

RELIGIOSIDADE, TRADIÇÃO E MUDANÇA

Sandro GUIMARÃES DE SALLES*
PPGA/UFPE

Considerações iniciais

Ainda conhecemos muito pouco sobre a religiosidade dos índios nordestinos, e menos ainda da religiosidade dos índios do período colonial. Contudo, não é necessário muito esforço para perceber que neles se encontram as gêneses do culto da Jurema. De fato, a presença de elementos ameríndios no cerimonial, a importância da Jurema como elemento de identidade étnica de diversos povos indígenas do Nordeste, entre outros, evidenciam essa procedência. Podemos mencionar, ainda, a existência de vários documentos que registram a ligação desses povos com a Jurema no período colonial. Em 1741, por exemplo, uma carta para D. João V, enviada por Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, Governador da Capitania de Pernambuco, informava sobre a prisão de “índios feiticeiros” na Capitania da Paraíba, relatando que “nas aldeias usaram a maior parte dos índios de uma bebida chamada jurema com que perdendo o sentido se lhe representadas várias visões”. No anexo da mesma carta, encontra-se o seguinte relato:

... nesta junta propôs o Excelentíssimo e Ilustríssimo Senhor Bispo se buscassem os meios precisos a remediar os erros que se tem introduzido entre os índios, tomando certas bebidas, as quais chamam jurema, ficando com elas loucos e com visões e representações diabólicas pelas quais ficam persuadidos não ser verdadeiro caminho o que lhe ensinam os missionários.¹

Outro documento, bastante citado na literatura sobre o tema, foi descoberto por Câmara Cascudo nos Arquivos da Sé em Natal. Nele é mencionado o falecimento na prisão, em 1758, de um índio da aldeia Mepibu, no Rio Grande do Norte, preso por ter feito “adjunto de jurema” (CASCUDO, 1978: p. 28).

Trinta anos depois, em 1788, o padre José Monteiro de Noronha faz, em seu *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província*, o seguinte relato sobre os índios Amanajó:

A sua religião é nenhuma. Há porém entre *elles* “pithoes”, ou feiticeiros que só o são no nome, fingimento e errada persuasão a quem *consultão* para predição dos sucessos futuros, em que se *interessão*, e recorrem para a cura das suas enfermidades mais

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Bolsista do CNPQ, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

¹ Acervo do Projeto Resgate (4884), Dep. de História, UFPE.

rebeldes. (...) Nas suas festividades maiores *uzão* os que são mais hábeis para a guerra da bebida que fazem da raiz de certo *páio* chamado – Jurema – cuja virtude é nimiamente narcótica (apud LIMA, 1946: p. 60).

De um modo geral, podemos dizer que a literatura deixada pelos escritores coloniais, bem como os documentos alusivos a esse período, ainda que de inquestionável valor para a historiografia indígena, são bastante superficiais quanto à religiosidade desses povos. Este fato levou muitos estudiosos da questão indígena no Brasil a acusarem os jesuítas de não terem registrado nada sobre a cultura daqueles com os quais conviveram durante um longo tempo. Preocupação esta já manifesta em 1848 pelo poeta Gonçalves Dias, que, nomeado pelo Imperador para investigar sobre o estado da documentação histórica existente nas bibliotecas e arquivos do Pará, Maranhão e outras províncias do Nordeste, lamentava o fato dos padres, preocupado em cristianizar os índios, não terem desvendado seus costumes, nem registrado nada sobre sua religião e seus mistérios.²

Essa falta de interesse pela religiosidade indígena, por parte dos missionários, pode ser justificada por diferentes fatores. Um deles seria a própria concepção, desde o primeiro século da colonização, de irreligiosidade dos índios, acreditando que estes viviam em completa anomia. Claro que esta concepção estaria também associada ao conceito de religião vigente, que não considerava como tal as crenças e ritos indígenas. Costumava-se dizer, por exemplo, que estes não pronunciavam as letras *f*, *l* e *r* porque não possuíam fé, lei ou rei. Como escreveu o Frei Vicente de Salvador: “Nenhuma fé têm, nem adoram a algum deus; nenhuma lei guardam ou preceitos, nem têm rei que *lha* dê e a quem obedeçam” (SALVADOR, 1975: p. 78).

Ao contrário dos colonizadores hispânicos, cuja tradição demonológica fez predominar a idéia do índio como um ser herege, os portugueses viam os habitantes do Novo Mundo como criaturas não idólatras, que não acreditavam em Deus, mas também não acreditavam no diabo. Como escreveu Viveiros de Castro, os tupinambás, antes de serem vistos como efêmeras e imprecisas estátuas de murta, foram concebidos como homens de cera, prontos para receber uma forma (VIVEIROS DE CASTRO, 1992: p. 29).

Assim, mesmo negando sua religiosidade, os portugueses viam os índios como criaturas possuidoras de almas, e que, portanto, precisavam ser salvas. Esta necessidade

² Ver prefácio à segunda edição da obra *Anais Históricos do Estado do Maranhão*, do historiador Bernardo Pereira Berredo.

de conversão dos “gentios”, em que pese a existência de outros interesses, foi a principal justificativa usada para a colonização do Brasil. Como escreveu Laura de Mello e Souza, muito foi dito sobre a religião como fornecedora dos mecanismos ideológicos para a conquista das novas terras, escamoteando o interesse econômico e as atrocidades cometidas em nome de Deus. No entanto, embora seja inegável o interesse material, pouco foi dito sobre a importância da religião na vida do homem quinhentista, dando, deste modo, pouca importância para o mundo complexo da religiosidade (SOUZA, 2002: p.33). A descrição dos índios feita pelos jesuítas, portanto, corroborava com a justificativa para colonizá-los.

Um fenômeno ocorrido no Brasil quinhentista, no entanto, iria pôr em cheque a idéia de irreligiosidade dos índios. Trata-se da Santidade, culto registrado através das confissões e denúncias de baianos e pernambucanos diante do tribunal da inquisição em 1591 e 1592, e de dezenas de processos manuscritos depositados na torre do Tombo em Lisboa. No relato dos missionários, a Santidade é descrita como um ritual ou como o feiticeiro que o realizava. E é o próprio Cardim, descrente da existência de religiosidade entre os índios, que nos fornece o seguinte relato: “Entre eles se alevantarão algumas vezes alguns feiticeiros, a que *chamão* Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinário algum índio de ruim vida” (ibidem, p. 103). Segundo o mesmo, a Santidade tentava convencer os índios a não trabalhar, anunciando que “com a sua vinda é chegado o tempo em que as enxadas por si hão de cavar, e os *panicú* ir às roças e trazer os mantimentos” (ibidem).

Existiram várias “santidades”, sendo a mais conhecida a de Jaguaripe, região localizada ao sul do Recôncavo da Bahia. Para Ronaldo Vainfas, que estudou particularmente esta última, a Santidade teria sido o mais importantes movimento de resistência ameríndia ao colonialismo português. Sua expressiva aceitação entre os índios teria sido uma conseqüência do forte declínio das populações indígenas, vitimadas pela fome, pestes e escravidão. Este culto contradizia, deste modo, a idéia de “docilidade” dos tupi, que não só a ele aderiram, como instituíram um papa, ergueram uma igreja e adoravam uma mãe de Deus indígena, que era um ídolo de pedra, a quem chamavam Maria.

Assim como o Catimbó, este culto reunia elementos cristãos e indígenas, e tinha, do mesmo modo, a utilização do fumo como elemento central. Como lemos em Vainfas:

... o ápice da cerimônia residia na defumação com as folhas da erva ou na ingestão de sua fumaça pelos freqüentadores e condutores da

cerimônia. Razão de ser do culto, era a fumaça do petum que transmitia a santidade... os índios recebiam o “espírito da santidade” e dizia que seu deus viria já livrá-los do cativo e fazê-los senhores da gente branca. (VAINFAS, 1999: p. 136-137)

O que é fundamental em nossa reflexão, e para a discussão sobre o culto da Jurema, é o fato da Santidade mostrar, ainda no primeiro século da colonização, que os índios estavam longe de absorver de forma passiva as idéias e crenças do cristianismo europeu. O fato é que, ao contrario da apregoada passividade dos tupinambás no processo de colonização, para se estabelecer nas novas terras os invasores tiveram que enfrentar forte resistência destes povos. A Jurema e a Santidade, portanto, são exemplos dessa resistência, mas também das estratégias e negociações dos índios, frente ao colonialismo português.

Esses relatos, como outros documentos do período colonial, nos permitem afirmar que, ao contrario da apregoada passividade desses povos no processo de colonização, os índios desempenharam um papel muito mais atuante e complexo do que se supunha, “interagindo com os demais agentes sociais de diversas formas, que vão da fuga ao ataque, da negociação ao conflito, da acomodação à rebeldia” (PORTO ALEGRE, 1998: p.32). Assim, embora seja inquestionável a natureza conflitante desse encontro, não o concebemos como disposto em blocos monolíticos, opostos e irreduzíveis, mas como um fenômeno marcado por estratégias e negociações.

A Vila de Alhandra

Na Paraíba, como em outras regiões do país, o contato dos povos indígenas com o europeu, sobretudo nos primeiros anos, foi marcado pelo genocídio. No referido Estado, os jesuítas foram os primeiros incumbidos da cristianização dos índios, o que significava, para o projeto assimilacionista do governo português, mantê-los afastado dos colonos e, ao mesmo tempo, integrá-los com mais facilidade à sociedade luso-brasileira. A violência contra esses povos foi documentada no “Sumário das Armadas”, escrito por um jesuíta anônimo, que registra com detalhes as lutas sangrentas travadas contra os índios durante a criação da referida capitania. Some-se a isso a utilização dos índios como soldados nas batalhas travadas entre os invasores: os Tabajara lutavam com os portugueses, os Potiguara com os franceses e, posteriormente, com os holandeses. Em meados do século XIX, esses conflitos, além das demais ações contra os povos indígenas, como a proibição do uso das línguas nativas e do sistema de moradias coletivas, já haviam reduzido a três o número de aldeias em todo o Estado. Alhandra era

uma delas.

Embora tendo sido considerada Terra dos Tabajara, são os Potiguara os autóctones habitantes da Paraíba. Os primeiros, por sua vez, chegaram à região por volta de 1584, vindos das margens do São Francisco, na Bahia. No início, aliaram-se aos Potiguara em lutas contra os portugueses. Em menos de um ano, no entanto, a aliança foi desfeita, sendo restabelecida a inimizade tradicional entre os dois povos, fato, aliás, que os portugueses souberam tirar proveito. Os Tabajara se estabeleceram ao sul da capitania, em Aratagui (Alhandra), Jacoca (Conde), Piragibe (João Pessoa), Pindaúna (Gramame) e Tibiri (Santa Rita). Os Potigura, cuja resistência contra os portugueses durou cerca de 25 anos, estavam situados na parte norte do rio Paraíba, próximo ao rio Mamanguape, serra de Copaoba e Bahia da Traição, onde ainda habitam seus remanescentes.

De acordo com Maximiano, a aldeia “Iguaraig”, a que se refere Jaboatam, em *Novo Orbe Seráfico Brasílico* (1980), seria a mesma “Aratagui”³. Assim, a primeira referência à aldeia que deu origem à Alhandra teria sido feita ainda no final do século XVI. Esta teria sido construída pelos frades menores para proteger a nova fazenda do Capitão Duarte Gomes (JABOATAM, 1980: p. 76). Os índios ali assentados já vinham de um aldeamento jesuíta e eram provavelmente Tabajara, uma vez que neste período o litoral sul, sobre controle dos portugueses, era habitado por índios aliados. Pouco tempo após sua fundação, com a finalidade de mantê-los mais distantes dos moradores, a “aldeota” e sua igreja seriam transferidas meia légua acima. Em 1610, a aldeia aparece no Catálogo da Companhia de Jesus, com o nome de Assunção, sendo então administrada pelos jesuítas de Olinda. Assim, mesmo após a expulsão destes da Paraíba, em 1593, continuou sendo por eles administrada. Tendo deixado a aldeia no início da 2ª invasão holandesa (1630), os inacianos só retornariam em 1679, lá permanecendo até 1707. Por esta época, aparece no Catálogo como Aldeia Urutagui, tendo recebido, ainda no início deste século, 200 índios Paiacu vindos do Rio Grande do Norte. Estes antigos habitantes do sertão, antes de serem transferidos, viviam em duas aldeias administradas pelos jesuítas. Uma localizada nas proximidades do Rio Jaguaribe e outra do Lago Podi. Os constantes ataques dos Jandui e Icó, inimigos dos Paiacu, e os conflitos com os curraleiros, que representavam o poder econômico da região, foram as principais causas da transferência para Urutagui.

³ Também registrada como Urutagui ou Uratagui.

De acordo com os Catálogos da Companhia de Jesus, em 1703 a Aldeia Urutaguí, da Diocese de Pernambuco, teria sido transferida para um lugar considerado “mais adequado”. A mudança, que era de fato uma restituição das terras aos índios, se deu em meio a grandes dificuldades, pois teria havido muita oposição por parte dos invasores. Segundo Leite,

Urutaguí está nos mapas antigos no lugar primitivo; ‘taquara’ ainda nos modernos. E ambas em terras, hoje, do Estado da Paraíba, como fica ainda neste Estado o segundo lugar de Urutaguí ou Arataguí, que recebeu o nome de Alhandra. (ibidem)

Em 1746, a aldeia é administrada pelos padres oratorianos, sendo então registrada como Aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Arataguí, pertencendo à freguesia de Taquara. Doze anos mais tarde, 1758, passa a ser chamada de Alhandra, nome dado pelo Juiz de Fora da Comarca de Pernambuco, Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, na ocasião da elevação da aldeia à categoria de vila. Esta, que continuaria ligada à freguesia de Taquara, seria mais tarde integrada ao distrito de João Pessoa, só se tornando município em 1959.

As informações sobre Alhandra e seus primeiros habitantes são bastante escassas. O pouco que existe sobre sua história limita-se a notas dispersas, muitas delas contraditórias. Algumas informações relevantes, no entanto, foram encontradas em documentos sobre as ordens religiosas que administraram a antiga aldeia. Também localizamos, no Arquivo Público da Paraíba, algumas cartas que evidenciam a tensão existente entre os índios e as autoridades religiosas e políticas, na primeira metade do século XIX. Dois desses manuscritos, um do Vigário de Alhandra, Braz de Melo Moniz, de 14 de setembro de 1826, e outro do Comandante das vilas do Conde e Alhandra, Felis Correia de Souza, datado de 9 de setembro do mesmo ano, teriam sido escritos ao Presidente da Província da Paraíba. Este cumpria ordem do imperador para que fossem fornecidas informações que ajudassem na elaboração do “plano geral da civilização dos índios”. Para tanto, precisava de dados sobre a índole, costumes e inclinações destes, e sobre os motivos pelos quais os esforços para “civilizá-los”, com “avultadas despesas da Fazenda Pública”, não teriam dado resultados. Vejamos, portanto, parte da carta do Vigário Braz de Melo:

Esta Vila de Alhandra está situada em um terreno apreciável e muito abundante de pescarias nos rios que a circulam, e mangues adjacentes, onde os índios vão diariamente caranguejar, e daí tiram seus sustentos, e fazem alguns dinheiros para comprarem a farinha, por isso que nada plantam... os índios vivem aqui só entregues a indolência, e nada trabalham tudo por falta de polícia... não têm

índole alguma, vivem brutalmente, por isso que não tem quem com perfeição os vejam... o costume e inclinação dos índios é o ócio, e vadiação pois que em nada se ocupam; porém sempre se inclinam mais a arte do mar.

De acordo com a carta, a vila era composta de mais de duzentos “fogos” (casas) de índios. Dentre esses, apenas dez ou doze dedicavam-se à agricultura. O manuscrito traz várias críticas aos costumes dos indígenas, acusado-os de indolentes, de causarem prejuízos aos senhores de engenhos da vizinhança e de não aproveitarem os investimentos que o tesouro público teria feito para sua “civilização”. Vistos dentro de uma perspectiva meramente produtivista, os índios são descritos como preguiçosos, apesar de ser relatado que estes “diariamente” pescavam e assim garantiam seu sustento, o que certamente bastava para sua sobrevivência. Para combater os “maus costumes”, tanto o vigário quanto Felis Correia, em sintonia com a política assimilacionista da época, propõem que os índios sejam dirigidos por um branco que residisse dentro da própria vila. O comandante, sendo ainda mais duro que o vigário, enfatiza as questões de insubordinação e ociosidade dos índios. Vejamos, pois, alguns trechos da sua carta ao Presidente da Província da Paraíba:

O costume ordinário destes índios em todo tempo é furtar, e beber aguardente, por cujo motivo viveu em abatimento e tudo procede da ociosidade em que vivem, eles não temem nem respeitam a ninguém, são muito mudáveis na sua conduta, e muito inconstantes em todos os seus projetos, não há quem vigie sobre eles, para os domar inclinados a civilização.a preguiça e inclinações, e tudo quanto fazem, e obram é pegado as ramas de seu gentilismo. ...o terreno mais próprio para o seu melhoramento, e civilização era empregá-los na marinha, ou no serviço das tropas... poderão ter adiantamento em suas vilas se forem empregados com um julgo pesado que os obrigue a trabalhar.

Quanto à religiosidade dos índios de Alhandra, é feita pelo vigário uma referência aos “sobrenaturais”, que seriam “ainda piores”, referindo-se aos demais índios, que, segundo o próprio, “só vivem de roubar uns aos outros neste pouco que plantam, e só causando prejuízos aos senhorios dos engenhos vizinhos a esta vila”.

No “Publicador”, jornal oficial da Província da Paraíba, em 11 de abril de 1864, foi publicada a seguinte Circular, enviada pela Diretoria de Terras Públicas e Colonização: “Cumprer que V. Sa. informe, com urgência a esta presidência se os índios de Jacoca, Alhandra, Baía da Traição e Montemor se acham na posse de suas terras que lhes foram dadas para seu uso...”

Em novembro do mesmo ano, o engenheiro Antônio Gonçalves da Justa Araújo comunica ao Presidente da Província que foi nomeado para proceder a medição das terras pertencentes aos patrimônios indígenas da Paraíba. Assim, as terras de Alhandra, medidas e demarcadas pelo referido engenheiro, foram divididas em lotes e entregues com seu respectivo título aos índios, na qualidade de posseiros. Intensificam-se, deste modo, o processo de individuação e o declínio do modelo de solidariedade que caracterizava os aldeamentos. Este fato era agravado pela ocupação das terras por colonos, estimulada pelo Governo.

Contudo, quase um século após ter sido elevada à categoria de vila, Alhandra continuava sendo habitada basicamente por famílias indígenas, como mostram cartas e documentos da época. Henry Koster, que esteve na Paraíba ainda na primeira metade do séc. XIX, fez o seguinte relato: “De volta da Paraíba para Goiana, passa em Alhandra, aldeia indígena com cerca de 6000 moradores (KOSTER, 1942: p.90). Apesar dessas evidências, os aldeamentos na freguesia de Alhandra foram considerados extintos em 1862. Trinta anos depois, contrariando os dados oficiais que proclamavam o desaparecimento dos índios, Joffily, em 1892, registrou a predominância do que chamou de “tipo indígena puro”, que na Paraíba só seria encontrado na Bahia da Traição e em Alhandra.

Sobre o último regente desses índios, Inácio Gonçalves de Barros, René Vandezande (1975) cita dois importantes documentos, datando da segunda metade do século XIX, assinados por Antônio Gonçalves da Justa Araújo, ao qual nos referimos acima, responsável pela medição das terras indígenas na Paraíba. A documentação refere-se ao pedido de Inácio para ser reintegrado ao cargo de regente dos índios da extinta aldeia de Alhandra, bem como a restituição das terras que constituíam o patrimônio desses índios. Os documentos mostram que o ex-regente estava insatisfeito com a medição do território indígena, alegando que os índios estavam sem terras suficientes para plantar suas lavouras, uma vez que “indivíduos” cada vez mais se apoderavam delas. O engenheiro nega a existência de tal problema, afirmando, inclusive, que havia ainda terras devolutas na Vila. Por fim, sobre o pedido de reintegração ao “lugar” de regente dos índios, é citado o alvará do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, de 8 de fevereiro de 1862, que extingue os aldeamentos naquela freguesia. Um dos documentos afirma, ainda, que foi demarcada para Inácio Gonçalves de Barros, 62:500 braças quadradas de terras em um lugar denominado Estiva. Este, como veremos mais adiante, tornou-se um dos lugares

sagrados para a tradição da Jurema na região.

O clã do Acais

Inácio de Barros e seus descendentes são as principais referências da tradição da Jurema em Alhandra. Ainda hoje, suas propriedades, Estiva e Acais, têm um importante significado para os juremeiros da região. Ambas, no entanto, estão em estado crítico: a primeira encontra-se em ruínas e a segunda, o Acais, considerada um monumento a tradição da Jurema, encontra-se parcialmente destruída, apesar de ser freqüentemente visitada por fiéis vindos de diversas partes do país,.

Mestre Inácio Gonçalves de Barros, como é conhecido no universo afro-brasileiro da Paraíba e Pernambuco, era pai do mestre Castiliano Gonçalves e de Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, a segunda Maria do Acais. Mestre Inácio era irmão da mestra Maria Gonçalves de Barros, conhecida como a primeira Maria do Acais. Esta, que faleceu no início do século passado, teria sido a primeira proprietária do Acais. Como não tinha filhos, ao falecer deixou a propriedade para sua sobrinha. Sobre isto, vejamos o relato da sua neta, Maria das Dores (Dorinha):

... ela casou-se duas vezes e não teve família, aí deixou para minha avó que era sobrinha dela. O pai da minha avó era índio também, era o mestre Inácio Gonçalves de Barros, que era o rei dos índios da cidade de Alhandra. Alhandra não era Alhandra, era Vila Irataguy. Ele era o rei dos índios, era o pajé dos índios, era o pai de minha avó, meu bisavô.

Como a tia, a herdeira tornou-se conhecida por Maria do Acais. Seu prestígio ultrapassou as fronteiras do Estado, sendo a principal referência do culto na região. A ela se refere Roger Bastide, em *Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco*, quando trata de um manuscrito que, segundo Gonçalves Fernandes, seria ela a autora. Tendo estado em Alhandra um ano após seu falecimento, Fernandes 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 muito fechadas, e o que fazia para todo mundo eram trabalhos encomendados e que realizava sem assistência, no recesso do seu pequeno templo, defronte ao chalet. (FERNANDES, 1938: p. 85-86)

Maria do Acais, na ocasião do falecimento da tia, residia em Recife, na rua José

Mariano, estando casada com um português, o Sr. José Machado Guimarães. Ao herdar a propriedade, passaria a residir quinze dias no Acais e quinze no Recife, tendo, tempos depois, se fixado definitivamente na Fazenda. Fernandes, que conseguiu reunir algumas informações sobre sua vida no Recife, nos diz: “era muito respeitada nos arredores, proprietária, e impunha largo círculo de medroso receio” (ibidem, p. 109). O autor refere-se, ainda, às “histórias arrepiantes” que ouvira dos colegas no primário, sobre o que acontecia com os meninos que brigavam com os filhos de “Maroca Feiticeira”, como era conhecida a mestra no Recife.

Maria do Acais chegou à Alhandra por volta de 1910. Como proprietária, tornaria mais próspera a fazenda. Inicialmente, construiu sua casa no lugar onde hoje está o coreto. Tempos depois, construiu uma nova, hoje quase totalmente destruída, em cuja fachada ostenta o nome Vila Maria Guimarães. Na parte mais alta da fazenda, ergueu a capela de São João Batista, que permanece intacta, graças a sua utilização pela comunidade em casamentos, batizados e missas. A importância da capela de São João Batista na história do Acais nos mostra a forte ligação da tradição da Jurema com o catolicismo, o que é evidenciado, do mesmo modo, pela utilização de cânticos católicos na abertura de sessões e pela presença de rosários, terços, crucifixos e imagens de santos católicos, que se misturam aos cachimbos, maracás e demais objetos litúrgicos do culto.

Maria do Acais faleceu em 1937, sete anos após José Machado Guimarães. Tiveram nove filhos, dentre os quais apenas Flósculo Guimarães, que teria dado continuidade à tradição da família, permaneceu na fazenda. Em Alhandra, referem-se a este mestre como um “homem alegre e festivo”, que costumava promover as festas no mês de junho. Era bastante respeitado na região, gozando de certo prestígio frente aos políticos da capital, especialmente pela influência que exercia sobre a comunidade durante as campanhas eleitorais. Antes de morrer, solicitou ao prefeito de João Pessoa (Alhandra na ocasião era distrito de João Pessoa) autorização para ser enterrado atrás da capela de São João Batista. Assim, ao falecer, em 25 de janeiro de 1959, foi ali sepultado, tendo sobre seu túmulo uma escultura, feita em concreto, de um tronco de jurema. A mesma ainda permanece intacta, 49 anos após sua construção.

Mestre Flósculo era casado com a sua prima, mestra Damiana Guimarães da Silva, juremeira não menos renomada, filha de Manoel Ferreira, conhecido como mestre Manoel Caboré, e da mestra Maria Casimira Gonçalves, sobrinha de Maria do Acais. Mestra Casimira figura entre os nomes mais respeitados da Jurema de Alhandra.

Damiana, que faleceu em 1978, foi a última mestra da família. As herdeiras da

propriedade foram suas filhas Dorinha e Beatriz, ambas também falecidas. A primeira, embora não tenha se tornado mestra, era responsável pelos pés de jurema do Acais e por uma mesa contendo diversos objetos litúrgicos, que pertencera a seus familiares.

Considerações Finais

O culto praticado pelos mestres do Acais, e que predominou em Alhandra até meados dos anos 70, consistia basicamente em sessões de mesa, as chamadas mesas de Catimbó, nas quais eram utilizados o fumo e o vinho da Jurema. Nas últimas décadas, porém, ocorreram mudanças significativas no cenário religioso, advindas mormente do universo afro-brasileiro. Com efeito, a Jurema hoje é praticada quase que exclusivamente nos terreiros “umbandizados”. O culto com as configurações acima descritas, praticamente desapareceu do cenário religioso da região. Mesmo na maioria das “casas” onde ainda são praticados “trabalhos de mesa”, em versões que se aproximam das antigas “mesas de Catimbó”, são, do mesmo modo, praticadas sessões de “toque”. Essas consistem em rituais públicos, associados à idéia de festa, nos quais são utilizados os “ilus” (membranofones) e a dança. Ao contrário das mesas, os toques seguem um calendário anual e acontecem de quinze em quinze dias, sendo um dia para os orixás e outro para Jurema.

O culto da Jurema, portanto, consiste em um fenômeno dinâmico, cuja dinamicidade tem possibilitado a sua sobrevivência durante séculos. Com efeito, no contexto da Umbanda, a Jurema será submetida a uma reinterpretação mitológica e ritual. Estas mudanças, contudo, não ocorreram de modo passivo, mas dentro de um processo dinâmico e dialético. O encontro entre estes dois universos se caracteriza por uma interinfluência ativa, de modo que a singularidade da Umbanda praticada em Alhandra reside, sobretudo, na importância para os seus adeptos de um legado mítico e simbólico, advindo da tradição dos mestres juremeiros.

Finalmente, podemos inferir que a noção de tradição, enquanto um construto simbólico, não é definida apenas pelo passado ou sua transmissão, nem pelos costumes ou elementos da cultura, mas pelo significado que lhe é atribuído no presente, ou seja, pela ação (dos sujeitos), que vai reafirmar os valores da tradição. Nessa perspectiva, a tradição advinda de Maria do Acais e dos demais mestres juremeiros, hoje, não é interpretada pelos umbandistas de Alhandra como mais autêntica e tradicional do que as novas práticas observadas nos terreiros, ela estaria, portanto, subordinada ao que é legitimado no presente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSUNÇÃO, Luiz C. *O Reino dos Encantados - Caminhos: Tradição e Religiosidade no Sertão Nordestino*. Tese de doutorado em Ciências Sociais (Antropologia), apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), 1999.

BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1945.

CASCUDO, Luiz da Câmara. *Meleagro: Depoimento e Pesquisa Sobre a Magia Branca*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CARDIM, Fernão. *Tratado da Terra e Gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional/MEC, 1978.

FERNANDES, A. Gonçalves. *O Folclore Mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

JABOATAM, Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Recife: Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945.

MACHADO, Maximiano Lopes. *História da Província da Parahyba II*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977.

MOONEN, Frans. Os Potiguara da Paraíba. *Horizontes*. Revista trimestral da UFPB, 1977.

PIO, Fernando. *O Convento do Carmo em Goiana e a Reforma Turônica no Brasil*. Recife, Comissão Organizadora e Executiva das Comemorações do IV Centenário do Povoamento de Goiana, 1970.

PORTO ALEGRE, M. Sylvia. Rompendo o Silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas. In: *Ethnos. Revista Brasileira de Etnohistória*. Ano II. Nº. 2, p. 21-44, Recife, UFPE, 1998.

SALLES, Sandro Guimarães de. À Sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. *AntHropológicas*. Vol. 15, n.1, Ed. da UFPE, 2005.

_____. *À Sombra da Jurema: um estudo sobre a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/Antropologia, PPGCS, UFRN, 2004.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil*. São Paulo: Edição Melhoramentos, 1975.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VANDEZANDE, René. *Catimbó*. Dissertação apresentada ao P.I.M.E.S. do I.F.C.H. da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1975.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *Revista de Antropologia*, USP, vol. 35, p. 21-74, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.