contra meu orixá. Eu tenho que dar tudo que recebi. (Informação verbal)³⁷.

Esse aprendizado vivido no cotidiano das casas é também sistematizado nos rituais de renovação “na Jurema de Karol”, conforme afirma Pai Freitas:

Depois dos sete anos, passa por uma mesa de força, chama as sete cidades mestras e ali você é apresentado àquela mesa como um mestre de Jurema. Tem o direito de ensementar alguém, de iniciar alguém. Por que você já recebeu sua faca, já recebeu o jogo de bozó, já tem seus direitos, já deu de comer a sua mata, já tem fechado seu ciclo das sete cidades mestras. E com catorze anos, Karol dava mais semente. Cantava as catorze cidades. Com vinte e um anos também e fechada seu ciclo de obrigação. (Informação verbal)³⁸.

36. Pai Freitas (Severino Willian Freitas). Entrevista concedida em 20 out. 2012.

37. Babá Karol (Jeferson Francisco Eugênio). Entrevista concedida em 22 mar. 1989.

38. Pai Freitas (Severino Willian Freitas). Entrevista concedida em 20 out. 2012.

O padrinho ou madrinha de Jurema é aquele que inicia o discípulo e deve, no mínimo, ter recebido a *mão de faca* e o *jogo de bozó*.³⁹ O sistema de titulação contribui para organizar hierarquicamente as relações entre os membros na prática da Jurema. Semelhante ao candomblé, o iniciado estabelece com o padrinho uma relação de dependência, por no mínimo sete anos, quando poderá se submeter ao ritual de renovação e alçar ao direito de “enjuremar” um iniciado. Ao estudar o catimbó de Alhandra, Vandezande (1975) destaca a relação de subordinação para com o mestre. Mais do que tomar a bênção ao mestre ou mestra, “olha pelos olhos, fala pela boca do mestre e pensa e age também como o mestre ordena” (VANDEZANDE, 1975, p. 179). O conhecimento e o domínio sobre o jogo de bozó, a escarificação do corpo através da denominada “cura” realizada nos rituais de consagração, como revelar a filiação do iniciado a um determinado mestre e ou caboclo, cantando seu ponto, no momento de apresentação durante a consagração; a forma de comunicação, a indumentária, adereços; todos esses elementos em seu conjunto adquirem significados e complementam o modelo de Jurema seguido pelos discípulos de Babá Karol.

3 A família de Jurema: reconstruindo a tradição

Reconstruir tradição significa, no caso em análise, afirmar positivamente certas representações, compreendidas como par-

te de uma tradição elaborada em determinados processos históricos, conferindo sentido aos contextos em que elas se reelaboram. As representações mencionadas referem-se aos elementos que compõem o universo da Jurema praticada por Babá Karol, conforme explicitada anteriormente, que, em contexto recente, tem continuidade por dezenas de filhos de santo e de Jurema deixados pelo babalorixá. Estes, ao reproduzirem o que foi aprendido e vivenciado, reafirmam um discurso sobre tradição, ao mesmo tempo em que dotam o contexto atual de significado. Esse dinâmico processo de reconstrução da tradição exige uma organização dos elementos simbólicos e dos grupos envolvidos e de suas articulações, implicando em seleção, posicionamentos, conflitos.

Os discípulos de Babá Karol seguem com o ensinamento da semente, folha, cidades, ou seja, o aprendizado e a difusão do conhecimento da ciência da jurema, o que significa, no cotidiano dos terreiros, manter e reforçar a prática de cultuar a jurema no quarto e no salão, sobretudo quanto a seu principal ritual – o de consagração.

Tenho meu dom, minhas rezas, minhas sementes, minhas cidades mestras. Fui escolhido por Babá Karol para dar seguimentos às pessoas que me procurarem. A Jurema dele que é filha do Rio Grande do Norte, trazida à semente do Acais e plantada aqui em sua casa, onde se está até hoje e daqui é que foram iniciados seus primeiros filhos de Jurema em uma ciência desenvolvida por ele. Consagrados, batizados, enjuremados. (Informação verbal)⁴⁰.

39. Atribui “mão de faca” à pessoa que adquiriu os conhecimentos para proceder ao sacrifício ritual dos animais que serão ofertados aos orixás e demais entidades espirituais. Jogo de bozó é o conhecimento do jogo da adivinhação realizado com dados.

40. Depoimento postado na internet por Pai Jeová Brasil em sua página no *Facebook*, em 14 out. 2013.

Não perco, não saio da tradição dele de forma alguma. Karol me consagrou, me deu as folhas e é quem eu respeito até hoje. (Informação verbal)⁴¹.

Mas outro elemento também é selecionado e tem adquirido consistência nas representações construídas nos discursos e nas práticas vividas no âmbito dos terreiros, compondo uma das principais formas desse processo de reconstrução da tradição. Trata-se da elaboração de uma ideia de família – a família de jurema – e o pertencimento a uma linhagem: a de Babá Karol e a do Acais.

Na jurema do Acais e de modo geral na de Alhandra, quando alguém “grita pela Jurema”, quando utiliza seus símbolos religiosos, o faz em referência a uma determinada “cidade da Jurema, a um arbusto bem definido e com alusão a um determinado mestre e seu grupo de discípulos” (VANDEZANDE, 1975, p. 133). Existe, no complexo universo da Jurema, a concepção da entidade espiritual mestre e sua cidade, marcando a elaboração das representações materializadas e a forma de cultuá-lo. No Acais, por exemplo, cada mestre tinha a sua cidade, constituída no arbusto, a morada invisível dos mestres, extensão das “cidades do além” (CASCUDO, 1978), como a “jurema do Mestre Major do Dias”, cultuada por Maria do Acais ou a “jurema do Mestre Cesário”, em Alhandra. Na tradição praticada na cidade de Natal, o mestre e a cidade da Jurema estão representados nos assentamentos compostos para cada entidade, da denominada direita e ou esquerda, cultuados no quarto da Jurema. A esses mestres, em Alhandra e em Natal, vínculos são estabelecidos com um determinado grupo de seguidores, os denominados “discípulos”. Estes, por sua vez, sob a orientação de

um mestre juremeiro – também um “discípulo” –, compõem o fio que estabelece uma espécie de estrutura de herança (ao mestre e a “linha” seguida) e, por conseguinte, um modelo de tradição que será defendido. Assim, retomando a ideia desenvolvida pelo pesquisador Vandezande (1975), a jurema do mestre Inácio, regente dos índios de Alhandra, será continuada pela família do Acais, através dos elementos da tradição indígena, o toré e o culto da Jurema, como também absorvendo elementos advindos do catolicismo tradicional e do kardecismo (VANDEZANDE, 1975), ressaltando a permanência da tradição por meio de um dinâmico processo de apreensão e transmissão de conhecimentos.

Como muito bem observou Vandezande (1975) sobre a Jurema do Acais, cada mestre tem a sua Jurema pessoal, no entanto “cada um se cria ‘mestre’ dentro da própria família” (VANDEZANDE, 1975, p. 179), produzindo relações muito próximas como as vividas por mestre e discípulo. Existe a construção de um processo simultâneo em que um mestre juremeiro que dirige uma mesa e cultua sua Jurema, prepara um discípulo para ser seu continuador e, posteriormente, vir a ser um mestre dirigente de mesa, ao mesmo tempo em que ele próprio pode vir a tornar-se um “mestre do além”. Como ressalta Vandezande (1975, p. 197), em relação à Alhandra, “geralmente prepara cada mestre durante a sua vida um ou outro discípulo para substituí-lo depois da morte e também para que este realize então a lavagem do espírito de quem lhe deu a ciência.”

A ideia de família enfatizada por alguns dos discípulos de Babá Karol tem também seu corolário na concepção de família de santo que organiza as casas de candomblé, cuja expressão enfatiza os aspectos

41. Pai Freitas (Severino Willian Freitas). Entrevista concedida em 20 out. 2012.

classificatórios do parentesco-de-santo, os papéis sociais do pai ou da mãe dos terreiros; seu relacionamento com seus filhos e filhas e a relação desses filhos entre si (LIMA, 1977, p. 4).

A noção de família e de um sistema de parentesco perpassa a organização dos terreiros e a sua própria dinâmica de existência, como lembra o professor Vivaldo da Costa Lima em seu estudo sobre a família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia. Segundo o estudioso,

a solidariedade familiar do grupo e as expectativas dos papéis; a autoridade e a disciplina exercidas pelos pais e mães sobre os filhos; as interdições prescritivas – o tabu do incesto especialmente – enfim todos os aspectos estruturais e funcionais do grupo que o fazem enquadrar-se, de certa maneira, na categoria do que, de um ponto de vista antropológico, bem se pode chamar de uma família. (LIMA, 1977, p. 4).

Como já destacamos, ao longo de sua vida, seja enquanto babalorixá ou juremeiro, Babá Karol deixou muito seguidores. Alguns se constituíram juremeiros muito próximos dele, outros se afastaram ao abrir um terreiro e ser dono de sua trajetória. Uns seguiram seus ensinamentos, defendendo a existência de uma tradição, enquanto existem os que reconhecem uma linhagem, mas não reproduzem o modelo deixado pelo famoso juremeiro⁴². Entre os que defendem a “linha de Babá Karol”, o princípio da família é pensado, pelos discípulos, como fundamental para a manutenção e reprodu-

ção da linha e do próprio grupo religioso. A partir de um pertencimento religioso – a Jurema, formam um grupo de parentes e seus descendentes (na linhagem religiosa), que vivem juntos (no sentido de pertencimento a um grupo). Os membros da família são aqueles que iniciados no culto da jurema, insere-se em um grupo religioso e assume um pertencimento – a um mestre, a uma linha, a uma família. Assim, a relação padrinho – afilhado, estabelece relações que podem ser consideradas amplas (como vincular-se a um “mestre do além”, uma entidade espiritual), como relações mais próximas (um antepassado conhecido, como Babá Karol, o padrinho responsável pela iniciação, os irmãos e os demais filhos do padrinho). Essas relações exigem que papéis sociais sejam constituídos e mantidos, através de ações que implicam em responsabilidades assumidas, compromissos, respeito à constituição hierárquica.

É possível elencar pelo menos duas estratégias de ações organizadas e reproduzidas pelos grupos. Uma tem a ver com o cotidiano dos membros do grupo e da própria casa religiosa e diz respeito a sua reprodução material e espiritual. Essas práticas ocorrem através de ações solidárias entre os membros da família, uma espécie de ajuda mútua, uma troca de bens e serviços, frente a alguma situação, por exemplo, a ação de conseguir um emprego ou ajudar materialmente na realização de um ritual da casa, como também colaborar na construção ou recuperação física do espaço religioso. Vivida praticamente em fórum íntimo, no interior da casa e da família, ao estabele-

42. Tenho acompanhado, ao longo de alguns anos de pesquisa e trabalho de campo, a prática da Jurema em diferentes terreiros de Natal, sendo possível observar nuance nas relações elaboradas com Babá Karol. Essa experiência tornou possível pensar a reflexão apresentada neste artigo.

cer a obrigação da reciprocidade entre os membros do grupo, esse tipo de ação contribui para reforçar o sentimento e os laços de família, como a pertença ao grupo. A outra estratégia destacada faz-se através da organização dos dirigentes religiosos – os mestres juremeiros, ao unir-se compondo uma espécie de irmandade, principalmente em atividades ritualísticas e festas públicas, nas quais procura demonstrar a existência de um capital simbólico (BOURDIEU, 1992, 2007) e prestígio religioso, como demarcar um lugar nesse campo religioso, ao mesmo tempo em que reforça a linha da jurema seguida e a identidade do grupo. Aqui a estratégia parece ser política, no sentido de como se colocar no próprio grupo e para além dele, em um campo religioso (BOURDIEU, 1992) marcado por forças, tensão e enfrentamento entre agentes diversos, mediante explicitação dos interesses do grupo.

A família da Jurema reiterada por juremeiros discípulos de Babá Karol possibilita pensar conceitualmente a dimensão da tradição como movimento, em um processo permanente de construção e reconstrução. Na perspectiva dos estudos de Zumthor (1997) sobre tradição, a transmissão dos conhecimentos (e comportamentos) pela tradição se efetua em um processo de controle e seleção de elementos da cultura mediante a dupla drenagem da seleção de lembrar e esquecer. Ou seja, a manutenção de certos elementos da cultura dar-se-á rejeitando parte do que foi acumulado na experiência e construção cultural. Essa dinâmica cria uma perspectiva ao recuperar o que do vivido permanece na memória coletiva, ou seja, o que pode permanecer funcional (ZUMTHOR, 1997). A ideia da seleção está presente também na reflexão de Lenclud (1987), na medida em que a acepção da noção de tradição como persistência do passado, no presente se, opera

através de um filtro, um ponto de vista, ou seja, uma retroprojeção do presente para o passado conduzido por critérios contemporâneos. No caso que temos analisado, o processo de seleção e organização de elementos da cultura, que dá continuidade a formas de conceber e praticar a jurema, ocorre, em um primeiro momento, com Babá Karol e, posteriormente, com seus seguidores. Em ambos, o contexto religioso está marcado por características muito específicas e é preciso dialogar com elas. Para aquele (Babá Karol), é o tempo das transformações de um campo religioso em que a organização da umbanda é central. Para seus discípulos, é um tempo mais recente, que dá visibilidade à Jurema.

Partindo da ideia de Zumthor (1997), o que é funcional no processo atual é a seleção de elementos que possibilitam aos religiosos se constituírem como grupo, criação de signos, a elaboração de processos identitários. Como vimos ressaltando ao longo deste trabalho, desde Babá Karol alguns elementos vêm sendo evidenciados, como: a forma de organizar os rituais; a importância das entidades mestre e caboclo; o destaque para a prática mágico-religiosa; a manutenção de alguns elementos que compõem a indumentária – o *torso*, o *ojá*, o *pano da costa*, entre outros, usados pelo babalorixá-juremeiro; a organização em grupos familiares.

Assumir o pertencimento a uma família significa estar vinculado a uma linha e a um grupo religioso. No caso em análise, o da Jurema. Assumir-se como juremeiro, no contexto atual, é uma forma de se situar positivamente no campo religioso afro-brasileiro; é uma forma de demarcar território. Atualmente existe um movimento mais amplo que procura dar visibilidade a Jurema e demarcar território simbólico no campo religioso afro-brasileiro, que precisa ser mais conhecido e estudado pelos pesquisadores.

Tendo como referência um discurso sobre a tradição da Jurema, elaboram-se formas de representações e processos identitários, constituindo-se em importante campo de ação política para diferentes grupos⁴³. Além dos discípulos de Babá Karol, em Natal, tem tido um significativo papel nesse processo o grupo participante do Quilombo Cultural Malunguinho, em Recife, como também os grupos formados por religiosos da Paraíba que reivindicam a salvaguarda do patrimônio cultural do Acais e da Cidade da Mestra Jardecilha junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Todavia, compreender esse complexo campo religioso afro-brasileiro em que a Jurema também está inserida requer não perder de vista a importância simbólica assumida pelo candomblé, sobretudo àquele conhecido como de linha keto. Nas últimas décadas, um processo de produção de ideias e imagens ganha forma mediante a oferta de “modelos legitimamente puros da religião dos orixás para aquelas casas de criação mais recente, ou de origem de memória perdida” (PRANDI, 1991, p. 17); o que significa afirmar a tradição pelo reaprendizado da língua, dos ritos e mitos, buscando

recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público (PRANDI, 1994, p. 162).

Em seu estudo sobre os candomblés paulista, o professor Prandi (1991; 1994) analisa o que denomina longo processo de mudanças socioculturais, ou seja,

o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro – forjou-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal e se inserir na sociedade geral – gestou-se a umbanda; finalmente retornou às origens negras para fazer parte da própria identidade do País – o candomblé foi se transformando em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para recuperar sua autonomia em relação ao catolicismo (PRANDI, 1994, p.162).

O que estamos querendo ressaltar é que este processo de “africanização” também está presente no cenário que temos acompanhado na última década, na cidade de Natal. Assim, se, por um lado, “o candomblé começou a penetrar o bem estabelecido território da umbanda” (PRANDI, 1994, p.158), gerando uma marcante separação entre o candomblé e a umbanda, por outro propicia maior dinamismo, à medida que a umbanda é deixada de lado pelo juremeiros, e a Jurema vai ganhando projeção no campo religioso afro-brasileiro.

A hegemonia umbandista predominante desde os anos de 1960 vai, gradativamente, perdendo força no campo religioso, inclusive no tocante a possibilidades políticas de articulação com a sociedade e com seus próprios pares. Enquanto isso, alguns sacerdotes procuram fazer obrigações no candomblé keto, estabelecendo novos vínculos religiosos; no entanto, sem romper com os rituais da Jurema⁴⁴; cada um vai

43. Vimos observando que, em algumas situações em que se elabora e reivindica-se uma tradição de Jurema, a noção de tradição assumida reproduz o modelo clássico de afirmação pela “pureza”, excluindo a possibilidade de considerar os processos históricos vividos por cada grupo, como suas próprias construções culturais, o processo plural de trocas e intercâmbios, etc.

44. É importante relativizar o processo de africanização no candomblé. No campo religioso afro-brasileiro natalense, é comum a prática da Jurema nas casas de Ilê, casas de candomblé.

estabelecer suas próprias estratégias de manutenção do espaço religioso. Mas, embora a quantidade dos sacerdotes envolvidos com o candomblé keto não seja significativa, as representações construídas sobre ela e sua difusão no imaginário religioso contribui positivamente para a existência de um ideal de prática religiosa (a do candomblé keto).

As casas de umbanda, em sua maioria, continuam seguindo sua prática cotidiana na Jurema. Mesmo aqueles sacerdotes (e sacerdotisas) mais antigos, que vivenciaram os anos iniciais da umbanda na cidade e que procuram manter um discurso doutrinário umbandista, afirmam-se também como juremeiros. Todavia, é possível constatar que as casas, principalmente as que são abertas por jovens religiosos, são apresentadas como casas de Jurema e não mais como de umbanda. Agora o cenário é outro, colocar-se como juremeiro remete ao contexto recente de visibilidade da Jurema na cidade e ao posicionamento político assumido por muitos dos seus membros. Como procuramos demonstrar, ao evidenciar a organização de uma família de Jurema, os discípulos de Babá Karol selecionam e reelaboram elementos significativos da trajetória e do papel assumido pelo babalorixá-juremeiro no decorrer da história recente da religião afro-brasileira na cidade de Natal. Assumir o pertencimento a uma linha de Jurema – a linha de Babá Karol, mais do que conceber a existência de uma memória longa da tradição da Jurema na cidade, é assumir uma postura de resistência, enfrentamento e estar presente no estabelecido campo religioso da cidade de Natal.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Horácio de. *História da Paraíba*. João Pessoa: Imprensa Universitária, 1966. Tomo I.
- ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres: a tradição da Jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.
- _____. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- _____. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro SA, 1945.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- _____. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta M. (Org.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2007.
- BROWN, Diana et al. *Umbanda e política. Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, n. 18, 1985.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- _____. *Witchcraft: confessions and accusations*. London: Tavistock, 1970.

- EUGÊNIO, Jeferson Francisco. **Entrevista concedida por Babá Karol ao pesquisador Luiz Assunção** em 22 mar.1989.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts**. Paris: Éditions Gallimard, 1977.
- FERNANDES, Gonçalves. **O folclore mágico do nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.
- FREITAS, Severino Willian. **Entrevista concedida por Pai Freitas ao pesquisador Luiz Assunção** em 20 out. 2012.
- FURUYA, Yolshiaki. Entre “nagoização” e “umbandização”: uma síntese no culto mina-nagô de Belém, Brasil. *Annals*, Tokyo, v. 6, p. 13-53, 1986.
- _____. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil? In: NAKAMAKI, Hirochika; PELLEGRINI FILHO, Américo (Org.). **Possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil**. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994. p. 11-59.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília, DF: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- LENCLUD, Gérard. **La tradition n'est plus ce qu'elle était...: sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie**. *Terrain*, v. 9, p. 110-123, 1987.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais**. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.
- MARTINS, Jeová Brasil. **Tenho meu dom, minhas rezas...** Natal, 2013. Disponível em: <http://https://www.facebook.com/jeo.martins.5?fref=ts>. Acesso em: 14 out. 2013.
- MAUSS, Marcel. Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 345 – 365.
- 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**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1991.
- _____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.
- QUEIROZ, Marcos. **Em casa de catiço: etnografia dos exus na Jurema**. Natal: EDUFERN, 2013.
- RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise**. 2. ed. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.
- SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.
- _____. **Religião, espaço e transitividade: jurema na Mata Norte de PE e litoral sul da PB**. 2010. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.
- SCHUTZ, Alfred. **The phenomenology of the social world**. Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- SILVA, Marinalva Amélia da. **Umbanda missão do bem: minha história, minha vida**. João Pessoa: Ideia, 2013.
- SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Nagô: a nação de ancestrais itinerantes**. Salvador: Editora FIB, 2005.

VALENTE, Valdemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

VANDEZANDE, René. **Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúcnica**. 1975. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Tradição e esquecimento**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

NOTA SOBRE O AUTOR

Luiz Carvalho de Assunção é doutor em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor Associado do Departamento de Antropologia da UFRN. Leciona nos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Antropologia Social, UFRN. Coordena o Grupo de Estudos sobre Culturas Populares. Realiza pesquisas na área da antropologia das populações afro-brasileiras, atuando principalmente nos seguintes temas: religião, memória, oralidade.

Recebido em: 12/03/2014

Aprovado em: 28/03/2014

