UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ESPÍRITOS FUGIDIOS:
A JUREMA NO RECIFE

NOSHUA AMORAS DE MORAIS E SILVA

Rio de Janeiro
2025

Noshua Amoras de Morais e Silva

Espíritos fugidios:
a Jurema no Recife

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Orientador: Marcio Goldman

Rio de Janeiro
2025

CIP - Catalogação na Publicação

A524e

Amoras, Noshua
Espíritos fugidios: a Jurema no Recife / Noshua Amoras. -- Rio de Janeiro, 2025.
313 f.

Orientador: Marcio Goldman.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2025.

1. etnografia. 2. religiões de matriz africana. 3. Pernambuco. 4. jurema. I. Goldman, Marcio, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

Noshua Amoras de Morais e Silva

Espíritos fugidios: a Jurema no Recife

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Antropologia Social

Aprovado(a) em _____

Orientador: Marcio Goldman, Doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN)

Membro interno: Olívia Maria Gomes da Cunha, Doutora, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN)

Membro externo: Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Doutor, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Membro externo: José Jorge de Carvalho, Doutor, Universidade de Brasília (UnB)

Membro externo: Vânia Zikán Cardoso, Doutora, Universidade Federal de Santa Catarina

Suplente interno: John Cunha Comerford, Doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN)

Suplente externo: Marcela Stockler Coelho de Souza, Doutora, Universidade de Brasília (UnB)

Agradecimentos

Ao longo do desenvolvimento desse trabalho, contei com uma rede e estrutura de apoio fundamentais para a conclusão dessa etapa de formação.

Em primeiro lugar, agradeço pela chance de conhecer Roberto da Silva (*in memoriam*), a quem sou grata pelo elo construído, o zelo e a partilha de experiências. A lacuna que deixou em nossas vidas e na jurema é imensurável. Estendo esse agradecimento à sua esposa Jaciane, seus filhos (Mice, Teté e Paulo) e netos.

Da mesma maneira, agradeço a Lígia Rosalina da Silva (Nina), por me receber de braços abertos em sua vida e de sua família. Estendo um agradecimento particular ao seu filho, meu irmão Thiago Rodrigo (Thiago Nagô), por compartilhar suas ideias e topar as parcerias e projetos.

Agradeço ao Ilê Olufan Deyi, nas pessoas da querida mãe de santo Edna Francisca Maria (*in memoriam*) e suas irmãs Edmeia Maria e Íris Maria, por abrirem as portas desse importante terreiro e me receberem com carinho e cuidado por todo esse tempo. Também agradeço ao saudoso Seu Normando (*in memoriam*) e seu filho Cláudio, a Pai Gustavo (Guga), e a todos os filhos e afilhados dessa família.

Sou grata ao juremeiro Dão de Cangarussu, pela confiança para me apresentar sua jurema, pelos ensinamentos e alertas. Agradeço a disponibilidade e coragem de Seu Moacir (*in memoriam*) para as conversas no quintal. Estendo meus agradecimentos a André de Iemanjá e a comunidade de seu terreiro; ao pai de santo e juremeiro Luiz Justino (Luizinho), pela disponibilidade e interesse; a Alexandre L'omi L'odo pelo incentivo a esse trabalho; e à Vinícius, Dona Nelly e sua família. Também agradeço ao pessoal de Condado que, há mais de uma década atrás, me apresentou à jurema, em especial a Severino Alexandre (Biu Alexandre) (*in memoriam*) e o Mestre Zé da Barreira. Outros tantos juremeiros que testemunhei zelando por seus espíritos com dedicação foram indispensáveis para este trabalho.

Agradeço, com amor, ao meu companheiro Olavo Souza, com quem tenho o prazer, a alegria e honra de partilhar tantas vidas em uma. Sou grata pela compreensão, inspiração, suporte e incentivo que me deu ao longo desse trabalho e da vida. Agradeço ao que cultivamos juntos até aqui e a tudo o que virá.

Agradeço aos meus pais, Angela Célia Amoras de Morais e José Antônio da Silva, por priorizarem os estudos de seus filhos e darem todo o suporte e

incentivo para que eu tivesse a chance de me dedicar à longa e dura trajetória acadêmica. Junto a eles, sou grata aos meus avós, Célia Amoras (*in memoriam*) e Rubem Campos, Sebastião Bernardo (*in memoriam*) e Ana Tereza (Tetê), por serem meus maiores lares. Agradeço às minhas tias – em especial a Ana Cristina Amoras (*in memoriam*), Amanda Carla Amoras e Laura Fernanda da Silva, e aos meus primos e primas. Sou grata a todos pela compreensão sobre o tempo desse trabalho e por celebrarem as conquistas. Agradeço, em destaque, ao meu avô Sebastião e à minha tia Laura Fernanda, por tudo o que significam para o caminho do qual surgiu essa pesquisa e pelo qual seguem nossas vidas.

À minha mãe Maria Lucia Felipe da Costa, agradeço por me abraçar em sua família e acalentar minha cabeça e meu coração. Ao meu pai Sabino Felipe da Costa (Bino), meus padrinhos Paulo Braz Jr. (Paulinho) e Orlando Lopes Jr. (Junior Boto), pelo extremo zelo e cuidado. À minha madrinha Bárbara Costa, pelo amor e amizade ao longo dos anos. À minha irmã e comadre Thauany Leônidas, pelo companheirismo e por ter nos presenteado com Maria Luiza. Aos meus sobrinhos de coração Thalisson e Thalita. Estendo os agradecimentos a toda família do Ilê Iemanjá Ogunté.

Agradeço ao meu amigo e irmão Marcelo Pedroso por Iemanjá ter nos juntado; ao meu irmão, amigo e parceiro Damião, unidos pelos caboclos; a Ernesto de Carvalho, por partilhar o encanto por Água-Fria; a Fábio Soares, Maria Cláudia e Breno, pela longa amizade que construímos em família.

Sou grata à Flora Campos e sua família, que também é minha, por ter nos dados Cauã e Inaê, que alegram nossos dias; e à Eliza e sua linda família, que tenho o prazer de ver crescer. Crescemos juntas e ganhamos o mundo. Agradeço pela compreensão e paciência diante das ausências.

Aos grandes amigos brasilienses, em especial Lucas Farage, João Lucas, Rodolfo Godoi, Maísa Dantas, Rafael Macêdo, Artur Guimarães, Wellington Cardoso, Gregório Zanbon, Lucas Marques e Maria Garcia, por terem me acolhido e apoiado no retorno ao Distrito Federal.

A escrita de uma tese é uma atividade individual, mas resulta de ideias forjadas no diálogo e nas trocas. Essas trocas tiveram início na minha graduação na Universidade de Brasília e definiram o significado de uma universidade pública, democrática e de qualidade, formando uma noção ampla do que é conhecimento e aprendizado, princípios que constituem meu olhar para a educação e a produção do conhecimento na antropologia até hoje. Aos meus professores e professoras, colegas de curso e de movimento estudantil desse período, agradeço pela formação e convivência.

Esse compartilhamento de ideias continuou durante meus estudos na pós-

graduação na Universidade Federal do Rio de Janeiro – marcada pela ascensão do fascismo no Brasil, o incêndio do Museu Nacional e a pandemia de Covid-19. Agradeço aos meus professores e professoras de mestrado e doutorado pela formação, aos colegas de turma que foram companheiros nesse percurso e aos servidores técnico-administrativos que fazem essa instituição funcionar.

Destaco os agradecimentos ao Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi), em especial: Lucas Marques, pela alegria, longa amizade, trocas de ideias e disponibilidade para leitura e formatação do material; Helena Assunção, pela forte amizade, parcerias na pós-graduação, feiras e carnavais, além da disponibilidade para revisão do material; Bárbara Cruz, pelo companheirismo e amizade que deu ao Rio de Janeiro um ar familiar; a Gabriel Soares, pelo suporte e ideias; a Gustavo Fialho, Clara Flaksman, Priscila Mello, Kauã Vasconcelos, Gabriel Holliver, Ellen Araújo, Luísa Elvira Belaunde, Geraldo Andrello e demais colegas que pude conhecer e com eles aprender. A todos, sou grata pela companhia no Rio de Janeiro e pelas importantes contribuições à pesquisa em aulas, encontros, reuniões e bares.

Dedico especial agradecimento ao meu orientador Marcio Goldman, pelo professor e antropólogo que é, por suas aulas, por uma orientação tão cuidadosa, atenciosa e presente, pela generosidade, incentivo e acompanhamento desde o mestrado e pela atenção nos momentos mais delicados de produção dessa tese. Agradeço pelo acolhimento no Rio de Janeiro e na pós-graduação e, por fim, pela amizade construída ao longo desse tempo.

Agradeço aos professores e professoras que aceitaram participar dessa banca: Edgar Barbosa Neto, que acompanha esse trabalho desde as primeiras linhas, e cuja visão precisa sempre apontou caminhos para as ideias aqui apresentadas; José Jorge de Carvalho, meu primeiro professor de antropologia, agradeço por ter aceitado integrar a banca e continuar participando da minha formação acadêmica, por ter formado meu olhar imaginativo e crítico sobre a antropologia e por compartilhar suas ideias e projetos sobre o mundo; a Olívia Cunha, cujos trabalhos e reflexões são de grande inspiração para mim e todos os estudantes do Museu Nacional, agradeço o aceite em participar dessa banca; Vânia Cardoso, pelas contribuições dadas na qualificação do doutorado, fundamentais para o desenvolvimento da tese e pela disponibilidade em integrar essa banca. Também agradeço a John Comerford, por integrar a suplência da banca, pelos cursos que assisti e o incentivo à mobilização política em anos difíceis; a Marcela Coelho, minha primeira orientadora, que me ensinou uma antropologia atenta à etnografia e com fineza teórica, e por aceitar integrar a suplência da banca e continuar na minha trajetória.

Durante a pesquisa de campo, acessei recursos da Lei de Fomento à Cultura Aldir Blanc, da Secretaria de Cultura do Estado de Pernambuco (SECULT-PE),

voltado ao desenvolvimento de pesquisa culturais de interesse do estado. Obtive, por meio do fomento a projetos científicos, financiamento de pesquisa pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológica (CNPq). Usufrui do incentivo da Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj) para a realização e participação em eventos acadêmicos. Ao longo do doutorado, contei com o fomento direto da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por meio da bolsa de estudos.

‘Onde menos se pensa há um espírito’. ‘Andam em todas as partes’. ‘Não os veremos, mas estamos acotovelando-nos com os mortos e os santos a todas as horas’ (Cabrera, 2012, p. 33)

Resumo

AMORAS, Noshua. Espíritos fugidios: a Jurema no Recife. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2025.

Esta tese consiste em uma etnografia da jurema tal qual praticada no Recife – no sentido de que ela se dá em terreiros que se situam no subúrbio dessa cidade. O foco da análise está na relação entre pessoas e espíritos em um mundo assumido enquanto compartilhado. Minha hipótese é que essa partilha supõe tanto uma continuidade entre espíritos e humanos, quanto uma descontinuidade que é modulada por meio das ações rituais. A partir dessa questão de base descrevo os principais aspectos constitutivos do culto.

Palavras-chave: etnografia, religiões de matriz africana, Pernambuco, jurema.

Abstract

AMORAS, Noshua. Espíritos fugidios: a Jurema no Recife. Thesis (PhD in Social Anthropology) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2025.

This thesis consists of an ethnography of jurema as practiced in Recife – in the sense that it takes place in terreiros located in the city's suburbs. The focus of the analysis is the relationship between people and spirits in a world assumed to be shared. My hypothesis is that this sharing presupposes both a continuity between spirits and humans, as well as a discontinuity that is modulated through ritual actions. Based on this basic question, I describe the main constitutive aspects of the cult.

Keywords: ethnography, african based religions, Pernambuco, jurema.

Sumário

Introdução 13

Apresentação da tese 13

Percurso da pesquisa 14

O trabalho de campo 16

O território 19

Capítulo 1 – Morfologia de um campo de forças 33

A jurema e suas relações 35

O problema dos nomes 43

Casas 47

Aqueles que lidam com espíritos 56

Espíritos 61

As juremas na Jurema 64

Capítulo 2 – Parentesco espiritual 71

Transmissão 73

Apadrinhamento 81

O parentesco do apadrinhamento 96

O parentesco na feitiçaria 103

Possibilidades do fazer 110

O dom da e na pessoa 112

Capítulo 3 – Espíritos fugidios 118

O espírito no corpo 126

Entre espíritos e corpos 128

Consciências 137

Visão 146

Espíritos fugidios 151

Viagem do espírito 153

O retorno do espírito 158

Capítulo 4 – Espíritos da Jurema e na Jurema 165

Passagens 167

Passagem pela mata 168

Passagem pela bahia 175

Passagem pelas cidades 179

Passagem pela rua 185

Nomear uma passagem 190

Criação ritual 198

Cortes 200

Povoando uma jurema 207

Correntes 208

A passagem na pessoa 216

Capítulo 5 – Como vive um morto.....218
Trajetos dos mortos.....218
Ex-pessoas.....229
Corpo.....239
Capítulo 6 – Quem fala pela boca de um espírito?.....249
O recado no mundo.....251
O búzio sou eu.....257
Quem fala pela boca de um espírito?.....262
O poder da palavra.....264
Palavras compartilhadas.....269
Variações da verdade.....275
Marmotagem.....277
Testes.....280
Embuste.....282
Se apresentar.....285
Conhecer o mundo.....288
Considerações finais.....292
Organizando uma vida espiritual.....295
O candomblé do ponto de vista da jurema.....298
Refazendo uma vida espiritual.....301
Referências.....303

Introdução

Apresentação da tese

Esta tese consiste em uma etnografia da jurema no Recife, tal qual praticada nos bairros do subúrbio dessa cidade. O foco da análise está na relação entre pessoas e espíritos em um mundo assumido enquanto compartilhado. A hipótese é que essa partilha supõe tanto uma continuidade entre espíritos e humanos, quanto uma descontinuidade criada por meio das ações rituais. A esse respeito, ao longo da tese mostrarei que existe uma variação entre os regimes e modos de estar e habitar esse mundo, entre os quais há sempre uma reversibilidade possível. A partir dessa questão de base descrevo os principais aspectos constitutivos do culto.

O nome jurema se refere a práticas heteróclitas encontradas hoje em quase todo o Nordeste brasileiro. Trata-se de um sistema ritual realizado em terreiros ou espaços domésticos voltado ao culto de um amplo conjunto de seres, chamados de espíritos ou entidades, tais como mestres, caboclos, índios, além de exus, pombagiras, pretos-velhos, entre outros. Esses seres habitam as "cidades da Jurema", que constituem cosmologicamente o culto. Para cultuá-los, os juremeiros – aqueles que praticam jurema – lançam mão de oferendas, experimentam transes, entoam cânticos propiciatórios, e realizam rituais de iniciação, cura, consulta e trabalho espiritual. Seu complexo litúrgico e ritual está baseado no uso do tabaco – sempre fumado – e suas transformações, e da própria jurema, bebida extraída da manipulação da árvore homônima (*Mimosa tenuiflora*), e suas transformações. Jurema também é sinônimo de "ciência", que significa, ao mesmo tempo, fonte de conhecimento, atributo espiritual e força motriz ritual.

Esta modalidade religiosa integra a vida espiritual dos terreiros no Recife. Estes, por sua vez, são lugares caracterizados pela presença da jurema como também do candomblé e do culto aos eguns (antepassados). Conforme relata a bibliografia sobre as comunidades de terreiro na cidade, essa organização resulta na convivência entre espíritos, orixás e antepassados, cultuados por extensas redes familiares. Cada terreiro configura essa vida espiritual à sua maneira, distribuindo a ênfase em uma dessas modalidades de culto de acordo com as idiossincrasias de seus sacerdotes e familiares.

Com isso, forma-se um campo religioso composto, em geral, por essas três práticas, as quais são, por um lado, necessariamente conectadas e, por outro, mantidas cuidadosamente diferenciadas. Essa composição tem sido explorada por pesquisas voltadas ao candomblé, que enfatizam a necessidade de separação, alternância e ordenamento temporal e espacial das atividades rituais e dos vínculos espirituais em relação à jurema. Um dos objetivos desta tese é demonstrar como a jurema opera tais limitações nos termos de seu sistema cosmológico e ritual. Trata-se de observar, portanto, como a composição, convivência e separação ocorrem do ponto de vista da jurema – isto é, dos juremeiros e dos espíritos.

Da composição entre esses domínios religiosos, a jurema é percebida por seus praticantes como a "parte indígena", enquanto o candomblé e os eguns como a "parte africana". Nesse sentido, quando perguntamos "o que é a jurema?", os juremeiros costumam responder que são os índios, os caboclos e os mestres, a "cidade" ou a "ciência". Também dizem que a jurema é a "herança da minha mãe/do meu pai", "é minha parte índia". Nesse sentido, ser "dos índios" se exprime em diversas dimensões do culto e da constituição das pessoas, propiciando e derivando de uma questão ritual e do parentesco. Além disso, podem nos conduzir a um dos quartos ou espaços de suas casas onde zelam os espíritos, mostrando copos, taças e vasilhames (que são a materialização dos espíritos), e o retrato de um antepassado considerado a "raiz" ou a "semente" dessa jurema.

Ao mostrarem suas juremas, as pessoas ainda poderão rememorar um evento marcante, como a chegada de um novo espírito, uma técnica que passaram a conhecer ou um "costume" (ritual) que adotaram no convívio com as entidades. Em momentos futuros, a configuração inicial desses ambientes e dos objetos apresentados terá se transformado e expandido, refletindo uma das principais características da jurema, a saber, sua capacidade, e mesmo disposição, de receber e tornar sua, seres, pessoas e práticas.

Percurso da pesquisa

A primeira vez que vi um espírito foi na Zona da Mata Norte de Pernambuco, enquanto realizava pesquisa sobre o maracatu de baque solto, em 2014[1]. Era uma festa na

[1] Esta pesquisa culminou na monografia de conclusão e, em seguida, na dissertação de mestrado (Amoras, 2015 e 2018).

casa do falecido Seu Dedé, dedicada ao Mestre Zé da Barreira, do também falecido folgazão e maracatuzeiro Severino Alexandre. Durante aquele período, tive a oportunidade de frequentar festas que aconteciam na cidade de Condado, onde fiz o trabalho de campo. Ainda que meu foco fosse o maracatu, como faz parte cotidiano das pessoas "passar para olhar essa movimentação" desses eventos, eu as acompanhava até as casas onde esses festejos são realizados.

Concomitante a isso, tomei conhecimento das práticas contra sortilégios – em especial provocados por inveja e olho-gordo – e indispensáveis para uma vida tranquila e segura. Para isso, é frequente aceder a rezadores, benzedores e curadores, que possuem o domínio de fórmulas e técnicas. Estas pessoas podem ser encontradas nos terreiros (o que raramente acontecia), em suas casas (de maneira discreta) e, muitas vezes, fora do perímetro urbano ("no mato"), onde estariam aquelas de maior poder (estes não cheguei a conhecer)[2].

Para os juremeiros do Recife, a Zona da Mata Norte de Pernambuco (contígua à Mata Sul paraibana) é um local de referência – de "ciência" – na formação da jurema no Nordeste, sobretudo pela identificação de localidades importantes cosmologicamente. Nesta região, a jurema se expressa menos por uma proliferação de terreiros e atividades religiosas públicas, e mais por um cotidiano marcado pela convivência com os seres espirituais e preenchido por técnicas de cura.

A singularidade das práticas espirituais da Mata Norte – isto é, sua inscrição generalizada na vida cotidiana – me pareceu na época um desafio para a continuidade de uma pesquisa com foco específico neste tema. A comunicação sobre esse universo era cuidadosa e melindrosa e as práticas de cura pouco públicas. Tive acesso a diversos relatos de experiências espirituais, mas raramente alguém parecia interessado ou disposto a tratar diretamente do assunto. Não se trata, creio, de uma questão de interdição ou discrição. A comunicação e visibilidade dessas práticas formam um sistema comunicativo onde, falar delas e tomar parte das mesmas, implica em participar da trama espiritual que suscitam. Atualmente, compreendo que uma pesquisa sobre esse sistema não é apenas possível, como interessante. No entanto, naquele período, avaliei que para realizar uma pesquisa de doutorado (e atender aos prazos determinados), era necessário encontrar um contexto mais propício para um trabalho de campo.

[2] Curiosamente, Teixeira (2014, p. 75), em sua pesquisa com a jurema no interior do Rio Grande do Norte, fala sobre os "juremeiros da cana", isto é, aqueles que não moram nas cidades, mas entre os canaviais, como sendo especialmente arredios e pouco acessíveis, em comparação com os urbanos.

Tendo em vista a importância histórica do Recife na formação das religiões de matriz africana no Brasil, a conhecida concentração de terreiros na cidade e região metropolitana, além de minha relação prévia com os terreiros, resolvi deslocar a pesquisa para a capital, onde poderia direcioná-la para a jurema. Além disso, na época (2018), esta modalidade de culto vinha ganhando uma aparição pública cada vez maior por meio da articulação de coletivos religiosos e culturais, com atuação política e artística – como o Quilombo Cultural Malunguinho, o evento Kipupa Malunguinho[3] e o grupo de coco Bongar[4].

Portanto, a presente pesquisa é tanto uma mudança quanto uma continuidade daquela realizada em 2014 na Zona da Mata – inclusive, parte do material que coletei naquele período aparecerá em partes da tese. Trata-se de uma mudança justificada pelos motivos citados e pela transferência do local de campo; mas é uma continuação do interesse no tema da jurema e das práticas espirituais a ela associadas. Além disso, e mais importante, essa experiência prévia inflete diretamente no pressuposto da pesquisa atual, a saber: a inscrição da experiência espiritual na vida cotidiana.

Ainda na pesquisa anterior, meu amigo, folgazão e maracatuzeiro Fábio Soares me contou alguns eventos de incorporação de entidades e práticas espirituais na Zona da Mata. Perguntei se o que se passava seria jurema e se a pessoa da qual ele falava era uma juremeira. Ele respondeu negativamente. Insisti e indaguei sobre o motivo para não chamar o que era feito ali de jurema pois, pelas descrições, parecia ser muito semelhante ao que se passa nos terreiros do Recife. Taxativamente, ele respondeu: "para que devemos dar um nome para aquilo que a gente vive?"[5].

O trabalho de campo

[3] O Quilombo Cultural Malunguinho foi um importante grupo formado por juremeiros, entre eles Aldexandre L'omi L'odo, Sandro Jucá e João Monteiro, que buscavam articular a Jurema e o poder público em Pernambuco, por meio da participação social (atuando nas Assembléias Legislativas municipais e estadual) e da organização de eventos religiosos de grande alcance, como o Kipupa Malunguinho, realizado em um território rural considerado sagrado pelo povo da jurema.

[4] O grupo de coco Bongar é formado por jovens parentes ligados ao Ilê Axé Oyá Meguê, o mais antigo terreiro de candomblé xambá – importante modalidade do candomblé pernambucano, junto ao nagô – localizado no quilombo urbano Portão do Gelo, município de Olinda.

[5] Fábio usava uma formulação muito parecida para se referir às brincadeiras da região (o maracatu e o cavalo marim) ao relutar o uso do termo "cultura" para algo que "sempre fizemos".

Esta tese agrega dados etnográficos produzidos entre 2019 e 2023. Quando ingressei no doutorado em 2018, reformulei meu projeto de pesquisa e, em setembro do mesmo ano, fui ao Recife para sondar possibilidades de campo. Iniciei de fato o trabalho de campo em agosto de 2019[6] – período de grande profusão das atividades religiosas nos terreiros. Poucos meses depois, em março de 2020, o trabalho foi interrompido pela pandemia de Covid-19. Permaneci residindo no Recife e, com isso, tão logo as campanhas de vacinação foram iniciadas, pude retomar paulatinamente a pesquisa de campo, no meio de 2021, desenvolvendo-o até julho de 2023, com alguns intervalos.

Essa dinâmica do campo foi um dos motivos de sua realização com um conjunto amplo de pessoas, com as quais as relações se transformaram ao longo dos quatro anos (de 2019 a 2023). Com alguns juremeiros experimentei uma maior aproximação no período inicial, enquanto me aproximei de outros nos últimos meses de pesquisa. A segunda justificativa para essa abordagem é de outra ordem, tendo a ver com morfologia dessa religião, conforme demonstrarei no capítulo 1.

O percurso da pesquisa está refletido em seus aspectos metodológicos e na estrutura desta tese. Em primeiro lugar, quis priorizar um trabalho de campo com a maior duração possível, porque de maneira geral avalio que esta é a condição para a construção da etnografia e, especificamente, porque os trabalhos já realizados sobre a jurema se basearam em pesquisas de campo relativamente curtas e esparsas. Por residir no bairro onde mora a maioria dos juremeiros com os quais realizei o trabalho, estive presente tanto nas importantes ocasiões coletivas e públicas, quanto nas mais cotidianas e privadas. Como logo constatei, além da intensidade e frequência das atividades e compromissos religiosos (que facilmente ultrapassam um por dia), não havia muito tempo ou espaço em que a presença dos espíritos não fosse pertinente. O efeito disso está refletido na própria questão da tese.

A metodologia das pesquisas sobre jurema consiste em acompanhar casas e sacerdotes, basicamente o que fiz em meu trabalho. No entanto, há diferentes justificativas para essa abordagem. Em geral, ela é atrelada ao caráter "fragmentado", "disperso" ou heterogêneo do culto e, por isso, seria necessário recobrir a maior quantidade de casos possíveis para obter informações suficientes e identificar "elementos,

[6] Uma vez vencidas as disciplinas do doutorado, no primeiro semestre de 2019, realizei meu estágio docente no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, sob supervisão do Professor José Jorge de Carvalho, especialista nas religiões de matriz africana no Recife.

continuidades e descontinuidades que delineiam um grupo", bem como "múltiplos padrões", resultando em uma "polifonia dos terreiros" (Salles, 2010, p. 50).

No entanto, é importante que tal polifonia não crie uma espécie de mínimo denominador comum – uma média das variações – que desemboca em uma visão algo censitária desse campo religioso. O problema, a meu ver, é que essa abordagem é motivada por elementos (fragmentação e dispersão) extrínsecos à jurema. Assim, para compreender o culto, fazendo ou não uma pesquisa em um ou vários terreiros, deve-se, antes de tudo, partir de sua organização social, estrutura cosmológica e funcionamento ritual.

O calendário anual de uma casa religiosa é preenchido por um intenso ritmo de obrigações com os seres espirituais – seja pelas grandes festas públicas, seja por atividades menores. No que tange à jurema, com exceção de poucas datas destacáveis, pode-se mesmo falar de um cotidiano de atendimentos e trabalhos voltados para a comunidade interna da casa, clientes e visitantes, e responder às demandas dos espíritos. Estive presente nos ciclos convencionais das casas e em seu dia a dia, testemunhando a irrupção das entidades em momentos diversos. Acompanhei o ritmo diário de atividades dos juremeiros, que nunca estão "parados", pois encontram-se em constante circulação entre casas e pessoas que os solicitam como especialistas. Presenciei também o cuidado perene que todos dedicam às próprias juremas.

Dessa forma, a pesquisa foi realizada acompanhando certos juremeiros no cotidiano de circulação entre os terreiros e nas atividades religiosas das casas que integram e em suas casas. Esta foi uma abordagem metodológica fundamental para compilar casos mais diversos de jurema e um importante meio de acesso para suas diferentes manifestações – a jurema em terreiros, a jurema no espaço doméstico, a jurema do especialista que circula, a jurema do curador etc.

Durante o trabalho de campo, utilizei entrevistas individuais apenas em 2022, quando auxiliei alguns terreiros na inscrição em editais públicos de fomento cultural[7], realizando gravações de áudio de narrativas biográficas. Isso possibilitou o registro de períodos, lugares, nomes, datas e eventos marcantes, gerando dados importantes para a tese. Para evitar uma utilização apenas cronológica desses dados, quando estes aparecem

[7] São eles o Edital Prêmio de Salvaguarda Emergencial do Artesanato, das Artes Circenses, da Cultura Popular, da Gastronomia e dos Povos e Comunidades Tradicionais, e o Edital de Formação e Pesquisa Cultural, ambos da Lei de Fomento à Cultura Aldir Blanc, Secretaria de Cultura de Pernambuco (Secult).

estão suplementados com referências cotidianas e atuais, além de atrelados às práticas religiosas concretas[8].

Considero este trabalho fundamentalmente etnográfico, não porque seria apenas uma descrição do que foi observado, mas no sentido de que procura conferir inteligibilidade analítica a um conjunto de práticas que acompanhei sem a necessidade de recorrer a grandes esquemas teóricos e procurando ancorar todas as elaborações, mais ou menos abstratas, no que foi observado e vivido. Em outros termos, trata-se de transformar o que vivi e registrei em meus cadernos de campo em uma narrativa propriamente etnográfica, destinada à leitura de quem não passou diretamente por essa experiência.

O funcionamento da jurema, atrelado a minha postura metodológica, conduziram a uma apreensão do culto que abarca simultaneamente tanto sua estrutura quanto sua "realidade vivida"[9]. Dessa maneira, a tese busca constituir uma descrição do ritual, o que considero um dos planos mais importante de atenção antropológica em se tratando de religiões cujo motor existencial é a ação ritual – e por meio da qual são atualizados os aspectos cosmológicos e míticos. Ao mesmo tempo, no cotidiano há um contínuo de ações rituais "menores" e mais sutis, acompanhadas das elaborações pessoais, com profundas reflexões sobre as próprias práticas (e a dos outros também, é evidente), que são igualmente importantes para essa atualização.

O território

Esta pesquisa foi desenvolvida em terreiros e residências localizados na Zona Norte do Recife, abrangendo os bairros: Água Fria, Alto do Pascoal, Arruda, Fundão, Linha do Tiro, Alto José do Pinho, Alto do Mandu, Alto Santa Isabel, Mangabeira e Morro da Conceição. A região que compreende tais localidade destaca-se na cidade como um território de intensa vida religiosa e cultural.

Trata-se de uma região de alta densidade demográfica, ocupação antiga e centros comerciais populares. Em comparação com o horizonte de especulação imobiliária no restante do Recife, é uma área relativamente isolada, de característica residencial. É

[8] Meu objetivo era dar continuidade às gravações dos cânticos da jurema, esforço que suspendi na ocasião do falecimento de Roberto, que era um grande entusiasta dessa possibilidade.
[9] Como observa Goldman (2020) em uma análise retrospectiva de seu próprio trabalho com o Terreiro de Matamba Tombenci Neto, em Ilhéus/BA, ao longo de décadas de relação e de transformação de seus enfoques de pesquisa no decorrer desse tempo.

entrecortada por rios e riachos que, desde o século XIX, vem sendo aterrados, canalizados e urbanizados, e hoje são poluídos e ocasionam alagamentos. E se havia, até uma década atrás, acesso a trechos de matas no entorno desses bairros (outrora utilizadas pelos terreiros), estes têm sido suprimidos para o crescimento desordenado da cidade.

As localidades citadas concentram-se em duas unidades administrativas entre as quais circulei, Água-Fria e Casa Amarela, complexos contíguos que abrangem populosos bairros e morros (chamados de altos)[10]. Proporcionalmente, minha pesquisa se concentrou em Água-Fria, onde morei, sendo vizinha da maior parte dos juremeiros e estando a poucos quilômetros de outros terreiros que frequentava assiduamente (Casa Amarela fica a cerca de 15 minutos dali).

Esta Zona Norte tem a maioria de sua população formada por pessoas negras[11], cujas famílias, em geral são chefiadas por mulheres e têm renda média de R$1.189,92[12], recebem aposentarias que suplementam com programas de redistribuição de renda do Governo Federal. Algumas famílias encontram barreiras para acessar as políticas públicas, e vivem diretamente da renda de trabalhos informais e temporários, incluindo em sua renda o que ganham de eventuais obrigações religiosas, consultas e jogos a um ou outro cliente.

A paisagem desse pedaço da cidade é caracterizada por casas habitadas por famílias extensas, agregando entre três e quatro gerações. São edificações que variam de dimensão, podendo ser casas (as vezes com quintais), muitas verticalizada com lajes, vilas, poucos edifícios (no caso de Água Fria) e conjuntos habitacionais de moradia popular.

A vida cultural e religiosa da Zona Norte reflete-se na concentração do maior número de terreiros na cidade, entre eles os mais antigos em atividade; bem como de agremiações carnavalescas tradicionais – como maracatus, bois, ursos, caboclinhos e tribos de índio, afoxés, troças, clubes de frevo, blocos, escolas de samba etc. –, altos natalinos – como lapinhas e pastoris –, e grupos musicais comunitários – como bandas

[10] Essas unidades concentram os bairros de Casa Amarela (Alto José do Pinho, Alto do Mandu, Alto Santa Isabel, Mangabeira e Morro da Conceição), e Água-Fria (e os Alto Santa Terezinha e Bomba do Hemetério e bairros contíguos, como Cajueiro, Campina do Barreto, Fundão, Campo Grande e Linha do Tiro), que possuem características sociais e históricas muito semelhantes.

[11] Tomando como base os dados de Água-fria que, segundo o IBGE (2010), possui uma média de 72,42% de prestos e pardos; enquanto os demais bairros mantém uma média entre 60 e 70%, e a média geral da cidade é de 57,91%.

[12] https://www2.recife.pe.gov.br/servico/agua-fria?op=NTI4Mg== (consultado em 30/08/2023). De acordo com os dados fornecidos do antigo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome, "as lideranças da RM de Recife são as que têm os menores níveis de renda (85,3% recebem até dois SM [salários mínimos] por mês" (BRASIL, 2011, p. 139).

afro, samba reggae, coco. As sedes desses grupos e os terreiros muitas vezes se sobrepõem, demonstrando uma ligação intrínseca – em geral, os grupos são dedicados e consagrados a divindades e entidades de candomblé e jurema, o que se expressa nas cores utilizadas, nomes e músicas, nas obrigações que fazem ciclicamente e no tratamento ritual dado aos instrumentos e outros objetos importantes.

As pessoas com quem convivi em geral nasceram nesses bairros. Parte considerável das famílias se conhecem há gerações, tecendo relações de casamento, amizade, compadrio, vizinhança e espirituais. Essa configuração sustenta o regime de socialização da região, reforça um traço importante do parentesco ritual e possibilita o funcionamento da ampla rede de terreiros, que se constituem como pontos de circulação e visitação recíprocas.

A formação atual da região – tanto arquitetônica quanto religiosa e cultural – começou a se constituir na segunda metade do século XIX. Até então, era uma área isolada do centro do Recife (formada por engenhos e sítios), que foi sendo paulatinamente loteada e urbanizada a partir de dois vetores: o processo de "modernização" do centro da cidade e expulsão de sua população[13], e os contingentes migratórios do interior do estado para a capital.

As famílias negras viviam sobretudo nos bairros centrais de São José, Santo Antônio, Afogados, Boa Vista e Soledade, que tinham uma marcante presença de cultos africanos e agremiações carnavalescas[14]. Ao terem que deixar o local, estas famílias se assentaram nas áreas supracitadas[15]. A ocupação ocorreu acompanhando os cursos d'água – como os rios Beberibe e Água-Fria – e em sequência se expandiu para os morros. Esse processo dá a feição contemporânea deste território que, em muitos sentidos, permanece o mesmo.

Segundo análises históricas (Brandão, 1988; Guillen, 2007; Halley, 2017), esse processo migratório consolidou a atual Zona Norte como um território eminentemente negro, destacando a profusão de terreiros e cultos de matriz africana (além de outras

[13] No mesmo período, processos similares ocorriam em outras capitais, Rio de Janeiro e Salvador, que possuem história e formação parecidas com o Recife no tocante às religiões de matriz africana. Estes projetos provocaram impactos similares, envolvendo de expulsão ou remoção forçada da população negra e africana (e dos terreiros) nas três cidades.

[14] Há referências de diversas modalidades religiosas, entre elas, a mais proeminente e ainda em voga na memória da população é a "Casa das Tias do Pátio do Terço" (Casa de Oyá), hoje inativa, mas cuja edificação permanece na Rua das Águas Verde, bairro de São José.

[15] Outra região importante foram os bairros ao sul: Coelhos, Afogados e Pina, onde há indicações de importantes terreiros e famosos sacerdotes.

práticas espirituais[16]). De acordo com Brandão (1988, p. 120), levantamentos indicam, na segunda metade do século XIX, uma maior concentração de terreiros na região de Beberibe, Encruzilhada e Casa Amarela. Também ressalta que bairros a oeste da cidade, como Estância, Mangueira, Mustardinha e Jardim São Paulo vieram a ter preponderância mais tarde.

Essa territorialidade negra da Zona Norte, de acordo com Halley (2017, p. 37), não era exatamente nova, mas o prolongamento de uma ocupação anterior, tendo em vista que ali foi "historicamente um espaço periférico de longo desenvolvimento com os povos negros desde o período colonial", sobretudo porque a região já era limítrofe ao Quilombo do Catucá – importante território para a jurema – que no século XIX se estendia até o município de Goiana (ver Carvalho, 2016). Pode-se acrescentar a fundação do secular Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão), por Inês Ifatinuké, antes mesmo dessa migração, entre os anos 1860 e 70.

Os registros a partir dos anos 30 dão conta da grande quantidade de terreiros nesta área e dos nomes de grandes sacerdotes da época, relatando as trágicas e violentas perseguições e invasões policiais do período e o material recolhido pelos médicos do Serviço de Higiene Mental, e compilado em especial de Gonçalves Fernandes (1937). Foi ainda neste período que a região ganhou a alcunha, em manchetes jornalísticas racistas, de "Catimbolândia" [17], em referência às casas religiosas denominadas genericamente como catimbó. Mais abaixo exploro as implicações desse termo, mas antecipo o uso atual pelos juremeiros, em um sentido completamente seu.

As histórias narradas pelos juremeiros marcam lugares específicos na paisagem desses bairros em relação à formação das religiões de matriz africana no Recife, identificando casas tradicionais do século XIX e XX, seja aquelas em atividade, como o centenário Sítio de Pai Adão (Ilê Obá Ogunté), na Estrada Velha de Água Fria, seja as que tiveram que encerrar suas atividades, como o Terreiro de Dona Lídia, na Rua da Regeneração, ou o de Joana Bode, na Rua do Bom Conselho, ou mais recentemente de Dona Sebastiana, na Rua da Coronel Urbano Ribeiro de Sena, ou de Seu Luiz da Guia na Rua Manoel Silva, de Eustáquio, na Rua da Mangabeira – mas cujos descentes dão

[16] Como o Círculo Panteísta, um movimento messiânico sediado no bairro do Fundão e que agregava centenas de pessoas. Há registros do culto por Pierre Verger, e descrições nos escritos de Gonçalves Fernandes (1937).

[17] Quem chama atenção para este fato é a historiadora Isabel Guillen (2007) em uma breve nota de rodapé. Bruno Halley (2017, p. 52) propõe que essa ocupação negra "acabaram por resignificar os espaços na geografia do Recife, então marcada pela presença simultânea de uma *Cidade-Veneza*, desejada pela elite e governantes da época, e uma *Cidade-Catimbó*, reduto dos subalternos do Rio Água-Fria".

continuidade ao culto. Tendo eu mesma residido na maior parte dessas ruas, passava na frente dessas casas e dos terrenos onde elas funcionavam. Além disso, ao circular pelo bairro, frequentemente me via diante de um novo terreiro que antes desconhecia, os descobrindo na ocasião de uma festa ou quando alguém apontava para um portão e dizia: "aqui vive um catimbozeiro".

Esse território permanece sendo, para o povo de terreiro de toda cidade e região, um epicentro da vida religiosa. Desse epicentro, ao longo dos rios e morros, os terreiros se ramificam para localidades contíguas, com o surgimento e abertura de novos bairros, em um processo que perdura até hoje, consolidando e expandindo esse território.

Ramas de jurema

Roberto foi, sem dúvida, a pessoa com quem mais convivi desde quando nos conhecemos, no começo de 2019. Ele foi indicado a mim por Maria Lucia Felipe da Costa Nascimento[18] como "um grande juremeiro" e alguém fundamental para uma pesquisa sobre jurema. Ao apresentar a recomendação de Mãe Lu e o meu desejo de realizar uma pesquisa, já naquela primeira ocasião, ele se mostrou muito disponível e interessado. Foi com ele que tive um cotidiano na jurema, o acompanhando nos vários terreiros onde era requisitado como especialista ritual, e nas atividades religiosas que fazia em sua casa. A proximidade de nossas residências possibilitava visitações recíprocas diárias. Este convívio foi interrompido com seu precoce falecimento em julho de 2023.

Roberto nasceu em São Caetano, município do agreste do estado, de onde migrou ainda jovem com sua família. Na capital, se instalaram nas cercanias de Água-Fria, onde ele sempre morou (circulando na região entre Fundão, Chão de Estrelas, Campina do Barreto, Alto do Abacaxi, Caixa D'água, entre outros). Nos últimos anos ele morou na Rua Professor Malaquias, bairro do Arruda, com suas duas filhas, seus três netos e sua esposa Jaciane, com quem tem mais um filho, que mora em Chão de Estrelas. Tem mais uma filha, do casamento anterior, e dois netos, que moram nas proximidades. Todos eles, cada um ao seu modo, participam do candomblé e da jurema. Nessa casa, moravam também os seus espíritos.

[18] Ialorixá do Ilê Iemanjá Ogunté e minha mãe de santo.

Em sua juventude, Roberto frequentou terreiros importantes da época, como os de Dona Sebastiana, de Manoel Mariano e de Luiz da Guia[19]. Com sua mãe consanguínea, frequentou uma casa de candomblé da nação xambá, mas foi iniciado no candomblé nagô décadas depois. A maioria de sua família consanguínea (tios e primos) atualmente é evangélica, mas já foram quase todos "de dentro", "da seita" – os orixás de Roberto, por exemplo, foram herdados de uma de suas avós. Ele foi iniciado no Ilê Olufan Deyi, sendo filho de santo de Paulo Braz Felipe da Costa (tio de sua esposa) e de Edna Francisca, a zeladora do terreiro.

Depois da esposa, dos filhos e netos, a maior parte do tempo, cuidado e atenção de Roberto era voltado aos seus espíritos, dos quais falava com grande emoção e que o acompanhavam onde quer que ele estivesse, atuando em todas as dimensões de sua vida. Ele se dedicava rotineiramente a limpar e organizar seu quarto de jurema, deixar as entidades fornidas de tabaco e bebida, além de trocar a água dos príncipes e princesas (recipientes que são as moradas e os próprios espíritos).

Outro motivo de orgulho e dedicação para Roberto era seu reinado no Maracatu Raízes de Pai Adão, onde, além de Rei coroado[20], era também o responsável por cuidar das bonecas (calungas)[21].

Como adiantei, ele andava pelos bairros e conhecia diversos terreiros da Zona Norte, mas foi em outra região da cidade que seus espíritos quiseram que ele fizesse sua jurema. Assim, Roberto foi afilhado de importantes juremeiros mais a oeste da cidade, primeiro Seu Heleno e, após o falecimento deste, Seu Café, ambos da rama (linhagem, família) da Mangueira, no bairro da Estância. Roberto relembrava com amargura de um período que passou "afastado" da sua vida espiritual; e expressava, com grande alegria, do seu retorno. Quando voltou, quem passou a conduzir as obrigações de sua jurema foi Nina.

Lígia Rosalina da Silva, mais conhecida como Mãe Nina, é do bairro do Alto José do Pinho. Ela divide seu tempo oficiando como mãe de santo em vários terreiros de candomblé nagô, além de ser uma conhecida juremeira. É filha de uma juremeira famosa,

[19] Todas essas casas são de candomblé xambá, que eram maioria na época. Hoje elas estão fechadas. A de Luiz da Guia encontra-se em litígio entre os descendentes.
[20] Os maracatus nação, ou de baque virado, giram em torno do reinado de Rei e Rainha, com princesas e príncipes, além de um grande conjunto de instrumentos percussivos.
[21] As calungas são certos antepassados personificados como bonecas de madeira, sobre as quais falarei em outro momento da tese.

Dona Neca, e tem descendentes ativos e solicitados pela rede de terreiros, entre os quais há grandes ogãs (tocadores) e sacerdotes.

Sua família também é "toda de maracatu", o que consideram uma herança partilhada pelos parentes. Ela passou parte da infância no bairro do Pina (Zona Sul), onde foi criada pelo tio Eudes Chagas, famoso pai de santo e fundador e Rei do Maracatu Porto Rico do Oriente. Já adulta, reinou com Roberto na corte do Maracatu Raízes de Pai Adão, cargo para o qual foi coroada. Depois, passou a ser embaixatriz do Maracatu Estrela Brilhante do Recife, no qual passaram sua mãe, irmã, filhos, netos e bisnetos. Também participou da Escola de Samba Gigantes do Samba e do Caboclinho Carijós. Sempre auxiliou no cuidado espiritual dessas agremiações.

Nina "começou" sua jurema com o sacerdote Jorge de Iemanjá (hoje falecido), cujo terreiro se localizava na Bomba do Hemetério. Foi iniciada no candomblé nagô por Zite Felipe da Costa e seu filho Junior[22]. Possui, ela própria, inúmeros filhos de santo e afilhados. Sua jurema está localizada na Rua Avenca, Alto José do Pinho, onde funciona o Centro Espírita Maria Conga. Atualmente, ela reside na rua Zeferino Agra, bairro do Arruda.

Um ponto de concentração das atividades de jurema durante o trabalho de campo foi o Ilê Olufan Deyi, tradicional terreiro localizado no bairro da Linha do Tiro e zelado pela mãe de santo Edna, junto as suas irmãs, Edméia e Íris – que juntas são conhecidas como as Tias. Esta casa foi fundada por Maria das Dores há décadas, por quem as Tias foram iniciadas, junto aos pais de santo José Romão Felipe da Costa e Malaquias Felipe da Costa[23]. Maria Das Dores foi sucedida por seu filho Roberto, conhecido como Roberto Negão, e após a morte deste, o terreiro passou para a atual zeladora Edna[24].

Trata-se de uma casa religiosa no modelo típico do Recife onde há os cultos à jurema, ao candomblé e aos eguns, o que está refletido em sua arquitetura e calendário litúrgico. Uma peculiaridade é a existência de um quintal com plantas ornamentais e rituais (ainda que cerca de 70% da área original tenha sido perdida ao longo do tempo), onde também estão distribuídos assentamentos de espíritos e árvores consagradas a certas entidades (cuja manipulação é restrita). Assim, é uma casa populosa, onde circulam

[22] Sobre estes dois sacerdotes e do terreiro, ver o trabalho de Arnaud Halloy (2005)

[23] Sobre a relação entre Maria das Dores e a família Felipe da Costa, ver o trabalho de Jose Jorge de Carvalho (1984).

[24] Tia Edna e suas irmãs possuem os orixás e os espíritos de jurema em sua própria residência no bairro de Casa Amarela, onde realizem um culto estritamente familiar, sendo discretas, restritas e zelosas a esse respeito. Não realizei pesquisa ali e pude ver os ambientes uma única vez.

pessoas e moram orixás, entidades e antepassados, demandando um cuidado constante e coletivo.

Cada ritual executado nesta casa é um evento agregador de pessoas de diversas origens que se reúnem pela partilha da filiação com um sacerdote (pelo lado do candomblé), e pela consideração às relações anteriores – por exemplo, muitos dos que participam das atividades são amigos próximos ou parentes dos zeladores precedentes. Assim, o terreiro possui um lastro histórico significativo, garantido pelo acúmulo e perpetuação das relações de parentesco. Nele, destaco os papeis de Gustavo, juremeiro e pai de santo de Natal/RN, que dá continuidade ao vínculo iniciado por seu pai consanguíneo com aquela casa; Seu Normando (falecido em setembro de 2023) e seu filho Cláudio, que se encontram ali há décadas; além de outras famílias que datam as relações desde o tempo de Roberto Negão e Maria das Dores, como a própria mãe de santo, cuja mãe consanguínea era filha de santo e comadre de Das Dores.

Nesta região de Água-Fria, visitei outros terreiros e frequentei festas, sem adensar relações com estes. A exceção é Dão de Cangarussu, a quem fiz visitas pontuais, mas sempre densas, e cujo nome será frequentemente retomado no decorrer da tese. Dão possui uma casa no Alto do Pascoal, também no modelo de terreiro recifense, com um quarto de santo, um quarto de jurema e um quarto dos eguns. A casa fica em uma rua onde moram seus parentes e onde foi o terreiro de seu pai consanguíneo (fechado desde sua morte). A casa é marcada pela jurema – um dos nomes pelo qual é conhecido faz referência justamente a uma de suas mais famosas entidades, Cangarussu. Dão é afilhado de santo de Nina, e ambos foram parceiros em "trabalhos" na jurema, formando um consolidado grupo de juremeiros daquela região. É, ainda, um exímio conhecedor de ervas e plantas, que coleta nas matas próximas (um hábito cada vez mais raro de ser encontrado). Desde as primeiras horas da manhã, a vizinhança e os visitantes batem à porta em busca de sua conhecida especialidade e destreza no ofício – "tenho espírito é para trabalhar", ele diz[25].

Ao lado de Água-Fria, está o complexo de bairro de Casa Amarela. Entre essas áreas, há uma intersecção geográfica que também é religiosa. Assim, a divisão espacial delineia diferenças rituais e existe uma intensa circulação das pessoas entre casas.

[25] Parte da interlocução com Dão se deu em decorrência do projeto *Mazuca*, contemplado pelo Edital de Pesquisa Cultural da Lei Aldir Blanc, Secretaria de Cultura de Pernambuco, de 2022, realizado em parceria com Thiago Rodrigo (Thiago Nagô), filho consanguíneo de Nina, do antropólogo Olavo Souza e do cineasta Marcelo Pedroso.

André é um juremeiro e pai de santo cuja casa está localizada no Morro da Conceição, onde há um quarto de jurema e outro para os orixás. Ele foi iniciado na jurema por sua tia-avó, ainda criança, e possui um trabalho de longa data com os espíritos. O terreiro de sua tia, localizado no bairro do Fundão, encerrou as atividades e ainda jovem ele passou a frequentar a casa de Luiz Justino[26] e sua mãe Beatriz, no Alto Santa Isabel – a quem fiz algumas visitas. Tempos depois, ele foi iniciado no candomblé nagô por Paulo Braz Felipe da Costa e Maria Lucia Felipe da Costa.

Fiz visitas a André em ocasiões públicas, como reuniões, consultas e festas. Ainda que seu terreiro agregue os dois cultos nos quais ele é iniciado, André reconhece a proeminência da jurema, observada pela frequência de atividades rituais e pela busca de clientes e visitante por consultas com espíritos. Paulatinamente, o juremeiro está consolidando o terreiro e possui muitos afilhados, entre os quais, Fernanda. Esta é um jovem juremeira, moradora do bairro do Monteiro, cujo ciclo iniciático acompanhei em 2023.

Além destas pessoas com as quais tive um convívio prolongado (ainda que de intensidades variadas), conversei e visitei mais esporadicamente e por um curto período de tempo: Vinícius e sua família, no Morro da Conceição, que mantem uma pequena mesa de jurema e fazem consultas para amigos e conhecidos; Alexandre L'omi, juremeiro cujo terreiro localizava-se à época da pesquisa no bairro do Amparo, em Olinda, com um crescente número de afilhados; Dona Bilinda, famosa benzedeira do Alto do Mandu; Darlon, jovem pai de santo e juremeiro da Tenda do Caboclo Coraci, no bairro da Estância, ligado à família de santo de Nina; Suzana, mãe de santo e juremeira do Ilê Axé Oyá Gigan Inú Aféfé – Casa de Jurema Cabocla Jandira/Terreiro Axé dos Ventos, em Igarassu; estes, ainda que nem sempre mencionados de maneira explícita nesta tese, foram de extrema importância para seu argumento[27].

Como afirmei, essas pessoas formam e compõem ramas a depender da posição que ocupam em relação a outrem ou ao ponto de observação de um arranjo entre terreiros, famílias consanguíneas e espirituais. As casas ou terreiros funcionam como epicentros de participação ritual de pessoas diversas, elicitando uma coletividade circunstanciada àquele evento e à rede de relações mobilizada. Os vínculos entre as pessoas, por sua vez, são afirmados por meio do parentesco – com as famílias de jurema, que delimitam tanto

[26] Sobre este pai de santo, ver o trabalho de Arnaud Halloy (2005).
[27] Menciono, por fim, que durante a pandemia acompanhei as atividades online de alguns juremeiros que serão mencionados ao longo da tese, em especial Pai Cacau, de Caruaru.

laços consanguíneos quanto singularizações de estilos rituais. Juntas, casas e famílias – estilos, portanto – refletem a estrutura cosmológica e ritual da jurema, bem como da vida espiritual que integram.

Organização da tese

A estrutura desta tese reflete o trabalho de campo realizado, ele mesmo reflexo do que penso ser o funcionamento da jurema. Diante disso, toda tentativa de oferecer um quadro da "totalidade" da jurema está, de antemão, destinado ao fracasso. Assim, procurei elaborar uma série de pontos, temas e questões que me parecem centrais para as pessoas envolvidas com esta modalidade de culto. Ao fazê-lo, espero ter sido capaz de oferecer um quadro mais alinhado ao que considero ser a experiência vivida da jurema e sua inscrição na vida das pessoas no contexto em que ele se apresenta, isto é, nos terreiros em Recife.

Do ponto de vista da estrutura e sistema cosmológico da jurema, vivemos em um mundo composto e partilhado por seres de naturezas diversas, cuja convivência é propiciada pelas atividades rituais. Esse mundo requer, de nossa parte, um empenho para que essas relações ocorram de maneira adequada. É uma ação constante porque espíritos são seres fugidios, isto é, os conhecemos enquanto entidades de jurema que se manifestam em nosso mundo, mas eles são volitivos e habilidosos em nem sempre se deixarem conhecer por completo. Os juremeiros, por sua vez, precisam cultivar aptidões e habilidades espirituais para conviver com os espíritos e, na medida que desenvolvem esses atributos, também cultivam, neles próprios, o aspecto esquivo e fugidio dos espíritos.

Diferentes expressões da jurema podem ser encontradas nos terreiros da Zona Norte do Recife. Há a jurema cultuada por famílias em suas residências; por extensas famílias nos terreiros; por um juremeiro, de maneira contínua em sua trajetória religiosa; e mesmo pontualmente por clientes e devotos. Meu objetivo é descrever essas expressões e dimensões da jurema, mas também demonstrar como ela pode reaparecer sob uma nova e inesperada feição, esquivando-se de definições previamente fixadas. Sobre essas aparições inéditas, os juremeiros exclamam: "isso também é jurema", revelando como a própria jurema também guarda um aspecto fugidio.

Para isso, a tese está dividida em seis capítulos que abarcam temas centrais do culto à jurema.

O primeiro capítulo, intitulado "Morfologia de um campo de forças", aborda o problema dos *nomes* por meio das dimensões de casas, pessoas, espíritos e territórios cosmológicos – perguntando o que eles designam. A organização das religiões de matriz africana no Recife, considerando as modalidades encontradas nos terreiros da cidade, é analisada pela literatura enquanto campo religioso, ou seja, uma unidade analítica que reúne religiões que disputam capital simbólico. A relação entre as diferentes religiões desse campo é, de fato, assimétrica e caracterizada, ao mesmo tempo, por distinções e combinações – de acordo com os princípios cosmológicos de cada uma. A maneira que essas relações se efetivam nas casas, nas pessoas e nos espíritos demonstra, por outro lado, que essas modalidades religiosas operam como domínios cosmológicos que os compõem transversalmente. Assim, no lugar de classificação que o campo religioso pressupõe, argumento que os nomes – das casas, das pessoas e dos espíritos – operam breves estabilidades de um fluxo espiritual mais amplo e complexo, oferecendo uma morfologia de forças.

No Recife as pessoas são simultaneamente vinculadas a diferentes terreiros, sacerdotes, divindades e entidades espirituais – com os quais possuem obrigações. No capítulo 2, descrevo como esses vínculos são heterogêneos em função do domínio religioso ao qual se referem, de modo que uma pessoa possui filiação a um orixá e a um sacerdote, por parte do candomblé (integrando uma família de santo); e é apadrinhada pelos espíritos e sacerdotes, por parte da jurema (participando de uma rama de jurema). Antes disso, seus vínculos religiosos expressam transmissões espirituais recebidas de ascendentes consanguíneos. Esse acúmulo de relações integram o parentesco espiritual e a vida espiritual e, assim, toda experiência na jurema é inscrita no e pelo parentesco.

Todo aquele que "é da religião" – ou seja, que lida com os espíritos da jurema – possui mediunidade, a capacidade de se manifestar *com* espíritos (incorporar, receber no corpo), bem como de manifestar *algo com* eles (se aproximar, comunicar, ver). No capítulo 3, trato das relações e contatos entre pessoas e espíritos, mostrando como tais interações são incontornáveis, generalizadas e precisam ser cultivadas. A mediunidade – atributo humano que proporciona essas relações – se distribui heterogeneamente enquanto intensidade no interior de cada juremeiro, singularizando aqueles que se "manifestam" (passam pela possessão), conversam, enxergam e sonham com os espíritos. Assim, se a mediunidade constitui um elo entre reinos humano e espiritual, fazendo com que as

pessoas sejam constituídas por ambos, esse elo é conduzido por meio de ações rituais (com destaque para as iniciações) que operam conjunções e disjunções desses reinos e domínios nas pessoas, seus corpos e espíritos.

O que define uma entidade de jurema? Sua "natureza" e o "povo" do qual ela faz parte? O modo como é criada e cultuada pelo juremeiro? O jeito que ela própria resolve aparecer entre nós? Haveria, afinal, um panteão dos espíritos que compõem a jurema? No capítulo 4, intitulado "Espíritos da Jurema e na Jurema", demonstro que os espíritos de jurema são aqueles que habitam e povoam esse domínio cosmológico – uma cidade, uma seara, uma corrente, uma jurema. Mais que um estatuto ontológico desses seres ou de divisões fixas em tipos, *ser da* jurema é uma condição variável e instável, pois se há seres que são *da* jurema, há aqueles que estão *na* jurema, possibilitando que passem de um modo de existência para outro com relativa facilidade. Diante disso, os juremeiros precisam assumir esse desconhecido primordial dos espíritos, empenhar-se para conhecer uma entidade (saber quem ela é e como deve ser cultuada) e diferenciá-la das demais – percebendo, assim, as diferenças entre as entidades de jurema, bem como o fato de que elas, antes de tudo, se diferenciam de si mesmas.

Nessa vida religiosa, as percepções sobre os mortos variam de acordo com o domínio religioso em que estão inseridos. A separação entre vivos e mortos é fundamental no ordenamento religioso dos terreiros, mas não necessariamente explícita e evidente, pois compreende um regime de relações entre humanos e espíritos, como também entre os próprios espíritos. Na jurema, as entidades podem ser consideradas como mortos porque viveram em nosso mundo e já foram como nós. A partir disso, no capítulo 5, intitulado "Como vive um morto", analiso a distinção entre mortos e vivos, argumentando que essas categorias são atributos comuns às pessoas e entidades. Como resultado, há uma delicada continuidade entre mortos e vivos, ou morte e vida, que implica tanto juremeiros quanto entidades.

Por último, o capítulo 6, "Quem fala pela boca de um espírito?", explora a comunicação entre juremeiros e entidades. Tratando-se de palavras ditas em um contexto ritual/religioso, o que uma palavra opera ao chamar pelos espíritos? O que ela faz quando é expressa através de um espírito que está em um corpo humano? O capítulo explora o poder das palavras (em cânticos, invocações, diálogos, oráculos) ressaltando sua natureza ambígua, na medida que participam de dois mundos, o humano e o espiritual. São enunciados ambíguos e múltiplos em relação à autoria – quem fala na possessão, pessoa ou entidade? – e ao sentido, pois os significados são instáveis e pouco precisos. Aos

juremeiros cabe extrair e estabilizar os chamados “recados” da jurema, que se expressam no “mundo”, para dar inteligibilidade às mensagens oferecidas pelos espíritos.

Por fim, este trabalho está inserido no campo de estudos das chamadas religiões afro-brasileiras ou de matriz africana nas Américas, e a construção da tese se baseou nos principais debates deste campo. Não obstante, isso foi feito de maneira relativamente implícita, ou seja, as questões clássicas foram etnograficamente tematizadas, mas a literatura em geral não foi submetida a mais uma análise crítica. Em primeiro lugar, considero que já existem balanços suficientes aos quais não haveria muito o que contribuir a não ser do ponto de vista etnográfico. Consequentemente, e este é o segundo ponto, meu objetivo é colocar a etnografia em primeiro plano. É aí onde acredito estar a principal contribuição do trabalho para a literatura antropológica deste campo.

Convenções da grafia

A tese segue o seguinte padrão de grafia: itálico para ênfase e eventual relativização de sentido; aspas duplas para termos próprios ao campo e que, portanto, possuem um sentido específico – como “manifestação”, “sementar”, “raiz” etc., preferencialmente fazendo essa marcação nas primeiras aparições dos termos; e aspas duplas para falas de interlocutores de campo com até três linhas. As falas de interlocutores com mais de três linhas encontram-se formatadas como citação destacada do corpo do texto. Os demais usos de aspas simples e duplas estão em concordância com as regras de citação da ABNT.

Todas as passagens e citações em outro idioma estão traduzidas, com seus originais nas notas de rodapé.

Fiz a opção de não apresentar registros fotográficos na tese. As fotografias auxiliam na compreensão das práticas aqui apresentadas, mas não foi possível gerar um acervo fotográfico durante o trabalho de campo. Na maior parte do tempo, fiz a pesquisa de campo em um terreiro onde tirar fotos era expressamente proibido – pois, segundo explicam, os retratos tiram a “força” dos espíritos e, por esse motivo, não vi razão para realizar os registros. Acabei estendendo a abordagem para as demais interlocuções. Na parte final do campo, proliferou o uso de celulares e o registro de imagens e vídeos, mas optei por manter as orientações iniciais. Finalmente, essa opção também se justifica para evitar uma abordagem instrumental ou ilustrativa de imagens, já que uma análise em interface com a antropologia visual está fora do escopo desta tese.

Sobre a identificação de pessoas, na maior parte das vezes optei por utilizar os nomes próprios, vocativos cotidianos e os rituais (apelidos, títulos e nomes religiosos). Em situações sabidamente delicadas, que envolvem algum conflito pessoal ou tema sensível, os nomes e lugares foram suprimidos ou substituídos. Nesses casos, além de evitar exposições, julgo que a ausência dessas informações pormenorizadas não prejudica a descrição etnográfica. Excetuados estes casos, a identificação se justifica por demonstrar que as ideias, práticas e elaborações emanam de um sistema religioso e de pessoas e coletivos específicos.

Capítulo 1 – Morfologia de um campo de forças

"Cada jurema é uma", explicam os juremeiros a respeito das variações rituais do culto. Além de significar que cada pessoa realiza a jurema do seu jeito, o enunciado quer dizer que uma jurema agrega singularidades como heranças familiares, "caminhos" das entidades, filiações espirituais, estilos rituais, resultando em uma composição que vai sendo atualizada no decorrer da vida das pessoas e das relações delas com os seus espíritos, bem como com outros seres e contextos religiosos com os quais se engajam.

Os juremeiros apenas se referem à jurema de maneira absoluta quando falam da "cidade" (ou "encanto") – território cosmológico do culto. No mais, não há o emprego de um sentido unívoco e, em todas as vezes, o termo aparece relativo a alguém. É utilizado, portanto, sob uma circunscrição específica e pessoal. Assim, se cada jurema é uma, cada juremeiro é uma jurema.

As "raízes" ou "ramas" vinculam juremeiros a padrinhos e madrinhas, isto é, às suas "famílias", estrutura que agrupa e perpetua certa "ciência" – que, nessa acepção, significa um conjunto de atributos espirituais relativo ao conhecimentos de técnicas, repertórios, entidades etc. Participa-se de uma dessas famílias por meio de procedimentos iniciáticos, contraindo relações com esse conjunto de disposições, que são aprendidas no convívio e efetuadas no ritual. A isso soma-se os atributos espirituais (a ciência) pessoais desse neófito, atrelado à sua linhagem de ascendência consanguínea. Assim, um juremeiro se percebe como "segmento" dessas ramas, sendo uma continuidade das linhagens espirituais.

Dessa maneira, o juremeiro localiza-se em uma rama, referencia-se nessa rede de parentesco consanguínea e espiritual, e objetiva um estilo de culto e um território (um bairro ou região da cidade). Esta organização social não gera unidades estanques e bem delimitadas, pois tais ramas crescem e se bifurcam de acordo com as relações de cada juremeiro – e são ainda interceptadas por seus demais vínculos, além de alimentadas pela circulação entre casas e pelo exercício do ofício de especialista ritual. Assim, uma rama é definida pelo ponto de localização ocupado pelo juremeiro entre esses vínculos.

Esta pesquisa foi desenvolvida com duas ramas de jurema, uma de Casa Amarela e outra de Água-Fria, regiões contíguas que apresentam sutis, mas importantes diferenças, expressas em variações rituais e cosmológicas. De outra perspectiva, essas ramas são uma

só, levando em conta que quase todas as pessoas, em algum momento, foram ou estão aparentadas por meio do candomblé e participam da mesma família de santo. No limite, existem tantas ramas quanto juremeiros, que são, por sua vez, compostos pelas ramas de seus genitores (consanguíneos e espirituais) e representam novas ramificações.

Sandro Salles (2010, p. 245) notou que, na jurema "ser diferente é uma necessidade, uma forma de adquirir poder. Com efeito, durante a pesquisa, a maioria dos donos dos terreiros visitados enfatizava que eu não encontraria em nenhuma outra casa uma ritualística igual à sua". Considerando essa multiplicidade afirmada e deliberadamente produzida, o que significa a designação *jurema*? O que conecta e diferencia as práticas religiosas dos diferentes juremeiros?

De acordo com juremeiros da Zona da Mata pernambucana, as singularidades são avaliadas pelo critério do funcionamento individual e de uma espécie de bem viver:

> "Seu Cícero, por exemplo, se orgulhava em dizer que, entre os juremeiros de Itambé, apenas ele preparava a Jurema da forma como prepara, assim como era o único a realizar os toques à tarde. Já pai Dedo, referindo-se aos sacerdotes de Goiana cujos trabalhos são diferentes dos seus, afirma: 'A gente não vai dizer que ele tá errado, que ele tá certo […] Cada um faz do jeito que sabe… o que você faz está dando certo? Está vivendo bem? Então continue' (Salles, 2010, p. 245)".

Este capítulo tem como objetivo apresentar planos nos quais as designações *jurema* e *juremeiro* revelam modos de organização dessa modalidade religiosa. Inicio com um panorama da jurema na literatura, com foco na relação entre os domínios religiosos. Apresento a hipótese de que a jurema possui a aptidão de viver com outras religiões (seus seres e práticas rituais), revelando menos um campo de disputa e mais um modo de operação cosmológica.

Em seguida, demonstro como essa disposição está refletida em quatro dimensões constitutivas do culto, a saber, as pessoas, as casas, os espíritos e a organização cosmológica. As designações e denominações utilizadas para as pessoas (os juremeiros), as casas (terreiros e residências), as entidades e as cidades espirituais, constituem-se como nomeações que expressam uma composição entre domínios religiosos. Com isso, argumento que a estrutura cosmológica e o sistema ritual da jurema constituem um campo de forças dos modos de participação e pertencimento das pessoas a esses universos espirituais.

A jurema e suas relações

Não seria exagero afirmar que, em minha pesquisa, não encontrei um único terreiro – ou melhor, uma única pessoa – que se identificasse exclusivamente como de jurema, ignorando a pertinência dos demais vínculos religiosos. Ou seja, nunca vi a jurema em si, sozinha ou destacada de um fluxo espiritual e religioso anterior. Ela sempre esteve em companhia de outros.

As comunidades de terreiro no Recife são caracterizadas pela composição entre diferentes modalidades religiosas, entre as quais destacam-se o candomblé (seja ele da nação nagô, xambá, jeje), o culto aos eguns (direcionado aos antepassados e que funciona anexo ao candomblé) e a jurema (que pode aparecer sob a alcunha de umbanda, catimbó e outras denominações). Essa composição também aparece na literatura antropológica sob o termo de "xangô pernambucano", que já figurou como sinônimo ao candomblé e, mais frequentemente, como título que melhor representaria esse panorama religioso. Ao longo da tese, utilizo os termos encontrados em campo para nomear as práticas religiosas e mostrar como essas nomeações operam os domínios espirituais.

São escassos os trabalhos sobre a jurema na antropologia. A maior parte das etnografias recentes consiste em dissertações e teses que recobrem uma considerável área geográfica – Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte – trazendo características de sua manifestação em cada um dos locais. Além disso, fornecem um rico material através de entrevistas com juremeiros, do qual faço amplo uso no decorrer da tese. Estas produções apresentam pressupostos comuns na caracterização do culto sem, no entanto, formar questões ou debates do campo com os quais dialogar diretamente.

Ao analisar essa literatura, encontramos registros de como a jurema está em companhia de, ao menos, um sistema religioso suplementar – seja incorporando seres e práticas a princípio exógenas, seja partilhando o espaço religioso (o terreiro). As interpretações sobre essa convivência, em geral, entendem que ela representa um campo religioso local permeado por disputas simbólicas. Diante desse cenário, a questão que se coloca é: como abordar a jurema enquanto experiência religiosa singular e com existência autônoma diante desse conjunto religioso, e, ao mesmo tempo, demonstrar que essa autonomia e singularidade se expressam na permanente transformação de seu domínio cosmológico na relação com esses outros universos religiosos?

Os primeiros estudos sobre a jurema já apontam a presença do *problema* da relação com um outro, ainda que na chave histórica e difusionista, em busca de entender

sua formação. Câmara Cascudo, em *Meleagro: pesquisas do catimbó e notas da magia branca no Brasil,* de 1951, apresenta uma clássica abordagem folclorista, que enxerga o catimbó no Rio Grande do Norte como resultado da combinação entre tradições indígenas, africanas e portugueses, estruturado por práticas individuais centrada na "cerimônia de feitiçaria":

> Da bruxaria ibérica, a influência na concepção da magia, processos de encantamento, termos, orações transmitidas oralmente. Dos ameríndios, a pharmacopéa, o maracá, os mestres invisíveis que teriam sido tuxauas e pajés de grandes malocas desaparecidas; da terapêutica vegetal, o uso do cachimbo, da 'marca', com o tabaco, fumo, petum provocador de transe. O negro trouxe a invocação com os ritos e ritmos musicais; do cerimonial das macumbas bantus mantêm as 'linhas' significando a procedência dos encantados, nações, invocação dos antigos negros valorosos (Cascudo, 1978, p. 32).

Em linha parecida, Mario de Andrade, na Missão de Pesquisa Folclórica, fez gravações de práticas descritas como catimbós no interior da Paraíba. A Missão realizou uma compilação importante e inédita do acervo musical[28], consolidando um dos poucos registros do culto como feito na época, dos quais muitos cânticos são entoados ainda hoje em reuniões[29]. Parte desse material está no livro *Música de Feitiçaria no Brasil* (1963), ao lado de cânticos de outras religiões afro-brasileiras (a esse respeito ver também Carlini, 1994).

Roger Bastide em *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* (1945) e *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações* (1971) encara o catimbó como prática religiosa resultante de um processo histórico ocorrido na área contígua entre Amazonas e Pernambuco (com exceção do Maranhão), onde haveria um forte "domínio do índio", que deu origem à pajelança do Pará, ao "encantamento" do Piauí e ao catimbó nas demais regiões.

Na análise de Bastide, o catimbó provém do que já foram práticas indígenas, as quais teriam se transformado nas "santidades" (criadas pelo contato com o catolicismo) que, em seguida, resultaram em um "culto dos 'encantados' que ainda domina a região, triunfando" sobre aquelas que classifica como africanas (1971, p. 243-244). Em suma,

[28] Um segundo esforço similar foi aquele empreendido por Jose Jorge de Carvalho e Rita Segato no *Itinerário Musical do Nordeste*, na década de 1970, onde consta registros de cânticos da jurema com o notório juremeiro e pai de santo Mario Miranda (também conhecido como Maria Aparecida), do Alto Santa Isabel, Casa Amarela.

[29] É curioso como, na contramão das interpretações que presumem uma constante perda dos traços originários da jurema no decorrer do tempo, muitas das linhas cantadas continuam as mesmas atualmente. Uma das vezes em que as mostrei para Roberto, ele as reconheceu e disse que eram "do povo antigo".

seria resultante da "desagregação desta primeira coletividade tribal [indígena], quando os mestiços estavam dispersos e urbanizados" – formando um "novo culto proletário" – e, por isso, sendo "um culto individual e não mais social para onde as pessoas vão para curar seus malefícios físicos e espirituais" (p. 245-246).

O grande dilema do autor era entender como esta religião tornou-se também uma religião negra, em relação à qual ela seria, a princípio, "estrangeira" (p. 250). Suas explicações sociológicas atrelam essa adoção às adequações de superestruturas semelhantes, a ameríndia e a bantu. Além disso, afirma que a centralidade do "transe" – "a descida do deus ao corpo humano e a subsequente transformação da personalidade" (p. 253) – seria um importante fator dessa conexão.

A "individualidade" é ressaltada por Bastide (1971, p. 248-249) como principal traço do catimbó, cujo conjunto de práticas estaria reduzido ao "pedido" individual (em contraste ao caráter social orgânico do candomblé); a pobreza do elemento litúrgico e sacerdotal; ausência de iniciação, com aprendizado informal; e a uma "mitologia pobre". Notadamente sem muito interesse pelo catimbó, ele o resume como "uma religião que corresponde à ausência de organização social, a uma população de indivíduos ou de famílias isoladas, à solidão dos espíritos" (p. 255).

Os estudos produzidos no âmbito do Serviço de Higiene Mental (SHM)[30] que abordam a jurema foram principalmente os de Gonçalves Fernandes (1937; 1938). Em

[30] Instituição criada por Ulysses Pernambucano que atuava na regulação dos terreiros do Recife e cujos principais integrantes eram acadêmicos e intelectuais da época, que produziram uma considerável literatura sobre as religiões de matriz africana na capital. Segundo Campos, Matos e Lima (2023, p. 3), esse foi o núcleo fomentador da chamada "Nova Escola de Antropologia do Recife" (NEAR): "uma rede de pesquisadores com clara vocação socioantropológica [...]. Tratava-se de uma equipe de jovens da elite intelectual pernambucana, homens brancos provindos da classe média ou mais abastada, que se formaram como médicos e psiquiatras, e que paulatinamente se aproximaram do pensamento antropológico através de Gilberto Freyre, com quem alguns deles cultivaram laços de amizade. Podemos nomear aqui alguns desses pesquisadores: além do médico Ulysses Pernambucano, Pedro Cavalcanti (1874-1944), Albino Gonçalves Fernandes (1909-1986), Waldemar Valente (1908-1992) e René Ribeiro (1914-1990). Por estarem ligados institucionalmente ao SHM, uma série de incompreensões se faz presente na historiografia das ciências sociais, e da antropologia brasileira sobre o pensamento e as pesquisas realizadas por esses pesquisadores. Em algumas versões dessa história, a distinção entre as orientações da LBHM (Liga Brasileira de Higiene Mental) e do SHM (a primeira de orientação eugenista e higienista; o segundo, de caráter multidisciplinar com forte inclinação socioantropológica) é negligenciada, tampouco são consideradas as influências do Movimento Regionalista e das teorias culturalistas fomentadas por Franz Boas (1858-1942), que se contrapunham fortemente às ideias evolucionistas, na produção dos intelectuais da NEAR". Neste contexto se estabeleceu um arranjo mais nuançado e complexo entre Estado, psiquiatras do SHM e povo de santo. Quer dizer: a prática dos médicos partia da realização de exames clínicos e questionários direcionados às casas de santo e suas práticas religiosas; o controle e permissão para o funcionamento dos cultos afrobrasileiros passava pela anuência do SHM e não mais da polícia, como era de costume anteriormente". De acordo com os autores, como "contrapartida, os pais de santo abriam as portas de suas casas para que pesquisas fossem realizadas pelos membros do SHM, formando, assim, uma aliança entre pesquisadores e religiosos".

Xangôs do Nordeste: investigação sobre os cultos negro-fetichistas do Recife (1937), a maior parte do texto se dedica às considerações sobre o chamado Xangô, descrevendo elementos coletados a partir de visitas a alguns terreiros e análises de reportagens. Da constatação de que não haveria "cultos puros" no Recife, Fernandes distingue o candomblé propriamente dito daqueles nos quais haveria um "sincretismo espírita" – e que ele não chama de terreiros, mas de centros "espírito-fetichistas" que classifica como "vulgares" (p. 124).

Dentre estes cultos, o autor aponta que uma "modalidade interessante de mistura religiosa afro-pernambucana é o *Xangô de Caboclo*, ou *Centro de Caboclo de Batuque*, em número muito reduzido, onde se observa a influência da junção ameríndia" (p. 127), ou ainda, "Catimbó de Caboclo" (p. 144), e que se diferenciariam em tudo do Xangô, no panteão, instrumentos, língua predominante, dança. Sua descrição de uma reunião[31] revela o pouco interesse pelo culto, do qual ele destaca uma "pobreza ritual" refletindo a "influência predominante católica-espírita-caboclo, muito pouco restando da raiz africana" (p. 144). Outra vez, a ênfase recai na individualidade da prática e no caráter "mágico" (como oposto ao religioso): "Não existe nele o sentido de cultuar os deuses como obrigação espiritual cheia de encargos e compromissos decorrentes de sua ação protetora, mas unicamente preocupações mágicas para êxitos imediatos" (p. 144).

Esses estudos entendem a jurema como resultado de um processo histórico no qual esta teria se formado da passagem de um rito indígena para uma prática religiosa difusa (catimbó). Segundo tais abordagens, essa passagem ocorreu pelo "contato" do sistema ritual indígena com aqueles de matrizes africanas e europeias, dando à jurema sua feição atual enquanto agregadora de símbolos religiosos de origens diversas[32].

---

[31] O autor descreve uma sessão dessa modalidade religiosa no *Centro Caboclo de Batuque em Adoração aos 3 Reis Magos*, dirigido por Caetana, no bairro do Fundão. Em *O Folclore Mágico do Nordeste* (1938) há descrições de sessões em outras casas.

[32] Por último, no escopo da bibliografia sobre o culto da jurema, existe a produção da etnologia indígena, campo com o qual não estabeleci um diálogo direto e explícito – trabalho que deixo para o futuro. Tais registros apontam a centralidade da jurema entre diversos povos indígenas e seus complexos rituais e cosmológicos. Não obstante, penso que essa presença extensiva (e intensiva) na jurema em diversos territórios cosmológicos deve ser analisada em um viés etnográfico. Como afirmei acima, é comum que os juremeiros aludam à jurema como a "parte indígena" de sua vida espiritual. Nos últimos anos, passou a ser frequente que articulações e movimentos político-culturais de juremeiros venham mobilizando a ideia de uma religião afroindígena e/ou de matriz indígena para aludir às suas práticas religiosas. Inserir meu trabalho de campo das religiões de matriz africana e adotar majoritariamente esta noção – de "matriz", note-se – não pretende desconsiderar tais elaborações, mas somente me ater àquelas que tive acesso durante minha pesquisa com as pessoas que conheci. Também reconheço que essa configuração implica em possíveis correlações entre as duas áreas do conhecimento antropológico (a etnologia indígena e as religiões de matriz africana).

Como efeito, “individualidade”, “imediatismo” e “desagregação” tornaram-se os alicerces analíticos da jurema/catimbó. Sabe-se que tais categorias estão inseridas em um debate mais amplo na antropologia sobre o dualismo entre magia e religião, que é de algum modo reificado (ver, por exemplo, Mauss e Hubert, 2003; Lévi-Strauss, 1997). Pode-se afirmar que essa postura colocou a jurema como experiência “empobrecida”, para ficar no termo usado, da experiência religiosa e espiritual. E, ainda que o debate entre magia e religião tenha perdido fôlego ao longo do tempo da disciplina antropológica, a herança dual eventualmente reaparece em estudos contemporâneos.

Entre os anos 1970 e 1980, tem início os registros antropológicos especializados sobre o tema, com os trabalhos de Roberto Motta (1977, 1982[2017], 2005)[33]. O antropólogo analisa a jurema no interior do “campo religioso” do Recife, buscando apreender as modalidades religiosas que o integram. Segundo ele, tais práticas estariam ligadas a um fundo comum chamado de “espiritismo popular” – “forma de religiosidade que envolva a manifestação habitual de entidades sobrenaturais através do corpo de pessoas vivas” (1982, p. 207) – das “camadas baixas” – “empiricamente associados a camadas de baixos rendimentos econômicos”. Esta base comum opera o “contínuo religioso” que liga essas religiões.

Motta organiza as práticas distribuídas nesse contínuo, classificando-as como: o Xangô “tradicional” e “ortodoxo”, a Jurema, o Xangô umbandizado e a Umbanda branca – o primeiro e o último sendo as extremidades dessa linha. Ele assegura “não haver demarcação exata entre as variedades das experiências religiosas mediúnicas no Recife” (p. 225), pois as religiões são “abertas” à “incorporação indefinida de novos ritos e novos mitos” e “integram e absorvem partes uma das outras, feito conjuntos menores englobados em conjuntos maiores”. Como resultado, formam “centros ortodoxos plurivalentes” (p. 210-211), cuja finalidade da variedade de cultos seria adquirir maior capital e poder para atrair adeptos.

O autor insiste que a “classificação visa antes distinguir as matrizes ou critérios de diferenciação, do que colocar centros ou terreiros sob etiquetas rígidas” (p. 225), não obstante, acredita ser necessário estabelecer “diferenças qualitativas e quantitativas entre o culto dos mestres e caboclos que chamaremos, por convenção simplificadora, de Jurema, e o Xangô tradicional ortodoxo”.

[33] Roberto Motta orientou dois trabalhos que não constam em meu apanhado bibliográfico: a dissertação de René Vandezande (1975), que não foi localizado em nenhum periódico, tampouco está disponível nas bibliotecas da Universidade Federal de Pernambuco”.

Segundo ele, a prática majoritária no Recife são os "centros intermediários", aqueles onde há a "umbanda que é jurema", como lhe disse um interlocutor, caracterizada por um "núcleo" indígena ao qual teriam se juntado elementos europeus e "neobrasileiros" (magia europeia e espiritismo), além da umbanda e da macumba, mais recentemente. Ele afirma que a jurema possui um "ritual ainda fortemente sacramental" que se encontra "drasticamente simplificado em comparação com o candomblé. A organização eclesiástica é frouxa e informal (e, portanto, mais igualitária), não se encontrando aqui as ligações de caráter formal" de filiação de santo (Motta, 1982, p. 214). Em outros momentos (Motta, 1985; 1982[2017]; 2016; 2020), o antropólogo volta a distinguir essas religiões pelas características do transe, do sacrifício e da origem dos seres.

A partir deste período, José Jorge de Carvalho (1988, 1990, 1998, 2001) desenvolve uma série de publicações com, provavelmente, as primeiras descrições rituais da jurema, enfatizando a singularidade das origens, experiências de transe e vínculos entre pessoas e entidades na jurema. Um dos pontos mais importante de sua proposta é a alternativa ao contínuo religioso citado acima, propondo um "paralelismo" entre candomblé e jurema, e observando em que medida os cultos se distanciam ou aproximam – mais que uma questão de separação ou assimilação absoluta, como vinha aparecendo antes. Tomando a jurema como experiência religiosa singular, o autor destaca, ao mesmo tempo, que ela possui um aspecto complementar e fundamental na vida dos terreiros no Recife.

O antropólogo observa que entre as décadas de 70 e 80, quando realizou seu trabalho de campo, vinha se ampliando uma "síntese entre Xangô e Jurema [que] foi crescendo com o tempo, a ponto de que hoje em dia existem pouquíssimas casas de xangô que não têm também, ainda que separados dos cultos aos orixás, toques de Jurema" (Carvalho, 1987, p. 48). Ele argumenta que Xangô e Jurema se "auto-definem por contraste" (2001, p. 3), distinções estabelecidas menos por elementos diacríticos e origens históricas, e mais pelos respectivos sistemas cosmológicos. Em relação à jurema, Carvalho descreve como seu sistema é amplo e crescente, de modo a propiciar uma "experiência religiosa" que "permite esse âmbito tão extenso de expressão simbólica, incluindo a capacidade de gerar desordem" dispondo de "técnicas tipicamente religiosas de aproximação do caos" (Carvalho, 1998, p. 36).

Brandão e Nascimento (1998), por sua vez, buscam entender o "campo religioso" no Recife a partir da noção de "complexo mágico-religioso da Jurema" (bebida, tabaco,

possessão e crença em um mundo espiritual). Sobre a relação com outras modalidades religiosas, os autores chegam à conclusão que:

> não podemos entender a jurema como uma forma secundária de religiosidade ou prática mágico-curandeirística. Embora, não possua ela uma existência autônoma, ou seja, ela apareça quase sempre relacionada a outras formas religiosas como o Xangô e a Umbanda, vemos a Jurema como tendo uma importância fundamental dentro dessas formas de religiosidade (Brandão; Nascimento, 1998, p. 89).

Os trabalhos de Luiz Assunção deram um novo impulso para os estudos sobre jurema, sobretudo com o livro *O Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina* (2006) (ver também Assunção, 2010 e 2014). Ampliando a região de estudo para o agreste e sertão nordestino, o autor argumenta que a jurema deve ser lida à luz do processo de "umbandização" da religiosidade sertaneja a partir da década de 60. Tal processo teria reelaborado os campos religiosos, "assimilando" e "institucionalizando" práticas populares locais (como movimentos messiânicos, profetismos, rezadores e curadores) e "construindo um fazer religioso que busca legitimar e tornar hegemônica a prática umbandista" (p. 23)

Em sua perspectiva, a jurema foi internalizada pela umbanda em um "processo de institucionalização do catimbó, concretizado pela assimilação jurema-umbanda em casas de umbanda na região Nordeste" (p. 21):

> O que queremos demonstrar é que, se por um lado, fica clara a origem indígena do culto da jurema, por outro, os estudos […] nos levam a afirmar que no decorrer do tempo ocorreram alterações na constituição desse culto advindas de diversas influências do universo afro-brasileiro. São essas influências que vão dar forma à jurema praticada atualmente no contexto dos terreiros de umbanda. É, portanto, a mistura de elementos oriundos do candomblé, do espiritismo kardecista, do catolicismo popular e, principalmente, da umbanda, que, ao serem reelaborados, darão origem a um processo de criação de uma nova prática da jurema, em que os elementos religiosos de outros cultos coexistem de forma dinâmica, reformulando o espaço religioso tradicional, assimilando-o e transformando-o em uma nova prática (Assunção, 2006, p. 22).

Segundo Assunção, "do encontro de um conjunto de crenças e práticas existentes e da abertura da umbanda para absorver práticas diversas, surge o universo religioso afro-brasileiro desenvolvido atualmente no sertão nordestino" (p. 112). Esta abordagem consolida a "umbandização" – como fato histórico da formação contemporânea da jurema – enquanto instrumento analítico que guia os trabalhos subsequentes sobre a jurema.

Com esse pressuposto, encontramos as dissertações de mestrado de Marcos Alexandre Queiroz (2008) e Wagner Teixeira (2014), a respeito da relação entre magia e moralidade no Rio Grande do Norte; a de Francisco de Lima Segundo (2015), sobre a jurema de Alhandra, na Paraíba; e a tese de doutorado de Sandro Salles (2010), que explora as configurações da jurema das Zonas da Mata de Pernambuco e Paraíba. Mais recentemente, outros trabalhos tem abordado a jurema através de biografias pessoais e do acompanhamento de uma casa religiosa (Pires, 2010; Barbosa da Silva, 2019; Andrade, 2024).

Ao lado disso, com a proposta de renovação analítica, outros trabalhos analisam a jurema na interface com fenômenos contemporâneos, com destaque para a política, ou melhor, para a religião na esfera pública. Isso decorre, em parte, da crescente visibilidade da jurema nos chamados espaços públicos (como grupos e articulações culturais e sociais). Com isso, chama-se atenção para os movimentos culturais-religiosos que vêm difundindo a jurema em novos contextos e espaços e/ou ressaltam uma identidade dos juremeiros[34] (Rodrigues, 2014; Campos e Neri, 2020; Barreto, 2021; e, com uma diferença, Pimentel, 2017)[35].

As abordagens desenvolvidas desde a década de 70 analisam a relação da jurema com outras modalidades religiosas. Com o candomblé, enfatizam uma relação de diferença e separação assimétrica na qual a jurema teria um status inferior (pois menos "estruturada"). Com a umbanda, argumentam o englobamento da jurema pela umbanda, resultando em uma única modalidade de culto. Em suma, a jurema aparece na literatura com diversas feições: enquanto amálgama indistinto de práticas, diluída em religiões institucionalizadas, como culto isolado em si.

Os dados etnográficos de Luiz Assunção (e os demais citados) atestam que a relação entre jurema e umbanda é permanente e, de acordo com seus interlocutores, corresponde a uma composição entre os dois domínios religiosos. Diferente do processo de "umbandização" enquanto dado histórico (um processo concluído), a relação entre jurema e umbanda é encarada pelos juremeiros como uma questão cosmológica e ritual – e,

[34] O papel desses movimentos a partir de 2010 teve efeitos importantes para a visibilidade política públicas. Em meu trabalho de campo, essa questão apareceu como lateral aos interlocutores, que celebravam o fato de haver movimentos dessa natureza, mas não tomavam parte diretamente nos mesmos.

[35] Também vale citar as dissertações e teses defendidas em outras áreas do conhecimento, como a de André Souza do Nascimento (2016), em História; Laila Rosa (2009), na Música; José Novaes (2011), Alexandre L'omi L'odo (2017), e o trabalho de conclusão de curso de Eduarda Coelho (2016), em Ciências da Religião; Clédisson Santos Junior (2019), no Desenvolvimento Rural; na Sociologia, a tese de Ivonildes Fonseca (2011). Estas não são etnografias e por isso estão fora da análise feita aqui, mas seus dados e argumentos serão retomados no decorrer da tese.

portanto, sempre presente –, conforme ilustra a organização da jurema sertaneja: em geral trata-se de uma casa religiosa *denominada de umbanda*, que *trabalha com jurema* e realiza toques e rituais com nomes diversos (Assunção, 2010, p. 30) – como mostrarei a seguir, se chamar de "umbandista" e afirmar "ter umbanda" (o mesmo para a jurema) são afirmações distintas.

Na jurema de Roberto havia uma entidade chamada de Ogum Beira Mar. Perguntei a ele sobre ela e ouvi: "ele não *é* jurema, *está* na minha jurema, mas isso *vem* da umbanda", concluindo com "eu cultuo porque gosto". Na introdução apresentei a hipótese desta tese de um mundo compartilhado por espíritos e pessoas que requer uma modelagem das relações, as quais acontecem por variações entre regimes e modos de habitar esse mundo. A conexão e passagem entre jurema e umbanda – que resulta em elaborações como "a umbanda na jurema", "a umbanda que é jurema", etc. – demonstra a necessidade de submeter essa relação a uma análise que não assume como um processo histórico. E, mais ainda, registrar etnograficamente como ela ocorre.

O problema dos nomes

O "conceito de 'centro' é muito difícil de precisar. Onde quer que exista um 'santo-assentado', onde possa haver um toque ou uma reunião por ano, já se poderia falar em centro", afirmou Roberto Motta (1982[2017], p. 206), enfatizando uma das principais características dos terreiros encontrados no Recife e região metropolitana, a saber: a constituição das casas onde são cultuados os orixás, antepassados e entidades em geral prescinde de uma feição pública e nomes conhecidos para seu pleno funcionamento.

Por um lado, a dificuldade de Motta em precisar o conceito de "centro", conforme mostrarei, deriva da sobreposição entre espaço doméstico e de culto, onde as atividades espirituais e cotidianas pertencem a um mesmo fluxo de vida. Este fluxo conduz o cotidiano religioso e deve ser observado para garantir o bom andamento das atividades rituais. É também esse fluxo que resiste ao procedimento classificatório (comum nos estudos dessas religiões), e daí vem o segundo tipo de dificuldade dessa "precisão".

Como disse o juremeiro Zezé Homem de Oxóssi, de Juazeiro do Norte/CE, na jurema, tudo "depende da precisão" (Assunção, 2006, p. 244). O problema da precisão ganha sentido adicional, indo além da busca por divisões exatas. Assim, a precisão pode expressar a habilidade de sacerdotes em lidar com esse fluxo espiritual de maneira

precisa, quando, por exemplo, alternam e separam as modalidades de culto de seus terreiros. Há ainda, o sentido pragmático da precisão como aquilo de que se precisa, e que, no caso da jurema, parece rondar a prática dos juremeiros, que costumam experimentar e inovar ritualmente, agregando novos elementos ao seu fluxo espiritual, à medida que julgam necessitar.

As fachadas das casas de culto – os "centros imprecisos" – estão sutilmente inscritas na paisagem urbana e dão entrada às residências cuja arquitetura abriga pessoas, espíritos, orixás e antepassados, que convivem de acordo com a operacionalização dos sacerdotes.

Ainda segundo Motta (1982[2017], p. 221-225), "não há demarcação exata entre as variedades das experiências religiosas mediúnicas no Recife", pois elas se estenderiam entre um "contínuo" gradativo compreendido entre dois "extremos", o Xangô (e sua "ortodoxia") e a Umbanda (e sua "ambivalência"). Por isso, o autor afirma que a "classificação visa antes distinguir as matrizes ou critérios de diferenciação, do que colocar centros ou terreiros sob etiquetas rígidas" – a partir disso, calcula uma preponderância da jurema frente às demais modalidades religiosas (60% de juremeiros, 30% de candomblecistas e 10% de umbandistas) e aponta como são "numerosos" os "centros intermediários"[36], aos quais não se atribui uma categoria classificatória (Motta, 2020).

Essas operações classificatórias tratam os universos religiosos (casas, pessoas e seres espirituais) como entidades discretas autocontidas e classificáveis de acordo com símbolos religiosos. Motta (2001), por exemplo, chega a distinguir as três modalidades de culto diferenciadas por aspectos do transe, sacrifício e origem dos seres espirituais. Ocorre, como ele mesmo nota, que nas casas de culto no Recife, o predicado "intermediário" poder ser remetido a quase qualquer casa pois, em algum nível dessa morfologia religiosa, são encontradas composições entre as diferentes modalidades de culto. Além disso, mesmo quando os terreiros não apresentam essa composição na arquitetura, as pessoas exercem esse papel diversificador, pois são lócus da convivência entre as religiões e, nesse sentido, circulam entre diferentes casas[37].

[36] Além de "intermediárias", ele usa o termo "aberrantes", mas considero no mínimo inadequado replicá-lo no corpo do texto.

[37] Uma das exceções, já notada pela literatura, e que ouvi repetidas vezes em campo, é o Sítio de Pai Adão, cuja fundação africana mantida até hoje pelos descendentes impossibilita a presença de outros cultos, como a jurema. Isso não significa que os filhos de santo dessa casa deixem de cultuar ambas modalidades religiosas. Uma mãe de santo disse que quando se iniciou no candomblé no Sítio, ficou aliviada por pensar que não teria que lidar com jurema, mas, como ela disse, "não teve jeito" e algum tempo depois começou a ser "cobrada" por seus espíritos.

A variedade de como as casas são apresentadas por seus representantes é significativa nesse sentido. De acordo com o mapeamento de terreiros de Recife e região metropolitana realizado na década passada (BRASIL, 2011)[38], a autoclassificação dos sacerdotes em relação às perguntas sobre "religião", "nação/linha" e "divindade regente", além dos nomes das casas, retratam a complexidade desse quadro. Estas são chamadas de Centro, Terreiro, Ilê, Tenda, Casa, Associação, Barracão, Cabana, e estão associadas a diferentes domínios religiosos, como Jurema, Candomblé, Umbanda; diversas linhas e nações, como Nagô, Xambá, Angola, Ketu, Quimbanda, etc.; e atreladas às mais distintas divindades e entidades.

O mapeamento confirma o fato relativamente conhecido na literatura e entre o povo de terreiro do Recife da proeminência numérica de casas de jurema. Mas os resultados levantam uma questão: como os universos referidos em cada nome e categoria se articulam internamente às casas; ou ainda, o que mais há nessas casas, para além do que seus nomes informam?

É comum encontrar na bibliografia o pressuposto de que o candomblé, a jurema e demais modalidades religiosas no Recife formam um "campo afro-religioso", isto é, um conjunto que partilha de um mesmo *ethos* em contraste a uma unidade maior (como o Estado ou a sociedade). Essa interpretação busca refletir os pertencimentos religiosos, as camadas históricas de formação do campo e as formas como essas religiões se organizam de um ponto de vista analítico externo e de viés sociológico.

As relações internas a este campo seriam eminentemente baseadas no poder e na disputa pela valoração de símbolos. Um desdobramento disso é a análise do campo religioso como análogo à lógica do mercado – outro ente externo – enquanto circunscrição na qual religiosos estariam constantemente disputando capital e, por suposto, convertendo em bens negociáveis suas relações (com os deuses)[39]. Por mais absurda que essa

[38] Em 2011, houve uma das mais importantes iniciativas do poder público em relação às comunidades de terreiro do Brasil, realizado pelo Ministério do Desenvolvimento Social. A *Pesquisa Socioeconômica e Cultural das Comunidades de Terreiro* mapeou casas religiosas em Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife. No Recife, foram identificados 1.261 terreiros – um número provavelmente subestimado ou atualmente defasado – entre os quais 896 afirmam praticar a jurema. Os principais resultados do estudo estão presentes em *Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro* (BRASIL, 2011). Além desse material, não houveram análises subsequentes sobre a pesquisa e os dados que ela gerou. Para acessar a base de dados da pesquisa, ver https://www.mapeandoaxe.org.br/cd/paginas/terreiros_recife.htm (acessado em 10/07/2024)

[39] Sandro Salles (2010, p.211) define esse campo religioso como lugar da disputa pela gestão dos bens e do exercício legítimo do poder religioso; e entende que a "concorrência" entre sacerdotes garante um elemento dinamizador da jurema. Teixeira (2014, p. 75) propõe que o campo é disputado por categorias e noções moralizantes, em que bem e mal são manipulados pelos religiosos para ressaltar ou diminuir certas práticas.

proposição seja, este tem sido um ponto de partida recorrente para abordagens sobre a convivência entre jurema e outras modalidades religiosas. Neste caso, presume-se uma relação hierárquica entre jurema e candomblé, de modo que os religiosos da jurema estariam buscando o "prestígio" do candomblé ao adotar seus símbolos, como se este fosse uma imagem a ser seguida.

Um dos problemas desta abordagem é que ela desconsidera o modo de participação e pertencimento das pessoas nessas religiões – a qual nunca se dá por conversão, mas por, poderíamos dizer, acúmulo e sobreposição. Os vínculos espirituais das pessoas demonstram que elas (além das casas) são compostas pela jurema e pelo candomblé, e como a convivência entre esses dois domínios é uma composição, ela requer dos especialistas rituais uma atenção para o equilíbrio entre elas.

O campo religioso foca nos símbolos comuns de um certo grupo social distinto que os disputaria internamente. No lugar disso, pode-se pensar um campo onde há uma partilha de espaços, pessoas e cosmo (que os coloca em continuidade). Nessa perspectiva, não há exatamente um ente externo – o Estado, a sociedade, o mercado – para aferir tais relações, pois elas sempre se dão de um ponto de vista internamente implicado – da pessoa, do lugar, dos seres espirituais (o que pode, inclusive, delinear disputas e antagonismos). Dessa maneira a questão ganha uma ancoragem antropológica.

Procura-se um terreiro por motivos diversos e não, prioritariamente, uma nação, modalidade religiosa ou qualquer elemento tipológico que seja externo às suas relações, tampouco o "poder" enquanto atributo simbólico abstrato. Há, claro, uma busca por uma força espiritual, mas o que um visitante ou consulente procura é sempre uma pessoa, uma entidade, um trabalho, uma solução e, para isso, segue uma rede de relações prévias e/ou sinais cosmológicos (é evidente que a "fama" de certos terreiros em detrimento de outros inflete nessas escolhas, mas não é um determinante). Como essas relações se desdobram para cada uma das modalidades religiosas – isto é, se a pessoa tenderá para a jurema ou para o candomblé – é uma questão posterior e está além da deliberação humana (ainda que possa ser infletida e mediada por ela).

Certa vez, uma senhora bateu na porta no Ilê Olufan Deyi e foi recepcionada por Roberto. Ela perguntou se ali faziam-se "trabalhos" e ele respondeu: "sim, aqui nós temos espíritos, temos orixás, temos eguns, temos de tudo. O que a senhora está precisando?". Outras casas que conheci dispõem de configuração similar a este terreiro, apenas variando em ênfase ("aqui é candomblé, mas nós também temos jurema", ou vice-versa). E mesmo

que um terreiro não tenha candomblé[40], sendo somente de jurema, seus integrantes têm seus orixás em uma segunda casa para onde indicariam o visitante, fazendo com que essa modalidade de culto esteja presente, mesmo que implicitamente, por meio de seus corpos.

Casas

Comumente, compreende-se o terreiro como a formação típica das religiões de matriz africana no Brasil, um modelo de edificação que agrega um conjunto de seres espirituais, um núcleo de pessoas ligadas por parentesco ritual, em geral denominada uma família de santo. Terreiro é sinônimo, portanto, de culto coletivo a diferentes divindades que estão fixadas ritualmente a um local. É o espaço onde as atividades rituais decorrem, como obrigações religiosas e festejos e, não raramente, esses lugares (ou seu entorno) são as residências dos religiosos, formando verdadeiros *compounds*[41].

No Recife e região metropolitana (mas não apenas), os terreiros estão inscritos nas paisagens dos subúrbios e quase nunca são visualmente distinguíveis de demais edificações (salvo raras exceções). Em parte, isso se justifica pelas características locais, pois suas modalidades de culto não requisitam a presença de objetos sagrados (como bandeiras, plantas, ornamentos, quartinhas, etc.) nem insígnias nas portas, muros ou fachadas das edificações. No máximo, há pequenas placas ou pinturas nas paredes com algum nome que os identifique. Assim, tais terreiros tendem, como registrado por outras etnografias, a ser o espaço residencial de seus zeladores e familiares.

Na Zona da Mata encontramos a mesma configuração, tal como observei quando realizei pesquisa na região e como descrito por Sandro Salles (2010), o qual afirma que a maioria das juremas não possui um espaço destinado exclusivamente para as atividades religiosas que não as próprias casas das pessoas. Luiz Assunção (2006, p. 253) atesta o mesmo para as casas religiosas do sertão, onde "não existe placa, nem qualquer outro tipo

[40] Como citei anteriormente, tenho ciência de um único caso relativamente conhecido em que o inverso se aplica, isto é, uma casa de candomblé que não tem iurema, a saber, o Sítio de Pai Adão. Sobre o secular terreiro, Brandão e Nascimento (1988, p. 89) notam que "Mesmo nos Terreiros de Xangô mais tradicionais do Recife, alguns dos quais sem nenhum espaço ritualmente constituído para cultuar os espíritos da Jurema, estes reaparecem nas residências dos filhos de santo, ou em terreiros afiliados".

[41] Isso ganha mais expressividade em terreiros nos quais as famílias e a vizinhança conseguiram se manter em seus territórios tradicionais, como exemplificam Flaksman (2012) para o Gantois em Salvador; e as etnografias sobre o Sítio de Pai Adão e seus descendentes (Carvalho, 1984; Halloy, 2005; Pinto Filho, 2020).

de identificação nominal" e que são "como qualquer casa residencial de cidades do interior", funcionando "ao mesmo tempo, unidades de residência e local de cultos". O mesmo se passa no Rio Grande do Norte, de acordo com os relatos de Teixeira (2014, p. 73): "a memória da juremeira Dona Neta assegura não existir, à época de sua avó médium (por volta dos meados do século XX), centros, mas apenas pessoas a fazer seus ritos em suas casas, nas casas dos consulentes e nas matas do lugar".

Portanto, os terreiros são, antes de tudo, casas compartilhadas por pessoas e os respectivos seres espirituais aos quais elas são vinculadas. Desses vínculos resulta uma arquitetura "politeísta" das edificações, no sentido atribuído por Barbosa Neto (2012, p. 93), em que "os humanos dividem com todos os outros [seres] o mesmo lugar", o qual é "organizado pela diferenciação entre os domínios associados a esses seres, com diferentes passagens e separações entre eles".

O modelo dessas casas consiste em espaços domésticos de dois ou três quartos onde residem um ou vários núcleos familiares. Assim, o terreno (de área quase totalmente construída) abarca a casa pessoal, pela qual se passa para acessar o salão central, onde ocorrem as atividades coletivas, em geral localizado na parte de trás e do qual se acessa os principais ambientes rituais: o quarto de santo (peji), o quarto da jurema e o quarto dos eguns (balé) – que podem sempre ganhar novas segmentações de acordo com separações cosmológicas necessárias (e a depender das condições espaciais). Os ambientes estão devidamente afastados uns dos outros, e seus usos rituais são separados temporalmente.

Mas esse modelo é como uma transformação – que ocorre ao longo do tempo – de uma versão anterior das casas. Dessa forma, muitas vezes os seres espirituais estão acomodados em um quarto de dormir ou uma área reservada de um ambiente comum. As atividades rituais acontecem nas salas, cozinhas e quintais, que são revertidos em espaços de culto, com os móveis afastados e o acesso restringido. No que tange à jurema, esse foi o tipo de casa que mais encontrei no Recife.

Esses dois modelos estão longe de serem opostos, tampouco um é mais completo que o outro. Chama a atenção que em todos os casos – em casas mais ou menos reduzidas espacialmente, mais ou menos segmentadas religiosamente – o espaço religioso é contíguo ao doméstico. Essa característica doméstica dos terreiros de Recife – ou poderíamos inverter e falar de uma composição espiritual desses domicílios – expressa o esforço das pessoas para atender ao "desejo de viver próximo aos santos" (Pinto Filho, 2020, p. 165), os espíritos e os antepassados. E estes, por sua vez, também desejam viver com as pessoas e por isso as atraem, "trazem" e fixam-nas perto deles.

Essa irredutibilidade do espaço doméstico ressalta como a vida espiritual no Recife é marcada pela convivência cotidiana com os seres espirituais e pela participação intensa e diária nas atividades religiosas, criando um estreitamento das relações, e mesmo uma intimidade. As pessoas conversam com os espíritos e eles infletem em decisões triviais do dia a dia. Como notado por Halloy (2005, p. 34), a continuidade entre espaço doméstico e religioso torna inexistente uma separação entre "vida privada" e "vida religiosa", o que no limite se explica pela "capacidade atribuída às divindades de intervir na vida de seus iniciados"[42], tornando, adiciono, o plano espiritual imanente às ações inicialmente extra religiosas ou exclusivamente humanas.

Conforme mostra a rotina das pessoas – que podem acordar e dizer as primeiras palavras para um espírito; vê-los andar pela casa; escutá-los; conversar e negociar decisões; organizar a rotina para cuidar deles –, é a vida doméstica que se inscreve no contínuo da vida espiritual de uma casa. Assim, como constatou Barbosa Neto (2012, p. 93), nas casas de religiões de matriz africana "nunca se está completamente fora do ritual, ainda que existam momentos mais e menos fortes para se estar dentro dele"[43].

Deriva daí a dificuldade em estabelecer um estatuto claro do que seja uma "casa aberta", que funcione enquanto terreiro, com atividades públicas. Mesmo que uma casa esteja "oficialmente" aberta, esse estatuto não é absoluto e depende da posição em relação a ela: a casa onde uma pessoa mora com sua família e cultua seus espíritos é sua residência e morada, não sendo evocada como "terreiro" ou "casa aberta". A respeito da data de fundação, raramente há um dia ou evento específico. No lugar, é rememorado um momento marcante: o primeiro toque, a primeira iniciação, a primeira obrigação; atos formais, como "plantar o axé" ou fazer os primeiros assentamentos; as primeiras mudanças na arquitetura da edificação, quando foram construídos novos lugares para as entidades ou orixás; a expansão das atividades para "fora" do núcleo familiar consanguíneo e/ou residente, com o ingresso de clientes, afilhados, etc. Esse momento pode ser lembrado singelamente em enunciados que indicam quando as pessoas e os seres espirituais foram morar ali: "foi quando nós chegamos aqui".

[42] "[...] la capacite attribuée aux divinités d'intervenir dans l avie des initiés [...]" (Halloy, p. 34, 2005).

[43] Essa continuidade não gera necessariamente laços harmônicos. Conforme demonstra Pinto Filho (2020, p. 164): "Existe sempre uma tensão em administrar essas dimensões, quais sejam 'a parte do culto' e 'a parte familiar'. Alguns filhos de santo se queixam da ingerência dos 'assuntos de família' nas 'coisas do culto', ainda que também possam existir queixas no sentido contrário, em especial no que se refere à não contribuição nas contas da casa pelos filhos de santo."

As casas são uma instanciação das relações espirituais de uma pessoa e um coletivo espiritual e humano ao qual ela está vinculada. O modo mais frequente para se referenciar a elas é pelo nome do fundador, dirigente ou termo de parentesco: “a casa de vó”, “a casa de pai”, “a casa de Roberto”, “a casa de Das Dores”, “aqui em casa”[44]. Para além do nome pessoal, outra forma de distinguir uma casa é ressaltando que ela pertence a uma divindade ou entidade, acionando a transcendência de sua existência, o que ocorre sobretudo no caso de conflitos interpessoais: “essa casa não é de ninguém, é deles” (dos espíritos, dos orixás)[45].

O Ilê Olufan Deyi é chamado de “casa de Tia Edna”, que também é, a depender de quem fala, “a casa de Das Dores”, sua fundadora, e “a casa de Roberto Negão”, seu sucessor. Além disso, o terreno foi dado ao orixá por um cliente da mãe de santo Maria das Dores e, por esse motivo, também é considerada a “casa de Orixalá”. Assim, Maria das Dores foi morar ali com seus filhos e afilhados, orixás, antepassados e espíritos, que estão lá até hoje – e ela mesma, após sua morte, continua ali como egum[46].

A abertura de uma casa – isto é, sua transformação em terreiro – na maioria das vezes ocorre de modo sutil e, em geral, a despeito da vontade pessoal. O processo é um efeito das obrigações e responsabilidades contraídas no decorrer da vida como sacerdote (“as pessoas confiam em mim”, “elas me procuram”, etc.), e a casa torna-se um desdobramento incontornável. Muitas vezes, pais e mães de santo enfatizam como mal percebem a abertura e, quando dão por si, ela já aconteceu: “no começo vinha um procurando um trabalho, depois outro com um problema, e quando eu vi já estava cheio de gente aqui”. Ainda que se constate com surpresa que uma residência se tornou uma “casa aberta”, em geral reage-se a isso com normalidade, reconhecendo não poder ser diferente uma vez que se mora com espíritos e que estes possuem uma ingerência tão ou mais importante que a humana sobre as casas.

---

[44] Em algumas situações há um fator geracional para essa denominação, pois mesmo quando estes fundadores já faleceram, usa-se seu nome. Tomemos como exemplo o Sítio de Pai Adão, que antes foi Sítio de Inês (a fundadora), e que ninguém chama pelo nome oficial, Ilê Obá Ogunté.

[45] Da mesma maneira que uma pessoa é iniciada ou preparada ritualmente, criando uma relação singular entre si e uma divindade (a pessoa é de um orixá, por exemplo), nesse sentido, a casa pode também ser considerada “feita”.

[46] Implicações sobre a noção de propriedade, donos humanos e espirituais, e de transmissão de terreiros foram tratadas por Pinto Filho (2020, p. 202). A esse respeito, Barbosa Neto (2012, pp. 95-96) registra que “A casa de Pai Mano, nesse sentido, é a casa do Pai Oxalá, isto é, a relação recíproca, porém assimétrica, por meio da qual o segundo dá ao primeiro o que ele dará aos seus filhos, e assim por diante. Há uma enorme quantidade de casas em cujos nomes o genitivo se refere aos deuses e mesmo a mais de um deles, ou eventualmente a uma população de espíritos”.

André afirma que dirigir um terreiro não estava em seus planos. Ele sempre teve sua jurema em casa, onde "dava atendimento" para vizinhos, parentes e amigos. Quando levou seus orixás de onde foi iniciado para sua residência, o fez para mantê-los por perto. Mas não tardou para que tanto os orixás quanto os espíritos demandassem uma abertura cada vez maior da casa, o que expressaram atraindo cada vez mais clientes, visitantes e futuros afilhados. Não se passaram dois anos para que ele tivesse que buscar uma casa maior, onde atualmente mora e mantém seu terreiro.

Como mencionei, os espíritos são evocados como donos das casas, em parte porque estão acima das questões humanas, mas também porque, via de regra, têm a ver com as histórias das casas. Quase todas as residências que conheci possuem uma "origem" espiritual, sendo adquiridas ou encontradas por meio da atuação dos espíritos – com indicações oraculares, revelações em sonhos, etc.

Quando mudava de casa, Roberto buscava permanecer no perímetro entre Água-Fria e Olinda. Na escolha da nova residência, ele costumava receber indicações dos espíritos sobre o quanto aquela era apropriada ou não. Em uma ocasião, ao visitar o local, uma pessoa apareceu inesperadamente e disse-lhe "não fique aqui", e desapareceu tal como surgiu. Em outra, alguém passou cantarolando "não vai dar certo, não vai dar certo". Em ambos os casos, ele declinou por ter interpretado um recado "deles" e, pouco depois, descobriu problemas nas casas (como enchentes e violência). Da última vez, ele estava quase desistindo, mas ao sair de casa, pediu às entidades que mostrassem a casa que queriam. No mesmo dia encontrou um lugar apropriado e tudo foi resolvido com facilidade; em contrapartida, os espíritos ganharam um quarto só seu. "Muita gente mora aqui", ele dizia, englobando sua família consanguínea e seus vários espíritos. Após seu falecimento, uma das grandes angústias de sua viúva era encontrar outra casa com espaço apropriado para acomodar a jurema de Roberto.

Essa base doméstica de toda casa de culto no Recife é motivo de orgulho para os moradores. Mesmo uma casa aberta há muitos anos, que agrega uma ampla comunidade e espaços para as atividades rituais, nunca deixa de ser eminentemente uma *casa*. Assim, as pessoas exclamam que "tudo isso começou na sala", lembrando que não havia cadeiras para o público se acomodar nas reuniões de jurema, espaço suficiente para realizar obrigações ou festas, o que nunca as impediu de continuar cultuando seus espíritos[47].

[47] Em contrapartida, os juremeiros e as famílias de santo ficam diante de um dilema quando uma casa se expande e cresce tanto que se afasta dessa base doméstica, dando características arquitetônicas pouco residenciais ao terreiro e, por reflexo, afastando-se paulatinamente da centralidade do núcleo consanguíneo.

No eventual caso de casas abertas onde não mora ninguém, estas possuem ao menos um quarto mobiliado para a estadia, sendo raro que seus zeladores não estejam presentes. Mesmo quando estes possuem uma residência separada e residem fora do terreiro, acabam passando muito mais tempo nas atividades religiosas. Também acontece uma jornada dupla de cuidado religioso entre terreiro e casa própria dos sacerdotes, quando estas abrigam orixás e espíritos de jurema.

A jurema de Nina está localizada em uma casa no Alto José do Pinho que foi construída em um trecho do terreno de sua falecida mãe, dona Neca. Atualmente, Nina reside a alguns quilômetros dali, em um conjunto habitacional no bairro do Arruda, e vai para sua casa do Alto quando precisa realizar obrigações. Quem mora na casa do Alto é sua filha com o esposo (ele próprio um sacerdote) e os filhos, que garantem o cuidado diário da jurema. Esta fica em um estreito corredor logo à esquerda da entrada, ao longo do qual os espíritos estão arrumados. Ao abrir a porta dá-se de cara com a preta-velha Maria Conga, uma das principais entidades de Nina. É também ela quem dá o nome daquele local: "Centro Espírita Maria Conga". "Ela é a dona daquela casa", comentam, o que se reflete na prioridade cosmológica e ritual da entidade e em sua limpeza e manutenção – diariamente café é servido, perfume aspergido e flores trocadas.

Dona Neca já trabalhava com espíritos e atendia muitas pessoas da região, mas foi Nina quem "deu o nome" – "abriu a casa". Ela fez sua jurema com um pai de santo e juremeiro de um bairro contíguo (Jorge, na Bomba do Hemetério) e após algum tempo resolveu levá-la para casa. Além disso, Nina dá continuidade aos costumes e práticas de sua mãe – "é o mesmo chão, então tenho que fazer aquilo que ela fazia". Assim, a casa nunca deixou de ser de Dona Neca (e é dessa forma que seus descendentes se referem), mas também é de Maria Conga e outros espíritos, que não aceitam sair de lá e se mudar com Nina – como é o caso com tantos outros juremeiros.

Mesmo que o apartamento de Nina não seja apropriado para o funcionamento de uma casa aberta – ou seja, não tenha assentamentos e outras estruturas rituais –, sempre é possível encontrar ali banhos, cachimbos e fios de conta (colares). Isto porque Nina não deve ficar "descoberta" já que um malefício pode aparecer e, a todo tempo, aparecem visitantes e clientes em busca das consultas com os espíritos. Certa vez estávamos reunidos em uma confraternização e a festa precisou ser interrompida pela visita de uma moça que buscava ajuda. Nos retiramos e Roberto comentou, se dirigindo para Nina: "você queria o que? Essa daqui também é uma casa de espíritos".

As casas têm sido, desde os primeiros estudos das religiões de matriz africana, um lócus central de observação. Na introdução, argumentei sobre o percurso metodológico desta pesquisa a respeito dos movimentos de circulação e como as casas são um ponto necessário, mas não exclusivo, para observar a jurema. Ao lado disso, a casa é tratada como unidade agregadora de uma comunidade, refletindo suas idiossincrasias, o que significa saber à qual matriz religiosa ela está vinculada. Ocorre, como vimos, que as casas são "politeístas", no sentido especificado por Barbosa Neto (2012): elas agregam diferentes seres espirituais, organizando-os de acordo com seu estilo ritual.

Voltemos ao modelo clássico das casas no Recife, em que diferentes modalidades de culto são praticadas. Acrescente-se a isso, como mostrei, que cada uma delas está inscrita, ao seu modo, dentro dessas casas, a depender das biografias de seus zeladores e do que solicitam as divindades. A casa hoje liderada por Edna Maria foi fundada por Maria das Dores, depois passada para seu filho Roberto Negão e então para a atual dirigente. Descrevi como esta casa é nomeada na alternância desses três nomes: ora casa de Das Dores, ora casa de Roberto, ora cada de Edna – e, em momentos específicos, casa de Orixalá ou Ilê Olufan Deyi. Foi "no tempo" de Das Dores que os quartos de santo, de jurema e de egum foram constituídos; "no tempo" de Roberto, em decorrência de sua jurema, foi construído um quarto de jurema externo para acomodar outras entidades; agora, Edna Maria cuida da casa tal como seus antecessores lhe deixaram e recentemente precisou construir mais um pequeno quarto de jurema por solicitação dos espíritos .

Durante a pesquisa não cheguei a escutar uma pessoa sequer se referindo à casa como Ilê Olufan Deyi, seu nome "oficial" por assim dizer. Apenas depois de um tempo observei que ele consta no Certificado da Federação enquadrado na parede do salão, junto aos retratos dos sacerdotes anteriores. Ademais, ele foi pronunciado a mim apenas na ocasião em que cadastrávamos o terreiro em um edital público da Secretaria de Cultura do Estado. Esse nome oficial possui grafias diversas, o que considero expressivo dessa variação onomástica.

Em um sentido, pode-se afirmar que essa casa é de candomblé, sendo um dos terreiros mais tradicionais e antigos da cidade, mantendo o estilo ritual do nagô recifense. Por outro lado, a jurema é de grande importância e nasceu com o próprio terreiro. Ainda que os nomes utilizados não remetam à jurema, isso não reflete uma hierarquia entre os cultos, mas diz respeito à natureza intrínseca de suas relações. Uma das principais entidades de jurema da casa uma vez afirmou: "eu cuido daqui, mas essa casa é deles", se referindo aos orixás.

Assim, as casas possuem uma profusão de nomes que refletem relações humanas e espirituais, expressam suas histórias e configurações cosmológicas atuais. A ênfase em "casa", no lugar de "terreiro", e nos nomes pessoais (humanos ou espirituais) no lugar de um nome insígnia (que existe, mas cujo uso é raro), é um vetor que alimenta e reflete esse "politeísmo". Os nomes não categorizam as casas nem as atrelam a estilos de culto específicos. Eles estabilizam os feixes de relações dessas casas e, na medida em que se referem a certas pessoas, denotam os vínculos pessoais que são, por sua vez, inscritos como próprios às casas. Por isso é problemático esperar que essa onomástica *classifique* as casas.

Quando Roberto, há muitos anos, tirou a jurema da casa de seu padrinho e levou as entidades para morar com ele, passou a trabalhar ainda mais e sentiu a necessidade de registrar o terreiro "na Federação", o que, segundo contou, não era mais do que dar um nome e pagar uma taxa[48]. Ele nunca chegou a me falar o nome e tampouco o usava – o que é extensível a outros casos que conheci. Tampouco me parecia que Roberto considerava sua casa "aberta". Ele já havia feito uma de suas obrigações em casa (um tombamento), seguido de uma grande festa, mas foi apenas nos últimos dois anos, antes de falecer, que suas entidades passaram a solicitar que fossem estritamente cultuadas na residência, e então ele fez obrigações e toques, uma iniciação e passou a realizar reuniões semanais. Foi mais ou menos nesse período que a abertura da casa começou a se desenhar. Como disse, nunca cheguei a saber o nome, mas essa ausência não demarca uma falta, e sim remete a uma profusão ainda maior das possibilidades que a casa possui.

Uma casa, segundo Barbosa Neto (2012, p. 94-96), "é uma versão da cosmologia resultante do trabalho ritual efetuado sobre o corpo das pessoas, principalmente o do pai-de-santo. Os seres que a comandam são principalmente aqueles que povoam o corpo desse último"[49]. Em outros termos, as casas e as pessoas refletem e atualizam reciprocamente as disposições espirituais pessoais, o que se reflete em sua arquitetura cosmológica,

[48] Não disponho de dados mais específicos sobre as Federações de Cultos Afro-brasileiros. Algumas casas mais antigas possuem os certificados enquadrados nas paredes dos salões. Estes eram documentos utilizados nas delegacias para solicitar autorizações para as atividades religiosas durante o período em que as religiões de matriz africanas foram declaradas ilegais. Atualmente, "a Federação" é antes uma expressão temporal do que um órgão bem definido.

[49] "A cosmologia está inteiramente implicada em ambos, e, como sugeria Pai Luis, é necessário que a pessoa se afaste um pouco da sua casa para que possa se afastar um pouco (talvez até menos) do seu próprio corpo. Acontece que o exterior da casa não é homogêneo e dispõe de lugares que não estão na mesma relação de distância com ela, do mesmo modo que nem tudo aquilo que está fora do corpo está longe dele, podendo inclusive, como veremos mais adiante, compor o seu interior" (Barbosa Neto, 2012, pp. 94-95).

modalidades de culto, entidades cultuadas, estilo seguido e singularizações que se seguem.

Não obstante, se as casas nunca são de um único regime religioso, pois dispõem sempre dessas duas modalidades de culto, não o fazem de maneira proporcional, seja pela ênfase em uma modalidade – diz-se que "aqui é mais jurema" ou "mais candomblé" – seja pela perpétua tentativa de mantê-las em equilíbrio. Assim, é comum que as pessoas se vejam diante de um sucessivo ciclo de obrigações buscando alimentar todos os seres aos quais estão vinculadas. Um exemplo máximo foi de um juremeiro cujos avós construíram um muro no meio do terreno – a mando dos orixás –, deixando uma porção para os orixás e outra para os espíritos e garantindo que nada de um lado passasse para o outro.

O modo e a proporção com que cada espaço de culto se inscreve em uma casa é singular e está relacionado à biografia do sacerdote. Na história de André, o principal vetor de transformação da residência em uma casa foi a chegada dos orixás. De certa maneira, os santos proporcionaram a sequência ritual para essa abertura – o que pode ser visto pelo nome que a casa passou a ter, Ilé Ègbé Oba Yá Orun, (também chamada de Casa Azul). Isso não impede a predominância da jurema pois, ele explica, os espíritos "mandam aqui", "já estavam" e "tudo passa antes por eles".

O nome é, portanto, a estabilização de um traço preponderante de uma casa e se refere àquilo que nela está mais explícito e visível, sem excluir a história do lugar nem anular as outras relações que a constituem.

O resultado disso é seu "estilo", uma "singularidade", como coloca Barbosa Neto:

> O estilo ritual de cada casa é o resultado de um conjunto complexo de cruzamentos em que tomam parte a história ritual dos próprios chefes, a vida pessoal e social de cada um e a agência dos seres sobrenaturais. Se cada casa é um caso é também porque cada chefe é um chefe, cada deus é um deus, cada lado é um lado, e também porque, de tudo isso, não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazem de toda individuação ritual uma maneira singular de compor com a multiplicidade. O que chamo de estilo é precisamente essa singularidade, isto é, esse modo de composição com uma matéria que é fundamentalmente força e cuja textura é sempre heterogênea. O chefe de cada casa é um artesão politeísta. (Barbosa Neto, 2012, p. 19)

Assim, essa possibilidade de acumular nomes – ou, por outro lado, de não ter nome nenhum – está diretamente relacionada com os vínculos espirituais das pessoas, que também podem carregar diversos "nomes", conforme mostrarei.

Aqueles que lidam com espíritos

Um juremeiro é alguém que trabalha com espíritos. É dessa maneira que as pessoas entendem seu ofício e suas relações. Há, ainda, outras maneiras de se referir aos juremeiros, como "espíritas", "catimbozeiro", "xangozeiro"[50], "macumbeiros", "quimbandeiro", ou apenas aqueles que "trabalham na jurema", "mas não são jurema", como disse o juremeiro Carmelo (Salles, 2010, p. 128).

Dentre esses modos de nomear, "catimbozeiro" talvez seja o mais corriqueiro e, ao mesmo tempo, ambivalente. Em termos bibliográficos, o termo remonta aos registros jornalísticos sobre as ações policiais no período da proibição e maior perseguição aos cultos afro-religiosos. Eles retratam violentas imagens de sacerdotes e seus objetos rituais sendo apreendidos, com manchetes horríveis retratando o termo catimbó para se referir à casa e catimbozeiro à pessoa. Esse sentido perdura na memória pernambucana na medida em que é usado como metáfora genérica e racista para qualquer religião de matriz africana e seus ícones – como para o maracatu, afoxé, etc.[51]

Não obstante, catimbozeiro é utilizado amplamente pelos juremeiros, entre os quais apresenta uma grande possibilidade de significados, como constata Sandro Salles para a Zona da Mata:

> Em um sentido genérico, encontrado na linguagem corrente do Nordeste, catimbó significa magia negra, feitiçaria, bem como qualquer forma de manipulação do sobrenatural com fins 'maléficos' ou 'diabólicos', como 'coisa feita', 'mau-olhado', entre outros. Mesmo nos terreiros e centros onde a influência das antigas mesas de Catimbó é mais evidente, o termo apresenta sentido bastante genérico, não se referindo, portanto, a um culto específico. Os juremeiros o empregam, em uma linguagem mais espontânea, tanto para designar o culto por eles praticado quanto para designar o espaço de celebração (Salles, 2010, pp. 83-84).

Assim, com alguma frequência, o termo aparece substantivado – um catimbó – para denominar um sortilégio advindo de ação ritual (um "trabalho") de outrem, e "catimbozeiro" remete a um "feiticeiro". Mas é evidente que isso não carrega a carga

[50] Este termo aparece na bibliografia como derivado de "Xangô", o qual seria sinônimo do candomblé pernambucano. Na linguagem corrente, observei um uso abrangente para denotar um evento (festa) em uma casa – "vou ao xangô de fulana" – e xangozeiro como aquele que pratica ou frequenta terreiros.

[51] Vânia Cardoso (2004, p. 9) demonstra que "macumbeiro" e "macumba", quando utilizados como termos pejorativos pela sociedade, é atributo racializador para determinadas experiências afro-brasileiras, além de dar a elas sentidos de "superstição", "descrença" e "medo".

pejorativa do sentido acima citado. Em todo caso, qualquer trabalho na jurema pode ser chamado de catimbó, mesmo quando não objetiva um malefício.

Como demonstrei no início deste capítulo, na bibliografia o catimbó já apareceu como "etapa" religiosa anterior à formação da jurema atual, mais associada a uma paisagem rural ou prática indígena – e que, portanto, com o decorrer da história, teria desaparecido[52]. Em que pese a limitação da abordagem histórica para entender o processo de formação desse culto, contrastivamente, é notável que o uso contemporâneo do termo não deixa de ter um tom temporal, mas de outras bases: catimbozeiro pode remeter, de forma valorativa, àquele juremeiro cujo modo de cultuar a jurema é "arcaico", associado a costumes e práticas de "antigamente" e, portanto, poderoso. Por isso, enquanto atributo positivo, ainda que dúbio, catimbozeiro deixa de ter um sentido genérico ou objetificador[53].

Além da histórica presença das casas religiosas nos bairros onde esta pesquisa foi realizada, na região também há rezadeiras e benzedeiras (que podem se sobrepor ao ofício de juremeiras e mães de santo ou não) e agremiações carnavalescas com interface religiosa. Além disso, essa vida comunitária permite que diferentes pessoas tenham distintas relações com os espíritos, e muitas se consideram "devotas" dos mesmos, sem participar do cotidiano de uma casa ou se aprofundar nas técnicas rituais. Esses "clientes", "simpatizantes", "visitantes" ou "admiradores" são parte importante do sistema religioso e, muitas vezes, essas relações são a porta de entrada para o adensamento da participação no culto, expandindo o que poderíamos considerar uma comunidade religiosa propriamente dita.

Os termos destacados denotam, como propôs Teixeira (2014, p. 15), aqueles que "compactuam ao menos com uma parcela significativa das ideias e práticas" da jurema, indo desde "os líderes e médiuns incorporadores, mas seus assistentes rituais (que nem sempre são incorporadores de espíritos), seus consulentes-fiéis e, quando não especificados sob qualquer outra denominação descriminante, inclusive os próprios mestres".

---

[52] O desaparecimento do catimbó "vai dando lugar a uma nova forma de cultuar o legado dos antigos mestres, apoiada em um corpo sacerdotal organizado – o que praticamente não existia no contexto do Catimbó – e socialmente legitimado, representado pelos pais e mães de santo da Umbanda" (Salles, 2010, p. 102).

[53] Nesse sentido, o funcionamento do termo é similar ao que Vânia Cardoso (2004) constata sobre a macumba carioca e os macumbeiros. A autora chama atenção que apesar do termo macumba ter caído em desuso na bibliografia – e poderíamos dizer o mesmo sobre o catimbó –, ele possui grande presença no vocabulário dos subúrbios cariocas e territórios negros da cidade. E por isso, argumenta a autora, falta ao termo macumba "o status de um nome próprio" (it lacks the status of a proper name) (p. 8).

O problema, portanto, é estabilizar o termo "catimbozeiro", assim como os demais, em um único sentido, bem como usá-lo irrestrita e indiscriminadamente.

As pessoas não costumam se apresentar com frases como "sou juremeiro" ou "sou catimbozeiro" – esse tipo de ação seria visto com estranheza. O comum é que essa apresentação venha "de fora" (seja atribuída por outrem), tornando-a relativamente aceita – "aquele é um grande juremeiro", por exemplo. O receio não oculta ou nega a identificação: ele envolve, em primeiro lugar, a ideia de que se apresentar consiste mais em implicar-se em uma rede de relações (humanas e espirituais) do que a um domínio religioso; e, principalmente, que não se deve explicitar e revelar características e capacidades espirituais tão próprias e pessoais.

Esta particularidade foi encontrada por Teixeira em sua pesquisa no Rio Grande do Norte, onde o autor se deparou com a fluidez dos modos de identificação de suas interlocutoras:

> Ainda que eu não tenha conhecido quem em Canguaretama se apresentasse, por iniciativa própria, como "juremeiro" (quando muito, os interlocutores só consentiam em se dizer juremeiros no contexto de perguntas mais dirigidas e sugestivas – estilo "a senhora é juremeira?"), estou certo de que pelo menos as juremeiras com que estive por mais tempo não se opuseram a essa definição que fiz de seu culto e delas próprias, embora, como muitas pessoas não iniciadas na tradição, elas também designem sua religião (e sessão) muito mais por "mesa", "trabalho" (e só às vezes, jocosas, por "catimbó"), do que por "jurema", palavra que costumam limitar lexicalmente à própria planta e principalmente ao reino espiritual dos mestres. Quanto aos corriqueiros termos locais "catimbó" e "catimbozeiro", quando não aludem (geralmente depreciativamente) aos feiticeiros e feitiços que ameaçam a Dona juremeira ou seus congregados e consulentes, inserem-se nos usos afetivo intimista ou comediante daqueles que, conversando entre pares, não deixam de brincar com sua própria cumplicidade prática e moral com o feitiço, com o catimbó. É nesse sentido que não me pareceu, a propósito de meu campo empírico, anacrônico ou deselegante recorrer também aos termos "catimbó", "catimbó-jurema" e "catimbozeiros", para referir-se à jurema e aos juremeiros (Teixeira, 2014, p. 15).

Mesmo uma apresentação pessoal mais explícita em geral vem carregada de ambiguidades, seja na maneira dela ser expressa, com um tom jocoso ou titubeios, seja em uma aparente descontextualização do termo. De maneira similar ao registrado por Cardoso (2004, p. 11) para a macumba carioca, onde "se nomear como macumbeiro [...] já é sempre uma referência às fontes ambíguas das práticas religiosas de alguém"[54]. Tudo

[54] "To name oneself a macumbeiro, on the other hand, is always already a reference to the ambiguous sources of one's religious practices. If in the public imaginary macumba obtains its meaning precisely by being the antithesis of the discursive construction of a fixed referent, in its indexing of dis-order, of a lack of precise identity, then to name oneself a macumbeira is to inevitably signify upon these known

indica que esses mecanismos são necessários para que, ao se autoproclamar com algum desses nomes, garanta-se não circunscrever e delimitar tudo aquilo que um juremeiro é e pode vir a ser.

No início do trabalho de campo, na busca por possíveis interlocutores, escutei indicações de que aquele ou aquela era um "grande juremeiro". Quase todas as indicações vinham de quem também cultuava jurema. A percepção da diferença entre ela e os indicados passava pela frequência dos trabalhos ou antecedência na vida pessoal ("a jurema veio primeiro"). Não se trata, portanto, de grupos bem delimitados de juremeiros e não-juremeiros. De um ponto de vista, todos o são porque possuem jurema, mas nem todos são da mesma maneira, e essa distinção pode tomar contornos mais nítidos, expressos em termos gradativos, que possibilitam a qualificação. Assim, se todos têm jurema, alguns são de jurema – e entre estes há aquelas pessoas que são os "grandes".

Quando Roberto visitou pela primeira vez o Ilê Olufan Deiy, as dirigentes do terreiro perguntaram à sua esposa: "ele é de dentro?", ao que ela respondeu "é e não é". Foi Roberto quem me contou essa história, explicando como naquele período encontrava-se "afastado" e, por isso, poder-se-ia dizer que ele "não é". Por outro lado, para pessoas como ele e tantas outras, não existe uma parte sua que não esteja implicada com os espíritos e, portanto, ele "é". Como ele costumava dizer: "quem quer entrar, não pode, e quem quer sair, não consegue". Assim, ser externo ou interno a um culto não são estados opostos simetricamente, pois, nessa perspectiva, há maneiras e possibilidades de "ser", enquanto o "não ser" é exclusivo. Se é também não sendo.

Essa é uma fórmula recorrente para responder às perguntas sobre a participação das pessoas no culto. "Fulano é da seita?", "é do nosso meio?", ao que aqueles que não se consideram, respondem "não sou, eu só gosto de assistir", "sou uma admiradora". Em reuniões e toques, parte do público consiste nesses admiradores, que vão ao lugar pelo "movimento", interesse em falar com alguma entidade, promessas familiares, mas que não se considerariam nem seriam considerados como "de dentro". Mas a reversão desse estado é possível, já que o contato e a proximidade com os espíritos, podem levar o

connotations of the name. Unable to fit under the propriety of a name, macumba eludes the fiction of bounded identities. To call oneself a macumbeiro is not a moment of categorization, but a process of naming through a discursive play, it is an insertion in a continued process of narration, a subtle play on the divergent meanings that converge under the sign of macumba. To name oneself a macumbeira is then to play a trick upon an inquisitive preacher. It is to offer a proper name that does not properly name anything. To name oneself a macumbeiro is a playful reclamation of a name" (Cardoso, 2004, p. 11).

admirador a se ver na obrigação de se engajar, ao menos minimamente, nas atividades rituais.

Para quem assume e participa deliberadamente do culto, essa passagem também está presente. Muitas das pessoas que conheci em terreiros frequentavam obrigações há décadas, mas explicitavam que "nunca fizeram nada" – não passaram por procedimentos iniciáticos. Elas integram uma casa, participam ativamente de suas atividades e rotina, já tomaram parte em muitas obrigações religiosas, mas optam por manter, até quando possível, esse status. Em geral, justificam a manutenção dessa posição por considerar a vida religiosa formalizada pela iniciação carregada de sérios "compromissos" e "responsabilidades". Isso não as exime, é evidente, das cobranças espirituais.

Mesmo entre quem "é" plenamente – isto é, "já fez tudo", foi iniciado ou "já nasceu dentro" –, as distinções e gradações internas surgem na medida em que há várias maneiras de "participar" e "integrar" a vida espiritual[55]. Além disso, todas essas pessoas, como mostrei, participam do candomblé e da jurema, de modo que é virtualmente impossível alguém que seja exclusivamente de um ou de outro.

Quando André comentou sobre a já citada proeminência da jurema em seu terreiro, adicionou: "mas aqui hoje, posso dizer que somos mais quimbandeiros" – o que, no caso da jurema, corresponde a um modo de trabalhar com as entidades que tendem para a "esquerda". Isso não é tão distinto daquilo que Luiz Assunção (2006) mostra para o sertão cearense, onde as pessoas se chamam também de "umbandistas". Em outras situações, presenciei o uso do termo "espírita" – que não parece fazer mais do que enfatizar o trato com os espíritos[56].

Os termos pelos quais as pessoas se chamam ou referem-se umas às outras não definem suas identidades religiosas. No lugar, essa multiplicidade ou restrição

[55] Isso passa, por exemplo, pelas funções que cada um tem. Na jurema, não há codificações em "postos" ou "cargos" que colocam a pessoa em uma rede hierárquica de funções específicas. Os ofícios são bastante fluidos e dependem das preferências pessoas. O corte mais absoluto para diferenciar as pessoas é certamente a idade biológica para aqueles que "são de dentro" desde cedo. Vale notar que um dos traços destacados sobre a jurema pela bibliografia é a "ausência" de uma estrutura e organização mais sólida, se comparada ao candomblé. Bastide (1971) por exemplo, diz que essa se resume a aos mestres, discípulo mestre, discípulos, irmandande e criado. Cascudo (1951) fala de mestres, auxiliares e médiuns.

[56] O nome "espírita" é muito usado, mas não evoca o espiritismo kardecista, o qual compõe as trajetórias religiosas enquanto um lugar pelo qual os juremeiros "passam", mas não permanecem, pois é tido como inadequado para o culto aos espíritos de jurema (sobre o tema, ver a monografia de Henrique Falcão, 2020). A esse respeito, é interessante o argumento de Lydia Cabrera (2012, p. 42) sobre o surgimento e a proliferação do espiritismo em Cuba: dada a centralidade da experiência extática entre a população afro-cubana, "nada mais lógico, portanto, que o espiritismo, multiplicando seus centros por toda a ilha, conte atualmente com milhares de crentes e milhares de médiuns. Isso não pressupõe debilitamento da fé nos orixás nem abandono dos cultos de raiz africana. O espiritismo caminha com eles de mãos dadas, são estreitamente unidos, apesar de suas pretensões à espiritualidade […]".

onomástica – nem todos os nomes podem ser igualmente utilizados por qualquer um – indicam os vínculos espirituais constitutivos de alguém, demonstram e externalizam sua distribuição e organização em termos de domínios rituais.

Em alguma medida, cada nome elencado – catimbozeiro, quimbandeiro, juremeiro, macumbeiro, entre outros – se refere aos domínios religiosos aos quais alguém está ligado. Mas, na medida em que esses domínios são internalizados, inscritos em uma pessoa (ou em uma casa, como vimos), destacam qualidades e atributos. Pai Carmelo, de Goiana/PE, contou: "a partir do momento que me aprofundei e assimilei elementos do complexo culto aos orixás, passei a me reconhecer como candomblecista, mas não tenho como negar o pé na Umbanda e Jurema. Se me chamarem de umbandista, para mim é um prazer, foi nela que me iniciei" (Salles, 2010, p. 128).

Assim, um juremeiro é também um catimbozeiro, um quimbandeiro, um macumbeiro, um espírita, como também deve saber ser um curador, um sacerdote, um zelador, um rezador, bem como é (ou deve ter um pouco de) um bruxo ou um feiticeiro.

Espíritos

As diferenças entre modalidades religiosas afro-brasileiras frequentemente são localizadas em seus panteões de divindades cultuadas. Os estudos sobre a jurema em geral começam com essa contextualização, apresentam as classes de seres e atribuem a eles as origens religiosas enquanto própria ou exógena à jurema (vinda do candomblé, da umbanda, etc.). Se, por um lado, cria-se uma sensação de conjunto pela recorrência de espíritos transversais às diferentes manifestações da jurema, por outro, cada etnografia revela variações desse panteão em relação à região, ao terreiro e ao juremeiro, apresentando variadas faces desses seres espirituais. Vê-se, portanto, a dificuldade em ir muito adiante com a ideia de um panteão da jurema, ou ao menos de expô-lo somente enquanto classes de espíritos, considerando que estas estão sempre em expansão, contração e transformação.

Se podemos descrever um juremeiro como alguém que lida com espíritos, é necessário notar que não se lida com qualquer espírito, mas com um certo tipo deles. Esses seres são chamados de "espíritos" por serem considerados "mortos" – "eles já viveram aqui" e "já foram como nós" –, apresentarem personalidade própria, discorrerem

sobre a vida que tiveram e possuírem traços dessa humanidade deixada para trás pelo evento da morte. Essa condição qualifica a relação entre espíritos mortos e humanos, que deve ser ritualmente mediada (criando um tipo de interação adequada), para que, do ponto de vista humano, torne-se possível (e desejável). Como dizem os juremeiros de modo lapidar: são mortos que vivem entre e por meio de nós. Por meio dessa relação, os espíritos – nessa amplitude de existência – vão sendo conhecidos, ganhando distinções e nomes.

Todos os espíritos habitam a Jurema que, conforme mostrarei à frente, corresponde a um território cosmológico. Apesar dessa "origem" ou "habitação" comum, eles se diferenciam entre mestre, caboclo, índio, cigana, pombagira, exu, preto velho etc., pertencentes aos reinos (a rua, as matas, o oriente, etc.; a direita e a esquerda; a jurema e a quimbanda/umbanda). Também se distinguem entre aqueles "da jurema", que seriam mestres, caboclos, índios, e os que "chegaram depois e estão na jurema", como pombagiras, exus e outros. Estas distinções não são hierárquicas ou de status, mas importantes variações dos estatutos de existência desses seres. Elas são fundamentais para o ritual e incidem, por exemplo, nas divisões espaciais nas casas, que as reúnem em diferentes ambientes, ou na sequência de cânticos que deve se iniciar por certa entidade e não outra.

Conhecer uma entidade, logo de início, significa saber se é um mestre, um caboclo, um exu, etc. Mas isso não é suficiente. "Um espírito tem que dar seu nome", dizem os juremeiros sobre o momento em que uma entidade incorpora em alguém. Isso significa anunciar quem ela é, cantar sua linha (ponto) e dizer de onde veio (de qual cidade da jurema). Essas características são necessárias para a identificar um espírito que, por sua vez, se apresentará como Maria José, Ritinha, Luziara, Paulina, Malunguinho, Zé do Mangue, Vira Mundo, Zé da Virada, Zé Vieira, Mestre Carlos, Manoel Cadete, etc. (o repertório é potencialmente ilimitado). Um juremeiro explicou: "Nós não temos nome e sobrenome? Eles também!".

A partir daí, segue-se o empenho em desvendar a inflexão particular dessa aparição concreta, ou seja, como a entidade está "vindo", pois todas elas – cada uma ao seu modo – se apresentam de uma maneira. Assim, perguntam-se: Luziara está vindo mais à esquerda ou mais à direita? Viramundo está vindo como exu ou como mestre? Malunguinho está na linha de caboclo, mestre ou exu? Com isso, se sabe quais cânticos dedicar, em qual espaço cultuar, qual bebida oferecer ou como o tabaco deve ser ofertado. Além disso, quando a entidade incorpora em alguém, assume idiossincrasias de quem a

recebe (da "matéria", como dizem). E, ainda, se as entidades apresentam aptidões próprias, os juremeiros também podem conduzir essas aparições por meio de rituais, como as "viradas", "puxadas" e "costumes", que incitam certos aspectos dos espíritos em detrimento de outros.

Nomes, origens, linhas, como também relações com os humanos, são todos meios de singularizar e estabilizar um espírito. A extração de um nome dá início ao modo apropriado de cultuar uma entidade, revelando uma parte do que um espírito é ou, ao menos, mostrando como ele está – porque uma entidade pode ser sempre um pouco mais ou um pouco menos daquilo que aparenta ser. "Eu não vou falar meu nome todo para vocês", disse uma entidade referindo-se ao nome próprio que teve "em vida". Outra disse que "estou me apresentando assim, mas esse não sou eu". Há ainda aquelas que afirmam explicitamente como tomaram "emprestado" o nome de outra entidade e passaram-se por elas.

Os seres da jurema passam de vivos para mortos; de mortos para espíritos; de espíritos para entidades. Estas, por sua vez, estão associadas a alguém, em uma convivência que produz outros estatutos e modos de existir. Cada um desses aspectos constitui instanciações cumulativas da existência dos seres que habitam a Jurema. O trânsito entre eles não é progressivo – não vai do geral (espíritos) para o particular (entidades específicas e nomeadas) – nem unidirecional, na medida em que cada uma dessas instâncias guarda virtualmente um pouco da outra – por isso há reversões possíveis entre elas: uma entidade tem algo de morto mais que outra, uma é mais um encantado que espírito, e assim por diante.

É possível observar uso majoritário do termo "espírito" pelos juremeiros (que replico na tese), que contempla a gama de relações com os diversos seres e suas instanciações, e destacam o estatuto sempre aberto de sua existência. Entidade, por sua vez, denota um espírito em particular, identificado por um nome, e cuja singularidade vem acompanhada do médium por meio do qual ela fala. Assim, o papel do nome (e tudo o que vem com ele) é retirar esses seres de um contínuo existencial mais amplo e reapresentá-los enquanto um ser singular para as pessoas. Todo o problema, no entanto, é que nenhum meio ritual estabiliza por completo e em definitivo o estatuto de existência dos espíritos. Frente a isso, o empenho do juremeiros consiste, justamente, em fazê-lo mesmo que de maneira temporária ou provisória.

As juremas na Jurema

A jurema está em todo o Nordeste e suas sub-regiões, desde o litoral até a zona da mata, o agreste e o sertão. Pernambuco, junto à Paraíba e ao Rio Grande do Norte são os estados de maior presença do culto, apresentando tanto similaridades quanto diferenças, como mostra a bibliografia. Os estudos de Assunção (1996/2006, 2010, entre outros), Queiroz (2008), Teixeira (2014) e Souza (2016) demonstram como a jurema nos terreiros do Rio Grande do Norte possui traços que a aproxima e/ou confunde com a umbanda. Para a Paraíba, etnografias como as de René Vandezande (1975), Sandro Salles (2010) e Francisco Segundo Filho (2015) destacam que seus praticantes centralizam a vida espiritual nas árvores de jurema, as moradas dos espíritos. Em Pernambuco, os trabalhos demonstram a característica convivência entre jurema e candomblé (Carvalho, 1988; Pinto, 1995; Motta; [1982]2017; Pires, 2010; Silva, 2019, entre outros). Cada um desses lugares apresenta uma variante da jurema com "tradições" religiosas associadas a recortes geográficos (estados, sub-regiões, municípios).

Assim, as localidades territorializam tradições e estilos de jurema. Esses territórios não são apenas locais de origem; e mesmo que agreguem e formem um estilo particular, produzem conjuntos homogêneos de práticas religiosas. Isto porque, de acordo com a geografia da Jurema, os lugares e estilos a eles associados extrapolam a circunscrição espacial e reaparecem, em outros termos, em demais locais.

Os lugares, outrora tratados como contextos regionais cujas tradições "influenciam" as de alhures, figuram também como "linhas de trabalho". O modelo de jurema praticado em Natal, no Rio Grande do Norte, por exemplo, remete àquele de Alhandra, na Paraíba – os juremeiros explicam que trabalham com a "cidade", "linha" ou "folha" desta cidade (Assunção, 2014)[57]. Assim, os estilos rituais, eles próprios territorializados, podem ser levados para outras juremas através do trânsito e/ou convivência de pessoas que circulam, de técnicas rituais emprestadas e de espíritos que viajam.

Morar *na* Jurema é uma condição indispensável para um espírito *de* jurema. Nesse sentido, pode-se afirmar que, nessa modalidade de culto, não existe espírito sem território. Uma pessoa de Campina Grande, na Paraíba, me explicou como entidades chamadas de "malandros" (similares aos exus ou mestres, por serem "bêbados") chegaram à sua

[57] Assunção (2014) aborda o caso da "tradição do Acais" – família de Alhandra – presente "na Jurema natalense" enquanto afirmação de identidade e negociação de símbolos religiosos valorizados.

cidade: um dia, um novo espírito apareceu na jurema da mãe de seu pai de santo (em alguém no terreiro, pela possessão), apresentou-se, explicou que passava por ali, viu o que estava sendo feito, gostou e resolver ficar. A partir daí, o malandro passou a ser cultuado "dentro daquela jurema". Esse foi o primeiro malandro da região, sendo seguidos por tantos outros que, aos poucos, tornaram-se presentes nas juremas de demais casas – é evidente que essas entidades requisitaram rituais próprios que foram desenvolvidos e incorporados pelos juremeiros. Por meio dos movimentos dos espíritos, que "viajam" e param onde desejam ser cultuados, outros territórios (cidades) são trazidos "para dentro de uma jurema".

Ocorre que lugares como Alhandra, na Paraíba, além de outros situados no Rio Grande do Norte, Pernambuco e Alagoas (como Rio Tinto, Santa Rita, São Mamede, Recife, etc.) aparecem em linhas cantadas em rituais de jurema, enquanto locais de nascimento, vida e morte das entidades. Por esse motivo, são tidos como locais de "ciência", ou seja, força e importância espiritual. Com isso, tais cidades ganham um estatuto curioso.

Pode-se falam em uma geografia da Jurema que inclui: lugares que possuem indicação geográfica e são acessados por humanos; cidades cosmológicas da Jurema, habitadas pelos espíritos e visitadas por juremeiros em viagens espirituais. Em muitos casos, há correspondências nominais entre as cidades cósmicas da Jurema e cidades da Jurema na terra. Essa correspondência, por sua vez, coloca uma questão sobre a continuidade ou descontinuidade entre esses territórios.

Como me foi relatado pelo juremeiro Alexandre L'omi L'odo, "a gente só conhecia a Alhandra da Jurema, depois a gente veio descobrir que ela existe lá [na Paraíba]". Se antes o juremeiro viajava para a Alhandra *da* Jurema, passou a fazer viagens para a cidade de Alhandra *na* Paraíba, a fim de cultuar seus espíritos em um local de "ciência". O mesmo aconteceu com a região do Catucá, localizado no município de Abreu e Lima, região metropolitana do Recife, onde se constituiu o quilombo liderado por Malunguinho que, por sua vez, é uma importante entidade da Jurema. Nos últimos anos, o território ganhou ainda mais importância por meio da articulação política e religiosa dos juremeiros, com destaque para o encontro de juremeiros Kipupa Malunguinho.

Nessa direção, para os juremeiros, o sentido dado e evidente de cidade é de território da Jurema. Apenas depois esses sítios ganham significados derivados como espaços humanos, como expressa Seu Bio, de Condado/PE: "Aliandra, lá na Jurema, tem a cidade dela. Então, eu vou dividindo. […] hoje é Alhandra, que passou pra cidade, aí virou

Alhandra, né? Mas antigamente era Aliandra. Aí, nós vamos cantando" (Salles, 2010, p. 132). A mudança do nome da cidade representa a passagem de uma cidade da Jurema para a cidade humana – sem que sua constituição primeira tenha se desfeita, afinal, continua-se indo até ela, inclusive pela ação de cantar, como colocou Seu Bio.

As cidades da Jurema chamaram atenção dos primeiros registros sobre o culto, que as abordaram enquanto unidade cosmológica, em contraste com uma ausência de corpo ritual. Essas cidades – ou reinos – aparecem em todas as manifestações da jurema, são definidas como as moradas dos espíritos e variam em quantidade e nomes. Segundo Roger Bastide (1971, p. 249) (provavelmente em relato recolhido de um lugar em particular) apresentou essa estrutura como dividida em sete reinos – Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Josafá e Fundo do Mar –, outra em cinco – Vajucá, Juremal, Tanema ou Reino de Iracema, Urubá e Josafá; cada reino teria 12 estados e cada um desses estados, 12 comunidades, e cada uma delas seus três chefes, o que faz, diz Bastide, "com que um Estado tenho um total de 36 chefes. Cada chefe tem sua linha, isto é, seu cântico que precede a sua visita à terra"[58]. Câmara Cascudo (1978, p. 54) também reconhece esse reinado, o qual seria formado por chefes indígenas, almas das pessoas mortas, os antigos catimbozeiros, espíritos católicos e espíritos negros.

O número de cidades e estados, a diversidade de nomes e a organização variam de acordo com a jurema. No entanto, o fato é que a Jurema como território cosmológico é múltipla e, ao mesmo tempo, é comum aos variados estilos de culto. Os juremeiros André Felipe, Odeon e Zélia, do Rio Grande do Norte, descrevem que:

> "As cidades são simbolizadas todas com uma árvore, só que é a árvore da jurema, mas cada uma tem seu encanto, entendeu? Aí os encantados mudam conforme as casas e as cidades que elas cultuam, como Florá, Acais, Borborema, etc., entendeu? São sete cidades, mas cada um cultua da sua forma. Aqui na minha casa é com um pé de jurema que é simbolizado a cidade do Bom-Florá, que é a cidade do meu mestre" (Souza, 2016, p. 113)

> "A Jurema é uma Cidade Sagrada […] É uma floresta encantada onde tem muitas árvores milenares, muitos pássaros que já se extinguiram, muitos rios, muitas cascatas, muita força, muita fumaça, muito índio […] Essas cidades se localizariam dentro do centro da terra, ela não tá encima, nem tá abaixo, está sob a terra […] A jurema tá aqui, tá ao nosso redor, tá sendo sempre cultuada, tá na natureza" (Souza, 2016, p. 117)

> "[...] a jurema é uma cidade […] a jurema verdadeira é só a que tem nas matas. Agora

[58] Índios: Itapuã, Tupã, Xaramundy, Mussurana, Jurema, Iracema, Turuató; e os mestres, Carlos, Roldão de Oliveira, Pequeno, Angélico e Germano.

> tem a cidade da jurema; a jurema tem as barraquinhas dos mestres, entendeu? Aquelas casinhas de antigamente, eles têm as casinhas deles na jurema. Até eles saírem de lá, até eles serem como um guia de frente, como um santo mesmo, aí que eles já vão pra esse outro lado, já vão pro paraíso, pra esses cantos […] Eles convivem aí na cidade da jurema. É uma cidade! […]. Só que a jurema verdadeira não é essa cidade, a cidade que os mestres moram. Mas a jurema dentro da mata. (Wagner) Uma cidade dentro da mata. (Zélia) É. (Wagner) Invisível né? (Zélia) É. Você pode andar na mata todinha. Você não vê uma casinha ali. Mas lá mesmo, no toco lá da jurema, é onde é a cidade da jurema. […]" (Teixeira, 2014, p. 85-86).

As cidades são o território dos espíritos, mas podem ser, em alguma medida, acessadas pelos humanos. Isso ocorre quando estes cantam para as cidades, seus espíritos "viajam" até elas ou vão até as cidades citadas acima (com indicação geográfica). As cidades funcionam, nesse aspecto, como uma intersecção entre o mundo humano e o espiritual. É como se cada intersecção evidenciasse um aspecto das cidades – as quais variam a depender da perspectiva humana e espiritual.

Há mais um aspecto da Jurema. De acordo com Salles (2010, pp. 94-95), além da acepção enquanto "Reino Encantado da Jurema", os juremeiros da Zona da Mata chamam de cidade "tanto um determinado espaço sagrado onde existe um ou mais pés de jurema quanto cada uma dessas plantas isoladamente" – as quais também são vistas como uma transformação (e/ou uma espécie de túmulo) de um juremeiro falecido (ver também Lima Segundo, 2015). O autor distingue essas cidades pela existência "física", de modo que "embora estejam intimamente ligadas ao universo mítico e simbólico da jurema", estas duas cidades – o Reino e as plantas – não podem ser "confundidas".

Salles refere-se ao fato da Jurema ser também uma árvore (*mimosa tenuiflora*) originária do sertão e amplamente presente nas demais regiões. Para os juremeiros, as próprias árvores existem, antes de tudo, como cidades dos mestres. Em referência a uma dessas árvores-cidades, Seu Inácio da Popoca, de Alhandra/PB, explicou o preparo ritual de tais locais: "a cidade da Jurema só tem valor quando ela é calçada, ensementada. Aí, dá para ela continuar… **A cidade calçada tem toda a unidade**… Se ela é simples, não vale nada, é um pé de árvore qualquer" (Salles, 2010, p. 99, grifo meu)[59].

Seu Bio, de Condado/PE (Salles, pp. 94-95), explica que cidade não é apenas um lugar no cosmos juremeiro, mas também um território cultivado por juremeiros em terra (normalmente na mata ou no terreno de casa), construído em torno de uma árvore de

[59] Essa limitação da existência da cidade espiritual, no limite, revela o problema de ver a jurema justamente (ou apenas) como vegetal. Inclusive, não é somente a jurema que tem papel ritual central, mas outras espécies às quais as entidades são ligadas, como anjico, vajucá, manaça, palmeira, imburana, etc. Estas por sua vez são também cidades da Jurema (ver a listagem de Brandão; Nascimento, 1998, p. 77).

jurema. Esse pé de jurema, por sua vez, é a morada de um mestre. Para este juremeiro, "cada pé de árvore que existe no mundo tem uma ciência […], então é uma ciência, e essa ciência é uma cidade, essa cidade tem um mestre que toma conta. **Então, a Jurema se divide**" (p.147, grifo meu).

Além da divisão do cosmos – da cidade que se divide nas cidades de cada mestres –, a Jurema se divide nas maneiras que se manifesta. Ela é, portanto, a cidade, a árvore, a religião e os reinos – e também uma bebida, uma entidade, um modo de trabalhar com os espíritos[60].

Por fim, as cidades são encontradas nas "mesas" dos juremeiros, em suas residências e terreiros. Elas são taças e copos cheios de água que, em conjunto, formam a cidade, e às vezes, o "estado" de um juremeiro. Estes objetos são, ainda, a materialização das entidades, a morada das entidades e, ao mesmo tempo, um meio material pelo qual elas são convocadas (ao tocar nela com uma varinha de madeira, extraindo um fino som). Dona Marta, de Condado/PE, explica:

> "A Jurema em si é essa mesa que a gente tem, né? Só que nessa mesa de Jurema tem vários juremeiros. […] o juremeiro da minha casa é o seu José Malandro. Agora, tem a juremeira da casa que é mestra Ritinha. Aí, José Malandro é uma área, uma cidade, mestra Ritinha, outra cidade. Aí já vem a área dos juremeiros caboclos, que já vem Sete Flechas, que é o patrono da minha Jurema, aí já vem a cabocla Jussara, que é a patroa das cidades das matas, pertence já as matas" (Salles, 2010, p. 149).

Junto às taças e copos há imagens de santos católicos, de caboclos, índios, mestras e mestres, além de pedaços de troncos, cipós, sementes, arcos, flechas, maracás, velas, etc.

Segundo Brandão e Nascimento (1998, pp. 73-74), os "príncipes" e "princesas", como também são chamadas essas estruturas e objetos de vidro, formam a "menor unidade de simbolização de uma entidade espiritual" e que, em grande quantidade, compõem um "estado-espiritual" – as cidades dominadas por uma entidade. Entre os objetos de um altar, há o "tronco" (ou "tronqueira") onde "a entidade que o domina solicita que seja nele depositado –, onde está o segredo de uma 'Jurema plantada'".

Ainda de acordo com Brandão e Nascimento, a ausência da árvore no ambiente urbanos e a "falta de espaço" explicariam o uso dos troncos pelos juremeiros. Essa

[60] Vandezande (1975, p. 133 *apud* Assunção, 2010, p. 94) afirma que "quando alguém 'grita pela jurema', quando bebe jurema, ou simplesmente quando alguém utiliza o símbolo, a palavra jurema, ele o faz sempre com referência a uma determinada 'cidade da jurema', a um arbusto bem definido e com alusão a um determinado mestre e seu grupo de discípulos".

substituição teria por objetivo que os troncos "simbolizassem" os mestres no lugar das árevores. Eu mesma escutei argumentos similares vindos dos juremeiros. Mas, se pensarmos que um território conforma uma linha em um lugar, pode se transformar na linha ela mesma e, ainda, se reinscrever em outro local como tal; proponho que a relação entre as árvores e os "troncos" nas mesas e altares passa por um processo dessa ordem. Assim, uma vez assumida a "divisão" da Jurema, torna-se problemática uma visão sobre os troncos (e na verdade sobre os altares de maneira geral) como contrapartes simbólicas e reduzidas de algo mais concreto ou tangível (as árvores) – não há sentido primeiro, completo ou mais verdadeiro da Jurema[61].

Quando André me apresentou sua mesa, de jurema, explicou que usa o entroncamento como se fosse a árvore. Dão de Cangarussu, por sua vez, me mostrou um grande entroncamento simplesmente como "isso aqui é um mestre, um mestre entroncado". Há casos em que apenas as árvores são as contrapartes tangíveis dos mestres[62]. Também conheci quem possui tanto uma árvore de jurema plantada em frente à casa, quanto um quarto de jurema com mestres entroncados, e ambos são importantes – na verdade, os assentamentos recebem mais ações rituais que a própria árvore. No limite, esses casos podem se estender proporcionalmente às juremas pessoais.

A questão se desdobra em debates que demarcam diferenças entre as Juremas. Em uma acalorada discussão, alguns juremeiros advogavam pela necessidade de ir até uma mata (tarefa cada vez mais difícil, dada a escassez crescente de lugares seguros e preservados) para garantir a efetividade de uma obrigação e obter uma força específica, pois "é lá que tem ciência". A outra parte argumentava ser desnecessário sair do terreiro, dizendo "para que preciso ir à mata? A mata está aqui dentro da minha Jurema, eu vou lá e chamo". No capítulo 4, mostrarei que a mata é fonte de força e vitalidade, mas sua intensidade e dimensão varia de juremeiro para juremeiro. O interessante na conversa é o entendimento sobre a necessidade de percorrer a mata na realização de uma obrigação, seguido, no entanto, de uma discordância a respeito de *qual mata* é suficiente ou

[61] Vandezande argumenta que frente às transformações das práticas religiosas de Alhandra/PB, sobre uma possível umbandização das mesmas, entre os "umbandistas" não haveria sentido "verdadeiro" do uso do termo jurema, pois entre eles "o significado do símbolo 'jurema' é bastante indeterminado, é uma planta qualquer, ou, observamos o uso da palavra 'jurema' sem alguma referência ao conteúdo real, o conteúdo sendo definido pela comunidade, entre outros, como uma princesa índia de nome Jurema (Vandezande, 1975, p. 134 *apud* Assunção, 2010, p. 94). Ele alega, no entanto, que o uso real, considerando as características bioquímicas da árvore, teria passado para um meramente simbólico.

[62] "No Terreiro Oxóssi Pena Branca não existe assentamento de mestre, a tronqueira. Seu Biu prefere cultivar a própria planta. Assim, mantém em sua casa um pé de jurema e outro de arruda, ambos dedicados aos mestres, representando suas cidades" (Salles, 2010, p.147).

adequada. Um caso semelhante é apresentado pela juremeira Penha, do Rio Grande do Norte:

> "A Jurema mais proveitosa, com mais ciência, é a jurema que acontece nas matas, porque lá já é a natureza e já é dentro da raiz, lá a raiz tá viva, uma folhinha que você mascasse você fiava curado, você podia (sic) tá morrendo, mas se você mascasse ficava bom da saúde. Hoje a gente traz a raiz pra dentro do terreiro" (Souza, 2016, p. 120).

Assim, uma jurema produz uma espécie de microcosmos interno, de modo que a mata aludida por uma parte dos juremeiros não é uma versão menor, parcial ou simbólica. Para eles, a própria mata está em sua jurema, sendo necessário chamá-la. Para a outra parte, essa mata no terreiro não supre a força e ciência oferecida pela mata de fora. O mesmo acontece com as cidades, a árvore e os troncos nas mesas.

A organização cosmológica da jurema em cidades de Jurema foi abordada pela bibliografia como sinal de unidade, em contraposição à sua expressiva diversidade ritual. De acordo com os juremeiros, a Jurema é *uma* – "tem toda a unidade" e *várias* – "se divide" –, ao mesmo tempo. São, portanto uma *unidade* e uma *diversidade* singulares. Se o nome jurema é utilizado de maneira unívoca para descrever a cidade da Jurema, logo em seguida, essa unidade se divide e revela mais algumas juremas.

Capítulo 2 – Parentesco espiritual

Ao narrar sua vida com os espíritos, um juremeiro ou juremeira não inicia sua história se auto-referenciando ou se localizando como ponto de partida; ao contrário, diz que "isso já vem de antes de mim", "vem dos meus antigos" e que "para falar de mim eu preciso falar da minha mãe (ou pai, avó, avô)". A maioria deles remete suas disposições espirituais a ascendentes consanguíneos dos quais receberam uma "herança", isto é, o "dom de trabalhar com espírito", para a qual devem dar "seguimento".

Os terreiros são lócus fundamentais do culto da jurema, onde são realizadas obrigações, festas e reuniões. Mas são as residências, ou os *compounds* familiares, a base do funcionamento dessa modalidade religiosa no Recife, pois é onde ganha forma um estilo de culto de um grupo de parentes ligados por relações consanguíneas (em geral, avós, pais, filhos e netos). Desse ponto de vista, o terreiro é secundário face a essas relações, pois um juremeiro pode cultuar sua jurema em casa sem necessariamente estar ligado a um terreiro. O inverso não parece viável nem desejável, pois não conheci quem fosse de um terreiro sem que tivesse uma base familiar e/ou residencial. É frequente que, com o tempo, as residências acabem funcionando como terreiros, abrindo as portas para amigos, vizinhos e clientes, e criando uma família estendida ligada por relações espirituais.

Essas relações espirituais se formalizam pelo apadrinhamento, um vínculo hierárquico diádico na qual o sênior é chamado de padrinho e o mais novo, de afilhado, e que é efetuado por rituais de iniciação. Ao lado dessa relação, uma pessoa também possui os vínculos do candomblé (com os orixás), tendo uma mãe e um pai de santo, padrinhos e madrinhas de santo[63] e irmãos de santo, aos quais está ligada a partir de sua iniciação. Partilhado por um ego, essas relações são heterogêneas e resultam em um complexo arranjo familiar, sobreposto, na maioria das vezes, pelos laços consanguíneos.

Etnografias recentes com comunidades de terreiro organizadas em torno de famílias consanguíneas (Halloy, 2005; Flaksman, 2014; Pinto Filho, 2020) têm apresentado o parentesco como uma modalidade de relações (Flaksman, 2014) e enquanto composição entre linhas de "santo" e de "sangue" (Pinto Filho, 2020). Nessa direção, como

[63] No candomblé, padrinhos e madrinhas de santo são como mães e pais pequenos, uma espécie de pais e mães de santo antecipados, pois assumem, com frequência, o lugar de pai e mãe de santo na ocasião da ausência destes.

demostrarei neste capítulo, o parentesco é compreendido como substrato espiritual revelado no decorrer e por meio das experiências religiosas dos juremeiros – sendo motivo e produto de tais experiências e fonte de inteligibilidade dessa vida espiritual. Dito de outro modo, a transmissão dos atributos espirituais de uma pessoa são vinculados pela descendência no interior de uma família consanguínea. E, no entanto, trata-se de uma transmissão oblíqua no tempo, pois se torna possível por meio de uma efetuação ritual – ela não preexiste nem é auto-evidente.

Não há, no contexto estudado, espaço exterior ao parentesco, e tudo o que interessa às pessoas é imediata e inevitavelmente inscrito nesses termos. Diante de um desconhecido, a primeira pergunta feita é "de que família ou casa (terreiro) é essa pessoa?", o que se responde com informações da família consanguínea e/ou espiritual ("ela é filha de Fulana", "é da Casa de Ciclana"). Uma vez localizada no e pelo parentesco, tudo se passa como se a pessoa fosse ao menos parcialmente conhecida – no mínimo, é indicada uma atitude adequada em relação a ela (como tomar ou dar a bênção).

Não deixa de ser curioso que esse comportamento seja quase sempre discreto e pouco verbalizado, pois não há a expectativa da pessoa se apresentar; ela, por sua vez, supõe que os demais a insiram previamente em um conjunto referencial de vínculos. Por um lado, isso corresponde ao conhecimento recíproco entre famílias e comunidades que se relacionam há muitas gerações e dispensam a apresentação dos nomes; como também à dinâmica de circulação e frequência mútua e prolongada entre os integrantes de diferentes terreiros. Por outro lado, reflete o aspecto mais geral das religiões de matriz africana: o indivíduo em si importa menos do que as relações e os vínculos que traz, e ninguém entra em uma comunidade por adesão e vontade própria – essa seria uma proposição descabida e mesmo agramatical em Recife –, mas por agências e forças externas e anteriores a ela[64]. Neste caso, tais agências e forças são o parentesco.

Toda jurema é considerada de família, conformando características próprias de um culto partilhadas por uma parentela, um modo de zelar e se relacionar com os espíritos. Tais características não são suficientes nelas mesmas, se transformando no decorrer do tempo por meio das novas relações estabelecidas – com clientes, por exemplo, mas também na geração de afilhados. O resultado disso é a composição de uma ampla rede de

[64] Como revela a noção de "enredo", elaborada por Clara Flaksman (2014, p.4 – grifos da autora), a partir de sua pesquisa no terreiro de candomblé do Gantois, em Salvador: "*[t]er enredo* é **ter uma relação**; ou melhor, um **complexo de relações**". Nesse sentido, seja a chegada de uma pessoa a uma comunidade de santo, seja a feitura de um orixá ou a história de vida de um neófito, é o "enredo", isto é, os vínculos pré-existentes de alguém, que dão sentido aos fenômenos, eventos e experiências.

parentesco, que compreende tanto relações inicialmente consanguíneas – aquelas próprias do juremeiro que vieram por transmissão de um ascendente –, relações de apadrinhamento de neófitos, e outras que podem se desenvolver no decorrer do tempo.

Uma das hipóteses aventadas pela bibliografia sobre a jurema é que ela seria uma modalidade de culto individual, caracterizada pela díade padrinho-afilhado, em contraposição ao candomblé, de aspecto coletivo e formado pela família de santo (com estrutura de filiação e germanidade ritual). O argumento deste capítulo é que a vida espiritual no Recife é eminentemente coletiva, independente da divisão entre as modalidades religiosas. Em primeiro lugar, uma mesma pessoa detém todos esses vínculos, ao mesmo tempo. Além disso, essa coletividade se expressa pela mencionada visitação recíproca entre diferentes terreiros, circuito que normalmente acompanha os laços espirituais e consanguíneos de seus integrantes[65], pois "quem visita, quer visita", como me explicaram. Ela também remete à compreensão do parentesco como eixo dessa experiência, o que ganha destaque na organização doméstica dos cultos religiosos, na sobreposição entre laços consanguíneos e rituais, e no entendimento de que ser de jurema (e do candomblé) é uma disposição – um dom – familiar, que antecede a pessoa, pois vem de uma linha de descendência. Assim, essa experiência espiritual é coletiva não somente porque vincula muitas pessoas, mas porque a própria pessoa não se encerra nela mesma, sendo também considerada "muita gente".

Transmissão

Desde que soube "ter espírito" e a cada novo aspecto de sua jurema que passava a conhecer, Fernanda falava que "agora tudo faz sentido". Ao mesmo tempo em que se mostrava genuinamente surpresa, reorganizava sua vida pregressa a partir de um evento – sua primeira "manifestação" com uma entidade – de maneira que, mais que uma descoberta, ela entende ter conseguido passar a percebê-los, pois, em sua leitura, tudo havia acontecido para lhe conduzir até aquele momento, mesmo que ela não o soubesse. Mas não foi só a vida de Fernanda que tomou novos significados, e sim de toda a sua família, tanto de seus parentes vivos quanto mortos.

[65] Estabelecidos ou vindouros, pois uma pessoa vai até a festa ou obrigação de outrem a quem ela desejar convidar para ser seus pais de santo ou padrinhos de jurema.

"Quando pequena sabia que tinha algo, aquela coisa que dizia assim 'faz, não faz'", disse Fernanda. Mas "aquela coisa" não teve nome por muito tempo. Quando mais nova, ela gostava de visitar uma parente de sua comadre que "trabalhava com [a entidade] Cruzeiro". "Era uma Mestra ou Pombagira?" perguntei. "Não sei, não sabia nem o que era jurema, só ouvia quando chegava a entidade e ela dizia "salve a jurema", só vim saber agora". Ela também frequentava uma rezadeira, vizinha à sua casa, quando se sentia mal: "sempre teve muito olho gordo e inveja em cima da gente [sua família]". Quando teve seu filho, Fernanda se viu mais implicada "nessas coisas", pois descobriu que ele "via coisas" e "conversava com o nada". Em busca de soluções e apaziguamentos do que considerava "perturbações", passou a frequentar grupos de oração católicos e centros espíritas kardecistas.

Foi aos 40 anos de idade, quando se percebeu em meio a uma guerra de feitiços, que Fernanda teve que "entrar na religião". Ela teve um relacionamento com um juremeiro, e conta que na época procurava não se envolver na vida religiosa do parceiro, e, portanto, não participava das atividades do terreiro. Ocorre que, uma vez terminada a relação, a nova namorada do rapaz, com ciúmes, passou a lhe atacar espiritualmente e, então, ela foi obrigada a se defender. Mais ou menos nesse momento, sua comadre atravessava um momento difícil financeiramente e a chamou para "ir em um lugar".

A casa da Mestra Maria Navalha está localizada no bairro do Morro da Conceição, e nela residem Dona Neli, suas filhas e seu neto Vinícius que, aos 18 anos já trabalhava com essa Mestra – Dona Neli afirmava que todos de sua família "têm espírito" e que "isso" vem desde sua mãe. Fernanda visitava essa casa quase semanalmente e passei a acompanhá-la enquanto ela "começava na jurema". A defesa contra os ataques consistia em mobilizar ("puxar") as entidades de Fernanda, que começaram a aparecer se "irradiando" no corpo daquela médium recém-descoberta.

Em poucos meses, a quantidade de frequentadores da casa aumentou e aqueles que eram clientes e pacientes logo viraram médiuns, o que significava que seus espíritos se manifestavam e trabalhavam, e que as atividades haviam passado de consultas para reuniões. Em uma dessas ocasiões Fernanda levou como convidada sua sobrinha que, naquele mesmo dia, se manifestou com uma entidade na qual ela disse ter "reconhecido algo familiar": ao olhar para o espírito no corpo da sobrinha, viu feições e maneirismos que lembravam seu falecido pai.

Até onde sabia, a família de Fernanda era católica e não mantinha vínculos com terreiros. Perguntei se ela havia visto seu pai tomado por alguma entidade espiritual, ao

que ela respondeu negativamente e explicou: "reconheci a entidade pelo jeito de meu pai, só poderia ser dele", aludindo à braveza e dureza da entidade, traços que ela encontrava correspondência no parente. Na época, ela concluiu que aquela entidade havia sido de seu pai quando vivo.

O reconhecimento de que se trata de uma "jurema familiar" – isto é, ligada a um grupo de pessoas vinculadas a um ascendente – pode ocorrer pelo estabelecimento de correlações entre pessoas e das pessoas com os espíritos, associando personalidades, fenótipos e comportamentos[66]. Em meu campo com maracatu na Zona da Mata, um juremeiro de Condado, Seu Dedé, disse "minha mãe era índia"; surpresa, perguntei mais detalhes e ele completou "sim, além de cigana e mestre, ela tinha de tudo"[67]. Nina, por sua vez, explicou que toda sua família "tem parte com os ciganos", explicando que essa característica viria de sua avó, "que gostava de andar pelo meio do mundo". Essa contiguidade ou espelhamento é um efeito incontornável da participação do espírito na vida de uma pessoa, e vice-versa. Ou seja, "ter" certa entidade implica em "ser" ou "estar" (ao menos um pouco, ou em algumas situações) como ela[68].

Assim, o que a pessoa é e o que ela tem participam de um mesmo fluxo que a compõe – de modo que entre "ter" e "ser" há apenas uma diferença mínima – sendo o "sangue" um importante articulador. Roberto contou que seu conjunto de entidades se dava por seu "sangue". Certa vez, seu padrinho de jurema lhe disse: "você tem as três raças". Sem entender, ele se perguntou "como, se eu só tenho um pai e uma mãe? Mas aí lembrei que tenho uma bisavó índia, uma africana e uma cigana, são os três sangues". Por esse motivo, ele ficava intrigado com a entidade turca que recebia, sua guia Erundina: "um brasileiro recebendo uma turca? Como vai ser isso? Eu nunca fui à Turquia!".

Na família de Fernanda, em alguns momentos parecia haver uma continuidade entre a entidade e a pessoa à qual ela foi associada, quando se enfatizava ter visto algo *do* pai *no* espírito (manifestado em uma parente). Mas ninguém chegou a considerar que o

---

[66] Essa correspondência foi interpretada na literatura afro-brasileira como *mimeses* e arquétipos, em que as idiossincrasias pessoais corresponderiam aos padrões simbólicos associados a certas divindades e seus atributos.

[67] Explicando como os traços fenotípicos são associados às disposições espirituais, Pinto Filho (2020, p. 240) narra como: "[u]ma filha de santo que tinha ido jogar com Mãe Lu para fazer a sua iniciação foi alertada por Pai Paulo que deveria, antes de tudo, cuidar de seu índio. Ele reconheceu em seus traços físicos, a tez morena, os cabelos lisos, os olhos negros, o que o levou a uma vinculação com os caboclos da jurema, que no caso dessa moça, eram tidos como mais fortes do que dos orixás".

[68] Se comumente os verbos ser, estar e ter denotam relações e ações muito distintas, quando aparecem no universo das religiões de matriz africana, sobretudo envolvendo pessoas-divindades (mas não apenas), parecem ser alusivos a uma experiência do mesmo domínio, ou diferentes intensidades e variações de uma mesma relação. Voltarei a isso.

espírito fosse o próprio morto, compreendendo que se tratava de um ser espiritual que foi dele – estabelecendo uma diferença sutil entre "ser" e "ter". De todo modo, a entidade era mobilizada como uma extensão da presença do parente, seja pela lembrança da fisionomia, seja porque o pai teria "deixado" a entidade encarregada de cuidar dos filhos e netos em sua ausência.

Por esse motivo, os familiares de Fernanda se viram no dever de retribuir o cuidado do espírito, que foi se acoplando à vida coletiva da casa, uma residência localizada no bairro do Monteiro, onde quatro irmãs e sua matriarca, além de netos, conformam a quinta geração de moradores. Certa vez, o espírito comunicou à Fernanda que sempre havia morado ali, no pequeno bar que seu pai mantinha anexo à residência, e que costumava beber com ele e os "bêbados do bairro". O bar (uma "barraca") foi fechado na ocasião do adoecimento e posterior falecimento do pai, e ela conta que, desde então, tentou fazer dele um comércio, escritório, depósito e mesmo quarto, mas que "nada vingava" e o cômodo ficou fechado por anos.

Tão logo soube que o lugar tinha "dono", Fernanda reformou o recinto, deixando-o pronto para receber seus novos moradores: as entidades que tinha acabado de descobrir. Mas essa constatação rapidamente se transformou numa questão coletiva, pois, para além dos espíritos particulares de Fernanda, toda aquela parentela estava vinculada a uma mesma entidade – efetivamente, em uma situação, o espírito disse à família: "vocês todos me têm".

Ainda que o aspecto familiar dessa jurema seja consensual, Fernanda se considera e é considerada a principal responsável pelo cuidado religioso, pois foi ela quem "entrou mais a fundo na religião", enquanto suas irmãs "respeitam" e "ajudam" na manutenção do ambiente, adotam as prescrições e recomendações da entidade. Para estas, "cuidar" significa zelar pela herança familiar em respeito à memória do pai, mas não necessariamente demonstrar interesse nos seus próprios espíritos. O filho de Fernanda, por sua vez, está na iminência de "fazer suas coisas" (ou seja, tomar obrigações espirituais).

Diferente desse arranjo, a mãe de Fernanda é uma senhora católica que preserva um altar com imagens de santos e santas, retratos de seus filhos e netos, velas acesas, preces escritas, terços e rosários. A mesa de jurema foi instalada atrás do altar católico, de modo que ficam de costas um para o outro, separados por uma parede. A matriarca, ato contínuo ao cuidado do altar de santos, acende velas para os espíritos de quem gosta mais, e parece ter adicionado algo da jurema à sua prática de devoção pessoal. Quando lhe perguntei a

razão disso, ela me disse que "tudo o que vem para ajudar, é bom", marcando um ecletismo, ou pluralismo, religioso (similar ao definido por Ordep Serra [1995] para o candomblé[69]), e ainda ressaltou a necessidade de "ter espiritualidade e fé", não importando de onde essa venha, desde que se garanta não ficar "solto": "você deve se segurar em alguma coisa" para evitar estar suscetível ao "mal desse mundo". Vê-se, portanto, que o caráter compartilhado da herança espiritual dessa família resulta em participações variadas, sendo mais ou menos intensas, a depender de cada um.

A maioria das pessoas que conheci tem a capacidade de remontar sua genealogia até pelo menos duas gerações acima e identificar pontos focais associados à constituição espiritual familiar, convergindo frequentemente em parentes falecidos, como pais, mães, avós e avôs. Essa capacidade deriva da participação longeva dessas famílias nas redes de terreiro da cidade e da filiação às essas comunidades e casas religiosas, o que cria uma espécie de memória ritual do parentesco. Desse modo, a relação entre família e espiritualidade está de antemão explícita e dada. Por esse motivo, inicialmente a história da família de Fernanda parecia uma exceção[70], pois havia um relativo desconhecimento desse aspecto religioso sobre seus ascendentes, inclusive sobre o pai. Por outro lado, surpreendeu a velocidade com que a experiência narrada se sedimentou entre a família e tão logo essa espiritualidade se revelou, foi reorganizada no e pelo parentesco, associada a uma herança agnática e, por fim, assumida em termos cada vez mais rituais.

Dito de outro modo, tudo que dizia respeito a isso passou a ser encarado como se tivesse sido sempre assim. Uma vez revelada essa história do parentesco, há uma espécie de eclipsamento do intervalo temporal e de memória no qual poderíamos encontrar uma perda, fragmentação ou vazio. Desse modo, não há uma diferença qualitativa a priori entre aquelas famílias que conhecem ou não sua genealogia em termos religiosos[71]. Torna-se

[69] Serra define dois ecletismos, ou melhor, distingue o simples ecletismo de um verdadeiro pluralismo. O primeiro é encontrado em religiões como a Umbanda, o Omolocô e certos cultos messiânicos, em que há a produção deliberada (um constante *work in progress*, diz o autor) de combinações sob a forma de sínteses. O segundo ecletismo consiste em um "pluralismo religioso de princípio" no qual caminham juntos sistemas religiosos paralelos distintos e comunicáveis, mas cujas relações não formarão novas modalidades religiosas (Serra, 1995, pp. 14-15).

[70] Acompanhar um processo tal qual descrito aqui – o início da vida de uma pessoa em uma religião de matriz africana – não é tão frequente nas etnografias. Mesmo nesse trabalho, minha descrição é em grande parte organizada a partir do momento em que esta trajetória já se encontrava mais estruturada em eventos sucessivos do ponto de vista de quem a experimentou. E se, de início, eu relutava em levar adiante algumas das noções mobilizadas por essa família, dada sua pouca experiência na religião, logo pude ver que se tratou de um contexto privilegiado de observação de fenômenos e experiências em andamento.

[71] É evidente que a longevidade da memória genealógica de uma família pode se tornar um fator distintivo. Assim, uma família com mais antepassados participantes da religião e, portanto, cultuados como ancestrais, em geral acumula mais força e poder.

uma questão de dar continuidade ou não a essa herança: a revelação da herança da jurema de Fernanda e sua família foi se estabilizando, ganhando uma contraparte tangível (assentamentos em um altar) e foram realizados os rituais necessários. Com isso, o que "não se sabia nem o nome", mas que "sempre esteve" ali, tornou-se uma jurema com um estilo ritual próprio, efetuada enquanto um "seguimento".

Há várias maneiras de expressar aquilo que se herda. Em todas as ocasiões em que conversei com juremeiros sobre as histórias de suas juremas – perguntando-lhes como haviam começado –, um antepassado recente era apontado como ponto focal da narrativa, fosse ele do lado materno ou paterno. Algumas vezes, cada linhagem expressava uma herança específica: "herdei a parte do santo do meu avô e a parte da jurema da minha avó", ou vice-versa, frequentemente indicando informações precisas (como a entidade que o antepassado trabalhava, o tipo de jurema que praticava etc.). Noutros momentos, essa distinção não existia e as pessoas diziam: "isso vem do tempo da minha mãe, da minha avó", remetendo a aptidões ou disposições mais amplas (como ser médium, saber rezar e benzer etc.).

Para os juremeiros, as heranças espirituais geram alegria e orgulho, bem como representam o desafio de serem levadas adiante, ou seja, continuar a cultuar a jurema familiar, dando "seguimento" ao conjunto de entidades herdado e ao estilo ritual do culto. Analisando o vocabulário de referência às experiências tratadas, vê-se que há dois termos para designá-las: "herança" e "seguimento". Estes podem aparecer como sinônimos, denotando o caráter familiar e coletivo descrito até aqui. No entanto, na maioria das vezes acentuam uma espécie de bifurcação de tais experiências, ou uma transformação entre elas[72]. O seguimento atualiza a herança em termos práticos e rituais, projetando-a no presente enquanto uma singularização (como veremos mais abaixo). Tomemos a história de outra família para compreender esta transformação.

Dona Iracema, antes de morrer, disse às suas filhas que quando fizesse sua "passagem", elas deveriam "jogar suas coisas no mato". Quando a mãe faleceu, as irmãs decidiram manter todos os espíritos. "Vocês perguntaram se eles queriam ficar?", indaguei, e elas responderam que "não, nós ficamos e pronto". É comum a manutenção de uma jurema (isto é, seus objetos e culto às entidades) após o falecimento de seu dono,

[72] A herança sem o seguimento corre o risco de ser inócua e, além disso, cria grandes aflições. Muitas pessoas que buscam uma "consulta" com um juremeiro e/ou sua entidade, descobrem, no decorrer do diagnóstico, que suas aflições são oriundas de uma espécie de pendência deixada por suas famílias, como, por exemplo, o abandono da prática religiosa, para a qual, a partir daí, deve-se assumir responsabilidade.

quando há quem cuide, sendo o mais comum serem descendentes consanguíneos e/ou espirituais. A permanência das juremas em casos como este não ameniza a falta e ausência da pessoa e dos espíritos, pois as entidades outrora recebidas pelos falecidos não serão mais vistas manifestadas naquela matéria em particular (perde-se aquela composição[73]). Por outro lado, reforça-se a sempre possível "volta" ou "reencontro" com tais entidades – e, portanto, com algo (uma espécie de lembrança) da matéria – como vimos com Fernanda e a entidade de seu pai.

Tendo mantido as "coisas" de Dona Iracema, suas filhas dão "seguimento" à jurema dela, isto é, àquela jurema familiar que todas elas herdaram. Para isso, construíram um quarto exclusivo para os espíritos em sua residência, oferecendo-lhes frutas semanalmente, entoando suas linhas (cânticos) e cultuando-os tal como aprenderam.

Ocorre que essa mesma família faz parte do secular terreiro[74] Ilê Olufan Deyi, onde são cultuados os três universos religiosos característicos do Recife, os orixás, as entidades da jurema e os eguns. Há cerca de quinze anos, coube a essas irmãs assumirem a liderança da casa, cuja jurema é a de sua fundadora, a ialorixá Maria das Dores[75], por isso, os espíritos ("príncipes e as princesas") dessa jurema continuam no mesmo quarto fundado décadas atrás. Na medida em que estes são os espíritos da mãe de santo, eles ganham uma abrangência coletiva de seus descendentes, sendo considerados também da casa (o que exprime um destaque na ordem ritual). A esse conjunto de entidades, somam-se os demais espíritos que pertencem a afilhados e frequentadores do terreiro, entre os quais a maioria é considerada "da família" (descendentes de Maria das Dores, que criou muitos filhos e afilhados).

Como se refletisse a história do parentesco ritual desse terreiro, um segundo quarto de jurema foi construído há algumas décadas. Este foi erguido do lado de fora da casa, por seu último pai de santo, conhecido como Roberto Negão, filho adotivo da mãe de santo anterior e irmão caçula de criação[76] das atuais sacerdotisas. Neste ambiente, estão

---

[73] "No caso dessas constatações de semelhanças que expressam uma herança, cabe dizer que não se trata de uma aproximação que induz uma identidade total entre o orixá de uma pessoa falecida e o orixá que retorna à família. No enterro de uma importante mãe de santo, um de seus parentes chorava copiosamente e com as mãos no rosto dizia: "nunca mais a Oxum de minha tia, nunca mais a Oxum da minha casa, nunca mais!" (Pinto Filho, 2020, p. 227).

[74] Conforme aludi antes, o termo *terreiro* evoca candomblé, com o culto aos orixás e aos eguns, o que caracteriza e funda uma casa religiosa. Isso não impede a presença da jurema, que provavelmente esteve cultuado ao longo de todo o tempo.

[75] O único antropólogo a realizar pesquisa com esta mãe de santo foi José Jorge de Carvalho na década de 70. Anos depois, Aída Esther Bueno Sarduy (2014) pesquisou o terreiro já no período de seu sucessor Roberto, filho de Das Dores.

[76] A adoção e o apadrinhamento (neste caso, caracterizados pela criação) são estruturais na perpetuação

suas entidades bem como outras de afilhados que foram agregadas com o tempo. Juntos, os dois quartos abrigam a jurema daquela casa e, em ambos os casos, cada parte (a interna e a externa) é cultuada sob os mesmos princípios de seus antigos donos.

O resultado é que atualmente as irmãs encontram-se responsáveis por um amplo número de espíritos, pois cuidam da jurema de sua família consanguínea, que fica na residência delas, as dos seus predecessores (e também parentes), no terreiro, e suas próprias, dando "seguimento" a todas elas.

Prosseguir com ou dar seguimento a uma herança expressa a continuidade de certo estilo ritual. Mas dar sequência não consiste em replicar um conjunto ritual fechado e bem delimitado. Como notou Pinto Filho (2020, p. 71) para o candomblé, onde o mesmo termo é usado, há dois sentidos: o primeiro de sequência, "um encadeamento dentro desse fluxo de relações" familiares em uma "sequência cronológica"; e o segundo, de segmentação, um "corte que produz essa continuidade e que prevê também a diferença […] de forma que cada pessoa é uma sequência desse fluxo familiar e simultaneamente uma composição dessas relações".

O caráter diferenciante e distribuído da transformação entre herança e seguimento pode ser visto pelas linhagens de um juremeiro, que compõem um quadro complexo de segmentos para uma mesma pessoa. A neta mais nova de Roberto, Rayra, tem um dom que advém de suas heranças, a dele, o avô materno, e a do avô paterno, Seu Café (que por sua vez foi padrinho de jurema de Roberto). Conforme explicou Roberto, essas heranças se distribuem diferentemente: "ela herdou tudo do avô [paterno] dela: exu, mestre, caboclo. Ela não chegou a conhecê-lo, pois ele morreu quando ela estava na barriga da mãe, mas no funeral, quando Mice [a mãe] se aproximou do caixão, a menina se mexeu muito". Seu neto Jaci, irmão mais velho de Rayra, sempre expressou grande interesse pela jurema de seu avô, auxiliando-o nas limpezas semanais e dizendo: "Beto, esses aí vão ser meus", ao que ele respondia sorrindo "calma, rapaz, ainda nem morri e você já quer minhas coisas?".

O segmento corresponde a uma derivação particular de uma herança coletiva, composto por transmissões consanguíneas e rituais, que também expressa as singulares da jurema de cada pessoa. No salão da Casa de Dão de Cangarussu, no Alto Santa

dessa família de santo, considerando que a mãe de santo não teve filhos consanguíneos, mas criou cerca de dez filhos. Grande parte de seus afilhados (fosse de batismo na igreja ou de fogueira) moraram com ela toda a vida, e a maioria se tornou seus filhos de santo. A adoção e o apadrinhamento são vínculos próximos à consanguinidade nesse caso, e certamente adicionam camadas ao vínculo da filiação religiosa que só depois se efetivou. Foi essa linha de parentesco que organizou as sucessões de sacerdócio.

Terezinha, há duas fotos, uma de seu pai consanguíneo e outra de seu padrinho de jurema. Do pai, também um juremeiro, Seu Dão disse não ter aprendido muita coisa, pois quase tudo foi ensinado para sua irmã mais velha (hoje falecida), já que ele tinha pouco interesse na época e seu pai receava fomentar ainda mais um poder que via no filho ("ele tinha medo de mim"). Mas foi Seu Dão quem acabou herdando a jurema paterna, cujos assentamentos ficam no canto do salão, em uma mesa própria, separada da sua porque elas têm "energias diferentes". O padrinho, por sua vez, foi quem o ensinou e preparou ritualmente, mas afora o retrato, não há outros índices que remetam à jurema deste – mesmo que venham dele a maior parte das técnicas rituais que Dão aprendeu e às quais dá continuidade em seus trabalhos.

Assim, as relações de parentesco características de uma jurema pressupõem um aspecto familiar – entendido como advindo de uma transmissão a partir de um ascendente, bem como formado pelas relações produzidas pelo ritual, criando uma complexa rede de parentesco da qual participam vínculos de distintas naturezas.

Apadrinhamento

No que tange à sua espiritualidade, uma pessoa está relacionada a diferentes parentes, distribuídos entre três registros de vínculos: pelo candomblé, ela tem um pai e uma mãe de santo, padrinhos e madrinhas de santo, e irmãos e irmãs de santo; por parte da jurema, ela possui padrinho e madrinha de jurema; tem parentes com os quais os vínculos espirituais e consanguíneos se sobrepõem, com os quais compartilha uma herança espiritual, conforme mostrei acima.

Como resultado, a configuração mais comum (e preferencial) no Recife é que os vínculos religiosos estejam distribuídos entre diferentes casas, pois uma pessoa participa de mais de um terreiro.

De igual modo, uma família é composta por esses três registros, de modo que os atributos espirituais e consanguíneos são inerentes a qualquer noção de família. Os vínculos religiosos estão, portanto, distribuídos entre diferentes núcleos familiares. Esta distribuição tem ênfase na separação dos vínculos estabelecidos religioso entre a jurema e o candomblé. Estes são, do ponto de vista pessoal, inseparáveis um do outro, e, por outro lado, precisam ser diferenciadas, pois são vínculos distintos em termos de domínios religiosos.

Em relação a essa divisão entre domínios, Arnaud Halloy (2005, p.732) nota que: "Na família de santo estudada, todavia, os iniciadores do candomblé geralmente não intervêm no culto da jurema de seus iniciados: esses últimos permanecem como mestres de seu próprio terreiro de jurema"[77]. Nina, por exemplo, fez sua jurema no terreiro do falecido Jorge de Iemanjá (bairro da Bomba do Hemetério), onde passou muitos anos trabalhando com espíritos, mas onde também contribuía com as obrigações dos orixás. Sua iniciação no candomblé se deu com os pais de santo Junior e Zite Felipe da Costa (Água-Fria)[78], onde era filha de santo e, ao mesmo tempo, trabalhou "plantando" a jurema daquela casa. Assim, a ideia é que, mesmo mantidas distintas as linhas de parentesco religioso, uma vez que há a relação de parentesco com um sacerdote, contrai-se certa obrigação relativa a ele e à casa como um todo, não importando tanto as divisões dos domínios religiosos.

Roberto, por sua vez, teve como primeiro padrinho de jurema Seu Heleno (no bairro da Mangueira), mas sua vida no candomblé se deu com a família Felipe da Costa, também vinculada aos descendentes de Maria das Dores, fazendo sua iniciação no Ilê Olufan Deyi, onde conduziu a jurema por um longo período.

Em ambos os casos, as juremas sempre estiveram nas respectivas residências dos juremeiros, onde são cultuadas por eles, seus parentes consanguíneos, afilhados de jurema, amigos e clientes[79].

Forma-se, portanto, uma complexa grade de parentesco de fundo eminentemente espiritual, com relações que são distribuídas e diversificadas a partir dos domínios rituais e religiosos. Constituem-se relações dispostas paralelamente, como se vê nos casos de Roberto e Nina, onde há a filiação ao pai e mãe de santo, por meio do candomblé, além do apadrinhamento, por meio da jurema.

As relações também se distribuem entre duas formas de transmissão e vínculos espirituais da jurema: pelo apadrinhamento e pela consanguinidade. Como expliquei, a

[77] "Dans la famille-de-saint étudiée, toutefois, les initiateurs du candomblé n'interviennent généralement pas dans le culte de jurema de leurs initiés: ces derniers restent maîtres à bord de leur propre terreiro de jurema" (Halloy, 2005, p. 732).

[78] O evento dessa iniciação e a dinâmica da relação são descritos por Arnaud Halloy (2005, p. 611).

[79] Como aponta Halloy (2005, p. 732, nota 1294): "O termo terreiro é muitas vezes inadequados para descrever o espaço ritual onde toma lugar o culto de jurema que, para boa parte dos juremeiros, se confunde com um ou outro ambiente de sua residência" ["Le terme terreiro est souvent inadéquat pour décrire l'espace rituel où prend place le culte de jurema qui, pour bon nombre de juremeiros, se confond avec l'une ou l'autre pièce de leur maison d'habitation"]. Como descrito no capítulo 1, as definições de terreiro, casa, residência e casa aberta não são categorias bem demarcadas e estão atreladas às perspectivas de seus moradores e frequentadores, sendo condições que podem mudar.

constituição espiritual de uma pessoa é compreendida por meio de um parentesco que a antecede (veio de um ascendente), o que resultam em uma jurema individual que é, ao mesmo tempo, familiar. Ao mesmo tempo, há o vínculo do parentesco – o apadrinhamento – produzido por meio do ritual. Essa disposição está ilustrada pela bifurcação entre a jurema no terreiro do padrinho e aquela a jurema particular, na residência familiar[80]. Ela facilita a manutenção da diferença entre tais relações – o que, por sua vez, consiste em dois modos de estabelecer o parentesco, seja entre pessoas, seja destas com os diferentes seres espirituais.

A principal relação de parentesco no candomblé nagô é a filiação, pois, como mostra José Jorge de Carvalho (1984, p. 338), o relacionamento entre pai e mãe de santo e filho de santo é constante e central nos mais importantes momentos rituais do culto. Ao lado destes, os demais arranjos de parentesco, "tais como aqueles entre irmãs ou irmãos de santo, padrinho ou madrinha e afilhado, pais ou mães de santo, pai de santo e seu ajudante, um filho de santo e iyabá, e assim por diante, não são muito estáveis nem tão pouco sempre definidos ou duradouros". Essa centralidade também é observada por Pinto Filho (2020), que destaca como a relação se consagra a partir da iniciação, que instaura novas relações de parentesco: uma vez filiado aos seus "geradores", o filho também está vinculado a uma genealogia espiritual (antepassados e germanos) e (ao menos) a um terreiro (onde está o assentamento do seu orixá). Acrescente-se que a importância dessa relação vem da centralidade da filiação[81] ao orixá particular do qual a pessoa é filha, e que é reorganizada pela iniciação.

Em um plano, essa organização é similar ao que se encontra na relação entre um afilhado e seu padrinho de jurema. Do mesmo modo que a relação de um filho de santo com seu orixá é extensiva à casa e aos sacerdotes, aquela de um novo juremeiro com as

[80] É inviável separar o que seria doméstico e religioso nesse contexto. Como mostrou Pinto Filho (2020, pp.164-165): "Nos terreiros de Recife, a proximidade com os santos na convivência diária não pode ser meramente atribuída a uma disposição espacial reduzida pelos limites de um terreno, nem mesmo às condições comuns de moradia das ditas classes médias baixas brasileiras. […] Parece-me que, para os praticantes do candomblé nessa cidade, a proximidade com os orixás não é apenas uma imposição de pouco recurso material das casas, mas um desejo de viver próximo aos santos."

[81] Essa filiação seria, portanto, uma espécie de matriz das demais (sacerdote, família de santo, casa). Além disso, trata-se de uma filiação particularizada na iniciação, isto é, ela já existia antes, enquanto vínculo geral, mas é singularizada no orixá pessoal e em uma pessoa, em novos termos, pós-iniciação. Ao serem feitos, ambos, pessoa e orixá, "nascem" a partir do ato ritual executados pelo pai e mãe de santo. Esse duplo nascimento instauraria uma espécie de germanidade passageira (ou potencial), do ponto de vista do sacerdote que fez nascer pessoa e orixá – de fato, orixá e pessoa têm, em relação ao pai de santo, atitudes de filhos. Mas ela é rapidamente convertida considerando a filiação do iaô recém-nascido com o seu orixá pessoal, também recém-nascido; e pela diferença de termos referenciais do pai e mãe de santo ao orixá do filho – que será sempre chamado por pai ou mãe – e do iaô, que será sempre chamado de filho.

entidades, padrinhos e casa também é. Em outro plano, tais relações são marcadas por sutis – mas importantes – diferenças. A principal é que o apadrinhamento está muito mais próximo àqueles vínculos caracterizados por Carvalho como menos "estáveis", "duradouros" e "definidos", pois permitem um considerável grau de mudança e substituição no decorrer da vida de um juremeiro. Além disso, o apadrinhamento é diádico, não produz outras relações de parentesco (não há uma genealogia espiritual), e ainda que se possa falar em uma "família", isso denota mais a convivência de diferentes pessoas sob os cuidados de um mesmo padrinho sem, no entanto, gerar um vínculo entre os afilhados. Como descrito, a preferência geral no Recife é a moradia compartilhada com divindades e entidades, de modo que um juremeiro (mesmo os mais novos) tende a ter sua jurema em casa. Com isso, a frequência no terreiro do padrinho é intermitente e gira em torno da obrigação à pessoa do juremeiro mais que a uma fixação e filiação àquela casa. Por fim, o apadrinhamento também é o vínculo entre espíritos e juremeiros, e compreende um espectro de possibilidade de relações.

De maneira ampla, as entidades de uma pessoa podem ser chamadas por "meu povo". Mas diante do heterogêneo conjunto de entidades de uma corrente, estabelece-se uma relação particular com cada uma delas – há o guia, para o qual se guarda maior respeito; aqueles com quem se tem maior intimidade; outros com os quais deseja-se mais proximidade. Assim, com alguns se pode compartilhar uma bebida, com outros pode-se discordar, há aqueles com os quais sequer cogita-se retrucar e pelos quais guarda-se grande deferência. A depender dessas características, bem como do tipo de convivência com cada espírito, este pode ser chamado de madrinha ou padrinho, mas também de amigo, parceiro, aliado, companheiro, compadre etc.

Esses vocativos nomeiam os modos possíveis e adequados de relação entre pessoas e entidades. Uma exceção, no entanto, é o tratamento por "pai". Escutei sérias reprimendas feitas por pais e mães de santo que consideraram inapropriado se referir aos espíritos de jurema "como se fossem orixás", o que significa chamá-los de "pai" ou "mãe", se auto referir como "filho(a)", ou mesmo, de maneira mais difusa, evocar essa relação por meio de gestos e atos rituais restritos ao candomblé. Um exemplo é a saudação de levar a mão ao chão e depois à cabeça, reservada ao orixá patrono no momento que ele é invocado ou mencionado. Em rituais de jurema, não se espera esse ato, e ao escutar uma linha (cântico) ou invocação de sua entidade, alguns levam a mão ao chão e depois ao peito ou aos pulsos, ou fazem o sinal da cruz. Nas poucas vezes que observei uma

saudação ser realizada ao modo do orixá durante um ritual de jurema, foi por pessoas cuja relação com o candomblé é menos marcada ou mesmo inexistente.

Via de regra, um juremeiro tem suas "correntes", que denotam o conjunto de suas entidades e indicam um fluxo (as correntes são dele) no qual as entidades participam (as entidades estão na corrente). Explico. Roberto era enfático em dizer que "espírito não é propriedade de ninguém! Ele é seu? Não. Ele está com você". O que varia, segundo ele, é a duração dessa companhia: "existe espírito de herança, que é aquele que vem e fica com você a vida toda; mas tem os que chegam [no decorrer da vida] e outros que vão embora". Isso se reflete, por exemplo, no grau de autonomia entre as vidas do espírito e da pessoa (ver, por exemplo, capítulo 3), sem ignorar a composição e participação recíproca entre um juremeiro e as entidades com as quais ele convive. Também se refere ao contraste entre as relações com o orixá – um vínculo perene e constante, que, uma vez criado, não pode ser desfeito – e com o espírito – intermitente, relativamente maleável, e possivelmente finito.

Essa autonomia entre espíritos e pessoa é marcada pelo fato de eles terem existências ao mesmo tempo paralelas e entrecruzadas. Um espírito pode dizer "nasci na vida de Fulana" em determinada data, aludindo à primeira vez que se manifestou; outro pode ser considerado como de "nascença", marcando como suas respectivas vidas participam uma da outra desde o início. Em todo caso, não é a "feitura" que faz nascer nem uma entidade nem uma nova pessoa e, como se enfatiza, "ninguém é feito para espírito" (a "feitura" recai sobre outra ordem da existência de ambos). Assim, referir-se como "filho" de um espírito ou afirmar "ser de" uma entidade é considerado inadequado por não refletir a natureza desta relação.

Lembremos que o universo aqui descrito envolve pessoas constituídas por vínculos com as entidades de jurema e com os orixás do candomblé. Essas relações exigem um constante empenho em mantê-las diferenciadas, o que consiste, como mostrado, na restrição geral de assemelhar relações de seres distintos (orixás e espíritos); ou, dito de outro modo, uma restrição em dar ao apadrinhamento (com a entidade) um ar de filiação (com o orixá) – ar que ela, por princípio, não tem, ou que só pode vir a ter de maneira muito discreta e passageira. Em muitos momentos, ouvi alusões a uma continuidade entre esses seres, mas que não foram tidas como inadequadas: "esse espírito é tão importante na minha vida, é como se fosse meu quarto orixá". O "como se", nesse caso, opera uma diferença intrínseca à própria assemelhação (sobre essa passagem específica, ver capítulo 4).

Em contraste com essa restrição, os espíritos possuem um repertório quase ilimitado de relações possíveis (como vimos, madrinha ou padrinho, mas também de amigo, parceiro, aliado, companheiro e compadre). Estas são expressas no cotidiano, quando se deseja ressaltar a estreita ligação com determinado ser espiritual, um incomensurável carinho por ele, e a ampla presença dessa entidade na vida da pessoa, que intercede por ela em qualquer situação. Assim, é comum que um juremeiro diga, a respeito de sua entidade, que "é meu pai, meu irmão, meu filho, meu amigo, meu marido, ele é tudo para mim"[82], como visto na comunicação do juremeiro Zé Carlos para Sandro Salles:

> "José Foicinho, o meu mestre. É ele o egum da minha casa. É quem mantém a minha casa, é meu pai, é meu amigo, é meu irmão, é tudo por mim. […] Hoje Zé Carlos, hoje, pai Zé Carlos, é o que é através do meu egum da minha casa, que é o meu mestre… me mantém a tudo, não só financeiramente, mas também nas horas mais difíceis da minha vida. É o meu companheiro. Eu não tenho pai, eu não tenho mãe, eu não tenho tio, meus irmãos é pra lá, mas o meu pai, o meu irmão, o meu amigo é o meu mestre da minha casa." (Salles, 2010, p. 126-127).

Ao relatar períodos financeiramente difíceis, um juremeiro disse: "quem criou esses meninos (seus filhos) foi ela", se referindo a uma entidade que trabalhava muito, atraindo clientes para consultas e garantindo alguma renda. Uma moça, que não integra um terreiro, se referiu a uma mestra como sua "madrinha" e, apesar de não ter a entidade em suas correntes, explicou que "foi ela quem me criou, éramos só minha mãe e eu, e quando faltava alguma coisa, ela [incorporada em sua mãe] ia buscar". A convivência, o afeto, a centralidade do espírito na corrente da pessoa, e a partilha da "criação" motivam o uso de termos de parentesco ligados a categorias de relacionamento de consanguinidade para se referir a certas entidades de jurema.

Aparentar-se[83] com deuses (ou por meio deles, ver mais abaixo) é diferente de fazê-lo com humanos, ainda que os termos sejam os mesmos. O uso de termos de assume e parentesco produz continuidades e descontinuidades entre esses tipos de relações – as humanas e as espirituais. Como vimos, não se deve agir como filho de uma entidade, o que não impede que se acione o vocativo "pai", em alguns contextos e sob a condição de manter a diferença da filiação ao orixá. Assim, mesmo quando evocado, "pai" é acompanhado pelos demais termos de parentesco, obliterando as diferenças entre eles:

[82] A mesma fórmula é usada para os orixás e os santos católicos.
[83] No sentido de tornar-se parente, o que também implica assemelhar-se, de algum modo.

nunca se trata de um pai, mas de um que também é, ao mesmo tempo, amigo, compadre, padrinho etc.

Uma vez mais generalizado, o termo do parentesco (pai, nesse caso) não se restringe a uma circunscrição humana. Essa ultrapassagem não consiste em estender às entidades relações análogas às humanas, tampouco em tornar o parentesco mais indistinto por meio da convivência e compartilhamento simultâneos de atributos ou práticas entre parentes humanos – o que acabaria por perpetuar "a descrição do 'átomo do parentesco' em termos de uma alternativa exclusiva" no lugar de "reformulá-la em termos de uma disjunção inclusiva ou não restritiva" (Viveiros de Castro, 2015, p. 146-147). Assim, como mostrarei, o apadrinhamento possibilita a copresença de relações diferentes, por vezes antagônicas, em sua aparente díade, seja entre pessoa-entidade, seja entre afilhado-padrinho.

Essa reformulação propõe que, de princípio, o parentesco "não conhece […] qualquer distinção de espécies, particularmente uma distinção global entre humanos e não-humanos: no mito, todos os actantes ocupam um campo interacional único, ao mesmo tempo ontologicamente heterogêneo e sociologicamente contínuo […]" (Viveiros de Castro, 2015, p. 146-147). Se o mito é o plano por excelência dessa irrestrição, o ritual parece produzir o efeito deliberado de atualizar a relação com diferenças de ordem extensiva – sem, no entanto, retirar ou anular todas as virtualidades. Por isso é possível haver um termo vocativo – padrinho – acompanhado e acoplado a tantos outros.

Portanto, é por meio das apreensões das sociedades humanas acerca de suas relações com outros seres não considerados humanos, que fica mais evidente este aspecto intrinsecamente intensivo do parentesco – "pois a questão é, efetivamente, a da possibilidade de conversão das noções de aliança e de filiação, classicamente tomadas como as coordenadas do parentesco, em modalidades de abertura para o extra-humano" (Viveiros de Castro, 2002, p. 133).

Esta abertura tem como efeito converter aquelas distinções tidas como auto-evidentes (a "distinção global entre humanos e não-humanos", ou de termos de parentesco correspondentes a certas atitudes de parentesco) em "diferenças internas", "indecomponível e desigual a si mesma" (Viveiros de Castro, 2002, p. 147), as quais variam de intensidade, visibilidade e potencialidade, ainda que nem todas se atualizem da mesma forma. Assim, filiação e aliança, outrora categorias de restrição de pessoas e comportamentos, tornam-se energias intensivas constitutivas de todas as relações. E o parentesco enquanto forma ou substância é ultrapassado e vira uma questão de força (as

modalidades de relações de Flaksman [2014] e as composições de forças de Pinto Filho [2020], por exemplo), ou ainda, como explicitei no início do capítulo, o meio de dar inteligibilidade às relações e experiências na vida espiritual que estou descrevendo[84].

O parentesco quase irrestrito de uma pessoa a um espírito é expresso cotidianamente pelos juremeiros por meio de comentários e narrativas que enfatizam a intensidade dos vínculos. Tais narrativas contam uma história pessoal em uma chave recorrente e estruturante que informa como se compreende e experimenta tais relações – algo da ordem dos "mitos menores" para os quais chama atenção Viveiros de Castro (2015, p. 195-196)[85]. Se no registro da fala e do dia a dia, formulações desse tipo são recorrentes, isso não anula a restrição entre filiação (candomblé) e apadrinhamento (jurema), pois, nos momentos rituais, as possibilidades de relacionamento com as entidades são novamente constrangidas. Assim, durante o rito, as diferenciações tomam contornos mais rígidos e as separações mais visíveis importam novamente – é necessário tratar um espírito enquanto espírito e executar ações rituais deste universo, e volta a

[84] Esse movimento permitiria também um retorno ao debate na literatura sobre o candomblé, que sustenta que o vínculo entre um iaô e sua divindade é caracterizado como estritamente de "filiação" – uma premissa que aponta uma suposta incongruência, por parte dos candomblés, na tradução do termo iorubá *iyawó*, que significaria originalmente noiva, indicando uma relação de casamento. Em linhas gerais, a substituição do significado se justificaria pela quebra das linhagens masculinas iorubá que transmitem os orixás, em decorrência das rupturas provocadas pela escravização. Há duas dimensões sobre o fenômeno que merecem um olhar. A primeira é que pesquisas sobre os iorubá, como a de Oyeronké Oyewumi (2021), mostram que a tradução literal de *iyawo* por noiva é reducionista e ignora o caráter relacional dos termos de parentescos pois, na Nigéria, o termo é antes de posição hierárquica e não de gênero, significando precisamente estrangeiro à casa e/ou membro mais novo de uma linhagem por meio de uma relação de casamento. Karin Barber (1981) mostra como diferentes vetores infletem na constituição do orixá pessoal, de modo que, na Nigéria contemporânea, casamento e filiação operam conjuntamente para a atribuição de um orixá a alguém. Assim, parece haver uma redução do problema ao considerar como um equívoco o surgimento e utilização da noção de *filha* no lugar de *noiva*. Para além das reconfigurações históricas pelas quais tiveram que passar as redes de parentesco e territorialidades desses coletivos, podemos considerar que as relações vividas nos terreiros no núcleo da filiação do iaô engloba, de maneira implícita, algo da ordem da aliança? Acredito que essa disposição esteja virtualmente presente na etnografia de Carmen Opipari (2009) sobre os candomblés de São Paulo, quando a autora demonstra como a filiação instaurada pela feitura do santo *funciona como* um tipo de aliança (no sentido deleuze-guattariano das núpcias do devir). De outro ponto de vista, Marcio Goldman chama atenção que Roger Bastide (1958) já sublinhava que o próprio sistema africano previa uma multiplicidade de meios para o estabelecimento do vínculo ao orixá. Desse modo, se no Brasil é comum que a atribuição se dê pelo jogo de búzios, e na África por meio da linhagem paterna, nada impede que este último sistema de transmissão predominante seja suplementado por outros. Conclui-se, pois, que nas Américas não foi exatamente criada uma forma substituta de relação com o orixá, mas que foram atualizadas maneiras secundárias de estabelecer tal relação. O que, no limite, permitiria aventar que, de início, sempre houve *algo de* aliança (do que ela produz em termos de relações) na filiação e vice-versa, ainda que não plenamente atualizado.

[85] Ou seja, "um devir lateral interno ao mito, que o faz entrar no regime da multiplicidade, estilhaçando-o em fragmentos de uma rapsódia tão infinita quanto esparsa sobre os *quase-acontecimentos*: as anedotas, os boatos, a fofoca, o folclore familiar e aldeão – a 'pequena tradição' de Robert Redfield –, as historietas cômicas, os incidentes de caça, as visitações de espectros, os sonhos maus, os sustos repentinos, os presságios… Esse é o elemento de um mito menor, o mito como registro e instrumento do simulacro, da alucinação e da mentira." (Viveiros de Castro, 2015, p. 195-196).

aparecer um termo referencial (padrinho/madrinha no lugar de pai/mãe) que define o tratamento adequado.

Vê-se, então, a necessidade da manutenção dos diferentes vínculos espirituais de uma pessoa. Como descrito, contrai-se vínculos no decorrer da vida os quais, distintos entre si, configuram uma distribuição das relações com as casas, entidades e sacerdotes. É ao manter-se diferente da filiação do candomblé, que tal multiplicidade é mantida. Dito de outro modo, o parentesco espiritual é composto por relações que não se unificam. Com isso, pode-se ter um orixá que é pai, uma entidade que é madrinha, um pai e uma mãe de santo, um padrinho e uma madrinha de jurema.

O problema é quando um juremeiro substitui ou equipara sua relação com uma entidade àquela que tem com o orixá. De um lado, essa equivalência quebra o interdito da duplicidade da filiação ao orixá – ainda que ela permita ser relativamente compartilhada – e reduz as possibilidades de vínculos espirituais. Por outro lado, é perfeitamente possível chamar um espírito de pai pois, nessa acepção, este termo implica em vários outros – amigo, irmão, compadre, tudo etc. –, formando um tipo específico de relação.

O modo de relação de uma pessoa com seu espírito é extensivo ao seu sacerdote e à casa (terreiro) deste. Se as relações de parentesco de um juremeiro com suas entidades funcionam nos termos descritos, o mesmo ocorre entre as pessoas – inclusive porque estas relações são mediadas por seres espirituais. Assim, o apadrinhamento abre um leque de possibilidade de relações entre um afilhado e seu padrinho.

Aos padrinhos e madrinhas reserva-se um tratamento respeitoso e de deferência ao posto sacerdotal: toma-se a bênção[86], respeita-se a anterioridade na sequência ritual, acata-se pedidos e orientações espirituais e pessoais. Mas da mesma forma que se passa com os espíritos, há uma maneira oblíqua de relação, que a faz tanto fundamental quanto intermitente e volátil. O apadrinhamento no candomblé é como uma filiação duplicada, como classificou Pinto Filho (2020, p.88), suplementar (colabora, mas não conduz o ritual tal qual o pai de santo)[87], ou antecipada (cujo futuro pode ser a filiação plena); o de

[86] Minha impressão é que essas atitudes são uma continuidade das ações próprias à relação com os orixás, organizada por classes etárias. Antes de ser uma mãe ou um pai de santo – um sacerdote (no sentido de título) – as pessoas são "mais velhas" de idade biológica, tempo de iniciada e de participação na vida religiosa.

[87] Pinto Filho (2020, p.88) acrescenta que os padrinhos e, em especial, as madrinhas de santo, atuam enquanto "assistentes do pai e mãe de santo": "Eles que ajudam a criar o recém-iniciado, e as pessoas costumam referir-se a eles pelo termo iorubá de Ajibonan, "meu ajibonã que me deu caminho", "meu Ajibonã que me criou no quarto". Outro papel do ou da Ajibonã é o de sempre alimentar e cuidar do novo

jurema, por sua vez, não flerta com o horizonte da filiação, sendo, no limite, uma versão menor dela. Nesse sentido, a diferença entre "pequeno" (o padrinho de santo) e "menor" (o padrinho de jurema) ganha destaque, pois, enquanto o primeiro é como uma etapa anterior ao status de "grande" (quando se torna pai de santo), o segundo deve permanecer nesse modo de relação menor, cujo futuro não é se transformar em outro (pai), mas permanecer funcionando similarmente a ele, ainda que se diferenciando dele

Afirmei que a filiação não permite duplicidade, e por isso a diferença entre entidade-padrinho e orixá-pai é fundamental, pois não se pode ser filho duas vezes. O mesmo pode dar-se com padrinhos e pais de santo, e vimos que em geral esses vínculos são distintos em relação a ego. Assim, um padrinho não pode/deve agir nem ser tratado como um pai de santo. Há casos (pouco numerosos entre os que conheço) em que o ofício de pai de santo e o de padrinho de jurema é ocupado por uma mesma pessoa. Nas situações em que há essa sobreposição, no lugar da relação ser mais simples e direta – afinal, o vínculo seria a uma única pessoa, uma família e uma casa –, mantem-se a diferenciação entre as duas e uma delas torna-se preponderante. Em um desses casos, a jurema foi o motivo inicial para a aproximação entre uma neófita e seu padrinho, e o vínculo no candomblé veio muito tempo depois, de modo que a relação entre eles se dá mais nos termos do apadrinhamento que de filiação. O inverso também acontece, e quando o pai de santo se converte em padrinho de jurema, as codificações do candomblé caracterizam a dinâmica entre o sacerdote e seu filho/afilhado.

---

iniciado, tratando como bebê recém-nascido durante a maior parte das cerimônias de iniciação. Ambos, madrinhas e padrinhos, se tornam também, em um grau hierárquico levemente menor, os "pais e mães" que analogicamente tornam-se os pais e mães rituais que cuidam e criam a filha junto aos pais e mães de santo" (Pinto Filho, 2020, p.69).

Arnaud Halloy (2005, pp.103-104) também nota essa função de assistência ao pai de mãe de santo: As funções de pai-pequeno e mãe-pequena, ainda que presentes em muitos terreiros frequentados, não constituem um status claramente definido e atribuído a um indivíduo em particular na família-de-santo estudada. Esses termos que designam, no candomblé nagô da Bahia, o status mais importante antes do de pai e mãe-de-santo na hierarquia do culto, são aqui raramente utilizados. Os encontramos mais em certos indivíduos de confiança escolhidos entre as filhas e filhos-de-santo encarregados de ajudar o chefe de culto em uma ou outra tarefa ritual, ou ainda, incubidos de um ou outro aspecto do culto, como por exemplo a entrada no peji, o santuário onde são mantidos os diferentes altares dos orixás. Mas o estatus desses indivíduos não é definido por uma tarefa ritual específica, consistindo simplesmente em uma responsabilidade suplementar" ["Les rôles de petit-père [*pai-pequeno*] et petite-mère [*mãe-pequena*], bien que présents dans de nombreux terreiros fréquentés, ne constituent pas un statut clairement défini et attribué à un individu en particulier dans la famille-de-saint étudiée. Ces termes qui désignent, dans le candomblé nagô de Bahia, le statut le plus important après celui de père et mère-desaint dans la hiérarchie du culte, ne sont ici que rarement utilisés. On y trouve plutôt certains individus de confiance choisis parmi les filles et fils-de-saint chargés de seconder le chef de culte dans l'une ou l'autre tâche rituelle ou encore de prendre sous leur responsabilité l'un ou l'autre aspect du culte, comme par exemple l'entretien du peji, le sanctuaire où sont entreposés les différents autels des orixás. Mais le statut de ces individus n'est pas défini par cette tâche rituelle spécifique, qui consiste simplement en une responsabilité supplémentaire"].

Na jurema, a memória do parentesco enquanto transmissor da espiritualidade tende a ser interna à uma família. Não se trata de uma genealogia espiritual, com antepassados e germanos definidos, produzida pelos rituais, como no candomblé, mas de um parentesco que aparece sob duas acepções: os vínculos do apadrinhamento e os da consanguinidade constituem atributos espirituais partilhados e transmitidos, com ênfases alternadas entre elas.

Em uma de nossas primeiras conversas, em 2017, ao explicar meu interesse de pesquisa, Nina me respondeu: "para falar de mim, preciso falar da minha mãe", não tendo levantado, até aquele momento, o nome de Jorge, seu iniciador de jurema – que apareceu ao longo de nossa convivência.

Assim, o reconhecimento dos sacerdotes de jurema, na maior parte das vezes, é mais raro, sobretudo no caso dos mais velhos e dos já falecidos. Menos do que obliterar o papel desses sacerdotes, a ênfase nos demais vínculos desse parentesco é contextual, seja ao presumir a antecedência do parentesco consanguíneo como linha primeira de transmissão espiritual, seja ao reconhecer que o vínculo central é mais com os próprios espíritos, que com o mediador humano. Assim, quando perguntei para Nina sobre quem havia sido o juremeiro de sua mãe, no lugar de me oferecer um nome, ela falou da entidade Zé Pelintra, com o qual a mãe trabalhava. Isso se repetiu algumas vezes, quando os juremeiros não relembravam ou não destacavam tanto seus padrinhos de jurema, ainda que os colocassem como fundamentais em sua constituição tanto quanto seus ascendentes consanguíneos e os espíritos que lhes apadrinharam. Desse modo, o parentesco espiritual se expressa pela transmissão de linhas de vínculos da consanguinidade, dos espíritos e do ritual.

A "distinção (e não oposição) entre santo e sangue" é, no argumento de Pinto Filho (2020, p. 23-24), o principal organizador das relações familiares e religiosas no candomblé do Recife, de modo que essas duas linhas incidem uma sobre a outra constantemente. Como afirma o autor, a "proximidade e o afastamento dessas duas linhas se expressam a partir da interdição ritual de que um pai ou uma mãe carnal não poderia ser pai ou mãe de santo de um filho, tanto porque *ninguém é pai ou mãe duas vezes*, mas também, e principalmente, porque *misturaria as energias*" como explicou o importante babalorixá Paulo Braz.

No entanto, a sobreposição de vínculos espirituais e consanguíneos (diretos) não é um impedimento explícito na jurema, onde cheguei a escutar de um juremeiro que "não há ninguém melhor que seu pai ou sua mãe para fazer isso [a jurema]". Ele entende que

estes parentes consanguíneos têm maior destreza e conhecimento para realizar os rituais da maneira correta e em acordo com a tradição familiar, já que compartilham uma mesma "ciência". Desse modo, diferente do candomblé, há dois idiomas filiativos complementares, a consanguinidade e o apadrinhamento.

Essa tendência à "endogamia", isto é, a baixa preponderância das relações de apadrinhamento que sejam externas à parentela consanguínea, é uma questão preferencial e não prescritiva. Em alguns casos, instaura-se intervalos ou alternâncias temporais, como a geração ou a colateralidade, que mantêm a consanguinidade, mas produzem um espaço maior para a efetivação do apadrinhamento. Na família de Nina, seus netos remetem a ela e à sua mãe (a bisavó) como referências da linhagem de jurema, expressando que a espiritualidade é transmitida pela consanguinidade[88].

Por vezes essa configuração não ocorre, e as pessoas buscam uma nova relação para o vínculo ritual fora da família consanguínea. No entanto, isso não rejeita nem anula essa tendência "endogâmica", pois acaba-se duplicando o vínculo de zelo e cuidado da jurema entre um padrinho externo e um parente consanguíneo. Nesse sentido, a jurema de Roberto abarcava seu amplo conjunto de espíritos pessoais, como também os de seus filhos e filhas consanguíneos. Roberto cuidava das entidades como se fossem suas, dando-lhes um assentamento, alimentando-as e, inclusive, recebendo-as em seu corpo. Com isso, ele cuidava dos espíritos e também dos filhos, para que as entidades não se chateassem com eles pela eventual negligência. Quando uma de suas filhas pôde fazer sua jurema, ele a auxiliou em obrigações, mas recomendou que procurasse alguém de "fora" para realizar as obrigações. Ela, então, encontrou um juremeiro que morava em um bairro próximo para que cuidasse de sua jurema, mas nunca tomava nenhuma decisão sem consultar o pai.

Esse movimento de saída do núcleo familiar é parcial e parece, ao mesmo tempo, reafirmar a centralidade da consanguinidade: ao encontrar alguém distante do núcleo familiar (o que é entendido como vontade da entidade ou necessidade de uma jurema particular), estabelece-se a relação de apadrinhamento que é intermitente (se faz e desfaz com alguma facilidade) e suplementar (àquilo que já existia previamente). Por isso, o problema da duplicidade da filiação não se colocava para o parentesco espiritual da jurema.

[88] No limite, não é uma estrutura muito distinta daquela que ocorre no candomblé nagô, onde os parentes colaterais (primos mais velhos ou tios) e de geração alternada (avós) são os parentes consanguíneos preferenciais para exercerem o papel sacerdotal.

Assim, quando um pai ou mãe consanguíneos iniciam um filho, fazendo sua jurema, isso não gera uma replicação da relação consanguínea. Por outro lado, o apadrinhamento implica em um idioma da filiação na medida em que prevê a transmissão de atributos espirituais entre as pessoas, sem, no entanto, efetivar-se como filiação. O apadrinhamento é, pois, uma versão *menor* da filiação (do candomblé, e da consanguinidade), seja porque ocupa um lugar hierárquico diferente dos pais e mães de santo, seja porque esse lugar distinto faz com que seja uma relação um tanto menos determinada e, por isso, com possibilidade de vínculos mais múltiplos.

O sacerdote de jurema aparece nas etnografias como representante de uma fraqueza da estrutura e falta de institucionalidade religiosa. Segundo Motta (1982), por sua "organização eclesiástica" ser mais "frouxa" e "horizontal", a jurema não teria estrutura hierárquica, resultando em uma informalidade, em contraste com a organização do candomblé, trazendo a ideia de que o padrinho seria um sacerdote com menos hierarquia e poder que o pai de santo[89]. Essa comparação desconsidera as particularidades de cada modalidade de culto e que, conforme tenho demonstrado, não se trata de uma diferença qualitativa ou de status entre dois tipos de sacerdotes, mas de universos cosmológicos que requisitam diferentes tipos de relações e vínculos.

Como vimos, Roberto cuidava da jurema de sua filha, o que se tornava mais expressivo por ele receber uma de suas entidades em seu lugar – a entidade da filha se manifestava em Roberto porque eles compartilham "o mesmo sangue". Algo similar acontecia com Zizi, uma afilhada de Roberto, com a qual não havia relação consanguínea. Nesse caso, Zizi ainda não havia realizado sua iniciação com Roberto, mas já o considerava seu padrinho (e ele a tinha como afilhada) pelo cuidado que ele dedicava à sua espiritualidade – uma característica desses vínculos é sua afirmação antes mesmo de uma existência formal, pois a principal função de um sacerdote é "cuidar". Em uma ocasião, Roberto trabalhava com a entidade Ana Paulina e, ao retornar, comentou: "Ana Paulina não é minha, é dela", apontando para Zizi, que assentiu positivamente, e ele

[89] Além disso, nessa perspectiva teórica, o próprio papel dos juremeiros é reduzido a aspectos econômicos, pois a jurema funcionaria por relações clientelísticas (dado seu custo menor ou facilidade linguística do português). Grande parte da vida de um terreiro e de um juremeiro gira em torno do atendimento a pessoas que lhe procuram em busca de "conforto", o que não é visto como mera troca de serviços (ainda que deva haver circulação de dinheiro). Quando trabalham, os juremeiros mobilizam força e energia, e sempre que acabam um serviço relatam cansaço extremo. Eles enxergam a necessidade de atender as pessoas e delas "cuidar", como uma ação intrínseca à espiritualidade. E, nesse sentido, é importante saber que "cuidar é uma palavra pequena mas que tem muita força", explicou o babalorixá Junior Boto (Pinto Filho, 2020, p. 89).

completou: “ela não recebe [não passa pela possessão], aí eu recebo, pois sou o padrinho dela”.

A bibliografia caracteriza a jurema por sua “simplicidade” ritual, com sacerdotes de menor prestígio e autoridade que os de outras modalidades religiosas. No entanto, o aspecto menor do apadrinhamento não advém da fraqueza ou ausência do sacerdócio nessa religião, mas de uma complexidade que torna possível a multiplicidade das relações – elas se unificam e distribuem.

A relação de apadrinhamento e os termos madrinha e padrinho aparecem em outros contextos rituais externos ou internos aos terreiros. Para ser iniciado no candomblé, como para fazer a jurema, um neófito não pode ser “pagão”, isto é, precisa ser batizado na Igreja Católica, quando adquire um padrinho e uma madrinha de batismo – e em alguns casos, também de crisma, ritual subsequente. Outra modalidade é o padrinho de fogueira, cuja incidência hoje é menor, criado nas festividades do ciclo junino (Santo Antônio, São João e São Pedro). Em todos os casos, são laços importantes que preveem atitudes de respeito e deferência do afilhado para seu padrinho. Quando realizado fora de uma família consanguínea, o compadrio é um meio de aproximar uma pessoa externa ao núcleo familiar[90], esperando que esta cumpra papéis formais similares aos dos pais. Recorrentemente, este apadrinhamento entra em composição com os demais vínculos religiosos e integra a rede do parentesco:

> Uma antiga filha de santo de uma tradicional casa em Recife me disse certa vez que todos daquela casa tinham o costume de chamá-la de madrinha, replicando o vocativo dela própria, ao de sua mãe de santo, a quem também chamava de madrinha: “*Minha mãe de santo era madrinha de batismo de igreja de minha mãe, então eu e minha irmã a tratávamos como ‘madrinha’. Os filhos de santo mais novos de minha mãe de santo me chamavam de madrinha também, “madrinha isso”, “madrinha aquilo”, então eu batizei todo mundo na fogueira de São João, de São Pedro. Eu não era madrinha? Então tinha que oficializar isso, agora todo mundo aqui nessa casa é meu afilhado de direito.*” (Pinto Filho, 2020, p. 68)

Uma vez que esta antiga mãe de santo, acompanhando a linha sucessória deste terreiro, se tornou a mãe de santo, estes filhos de santo (seus irmãos) continuaram chamando-a de madrinha, e os subsequentes integrantes do terreiro também. Assim, o

[90] Se comparei apadrinhamento e filiação, talvez aqui esteja outra dimensão da relação, desta vez relativa à aliança, que deve ser analisada em outra oportunidade. Ao atrair e vincular alguém de fora do núcleo familiar, o compadrio poderia operar como um tipo de aliança, ou uma em menor grau, pois ela não é efetivada pelo casamento. Não obstante, ela é mais estável que o casamento, pois não pode ser desfeito como ele.

termo passou a englobar diferentes relações que foram se instaurando na história desse terreiro e sua família espiritual, bem como os diferentes registros de parentesco (madrinha de igreja e de fogueira, madrinha de santo, mãe de santo, madrinha de jurema).

Durante um ritual na casa de Fernanda, estavam presentes alguns de seus parentes, além de sua comadre, sua afilhada (de igreja) e a filha recém-nascida desta. A afilhada procurou Fernanda pois sonhou que sua filha precisava ser "apresentada" a uma entidade daquela jurema. O espírito se manifestou e batizou a criança, atestando que ele e uma outra entidade feminina que também se encontrava incorporada, eram os padrinhos da bebê. A mestra, por sua vez, chamou o filho e a irmã de Fernanda e disse: "nós somos espíritos, não temos matéria, então vocês vão nos representar como carnais para a criança, vocês são os padrinhos carnais dela". Tempos depois, a criança foi batizada na igreja, como as entidades requisitaram, com outros padrinhos.

Desse modo, o apadrinhamento não coloca um problema para a restrição da duplicidade filiativa justamente porque não se configura como relação equivalente a ela e, como disse, consiste, no limite, em suas versões menores. Pode, portanto, se bifurcar e distribuir entre relações humanas, "carnais", espirituais (de jurema, do candomblé, do catolicismo), entre outras. No início do capítulo, afirmei que as relações e experiências religiosas são compreendidas e vividas em termos e por meio do parentesco. Nesse sentido, o apadrinhamento figura como uma relação privilegiada justamente por ser menos determinada, permitindo mais espaço para a instauração da multiplicidade de vínculos que compõem uma pessoa. Assim, ele chega a codificar relações que antes não tinham nome, por assim dizer, como durante uma obrigação de jurema na qual um rapaz trabalhou intensamente e, pela participação, acabou por se tornar o "padrinho de vela", ainda que não tivesse qualquer ligação com a neófita.

A hipótese é que o apadrinhamento funciona como uma relação de parentesco marcada pela variação, abrangendo distintos modos de estabelecer vínculos; mas também permitindo uma variação constante desses mesmos vínculos – operando as disjunções inclusivas ou não restritivas das quais fala Viveiros de Castro –, deixando um espaço virtualmente aberto para que outras relações se efetuem. É esta variação que permite aos integrantes dos terreiros no Recife articularem os universos cosmológicos que os compõem, mantendo a multiplicidade de vínculos (entre tantas pessoas e destas com distintos seres espirituais) característica a este contexto[91].

[91] É interessante notar o uso dos termos padrinho e madrinha nas religiões afro-cubanas (traduzindo *iyalocha* e *babalocha*) para designar os sacerdotes. Em Cuba coexistem diferentes religiões para as quais

Se o padrinho juremeiro é um sacerdote que ocupa uma posição de prestígio, poder e centralidade na atividade ritual, trata-se de um que não pode ou deve "fazer tudo" – o que significa dizer que ele não pode almejar exercer exatamente as mesmas competências da "feitura" que um pai ou uma mãe de santo, a saber, o nascimento, a filiação, a fixação em uma casa. Mas se ele é efetivamente limitado em suas ações, estas, por outro lado, se tornam virtualmente ilimitadas, e ele pode fazer "um pouco de tudo".

O parentesco do apadrinhamento

Durante a pesquisa de campo, não acompanhei muitas iniciações completas, seja porque não aconteceram tantas assim, porque a maioria das pessoas que conhecia já era "pronta", ou mesmo pela ambiguidade da noção de iniciação e do que seria sua versão completa. Na verdade, iniciação não é um termo muito empregado (para o candomblé ou para a jurema), e no lugar se fala mais em "feitura": "estou precisando fazer minhas coisas", dizem quando se sabe estar sendo "cobrado" por divindades e entidades. A cobrança se manifesta por doenças físicas, aflições emocionais e psicológicas, recados espirituais ou vereditos oraculares. "Fazer as coisas" contempla uma gama de procedimentos rituais cuja finalidade é dar a uma pessoa outro estatuto (a de "pronta" ou "preparada") e constituir vínculos (com outras pessoas e espíritos) e, com isso, estabilizar relações espirituais.

Essa amplitude leva em consideração a multiplicidade de vínculos entre as pessoas e sua espiritualidade – que não se restringem a ser ou não iniciado. Alguns participantes das reuniões no Ilê Olufan Deyi não possuem sequer "um copo lavado" (uma entidade assentada), mas são assíduos e ativos no cotidiano da casa. Esse é o caso de Seu Paulinho, um senhor com cerca de 60 anos, frequentador de terreiros desde jovem e que nutre carinho pelas entidades, fazendo questão de contribuir nos serviços de manutenção da casa e estar presente em todas as festas e obrigações. Com isso, ele avalia que os espíritos reconhecem sua dedicação e intercedem por ele. Ele conta que nunca quis "fazer qualquer coisa", fosse para o candomblé ou para a jurema, apesar das diversas oportunidades, pois

uma pessoa é iniciada (as *reglas*), e, portanto, diferentes sacerdotes aos quais é vinculada. Assim, parece haver algo semelhante ao que proponho para o caso no Recife, considerando que a coexistência de diferentes religiões para um mesmo praticante, implica na diferenciação dos vínculos espirituais de cada uma delas. A iniciação e as relações produzidas por ela, nomeadas pelo apadrinhamento nos dois casos, permitem as passagens entre tais modalidades religiosas.

considera que isso envolve um "compromisso" que receia não ser capaz de cumprir. Conheci inúmeras pessoas como ele, que passam uma vida sem "entrar" na religião, mas permanecem "adorando" ou "cultuando" uma entidade pela qual guardam gratidão, admiração ou obrigação. Para estes, os espíritos são seus amigos, compadres ou parceiros, o que é notável nos diálogos marcados por jocosidade recíproca.

No entanto, a proximidade e assiduidade pode gerar a necessidade da feitura. "Você está aqui todos os dias, a entidade está te vendo, perguntando 'o que ele quer'? Elas vão se aproximando", explicou um juremeiro a respeito desses frequentadores. Uma vez despertado o interesse dos espíritos, estes podem passar a fazer cobranças explícitas por uma feitura. Este fato é mais incontornável para aqueles que se manifestam, já que a incorporação acentua a necessidade de mediar e criar uma boa composição entre a pessoa e sua entidade. Mas aqueles médiuns que não recebem também podem constatar tal necessidade ao serem afligidos por doenças ou perturbações.

Em alguns casos, a feitura na jurema não é possível, o que pode estar associado à relação entre a "parte dos orixás/santos" e a "parte da jurema". Aqueles que são "mais do santo" acabam por recorrer a obrigações menores, chamadas de "agrados", para "confortar" seus espíritos e evitar que estes os cobrem. Com isso, também evitam "ofender" o santo, que pode "reclamar" da proximidade excessiva do seu filho com as entidades. Pode-se ainda procurar procedimentos intermediários ou reduzidos que cumpram a função da feitura de equilibrar a relação entre a pessoa e seus espíritos, como "lavar um copo". Nesse caso, a entidade é "assentada", ganhando sua parte tangível (com copos ou taças preenchidas de água), a partir da qual será cultuada e para a qual serão destinadas oferendas. As entidades podem se dar por satisfeitas com esses agrados, mas há casos em que todas essas ações são insuficientes e acabam apenas por postergar o inevitável – a feitura.

Mesmo quando a feitura é explicitamente necessária, não há consenso sobre o conjunto de ritos pelo qual a prática é definida. Durante o trabalho de campo, compilei alguns procedimentos que associados à ideia de feitura, que aparecem com os nomes de fortificação, batismo, consagração, sementação (alusivo à semente), entroncamento, tombamento, juremação. Ora estes termos são intercambiados, ora representados como etapas distintas a serem cumpridas no decorrer da vida de um juremeiro. Assim, não foi possível perceber quais etapas são impreteríveis, se há uma sequência ritual entre elas, se são nomes diferentes para uma mesma prática, ou se são complementares ou indiferentes

entre si. O que há de comum é que todos têm o efeito de "fazer as coisas" de uma pessoa, como também prepará-la ou torná-la parte da jurema.

Diante disso, a feitura muitas vezes aparece como um dilema, pois é necessário investigar como realizá-la, até que ponto fazê-la e com quem. Sobretudo para os juremeiros mais velhos, é um desafio encontrar alguém confiável e competente capaz de "fazer suas coisas". Como veremos, trata-se de uma escolha feita sob critérios de compatibilidade entre um padrinho e seu afilhado, mas que raramente tem a ver apenas com as preferências individuais, envolvendo também sonhos, avisos e recados espirituais, que revelam ou indicam algumas características do futuro padrinho ou madrinha.

Após "buscar" e "testar" várias pessoas, Fernanda, cuja história foi descrita no início do capítulo, encontrou em André alguém confiável para fazer a sua jurema. Passou, então, a frequentar o terreiro deste pai de santo, localizado no Morro da Conceição, Casa Amarela. André trabalha com jurema desde sua infância, tendo sido "tombado" por sua tia materna. Foi já adulto que ele se iniciou no candomblé. O culto à jurema e aos orixás estão presentes em seu terreiro, mas o "forte" de sua casa é a jurema (muitas vezes a despeito da vontade do sacerdote), preenchendo o cotidiano de obrigações do terreiro, pois é ela quem "traz" os clientes em busca dos espíritos de André.

Tão logo passou a frequentar esta casa, Fernanda iniciou seu processo de feitura, que foi divido em etapas. Em um primeiro momento, André prescreveu banhos de folhas a serem tomados em casa, para que propiciassem sonhos. Os banhos iriam "despertar" Fernanda e sua espiritualidade, para que ela mesma entrasse em contato com as entidades, que poderiam se apresentar ou dar dicas de quem eram, mostrando ainda seus "caminhos", isto é, o modo pelo qual gostariam de ser cultuadas.

A próxima etapa desse processo foi "puxar" e "trazer" as entidades de Fernanda que, até então, sabia "ter" espírito, isto é, se manifestar com eles, mas não quem eram seus espíritos (seu caboclo, mestre, mestra etc.) – o que é considerado um problema, pois deve-se conhecer o espírito singular (seu nome, que singulariza a relação com a pessoa). Para isso, André "puxou" as correntes de Fernanda, fazendo com que suas entidades não apenas se manifestassem como se apresentassem publicamente. Isso foi feito no terreiro do sacerdote, junto aos outros afilhados e acompanhado da madrinha de jurema de Fernanda. Juntos, eles "lavaram" os objetos/as entidades em um macerado de plantas, que também foi usado para "lavar" partes do corpo da neófita, com braços, pernas, pescoço e rosto, enquanto entoavam cânticos para cada uma das entidades.

Algumas semanas depois, André foi à casa de Fernanda para "plantar" a jurema ali – que, por ser de família, ambos julgaram que deveria ficar na residência e não no terreiro. As etapas, explica André, serve para não "misturar energias", isto é, mexer com diferentes tipos de entidades ao mesmo tempo. Por isso, em um dia ele assentou os caboclos, em outro o mestre e a mestra e, finalmente, o exu e a pombagira. A cada etapa, a jurema de Fernanda foi sendo plantada, ou seja, os copos e taças lavados iam sendo dispostos na mesa e nas prateleiras do quarto reservado à jurema, junto com demais objetos ritualísticos, como cipós, imagens, bebidas alcóolicas, flechas, sementes, fumo, troncos, cigarros, charutos, joias.

Se foi necessário um extenso ciclo para fazer a jurema de Fernanda, acompanhei procedimentos mais curtos de igual efeito, como um batismo para *"*firmar" (preparar ritualmente) um copo para o mestre de um frequentador das reuniões de um terreiro. O objeto foi "lavado" e então colocado no quarto de jurema da casa, onde passou a ser cultuado. Assim, a entidade foi "feita", ganhou sua contraparte material e passou a ser cultuada. O rapaz, por seu turno, não foi "feito", pois, iniciado no candomblé desde jovem, apenas deveria tomar o vinho da jurema e sua semente, oferecido por aquele que, por meio desse ato, se tornou seu padrinho. Dias depois, ele contou ao padrinho que durante uma semana teve muitos sonhos, que explicou: "você correu cidade [a cidade dos espíritos], é assim mesmo, você está juremado, a jurema está correndo em seu corpo".

Cada pessoa (e sua jurema) requer um tipo de ação de acordo com suas especificidades, necessidades e disposições espirituais. Outro extenso ciclo de feitura que acompanhei foi de Marise, que vinha frequentando as reuniões do Ilê Olufan Deiy – quando comecei a acompanhar as atividades deste terreiro já se apontava a urgência de "ajeitar suas coisas". Os espíritos de Marise eram especialmente fortes, poderosos e intensos, davam recados e vereditos precisos, como também desafiavam e desobedeciam aos pajés e condutores das reuniões. Essa personalidade excedia os limites do terreiro e dos rituais, e os espíritos faziam-se presentes no cotidiano de Marise. No entanto, essa presença constante e irrestrita também produzia efeitos negativos, pois ela acabava por se isolar da convivência de familiares e amigos, dando preferência aos seus "bonecos", como chama as entidades. Assim, Marise ficava dividida, pois não queria desagradar suas entidades e, ao mesmo tempo, reconhecia a necessidade de "acalmá-las", ao menos um pouco. Levou cerca de um ano para que ela fizesse sua jurema.

A disposição espiritual de Marise fez com que ela precisasse fazer "tudo completo", o que, no estilo daquele terreiro, correspondia a começar pelas obrigações na

mata (voltadas aos caboclos e índios, e por ser o território primordial na jurema, ver capítulo 4); em sequência, fazer a "esteira de caboclo"[92] no terreiro, e então o batizado e assentamento de cada um dos espíritos. Note-se que mesmo "completo", esse ciclo ritual não encerrou o processo de desenvolvimento e desvelamento da espiritualidade de Marise. Ainda que suas entidades tenham sido reveladas, meses depois, outros espíritos, antes desconhecidas, começaram a se aproximar dela. De todo modo, foi possível observar as mudanças no comportamento de Marise e dos seus espíritos, e comentava-se discretamente como as entidades estavam mais abertas às negociações e orientações dos pajés, que a relação entre a matéria e as entidades parecia mais equilibrada, e que ela estava mais calma, tendo reatado as relações familiares e com amigos.

Como não há um sentido unívoco sobre uma feitura de jurema, mesmo nesse terreiro, há discordâncias sobre os detalhes da condução deste ciclo ritual. Para alguns, as etapas – mata, esteira e batismo – deveriam ter sido feitas com um intervalo maior de tempo, considerando o envolvimento de entidades diferentes entre si. A plasticidade e variabilidade ritual da jurema é visível pelas diferenças entre os três casos citados – de Fernanda, do rapaz e de Marise. No entanto, todos eles, em menor ou maior escala, não dispensam a existência de ao menos um executor do ritual, exigindo, pois, o padrinho e/ou a madrinha.

Não são apenas os neófitos, pessoas novas na jurema ou que não são "prontas", que precisam de quem "cuide de suas coisas". Em sua trajetória, Roberto destaca como seus padrinhos Seu Heleno e, depois do falecimento deste, Seu Café, ambos da mesma "rama de jurema" (da Mangueira), com os quais conviveu de forma mais duradoura e fez sua jurema e tombamentos (que ele chamava de renovações). Após a morte de ambos, alguns anos atrás, foi Nina quem reorganizou sua jurema, quando ele a reassentou em casa após passar algum tempo afastado. Mais recentemente, ele buscava alguém para "cortar" (sacrificar os animais) para seu mestre, cuja festa se aproximava. Em casos assim, as próprias entidades de jurema, incorporadas em suas matérias, realizam esses rituais, mas não agradava a Roberto a ideia de alguém "cortar para si mesmo", ou seja, de que a própria pessoa faça os sacrifícios para suas entidades[93], o que resultaria em uma espécie de redundância absoluta.

---

[92] Também pode ser chamado de "bori de caboclo" evocando uma semelhança estética ao ritual do obori/bori/ibori do candomblé nagô (para essa descrição ver Carvalho, 1984; Halloy, 2005; Pinto Filho, 2020), alusivo ao ator de "sentar-se" em uma esteira onde a pessoa vai dormir por alguns dias.

[93] Esta preocupação se dirige às grandes obrigações e, principalmente, àquelas que levam "sangue" (o sacrifício de certos animais). As outras oferendas – com frutas, bebidas e demais comidas – são mais

A indispensabilidade do outro para os rituais da jurema expressa o problema da unificação das relações. O vínculo do parentesco é necessário pois "ninguém pode ser mãe/pai de si mesmo". Além disso, essa experiência religiosa nunca é individual, pois "ninguém pode fazer nada sozinho", já que não se pode fazer algo "para si mesmo". Para "receber a força de outra pessoa", como Roberto explicou, é preciso que o juremeiro estabeleça ao menos um vínculo com quem cuida de sua jurema, gerando o elo de apadrinhamento. Mas esse vínculo é, como apontado acima, transitório, contextual e pragmático.

Segue-se uma etiqueta para comentar sobre outros juremeiros e suas práticas. Isso envolve cautela nas observações, que não devem desmerecer publicamente uma prática distinta da sua, reconhecendo que as diferenças são, antes de tudo, estilísticas – assim, as formulações são feitas de um ponto de vista: "eu aprendi assim", "esse é o jeito dele de fazer". Nessa mesma direção, padrinhos e madrinhas não estabelecem regras religiosas explícitas e muito definidas para seus afilhados, se resumindo a passar recomendações e observações pontuais (e as vezes quase enigmáticas): "a sua jurema não leva sangue", "a sua entidade come frutas de bêbado", "esse seu espírito não veste roupa escura". Ocorre que essas mesmas orientações podem ser diferentes ou contrárias ao que os padrinhos fazem em suas próprias juremas: ele pode "dar sangue" à sua jurema, mesmo que a de seu afilhado não aceite tal prática; ele pode cultuar a quimbanda, ainda que desaconselhe um neófito de fazê-lo.

O dilema dos juremeiros é, portanto, encontrar outro juremeiro para realizar a feitura ou conduzir uma obrigação, que seja capaz de "fazer" apenas na medida certa: um padrinho não impõe uma *forma* à jurema de seu afilhado, justamente porque não pode nem deve "fazer tudo". Este sacerdote aponta algumas características da jurema do neófito que pôde antever por seu acesso privilegiado ao mundo espiritual.

Quando André fez a obrigação para pombagira e exu de Fernanda, avisou que em breve daria a eles um único bicho de pena (galinha ou pinto). Durante todo o processo ritual, ele não utilizou sangue, isto é, não ofereceu animais para qualquer entidade, justificando que a jurema dessa família é de "encante", o que torna o sangue uma substância interdita[94]. Quando Roberto disse que era suficiente ao novo afilhado tomar o

comuns e frequentes, sendo normal que a própria pessoa conduza tudo, pois se trata de "oferecer".

[94] André distingue os exus e pombagiras como seres da quimbanda e, por isso, precisam permanecer separados da jurema de encante – qualificação que exige separações dessa ordem. Ele, então, realizou as obrigações para tais entidades do lado de fora da casa, e organizou seus assentamentos separados dos demais espíritos (voltarei a isso no capítulo 4).

vinho e a semente da jurema, considerou as características daquela jurema e a antecedência do candomblé. No caso de Marise, seus padrinhos sabiam da necessidade de equilibrar a intensidade de sua espiritualidade para que ela tivesse "tranquilidade de espírito", e fizeram um ciclo ritual extenso. Assim, os padrinhos de jurema conseguem perceber como funcionam as juremas de seus afilhados – qual sua ciência, se ela é de encante, se leva sangue – avaliando, a partir daí, se, e como, ela precisa ser feita, assentada, consagrada, firmada. Ele visa, antes de tudo, "preparar" a pessoa para que ela possa "trabalhar" com sua própria jurema.

Lembremos que o apadrinhamento faz com que os afilhados estejam vinculados aos seus padrinhos sem, no entanto, filiar-se a eles, guardando um grau de autonomia. Como foi mencionado, não há uma fixação do afilhado a uma casa e as pessoas normalmente mantêm seu conjunto de espíritos nas residências. Fernanda, por exemplo, a partir do momento que sua jurema estava em casa, começou a trabalhar da maneira que as entidades indicavam, e não necessariamente da forma que André faz em seu terreiro – ainda que ela leve em consideração os direcionamentos do padrinho. Um ano depois de feita sua jurema, Marise deixou de frequentar o terreiro, preferindo continuar se relacionando sozinha com seus bonecos.

Essa autonomia evidencia a singularidade da feitura de cada jurema. Por esse motivo, fazer a jurema é entendido como uma composição entre a jurema do neófito, a do padrinho e, eventualmente, do terreiro onde o ritual é realizado – o que, como vimos, apenas inicia um processo de tornar o neófito um juremeiro pronto para lidar com seus espíritos. Dessa forma, é comum que as juremas do neófito e do padrinho sejam distinguidas nesses processos. Este, inclusive, explicita que age de acordo com suas disposições religiosas – "foi assim que aprendi" –, acoplando-as com as de seu afilhado – "mas com você vou fazer desse outro jeito, porque sua jurema é assim".

Dessa forma, enquanto na jurema transmitida e zelada entre parentes consanguíneos assume-se uma continuidade (e contiguidade) da própria jurema e dos atributos que são coletivos (uma jurema familiar); a relação de apadrinhamento produz uma forte aproximação entre padrinho e afilhado e uma composição entre suas respectivas juremas, mas reserva um intervalo diferencial entre eles.

Sobre a variabilidade da iniciação na jurema, os juremeiros evitam se pronunciar taxativamente sobre as diferentes práticas uns dos outros – o que não significa que se furtam de fazer avaliações negativas, constatar erros de terceiros e fazer reprimendas. A diferença é que no primeiro caso, busca-se não estabelecer princípios ou regras

generalistas, enquanto no segundo, são avaliados os efeitos práticos (espirituais) de determinados procedimentos realizados por alguém em particular. Nestes casos, é frequente que tais juremeiros sejam considerados "afoitos", pois "querem ser mais do que são". Isso significa que desconhecem ou ignoram limites cosmológicos importantes e, principalmente, que impõem suas preferências estilísticas e cosmológicas à jurema de outrem: aquele juremeiro usou muito sangue na jurema de um afilhado; alguém trouxe uma entidade que não pertence às correntes da pessoa etc. Frisa-se o excesso quando se ultrapassa o espectro do que é apropriado "fazer", indo além da função de padrinho – ou seja, no lugar de criar uma composição entre juremas, impõe-se a forma de uma jurema.

No entanto, há contextos, como durante o ciclo ritual da feitura, nos quais não apenas há espaço para que a relação de apadrinhamento se aproxime de certos limites e excessos, como indica-se a necessidade de efetuá-los, sendo este o caso da feitiçaria, analisada a seguir.

O parentesco na feitiçaria

A feitiçaria é uma prática presente em alguns ciclos de feitura, que consiste em um embate explícito e esperado entre padrinho e afilhado. Paradoxalmente, ela efetiva o vínculo ritual do parentesco espiritual na jurema pois é, ao mesmo tempo, seu motivo e limite: ela consagra a relação entre padrinho e afilhado e funciona como ápice diferenciador entre as juremas implicadas nessa composição; ela é, por um lado, um ato a princípio dissociado das relações de uma parentela e, por outro, um vetor da transformação do parentesco.

Uma maneira frequente de conhecer um juremeiro, e possível padrinho, é como cliente que, uma vez satisfeito com a resolução de um problema, estreita a relação com uma pessoa e eventualmente pede que ela "faça suas coisas". Ocorre que essa busca inicial é motivada por um feitiço (seja para provocá-lo, seja para contorná-lo). Este aparece, portanto, como um meio possível de criação de vínculo.

Durante uma conversa corriqueira, um juremeiro foi subitamente tomado por uma entidade desconhecida que se dirigiu para um amigo dizendo: "não era para você estar aqui [naquela casa], me mandaram para destruir sua vida". A entidade detalhou a aflição que o rapaz vinha experimentando nos últimos anos, revelando que ele tinha sido vítima de um feitiço, e identificando-se como meio/veículo da prática feiticeira, bem como seus autores. Ao ser interceptado pelo corpo do juremeiro, o feitiço foi revelado e então pôde

ser interrompido, o que foi feito por meio de uma sequência de obrigações até que o rapaz se visse bem. Além da gratidão pela resolução que em geral caracteriza esses casos, um laço espiritual poderia ter sido criado entre essas duas pessoas, se assim desejassem. No entanto, nesta situação em particular, diante do que transcorreu e do sucesso no esfacelamento do feitiço, o rapaz recém-liberto do malefício se perguntava o que fazer com um possível padrinho cujos poderes de contra-feitiçaria, e, portanto, de feitiçaria, ele conheceu.

Embates entre iniciadores e iniciados são um tema presente na literatura afro-brasileira desde a década de 1970. A exploração dos conflitos nos terreiros objetiva, em primeiro lugar, afirmar que essas comunidades estão inseridas e integradas na chamada sociedade envolvente, espelhando internamente tais estruturas sociais (hierarquia e ideologia); e, em segundo lugar, que tais conflitos são motivados por disputas por capital e prestígio com interesse na obtenção de poder frente aos membros da comunidade (cfr. Maggie, 1975).

Os conflitos ganhariam expressão pela feitiçaria (a "demanda", no trabalho de Maggie,1975), associada às interpretações antropológicas sobre a magia enquanto universo simbólico oposto à religião, isto é, como vetor de desintegração das relações sociais e instauração da anomalia no sistema religioso. Assim, a feitiçaria, em geral, foi colocada como vetor negativo da socialidade, uma prática mágica, oposta e exógena à religião. Outras abordagens etnográficas têm demonstrado que a feitiçaria não é um fenômeno externo ou oposto à experiência religiosa, "sendo antes o seu 'outro lado'" (Barbosa Neto, 2012, p. 271), um modo constituir vínculos entre pessoas e seres espirituais (Lopes, 2012, p. 7), sua continuidade, com a qual está entrelaçada e imbrincada (Opipari, 2009, p. 133). Além da continuidade entre esses dois polos de experiências, demonstra-se que eles não existem em si, sendo como momentos de uma mesma disposição ou relação – Barbosa Neto (2012, p. 270) argumenta, inclusive, que a feitiçaria é a prática religiosa mais distribuída entre as religiões de matriz africana. Ocorre que em certas modalidades religiosas, a feitiçaria é uma expressão mais preponderantes que em outras, e a jurema, como argumento José Jorge de Carvalho (1998), parece ser um contexto privilegiado para observar a prevalência de práticas heterodoxas que expandem a própria noção de experiências religiosa e espiritual.

Segundo Carmen Opipari (2009), é nas atividades cotidianas de um terreiro que se torna mais visível a continuidade entre magia e religião, seja nos atendimentos diários com espíritos (como exus e caboclos) aos clientes e visitantes, seja em práticas mais

informais de cura, como benzimentos e rezas. Estes momentos diferenciam-se dos mais codificados ritualmente, os quais envolvem a comunidade interna de um terreiro (os filhos de santo). As relações criadas por meio dessas práticas "à margem" – os "serviços", "atendimentos", rezas – seriam meios de "estreitamento" dos laços de pessoas externas a uma casa de candomblé (p. 148). Assim, esse aspecto mágico, ainda que constitutivo da vida de um terreiro, teria a função de abertura de seu universo, cuja posição periférica (ainda que conectada) ao sistema ritual, é o vetor de atração de novas relações.

A posição da magia e da feitiçaria em um sistema ritual varia de modalidade religiosa, terreiro ou sacerdote – ainda que, mesmo quando mais periférica, está sempre ao lado como possível, como disse Barbosa Neto. O que ocorre, então, quando a feitiçaria ocupa o lugar mais central de um sistema, estando não apenas em práticas cotidianas difusas e menos codificadas, mas na sequência ritual de iniciação?

A feitiçaria na feitura de uma jurema instaura a relação de apadrinhamento, é por meio dela que o ciclo ritual se encerra e o vínculo se firma. Ao mesmo tempo, ela demarca com mais clareza o limite e a diferença entre as juremas do padrinho e do afilhado, que podem desenvolver uma relação de antagonismo, mesmo que passageira. Na iniciação de Roberto, uma vez concluídos os rituais no terreiro, ele se preparava para voltar para casa quando sua madrinha disse: "se prepare, vou lhe mandar um negócio". À noite, Roberto notou que seu príncipe (um dos copos de sua jurema) estava levemente trincado. Ele, então, recorreu ao seu cachimbo, "a principal arma de um juremeiro". No dia seguinte, a sua juremeira acordou doente, mandou chamá-lo e disse-lhe: "poxa meu filho, eu ia lhe mandar um mestre e você mandou um exu". Rindo, Roberto respondeu, "eu me antecipei". Diferente do que imaginei, Roberto não se desvinculou daquele terreiro após o incidente com a madrinha, pois ela havia apenas lhe "testado", como era de se esperar. Assim, permaneceu naquela casa por muitos anos, saindo apenas quando seu padrinho recomendou que chegou a hora de "andar" por outros terreiros e exercer a função de juremeiro.

Presenciei Roberto fazer algo similar décadas depois com um afilhado para o qual havia ensinado a usar o cachimbo. Após algumas semanas de treinamento, ele disse: "vamos ver se você aprendeu mesmo?". Sabendo do que se tratava, o afilhado pediu que ainda não, justificando não estar pronto – e, por isso, esse ciclo de iniciação à prática do cachimbo, por assim dizer, permaneceu incompleto.

Esses testes servem para que padrinhos e madrinhas constatem se seus afilhados "aprenderam" tudo o que foi ensinado no processo de feitura – o que pode envolver

protocolos de comportamento e conjuntos de técnicas rituais –, perceber se o neófito e suas entidades estão preparados para "trabalhar" e se desenvolveram as competências espirituais necessárias, como "força", "intuição" e "visão" (da pessoa e de suas entidades).

O ritmo de feitura de jurema e a constituição do apadrinhamento, em parte, constituem os vínculos espirituais entre pessoas e espíritos e fomentam a rede de parentesco de uma pessoa, vinculando-a, ainda, a uma casa e a uma coletividade/família. Ao mesmo tempo, seus procedimentos movem-se contra uma possível unificação das relações. Neste sentido, o feitiço aparece como uma espécie de limite final que encerra o ciclo ritual, pela natureza explícita de agonismo e alteridade; e transgrede deliberadamente a disposição hierárquica dessa relação, evitando uma semelhança excessiva ou absoluta entre afilhados e padrinhos, e uma equivalência entre suas respectivas juremas[95]. Com isso, libera a relação para funcionar como deve.

Assim, a feitiçaria reafirma e mantém a diferença e singularidade do apadrinhamento. Nas práticas feiticeiras da Zona da Mata, por exemplo, essa semelhança é evitada a todo custo e, entre os rezadores e curadores que conheci na região, os processos de iniciação e transmissão de conhecimento são extremamente delicados. Ali, "passar" os conhecimentos e forças espirituais envolve a manutenção de uma alteridade entre as partes (transmissor e receptor), e a proximidade/equivalência excessiva entre as pessoas representa um grande perigo. Assim, as transmissões de técnicas e fórmula deve ocorrer entre gêneros alternados (de um homem para uma mulher, depois desta para outro homem, e assim sucessivamente) sob pena do transmissor perder sua força. Um exemplo disso foi o de uma mãe que abriu mão de sua competência como rezadora ao escolher passar seus conhecimentos à filha – esta passou a exercer o ofício, enquanto as rezas da mãe deixaram de surtir efeito.

É comum, portanto, que grande parte dessas técnicas acabem "morrendo" com as pessoas, pois não há apenas o receio de perdê-las, mas de que a transmissão provoque a perda da própria vida. Nesse sentido, a transmissão por parte de um rezador mais velho é uma espécie de prenúncio de sua morte ("ele passou porque sabia que ia morrer"). Parece ainda mais alusivo que, na Zona da Mata, curadores e feiticeiros sejam sinônimos, e que uma prática seja quase sempre a outra – ou seja, que curar tem sempre algo de enfeitiçar,

[95] Não ignoro os frequentes conflitos interpessoais que ocorrem entre pais e mães de santo e seus filhos, mas avalio que são mecanismos distintos, pois recai sobre elas uma avaliação consensual de sua inadequação.

e vice-versa. Em que pesem as diferenças entre a Mata Norte e a capital, constata-se um aspecto mais amplo da feitiçaria nessas relações entre sacerdote e neófito, observando a manutenção desse aspecto diferencial entre as chamadas experiências de iniciação ou feitura[96].

O feitiço, como se pode esperar, não está restrito ao momento da feitura, acontecendo cotidianamente. No decorrer da resolução de um feitiço comum, passa-se boa parte do tempo em dúvida sobre quem é o algoz, ainda que haja suspeitas – chegando-se mesmo a aventar diferentes mandantes de um mesmo feitiço, como uma autoria dilatada, compartilhada e difusa. É matéria de debate se um sortilégio foi motivado por um feitiço (pode ser resultado de um, ou apenas a influência dele, ou trata-se da "imaginação" da pessoa), o que faz com que deva haver sempre uma atitude profilática (estar "protegido", "atento", "firmado"): dada a possibilidade de sê-lo, deve-se agir assumindo que o é.

É no instante da feitura que a feitiçaria toma contornos particulares. Nesse ponto, sua manifestação difere da irrupção cotidiana da feitiçaria, quando permanece uma nebulosidade ou ambiguidade da experiência enquanto feiticeira ou não[97]. Ao contrário, na feitura ele consolida a relação do apadrinhamento, eterniza esse vínculo e instaura as atitudes de parentesco. Ou ainda, pode-se dizer que a feitiçaria é como uma atitude de parentesco apropriada para essa relação – ali onde sua autoria é conhecida e anunciada.

Assim, se é possível afirmar que o feitiço é dúbio, desde a possibilidade de sua existência, isso também significa que todo ato pode, virtualmente, ser um feitiço. O termo "fumaça" é muitas vezes sinônimo de feitiço (seja como sua substância, veículo, índice ou meio dele) e a ação de fumar (um cachimbo, um cigarro) pode ser vista como uma defesa e um ataque, e não há momentos destacados para fazê-lo: "estou ali fumando e você acha que eu não estou fazendo nada, mas estou firmando meu pensamento", disse um juremeiro. Como mostrei, no caso do apadrinhamento, tudo ocorre explicitamente e o que resta sob relativo segredo é o "teste" em si, que deve guardar um elemento surpresa para averiguar se o neófito está preparado.

---

[96] Os *secretos* registrados por Lucas Marques (2021) entre comunidades negras do Pacífico colombiano é mais um contexto com o qual vale a comparação. Similarmente, há um sistema de recepção, manutenção e, principalmente, transmissão dos secretos, que são indissociáveis da vitalidade daqueles que os detém.

[97] "Tenho a impressão de que a feitiçaria contém, em seus diversos planos, uma espécie de reversibilidade potencialmente interminável, e cujo efeito, experimentado de modo muitas vezes dramático pelas pessoas, reside em uma dificuldade de determinar o sentido completo do evento: quem começou, quando começou, por qual motivo, quem está comigo e quem não está, por qual razão o feitiço funcionou ou não funcionou, e assim por diante […]" (Barbosa Neto, 2010, p. 300).

Uma vez estabelecida a relação entre um padrinho e seu afilhado, ela permanecerá cultivada no decorrer do tempo, por meio das atitudes correlatas. Assim, em certos casos, a feitiçaria marca a convivência no interior de um terreiro, sendo trocado entre os próprios integrantes (e, portanto, parentes espirituais). Quando não ocorre no interior de um coletivo, a tendência à endogamia dessas práticas permanece pois, em geral, a feitiçaria que é enviada por pessoas muito distantes (nos vínculos espirituais) não parece importar (tanto por ter efeitos mais brandos, quanto por não gerar sentimento de vingança). Como vimos, o apadrinhamento é um vínculo caracterizado por uma intermitência, se comparado com a filiação entre pai e filho-de-santo (ainda que não totalmente diferente deste), podendo mesmo ser passageiro e temporário (pois teria como finalidade última a operação de um ciclo ritual), além de relativamente permutável durante a vida de um juremeiro. Soma-se a isso a chance da relação ser desfeita pelo próprio motivo que a criou, a feitiçaria.

Por ser esperada, a feitiçaria neste contexto requer certo protocolo, isto é, ser anunciada e chegar até um certo limite de "respeito", ainda que estes não sejam estabelecidos a priori. Assim, quando se julga que aquilo enviado por um afilhado para seu padrinho foi desproporcional (e vice-versa), pode surgir uma desavença pessoal que leva à ruptura da relação. Escutei a história de um pai de santo e juremeiro, ele próprio considerado um famoso bruxo em sua região, que, sentado em frente à sua casa, sentiu uma pedra bater em seu calcanhar. Aquela pancada se transformou em uma ferida que custou a cicatrizar, demonstrando que ele foi alvo de um feitiço. O senhor, então, pegou a pedrinha e a colocou em um de seus exus. No dia seguinte, uma de suas afilhadas chegou ao terreiro contando que, enquanto estava no ônibus, ocorreu uma confusão e ela foi acertada por uma pedra. Ela concluiu dizendo: "poxa pai, eu mandei uma pedrinha e o senhor mandou um tijolo".

Da oposição antropológica entre magia e religião, deriva aquela entre o mágico e o sacerdote, entre os quais pesaria uma desigualdade de prestígio que levaria o primeiro a uma perpétua perseguição da imagem e função sacerdotal. Carmen Opipari (2009, p. 131) descreve como os serviços cotidianos dos terreiros paulistas acumulam sobre o "chefe de culto" "diferentes papéis ao mesmo tempo: adivinho, conselheiro, curandeiro, mágico-feiticeiro, iniciador". Em sentido parecido, Barbosa Neto (2012, p. 270) demonstra que há algo de feiticeiro na própria posição de pai de santo – todos o são virtualmente, ainda que não necessariamente pratiquem o feitiço. Como demonstrei, chega-se a perguntar o como agir diante dos poderes de contra-feitiçaria e, portanto, de feitiçaria, de um provável

padrinho, pois essas capacidades revelam muitas facetas de um juremeiro, fazendo com que não se saiba bem com qual delas se instaura a relação – de maneira que, em alguns casos, opta-se por não firmar o apadrinhamento, mantendo a convivência na ordem do cliente ou amigo.

Nesse sentido, a diferença entre os ofícios do sacerdócio e do mágico aparece como momentos experimentados por uma mesma pessoa em suas relações, e não exatamente estágios, práticas ou posições excludentes. Além disso, as próprias funções deslizam entre si, a depender do contexto, pois um juremeiro se aproxima do sacerdócio quando ocupa uma posição central, com certa hierarquia, e executando determinados atos rituais, como a feitura; mas também deve afastar-se dele, ou não se aproximar tanto, evitando ocupar o lugar de pai e mãe de santo – nesses momentos vê-se como o feiticeiro/mágico é um sacerdote em potencial.

Mas igualmente, e pelo mesmo motivo, um sacerdote é um feiticeiro em potencial, na medida em que o feitiço aparece como desdobramento necessário da aproximação à posição sacerdotal. Em algumas situações, como a de Roberto, a feitiçaria é uma etapa ritual que encerra o ciclo de feitura e instaura um duradouro vínculo entre padrinho e afilhado. Neste caso, em particular, há um momento circunstanciado da relação na qual a feitiçaria é anunciada e praticada. Também mostrei que a feitiçaria constitui os demais atos alusivos a esse vínculo, podendo ser mais difusos e cotidianos, como no último exemplo.

Entende-se, portanto, que a feitiçaria é "como uma força que corta transversalmente a religião, [mas] diferente dela" (Barbosa Neto, 2012, p. 270). O problema é quando as funções (de padrinho e feiticeiro, por exemplo) param de deslizar uma para a outra e perdem sua reversibilidade. Isto porque, ainda sob o argumento de Barbosa Neto, a separação da feitiçaria às demais práticas precisa ser assegurada e efetuada, pois é "como se [ela] fosse, enfim, um virtual passível de ser atualizado em diferentes ritos, transformando, por exemplo, o que seria um rito de iniciação ou mesmo um rito fúnebre em algo diferente deles, à condição de que assim se queira ou então porque não foram tomados os devidos cuidados" (2012, p. 270). Note-se, justamente, a possibilidade do rito de iniciação – e, portanto, do vínculo por ele criado – tornar-se outra coisa quando se excede a prática feiticeira apropriada, isto é, ritualmente prevista.

A transformação permanente ou estabilização em um único regime de relações (do sacerdócio para a feitiçaria) ocorre quando a ação deliberada – intrínseca à feitiçaria da feitura e criadora da relação de parentesco – passa a ser executada de maneira não

deliberada. Certos juremeiros são, ao mesmo tempo, admirados e alvos de algum receio, porque, com eles, a prática feiticeira perde os contornos visíveis e explícitos atrelados ao tratamento de parentesco como padrinho, e torna-se uma ação quase natural e um dado intrínseco a todas as relações que estabelecem. No entanto, esta falta de intencionalidade não implica em maldade por parte do juremeiro, pois em sua perspectiva tudo continua se passando como ações não feiticeiras, já que para ele a distinção entre a feitiçaria e o ritual decaiu. Mas essa diferença não deixou de existir para os outros. Assim, se a desatenção à possibilidade de feitiçaria é considerada uma "cegueira", alguém que pratica feitiçaria irrestritamente é também um tipo de "cego", pois já não sabe fazer a distinção necessária entre as ações e relações cotidianas ou rituais, de modo que a feitiçaria torna-se imanente a todas as suas ações, e não apenas uma de suas manifestações.

Possibilidades do fazer

Segundo Roberto, todo juremeiro "é um diamante que precisa ser lapidado". Essa lapidação pode ocorrer no cotidiano das atividades rituais (conforme exploro no capítulo 3, com a ideia de desenvolvimento e o refinamento progressivo da relação entre médium e entidade), como também envolver etapas e ciclos mais marcados (associados à feitura ou iniciação), dos quais tratei aqui. Nestes, os traços comuns aos ciclos rituais nas religiões de matriz africana, como os períodos de reclusão, as interdições de comportamento, as intervenções corporais (escarificação e ingestão de substâncias), e ainda, o estreitamento do vínculo pessoa-divindade, fazem uma espécie de aparo das arestas humanas da pessoa para que sua parte espiritual fique mais forte e evidente.

O termo "lapidar" está presente em algumas etnografias sobre as religiões de matriz africana para se referir aos chamados processos de iniciação e para os de criação de maneira mais geral. Com a mesma metáfora de Roberto, a respeito da feitura no candomblé – "antes da iniciação, a futura filha de santo é mais um diamante bruto do que pura força selvagem ou matéria bruta inerte esperando a forma que lhe dará vida […]" – Goldman (2023, p. 147) contrasta a lapidação às lógicas judaico-cristã de criação *ex-nihilo*, e ao modelo hilemórfico grego clássico (onde uma forma criadora é aplicada a uma matéria antes inerte). Lapidar, por sua vez, expressa melhor tais processos pois é "uma forma de arte muito particular, uma vez que todos esses entes já existem antes de serem criados, o que faz com que o processo de criação envolvido só possa ser entendido

como a revelação das virtualidades que as atualizações dominantes *contêm*, no duplo sentido do termo" (p. 143).

O duplo sentido de *conter* remete a algo ou alguém que tem em si atributos ou características, quanto àquilo que está/é contido e represado por alguns limites. Assim, efetivamente não se trata, nos casos de iniciação, de dar ou criar uma nova vida a um neófito, mas de possibilitar uma espécie de forma de vida mais compatível com a pessoa, revelando certos aspectos antes desconhecidos ou que não conseguiam se manifestar. Daí a necessidade da pessoa ser lapidada, quando as "atualizações dominantes" das quais fala Goldman são restringidas – sejam elas o próprio corpo ou as idiossincrasias pessoais (pois a matéria corporal é um limite para o espírito, como mostrarei no capítulo 3). Assim, por meio de diversas situações rituais, a espiritualidade vai adquirindo uma forma com a qual se consegue trabalhar.

Se a lapidação não consiste no ponto zero da criação, isso implica que o próprio lapidador (o sacerdote) também não é exatamente o criador. Uma das mais belas frases que já escutei, e que é um verdadeiro verso ritual no candomblé nagô do Recife, é proferida por ilustres pais e mães de santo no momento da iniciação de um filho de santo. Diante do neófito e do orixá a nascer, eles se dirigem para o "tempo", invocam seus antepassados e rogam: "venham completar aquilo que eu não sei fazer". Os aspectos míticos e rituais desse verso foram explorados por Carvalho (1988) e Pinto Filho (2020), mas o que gostaria de extrair dele é a ideia de que, nesse instante, tudo se passa como se os sacerdotes abrissem mão da autoria total e plena daquela ação, não porque saibam menos do que o necessário, pelo contrário, precisamente porque assumem que a própria ação os ultrapassa: o ato ritual é performado pelas mãos dos sacerdotes, mas realizada para além dele – o que apenas confirma sua grandeza enquanto um mediador de mundos.

Meu argumento é que o apadrinhamento contempla um fluxo espiritual que abrange, de maneira mais irrestrita, uma gama de relacionamentos entre humanos, e entre estes e espíritos. Assim, esta relação desliza entre diferentes funções, posições e categorias: um espírito que pode ser pai, padrinho, amigo, irmão etc.; um pai consanguíneo que é padrinho de jurema; um sacerdote que é feiticeiro, e vice-versa. Também por isso, o próprio juremeiro, enquanto instanciação desse fluxo espiritual na posição de sacerdote, desliza entre as possibilidades da criação (da feitura), pois, como anunciado no início do capítulo, um padrinho (e um juremeiro de maneira geral) não pode "fazer tudo", mas pode fazer "um pouco de tudo".

O dom da e na pessoa

Um juremeiro não concebe sua vida espiritual como resultante de características individuais, e sim, como mostrei, enquanto uma herança compartilhada por ele e sua parentela consanguínea, à qual pode-se acrescentar ou sobrepor laços espirituais. Trata-se de uma composição singular e indissociável entre pessoa, sua jurema e herança familiar que, juntos, formam aquilo chamado de "dom".

Ainda em 2018, quando sondava possibilidades de campo no Recife, fui à Dona Bilinda, uma rezadeira no bairro do Alto Santa Isabel (Casa Amarela). Na visita, ela contou que nasceu no interior da Bahia, filha de um africano e uma índia, e em sua infância estava sempre doente. Aos seis anos de idade, ela quase morreu, quando seu pai atestou "essa menina trabalha". A partir daí, dedicou-se a rezar[98], e hoje, com quase 90 anos, reúne dezenas de pessoas em frente à sua casa em busca da cura de sortilégios físico, mental ou espiritual.

Não foi possível continuar a pesquisa de campo com Dona Bilinda, a quem visitei mais duas ou três vezes. Em nosso breve contato, tentei saber mais detalhes sobre sua trajetória, que parecia diferente das que conhecia até então. Após uma ou duas perguntas nesse sentido, ela levou as mãos à cabeça, separou os cabelos brancos no meio e disse: "você vê algum corte aqui? Ninguém nunca botou a mão nessa cabeça". Compreendi que Dona Bilinda disse não ter passado pela experiência de feitura e iniciação, que não pertence a terreiro algum, não possui pai ou mãe de santo, nem padrinho ou madrinha, e, sobretudo, que o que ela tem é de "nascença" e vem "da família" (suas filhas também "têm espírito", mas não trabalham como a mãe). Trata-se de "um dom vindo de Deus" e, por isso, é seu "destino" e "sina" abrir sua residência para desconhecidos por "caridade" (não podendo cobrar por seu trabalho, ela deve receber o que os visitantes lhe dão em troca).

A dispensa da iniciação, ou ao menos a relativização de sua importância, é comum na jurema. Por um lado, isso se explica por sua morfologia, doméstica e mais circunscrita ao núcleo familiar (diferente do terreiro e de sua organização em termos de família de santo potencialmente expandida), como no caso de Dona Bilinda, de modo que a própria iniciação não se coloca como horizonte. Por outro lado, mesmo quando se trata dos

[98] Nas vezes que fui até lá, ela rezava sem estar manifestada com algum espírito, mas parecia mais próxima de um estado de "irradiação" ou "aproximação" de algum deles (sobre esse tema, ver capítulo 3).

terreiros, onde a noção de iniciação é acentuada e incontornável, ela ganha matizes próprias, conforme descrevi no decorrer do capítulo ao apresentar as feituras de uma jurema.

Muitos juremeiros falam como seus pais e avós não passaram pela feitura, destacando o poder dessas pessoas. Uma mãe de santo cuja mãe consanguínea era uma grande juremeira, disse que sua mãe não era feita pois "naquele tempo não tinha isso". Eu sabia que aquela família remonta suas genealogias consanguíneas e espirituais por muitas gerações e insisti na pergunta sobre um possível iniciador, ao que ela explicou: "nem todo mundo precisa [de padrinho ou madrinha], tem caso que a entidade vem, trabalha e faz tudo". Ninguém havia ensinado ou feito a sua mãe porque cabia à entidade trabalhar de maneira independente da pessoa. A senhora é relembrada por seus descendentes como alguém de forte intuição e visão pois "tudo o que ela dizia, acontecia", ela "via" o que filhos e netos faziam na rua e contava com detalhes o que enxergou sem estar fisicamente presente.

Se, eventualmente, eu acabava sabendo que um desses juremeiros "antigos" havia de fato passado por alguma feitura, isso parecia tangencial e pouco importante. Como mostrei, o apadrinhamento é temporário, e os sacerdotes não estão inscritos em uma lógica geracional do parentesco (não são antepassados). Por isso, não necessariamente deixam uma herança para a qual é dada continuidade. Por outro lado, demonstrei que a linhagem consanguínea é incontornável e permanente, de modo que as gerações anteriores deixam, na forma de herança espiritual*,* aquilo para o qual se deve dar seguimento.

Falas como as de Dona Bilinda estão amplamente presentes na bibliografia das religiões de matriz africana. Seu exemplo seminal é o registro de Ruth Landes (1967[1947]) sobre a Mãe Sabina, uma "mãe cabocla" do candomblé de Salvador. Segundo a antropóloga, o período da década de 40 era marcado por forte oposição entre o candomblé das casas por ela pesquisadas e aquele dos caboclos[99], o que, em seus dados, se expressava em dois vetores: a possessão por mortos – como foram classificados os

[99] Não busco validar ou rejeitar essa oposição, mas submetê-la aos dados etnográficos da autora. Por um lado, isso consiste em considerar que se trata de uma elaboração a partir de relações concretas e específicas pois, como frisou Goldman (2023, p. 170), a crítica das mães de santo se dirigia à Sabina, e não ao candomblé de caboclo em geral, no qual, as mesmas reconheciam haver grandes sacerdotisas. Como disse, essa particularidade não invalida a proposta de Landes, demonstra, antes, como as duas relações coabitam no interior do sistema por ela estudado.

caboclos e índios – e a dúvida que pairava sobre a iniciação dessas "mães caboclas", ou ainda, a que casa elas pertenciam e a quem eram filiadas.

À pergunta sobre quem a teria feito, Sabina respondeu: "Ninguém. – O tom era cauteloso. – O senhor sabe que nós, as mães caboclas, não somos tocadas por mão humana. Quem me fez foi o espírito de um índio que veio a mim em sonho. Ele morreu há centenas de anos e é o meu anjo-da-guarda" (Landes, 1967, p. 178). Do ponto de vista de Sabina, ela foi feita por seu anjo-da-guarda, um ser sobre o qual variam as definições nos registros etnográficos, ora aparecendo mais próximo de uma entidade separada da pessoa (à qual se intercede e da qual espera-se proteção), ora como um aspecto intrinsecamente individual e que marca uma singularidade (similar à uma noção de alma). Essa variação corrobora que o vínculo entre as pessoas e divindades nessas religiões podem ser entendidos como equivalente da pessoa, parte da pessoa, e estar à parte da pessoa.

No caso analisado por Ruth Landes, o dilema não é se Sabina foi feita – ela não negou a feitura –, mas se *quem* a fez foi um espírito ou uma "mão humana". A bibliografia retratou a relação entre o dom – aquilo que a pessoa tem/é – e a iniciação – aquilo transmitido ou produzido pelo ritual[100] – como um binarismo homólogo aos pares inato/dado e feito/adquirido. Como propõe Goldman (2023, p. 175-177), a oposição contém uma abertura para uma outra relação, sendo, na verdade, um sistema triádico (iniciação, dom e participação) em que tudo é derivado de um mesmo "monismo de base" ou "um princípio subjacente único". Por esse motivo, "na vida cotidiana a questão do dom constitui justamente uma questão – ou seja, algo aberto à reflexão, ao debate e à discordância" (p. 180). Nesse sentido, com base em elaborações como a de Sabina e outras correlatas, é necessário descrever a variação entre feitura e dom (a relação entre eles e interna a eles).

Como argumentei, nos processos de feitura da jurema, cabe ao padrinho fazer a jurema do afilhado. Mas fazê-lo até certo ponto, ou na medida certa, em uma espécie de abdicação da autoria total da ação humana como a única responsável pela feitura – é aí que o aspecto do dom toma contornos mais fortes –, tanto porque a jurema do neófito requer essa linha distintiva, quanto porque outros sujeitos, como as entidades que são também padrinhos, atuam nesse processo. Assim, ao contrário do que sugere a ênfase no

[100] Essa oposição pressupõe que o dom dispensa o meio pelo qual é feita iniciação, a saber, os iniciadores (e o parentesco criado pelo ritual propiciatório) – novamente, reifica-se a divisão entre modalidades de culto individuais e coletivos.

dom como dispositivo primeiro e preferencial na jurema – cuja manifestação máxima pode ser a renúncia, provisória ou não, da feitura (como no caso de Dona Bilinda) –, o lugar que a feitura ocupa no sistema revela certos aspectos do dom.

No início do capítulo, afirmei que a busca por um juremeiro capaz de "fazer as coisas", objetiva impedir a redundância que é fazer a si mesmo, o que, além de restringir o aspecto coletivo e comunitário dessas práticas religiosas, equivale a uma anulação das forças espirituais individuais, as quais precisam ser ativadas pelas relações estabelecidas com outrem. Também mostrei que, mesmo em casos limites nos quais está ausente um mediador humano, essa função permanece, uma vez que desliza entre diversos agentes, podendo ser ocupada por um ente espiritual, quando as entidades ocupam a função de padrinhos e madrinhas.

Em casos como o descrito por Landes sobre Sabina, não se trata de enfatizar a dispensabilidade da feitura, ou a redundância de alguém que faz a si mesma, e sim que tal experiência é remetida a outro ser, como uma entidade ou um anjo-de-guarda, responsável ou mediador do dom. Tais entidades ora tomam a expressão de seres discretos, com uma existência paralela e (apenas suficientemente) separada dos humanos (como muitas vezes ocorre com caboclos, mestres, pretos-velhos, que tiveram vidas anteriores àquelas com suas matérias, como mostro no capítulo 5); como também são intrínsecas à pessoa, muitas vezes se confundindo com ela ou sendo sinônimo de seu dom ou de algo que marca a singularidade de sua existência (a recorrente equivalência entre anjo-de-guarda e alma é exemplar). Isso está expresso em duas maneiras de referir-se ao dom: como algo que se "tem" e como algo que se "é" (e como algo que se recebe), o que, como mencionei, são dois momentos de um modo de existência nessas práticas religiosas.

Poderíamos dizer que é precisamente essa continuidade entre "ser" e "ter" que é rompida na interpretação dada pela bibliografia afro-brasileira ao dom, possibilitando converter o primeiro em uma espécie de capital simbólico a ser manipulado pelos religiosos na busca por prestígio e legitimação em disputas e conflitos entre integrantes dos terreiros. Esse pressuposto estabelece que o dom corresponde a uma individualidade, está contido e encerrado na própria pessoa e, por essa razão, é passível de ser completamente dissociado dela.

Uma vez que o dom é da ordem do que se "tem" e do que se "é", equivale à pessoa e, ao mesmo tempo, pode ser menos ou mais que ela. A hipótese é que o dom aparece – torna-se visível e objetivado – ao ser relativamente separado ou destacado da pessoa, seja por antecedê-la, seja por superá-la. As narrativas etnográficas mencionam o dom como

originado em algum contexto exterior, sendo recebido de um fora ou um outro – seja no parentesco (“veio pelo sangue”, “veio pela minha mãe”), seja por atribuição divina (“foi Deus quem deu”), ou pelo ritual (as feituras). Os casos descritos no capítulo demonstram esses meios pelos quais o dom se efetua, ressaltando que todos são extensivos à pessoa, sendo reciprocamente constitutivos e, ao mesmo tempo, potencialmente separáveis e diferenciáveis dela.

O dom está associado ao aspecto inato da experiência pessoal. Em geral, é remetido ao nascimento e revelado por características na infância. São “fortes médiuns” os bebês que choram na barriga da mãe, as crianças que colocam o ouvido no chão e conversam com algo ou alguém que os demais não enxergam. Também o são aqueles que nascem em datas santas e em dia próximo às celebrações aos espíritos. Com mais idade, o dom pode se manifestar por meio de doenças e em enfermidades inexplicáveis. Estes são indícios de que a criança saberá “ler os astros”, terá intuição, constituirá vínculos com divindades e entidades.

Por ser constituído no nascimento ou aparecer espontaneamente no decorrer do tempo, o dom é considerado análogo à própria vida. Fabiana, que não frequenta terreiro algum, sempre restringiu sua vida espiritual às consultas com a entidade de sua tia Célia, que “trabalhava com espírito”, atendendo pessoas em casa. Saudosa, ela relembra como Cruzeiro, o espírito da tia, era forte, previa acontecimentos e conseguia “ver tudo” o que se passava na vida do consulente. Após sofrer alguns infortúnios, Célia decidiu “se desfazer” de suas coisas. O plano foi revelado pela própria entidade, que avisou: “se ela quer me destruir, vai se destruir também”. Os presentes na ocasião pediram que Célia desistisse, mas não adiantou, ela acabou por jogar suas coisas no rio e, não muito tempo depois, “se acabou”. Na perspectiva de Fabiana, as novas condições na qual a tia passou a viver não eram uma vingança da entidade, mas resultante de uma ação autodestrutiva: “o dom é uma parte da pessoa, aquilo que Deus dá e você não pode jogar fora”. O dom é entendido como as próprias entidades (ou a possibilidade de ter vínculos com elas), em seu aspecto materializado, são as “coisas” que foram jogadas no rio, como também é uma “parte da pessoa” da qual ela não pode se desvincular, sob o risco de deixar de ser quem é. Por isso, acabar com as “coisas” é também acabar com ao menos uma parte de si – o que é muito associado aos processos de adoecimento e loucura daqueles que deixam os espíritos de lado.

Uma das características do dom é seu caráter compulsório ou imperativo. Assim, muitos referem-se a essa disposição como um “fardo” que “carregam” e que coloca uma

obrigação de exercê-lo, seja ao benzer, rezar e trabalhar – fala-se sobre a "caridade" que o dom requisita – ou passar pela feitura – inscrevendo-o em um código mais coletivo das relações com padrinhos e madrinhas. Assim, se o dom representa o aspecto singular da pessoa, também existe fora dela, como sua continuidade destacada.

Na jurema, o dom corresponde à herança espiritual advinda de um fluxo de parentesco anterior ao juremeiro, seja pela consanguinidade, seja pelo apadrinhamento. Mas mesmo que relativo à sua família e ao fluxo espiritual que dela deriva, o dom de uma pessoa não corresponde a uma totalidade desse fluxo, nem é sua mera expressão, sendo, portanto, anterior a ela. Mas o dom também excede e ultrapassa a pessoa, estando além dela – inclusive porque deve ser exercido e posto em circulação. Assim, mesmo em uma modalidade religiosa na qual o dom é o idioma exclusivo e, no limite, dispensa a feitura – e as relações com os padrinhos e madrinhas ficam ausentes –, a função formal de mediadores dos sacerdotes permanece, sendo exercida, nesse caso, pelo próprio dom destacado da pessoa: espírito, anjo-da-guarda, intuição etc.

Neste capítulo, descrevi como a vida dos juremeiros ocorre a nível interpessoal, sobretudo nas relações familiares, demonstrando que o parentesco é o mecanismo de organização dessa vida, e principalmente o meio para vivê-la. Vimos que esse nível interpessoal das relações ocorre em um meio eminentemente espiritual – isto é, trata-se de aparentar-se com e por meio de espíritos, o que faz das próprias relações entre os humanos, outra. Nessa direção, na medida em que as relações de parentesco contemplam pessoas e espíritos, os juremeiros estão implicados e, em certa medida, participam de um fluxo espiritual comum com as entidades. Como resultado, eles próprios se constituem por e com atributos espirituais, como o dom. No capítulo seguinte, abordarei como os juremeiros vivem esse aspecto partilhado de sua constituição espiritual, em um dos momentos mais singulares das relações com os espíritos, a saber, as experiências de transe.

Capítulo 3 – Espíritos fugidios

A "mediunidade" de uma pessoa pode ser constatada desde sua infância, quando, ainda muito pequena, apresenta comportamentos interpretados como tendências e disposições espirituais específicas a serem efetuadas futuramente. Crianças, de modo geral, são tidas como especialmente suscetíveis ("abertas") ao mundo espiritual, e extremamente passíveis de sofrerem influências e sentirem os efeitos da proximidade de seus seres. Comenta-se, por exemplo, a inadequada presença delas em rituais da jurema, em especial aquelas ainda não batizadas nos ritos da igreja católica, e por isso recomenda-se retirá-las ou afastá-las dos ambientes onde essas atividades acontecem. Por outro lado, é com elas que as entidades podem interagir com mais facilidade, "mostrar-se" sob aparência humana por meio de sonhos e aparições para conversar. Essa forte aproximação e interação é interpretada tanto como "cuidado" – significa que os espíritos estão "olhando" pela criança – quanto perigo – pois a "abertura" na infância faz com que essa aproximação cause mal estar, ou ainda, que a criança seja atraída para o mundo espiritual[101]. Fernanda, por exemplo, conta que seu filho bebê gritava e chorava quando passava em sua rua uma comitiva de pessoas de terreiro levando suas oferendas para o rio próximo de sua casa, avaliando que ele queria "ir junto".

Os sete primeiros anos dessas crianças são fundamentais na configuração do elo entre ela e sua espiritualidade, sendo o período no qual experimentam e expressam com mais intensidade os sinais de "mediunidade". O principal deles é um constante ou recorrente estado enfermo[102], de origem desconhecida ou motivo aparente, além de episódios frequentes de desmaios – como Roberto, que desfaleceu várias vezes em missas, enquanto oficiava como coroinha. Aos sete anos algumas dessas crianças sentem

[101] Nas vezes que escutei isso, as pessoas eram melindrosas em afirmar definitivamente o que essa atração significa. Por um lado, trata-se de enfatizar a futura participação intensa no culto. Por outro, como mostrarei no decorrer do capítulo, "ir" para o mundo espiritual da jurema (suas cidades) é possível em determinados contextos e sob certas condições, não sendo apropriado para crianças. Em outros contextos, como nas relações com os encantados, no Norte, fala-se de como as crianças podem ser levadas por esses seres e, com isso, estabelecer seus vínculos, mas sob grande risco para elas (ver, por exemplo, Vasconcelos, 2020, p. 84-87).

[102] Esse estado enfermo é amplamente presente nas religiões de matriz africana, em geral apontando essas primeiras aproximações espirituais, as aptidões pessoais ou sendo indicativos da necessidade de iniciação. Vasconcelos (2020, p. 89) registra que "não a toa a relação inicial entre o pajé e seus guias é visto como uma espécie de estágio doentio, o que em alguns lugares é conhecido como 'corrente de fundo', 'doença que pode levar as pessoas a se tornarem xamãs ou pajés (Maués e Villacorta *in* Prandi, 2001: 29). O curador seria assim, antes de tudo, alguém muito doente, alguém que habita de certa forma essa doença (do Fundo)".

as primeiras “manifestações”, isto é, possessões por suas entidades. Outras crianças desenvolvem o hábito de levar o ouvido até o chão ou conversar com o “nada” ou o “invisível”. “Gosto” e “interesse” também indicam certa mediunidade e um modo particular de “trabalhar” com os espíritos, de maneira que elas desejam participar dos rituais que acontecem em suas casas ou que seus familiares frequentam (acesso muitas vezes negado). Finalmente, nesse período é comum que as próprias entidades declarem interesse em “cuidar” e “olhar” por uma criança, o que eventualmente gera uma relação de apadrinhamento (ver capítulo anterior), ou o ingresso do espírito na corrente espiritual da pessoa (e consequentemente uma obrigação de culto vitalícia).

Tais eventos marcam a mediunidade da criança e apontam seu futuro “trabalho” com os espíritos. Os relatos biográficos dos juremeiros marcam esses momentos de inflexão como o início de suas vidas na jurema, seguido da busca pelo terreiro para cuidar das entidades. Bem como informam a organização e ordenação da vida espiritual da pessoa, ou seja, por “onde” ela começará os ritos de iniciação, no candomblé ou na jurema.

Assim, este ordenamento religioso nem sempre acompanha a preferência pessoal. Muitas vezes, uma criança cuja relação com a jurema é acentuada, deverá providenciar um obori (uma das principais obrigações do candomblé) o mais cedo possível, para evitar que as entidades “tomem tudo” – o que pode significar “passar à frente” dos orixás. De todo modo, na perspectiva da jurema, a iniciação ganha um caráter acentuado de limite, seja porque, como mostrei no capítulo anterior, o modo que ela acontece marca a distinção entre diferentes juremas, seja porque é necessário que a pessoa passe por iniciações para evitar que a própria jurema “domine” demais sua vida.

Edna Maria, atualmente à frente do Ilê Olufan Deiy, um dos terreiros de candomblé mais tradicionais da Zona Norte, contou sobre o esforço de sua mãe “carnal”, Iracema, junto à sua mãe de santo Maria das Dores, para “trancar as correntes”, suas e de suas irmãs consanguíneas, isto é, para garantir que seus espíritos não conseguissem se manifestar em seus corpos. A mãe, que trabalhava com espírito, não desejava para as filhas o mesmo destino por considerá-lo demasiado “pesado”. Esta recebeu seu caboclo pela primeira vez ainda menina, e sua mãe (avó de Edna) argumentou com a entidade sobre a pouca idade para isso; a entidade então disse que voltaria aos dezessete anos, e assim o fez, e mais uma vez houve uma negociação; ele disse que retornaria quando ela se casasse e tivesse sua casa, onde trabalharia, e assim aconteceu. Iracema se tornou uma juremeira conhecida em Casa Amarela, atendendo muitas pessoas em sua residência.

Suspender, trancar ou cortar as correntes de alguém é relativamente comum entre os juremeiros, e conheci muitas pessoas cujas correntes foram trancadas quando crianças. Na maior parte das vezes, isso foi feito por seus ascendentes, eles próprios juremeiros, que decidiram que os familiares mais novos não trabalhariam. Em outros casos, foram os sacerdotes, padrinhos e madrinhas de jurema, que cortaram as correntes dos afilhados temendo os poderes das entidades e do neófito (ver capítulo anterior). Algumas vezes, essas condições são revertidas com o passar do tempo e as entidades acabam por se manifestar quando a pessoa passa a frequentar um terreiro e/ou um bom juremeiro "puxe" os espíritos (cante para eles, os invoque, prepare o corpo do médium); mas também podem se tornar permanentes e as pessoas passam toda a vida sem receber suas entidades.

Em seus mais de oitenta anos de idade, Edna Maria manteve a decisão de sua mãe consanguínea e sua mãe de santo e "nunca sentiu nada" (isto é, sinais de manifestação) de espírito ou de orixá. Essa decisão pode ser interpretada como um realce da força espiritual das suas mães e do respeito à decisão delas. Ao mesmo tempo, comenta-se que, em última instância, esta é uma decisão de suas entidades de jurema e dos orixás do candomblé, que também respeitaram a decisão e não quiseram se manifestar – "se eles quiserem, qualquer dia isso pode acontecer", pois entende-se não ser possível nem desejável controlar a "natureza" desses seres. Não obstante, o fato de nunca ter "recebido" e ter tido suas correntes trancadas não alijou Edna de sua relação com os seres espirituais, que sempre foram muito presentes em sua vida, protegendo-a e fortalecendo-a.

No Recife, não há de partida uma distinção entre quem recebe ou não uma entidade ou um orixá. O pressuposto geral é que a mediunidade, isto é, a relação com o mundo espiritual, é uma condição comum e irrestrita aos juremeiros e existe independentemente da manifestação, o que é reafirmado todas as vezes que alguém que ainda não experimentou receber entidades revela como se relaciona com elas e como esta relação se concretiza por meio de capacidades espirituais. Como veremos, essas capacidades indicam estados que parecem próximos à manifestação, mas diferentemente desta, ocupam "o conjunto de possibilidades intermediárias" entre possessão e não-possessão, "de modo que o intervalo delas não está necessariamente vazio" (Barbosa Neto, 2012, p. 71), mas, principalmente, remetem a um fluxo mais amplo de relações que são vividas em diferentes graus e que excedem esse mesmo conjunto.

Edna Maria afirma que jamais sentiu algo, mas que sempre "viu tudo", que "eles mostram tudo", se referindo às suas capacidades de "vidência", seja pela "previsão" de acontecimentos revelados por sonhos ou episódios similares; seja pelo fato de ver, com

clareza e definição, as entidades, que mostram como são sob a forma humana. Durante as reuniões, o Exu Tranca Rua, uma das principais entidades de jurema desse terreiro, sempre fala que ela deve "confiar" em seus sonhos e "seguir o que vê", pois são eles que lhe "mostram". Sua irmã e braço direito no terreiro, Edméia, relatou algo semelhante: "quando criança, eu sempre sonhei, sonhava com tudo, e aí elas [as mães] fizeram umas coisas, uns banhos, e parou"; "porque?", perguntei, "porque eu estava sabendo e vendo coisas demais para uma criança". Da mesma forma que a irmã, ela também goza de grande capacidade de percepção até hoje, apesar da frequência dos sonhos ter diminuído por causa do banho – ainda que nunca tenha chegado a cessar. A irmã mais nova, Íris, tem sentido a "aproximação" de suas entidades e, durante as reuniões e festas, chega a ficar "cheirada", ou seja, sob algum torpor e cambaleante. As tias afirmam peremptoriamente que "nunca receberam espíritos", e reúnem várias das características de excelentes juremeiras, de pessoas que "têm ciência" e forte "intuição", sendo associadas a uma família de "tradição antiga".

A mediunidade é entendida como um dom e uma condição partilhada por toda e qualquer pessoa que faça parte da jurema, ou simplesmente que "tenha espírito". Este fato, por sua vez, é interpretado como uma característica pessoal, mas ligado sobretudo a uma rede de parentesco anterior à própria pessoa (ver capítulo 2), da qual se "herda" disposições espirituais (sejam elas estilos e técnicas rituais, conjunto de cânticos, entidades). Os juremeiros atuais falam de seus antepassados destacando o modo como trabalhavam, ressaltando aspectos dessa mediunidade e técnicas que teriam diminuído ou mesmo sido perdidas, como a utilização de copos de vidência, cartas, leituras de mãos, revelações por sonhos, visões e recados. Ainda hoje, os que trabalham dessa maneira são considerados fortes – "a pessoa não precisa estar com entidade no couro para dar recado" – indicando os vários estados e percepções que a pessoa deve experimentar (como sonhar, viajar e ver) e o poder de cultivar um forte vínculo com seus espíritos e entrar em contato com a Jurema.

Se de início a mediunidade pode ser explicitada por essas experiências pessoais – cujas expressões se dão eminentemente no plano corporal (voltarei a esse tema) – ela também o faz antes mesmo do nascimento – dessa vez, em uma espécie de corpo implícito (não visível), durante a gestação – como as crianças que "choram na barriga da mãe"[103],

[103] Característica registrada por Lydia Cabrera em Cuba (2012, p. 57): "Ninguém ignora que uma criança que nasce com dentes será bruxa; que aqueles que vão ser *zahori* choram nos ventres de suas mães; que ao fazê-los calar, eles ficam privados desse dom".

uma das mais fortes expressões preditivas de mediunidade. A esse sinal as pessoas reagem com a exaltação: "esse será um grande médium".

Essas experiências funcionam mais como sinais e indicações que por prescrições[104]. Como a mediunidade é uma disposição generalizada e compartilhada, tais eventos não a criam, mas tão somente revelam uma espécie de frequência própria. Assim, a mediunidade figura apenas em relação a uma intensidade, que varia sempre para *mais*: a afirmação é que se é muito médium, se tem muita mediunidade, ou se possui mais um tipo de mediunidade que outro. Tais constatações identificam as singularidades e idiossincrasias pessoais – e então o modo necessário de organizá-las e ordená-las ritual e cosmologicamente. O mote etnográfico deste capítulo é, pois, a mediunidade entre os juremeiros enquanto as diversas maneiras de constituir o elo entre pessoas e espíritos. Mostrarei que, além de cada pessoa ser médium a seu modo, essa mediunidade se distribui heterogeneamente em seu "interior". Assim, se a mediunidade diz respeito ao elo entre esses dois reinos – o humano e o espiritual –, ela também mostra de que maneira ambos constituem as próprias pessoas.

No decorrer do capítulo apresentarei como a mediunidade remete à suscetibilidade ao que no Recife chama-se de "manifestação", isto é, ser tomado por certos seres espirituais aos quais a pessoa está ligada. Mas, tal como as experiências na infância demonstram, essa espécie de abertura não corresponde exclusivamente à manifestação, mas a uma ampla gama de "aproximações" espirituais (muitas vezes difusas, desconhecidas ou menos controladas)[105]. Entre as pessoas, destacam-se aquelas cuja intensidade da mediunidade é notada pela frequência e vivacidade de suas manifestações,

[104] Halloy (2005, p. 399) registra como essa variação nas modalidades de suscetibilidade pessoal ao mundo espiritual são motivadas por diferentes fatores: "Ainda que qualquer um seja suscetível de ser possuído, alguns indivíduos seriam mais que outros. Paulo fala de uma 'abertura' do indivíduo e distingue três fatores que influenciam diretamente tal abertura: 1) a hereditariedade ou o 'sangue'; 2) o conhecimento e a familiaridade com o culto; 3) o interesse pelo culto, e o 'gostar', ou seja, o fato de apreciar o culto e demonstrar 'carinho e respeito' pelos orixás". ["Bien que tout le monde soit susceptible d'être possedé, centains individus le seraient plus que d'autres. Paulo parle à ce propos 'd'ouverture' de l'individu et il distingue trois facteurs influençant directement cette ouverture: 1) l'hérédité ou le "sangue"; 2) la connaissance et la familiarité avec le culte; 3) l'intérêt pour le culte, et le "gostar", c'est-à-dire le fait d'apprécier le culte et de faire preuve de "tendresse et de respect" [o carinho e o respeito] envers les *orixás*".]

[105] Característica notada por Halloy (2005, p. 423): "Também mostrei que o noviço se vê agora imerso em um estado psicológico de vulnerabilidade, intensificada de vez pela atitude de seus iniciadores: ele tem o corpo 'aberto' e é evidente que esse estado de 'abertura corporal', faz com que tudo aquilo que provém do exterior possa prejudica-lo" ["J'ai également montré que le novice se voit alors plongé dans um état psychologique de vulnérabilitié, renforcée à coup sûr par l'attitude de ses initiateus: il a le corps "ouvert" et il est clair que cet état "d'ouverture corporelle" a pour conséquence que tout ce qui provient de l'extérieur peut lui porter préjudice".]

como também por outras capacidades que seu atributo engloba e que são intensificadoras desse elo.

Mas há mais. Dado que a mediunidade é uma condição partilhada por toda e qualquer pessoa "da religião", ou simplesmente que "tenha espírito", mesmo aquele que não se manifesta com um espírito não deixa de manifestar algo com eles. Esse é o fenômeno etnográfico no qual o capítulo se baseia, a saber, que a relação e o contato com os espíritos são incontornáveis, e qualquer pessoa pode e deve cultivá-los durante a vida. Assim, a manifestação, por parte do orixá ou da entidade de jurema, é percebida, afirmou Halloy (2005, p. 399), como "um fenômeno natural e universal", no sentido de que "pertence à natureza". O sentido dessa "natureza" parece duplo e mais específico: diz respeito tanto à natureza pessoal – disposições espirituais singulares – quanto às entidades, pois elas são compreendidas como a própria natureza, e têm suas respectivas naturezas (isto é, o tipo de divindades de que se trata). Pode-se experimentar a manifestação em qualquer momento da vida, o que acontece exclusivamente pela vontade das divindades. "Até agora nunca veio, mas eu sei que um dia vou receber", disse-me um jovem, iniciado em ambos os cultos desde criança. Estabelecer se uma divindade pode ou não vir em seu filho (para o orixá) ou afilhado (para a entidade de jurema) seria almejar "dominar" a "natureza" desses seres, ignorar ou passar por cima de suas vontades, o que é lido como um sinal de arrogância humana.

Não existe, portanto, duas classes de pessoas distinguidas seguindo a divisão relativamente conhecida na "língua franca" das religiões de matriz africana no Brasil, entre "ogãs" e "ekedis", correspondendo respectivamente a homens e mulheres não passíveis ao transe por possessão[106]. Como disse, isso decorre do fato de a mediunidade ser um atributo generalizado, cuja variação é apenas de grau e intensidade e, portanto, existir sempre a possibilidade de ela se expressar por meio da possessão, estando submetida à natureza desses seres com os quais se está vinculado.

Finalmente, todos podem virtualmente experimentar a possessão em decorrência do papel desta no processo de constituição da pessoa. Mãe Lu disse-me que seu pai[107] lhe

[106] Se essa disposição é explicitamente assumida pelos terreiros do Recife, não se restringe a ela. Flaksman (2014) afirma que no terreiro que pesquisou em Salvador, os iaôs podem receber o orixá em momentos diversos. Interlocutores de Opipari (2009) esperam um período a fim de confirmar o status da pessoa, presumindo que o orixá pode tomá-la apesar de indicações anteriores. A esse respeito, Goldman (2023, p.180) demonstrou que a diferença entre pessoas submetidas ou não ao transe é mais de grau que de natureza. Ou seja, não existe necessariamente um grupo bem definido entre quem é possuído e aqueles que não o são.

[107] O importante pai de santo Malaquias Felipe da Costa, que, por sua vez, teria aprendido esse fenômeno com seu próprio pai, Felipe Sabino da Costa (Pai Adão).

dizia como é apenas no momento de nascer, no ato mesmo da separação da criança do corpo de sua mãe, que a pessoa se torna ela mesma, pois é neste instante preciso que o seu espírito "entra" nela. Até então, este espírito se contenta em rondar, aproximar-se e reconhecê-la (como mostrarei, é este o comportamento das entidades, que "rondam" e "cheiram" um novo médium, antes de tomá-lo).

Esse espírito pode ser interpretado como a alma da pessoa, mas também seria correto chamá-lo de "anjo da guarda", seguindo o léxico nativo. Ou, ainda, compreendê-lo como um duplo, ou como a própria pessoa, pois é como se esta existisse dupla e paralelamente e, enquanto tal, fosse incorporada por ela mesma no momento do nascimento e da consequente reunião entre espírito e corpo. Nesse sentido, antes da conjunção do corpo ao espírito, este ora aparece como um ser à parte que anima a pessoa, ora como equivalente dela. Mas o corpo (implícito) também age enquanto pessoa (ou parte dela) – quando, por exemplo, o bebê chora na barriga da mãe. Essa disposição impede, portanto, que interpretemos o espírito e o corpo como opostos; conforme veremos, ambos parecem, ao seu modo, entes espirituais em relação à pessoa. Em suma, o nascimento resolve uma disjunção primordial constitutiva da vida pessoal que será revisitada e experimentada por meio da convivência da pessoa com as entidades (e os demais seres espirituais).

Essas repetidas experimentações estão associadas a uma das maneiras de descrever a manifestação – quando se diz, por exemplo, que o espírito particular se "afasta" para dar lugar temporariamente a outro (a entidade). Essa premissa da constituição da pessoa e da relação do espírito pessoal com as entidades de jurema retorna constantemente nas interpretações e descrições sobre as experiências de transe e coloca questões de ordem cosmológica com as quais os juremeiros devem se ver ritualmente: como um corpo lida com dois espíritos? Como um espírito cujo corpo já pereceu – como é o caso das entidades de jurema – deve se relacionar com as matérias que possuem, isto é, com corpos que possuem seus espíritos?

Por outro lado, esse eclipsamento da pessoa (ou de parte dela) nas experiências de possessão também remonta a uma comparação com outro ponto vital, a saber, a ideia de morte[108]. Um dos motivos dessa associação é a explicitação do fato incontornável de não

[108] Um desdobramento dessa lógica também reside na recorrente noção de que um neófito do candomblé, quando "faz o santo", "renasce" ou "nasce de novo" e "é como um bebê", em que se entende uma passagem implícita pela morte.

saber o que se passa nessa experiência, de certo tipo de ausência e do aspecto inapreensível da mesma. Como explicou uma mãe de santo para Halloy:

> "Acho que são eles [os orixás] que prendem as pessoas para que a gente não conte. É como a morte, entende? É como a morte, porque a morte ninguém conta como ela é… E o orixá é isso, ele te impede de falar aquilo que você sente quando ele se "aproxima" de você… É uma coisa sua, uma coisa mágica! Porque a morte: você morre e não volta mais. E o orixá é assim: quando você "atua" com ele, o que você vai falar, a razão… enfraquece o segredo" (Halloy, 2005, p. 402)[109].

A recorrência da doença como inflexão biográfica reveladora da mediunidade também ressalta uma aproximação à morte – as pessoas contam como quase morreram na infância e, ao mesmo tempo, é isso o que produz o contato intenso e frequente com tantos seres espirituais no decorrer da vida. Dito de outro modo, é a doença que surge como índice do aspecto eminentemente espiritual do corpo, marcando uma abertura que, no princípio e quando não cultivada, converte-se em enfermidade e perigo.

Conforme mostrarei, a ideia geral da manifestação na jurema é que a pessoa tem seu próprio espírito "deslocado" ou "afastado" para dar espaço para um segundo que o tomará – "Fulano não está aqui, então posso falar e fazer o que eu quiser", alerta um espírito presente "em terra", no corpo de um juremeiro. Esse afastamento e ausência decorrentes da possessão figuram como uma "morte simbólica de um 'espírito' próprio" (Goldman, 1984, p. 193)[110].

Tanto o nascimento quanto a morte parecem regimes distintos de conjunção e disjunção das pessoas, de corpos e espíritos, tal como a possessão. Assim, se o nascimento é uma espécie de primeira possessão – aquela primordial, que dá início à vida da pessoa tal qual ela é –, resolvendo a disjunção anterior, ao conjugar corpo e espírito; a morte, por seu turno, refaz em definitivo essa disjunção, separando-os – sendo como uma última experimentação da separação. A hipótese é que, em sua relação com os espíritos e seu mundo, um juremeiro experimenta periodicamente a disjunção entre corpo e espíritos, que ocorre em situações ritualmente destacadas de sua vida.

---

[109] "Je pense que ce sont eux [*les orixás*] qui arrêtent les gens pour que nous ne décrivions pas. C'est comme la mort, tu comprends? C'est comme la mort, parce que la mort personne ne décrit comme elle est… Et l'*orixá* c'est cela, il t'empêche de parler ce que tu ressens quand il s' 'approche' de toi... *C'est une chose à toi, une chose magique*! Parce que la mort: tu es mort et ne revient plus. Et l'*orixá* c'est cela aussi: quand tu 'agis' avec lui, ce que tu vas dire, la raison... affaiblit le secret" (Halloy 2005, p. 402).

[110] "Isto porque são os próprios deuses que se manifestam, e para que isto se torne possível, é necessário que, não o corpo, mas aquilo que o anima, se afaste, num movimento semelhante ao que ocorre na morte, cedendo assim o espaço no qual se encarnará o Orixá" (Goldman, 1984, p. 193).

O espírito no corpo

"Nós, que engolimos espíritos, temos que estar preparados", explicou Nina. Ela relatava como um amigo sentiu-se mal ao "tornar" de uma manifestação (isto é, quando a entidade deixou seu corpo) após horas de trabalho. Na jurema, uma pessoa pode receber uma sequência de entidades (atendendo a alguma ordenação cosmológica) e o tempo que permanecerá manifestado vai depender do trabalho ritual a ser feito e da vontade do espírito. Esses são alguns motivos para a preparação, que se refere a cuidados como se alimentar bem, beber água e repousar, conforme ela disse, pois o trabalho espiritual dos juremeiros pode ser exaustivo. Também envolve cuidados espirituais correspondentes, como ter passado por procedimentos de iniciação (como os descritos no capítulo anterior) e realizar seus rituais de "firmação", como acender vela para o guia espiritual ou anjo da guarda. Estas ações são fundamentais para assegurar o bem-estar de quem incorpora – até porque, como se pode imaginar, engolir espírito é uma ação complexa.

O cansaço característico de trabalhar com entidades de jurema é atrelado ao fato de que ele "judia do corpo", e muitos relatam desconforto em incorporar espíritos, dizendo ser algo "pesado", enfatizando a natureza desses seres[111]. Como disse uma juremeira: "vocês não sabem como é receber um corpo de alguém que já morreu dentro do seu". A experiência de "um corpo dentro de um corpo", e o peso decorrente disso, não necessariamente está associada a uma sensação negativa intrínseca, podendo ser apenas o efeito de manifestar-se. Em uma das vezes que tornou da manifestação com um de seus mestres, Roberto espreguiçou-se e indicou uma leve dor nas costas, explicando que "quando [a entidade] é homem, a gente sente crescendo aqui [ombros, costas]", em uma referência à sensação que o espírito provoca na sua matéria, "e quando é mulher, você sente o peso aqui [na região do peito]"[112].

O que significa o corpo de um espírito, seres caracterizados justamente pela ausência (ou pelo menos não visibilidade) deste? A "sensação" remete ao eco do corpo

[111] O contraste do "peso" é relativo à incorporação pelos orixás, os quais, mais "finos", produzem efeitos intensos, mas não tão penosos como os espíritos.

[112] Entre os interlocutores de Acselrad (2022, p. 270-2721, nota 95), nos caboclinhos e tribos de índio em Goiana/PE, diferencia-se a incorporação por caboclos e caboclas: "Segundo as dançarinas, a incorporação dos caboclos é mais 'dolorosa', sensação atribuída a uma desproporção em relação ao tamanho de seus corpos. Por outro lado, no que concerne às caboclas, as dançarinas afirmam predominar uma espécie de 'agonia'. […] O gênero das entidades aparece também, portanto, como uma categoria potencialmente relacional".

que o espírito já teve ou a um corpo especificamente espiritual? Em todo caso, tal corpo reforça o caráter previamente humano desses seres – "eles já foram como nós" – e reafirma, com isso, seu estatuto de mortos. Por outro lado, o corpo da matéria – as carcaças ou carnes, como também são chamadas pelas entidades – distingue o caráter vivo e humano da pessoa, do ponto de vista das entidades, mas também representa um aspecto espiritual, do ponto de vista dos juremeiros, pois são "abertos" aos espíritos. Como mencionei acima, as primeiras indicações de mediunidade podem aparecer na infância, muitas vezes pelo corpo – que experimenta estados enfermos, visões, aproximações e primeiras manifestações. É o que se chama de um "corpo médium", isto é, uma pessoa cujo corpo atrai e se abre para os seres espirituais de toda sorte (não somente orixás e entidades de jurema) – alvos das chamadas "aproximações" e vítimas de "influências" – e, em certos casos, passível de transformações – como os "encantamentos" e "envultamentos" (virar animal ou planta; ficar invisível para certos olhares).

Voltarei a esse tema dos corpos espirituais e humanos no capítulo 4. Neste momento, sublinho o quanto esse corpo médium é, por definição, aquele onde a manifestação e o vínculo com espírito ocorrem frequente e intensamente[113]. Se existe, conforme sugerem as frases acima sobre a manifestação, uma espécie de composição entre dois seres (e seus respectivos corpos e espírito de diferentes naturezas), o pressuposto é o afastamento (ao menos parcial) entre o espírito da pessoa e sua matéria, que passa a comportar também ou apenas a entidade durante certo período de tempo; mas esta matéria, por sua vez, também poderá experimentar transformações.

Estar "com espírito no corpo", portanto, não significa que este seja seu próprio espírito. Ao mesmo tempo, é necessário que o espírito do corpo (aquele próprio a ele) seja observado – inclusive porque mesmo ele, em um nível muito menor, também apresenta um grau de alteridade em relação ao corpo. Por esse motivo, tanto a composição quanto o afastamento entre os diferentes corpos e espíritos precisam ser ritualmente conduzidos, a fim de garantir o bem-estar da pessoa e o bom trabalho espiritual da entidade.

[113] É notável ainda que a capacidade do corpo médium e seu poder espiritual não está subsumido aos processos de iniciação, conforme explorei no capítulo anterior, e no lugar reforçam sua função suplementar. É dizer, a pessoa só se inicia porque tem a mediunidade anteriormente.

Entre espíritos e corpos

Um espírito havia acabado de deixar sua matéria, que ainda se recuperava, permanecendo sentada, respirando rápido e com dificuldade, indicando que a qualquer momento iria "acordar". Mas antes que pudesse se recompor, o rapaz foi tomado por um segundo espírito, dessa vez incomunicável, que não se comportava como uma entidade conhecida e tampouco se apresentou, indicando ser provavelmente um "obsessor". A partir daí, ele intercalou entre momentos acordado e desorientado, e outros tomados pelo espírito desconhecido, que balbuciava coisas indistintas e demandava bebida. Após muito empenho dos juremeiros, o espírito deixou permanentemente o ambiente, mas não sem deixar também um rastro de sua passagem, de modo que o rapaz ficou se sentindo muito mal e tendo visões que lhe assustavam, levando ainda algum tempo para que retornasse por completo.

Situações como essa, em que certos espíritos deixam as matérias desorientadas, passando mal ou carregadas espiritualmente, podem estar associadas à feitiçaria, quando um adversário envia um "obsessor" e este é interceptado por um corpo suscetível; atrelado à vingança da entidade em sua matéria, por acreditar ter sido mal cultuada, fazendo-a passar vergonha; vinculado ao pouco "desenvolvimento" de um médium que, por ter uma matéria insuficientemente trabalhada, experimenta transes indesejados.

Em qualquer um dos casos, essas experiências não são vistas com bons olhos, tanto porque geram uma ambivalência do que realmente se passou – a pessoa estava bêbada (o que por si só é inapropriado) ou foi a entidade que a deixou assim? –, quanto porque é desagradável para quem sofre, que fica com percepções que deveriam ter ido embora e desaparecido tão logo a entidade se foi. Mas situações como a do rapaz apontam uma possibilidade discreta, ainda que muito presente, da passagem e permanência da presença das entidades no mundo humano, e principalmente da passagem pelas matérias que elas tomam.

Presume-se, como mencionado, que na composição entre pessoa e espírito gerada na possessão, a primeira "desapareça", para se sobressair apenas a entidade. Mas se, por um lado, a autoria e os efeitos das ações performadas pelas entidades manifestadas em uma matéria devem recair sobre as entidades, por outro, também é aventada a chance de algo dessas ações estarem relacionadas à matéria ou incidirem sobre ela. Em termos mais utilizados pelos juremeiros, há avaliação sobre em que medida "a matéria atua no

espírito?" ou "o espírito atua na matéria?"[114]. Ou ainda, como considerar um grau de partilha das ações realizadas quando se está com um espírito no corpo?

O tabaco e o álcool são centrais no sistema ritual da jurema, sendo consumidos pelas entidades assim que elas se manifestam em alguém. Como de costume, os espíritos compartilham suas bebidas com a audiência, que aprecia a oportunidade de fumar e beber com eles, pois, além de se divertir, considera que as substâncias possuem propriedades espirituais. Alguns senhores que conheci não podiam ingerir bebida alcoólica por motivo de saúde e, nesses casos, quando as entidades ofereciam suas bebidas, não se dirigiam a eles, respeitando a interdição. Eles passavam o líquido nas palmas da mão ou outra parte do corpo, o que era encarado como tendo o mesmo efeito que ingeri-lo. Um deles receava um dia se manifestar (nunca tinha acontecido, mas sabia que poderia fazê-lo), e a principal razão era justamente a possibilidade de suas entidades beberem. Por um lado, reconhece-se que os espíritos não só desejam, mas praticamente devem beber, pois estas são em grande parte as oferendas para eles, e é para isso que vêm "em terra"[115]. Por outro, neste caso, as pessoas assumiam o perigo implicado para o juremeiro, como quando seus companheiros comentavam: "ele está certo, a entidade leva, mas o corpo é dele, pode ficar alguma coisa", assinalando ser mais prudente não correr o risco.

O espectro de bebidas alcoólicas utilizado na jurema é vasto e diz respeito às preferências individuais das entidades, como também às distinções cosmológicas entre elas. Assim, algumas bebem cerveja, outras vinho, cachaça, whisky, champanhe – e todas

[114] As dúvidas e os questionamentos frequentemente expressam-se nesses termos, como registrou Halloy (2005, p. 442-443), por isso, um comportamento atípico levanta a possibilidade de "influência da matéria no orixá" [une influence de la '*matière'* sur *l'orixá*], e um ato inadequado vem acompanhado do enunciado de que "o orixá e a matéria são duas coisas completamente diferentes". ["l'*orixá* et la *matière* sont deux choses complètement différents!"

[115] O que ocorre de maneira similar com os encantados no Pará: "De acordo com as crenças do culto, os encantados têm as mesmas motivações e desejos que as pessoas. Existe uma variedade de razões pelas quais um encantando pode querer descer e entrar no corpo de um membro do culto, incluindo o mero desejo de se divertir. Acredita-se que todos os encantados gostam de dançar e cantar, e muitos deles gostam de fumar cigarros e beber uma variedade de bebidas alcóolicas. É no contexto dessas crenças que a beberagem acontece. O ato ele mesmo tem poucas conotações sagradas, e não parece ser simbólico ou algo assim, exceto talvez pela obrigação que a pessoa tem de atender aos pedidos de seu encantado. É também necessário fazer oferendas para os encantados, e tais oferendas são comumente ou de comida ou bebida, e frequentemente ambos". (S. Leacock, 1964, p. 345) [According to cult beliefs, the encantados have much the same motivations and desires as people. There are a variety of reasons why an encantado might wish to descend and enter the body of a cult member, including the simple desire to have a good time. All encantados are believed to like to dance and sing, and many of them like to smoke cigars and to drink a variety of alcoholic beverages. It is in the context of these beliefs that drinking takes place. The act itself has few if any sacred connotations, and does not seem to be symbolic of anything else, except perhaps the obligation which a person has to fulfill the wishes of his encantado. It is also necessary to make offerings to the encantados, and these offerings are usually either food or liquor, and often both" S. Leacock, 1964, p. 345.]

tomam jurema. Uma moça cujo orixá tem especial restrição à cachaça (e à jurema, de maneira geral), possui uma entidade cuja predileção é justamente essa bebida. Todas as vezes que o espírito se manifesta, entra-se em uma intensa negociação para que aceite beber cerveja ou jurema (tidas como bebidas menos "pesadas"), argumentando que aquela matéria não pode ingerir muito álcool sob o risco de "ofender o santo". A entidade retruca e justifica que "não é ela que está bebendo, sou eu", afirma que vai respeitar a vontade dos sacerdotes, mas beberica escondida a cachaça quando ninguém parece olhar. A cada nova manifestação a negociação volta a acontecer.

Esse caso coloca uma triangulação sobre o papel do corpo: se, de um lado, a entidade ignora as restrições corporais da matéria que possui, do ponto de vista do seu orixá, tais ações entram no repertório das ações pessoais e corporais da moça. Para a divindade do candomblé, não importa tanto se é a pessoa ou a entidade no corpo da pessoa que está bebendo, pois há uma continuidade em que a bebida é, de todo modo, negativa. Por outro lado, como a situação envolve uma entidade bebendo neste corpo em particular, isso suplementa a possível ofensa ao santo, dada a rejeição que este orixá tem à bebida e aos espíritos.

A questão sobre quem bebe – a pessoa ou o espírito – é recorrente não apenas na jurema, como em outras modalidades religiosas, em especial aquelas caracterizadas pela presença dos encantados, onde a bebida e o fumo também são elementos centrais. Seth Leacock (1964) trata da questão para a encantaria paraense como uma "ideologia do culto" baseada na "ficção de que não são os membros que bebem durante as cerimônias, mas as divindades que os possuem" (p. 344). Trata-se de um dilema muito parecido. Em geral, não deve ser colocado em questão o limite da ingestão da bebida por uma entidade, e uma casa precisa ter sempre bebida disponível para a chegada (as vezes imprevista) de um espírito – "ninguém consegue definir o quanto é muito. O único ponto no qual todo mundo concorda é que se o encantado quer beber ele deve poder beber" (p. 349). Não obstante, a bebida pode figurar justamente como elemento para debates a respeito da manifestação de um terceiro, quando elas indicam que "não dá para saber se é o encantado ou a cachaça falando" (p. 349)[116].

[116] "A striking feature of the ideology of this cult is the fiction that it is not the members who drink during the ceremonies, but the deities who possess them" (p. 344) […] "As might be expected, no one is able to define how much is too much. The only point upon which everyone agrees is that if an encantado wants to drink he must be allowed to do so" […] "'One cannot the if it is the encantado or the cachaça speaking', was a common comment". (S. Leacock, 1964, p. 349)

No caso do senhor para quem a bebida é interditada por motivos de saúde, e para a moça para quem isso se dá por limites espirituais, por razões distintas, assume-se a possibilidade de ações executadas por uma entidade manifestada infletirem na matéria. Um cuidado similar é dirigido às mulheres grávidas e, eventualmente, aos bebês e crianças de pouca idade. No entanto, em outras situações, os mesmos juremeiros atestam que "matéria é matéria e espírito é espírito" e, portanto, uma interdição dirigida à pessoa não deveria ser aplicada à entidade. Celebram então quando os espíritos performam ações que gerariam dor, incômodo ou asco. Ou apenas quando as preferências pessoais são ignoradas: se alguém não gosta de vinho, isso não deveria ser levado em conta por uma entidade cuja bebida predileta é o vinho, e as pessoas chegam a incentivar e mesmo celebrar quando uma entidade toma uma bebida que sua matéria rejeita, dizendo: "isso sim é espírito".

Como vimos acima, pode ocorrer da pessoa ficar "bêbada" ao retornar (e cujas explicações listei: feitiçaria, desobediência e vingança espiritual, falta de preparo), permanecendo "grogue" por alguns segundos. É comum que, nestes retornos, os médiuns menos experientes levem um tempo para "voltar a si", saber onde estão, e permanecem em um estado de imprecisão ou leve confusão que, pouco a pouco, vai passando[117]. O ideal é que, com algum desenvolvimento (isto é, frequência, dedicação, refinamento), esse estado cesse, porque a pessoa ficará mais "firme" e preparada, e as próprias entidades aprendem a sair do corpo de maneira mais suave, sabendo "sustentar" a matéria – o que também deve ser ensinado e exigido a elas, caso contrário "fazem o que querem", alertou uma juremeira, pois "se eles sabem entrar, têm que saber sair".

Se o álcool é uma oferenda para os espíritos, é também uma espécie de extensão das entidades. Estas não bebem exclusivamente por meio de nós, humanos, quando estão manifestadas, mas também "no mundo", ou seja, pelas oferendas que são depositadas na rua ou nas matas e as mantêm "satisfeitas" (tanto quando bebem manifestadas). A bebida ela mesma pode ser um veículo do espírito ou o próprio ser. Certa vez, chamaram Roberto para resolver um conflito causado por uma entidade que tomou um jovem. Chegando ao local, ele encontrou o espírito pedindo por bebidas, mas se negando a tratar bem as pessoas e mesmo a anunciar seu nome. Pelo mau comportamento, Roberto decidiu e se

[117] Bastide (1972, p. 102) encontra a mesma ideia de ebriedade nas Antilhas: "Acredito que até certo ponto podem-se encontrar fatos análogos nas Antilhas, mas a crise dos loas, segundo o doutor Prince-Mars, apresenta-se sob duas formas: completa e incompleta. Esta última, latente, tem um nome específico: diz-se do negro atingido por ela que "loa la souléli", o deus o embriagou. Trata-se, nesse caso, de uma espécie de ligeira embriaguez, que faz o iniciado cambalear".

dirigiu ao espírito dizendo: “tudo bem, lhe dou a bebida, mas você não vai beber aqui, na matéria, vai beber no mundo”. Ele jogou o líquido na rua e, ao mesmo tempo, a entidade foi embora, deixando o corpo do rapaz.

Um juremeiro contou que sua filha secretamente pegou uma garrafa de cerveja que pertencia às suas entidades. Ela ela tomou apenas um gole da bebida e ficou completamente bêbada (o mesmo se passa com cigarro ou tabaco que seja pego dos verdadeiros donos). Roberto contou que, quando jovem e menos dedicado aos cuidados de sua vida espiritual, bastava que tomasse uma única dose de bebida para que uma de suas entidades o pegasse e ele acordasse apenas tempos depois.

Mencionei que alguns relatos falam sobre médiuns que teriam “aprontado” com sua entidade ou a desagradado e, por vingança, foram deixados “bêbados no meio do salão, para passar vergonha mesmo”. Nessas situações, pairam muitas dúvidas sobre a veracidade de uma manifestação, pois em princípio todos os efeitos do álcool devem ser levados embora. Também são comuns denúncias sobre aqueles que agem de má-fé, passando-se por manifestados para “beber de graça e aparecer”, sendo indispensável estar atento a esses mal-intencionados. Mais que uma mentira ou fingimento que presumem a pura atuação do indivíduo e a completa ausência de um espírito, trata-se de uma “desmoralização” provocada pela entidade, que torna o erro público, seja fazendo sua matéria fingir (e punindo-a pela ousadia), seja não levando embora os efeitos do álcool ou do fumo – em ambos os casos, no limite, reafirma-se a atuação da entidade, mesmo quando há ações de aparência exclusivamente humanas[118].

Assim, mais do que determinar os casos de fingimento e acusar explicitamente uma pessoa ou outra, evoca-se uma modalidade da relação entre a pessoa e o espírito, de modo que a possibilidade da mentira e da simulação está prevista, mas acopla-se às elaborações mais gerais sobre ela. Como sugere Jim Wafer (1991, p. 34), em sua etnografia sobre o candomblé baiano, “a existência do *equê* [termo para fingimento do transe] não significa que não exista algo como um transe genuíno. Mas significa que as pessoas que entram em transe possuem uma considerável margem de manobra”[119]. Assim, não se trata tanto de “lapsos de performance” a serem analisados e a partir dos quais se atestaria uma

[118] Vasconcelos (2020, p. 50) analisa a palavra no contexto da encantaria marajoara, onde ela é sinônimo de manifestação: “A palavra ‘*atuado’* aparece sempre para o médium de forma passiva, de mais ou menos *atuado*, e não ativamente, o que indicaria um farsante, um médium ‘atuando’, ou algo do tipo. Se há uma ação performativa ela parece ser, primeiramente, da entidade. A habilidade do médium está na sua recepção dessa entidade, de seu controle dessa força, de suas modulações”.

[119] “The existence of *equê* does not mean that there is no such thing as genuine trance. But it does mean that people who go into trance have considerable room for maneuver” (Wafer, 1991, p. 34).

"atuação", para usar a noção da jurema, e sim "simplesmente tomar como dado que, já que os três [as entidades e a pessoa] usam o mesmo corpo, seria difícil para eles não estarem um no caminho do outro"[120].

No caso analisado por Wafer, este coloca a pessoa ao lado de suas entidades como igualmente "usuárias" (ele usa o verbo *to use*) de um mesmo corpo. Estes usos não seriam diferentes entre si, pois é como se a primeira apenas usasse esse corpo por mais tempo ou mais identidade (ou com uma propriedade um pouco maior) que as últimas. Trata-se, portanto, de uma questão mais de distância entre cada um desses seres e o corpo e, no limite, o próprio corpo figura como mais um elemento desta relação. A chance do fingimento ocorre a partir desse plano de contiguidade e assume uma feição menos de falseabilidade e mais da indiscernibilidade (mais ou menos) apropriada entre eles.

Desse modo, quando os juremeiros – seja os que passam pelas experiências, seja os que as avaliam – especulam sobre algum fingimento e equívocos involuntários, eles também buscam os rituais para solucionar tais problemas – que correspondem, grosso modo, ao "desenvolvimento" (isto é, o cultivo) da relação entre pessoa e entidade, além do "fortalecimento" da matéria, para que esteja mais preparada para receber seus espíritos.

Os limites corporais, ora realçados ora atenuados, marcam a manifestação como a composição entre dois seres distintos. Não obstante, ela não é a única maneira das entidades produzirem efeitos diretos sobre o corpo, pois a pessoa pode não estar exatamente manifestada, mas sofrer uma aproximação ou presença que é tão causadora de sensações e transformações quanto a possessão. Nesse sentido, ficar bêbado indica tal proximidade, presença ou influência do espírito (ou de algo dele), conforme mostra o relato de Laudicéia, de Goiana/PE, sobre quando está no caboclinho e sente sua entidade (pois os espíritos são atraídos pela dança):

> "Lá em Recife, dançando, eu incorporei. Ela [a cabocla] chegou em mim, mas deu pra controlar. A gente sente o arrepio, ao mesmo tempo que tá perto, tá longe. É mais ela do que eu. Às vezes, ela tá em mim. Eu não perco a dança, não. Ela que dança. Menos nos ensaios, mas nas apresentações é sempre ela. Quem me conhece, vê que meus lábios incham, eu fico mais diferente. Realmente, quando eu vou dançar, vou com muita fé. Aí não sinto mais as pernas, a pressão é maior, me arrepio toda. No ano retrasado, já depois da apresentação eu fiquei tão bêbada, que parecia que eu tinha bebido cachaça. Ela me deixou desorientada, sem saber o que tava fazendo. O pessoal teve que me acudir. Quando eu tava dançando, eu já tava passando mal. Tava

[120] "I simply took for granted that, since the three of them used the same body, they would find it hard not to get in each other's way" (Wafer, 1991, p. 34).

> vendo tudo girando. Mainha disse: 'Tu bebeu escondido!'. Mas eu não bebi álcool nenhum. Às vezes eu tento dançar por mim, não quero dançar por ela, mas ela quer tomar à frente. Ela percebe que eu não quero ela, então ela me deixa bêbada. Porque eu queria me ver dançando. Minha mãe de santo quando me vê na passarela grita, mas eu não vejo e não escuto. Sou louca para ver essa vibração. Mas quando faz: os carijós vão entrar, já não é mais eu" (Acselrad, 2022, p. 269).

Essas presenças não se referem somente a substâncias, e nem sempre são de todo indesejados. Ao final de uma reunião, uma mãe de santo tinha recém retornado e seu Mestre Quebra Pedra acabado de ir embora. Ainda um tanto desorientada, ela olhou para a moça ao seu lado e lhe perguntou: "você tem Quebra Pedra nas suas correntes?", a moça respondeu que não. Ela insistiu e disse: "tem certeza que você não tem alguma coisa com ele?". "Até onde eu sei, não", respondeu a moça. "Depois de refletir por um instante, a mãe de santo recomendou: "preste atenção, veja se não vai aparecer alguma coisa, ele estava na sua intenção". Assim como essa situação, os médiuns dizem que muitas vezes as entidades deixam "intuições" em suas mentes após irem embora.

É comum que durante um ritual uma pessoa chore ou ria excessivamente, o que é lido como uma "forte aproximação"[121] de uma de suas entidades e que pode culminar ou não na manifestação – e de fato, o canto e a evocação a um ser espiritual são fortes geradores de "emoção" (como constatam Segato, 2005 e Halloy, 2005). O que pode ocorrer, segundo alguns juremeiros, é a confusão da emoção com a possessão – "fulana achou que estava manifestava, mas estava emocionada". Além disso, são vários os efeitos da aproximação da entidade na matéria e que podem tornar confusas as fronteiras entre eles – de maneira muito similar ao que descreve Espírito Santo (2015, p. 162) sobre o *acercamiento* dos mortos no Espiritismo Cruzado, cuja presença é somatizada em sensações corporais.

Segundo Roberto, esse estado anterior a uma possível manifestação (muito incômodo para os juremeiros) consiste na "irradiação", quando "o espírito está ali, fica naquele vai não vai" – em uma dessas situações vi uma moça repreender severamente uma entidade dizendo "não faça isso com ela, se quiser vir, entre logo de uma vez" e finalmente o espírito se manifestou. Esse tipo de entrada parcial da entidade também pode resultar também do comportamento da matéria ficar "segurando para não vir". Em todo caso, quando "entra de uma vez", a pessoa fica manifestada, momento em que, descreveu

[121] Halloy (2005, p. 386, nota 818), traduz o termo como "rapprochement" para "avaliar a intensidade do transe a partir de uma metáfora espacial conjugada à observação dos sintomas físicos que o indivíduo apresenta".

Roberto, “a pessoa dorme totalmente, tudo se apaga, é quando você se esvazia de você mesmo. Eu mesmo, eles me pegam de uma vez”. Mas, em muitos casos, o que se passa é as pessoas estarem “cheiradas”[122]: “você pode estar ali tocando um bombo, cantando, mas sabe que não está só”.

Roberto participou de uma obrigação para Oxum, como tantas vezes antes, e coube a ele daquela vez entregar a cesta no rio. Com a delicadeza e atenção que lhe era própria, entrou na água e depositou a oferenda, observando o presente ser levado pela correnteza e em seguida engolido. No retorno, uma outra pessoa que acompanhava a obrigação o elogiou: “você foi muito corajoso”. Já que nada fora do normal havia ocorrido, Roberto perguntou a razão do elogio. A pessoa disse: “você não viu a cobra que passou ao seu lado quando você estava entregando o presente? Ela passou e você ficou tranquilo”. Roberto tinha verdadeira fobia de cobras, mas não viu o animal em momento algum. Rememorando o acontecimento, ele concluiu que: “às vezes acontece isso, era eu quem estava ali, eu não estava manifestado, me lembro de entrar na água, sair, trocar de roupa, entrar no carro, mas eu não estava em mim”.

Como afirmou Halloy (2005, p. 393) o vocabulário sobre o transe envolve “metáforas que são comumente empregadas para descrever diferentes estados” que “variam em função da distância presumida entre o *orixá* e a pessoa”[123]. Em todos os casos descritos, sublinha-se a aproximação e a presença das entidades, que nem sempre se expressam pela manifestação. Além disso, remontam às habilidades dos juremeiros em discernir e identificar os diferentes seres ao seu redor. Como mostrou Pinto Filho (2020, p. 151) cada sensação corporal é uma “metáfora para os diferentes seres espirituais”, sendo traduzidas como:

[122] Halloy (2005, p. 394) registrou o termo com uma leve variação: “O termo ‘axerado’ é o mais frequentemente utilizado para designar o estado no qual se encontra o indivíduo durante o tempo que passou diretamente a possessão. Uma vez que a divindade deixou o corpo de seu filho, este último passar por uma fase de transição antes de voltar ao seu estado normal. O sintoma associado a esse estado por ser descrito da seguinte maneira: a pessoa sofre ‘uma certa ausência’, ela fica grogue ou ‘aérea’.” [Le term ‘axerado’ est le plus solvente employé designer l’état dans lequel se trouve l’individu durant le temps qui suit directment la possession. Une fois que la divinité a quitté le corps de son ‘enfant’, ce dernier passe par une phase de transition avant de revenir à son état normal. Le symptôme associe à cet état être décrit comme suit: la personne souffre d’ ‘une ccertain absence’, ele est comme groggy ou ‘légère’.”] O autor comenta que não foi possível extrair a etimologia da palavra entre os interlocutores. Tal como é apresentado por Roberto, o termo parece derivar diretamente do ato de “cheirar”, ação comum aos espíritos quando estão se aproximando da pessoa. Além disso, vale notar a existência do termo “axêro” (que poderia ser mais uma variação) tal qual registrada por Barbosa Neto (2012) no batuque do Rio Grande do Sul e do qual tratarei mais a frente.

[123] “Plusieurs métaphores sont courament employees pour décrire ces différents états […] qui varietent en function de la distance présumée entre l’*orixá* et la personne”. (Halloy, 2005, p. 393).

> "termos referentes às experiências de transe [que] também se modificam de acordo com os territórios religiosos de onde elas se desenvolvem. Por exemplo, um orixá 'pega' seu filho de santo, um mestre ou entidade de jurema 'manifesta' ou 'trabalha' no corpo de alguém, e um egum se 'aproxima' ou 'atua' na pessoa. Essas variações não são modos de nomear diferentes estágios ou formas de possessão, mas são relativos às modificações da própria experiência do transe" (Pinto Filho, 2020, p. 119, Nota 65).

Essa multiplicidade, como veremos no decorrer do capítulo, permite diferentes maneiras dos juremeiros "trabalharem" com a jurema e participarem de seu mundo espiritual.

Roberto é um dos médiuns mais experientes que conheci, não apenas pelo tempo que trabalha na jurema, mas pela relação com os espíritos. Ele é capaz de receber entidades das mais variadas linhagens e origens, desde aquelas que pertencem à sua corrente particular, como também as de seus afilhados de jurema, as de seus parentes consanguíneos (ver capítulo anterior), além de espíritos vivos e mortos (ver capítulo 5). A grandiosidade de suas entidades, por seu turno, é infletida por essa experiência: são espíritos cujos trabalhos são poderosos, que ao chegarem em terra descrevem com detalhes o que se passa na vida das pessoas. Nele, suas entidades se aproximavam e o tomavam suavemente; de forma que sua voz forte transitava levemente de aguda para grave, sua feição plácida ficava mais alegre e noutras vezes soturna. Mas, muitas vezes, nos primeiros segundos que uma entidade incorporava nele, ficávamos sem saber quem havia chegado, o que só era relativamente percebido quando pediam seus apetrechos próprios (um chapéu, um pano para a cabeça, uma bebida, o que fumar). Com isso sabíamos se era uma mestra, um mestre, um caboclo, uma pombagira. A atmosfera criada indicava a entidade, que cantava sua linha confirmando finalmente de quem se tratava.

Em muitos outros momentos, como ele mesmo disse, Roberto não estava em si ou sabia que não estava só, remontando ao convívio cotidiano com os espíritos e assinalando que eles gostavam de ficar por perto. Após um longo ciclo de festas e obrigações no qual Roberto participou, ele estava muito cansado e disse que havia aguentado fisicamente a jornada porque, durante todo os dias, uma de suas entidades, Ana Paulina, ficou com ele[124]. Parafraseando Espírito Santo (2015, p. 159) a respeito dos espiritistas cubanos,

[124] Uma proximidade semelhante é registrada por Cabrera (2020, p. 43): "Qualquer estado psíquico supõe, para o negro, a ingerência de algum espírito estranho, ou de um orixá que penetra numa pessoa e toma o lugar de seu Eu, ou se interpõe, em certas ocasiões, sem deslocá-lo inteiramente. Então o santo 'não faz perder o conhecimento: diz logo o que tem a dizer, sem que o cavalo se dê conta dele'. É o que se chama 'ter' ou 'estar o santo de guarda'. O santo baixou em seu omó e, ao retirar-se dele, declara que ficará de guarda durante alguns dias. A pessoa se acha perfeitamente consciente e em seu estado normal: 'mas, de

Roberto "nunca parecia estar sozinho" e "desde a infância ele era muito mais do que aquilo meramente contido pelas fronteiras de seu corpo"[125] (e no limite, como veremos, o próprio corpo desses juremeiros pode ser mais do que aparentam suas fronteiras visíveis).

Quando os juremeiros se perguntam quem está atuando em quem – o espírito na matéria ou a matéria no espírito? – o fazem pressupondo que a relação entre uma pessoa e as entidades (como sugeriu Wafer) é incontornável, seja ela plenamente manifesta na possessão ou implícita na aproximação sutil desses seres.

Além disso, se a entidade toma o corpo da pessoa, atuando sobre ela, esta também atua na entidade, dando-lhe um corpo, uma espécie de superfície, contorno ou margem[126]. Na jurema, não existe tanto a ideia do "Espírito *de* Ciclano" (por exemplo, a Luziara de Maria). Há sempre e apenas Luziara que, por sua vez, *está em* alguém, e esse alguém *está com* o espírito *no* "couro" (volto a explorar essa relação como aspecto multiplicador da existência das entidades no próximo capítulo). A acepção de atuação é, portanto, sempre recíproca – o verbo nunca está no intransitivo e vem sempre acompanhado de uma preposição.

É comum que as crianças, ao verem uma entidade manifestada em um parente, a chamem pelo nome da matéria. A isso elas respondem sem paciência: "Fulano não está aqui", "Fulano saiu", "não tem ninguém aqui". Os maneirismos do espírito, sua voz, feições ou outras idiossincrasias devem nos conduzir a deixar de ver a pessoa naquele corpo, e logo em seguida os espíritos afirmam: "quem está aqui é Fulana", revelando o nome da entidade. Ao mesmo tempo, conforme mostra o exemplo de Roberto, os espíritos transcendem os limites do corpo daquele médium, mas só trabalham daquela forma justamente por causa daquele corpo.

Consciências

repente, diz coisas muito grandes, sem saber o que diz e nem porque as diz. É o santo, que ficou de guarda, e que se põe a falar ou intervém na conversa'."

[125] It was plain that Plácido was not merely *Plácido* – he had been since childhood much more than merely that contained by the boundaries of his body" (Espírito Santo, 2015, p. 159)

[126] Um parêntese sobre a ideia do corpo humano como margem para os seres espirituais. Consideremos as interdições, de natureza ou de grau, das pessoas serem possuídas por certos seres – as sobre os mortos será explorada no capítulo 4. Uma delas consiste no fato de que certas divindades não possuem os humanos pelo seu grau de divinização. Por isso, a relação para com eles é sempre mediada por outros seres e rituais. Cabrera (2002, p. 50) registra que em Cuba: "Jamais Iemanjá Olocum deixa ver seu rosto, coberto por uma máscara e, segundo me informaram, ela só é vista em sonhos […] Enfim, Olocum é o oceano "e em nenhuma cabeça cabe o mar, que não tem margens".

Nas reuniões de mesa, os pajés sentam-se nas pontas (são os "cabeças de mesa") cabendo-lhes toda a responsabilidade de conduzi-la. Através de uma longa sequência de linhas (cânticos), acompanhados de palmas e maracá, eles "abrem" a jurema e, em sequência, convocam os espíritos (em grupos separados) por meio das linhas para caboclos, índios, mestres, mestras, pretos-velhos. Alguns médiuns se manifestam e suas entidades chegam seguindo mais ou menos a mesma dinâmica: saudar Deus e a jurema Sagrada (e outras divindades), cumprimentar a audiência e solicitar o que desejam consumir para, então, dar seus recados e atender aqueles que gostariam de conversar com eles. Quando encerram seus trabalhos, os espíritos recorrem aos superiores (mãe de santo, padrinho, pajé) para "subir", "ir embora", o que é feito sob os pedidos das pessoas para que "deixe a pessoa bem", "leve tudo de ruim", "sustente a matéria".

As reuniões de jurema são fundamentais para que os espíritos e as pessoas se conheçam. É pela assiduidade nesses rituais que alguém descobre quais são suas entidades e que estas, por sua vez, encontram uma oportunidade para se manifestar[127]. Além disso, os próprios espíritos têm a chance de conhecer suas matérias. Durante a reunião, é comum que algumas pessoas fiquem "irradiadas" ou estejam sob o efeito da proximidade de um espírito – ficam trêmulas, imóveis ou respirando profunda e rapidamente. Em alguns casos, isso antecede uma manifestação, em outros, a pessoa vai, aos poucos, voltando a si. Esses seres se aproximam antes de tomar o médium porque querem "cheirá-lo", conhecer aquele corpo, e então decidir se vão tomá-lo ou não, explicou Seu Normando. Seu Dão afirma que as entidades "estudam aquele organismo" para apenas depois tomá-lo. Assim, esses momentos são oportunos para o espírito conhecer[128] e se habituar a uma determinada "carne", e o médium preparar sua "carne" para que se habitue a um outro espírito.

[127] Nos casos das pessoas que não iam às reuniões com frequência, propositalmente ou não, quando resolviam participar, suas entidades custavam a ir embora, passando horas a fio conversando e bebendo, se negando a "subir". Sobre um desses casos, a mãe de santo explicou que: "Isso é porque na casa dele (o rapaz frequentava dois terreiros), a mãe dele quase não trabalha [com espírito], porque tem medo que as entidades dos filhos roubem os clientes dela. Aí, quando ele vem pra cá, eles [os espíritos] querem aproveitar, se divertir, e nós deixamos". Um outro senhor não queria receber sua entidade, prendendo-a durante a reunião, o que era visível por meio espasmos, movimentos e gargalhadas que soltava de maneira inesperada – todos sinais de aproximação da entidade. No final da reunião, ele estava com dores no estômago e a mãe de santo disse: "tá vendo, quem mandou prender?".

[128] Em algumas situações, ao entrar pela primeira vez em um quarto de jurema, seus donos me apresentavam aos espíritos para que me conhecessem: "meu povo, essa daqui é minha amiga, ela está entrando na seara de vocês".

Como indiquei antes, visualmente, as experiências de manifestação variam de pessoa para pessoa: indo desde aqueles que sofrem uma notável transformação em suas feições e movimentos corporais com a chegada da entidade, até outros nos quais a passagem de "acordado" para manifestado é sutil, e por vezes imperceptível, de modo que poucos sinais demonstram que o que está ali não é humano. Em um caso ou no outro, a diferença entre o que é da ordem humana ou espiritual nem sempre é de fácil distinção.

Por um lado, a acepção sobre o transe é que se trata de um fenômeno impossível de ser objetivado por quem o vive, sendo portador de uma restrição discursiva e reflexiva de partida. Por outro lado, é então notável como ele incita numerosas elaborações (às vezes distintas) entre os juremeiros, que exploram justamente o pequeno intervalo da indistinção entre pessoa e entidade. Tais elaborações revelam um conjunto de possibilidades do que se passa no transe. Rita Segato (2005, p. 100) observa que "tentar levar o assunto um pouco mais adiante ou tentar compreender o sutil liminar entre aquilo que as pessoas descrevem como estado de consciência 'normal' e o estado de possessão é incorrer em comportamento indelicado ou invadir a privacidade à qual têm direito as pessoas que 'manifestam'." Mas, como também nota a autora, isso não impede o registro das próprias análises que as pessoas fazem de si, observando as "convenções discursivas" e outros modos de objetivar esta experiência.

Escutei algumas pessoas lamentarem não ter presenciado e participado de rituais e festas, pois passaram a maior parte do tempo ausentes, isto é, manifestadas. Alguém objetou e disse "mais ou menos, né?", argumentando que eles (os médiuns que incorporam) veem algo, pois possuiriam alguma "consciência" do que está acontecendo: "a diferença é que você não tem a consciência do que ocorre ao redor, somente com aquela pessoa com quem o espírito está falando, no que ele está focando".

O sentido dado à "consciência" no Recife, notou Halloy (2005, p. 396), remete à "condição *sine qua non* de uma 'manifestação' ideal", que presume sua "perda": "a 'manifestação' se caracteriza pela plena presença do *orixá* causar a perda de consciência da 'matéria'"[129]. Não obstante, ele observa que as avaliações da performance do fenômeno do transe tratam de um "contínuo de sensações, emoções e comportamentos que variam em intensidade sobre as quais os participantes procuram colocar em palavras", compondo um extenso vocabulário com "expressões que chamam atenção para a apreensão da 'manifestação' entendida não como um estado unificado implicador da

[129] [...] "la condition sine qua non d'une '*manifestaton*' idéale. […] La manifestation se caractérise par la pleine présence de l'*orixá* entraînant la perte de conscience de la '*matière*'." (Halloy, 2005, p. 396).

‘plena ação ou presença do orixá’ no corpo da ‘matéria’, mas como um estado sujeito a variações em termos de intensidade de graus de consciência” (p. 398-399)[130].

Roberto conta que “antigamente” (no tempo dos sacerdotes de seus sacerdotes), as pessoas não sabiam que recebiam, e, ao passarem pela incorporação, “era como se tivessem ido dormir”. Tia Edna enfatiza que sua mãe de santo Maria das Dores não podia sequer imaginar ter incorporado, e ficava muito brava se o desconfiasse. Quando ela recebia seu orixá, roupas e ornamentos eram retirados antes dele ir embora[131]. Era o mesmo procedimento com o seu mestre de jurema e, além disso, a entidade deveria fazer desaparecer todos os resíduos do cheiro de tabaco e bebida do corpo da mãe de santo e do ambiente.

Ainda hoje nota-se certo desconforto, especialmente entre as pessoas mais velhas, na revelação do que um espírito ou um orixá fazem enquanto estão manifestados em alguém, sobretudo para a pessoa que o recebeu. Tal indiscrição também foi registrada por Halloy (2005, p. 406), que observa “de um lado a inconveniência de qualquer comentário direcionado à pessoa sobre a performance de seu próprio orixá, e do outro a *mise en scène* para manter esse ‘segredo’ em relação à própria pessoa”[132]; e por Rita Segato (2005, p. 100), conforme citado acima, que diz ser motivo de “embaraço” tratar daquilo feito durante o transe. Assim, idealmente, ninguém comenta o que decorreu durante aquele período e quando a pessoa retorna, a assistência expressa um misto de preocupação (pois busca-se conferir se ela está bem, se a entidade realmente se foi, se ela precisa de algo) e indiferença (pois não se deve realçar a ausência assumida da pessoa), e a sequência ritual

[130] “Il y est question, em effet, d’un continuum de sensations, d’émotions, et de comportement variant en intensité sur lesquels les participant cherchent à mettre des mots. [...] Expressions qui attirent l’attention sur l’appréhension de la ‘manifestation’ entendue non pas comme un état inifié impliquant la ‘pleine action ou presence de l’*orixá*’ dans le corps de la ‘*matière*’, mais comme un état soumis à des variations en termes d’intensité et de degrés de conscience […]”

[131] O mesmo fenômeno é registrado por Halloy (2005, p. 406), também com um recorte geracional: “Quando meu pai ‘se manifestava’ [e] Yemanjá chegava, ela vinha em meu pai. Então, nós, ainda crianças, corríamos para tirar sua carteira, seus sapatos, suas meias… Éramos nós que levantamos sua calça e tudo mais… E antes que Yemanjá fosse embora, a gente colocava tudo no lugar: a carteira no bolso, as meias, os sapatos (…) Tudo para que ele não soubesse que … […] A gente fazia de tudo para que ele não soubesse […] Nenhum [comentário], jamais, ele detestava! Meu pai morreu e ele nunca soube… Da nossa parte, ele nunca soube que Yemanjá vinha nele!”. [Quand mon père ‘se manifestais’ Yemanjá ‘arrivait’, elle ‘venait’ em mon père. Alors nous, encore enfants, nous corrions pour enlever son portefeuille, ses chaussures, ses chaussettes… C’est nous qui relevions son pantalon et tout cela… Et avant que Yemanjá ne s’en aille, nous remettions tout en place: le portefeuille dans la poche, les chaussettes, les chaussures (…) Tout cela pour qu’il ne sache pas que […] Nous faisions tout pour qu’il ne sache pas... [...] Mon père est mort et ne l’a jamais su […] De notre part, il n’a jamais su que Yemanjá venait em lui!”

[132] “[...] d’une part l’inconvenance de tout commentaire adressé directement à la personne sur la performance de son propre *orixá*, et d’autre part toute la mise en scène pour maintenir ce ‘secret’ vis-à-vis de la personne elle-même” (Halloy, 2005, p. 406).

é retomada passou ou o que foi dito porque isso "corta o efeito das coisas", resultando na perda da eficácia daquilo que foi falado ou feito pelo espírito enquanto estava em terra[133].

Para a mãe de santo e juremeira Edna, esse desvelamento da experiência também é problemático em relação a fotografias e filmagens. O Ilê Olufan Deyi foi o único terreiro que conheci onde permanecia a proibição explícita a esses registros, movida, entre outros motivos, pela noção de que as imagens "tiram a força da entidade e do santo"[134].

Em todo caso, é como se trazer à tona o que ocorreu durante a manifestação implicasse no desvelamento de uma experiência que deve permanecer nada ou parcialmente conhecida, ou ainda, uma experiência cuja "consciência" deve estar em xeque. O sentido ordinário de consciência denota desde uma "percepção dos fenômenos próprios da existência", uma "capacidade de discernir", "bom senso", "noção do que se passa em nós", "sentimento do dever, moralidade", "coerência"; até desdobramentos como "consciência política", remetendo à clareza de pensamento crítico que conduz à evolução de estados anteriores equivocados.

Segato (2005, p. 99-100) afirma que a manifestação não corresponde exatamente ao desaparecimento da consciência, mas da autoconsciência, isto é, a "ausência de mediações da experiência". Isso gera o pressuposto comum a respeito desses fenômenos da "desvinculação" entre pessoa e divindade recebida, pois "a pessoa não é mais considerada ela própria" e todas as descrições e apreensões vão na direção de estranhar e recusar "a responsabilidade pelos exuberantes feitos ou modos de expressão do santo durante a possessão", e mesmo das motivações dessas ações, que são diretamente remetidas às divindades.

No debate entre os juremeiros, um deles sugeriu que na manifestação haveria alguma "consciência" do que está acontecendo, afirmando que "a diferença é que você não tem a consciência do que ocorre ao redor, somente com aquela pessoa com quem o

---

[134] De resto, o uso generalizado de câmeras em celulares parece ter se disseminado em todo o universo de terreiros, cujos efeitos acredito que devem ser observados cuidadosamente em uma análise dedicada a esse tema. A esse respeito, é importante lembrar do filme *ErêErê. Sua Imagem ou a do Outro*, de Carmen Opipari e Sylvie Timbert (1998), onde os integrantes do candomblé em São Paulo explicam que os erês desejam ver (a si e/ou suas cavalas/os) em fotos e filmagens, mas reagem a isso de maneiras distintas com frases como: "esse não sou eu", "você não me pegou", "sou eu aqui". Em contraste, mostra o filme, estes seres não podem olhar-se em espelhos – colocando uma diferença entre os dois regimes de apresentação de imagens. Goldman (2023, p. 204-208) propõe que essas restrições estão diretamente ligadas às noções de movimento e tempo, as quais seriam inviabilizadas pelo espelho. O filme, por sua vez, "restitui" o tempo e o movimento, fazendo passar do regime da captura para o da criação, possibilitando uma alternância temporal e espacial fundamental para as religiões de matriz africana. Se para alguns juremeiros os registros de imagem operam uma captura tanto quanto os espelhos é porque, para eles, ambos operam um desvelamento completo da experiência, e essas imagens colapsam esses dois eixos.

espírito está falando, no que ele está focando". Segundo Nina, ter ou não consciência está atrelado a dois tipos de possessão[135]: na primeira, "a pessoa não é tomada completamente, é pela metade, e você vê e ouve coisas", enquanto na segunda, "a pessoa cai dormindo de um lado e o espírito toma conta". Assim, ora essa diferenciação compreende diferentes experiências relativas às idiossincrasias pessoais, ora diz respeito a uma experiência (parcial) que antecipa cronologicamente a outra (total). Uma juremeira me disse que sentia que os espíritos não a tomavam completamente: "parece que daqui para cá, fica eu, daqui pra cá, o espírito. Todo dia eu peço a Deus e a eles que me tomem por completo, pois é muito ruim", explicou ilustrando isso com as mãos marcando duas metades do corpo.

Arnaud Halloy também registra essa diferenciação de dois tipos feita por um sacerdote:

> "O médium inconsciente não se lembra de nada, não é? Você não se lembra de nada que aconteceu… E o consciente, você está manifestado, mas você sabe o que está acontecendo […] Não, não é um èké [fingimento], tem os dois tipos de médiuns, tem essa diferença que eu te falei" [O etnógrafo pergunta:] "Mas quem fala nesses casos, é o orixá?" [e a mãe de santo responde:] "O orixá fala, né. A pessoa fala com o orixá… Mas ela está consciente. […] Não é a pessoa. […] Mas a pessoa é um médium consciente. Existe igualmente o inconsciente, que não sabe o que acontece com ele, que não sabe de nada. Tem outros que sabem que estão com espírito, com o mestre, que sabem o que estão fazendo… Mas isso não quer dizer que para o médium consciente, o mestre, o guia, os orixás, não tomem tudo" (Halloy, 2005, p. 396-397)[136].

Uma segunda explicação oferecida para Arnaud Halloy (2005, p. 397) é que o "médium inconsciente perde sua capacidade de raciocínio, a entidade toma conta de tudo.

[135] Na encantaria do Pará encontramos a mesma distinção com implicações similares, como mostram Leacock (1972) e Vasconcelos (2020, p. 51): "Esse esquecimento também evidencia outra distinção, entre o médium 'consciente' e o 'inconsciente', em que o primeiro conservaria alguma lembrança do momento em que tem o corpo ocupado por um caboclo e o segundo que geralmente descreve sua experiência como de completa amnésia desse momento. Essa diferença demarca, segundo me disseram, um problema de 'engate', como se o caboclo não ocupasse diretamente o corpo do médium que permanece consciente".

[136] "'Le médium inconscient ne se souvient de rien, n'est-ce-pas? Tu ne te souviens de rien de ce qui s'ést passé... Et le conscient, tu es manifeste, mais tu sais ce qui est en train de se passer...' [...] 'Non, il ne s'agit pas d'une *èké*, il y a les deux types de médiums, il y a cette difference don't je te parle….' Moi – 'Mais qui parle em ces occasions, est-ce l *orixá*?', – 'L'orixá parle, n'est-ce pas. La personne parle avec l'orixá... Mais ele est consciente... [...] Ce n'est pas la personne. [...] Mais la personne est un médium conscient. Il y a également l'inconscient, qui ne sait pas ce qui se passe avec lui, qui ne sait rien du tout. Il y en a d'autres qui savent qu'ils sont avec l'esprit, avec le 'maître', qui savent qu'ils sont en train de faire... Mais cela ne veut pas dire que pour le medium conscient le maître, le guide, les orixás ne 'prennent' pas tout." (Halloy, 2005, p. 396-397)

O médium consciente, ele sabe que ele *fala*, mas ele não sabe o que *diz*. Ele sabe que ele *age*, mas não sabe o que *faz*, ao mesmo tempo que ele tem consciência das coisas"[137].

Halloy (2005, p. 396) interpreta as noções de "memória" e "consciência" dos interlocutores como uma "amnésia" convencional/social, implicada pelos predicados culturais do fenômeno (em um argumento similar ao de Segato), que revela como a "relação efetiva entre a pessoa e seu orixá no momento do transe se comprova bem mais complexa e dinâmica que a simples substituição à imagem de um interruptor com as posições de 'aberto' e 'fechado' de uma individualidade/personalidade por uma outra" (p. 407)[138].

O complexo entre memória e sujeito no transe é descrito por Barbosa Neto (2012, p. 222-223) a respeito da relação entre os batuqueiros gaúchos e a lembrança daqueles que são ocupados pelas divindades, pois estes não podem saber ou ter a consciência, como diriam os juremeiros, que passaram pela incorporação. O dispositivo cosmológico e ritual que impede essa memória é o "axêro"[139], cuja finalidade é operar o "esquecimento do próprio esquecimento", pois "pondo uma lembrança em seu lugar", "ele corta da memória a memória do próprio corte, preenchendo completamente o intervalo, enganando, por assim dizer, o vazio". É como se a memória vivida por um corpo com outro ser fosse, após o transe, colocada no batuqueiro, para que este nunca tenha aventado que chegou a ser "ocupado".

Dão de Cangarussu apresenta outras mediunidades na jurema. Segundo ele, existem os médiuns conscientes e inconscientes, mas também os semiconscientes, subconscientes e focalizadores – todos variando na proporção da relação entre corpo e espírito, presença e ausência. Os focalizadores são aqueles que enxergam o que os espíritos querem ver através dos seus olhos, e a visão desse médium não é, portanto, da pessoa, mas do próprio espírito. Ele ilustrou a experiência como uma cena, na qual se está presente, mas não participa, pois não seria a pessoa (o próprio médium) que está lá, apesar de estar vendo. É por isso que essa visão é rapidamente esquecida, pois infere-se ter a lembrança do ato

[137] "Le medium inconscient perd sa capacité de raisonner, l'entitité le domine entièrement. Le medium conscient, il sait qu'il *parle* mais il ne sait pas ce qu'il *dit*. Il sait qu'il *agit* mais il ne sait pas ce qu'il *fait*, tout en ayant conscience de quelque chose". (Halloy, 2005, 397)

[138] "[…] la relation effective entre la personne et son orixá au moment de la transe s'avère bien plus complexe et dynamique que la simple substituition – à l'image d'un interrupteur avec les positions 'ouvert' e 'fermé' – d'une individualité/personalité par une autre" (Halloy, 2005, p. 407).

[139] No Recife há o termo "cheirado" ou "acheirado", que, como assinalei, trata-se desse estado de aproximação de uma entidade ou da sensação de não estar em si. Ainda que diferentes, além de se assemelharem no nome, axêro e cheirado parecem dizer respeito a experiências de natureza semelhante, senão a mesma.

de olhar, mas não daquilo que foi olhado, ou ao menos esse conteúdo torna-se borrado e indistinto para a pessoa.

Roberto, na mesma direção, traz mais nuances quando explica que há "aquele médium em que o espírito chega e incorpora", como também o "médium de visão, quando aquela pessoa que está parada ali e de repente ela está vendo um outro lugar, por exemplo, o centro da cidade e ela está lá e vê aquela situação, mas ela não entende, porque aquilo não está acontecendo com ela" (como o focalizador de Dão). Há, ainda, segundo ele, "o médium que viaja, que está naquela reunião e o espírito dele vai para outro lugar e ele [gesticula como se dormisse], mas tem que ter cuidado, silêncio e não pode passar muito tempo, senão a pessoa vai embora" (voltarei a isso). Já com outros, o "espírito da pessoa se afasta um pouco, mas não sai, a pessoa fica daquele jeito que sabe que tem outro ali, mas não consegue fazer nada e nem tem consciência de nada, não lembra". Lembrança e consciência, nestes casos, são sinônimos e atestam a presença do espírito no corpo, que é transformado pelo "deslocamento" entre esses dois componentes pessoais – lembremos de Roberto no rio e sua falta de visão temporária.

Se a definição comum de consciência remonta à "percepção dos fenômenos próprios da existência", uma "capacidade de discernir", ou "noção do que se passa em nós", entre os juremeiros as diferenças entre inconsciente e consciente (e seus correlatos) transformam esse sentido convencional. Em primeiro lugar, não há oposição entre duas capacidades mediúnicas e, portanto, entre médiuns conscientes e inconscientes, pois esta é uma leve variação daquela, e não necessariamente seu inverso – o que é congruente com a característica mencionada no início do capítulo a respeito da mediunidade irrestrita às pessoas, de modo que não há uma separação a priori entre quem se manifesta ou não. Em segundo lugar, ressalta-se que a consciência é uma questão de variação perceptiva, em que o importante é ter uma experiência que transforma a própria pessoa, como ela vê o mundo e como é vista.

São distinções perceptivas, pois o médium focalizador vê, mas não é exatamente autor dessa ação e não enxerga o que foi visto por seus olhos. Os médiuns inconscientes, no exemplo de Halloy, se mexem, mas não sabem o que fazem, ou falam, mas não sabem o que dizem. O que aparentemente é uma mesma ação divide-se em duas – o "corte dentro do corte", como propôs Barbosa Neto (2012). Assim, retornando à questão levantada antes, o que significa lembrar, ver ou participar de uma ação que decorre em seu corpo,

mas que não é exatamente a sua?[140] A experiência remete à disjunção inerente à constituição das pessoas, expressa como uma separação entre corpo e espírito, nessa chave das percepções, em uma alternância ou combinação do que seres distintos experimentam em uma matéria.

Jeane, uma juremeira de Goiana/PE, descreve um jogo de visões entre ela e sua entidade. Ela é integrante do caboclinho, agremiação carnavalesca caracterizada, entre outras coisas, pela execução de danças, momento em que há uma negociação em como compartilhar o corpo com os caboclos e índios:

> "A cabocla Jacira veio falar comigo, veio conversar e dizer que queria dançar. No caso, eu vendo ela falando com meu pai [Jeane estava incorporada] […] Eu disse pro meu pai 'ou entra eu ou entra ela [para brincar e dançar caboclinho] […] Mas na hora que eu entro pra dançar, ela quer tomar a vez, quer dançar em meu lugar. Não é meu corpo dançando, é ela. Ou então ela divide… metade meu, metade dela. Ela dançou com um lado e eu dancei com o outro. Ela domina uma parte e eu domino a outra. Uma parte eu sei que ela vai dançar os passos que ela quer fazer e eu não vou ter controle. Mas já tem outra que eu digo: é a minha vez e aí controlo com ela. Quem sabe é quem tem o domínio. 'Jeane dançou com uma perfeição, não era Jeane', já me disseram" (Acselrad, 2022, p. 266).

É comum que uma entidade se manifeste na matéria para deixar um aviso que, depois, será transmitido a ela própria, como fez a cabocla ao possuir Jeane e falar com seu pai. A isso a juremeira adicionou que podia ver "*ela* falando com meu pai" enquanto manifestada. A fala assume uma ausência da moça e, ao mesmo tempo, indica sua presença, pois ela "se vê". Nesse sentido, Jeane vê a si mesma com a cabocla, apenas cabocla ou o pai através da visão da cabocla? Enquanto dança, o faz com a cabocla, alternando ou dividindo o "controle" do corpo com o espírito? Maria Acselrad (2022, p. 267) argumenta que dançar com um espírito, tal qual descrito por Jeane, envolve uma "consciência corporal que permite a percepção de movimentos que se dão para além dos limites do próprio corpo", concluindo que "mais que consciência, é um estado ampliado do corpo". E, eu diria, um estado transformado da pessoa, pois ela está "ampliada" até o ponto que o próprio corpo parece obliterado enquanto seu e cujos limites tornam-se pouco visíveis.

[140] Jim Wafer parece colocar a mesma questão, mas do ponto de vista das divindades: "Quando Oxum, que é o espelho, penteia os seus cabelos macios em frente ao espelho, o que ela vê? Uma mulher ou um homem? Sua pele é negra ou é branca? Será que ela se vê jovem, linda, amada, rica e vigorosa, ou será que ela se vê velha, feia, odiada, pobre e doente? Os seus cabelos e a sua cauda veem essas coisas como se elas fossem diferentes? Ou será que essa criatura das conjunções tem uma visão simultânea do que, para nós mortais, são inversões de perspectivas ou transformações temporais?" (Wafer, 1991, p. 19).

A "consciência" da qual falam os juremeiros figura como um sinônimo da presença do espírito (um certo eu) na pessoa (o médium) durante a possessão. Mas essa consciência não define a pessoa em sua existência, sendo, antes, como uma parte sua. Além da consciência, afinal, a pessoa tem um corpo, uma outra parte dela que é ocupada de tempos em tempos, por outros seres, outras "consciências", poderíamos dizer. Experiências como a de "se ver" manifestada, como também de "não estar em si" e "se esvaziar de si mesmo", demonstram um movimento reflexivo que os juremeiros têm sobre si. Os modos pelos quais articulam a presença e ações dos seres espirituais no corpo impedem oposições muito rígidas entre "vazio" e "cheio", "dentro" e "fora", "ausente" e "presente", "aqui" e "lá", "eu" e "outro".

Segundo a explicação de um juremeiro habituado a receber seus espíritos, a natureza desses seres informa a relação com o corpo/a matéria e o espírito: "O espírito de jurema não incorpora totalmente. É só até aqui [indicando o pescoço]". "É por causa do orixá [e das interdições direcionadas à cabeça]?", perguntei. Ele respondeu: "Pode ser, mas é porque o espírito não pode entrar totalmente no nosso corpo, porque é outra pessoa ali. O espírito não é meu. São duas coisas separadas".

A noção de que a entidade é uma outra pessoa coloca um limite, na perspectiva desse juremeiro, ao modo como a manifestação se dispõe no corpo. Por outro lado, ela também evidencia a possibilidade de os espíritos humanos passarem um pouco dos limites corporais pessoais, o que é expresso na recorrência dos testes físicos, quando as entidades manifestadas realizam ações dolorosas sem, no entanto, provocarem dor, como mostrarei abaixo. É essa distinção entre duas pessoas de naturezas diferentes que permitem ao juremeiro exceder os limites corporais, no sentido de que ele tem suas percepções para além do corpo, seja como ele vê, seja como é visto.

Visão

A visão é relacionada aos espíritos e às pessoas e, como vimos, é uma das principais noções para descrever a manifestação. A pessoa "perde" a visão – em certo momento, o narrador interrompe a história e diz "aí eu não vi mais nada", remetendo ao instante preciso em que foi tomado pela entidade. A variação das mediunidades que vimos acima também passa por um certo tipo de visão diminuída, que enxerga, mas não vê. Por outro lado, a visão também descreve a manifestação do ponto de vista das entidades, pois

entende-se que todos os seres espirituais (orixás e espíritos) “devem ver o mundo”, e por isso se manifestam com os olhos abertos.

Mas se ver é um atributo comum, é também assimétrico, pois, em um caso, a visão se transforma e tende a ser perdida, enquanto no outro, tem-se uma produção deliberada e positiva da mesma. Ou seja, espíritos e humanos veem, mas o fazem desigualmente dadas suas condições. Por isso, comumente o mundo espiritual não é percebido/visto pelas pessoas, e estas em geral não enxergam os espíritos (e todo o empenho consiste em conseguir fazê-lo). Estes, por seu turno, nos veem todo o tempo e dizem, rindo, “eu vi você fazendo isso, você que não me viu, mas eu estava lá”. Nestes casos, as entidades remetem ao fato de serem invisíveis para o olhar humano e à sua capacidade de se “apresentar” com a aparência humana (ou animal), tornando difícil percebê-la enquanto ser distinto. Não obstante, alguns juremeiros conseguem ter uma visão ligeiramente diferente e, por exemplo, fazer tal distinção, saber que um ser é, na verdade, um espírito, olhar para o mundo e vê-los. Estes “têm visão” e/ou são “médiuns de vidência”.

No início do capítulo, mostrei que as duas irmãs Edna e Edméia, cuja manifestação foi contida ainda na infância (quando suas correntes foram trancadas), “veem tudo”, remetendo às suas capacidades de ver além, tanto por enxergar as entidades “assim como eu e você” (ou seja, sob aparência humana), quanto por conhecer e saber daquilo que seria próprio apenas aos espíritos (conhecer seu mundo, saber o que eles enxergam). Assim, se na manifestação os espíritos veem através dos nossos olhos – ainda que não enxerguemos aquilo que eles olham, isto é, que a visão tenha sido temporariamente perdida –, por outro lado, a relação com os espíritos faz com que vejamos ao menos um pouco pelos/com seus olhos, de modo que a visão pode ser alongada e estendida por aqueles que possuem o “dom da visão” e enxergam “além”, pois nascem com essa capacidade, ou porque “ganham” e “recebem” a visão dos espíritos, que lhes “mostram as coisas”.

Se alguns juremeiros, em momentos circunscritos, conseguem ver além por causa dos espíritos, estes o fazem sempre, ou seja, é uma condição intrínseca à sua visão. As entidades conseguem perceber aquilo que não está visível ou explícito, como quando fazem o diagnóstico de doença em alguém, revelam o que está se passando em sua “mente”, etc. Como dito, elas também o fazem enquanto manifestados nas pessoas, quando enxergam por meio dos nossos olhos. No entanto, isso não significa que as entidades veem o mundo como nós fazemos: eles nos entendem como matérias (e não exatamente como gente), e agem segundo esse entendimento, conforme mostrarei abaixo; caboclos e índios considerados “bravos” veem bebês como bichos de caça que desejam

capturar (essa diferença de visão é, por exemplo, um dos motivos para a complexa comunicação entre humanos e espíritos que exploro no capítulo 6).

Nós humanos não vemos (e não devemos ver) o mundo espiritual como os espíritos o fazem, pois este apenas é plenamente acessível para eles. Assim, ao se deparar com alguém que se suspeita ser, na verdade, um espírito, não se deve olhar diretamente para ele (inclusive se este encontro ocorrer em sonho), sobretudo fitar os seus olhos. Mesmo quando manifestada em uma matéria – que é quando a interação entre entidades e pessoas pode ocorrer mais tranquilamente, pois pode-se tocá-las, conversar com elas, olhá-las, etc. – os espíritos dizem que estamos enxergando aquela matéria e não os próprios espíritos (ainda que se deva saber que é ele quem está ali, apesar das aparências físicas).

Em suma, a visão humana é ora restringida, ora alongada por meio da relação com os espíritos. Tratando-se das percepções sobre o outro (do espírito sobre a matéria, e vice-versa) a partir do olhar, há ainda uma questão no modo das pessoas serem vistas (ou não vistas) por outros e por si. No início do capítulo, mostrei haver uma disjunção primordial entre o espírito e o corpo, que de tempos em tempos é reexperimentada, de modo que essa disposição inicial possibilita que a pessoa seja compreendida (temporariamente e até certo ponto) para além do corpo. O que os juremeiros veem – e mais precisamente, como eles se veem – remonta a essa ultrapassagem do corpo, cuja transformação é revelada por meio da visão.

Assim, com a mediação dos espíritos, o corpo pode tomar outra aparência e ser visto diferente do que é. O "envultamento"[141] ou "encantamento" é a capacidade de se fazer invisível ou de tomar uma forma vegetal e às vezes animal. Alguns juremeiros mais velhos falam que seus antepassados se envultavam, muitas vezes como meio de defender-se da ostensiva repressão policial da primeira metade do século XX.

Duas juremeiras, enquanto fugiam da perseguição, sentaram-se em um tronco de árvore e ali ficaram, envultadas; a polícia passou e não as viu, e então elas sentiram o tronco se mexer e perceberam que se transformara em uma cobra. Em outra situação, os policiais entraram violentamente em uma casa onde ocorria uma festa para os caboclos. O mestre disse à audiência que não se preocupasse, e no lugar da festa para as entidades, os homens viram um aniversário, comentando "muito linda essa festa", "e ali ficaram,

[141] É interessante que o termo "vulto" designa imagens antropomórficas das entidades de jurema, em geral feitas de gesso, replicando o corpo com roupas e posturas definidas; ou de argila, aludindo a formas de bustos e cabeças modelados. Essas imagens são a entidade e singularizam cada uma delas: "este é o vulto de Padilha", "este é o vulto de Luziara", etc. Caberia dizer que as entidades também se envultam, isto é, tomam uma aparência material (e uma forma), entre tantas outras possíveis?

comeram e beberam e dormiram e então a festa continuou". Ainda sobre esse período, Dona Jucedi, de Goiana/PE, conta que:

> "Minha família é toda de médiuns. Minha mãe. Meu pai. Sou filha de juremeiros. Meu vô se encantava. Ele aprontava. Lá vem Galdino! A polícia vai te pegar. Deixa aqueles besta pegar. Eles passava por ele e não via porque ele se transformava numa touceira de mato, num rolo de coqueiro. Eles passava que batia no braço do meu vô, mas pra eles era um rolo de coqueiro. E meu vô rindo…." (Acserald, 2022, p. 252-253).

Essa técnica também é usada para resolver problemas cotidianos: Roberto contou que sua avó, uma grande juremeira de quem ele herdou a capacidade de visão, protegia o filho fazendo-o ficar invisível. O problema, segundo ele, é que o rapaz se cansou de não ser visto e pediu "mãe, já está bom, eu falo com o povo na rua e ninguém me responde". O juremeiro Ednaldo, de Goiana/PE, contou como experimentou uma proteção similar:

> Eu dei uma brigada com um homem, ele disse que ia me pegar. Pode andar, Zé Felintra me disse. Confia no mestre ou não confia? Ah, você não tem fé? Fé, eu tenho. Esse rapaz tinha matado um primo meu e ficou com medo de que eu ia fazer uma coisa ruim com ele. Quando ele veio, eu parei, olhou pra mim e tudo e não me viu. Sentou, eu fui andando. Quando encontrei o mestre, ele me disse. E eu tava sozinho! Ele fez um envultamento com a ponta da faca. Quem você não queria ver, não vai lhe ver. Tipo um fechamento de corpo" (Acselrad, 2022, p. 252-253).

Os espíritos veem as pessoas como "matéria", "carne" ou "carcaça". As pessoas, por sua vez, conseguem ver os espíritos sob as diversas aparências e formas que escolhem se "mostrar" (manifestados em alguém, sob a forma humana ou animal etc.). No entanto, somente as pessoas que possuem o dom da visão são agraciadas com a visão dos espíritos e podem ver o mundo sob a ótica espiritual. Assim, a interação entre pessoas e espíritos por meio desse jogo de visões implica em transformações corporais sobre o outro e sobre si mesmo (como ver o outro, como aparecer para o outro e como se perceber com o outro).

Quando assistem vídeos ou olham fotos onde estão manifestados (para aqueles que optam por fazê-lo)[142], os juremeiros comentam com surpresa: "olha o que ela [a entidade]

[142] Até pouco tempo atrás, havia uma proibição tácita de fotos e filmagens nos terreiros, salvo exceções daqueles fotógrafos contratados e cujas fotografias eram entregues reveladas depois. Com o amplo acesso aos smartphones (acoplado ao uso das redes sociais), esta interdição foi se enfraquecendo e são pouquíssimos os terreiros em que ela permanece. Além disso, para alguns juremeiros, essa proibição estaria na mesma ordem daquela de se falar o que a entidade disse e fez em terra. Ao mesmo tempo, eu mesma recebi o pedido de Nina, que gostaria de ver sua Preta-Velha Maria Conga, solicitando o registro de uma de suas festas, que foi posteriormente mostrado a ela (e que resultou no média-metragem *Maria Conga*, realizado por mim e pelo cineasta Marcelo Pedroso, em 2022).

faz", "olha como ele fica torto" – sublinhando a força espiritual de suas entidades na medida em que elas se sobrepõem às idiossincrasias pessoais da matéria. Como já mencionei, a ideia evocada é que a pessoa não se vê (e nem deve), mas somente ao espírito – ou melhor, que ao se ver, sabe que não é ela (daí jamais o uso da primeira pessoa e sempre o da terceira).

Ocorre que a disjunção entre corpo e espírito – e a abertura corporal para receber outro e para sair de si – está sempre disponível para qualquer um capaz de evocar o mundo espiritual (e não apenas para quem se manifesta, como repetido diversas vezes). Assim, o pai de santo e juremeiro Luiz explicou os efeitos das toadas de seu orixá em si, que não se manifesta:

> "Essas toadas me fascinam… Eles me chamam, é como se naquele momento que eu canto eu não me vejo mais como 'eu', eu me vejo como o próprio ancestral. Eu vejo como se eles viessem ao meu encontro, e eu ao encontro deles. Agora, nós nos unimos, em uma só coisa. É o egum e eu" (Halloy, 2005, p. 439)[143].

Mostrei que as ações de um juremeiro se bifurcam e multiplicam na medida em que ele as compartilha com os espíritos – é por isso que ele pode ver, mas não enxergar. A visão – olhar e ser olhado – enfatiza essa disposição, pois o que significa ver a si próprio diferente? É ver a si próprio com o espírito, apenas o espírito, ou aquilo que o espírito vê por meio dos seus olhos?

Em uma reunião na casa de Roberto, um de seus afilhados contou que, um dia, durante um ritual, viu um pequeno caboclo dançando dentro do copo (assentamento da entidade). Assustado, contou para alguém e a pessoa lhe disse que ele se calasse imediatamente, o que considerou ofensivo. Rosa, outra afilhada, disse que jamais podemos falar as coisas que vemos, e nesse instante Roberto interveio explicando: "sabe o que é, gente? É que a outra pessoa que está ali, tira a sua visão. Isso aconteceu comigo, eu me vi atravessando, de corpo inteiro, a parede". Ele contou para a juremeira da casa que frequentava e ela lhe tirou o "dom da vidência".

Ao ter perdido esse dom, outras capacidades de Roberto se acentuaram. Ele explicou que "nessa idade que estou, não era para eu estar recebendo espírito [tão frequentemente]. Mas não adiantou de nada ela ter tirado [a visão/vidência], pois eles continuam falando como se eu os visse, e agora o resto [das capacidades] está voltando".

[143] "[...] Ces *toadas* me fascinent... Eles m'appellent, c'est comme si au moment où je chantais je ne me voyais plus 'mois', je me vois le propre aieul. Je vois comme si ils vanaient à ma recontre, et moi à leurs recontre. Alors, nous nous unissons, em une seule chose. C'est l'*egun* et moi. (Halloy, 2005, p. 439).

Para Roberto, sua relação e comunicação com o mundo espiritual foram mudando e se expandindo no decorrer da vida, conforme suas entidades se faziam mais presentes no cotidiano.

O "dom da vidência" permite ao juremeiro ver (e experimentar) certa continuidade entre o mundo espiritual e o humano. Ao mesmo tempo, nesta relação é necessário relembrar aos espíritos o aspecto humano das matérias, daí as recomendações de não olhar diretamente para os olhos deles, usar técnicas rituais para não ver tanto assim etc., estabelecendo limites que realcem e relembrem ao menos certas diferenças entre esses mundos e seus respectivos seres. Como mostrarei a seguir, tais limites são cada vez mais imprescindíveis, uma vez acentuadas a relação e participação das pessoas com e no mundo espiritual.

Espíritos fugidios

"Para onde nós vamos?", perguntou-se André a respeito do que ocorre durante uma manifestação. Depois de uma breve pausa, respondeu: "vamos para o outro mundo". No início do capítulo, argumentei haver uma disjunção primordial entre corpo e espírito que é periodicamente experimentada, seja por quem se manifesta com entidades, seja por aqueles que manifestam algo com elas. Em todos os casos, ao fazê-lo, entende-se existir uma separação ou afastamento entre o corpo e o espírito da pessoa que dá lugar a um segundo espírito.

Nesse sentido, sobressai todo um léxico referente ao caráter "solto" do espírito. Como mencionei, quando uma entidade vai embora de uma matéria, ao retornar, a pessoa pode ficar cambaleante ou sofrer de um desequilíbrio. Por isso, é normal que a coloquem sentada ou segurem-na, enquanto apelam à entidade que "sustente" a matéria (além de termos como "firmar" e "segurar").

Quando uma entidade chega em terra, faz as esperadas saudações: "salve a jurema sagrada, salve o angico, o vajucá [...], salve as sete cidades, salve a minha ciência. Quem pode mais do que Deus?", "Ninguém", responde a audiência. Ela, então, se identifica e pergunta: "para quê mandaram me chamar?"; se avaliar não ter sido bem recebida, se queixar dizendo "me abalei [sai] lá da minha cidade até aqui para quê?". Faz parte do sistema cosmológico da jurema a entidade passar por diversas matérias (e mesmo por

diferentes casas) em uma mesma noite, e algumas avisam "já estou chegando bêbada aqui" explicando ter vindo de outro lugar onde bebeu.

Espíritos – entidades ou humanos – são um tanto fugidios. Eles não estão seguramente fixados em suas contrapartes materiais, sejam elas a carne/matéria humana, sejam os assentamentos de uma jurema, pois uma entidade pode deixá-la se assim desejar (pode trocar de juremeiro, voltar para a cidade e deixarem de vir em terra, ir embora, etc.). Eles ainda guardam algo de nômades, pois transitam entre diferentes matérias (experimentam diversos corpos), espaços terrenos (frequentam muitos terreiros, por exemplo) e espirituais (como o "outro mundo"). Por isso, é importante para os juremeiros saber da origem e do destino dos espíritos, sejam as entidades, sejam os nossos. Se as entidades dizem que viajaram ou andaram muito para sair de suas cidades e chegarem até onde foram chamadas, da mesma forma, as almas humanas podem viajar quando se deslocam das suas respectivas matérias.

É por meio das viagens que as pessoas adquirem conhecimento e ciência, pois esta deve ser buscada no mundo dos espíritos, e assim podem estender e transformar suas capacidades, além de estreitar a relação com as entidades. Para estas, por sua vez, é desejável serem cultuadas em diferentes terreiros, por exemplo – isto é, expandir seu território de atuação espiritual.

No entanto, ainda que "espírito" designe humanos (que têm espíritos – duplamente, o seu e seu panteão) e entidades (que são espíritos), os efeitos dessa designação são distintos para cada um. O nomadismo e o caráter fugidio dos espíritos-entidades são mais ilimitados, pois estes não possuem o corpo para o qual precisam voltar. As prescrições a eles são mais de ordem moral que cosmológicas, ou seja, do comportamento esperado das entidades, que não devem emular ações humanas nem se portar como se fossem gente. Para as pessoas, por sua vez, os movimentos são limitados, pois as restrições garantem uma distância apropriada do mundo espiritual, e uma proximidade necessária do seu mundo e do corpo. Os problemas não são morais e sim cosmológicos, pois adotar atos próprios às entidades pressupõe e conduz à transformação de sua existência.

A disjunção primordial entre corpo e espírito é revivida de modo pontual no decorrer da vida de um juremeiro, em sua relação com os espíritos. Por outro lado, mostra que a "solução" dada pelo nascimento não foi permanente e, por isso, o espírito pessoal continua sempre um pouco "solto" – ou ao menos passível disso. Por esse motivo, se o espírito "sai" um pouco, é igualmente importante fazer com que ele "volte". A seguir, trato desses dois movimentos e dos seus respectivos efeitos sobre a pessoa.

Viagem do espírito

Um juremeiro poderá passar por alguns procedimentos rituais que propiciem conhecer o mundo espiritual. Alguns passarão pelo tombamento, uma etapa – tal como os outros ritos que tratei no capítulo anterior – sobre a qual não há muito consenso acerca de sua necessidade (ainda que haja consonância sobre sua importância e cuidados), tampouco sobre sua sequência ritual (tanto sobre quando é necessária, quanto nas etapas de sua condução)[144].

Segundo Pai Cacau, o tombamento é uma "preparação do médium para ele dar seguimento, dar ciência, para fortalecer aquilo que ele tem". De acordo com outros relatos, "é quando o mestre te leva para conhecer a cidade dele" ou "para conhecer os encantos da jurema". Em ato, a pessoa senta-se na esteira e, observado pelo padrinho ou madrinha, adormece profundamente, e então seu mestre/guia vem buscá-lo para "fazer uma viagem". Alguns afirmam que, ao retornar, a pessoa deve "trazer" consigo a ciência que foi "buscar" e então contar aos seus sacerdotes os "caminhos" (características como cidade, ponto, entre outras) de seu guia ou de sua jurema. Outros enfatizam que a própria experiência de "ter ido lá" faz com que a pessoa adquira e retorne com mais força.

Para alguns mais velhos, o tombamento não é parte de um ciclo mais geral[145], mas integra toda e qualquer experiência de iniciação na jurema. Uma juremeira experiente disse que quando "fez" sua jurema, ela "tombou": deitou na esteira e "viajou" e, ao retornar, achou que tinha dormido por algumas horas e na verdade dias tinham se passado.

Para outros, a viagem está atrelada a atividades espirituais comuns e cotidianas que podem ser feitas com alguma frequência. Dão de Cangarussu, por exemplo, tem o hábito de viajar durante a madrugada para resolver seus problemas "nas cidades". Quando o acompanhei na resolução de um caso de feitiçaria, ao diagnosticar do que se tratava, ele

[144] Poucos dos juremeiros que conheci haviam sido tombados, e a maior parte do material que recolhi vem de relatos que se referem a terceiros ou observações que não possuem um sujeito destacado. Eu mesma não cheguei a presenciar um tombo, nem soube de algum que tenha ocorrido entre as pessoas que conheço durante aquele período. Por isso, condenso as descrições que escutei de diferentes partes.

[145] Atualmente, parece estar se convencionando que ele aconteça após os 7 anos contados a partir da "feitura" do juremeiro, o "aprontamento" de sua jurema. Esse ciclo remete àquele do candomblé, parecendo uma transferência dessa lógica para a jurema. Em ambos os casos, não obstante, não estabelecem dinâmicas muito exatas pois, no limite, dependem de agenciamentos diversos, sobretudo das vontades expressas seja pelos orixás seja pelas entidades. No caso da jurema, pode mesmo haver casos em que o juremeiro não precisa passar por ele, pois, como disse Pai Cacau, "não é de seu caminho".

disse: “eu vou lá do outro lado resolver”. Seu Dão é um juremeiro que pode se manifestar com uma longa sequência de espíritos em uma única ocasião, mas quando ele “vai ao outro lado” ou “às cidades”, não está necessariamente “com espírito”. Inclusive, isso pode significar apenas que ele vai até o seu quarto de jurema, permanecendo “consciente” (no sentido tratado acima) para investigar o que está se passando nas cidades (taças e copos) ali cultuadas – o que não deixaria de ser uma viagem, mas apenas uma de menor distância espiritual.

Em linhas gerais, as viagens permitem ao juremeiro acessar as cidades da Jurema, isto é, onde vivem os espíritos. Para que isso aconteça, é como se a pessoa se dividisse entre adormecida e acordada, uma parte dela estando “aqui” e outra “lá”, afastando temporariamente a alma do corpo nesse movimento para que percorra o território. Se na manifestação há uma ênfase no aspecto corporal onde deve habitar (alternada ou consecutivamente) dois espíritos, nas viagens o corpo torna-se paulatinamente mais sublimado, pois fica adormecido e “vazio”, em consequência de uma experiência que se dá *no*, *com* e *entre* espíritos[146].

Temos visto que os estados de “acordado” e “adormecido”[147] são centrais para descrever a disjunção entre corpo e espírito: ao retornar da manifestação, a pessoa acorda, e ao ser tomada por uma entidade, ela dorme. Esses estados poderiam ser equivalentes a consciente e inconsciente, e, como eles, não são opostos, mas variações muito próximas uma da outra. São, ainda, distribuídos desigualmente para uma mesma pessoa, pois, em uma viagem, é o corpo que adormece enquanto, poderíamos dizer, seu espírito “acorda” para viajar.

Portanto, o que se passa ao dormir não é exatamente uma ausência da pessoa – ao menos não totalmente. Sobre as viagens, as pessoas dizem que “eu viajei”, “eu fui lá” e “meu corpo ficou”, enfatizando como a autoria da ação desloca-se para o espírito, e o corpo figura como adjunto pessoal destacável. No entanto, ao acordar, isto é, quando corpo e espírito novamente se reúnem, sente-se os efeitos do que ocorreu com o espírito no corpo, como conta o juremeiro Rômulo, de Parnamirim/RN:

---

[146] *No* espírito e *com* o espírito são equivalentes no sentido que diferenciam aquilo que se passa no e com o corpo. Em certos contextos, há a proeminência das viagens em relação a outras experiências, como no Rio Grande do Norte, onde ela acontece prioritariamente “no pensamento” (Teixeira, 2014, p. 95). Em Alhandra/PB, Lima Segundo (2015 pp. 118-119) relata os modos de trabalhar dos juremeiros, para os quais “é difícil manifestar. É mais pensando”, disse-lhe Joca Mão de Pau; trata-se de um “trabalho mental”: “uma pessoa que tanto trabalhava na Jurema para o povo ver, como trabalhava na ciência para todo mundo ver e não ver” (p. 137).

[147] É importante notar que as entidades também são “acordadas”: quando se quer chamá-las, bate-se com uma pequena vareta nos copos e taças, acordando-as, isto é, ativando-as para se trabalhar com elas.

> "Quando você vai à cidade do Mestre pra você conhecer, é uma coisa tão encantadora que você fica pensando: meu Deus, eu tive a capacidade de ver isso, o dom de ver isso? E quando a gente acorda a gente está tão cansado que parece que a gente passou a noite toda correndo atrás de gado no mato, entendeu?" (Souza, 2016, p. 117).

Essas viagens consistem em percorrer paisagens conhecidas ou não, caracterizadas por rios, ilhas, campos abertos, matas densas. Relata-se uma espécie de sobrevoo ou percurso terrestre nestas paragens e eventualmente o diálogo com alguém desconhecido ou um animal. Desses lugares se traz força (ciência), um "pensamento" (como um aviso), um conhecimento (um cântico, um ritual etc.), uma sensação (cansaço), um estado (podem voltar curadas de uma doença) ou uma marca corporal (há relatos de pessoas que voltaram da viagem com a semente da jurema no corpo), que serão constatados quando a pessoa "acordar".

Há algo dessa experiência que é, como o transe, inerentemente intraduzível por quem a vive. De maneira geral, os juremeiros dizem não poderem contar tudo que se passou no lugar para onde foram – o ponto de interrupção da narrativa varia para cada um. Em parte, trata-se de acentuar o caráter particular e pessoal da viagem e também de restringir para si aquilo que foi trazido de lá. Mas para Dão de Cangarussu, o motivo é mais pragmático, pois ninguém conseguiria traduzir o que viveu ao viajar e, ao tentar falar, as palavras sairiam em outra língua incompreensível (similar com a fórmula das percepções citada acima: ouve, mas não entende; enxerga, mas não vê).

Do modo como alguns juremeiros falam, é difícil saber quando eles dormem. Alguns alertam sobre a atenção às "horas grandes", quando os espíritos estão mais presentes entre nós. Outros afirmam que na madrugada se está mais suscetível a feitiços e, por isso, deve-se ficar desperto para combatê-los. Ao mesmo tempo, dormir é também o que pode proporcionar um meio privilegiado de relação com o mundo espiritual, sobretudo porque é neste momento que se sonha. E se na possessão e no tombamento há, cada um ao seu modo, a ideia de que o espírito viaja e vai para alhures, quando se dorme ele pode fazer o mesmo. Trata-se de mais um estado (ou um derivado do adormecido) que inflete na relação entre consciência e inconsciência tratados acima. Dorme-se para propiciar uma outra ação contínua, mas paralela, à cotidiana e desperta. E da mesma forma, tudo o que se passa em sonho inflete diretamente na vida acordada[148].

[148] Em sua proposta de uma "sociologia do sonho", Bastide (1972, p. 49) afirma que "nas sociedades antigas e entre os povos não civilizados, o estado de sonho não está brutalmente separado do estado de vigília. Ao contrário, as fantasias noturnas se inserem na trama da existência e se misturam às percepções do mundo

É durante o sono que se recebe os principais avisos e se pode solucionar alguns problemas. Nesses momentos, as entidades "aparecem" e "vêm" trazendo alguma revelação; podem decorrer enredos enigmáticos que depois se mostram como previsões e devem ser interpretados – sendo um importante meio de relação cotidiana com o mundo espiritual (como chamou atenção Halloy, 2005, p. 145-147) e propiciando a comunicação com ele[149]. Neste caso, os juremeiros afirmam que o sonho "é como um filme" e o narram como uma história na qual não se é exatamente o sujeito da ação, e sim um espectador e, mesmo quando participa dos eventos, conta-o como um personagem.

Em outros regimes de sonho, este deixa de ser uma história a ser contada e assume a forma de meio onde os eventos acontecem. Assim, os juremeiros costumam viajar nos sonhos.

Há quem argumente que para passar pelo tombamento é necessário se manifestar, isto é, seria uma experiência exclusiva a quem recebe espíritos, pois inicialmente a entidade entraria no corpo para depois levar a pessoa. Pai Cacau afirma que seu "entendimento sobre o tombamento de ogãs e ekedis [pessoas que não se manifestam] é que esse caminho é polêmico, pois são pessoas que têm anjo de guarda, têm sonho, têm aviso, têm premonição, tal como o rodante, elas só não têm o manifesto". Possuem, portanto, todas as capacidades que atestam suas relações espirituais e propiciam um meio de participação no mundo das entidades.

Após tomar a semente de jurema, um afilhado de Roberto (que não recebe espírito) disse-lhe ter sonhado muito. Roberto explicou que aquilo era normal, porque a jurema estava "correndo no corpo" dele e, ele, por sua vez, estava "correndo cidade". O rapaz relatou viajar por uma cidade com morros e montanhas, depois em outra de caatinga, onde se deparou com um senhor muito velho que nada lhe disse. Ao descrever a figura humana para Roberto, este afirmou: "era o seu mestre, ele se mostrou para você".

Quando os juremeiros se referem às viagens nos sonhos, não tratam da experiência como uma ação – sonhar –, mas enquanto um território ou um estado que propicia certos eventos. Ou ainda, não falam que "sonham que viajam", mas que "viajam em sonho",

---

exterior. […] Ao contrário, em nossos dias, nas nossas grandes nações, se estabelece a ruptura entre o estado de sonho e o estado de vigília. E porque durante o estado de vigília estamos preocupados, a cada instante, por toda série de pequenos problemas que nos coloca a vida em sociedade e que são cada vez mais numerosos, […] não nos resta nada além de dormir para tentar fugir do mundo e nos refugiar em um sonho de felicidade. A noite se torna assim um conto de fadas e o sonho um *instrumento de evasão*".

[149] Arnaud Halloy (2005, p. 147) ressaltou que, apesar da importância dos sonhos no cotidiano do candomblé, nem todo sonho é necessariamente religioso e o que lhe dá esse estatuto é quando passa da experiência individual para a coletiva. Essa passagem ocorre, por exemplo, na decodificação dos sinais trazidos pelo sonho e em como esses são indicações de questões espirituais.

participando do que ocorre nesse plano onírico. Por isso, é comum escutar de um juremeiro que ele "conhece" certo lugar porque já foi lá "em sonho", e é essa participação que conecta o evento no sonho àqueles extra-oníricos e cotidianos. Durante uma reunião, uma entidade pode dizer a alguém: "lembra que eu falei isso para você em sonho?". Assim, o que se passa com o espírito desperto, em sonho, enquanto o corpo dorme, é como uma continuação da vida pessoal acordada – mas decorrendo em outro plano, numa espécie de ramificações paralelas que logo mais se reúnem.

Se, como mostrei anteriormente, a visão é uma das principais percepções humanas transformadas (perdida, alterada, expandida) na relação com os espíritos, o sonho é também uma maneira de ver – ainda que inversa ou negativa, porque de olhos fechados. Como disse Meia, uma das zeladoras do Ilê Olufan Deyi, "eu não vejo, não escuto nada, mas sonho", frisando que apesar de não se manifestar, sonha, e sonha tanto que precisou deixar de sonhar um pouco porque "via coisas demais" para uma criança. E tal como se viaja em sonho, aquilo que se vê em sonho não é sonhado, mas vivido. Essa continuidade é tamanha que alguns juremeiros podem mesmo minimizar o sonho como experiência destacada, como explicou a juremeira Dona Zélia, de Parnamirim/RN: "A gente não sonha com os mestres, a gente vê eles" (Teixeira, 2014, p. 83, nota 66).

Argumentei que a visão é uma das ações que transforma as percepções pessoais (sobre o outro e sobre si) em decorrência da intersecção entre a visão do juremeiro e da entidade, de modo que, sobretudo nos sonhos, estes podem chegar a *ver como eles*. Parafraseando o que escreve Espírito Santo (2015) para o sonho entre os médiuns do espiritismo cruzado: "sonhar dilui as fronteiras entre o eu do médium observador e a perspectiva de seus *mortos*" (p.172), resultando na "verdadeira visão", que "ocorre por meio dos espíritos, *como* espíritos, cuja percepção é entendida como capaz de alcançar uma transparência em geral inacessível na vida acordada" (p. 169)[150].

Os juremeiros viajam *como* espíritos, enquanto seus corpos dormem, mas o estado adormecido desse corpo não impede que ele sinta os efeitos do que se passa com o espírito. Por um lado, é de extrema importância que tal fronteira seja diluída, pois é o que propicia as viagens espirituais, o acesso e a participação humana no mundo dos espíritos.

[150] "[…] dreaming dilutes the boundaries of the medium's observing 'I' and the perspective of his or her *muerto* […] (Espírito Santo, 2015, p. 172). "[…] real sight for Cuban spiritists and people of faith occurs through the sprit, as *spirit*, whose perception is understood to achieve a transparency often unavailable in waking life (p. 169).

Por outro, como veremos a seguir, elas não devem ser complemente ignoradas e precisam ser relembradas, pois demarcam a diferença entre *viajar como* espírito e *ser* um espírito.

O retorno do espírito

"Quando ela vai embora, eu vou sentindo ela sair, assim, devagar, e eu vou me levantando, vou voltando, vou vendo aquele pessoal ao meu redor, aí eu volto, 'sou eu, sou eu, está tudo bem', e cada um pega uma cadeira para que eu sente, uma toalha para me secar, um perfume para eu passar", descreveu Nina sobre quando Maria Conga, sua principal entidade, deixa seu corpo após a manifestação.

Um espírito pode anunciar que está indo embora e fazê-lo de bom grado, mas também pode ser conduzido pelos sacerdotes quando chega o momento de ir. De todo modo, como mencionei, ao constatar que um espírito-entidade está deixando uma matéria, e o espírito pessoal retornando a ela, a audiência toma uma série de cuidados, como os listados por Nina, além disso chama pelo nome próprio da pessoa com o intuito de trazê-la de volta e conferir sua presença[151].

Problemas podem ocorrer nesse retorno, sobretudo quando o espírito-entidade reluta em ir embora e teima em ficar na matéria, o que provoca um conflito, pois esta fica alternando entre dois espíritos. Ao notar problemas dessa ordem, os sacerdotes procuram dialogar com a entidade, fazem orações e pedem pela intercessão do anjo da guarda da pessoa – falando firmemente para o espírito-entidade: "você não vai fazer isso com ele porque ele tem anjo da guarda", ou rogando diretamente ao ente para que ele interceda[152].

A prova do retorno definitivo do espírito pessoal ocorre quando ela passa a "responder por seu nome de batismo" e pelo reaparecimento dos interesses humanos (que diferem dos das entidades). Em muitas situações os juremeiros brincam, numa espécie de teste, para conferir se ali é a pessoa ou a entidade: "olha cinquenta reais no seu pé". Como

[151] Lydia Cabrera (2012, p. 43) registra ação similar feita pelos afro-cubanos: "Para 'retirar' ou 'despachar o santo', senta-se o 'cavalo' numa cadeira, cobre-se sua cabeça com um pano branco; assopra-se em seus ouvidos e se dizem algumas palavras 'na língua' para o santo; chama-se vigorosamente o médium por seu nome de batismo 'para que seu espírito volte a entrar' […]"

[152] Dona Fernandes (Teixeira, 2014, p. 89), uma juremeira do Rio Grande do Norte, explicou que "…o meu anjo da guarda às vezes sai, às vezes fica ao lado, mas às vezes sai, vai trabalhar em outro canto… entendeu? Então, aí, quando os mestres sobe, aí, que o anjo da guarda ou tá fora ou tá trabalhando, perto da gente […] ele guarda a gente enquanto o mestre vem".

Nina narrou, oferece-se água, acomoda-se a pessoa sentada para que se recupere, e procura-se refrescá-la, até que ela esteja pronta para retornar ao ritual.

Roberto descreve a manifestação como "se esvaziar de si mesmo". Como vimos, uma das condições para isso é o afastamento (parcial ou total) do espírito pessoal para dar lugar a um outro, a entidade, produzindo um vazio rápido e momentâneo que proporciona que certos seres ocupem um corpo em uma determinada circunstância e durante um tempo limitado.

Esse intervalo temporal é central na estabilidade dessas experiências. De acordo com Roberto, "não existe isso da pessoa se manifestar com vários espíritos um atrás do outro, pois o corpo não aguenta, normalmente se recebe no máximo dois espíritos". "Tem que ter um intervalo", ele disse, afastando os dedos das mãos: "por exemplo, se você recebe Malunguinho aqui [aponta para um dedo], Luziara só pode vir aqui [aponta para outro]. A não ser que tenha uma situação em que você não esteja bem espiritualmente e ele vem, passa [ou seja, uma rápida manifestação] e leva as coisas ruins para longe. Ele chega, se apresenta, saúda o povo e diz 'estou indo embora'".

Além disso, entidades consideradas "pesadas demais" não devem demorar muito tempo nas matérias, e o mesmo se aplica às entidades "vivas". No primeiro caso, a característica "pesada" "judia do corpo", deixando-o igualmente pesado e provocando sensações físicas desagradáveis. No segundo, por tratar-se de um outro tipo de "vida", "a carne da gente não pode sustentar por muito tempo aquela entidade encantada, ele tem que sair, pro corpo da gente poder receber de volta o nosso espírito, a força da nossa própria energia, pra a gente voltar a viver de novo", conforme explicou Dona Jucedi (Acselrad, 2020, p. 216). Em ambos os casos, a falta de vida das entidades pesadas e o excesso dela nas entidades vivas, mostram-se incompatíveis com a (vida da) pessoa.

Os limites objetivos do ritual garantem esse intervalo, ao propiciarem as condições apropriadas para o início e término da manifestação. Existe uma sequência cosmológica (representada nos cânticos), de "abertura" e "fechamento", que ordena a chegada e ida das entidades (se assim elas desejarem), sempre sob a supervisão dos juremeiros. Esse ordenamento dispõe as entidades por estatutos de existência (primeiro caboclos ou índios, depois mestres etc.), o que tem efeitos sobre as pessoas que as recebem, bem como regula a duração de sua permanência em terra.

Assim, uma das razões para os limites temporais colocados por Roberto tem a ver com os limites corporais humanos – que, no que tange à manifestação com espíritos, estão longe de serem consensuais. A presença excessiva de espíritos alheios fragiliza o corpo e

dificulta o retorno do espírito pessoal. Não respeitar esse limite também afeta a estabilidade da pessoa, ou seja, aqueles que passam horas a fio manifestados ou que o fazem com uma frequência considerada demasiada, podem ficar "perturbados", o que, para alguns, significa que a diferença entre o que é "a pessoa" e o que é "o espírito" fica confuso e fluido demais. Dessa perspectiva, estes juremeiros participam excessivamente do mundo espiritual e convivem quase exclusivamente com seus espíritos, que acabam perdendo as habilidades de relacionamento entre humanos (o que, por outro lado, gera poder).

No limite, o problema é que alternar demais os espíritos (o seu incluso) no corpo ou afastar-se dele por muito tempo pode dificultar o retorno do espírito pessoal e levar à disjunção permanente ou demasiada entre corpo e alma.

Argumentei que a viagem evidencia uma disposição espiritual comum às pessoas e às entidades pois ambos são espíritos fugidios. Ela é uma experiência eminentemente espiritual porque, do ponto de vista do juremeiro, quem viaja é o espírito pessoal, na companhia ou guiado por outro espírito que é entidade, até seu mundo. Isso demonstra que o espírito não está completamente fixado no corpo, sendo a viagem uma das circunstâncias mais propícias para a ocorrência dessa disjunção. Por isso, a viagem precisa acontecer por um tempo determinado, que varia de minutos até dias, além de decorrer em um ambiente calmo, silencioso e sem interferências externas, pois o "corpo se assusta" e a pessoa (o espírito que saiu) pode "ficar lá" e não "voltar". Esse tempo, por seu turno, aparece eclipsado para o viajante, que volta achando que se passaram minutos, quando se passaram horas ou dias.

Como citei, as viagens não ocorrem somente em momentos rituais organizados, mas fazem parte desse repertório de contato com os espíritos, chegando a ser imprevisíveis. Um amigo de Roberto queria "mexer" no Mestre Pilão Deitado, isto é, manipular os objetos dessa entidade (entre os quais um grande pilão de madeira) para convocá-lo a realizar um trabalho e resolver seu problema. Ele advertiu o homem que não o fizesse, e enquanto realizava outras tarefas no terreiro, sentiu "assoprarem" em seu ouvido que fosse imediatamente até o quarto da jurema, largou o que fazia, se dirigiu ao ambiente e quando chegou lá se deparou com o amigo sentado em um banco, segurando o pilão do Mestre, completamente adormecido. Sabendo que se tratava de um tipo de viagem, todos se empenharam em acudir o senhor, "chamando espírito", ou seja, solicitando ajuda das demais entidades, até que Roberto foi até a Princesa (a principal entidade da jurema), bateu em sua taça e com isso, o homem despertou. "Eu lhe falei que

tivesse cuidado. Para esse tipo de coisa, são necessários sete médiuns para sustentar", disse ao amigo, e se dirigindo a mim, explicou que "tem um tempo para dormir".

Também demonstrei que, apesar dessa experiência se dar com o espírito, o corpo, ainda que alheio da experiência em si, é novamente acionado no retorno da alma, quando sente os efeitos do que ocorreu na viagem. Daí as diversas interdições intrínsecas à viagem – como o tempo, mas também aquela de não olhar diretamente para os olhos do espírito e as relativas à comensalidade [153] – cujo motivo é precisamente elicitar e destacar a instância humana e corporal do viajante (apontando sua fragilidade). Dito de outro modo, sua função é lembrar ao espírito que ele tem um corpo para o qual voltar, bem como manter o corpo bem para que o receba de volta. Por isso, os avisos de não aceitar nenhum alimento ou bebida oferecido em viagens[154]. Todas essas interdições evitam que aquilo que ocorre temporariamente, ou em momentos destacados da vida de uma pessoa, torne-se permanente (no tempo, no lugar, nos hábitos e comportamentos), fazendo desaparecer a linha tênue do que a distingue de entidades.

O que acontece se essa linha tênue se perde? Isto é, se alguém passa tempo demais nas cidades da jurema, se ela aceita o que lhe é oferecido, se olha por muito tempo nos olhos de um ser espiritual, se seu corpo se assusta, etc.?

O verbo viajar é usado cotidiana e ritualmente, possuindo um mesmo significado, ainda que seja utilizado em momentos aparentemente desconexos. Quando dois de seus vizinhos idosos faleceram, Roberto contou que eles haviam "viajado". Quando eu mesma lhe avisei que sairia do Recife por um período, indicando que ia viajar, ele me corrigiu para que dissesse para onde eu vou, evitando o termo. Ou seja, a viagem, em primeiro lugar, marca a experiência espiritual, mas depois reaparece em outros contextos, substituindo ou evocando a morte (termo também pouco usado) e apontando o que elas têm em comum. Enquanto viagem espiritual, ela propicia o acesso a um mundo

[153] Alguns anos atrás, em meu trabalho de campo na Zona da Mata Norte (em uma cidade próxima de Alhandra), registrei o relato de uma viagem que em muito se assemelha com o que ouvi no Recife. Segundo a história contada por Seu Martelo, a "viagem para o inferno" acessa um mundo tal qual o "nosso" (nesse caso, um engenho e uma plantação de cana-de-açúcar), mas com "tudo ao contrário" (ou seja, onde as pessoas não tinham nomes, apenas apelidos, e os bichos falavam). A viagem ocorreu quando o folgazão de maracatu ainda era jovem. Ele percorreu vários lugares do inferno e apenas teria conseguido voltar porque foi se negou a consumir o que lhe foi oferecido (não beber a água de um riacho, por exemplo) (ver Amoras, 2015). Tal como demais casos de viagens, quando a pessoa, em espírito, ingere algo do mundo espiritual, há uma cosubstancialização com esse universo, de onde não consegue voltar para o corpo no "aqui".

[154] Note-se que é exatamente a mesma recomendação ouvida pela população do Marajó a respeito das viagens às "cidades do fundo", território dos encantados: "O alerta sobre esse risco de captura surgia em avisos muito repetidos por quem contava essas histórias: não coma nem beba nada, caso se veja levado para lá. Tudo lá, inclusive a comida, é atrativo, parte desse intrincado aparelho de captura dos encantados" (Vasconcelos, 2020, p. 87).

eminentemente não humano, o que restringe seu acesso, não por ser interdita aos humanos, mas por pressupor que ao conhecê-lo passamos por transformações e sofremos certos efeitos.

Na acepção de alguns juremeiros, por mais que as pessoas possam viajar e que isso seja parte da mediunidade, essas experiências só ocorrem se mediadas ou possibilitadas pelos espíritos, os verdadeiros habitantes das cidades para onde se vai. As pessoas só podem ir, portanto, como visitantes, conforme explica a juremeira Dona Rita, de Goiana/PE:

> "É um lugar sagrado, bem bonito que só. A jurema é entrançada uma na outra e embaixo é só forrado com capim-veludo… é um terreno muito grande, muito bonito, e com a jurema ali por cima entrançada que não entra ninguém… nem os passos (pássaros) não passam naquele reino, que chama Reino da Jurema Encantada. Embaixo é capim-veludo e em cima é a Jurema. E os caboclos, só tem aquela porta pros caboclo entrar, reinar dentro, pra dormir, pra viver, pra viver ali embaixo […] aí é o reino da Jurema. Reino encantado da Jurema. **Aí, nem todo mundo tem o direito de ir lá. Nós vamos lá em sonho, né?** Os mestres é quem vai, os caboclos, Tupã, Tupi, **aqueles caboclo forte, aí é quem vai e leva a gente em sonho pra gente ver como é o Reino da Jurema**… mas quando a gente tá lá em trabalho, porque tem a sessão de mesa, e tem trabalho de chão, aí é que manda aqueles mestres ir no reino da Jurema pra saber aonde é… **Ele (um juremeiro após a morte) vai, tem o direito de ir pra lá e de lá Jesus é quem sabe onde botar ele, né? Primeiro tem que ir na Jurema… o espírito, né?** (Salles, 2010, p. 93, grifos meus)

Assim, alguém só pode ir até esses lugares, por "direito", estando em um estatuto muito próximo ao dos espíritos, o que, segundo Dona Rita, só é alcançado ao morrer.

Não há consenso aparente sobre o destino cosmológico de um juremeiro após sua morte. A maior parte dos juremeiros que convivi também são do candomblé e, por isso, precisam receber os ritos funerários (chamados de axexê). Mas em linhas gerais, especula-se que após a morte, um juremeiro se torna um mestre por definição, isto é, uma entidade que mora na Jurema e será cultuada pelos vivos. O horizonte pós-morte coloca as pessoas no mesmo regime de existência dos espíritos. Biu de Laro, de Condado/PE, explicou que os mestres-entidades são aqueles mestres-pessoas que "viveram, nasceram e morreram", isto é, "foram embora, viajaram pra o outro lado da vida. Hoje vivem baixando", "como nós, um dia vai acontecer", conclui o juremeiro (Salles, 2010, p. 211-212).

Na acepção de alguns juremeiros, como Dona Joana, de Pedras de Fogo (PB), para quem a passagem ou ida para a Jurema é um destino comum: "Muito crente diz que vai

morrer e vai pro céu, mas é engano dele, ele não vai, não. Ele vai para uma cidade, que é a cidade da Jurema, uma cidade limpa, lá só tem rosa, só tem flor" (Salles, 2010, p. 161).

Tal relação coloca os juremeiros de hoje como, potencialmente, os mestres futuros – se as entidades entenderem que isso é do seu "merecimento"[155]: "Futuramente eu vou ser o quê? Alguém dentro da jurema. Se Deus quiser. O dia que eu sair dessa "caixa" eu vou pra dentro do tronco da minha jurema (…) É pra isso que a gente se prepara. É pra isso que nessa vida a gente tá se preparando", disse a juremeira Nice (Pires, 2011, p. 95). Como concluiu Pedro Pires (2011, p. 96), os "espíritos ancestrais vivem na jurema e um juremeiro espera também nela viver quando deixar o mundo físico"[156]. Assim, para viver com os espíritos, é necessário ser um pouco como eles, o que coloca os juremeiros nesse paradoxo antecipatório[157].

É como se, a cada nova manifestação ou viagem, as pessoas tangencialmente experimentassem essa possibilidade de "ir pra lá", "por direito". Se na interpretação sobre a possessão, as manifestações são como uma "morte simbólica de um 'espírito' próprio" (Goldman, 1984, p. 193-194), as viagens (na acepção ampla) são como uma morte potencial de um corpo próprio, na medida em que o espírito permanece. Como a transformação da pessoa em espírito está sempre no horizonte dos juremeiros, a sua relação com o mundo espiritual deve ser sempre mediada (ou ao menos medida), garantindo o retorno do espírito. No limite, trata-se de um mundo que o juremeiro se empenha para "tocar", "mas que só pode [e deve] na melhor das hipóteses, apenas tangenciá-lo" (p. 193), ou, dito de outro modo, visitá-lo, passear e sonhar com ele.

---

[155] Um outro elemento muito importante para esse destino pós-morte diz respeito à predominância do regime religioso na vida da pessoa, isto é, se ela for "mais do santo" (e se tornará um egum) ou "mais da jurema" (e se tornará uma entidade).

[156] "Esse é uma espécie de devir jurema buscado pelos juremeiros, um lugar entre duas posições, no caso, a matéria encarnada e o reino dos encantados. Isso é considerar a relação entre o juremeiro e a ciência da jurema como uma aliança, um laço entre os vivos e os desencarnados. Desse modo, podemos considerar na espiritualidade da jurema um duplo aspecto místico, um duplo vínculo: o culto às entidades, como exus e pombas-giras, e o culto aos antepassados, semelhante ao culto aos Eguns" (Pires, 2011, p. 96).

[157] Seria possível estabelecer alguma relação entre esse caráter antecipatório e o "morto antecipado" do qual fala Viveiros de Castro (2015, p. 173) para o xamã? Pois este, enquanto um comunicador interespecífico, "ele próprio é um 'relator' real, não um correlator formal […] O xamã utiliza-se – substancia e encarna, relaciona e relata – as diferenças de potencial inerentes às divergências de perspectivas que constituem o cosmos; seu poder, e os limites de seu poder, derivam dessas diferenças. […] Uma característica distintiva do xamanismo amazônico é que o xamã é *ao mesmo tempo* o oficiante e o veículo do sacrifício. É nele que se realiza o 'déficit de contiguidade' – o vácuo criado pela separação entre corpo e alma, a externalização subtrativa de parte da pessoa do xamã – capaz de fazer passar um fluxo semiótico-material benéfico entre humanos e não-humanos. É o próprio xamã quem atravessa para o outro lado do espelho; ele não manda delegados ou representantes sob a forma de vítimas, mas é a própria vítima: um morto antecipado, tal qual o xamã dos Araweté que, em suas viagens ao céu, é interpelado pelas divindades canibais desse povo como 'nossa futura comida […]".

Mas se essa proximidade aos espíritos e ao seu mundo leva também a uma proximidade à morte, é precisamente isso, uma aproximação. Isto porque, até mesmo para os espíritos, este é apenas um outro modo de viver, “um outro lado da vida”, como disse Biu de Laro, pois se eles morreram, o fato de estarem entre nós significa que estão também vivos: “eu morri e vivi, eu estou vivo”, exclamou um espírito.

Capítulo 4 – Espíritos da Jurema e na Jurema

A jurema é constituída por vários povos espirituais (além do humano), com domínios cosmológicos dos quais se originam e onde atuam: o povo da rua, o povo da mata, o povo da bahia, o povo do oriente, o povo das águas, e assim por diante. A jurema particular do juremeiro é, ainda, um agregado singular desses povos que, por sua vez, formam seu povo, sua "corrente". Fazer uma etnografia desses povos e suas entidades consiste em ultrapassar a constatação auto evidente da diversidade dos seres, para destacar um tipo de diversidade que está contida por, ou é um aspecto de, uma multiplicidade (esta sim, não tão auto evidente). Nesse sentido, a jurema é definida por um característico politeísmo, como as demais religiões de terreiro, visto na existência de diversos seres espirituais, mas o que seria próprio desses seres é a multiplicidade, se seguirmos a proposta de Barbosa Neto (2012) sobre o "politeísmo intensivo" dessas religiões.

Os trabalhos sobre jurema enfatizam a variedade dessas entidades, agrupando-as nas categorias de mestres, pretos-velhos, exus, ciganas e assim sucessivamente. Luiz Assunção (2010, p. 161) identifica uma "divisão do universo religioso" entre tipos de entidades que "possuem traços pessoais genéricos, mas o que se percebe é que são gêneros de espíritos que funcionam como modelos". Nesses termos, a variedade de entidades é uma espécie de diacrítico da religião.

Em segundo lugar, a literatura se debruça sobre o fenômeno da correspondência onomástica das entidades de jurema e outras modalidades religiosas, como, por exemplo, a macumba carioca, a umbanda e o candomblé de caboclo. Assim, a presença de exus, pombagiras, pretos-velhos e caboclos é interpretada como uma conexão histórica entre esses diferentes sistemas religiosos – ou seja, a presença de tais entidades (ou ao menos seus nomes) seriam transformações, que se deram ao longo do tempo, resultantes de influências e empréstimos dessas outras religiões. Para isso, pressupõe-se que esses *mesmos nomes* denotam os *mesmos seres* – argumento que, como demonstrarei, é posto xeque pelo modo de existência desses espíritos.

Como será descrito, o povo da jurema está sempre em vias de se transformar e uma entidade contém muitas possibilidades de existência, criando uma margem de indiscernibilidade para os juremeiros que lidam com elas – por exemplo, como um exu *pode vir como* mestre? Assunção (2010, p. 173) observa que exus e mestres têm atributos

tão próximos que acabam por "assumir atividades e representações" um do outro, revelando a capacidade de "assumir várias faces e papéis no desenrolar das suas funções" que os permite "circular de um universo a outro [...] ou seja, assume diferentes posições, dependendo da necessidade prática e imediata, das circunstâncias impostas pelo 'trabalho' e pelo médium" (p. 174). O resultado é que isso aparece nas etnografias como uma espécie de "desvio" ou "exceção" do que os espíritos seriam *a priori*, levando à afirmação que essa capacidade faz do mestre de jurema uma "entidade híbrida".

Seria o hibridismo a melhor tradução para essas capacidades? – as quais não são exclusivas aos mestres, mas comuns a qualquer espírito. Barbosa Neto (2012, p.187) propõe que no lugar de reacomodar as extensões e variações das entidades como tipo, regra ou exceção, a "multiplicação das versões contém a melhor chave para essa 'abordagem' e permite assentar a hipótese de que a extensão etnográfica divisada é inseparável da intensidade que percorre esse espírito, a saber, da força mesma que o constitui".

A primeira parte deste capítulo se dedica à descrição dos povos da jurema partindo desse procedimento metodológico. Haveria como apresentá-los sem reificar divisões apriorísticas? Os próprios juremeiros dividem o cosmos em reinos e domínios distintos. Também fazem uma importante distinção, como veremos, entre quem é da Jurema e outros espíritos que chegaram depois. Como evocar essas divisões sem torná-las unidades grupais com limites definidos? A esse respeito, para interpretar os sistemas rituais das religiões de matriz africana, Goldman (2003, p. 119) propõe que os procedimentos de classificação e participação servem para possibilitar ações e criações que, no limite, as ultrapassem.

Partindo daí, a questão se modifica: não se trata de associar um espírito a um tipo ou domínio específico, mas observar as distinções feitas contextual e ritualmente. Um dos principais pontos de partida desse capítulo é que os juremeiros não sabem a priori com qual espírito estão lidando, sendo necessário, em um primeiro momento, criar condições para isso através de sua nomeação – o que será demonstrado na descrição do estabelecimento das correntes de um juremeiro, isto é, de seu conjunto de espíritos. Assim, conhecer uma entidade (nomeá-la) é um efeito ritual, diferindo-a de um desconhecido anterior. Mas, este desconhecimento retorna em novos termos quando as entidades continuam variando, já que elas não param de se distinguir, seja entre elas, seja delas mesmas. No limite, mais do que a apresentação dos povos da jurema e seus espíritos, objetiva-se descrever os atos de povoamento dessa modalidade religiosa, operada tanto

pelas entidades quanto pelos humanos.

Passagens

Um modo dos juremeiros apresentarem as entidades é em termos de povo*,* seus domínios rituais e territórios cosmológicos: os da mata, que são os caboclos e índios; os da bahia, que são os pretos-velhos; os das cidades, que são os mestres e mestras; os da rua, que são os exus e pombagiras. Essas divisões são fundamentais para a organização ritual da jurema, mas ainda que estabeleçam diferenciações, não produzem contornos rígidos. Ao contrário, elas existem enquanto efeito de um movimento anterior: as *passagens* entre esses reinos e povos.

A passagem, no trabalho de Barbosa Neto (2012), instaura, necessariamente e ao mesmo tempo, a diferença e a semelhança, a aproximação e o afastamento. Como o autor informa, "passagem", "caminho" e "qualidade" são termos comuns entre as religiões de matriz africana para denotar a individuação[158] de um ser (p. 145). Seu caráter de movimento proporciona as sensações de tempo e espaço – ou, para ser mais fiel ao vocabulário teórico do autor, uma sensação intervalar – que pode incidir no modo/momento de existência ("a passagem nova de um santo velho" [p. 155], p.ex.); em uma alternância, porque denota o lócus onde ocorre a passagem (uma virada, a passagem de um para outro, um entre); um percurso religioso (como fazem os seres humanos e divinos); e a conexão e diferenciação, e por isso reversão, entre reinos distintos.

Na jurema, o guia do juremeiro dá passagem às demais entidades para que se manifestem na matéria; a matéria tem que dar passagem aos espíritos para que eles possam tomá-la; uma entidade dá passagem para a outra com que tem uma relação de afinidade; um reino da Jurema (a mata) dá passagem para os outros (a rua) para que um ritual seja possível. Essas passagens serão abordadas ao longo do capítulo, mas estão concentradas nesta parte, que descreve como um povo opera uma passagem para o outro. Com isso, veremos uma espécie de percurso ritual dos terreiros, destacando etapas alternadas e separadas, que revelarão como essa alternância e separação (e mesmo disputa) ocorre para marcar um intervalo que reforça a proximidade e eventual

[158] Entendo o que o autor quer dizer não uma individualidade, mas um processo contínuo e contextual de se individuar, se singularizar.

semelhança entre as partes. E ainda, que a passagem entre rituais destinados a cada um dos povos reflete, motiva e transforma passagens entre as entidades.

Passagem pela mata

Todo ritual de jurema tem como princípio seguir uma sequência de abertura e fechamento. Como essa abertura é preenchida varia de jurema para jurema, mas em todo caso, uma sequência de entidades será cultuada por meio dos cânticos e, provavelmente, se fará presente manifestando-se nas pessoas. As "origens" dessas entidades são diversas – podem ser mestres, mestras, caboclos, pombagiras etc. – e por isso, é estranho aos juremeiros que, durante um ritual, um único grupo de entidades seja cultuado isoladamente. Assim, todo ritual implica em um percurso de pequenas oferendas.

Uma etapa fundamental nas atividades de jurema são os rituais na mata e para a mata, "onde tudo deve começar". Na constituição de uma jurema individual (uma iniciação ou obrigação comum), as obrigações têm início nas matas. As pessoas vão até a entrada de uma área verde, ofertam a melindrosa comida de um ser chamado Tapuia ou Comadre Fulorzinha e, uma vez aceita a oferenda, adentram a área para depositar as comidas dos caboclos e índios. Os juremeiros mais antigos colecionam relatos de quando tais entidades se manifestavam e corriam mata adentro, caçavam animais e subiam em árvores. Muitos observam que a crescente escassez de áreas verdes acessíveis, representa uma perigosa diminuição das idas às matas. Outro lado desse lamento diz respeito a discordâncias rituais: para alguns a ida à mata é indispensável; para outros, ela deve ocorrer apenas na juremação de um discípulo de jurema; e há quem alegue que uma vez que uma entidade da mata foi assentada no terreiro, isso é suficiente, pois "a mata está ali naquele quarto, eu não preciso ir até lá [fora], ela está aqui [dentro]".

É na mata que os caboclos e índios mais gostam de ser cultuados, sendo este o seu domínio privilegiado. Mas as demais entidades também podem ser cultuadas por meio desse território ritual, porque a "mata traz tudo", dizia Roberto. Antes de entrar efetivamente na mata fechada, no limiar chamado de "boca da mata", é preciso depositar as oferendas para exu e pombagira (farofas, moedas e bebidas). Em obrigações na mata, vi juremeiros deixarem diversas frutas como sendo as dos caboclos (como banana, abacaxi, melancia) e, ao lado delas, outros tipos, consideradas como as dos mestres (como cajá, seriguela, caju). Em uma ocasião, ao sairmos da mata, jovens transeuntes gritaram

em nossa direção "olha os catimbozeiros", o que foi visto como um sinal positivo: era um recado *da* rua (já se estava fora da mata), mas *vinha pela* mata.

A mata traz tudo, mas não "pega" tudo. Os caboclos e índios não pegam sangue, não "comem sangue", ou seja, a eles não se deve oferecer o sacrifício de animais como galinhas, galos, bodes etc. Assim, jamais notei qualquer possibilidade de "cortar" (ou seja, oferecer tais animais) dentro da mata – o que parece um limite consensual para os juremeiros. As predileções dos caboclos são a "caça", que consiste em pequenos roedores e aves que podem ser diretamente capturados por eles nas matas. Também lhes é ofertado uma variedade de frutas e raízes (como batata doce, inhame e macaxeira). Em obrigações com galinhas e galos, estes são soltos vivos na mata. O mel é um ingrediente constante e há ainda alguns caboclos que comem doces (do tipo confeitos) e tomam refrigerante.

Espera-se que os caboclos e índios sejam respeitados pelas pessoas e pelos demais espíritos. Em geral, eles são os guias dos juremeiros e, por isso, possuem certa autoridade sobre a corrente de alguém, organizando a relação das entidades com a matéria. Além disso, possuem um notável poder:

> "Caboclo é um pessoal que a gente resolve tudo que quer com ele. Aqui ali, a gente chama a tribo dos caboclos e aquilo ali a gente entrega aquilo pra ele, então ele toma conta e dá conta. Resolve demanda, material de doença, casamento, venda de casa, emprego. Caboclo e mestre, tudo são forte (Seu Antônio Cau, Sousa - PB)" (Assunção, 2006, p. 235).

É como se os caboclos atuassem em todo o espectro inicialmente segmentado de trabalho espiritual em relação às demais entidades. Eles "dão conta de tudo", enquanto outros espíritos tendem a ser especialistas mais de um lado (o da esquerda, por exemplo) que de outro, ou em um tipo de trabalho – enquanto alguns lidam como as questões amorosas, outros resolvem conflitos interpessoais, ou providenciam resoluções para a falta de dinheiro. Sobre o trabalho dos caboclos, com frequência escuta-se histórias sobre feridas e enfermidades causadas por eles, pois "uma flechada de caboclo tanto mata quanto salva". Reforça-se como a amplitude do trabalho sobrepõe as divisões de esquerda e direita, cura e malefício etc. – a própria flechada excede essas separações, pois não se define para qual direção ela segue.

Os feitiços e sortilégios espirituais na jurema são interpretados pela literatura como fenômenos morais do domínio da quimbanda e seus seres, os exus e pombagiras – e, portanto, práticas exógenas (ver Pinheiro, 2014; Queiroz, 2015). Mas os 'traços' alusivos à quimbanda aparecem como poderes interno e potenciais a todas as entidades de jurema:

> No contexto desta pesquisa, não é só comum a afirmação de que ambos [caboclos e pretos-velhos] são bons e poderosos curadores, mas como capazes de praticar malefícios e demandas, trabalhar como feiticeiros. Por tratarem de questões referentes à esquerda, essas entidades também **participam da Quimbanda**, pois alguns pretos velhos foram catimbozeiros. Ser reconhecido dessa maneira pressupõe as características atribuídas aos mestres. *Entre os caboclos têm aqueles que fazem feitiços, na própria aldeia tem o pajé, que é feiticeiro* (Pai Itamar). As informações expostas na construção dessas personagens, acabam sendo relacionadas aos mestres ou aos exus, as entidades que **detêm o domínio da Quimbanda**. Os pretos velhos e os caboclos aparecem com características geralmente atribuídas a estas entidades. Em relação à brutalidade dos exus e as subdivisões dos caboclos, Pai Itamar sugere ainda uma outra questão: *não sei se os tapuias são mais quimbandeiros, por serem mais briguentos*. Traços geralmente atribuídos aos exus como – violência, feitiçaria e intenções maléficas – são características presentes nos pretos velhos e nos caboclos e, por sua vez, nos mestres da Jurema. (Queiroz, 2015, p. 229, grifos meus)

A passagem revela alguns modos de se referir a esse espectro um tanto irrestrito e abrangente do trabalho dos caboclos. Os caboclos podem ser feiticeiros, se aproximando de outro universo (a quimbanda) ou assumindo atributos de demais entidades (exus). Mas essa aproximação realça, ao mesmo tempo, uma diferença secundária. Mesmo praticando feitiços, como fazem os exus, os caboclos não assumem todas as feições dessas entidades – por exemplo, acredito que nenhum juremeiro afirmaria que os caboclos são "esquerdeiros", diferente do que se passa com os mestres. Dessa forma, a irrestrição dos trabalhos espirituais encontra limites: "o caboclo pode passar para a esquerda, mas a esquerda é dos mestres" (Mãe Bina de Patos-PB) (Assunção, 2006, p. 256). O trabalho de uma entidade pode ultrapassar domínios – ela "passa para" um, "é mais" próximo de outro – e, com isso, acumula poder ritual, mas não muda a relação com seu domínio cosmológico.

Os caboclos são primordiais e transversais à jurema. Sua atuação espiritual contempla os demais povos e abrange um amplo espectro de trabalhos. Ao mesmo tempo, eles são as entidades sobre as quais recaem interdições mais fortes se comparadas àquelas voltadas às demais entidades. Isso significa que apesar de trabalharem como outras entidades (com feitiçaria, por exemplo), elas não podem ser cultuadas como "quimbandeiras" ou "esquerdeiras". Desse ponto de vista, as passagens dos caboclos e índios parecem mais restritas porque não devem sair do universo da mata, como mostrarei abaixo.

Os festejos para caboclos (também chamados de torés) geralmente acontecem em setembro, no dia 27, de Cosme e Damião, ou próximo a ele. Também se estendem para o

mês de outubro, em torno do dia 12, o Dia das Crianças[159]. As datas revelam duas passagens dos caboclos e índios. Alguns podem se expressar com uma feição infantil, como é o caso do índio de Nina, Itaguaracy, que gosta de doces, brinquedos e frutas – "esse índio é uma criança" me disseram ao explicar por que ele se zangava e chorava quando alguém lhe negava um pedido (e depois ameaçava flechar quem lhe aborreceu).

Na casa de Nina, esse festejo para Itaguaracy é também um Cosme e Damião. Além de obrigação, a festa é uma continuidade da promessa feita por sua mãe consanguínea, Dona Neca, uma grande juremeira:

> "Uma vez mamãe estava lavando roupa na cacimba e meu irmão caiu e quase se afogou. Mamãe pediu para Cosme e Damião interceder e ele viveu, por isso fez essa promessa e todo ano ela dava. Eu herdei aquele chão da casa dela e por isso continuo com a promessa. Faço sacolinha de Cosme e Damião, quebra-panela, dou bolo. Uma vez Itaguaracy mandou eu dar almoço para mais de trinta crianças aqui em casa. Gosto muito de trabalhar com as crianças" (Nina).

A relação entre Itaguaracy, as crianças e Cosme e Damião[160], mostra uma passagem dos índios e caboclos. Quando os caboclos mais novos se manifestam nessa feição infantil, pedem mel ou doces e bagunçam o ambiente. No entanto, essa passagem infantil gera uma nova passagem. Em raras exceções, vi entidades também de feição infantil com um comportamento similar, mas que não tinha exatamente um nome de caboclo (como Itaguaracy, Jurema, Tapuia etc.), e sim nomes pessoais (ou melhor, apelidos, como Bia, Mariazinha) remetendo a espíritos "desencarnados" (mortos) de crianças outrora vivas. Nesse caso, tudo indica que a condição de povo da mata é diminuída e mesmo anulada. Para a maioria dos juremeiros que conheço, esses seres correspondem à uma "saída" da jurema, não sendo uma entidade de jurema, e sim de umbanda – que alguns chamam de irê ou erê[161] – e que eles acabam precisando lidar – seja despachando (mandando

[159] Além da celebração aos caboclos, no calendário do candomblé nagô há obrigações para o orixá Ibeji. Perguntei para Nina sobre o assunto e ela explicou: "quem é mais pro candomblé, faz para Ibeji, e quem é mais para a jurema, faz para caboclo". Enquanto juremeira e mãe de santo, ela participa das duas, mas também promove um importante festejo para seu índio, distribuindo sacolas de Cosme e Damião.

[160] No Ilê Axé Oyá Megê, casa matriz xambá, nessa mesma data há a Festa de Beji, também chamado do Dia de Cosme e Damião. "A festa de Beji pode ser considerada como o único momento em que as entidades da jurema podem 'descer' até no salão de culto aos orixás. Mas não é qualquer entidade que está autorizada a 'descer'. Somente as entidades caboclas, em sua maioria crianças, podem 'descer' incorporando suas(seus) filhas(os) para brincar e ser reverenciadas. Neste momento também são cantados seus pontos e como única vez do calendário religioso, os tambores sagrados do terreiro Xambá: os ingomes, tocam os padrões rítmicos do universo musical do culto da jurema para companhar os pontos das entidades caboclas: toques de *macumba* e *coco*" (Rosa, 2009, p. 107).

[161] Nos candomblés nagô e no xambá, essa divindade não integra o panteão dos orixás, sendo associado ao

embora), seja mediando por meio da jurema.

Tem-se, então, duas estratificações. A primeira é em termos etários, com caboclos e índios jovens ou velhos, cuja diferença é expressa no comportamento mais infantil ou mais sisudo, tom de voz, jeito de dançar, preferências culinárias etc. Mas essas distinções são consideradas, de um ponto de vista, pequenas, pois internas ao povo da mata. A segunda estratificação começa pela questão etária, pois são as crianças, mas a ultrapassa, quando estas não carregam os atributos de índios e caboclos, chegando então a um limiar da jurema[162]. Os caboclos ainda se dividem por gênero – há caboclos e caboclas – em uma separação que não acarreta grandes variações nos cultos e manifestações.

Outra possibilidade de diferenciação é entre caboclos e índios. Ambos são referenciados como sendo da mata e os termos muitas vezes aparecem intercambiados ou conjugados, sem atender a um padrão rígido de separação. Um índio cumpre o mesmo papel que um caboclo enquanto guia, ou enquanto representante do povo da mata na corrente de um juremeiro. A exceção, quando a diferença é permanentemente marcada, é quando uma entidade particular se apresenta como índio, como Itaguaracy, a quem ninguém vai chamar de caboclo. De todo modo, perguntei para diferentes pessoas qual seria essa diferença e ninguém desenvolvia muito a questão, na maioria das vezes falando que "é a mesma coisa", e completando com a variável de "só muda que...", como exemplificado na etnografia de Queiroz (2008) no Rio Grande do Norte:

> "Caboclo e índio é tudo uma coisa só (...) os caboclos são índios mesmo, num assento e tal, muda só o nome mesmo. Agora muda de caboclo para tapuia, há diferença entre caboclo e tapuia. O caboclo é mais singelo, são mais amistosos e os tapuias são mais brabos. Os tapuias são aquelas mais valentes, a diferença são só entre esses dois. Porque tem o caboclo e tem o tapuia, mas na mesma linha. Não existe um toque de tapuia, é toque de caboclo, aí eles vêm no meio (Pai Itamar)" (Queiroz, 2008, p. 226).

Até aqui descrevi diferenças e passagens dos caboclos e índios mostrando o quanto seu trabalho é irrestrito e abrangente e como essas entidades têm uma interface com outras, como Cosme e Damião e os irês/erês, cada um ao seu modo. Diferente destas, à

domínio da jurema.

[162] À luz da nota acima, cabe enfatizar que essa é uma frase circunscrita às pessoas que conheço, dado o estatuto dessa entidade para eles. Em um único caso não encontrei essa diferenciação, com uma família bastante alheia ao candomblé, frequentadora de um terreiro de umbanda, e que fazia sua jurema em casa. Para eles, não havia diferença aparente entre um caboclo infantil e uma entidade de criança. Luiz Assunção (2006, p. 238) descreve uma situação similar no sertão, em que "a tapuia que se apresenta nos rituais de umbanda é um erê que gosta de brincar, beber e fumar. É chamada de caboclinha e, quando chega, entregam-lhe bonecas de pano. Mesmo sendo um erê, ela pode transitar por práticas religiosas diferentes, desde uma sessão de consulta até um 'trabalho de magia'."

primeira vista, a relação entre índios e caboclos nem sequer chega a ser uma estratificação ("são a mesma coisa"), se aproximando a uma equivalência. Por outro lado, os adversativos que se seguem ("mas...; só muda que...") inserem uma diferença gradativa entre eles (uns são mais bravos que os outros), o que, por seu turno, reposiciona o que eu concebia inicialmente como uma questão de tipos (são caboclos ou índios).

Mas há mais. Pai Itamar, no exemplo citado, ressalta que "tem o caboclo e tem o tapuia, mas na mesma linha. Não existe um toque de tapuia, é toque de caboclo, aí eles vêm no meio" (Queiroz, 2008, p. 226). O lado mais evidente da afirmação é o da manifestação dessa entidade que, sendo da mesma linha, no limite, pode ser considerada um caboclo, pois vem *entre* eles. O outro lado é que os caboclos parecem ser um *meio* pelo qual tapuia pode passar, o que revela um outro modo de relação entre essas entidades. Gostaria de me deter mais nesse ponto.

Fernanda sabia que seu caboclo e guia é Canindé, mas disse ao seu padrinho que "o nome Tupinambá" não saía de sua cabeça. André respondeu: "seu guia é Canindé, mas Tupinambá também está nas suas correntes. É porque Canindé é um caboclo, mas também é uma tribo". Ao menos no Recife, um caboclo, mesmo enquanto uma entidade definida, é, ao mesmo tempo, uma "tribo", um coletivo deles.

Um outro meio de observar os caboclos-enquanto-tribos é nos Caboclinhos e Tribos de Índio, agremiações carnavalescas presentes no litoral e da zona da mata (ver Acselrad, 2022) cujos grupos – as tribos – são ora os próprios caboclos, são dos caboclos, têm seus caboclos e são ligadas aos caboclos[163]. Quando jovem, Roberto tinha muita vontade de sair no Caboclinho Tapirapé, do Alto José do Pinho[164], e foi a um dos ensaios do grupo. Chegando lá, ele se manifestou com um caboclo e quando tornou, a dona do grupo lhe disse: "você não pode sair com a gente, sua corrente é outra, aqui a gente tem Fulana e Ciclano [dois caboclos que protegem/consagram o grupo], e sua cabocla não quis ficar aqui, é melhor você procurar outro grupo". Roberto não quis buscar outro lugar e dedicou sua vida carnavalesca ao maracatu.

As noções de "falange", "tribo", "linhagem", "povo" e "aldeia" aparecem nas

[163] Uma forma dessa ligação é pelo nome da tribo sendo o pássaro do caboclo homenageado, dado que cada uma dessas entidades "tem" seu pássaro, como a ave Pena-Branca é do caboclo Oxóssi. Vale dizer que isso não exclui que a agremiação tenha outras entidades envolvidas nem que os caboclos apenas fazem parte dos caboclinhos, sendo centrais em quase todas as agremiações carnavalescas, sobretudo o maracatu.
[164] A Zona Norte do Recife é um importante epicentro de caboclinhos, entre os quais estão os centenários Canindé e Carijós, além do Tupã, Tapirapé, Oxóssi-Pena Branca, Sete-Flexas, Kapinawá, entre muitos outros.

etnografias para agrupar entidades de acordo com atributos similares, mas o que a afirmação de André e os caboclinho apontam é que mais do que existir enquanto coletivo, trata-se de existir em multiplicidade. Como coloca Goldman (2023, p. 192), os caboclos nas religiões de matriz africana parecem ser os seres espirituais nos quais é mais visível uma existência modulatória: "o interessante do caboclo é justamente a indeterminação de seu estatuto ontológico: humano, espírito, espírito de morto, divindade... E talvez seja o fato de só existir *modulado* que torna tão difícil dizer o que é um caboclo – ou o que o caboclo pode ser, como repetem os especialistas [rituais]".

Na jurema, a mata possui proeminência e antecedência enquanto domínio cosmológico. Toda obrigação deve ser iniciada pela mata. Ao mesmo tempo, a mata parece conter as demais ações rituais, pois entidades de diferentes qualidades podem comer (receber oferendas) na mata e sentir-se parcial ou temporariamente contempladas. Ela funciona como um idioma comum para a relação dos juremeiros com as entidades da jurema e uma passagem dos espíritos para os demais territórios cosmológicos. Mas, como mencionado, se a mata abre para tudo, ela não está aberta a tudo – não se pode oferecer sangue na mata; exus e pombagiras devem ser cultuados no limite da mata (a boca da mata). Caso esses limites não sejam observados, pode-se provocar a ira dos caboclos e índios, que se vingam dos juremeiros, flechando-os.

Apesar da centralidade da mata e de seu povo, é comum as pessoas lamentarem que os caboclos estão sendo "esquecidos" e menosprezados, que há cada vez menos torés de caboclo, em contraposição à profusão de festas para as outras entidades. O lamento serve de alerta, pois sabe-se que os caboclos e índios reclamam o que é seu. Foi isso o que ocorreu um ano no Ilê Olufan Deyi, quando o terreiro precisou organizar às pressas um toré para os caboclos, que exigiram um festejo exclusivo, pois estavam insatisfeitos por serem cultuados somente em situações julgadas como pontuais, como reuniões de mesa e obrigações.

A ida à mata durante a feitura de uma neófita do Ilê Olufan Deyi foi, na avaliação de alguns juremeiros, muito breve e, portanto, insuficiente. Além disso, em um mesmo dia foram realizadas as obrigações na mata e outras dedicadas às demais entidades (mestres, pombagiras etc). A esse respeito, Roberto alertou: "gente, não vamos fazer isso", ou seja, juntar e aproximar entidades e rituais diferentes. Foi por esse motivo, ele disse, que "o caboclo deixou todo mundo perturbado". A perturbação é um dos problemas causados por entidades em decorrência de possíveis equívocos rituais ou quando se sentem desrespeitadas. Elas criam confusões e brigas entre as pessoas, adoecimentos e

doenças inexplicáveis, e acabam por "travar tudo" – nesse caso, reduzindo o fluxo de clientes e obrigações no terreiro. Concluiu-se que, por achar insuficiente o que foi ofertado (ou a maneira que a oferenda foi feita), "o caboclo não aceitou as frutas e pediu o toque".

Esse problema em misturar ou aproximar as obrigações de entidades distintas não significa que elas não têm afinidades entre si – como mostrei, caboclos e mestres podem comer suas frutas lado a lado nas matas. No entanto, houve uma proximidade excessiva entre as entidades em decorrência do sequenciamento das obrigações. Também se aventou a pouca atenção dedicada aos caboclos como motivo para a revolta. Completando o quadro, pouco antes desse evento, foi realizada uma festa para os pretos-velhos, e algumas pessoas avaliaram que os caboclos "ficaram só olhando, esperando o deles [a oferenda] chegar, e se perguntando 'cadê o meu?'".

Assim, a mata é a principal passagem para outros territórios cosmológicos da jurema. Ao mesmo tempo, ela requer mais cuidado para um tratamento apropriado e singular, de modo que não fique subsumida às demais passagem que se seguem. Além disso, a mata contem virtualmente tudo, na medida em que nela convivem ou passam os vários povos da jurema. E, não obstante, é necessário que os juremeiros atentem para manter essa convivência pacífica e equilibrada.

Passagem pela bahia

Ao dar início a mais uma reunião de mesa, Roberto relembrou a todos que na da semana anterior não havia "cantado para a bahia", isto é, para as entidades conhecidas como pretos-velhos, tendo se restringindo aos mestres e mestras. Deveria, portanto, compensar a falta porque eles "estavam em cima", cobrando. Ele, então, começou a reunião invocando esses espíritos que, de acordo com os juremeiros, "são da bahia", sendo este o seu território cosmológico, sua "cidade", da qual são chamados pela saudação "ê ê bahia, Salve os Pretos". Segundo explicam, essas entidades são africanos que foram escravizados e seus descentes (os "jovens", posteriores ao período escravocrata). De acordo com Nina, os pretos-velhos são um "quilombo", tanto porque viviam nesse lugar, como pela organização "familiar": "por exemplo, antigamente tinha uma família de uma mãe com dez filhos, então cada um tem a história dele. Tem muitos: Pai Joaquim, Pai Benedito, Pai Francisco, Pai José, Pai Roberto, Maria Conga,

Almerinda, Mãe Dundum, que é a preta-velha mais antiga".

Ainda que os pretos-velhos tenham "chegado depois" na jurema, são entidades que estão "junto com os caboclos e índios", dizem os juremeiros, assinalando uma familiaridade entre eles. Também não estão muito distantes dos mestres, haja vista os atributos que mostrarei adiante. Essa aproximação pode ser observada na zona da mata, onde a chamada jurema "limpa" se caracteriza por cultuar exclusivamente mestres, caboclos e pretos-velhos (Salles, 2010). Os pretos-velhos chegaram depois na jurema – são, nesse sentido, estrangeiros – porque vêm de outro reino espiritual, a bahia – e não por ter uma origem em outra modalidade religiosa (como a umbanda, por exemplo).

Assim, se eles chegaram depois, estão na jurema, e em uma posição muito próxima aos seres primordiais (os caboclos, índios e mestres). Essa proximidade se reflete na constituição dessas entidades e nas possibilidades de transformação de seu estatuto. Assunção (2006, p. 240) traz o relato de uma entidade chamada Gerson que é considerado pelos juremeiros como um príncipe de jurema, um mestre e um "negro considerado um caboclo":

> Gerson é um caboclo muito respeitado. O Gerson, no tempo em que ele era como nós, ele era muito bom. Era farrista... igualmente como nós agora. Só depois que ele arrecebeu a luz. Antes de ele arreceber a luz, e ele foi passado [morto], aí passo o tempo, sem tá naquele padecimento. Aí depois recebeu a luz, aí depois partiu pra não fazer o mal pra ninguém. Ele baixa na mesa astral, ele baixa também na esquerda, mas muito difícil. Ele é um preto-velho, ele não é um índio. (Assunção, 2006, p. 240)

Esse exemplo intensifica a aproximação da qual falei acima, mostrando uma passagem entre preto-velho e caboclos. A descrição do autor não dá mais elementos sobre como a multiplicidade de Gerson é operada ritualmente, mas a fala da juremeira indica um ser cuja existência é definida pela transformação em curso: Gerson se transforma desde o tempo em que ele "era como nós", até quando ele se tornou um espírito e, enquanto tal, continuou mudando – é um caboclo, não é um índio, foi "como nós", vem na mesa astral e na esquerda, é um preto-velho.

As proximidades e reversibilidades, no entanto, não dispensam um tratamento ritual singular. No Ilê Olufan Deyi, esses espíritos vivem no quarto de dentro da jurema – com isso, permanecem separados dos esquerdeiros que estão no quarto do lado de fora. Ali, tamanha é a delicadeza dessas entidades, que eles jamais foram retirados do quarto de jurema ("eles nunca viram o lado de fora") e tudo é levado até eles lá dentro. No terreiro de Nina, Maria Conga fica fora da área da jurema, apartada das demais entidades, pois

ocupa um lugar de destaque, sendo possível vê-la na sala logo ao entrarmos na casa, junto com todos os seus objetos e recebendo suas oferendas semanais (como café, flores, vinho, velas). Enfatiza-se que essas entidades não "pegam sangue", o que significa que não comem sangue e que este não pode ser manipulado perto deles ou em uma obrigação para eles.

Uma das pretas-velhas mais conhecidas no circuito de juremeiros que convivi é a Maria Conga de Nina, da qual toda a família (consanguínea e afim), vizinhos e amigos são devotos. Ela é tida como exímia rezadeira, curandeira e parteira da região. A entidade é central na vida dessa juremeira, sendo seu guia. Como em geral os guias são os índios e caboclos, o fato de Maria Conga ser uma guia é excepcional e enfatiza a forte ligação entre a matéria e o espírito. Nina explicou que seus guias são Maria Conga e o índio Itaguaracy, mas que a primeira "ficou à frente" no decorrer do tempo, de modo que "tudo o que é feito aqui em casa tem que passar primeiro por ela". É Maria Conga, portanto, quem dá passagem para as outras entidades de Nina se manifestarem; também é ela quem dá passagem "para as coisas irem chegando", em alusão às contribuições financeiras para que a mãe de santo faça sua festa anual: "a tradição de Maria Conga é que tudo pode entrar por aquela porta [da casa], qualquer tipo de comida, cada um chega com seus bolos, suas panelas com munguzá, suas cocadas, o que entra naquela porta, ninguém pode comer, vai tudo primeiramente para ela, ali já é um fundamento dela".

Além dos pratos comuns aos pretos-velhos (cocada, feijoada, tapioca, cuscuz, angu etc.), Maria Conga ainda come um *omolokum*, uma comida oferecida ao orixá Oxum no candomblé nagô, preparada com feijão fradinho, azeite e ovos. O *omolokum* é ofertado à Maria Conga porque ela mesma é de Oxum, na medida em que todo preto-velho possui um orixá. Sobre essa relação, Roberto explicou que "foram os pretos-velhos que trouxeram os orixás nos navios negreiros, quando não traziam os assentamentos, traziam no corpo e nas vestes, aquelas pedras". Isso indica uma certa passagem entre pretos-velhos e orixás, do ponto de vista da jurema[165], ora evidenciado por uma origem africana (de onde trouxeram os santos), denotado pela filiação espiritual da própria entidade a um santo, ora expresso pela menor interdição ritual entre o candomblé e a jurema em relação aos pretos-velhos. Um importante pai de santo do candomblé nagô disse-me que tamanho

[165] É interessante como na zona da mata isso é fraseado: "Às vezes, depois dos mestres, ou eu canto pra Pilão-Deitado ou eu canto pra os preto-velhos. [...] **Porque preto-velhos, os baianos... são Candomblé. Preto-Velho é Candomblé.** É por isso que a gente só baixa ele, depois que puxar os caboclo, puxar a Jurema, puxar o mestre", disse Dona Joana, de Pedras de Fogo/PE, para Salles (2010, p. 221, grifos meus).

é seu amor por Maria Conga, que ela é "quase" seu "quarto orixá", em uma analogia carinhosa que indica a importância dessa entidade.

Roberto louvou aos pretos-velhos na reunião de jurema no Ilê Olufan Deyi. Na ocasião, ninguém chegou a se manifestar com eles, que apenas irradiaram sua energia, o que foi considerado suficiente por significar que eles passaram pelo local – pois, para algumas entidades, o fundamental é cultuá-las e homenageá-las através das invocações e das linhas cantadas (em outros casos, é de grande estranhamento se uma entidade é chamada e não se manifesta).

Marise, uma das componentes da mesa, disse sentir-se pesada e Roberto explicou que "a bahia é pesada mesmo" pois os pretos-velhos "são a esquerda dos orixás". Nina costuma dizer que alguns deles são "bruxentos", pois dominam as técnicas de feitiços e curas. Tal qual com os caboclos, o trabalho dessas entidades demonstra seu amplo espectro de atuação espiritual. "Cada cá se defenda de uma cachimbada de preto velho, se o preto velho dê uma cachimbada em alguém, é pior que um mestre. O preto velho não faz o mal não, mas se mexer com o cavalo dele, ele dá-le uma cachimbada e pronto", disse uma juremeira do Rio Grande do Norte para Queiroz (2008, p. 223). Dessa forma, se os pretos-velhos são considerados da jurema "limpa", isso não exclui a possibilidade de trabalharem com feitiços ou "coisas pesadas", o que coloca uma nova passagem para essas entidades.

No entanto, como Roberto indicou, os pretos-velhos são *uma* esquerda, mas não *a* esquerda da jurema. Na disposição espacial dessas entidades em um terreiro, eles precisam ficar distantes e separados dos espíritos esquerdeiros (exus, pombagiras e mestres da esquerda). Na reunião, Roberto limpou Marisa com fumaça com a fumaça do seu cachimbo; ela cambaleou e foi para a área externa tomar um ar e se refrescar, pois sentia uma "quentura". Ele explicou que ela passou mal pois está acostumada a receber somente suas entidades esquerdeiras (sua pombagira e seu mestre), assim, quando o caboclo ou preto-velho se aproximam, ela sente-se desconfortável.

Observamos então que uma primeira passagem entre pretos-velhos e orixás abre, em seguida, para uma outra, que expressa uma atuação diferente. Ambas apontam um modo de se relacionar ou participar de um contexto (os orixás e a esquerda) sem se tornar necessariamente dele. Maria Conga é de um orixá, e ela própria é tida como *quase* um "quarto orixá" – ainda que essa analogia não presuma uma equivalência ou continuidade entre as entidades de jurema e as divindades do candomblé. Ao atuarem *na* esquerda, os pretos-velhos não se tornam entidades *da* esquerda, ou esquerdeiras, e, na verdade,

parecem mesmo obliterar essa distinção reafirmando um poder mais irrestrito (tanto enfeitiçam quanto curam, por exemplo).

Pouco tempo depois da reunião, houve o toque para os pretos-velhos, também chamado de "canjerê". Essas festividades acontecem em maio (perto do dia 13) e são comuns em boa parte das casas que conheci. Elas ocorrem como festas públicas ou oferendas privadas das quais participam apenas o juremeiro e alguns convidados e afilhados. Em ambos os casos, são ofertadas as "comidas africanas" já mencionadas, que devem ser comungadas por todos após serem oferecidas. Apesar de todas as festas que fui serem dedicadas para os pretos-velhos, outros espíritos, como caboclos e mestres, podiam se fazer presentes pois, como dizem, "eles estão todos juntos".

Passagem pelas cidades

Assim como os caboclos, os mestres são considerados "da jurema", seus habitantes antigos e seres primordiais. Esse atributo é associado ao fato de que eles foram pessoas que, ao morrerem, passaram a fazer parte da jurema, assumindo um estatuto de mestre de jurema, como disse Biu de Laro (Condado/PE):

> "[...] mestre que a gente chama é aqueles mestres curandeiro[s]. Aqueles mestres que curavam você com ervas. Ele já nascia com aquele dom, com aquele dom mesmo de fazer remédio, passar pra você. Foram embora, viajaram pra o outro lado da vida. Hoje vivem baixando. [...] Eles faz parte das matas? Faz, porque eles tiravam as ervas da mata. Mas não é da tribo de índio. Ele era humano como nós. A parte dos caboclos são os indígenas, né? Já são outra parte." (Salles, 2010, p. 212)

A passagem de vivo para morto é marcada pela continuidade de certos atributos e personalidades que essas entidades tiveram em vida e agora continuam enquanto mortos. Nita (Itambé/PE) fala ao mesmo pesquisador: "Quem eram os mestres? Não eram os mestres cachaceiros que gostavam de baile, de ciranda, de pagode, essas coisas assim, né? [...] Os mestres foram... aqueles mestres que gostavam de beber muito, passeando em porta de barraco, bebendo. Esses eram os mestres, dos tempos antigos." (Salles, 2010, p. 212). Tratarei do tema da morte no capítulo seguinte, o que vale notar por ora é como essas entidades são percebidas por meio da atualização de atributos inicialmente humanos.

A passagem entre vivos e mortos pode ficar mais evidente nos casos etnografados

na Zona da Mata porque ali o termo mestre é utilizado tanto para vivos (os mestres juremeiros) quanto para mortos (os mestres da jurema). Ou seja, os mestres mortos são aqueles que foram mestres vivos de jurema. No Recife, a condição de especialista de jurema (um mestre em vida) não é tão marcada nas entidades (o mestre pós-morte), mas os próprios espíritos enfatizam quem foram em vida e quem são após a morte.

O território dos mestres e mestras é variável: ruas do centro do Recife, cais onde atracavam navios, bairros do subúrbio, mangues e beiras de rio, fazendas do sertão etc. Essas menções, em geral, estão contidas na apresentação da entidade: em seu nome (p. ex. Zé do Mangue), na sua história e na sua linha (cântico). Esses sítios também marcam algo de suas personalidades. Por exemplo, certas mestras eram trabalhadoras dos bordéis e cabarés do centro do Recife e têm como assunto predileto os relacionamentos amorosos ("eu conheci bem os homens", dizem se compadecendo das mulheres que recorrem a elas); os mestres, como Zé Pretinho, Sibamba, Galo Preto, entre muitos outros, podem ter sido matadores, bêbados, vaqueiros. De paisagens e reinos diversos, o que caracteriza os mestres é que são das cidades. Assim, se há o povo da rua, da bahia, da mata, do oriente etc., pode-se dizer que mestres e mestras são, eminentemente, o povo das cidades.

O tema das cidades de jurema, onde moram os espíritos, chamou atenção dos seus primeiros estudiosos (Cascudo 1978; Andrade, 1983; Bastide, 1971), que interpretavam a recorrência das cidades como uma unidade cosmológica (mitologia) frente à heterogeneidade (fragmentação) ritual[166]. Não obstante, os registros trazem informações heterogêneas sobre elas, que variam em quantidade, nome e abrangência – cidades, reinos e aldeias ora se equivalem ora englobam um ao outro. Mário de Andrade fala em um "Reino da Jurema" dividido em outros onze: Juremal, Vajucá, Ondina, Rio Verde, Fundo do Mar, Cova de Salomão, Cidade Santa, Florestas Virgens, Vento, Sol e Urubá. Câmara Cascudo fala de um "mundo dos encantados" dividido em reinos ou reinados – Vajucá, Urubá, Juremal, Josafá, Tigre, Canindé, Fundo do Mar, Tanema, Iracema – e estes em aldeias com cidades, serras, florestas e rios. E Roger Bastide acrescenta que os Reinos ou Estados seriam formados por "comunidades" "chefiadas" por algumas entidades.

Há um ritual associado à jurema de Alhandra que consiste em cultivar as cidades,

[166] Hipótese que se fixou nos estudos sobre jurema: "A definição do Catimbó como um culto voltado exclusivamente para as aflições e urgências do cotidiano, como a solução para problemas amorosos, a cura de enfermidades, etc., em que pese o fato desse caráter terapêutico ser central no culto, parece contrastar com a complexidade de um universo mítico e simbólico, nele presente, fundamentado no Reino dos Encantados, ou Encantos, e nas cidades da Jurema, do qual conhecemos ainda muito pouco" (Salles, 2010, p. 94-95).

o que significa plantar e cuidar de uma árvore de jurema, que é tanto o próprio mestre quanto sua cidade, local (na árvore-cidade) onde será cultuado[167] (Vandezande, 1975; Lima Segundo, 2015). Entende-se que é uma árvore "preparada" e que o mestre é e está ali[168]; ela pode tanto ter sido tanto plantada pelo mestre em vida, quanto por um discípulo seu. Em outros lugares, como Recife, encontrei procedimentos rituais envolvendo as árvores, entretanto, eles são distintos dos descritos sobre o complexo de Alhandra[169] centrado nas árvores. De todo modo, a ausência ou existência parcial das cidades-árvores, tal como as de Alhandra, não torna ausente as cidades de maneira geral em outros lugares, pois elas estão nas juremas de cada juremeiro, em forma de assentamentos, dedicados a uma entidade particular. "Essa é a cidade de Ritinha", apresentou-me um juremeiro ao mostrar um grande conjunto de taças e outros objetos montados. Também dizem, mais amplamente, ao falar de sua jurema (isto é, todos os assentamentos reunidos): "essa aqui é a minha cidade" ou "o meu estado-mestre" (uma coleção de cidades). Há uma outra dimensão das cidades, quando elas denotam os lugares onde as entidades moram.

As cidades se desdobram em no mínimo três sentidos: das árvores, dos assentamentos e dos territórios dos mestres. De acordo com algumas interpretações, os sentidos distintos do termo cidade não deveriam levar a uma "confusão" entre o que ela denota física e espiritualmente (Salles, 2010, p. 94). No entanto, os vários sentidos parecem indicar que ela não apenas é múltipla, como também abrange diferentes modos de existência da jurema e dessas entidades.

Como mencionei, alguns juremeiros entendem que todo mestre *de* jurema vira um mestre *da* jurema ao morrer. Há quem diga que o tempo dos grandes mestres (especialistas rituais) arrefeceu e que hoje é difícil ter um juremeiro "merecedor" que venha na jurema

[167] Já na década de 70, Vandezande (1975) registrou a derrubada dessas cidades em Alhandra. Quase quarenta anos depois, Salles (2010) faz o mesmo registro. Lima Segundo (2015) diz que as antigas cidades já foram todas destruídas por latifundiários, ainda que tenha encontrado uma cujo discípulo não identificou (deve-se saber de quem é a cidade para poder cultuá-la, por exemplo, se é a cidade de Manoel Cadete) e uma segunda zelada individualmente pela filha da antiga dona. A exceção é a cidade da Mestra Jardecilha, construída pelos descendentes consanguíneos dessa juremeira e que, então, se tornou uma entidade. Não tenho conhecimento, nem as etnografias apontam, a prática de plantar e zelar pelas cidades dos mestres em outro lugar.

[168] Disse a filha de uma famosa juremeira de Alhandra sobre a árvore que cuidam e cultuam em casa: "Olha! Eu talvez até peque em dizer isso, mas pra mim ali representa... minha mãe! [...] A jurema... cada vez que eu olho eu vejo mamãe... tudo ali. Nos pés de jurema: mamãe! No cruzeiro: minha mãe! No tempo: minha mãe! [...] Porque como eu falei, que pra mim ela não morreu, então minha mãe tá ali. Se cada pessoa que vem ali, que acende uma vela, que faz um pedido, eu vejo mamãe rindo [...]" (Lima Segundo,2015, p.154-155)

[169] Muitos juremeiros têm uma árvore de jurema na frente de suas casas. Nas ruas de Água Fria é possível encontrar algumas juremas plantadas. Não há sinal aparente nessas árvores que a destaquem das demais.

como entidade após sua morte. De uma forma ou de outra, se o mestre é um juremeiro que já morreu, isso quer dizer que esse povo está em constante expansão, pois a cada novo momento um mestre pode surgir. Ainda existe a constante possibilidade de uma entidade, diferente de um mestre, acabe por se tornar um (temporária ou permanentemente).

Se segue que, em um plano, um mestre é tido como um ser individualizado. Não exatamente como uma continuidade da matéria que um dia foi (ainda que isso seja parte do que ele é), mas portador de uma unicidade, expressa pelo conjunto narrativo de sua história de vida, por atributos próprios e outras peculiaridades que lhe fazem ser reconhecido. Essa unicidade é tamanha que se assume que a entidade só pode estar presente em terra, manifestada em uma matéria de cada vez.

Sobre os mestres de nome Zé, Pai Cacau explica que "existe a linhagem de Zé, mas isso não quer dizer que um Zé aqui seja o mesmo em outro lugar. Ou que esses Zés sejam iguais. Cada Zé é um espírito diferente, mas a entidade é uma só, no sentido de que a entidade Zé Pretinho aqui é a mesma noutro lugar". Como compreender que cada espírito é diferente, mas também é uma entidade só? Ou ainda, como descrever a passagem entre a unidade e a multiplicidade dessa entidade?

Em outro plano de existência, os espíritos são infletidos pelas composições que estabelecem com as pessoas às quais estão vinculadas. Por meio disso, eles vão ganhando outras idiossincrasias – seja através do médium em que se manifestam, da casa aonde vêm, da linha na qual trabalham, entre outros fatores. Nesse sentido, há situações em que duas pessoas estão simultaneamente com a *mesma* entidade, o que é objeto de análise das pessoas. Em uma festa, isso ocorreu com a mestra Maria do Bagaço, que estava presente em duas matérias. A explicação é que se trata da mesma mestra, mas com "energias diferentes", pois uma "vem mais em mesa, fina, não leva sangue" e a outra "é esquerdeira", o que, no limite, permite que elas sejam quase seres distintos.

Nesse caso, a entidade possui suas versões, as quais podem coexistir simultaneamente, de modo que não há uma original ou verdadeira. Isso evidencia que não existe uma identidade da entidade, mas sim uma frequência que estabiliza sua existência levando em conta todas essas variáveis. Essa abertura produz passagens para que uma entidade seja uma e várias ao mesmo tempo.

Assim, como tenho argumentado, cada povo é caracterizado e produz suas passagens. A passagem dos mestres e mestras consiste naquela de vivos (os juremeiros) para mortos (mestres). Uma vez mestres, essas entidades se constituem variando entre uma e muitas. Não obstante, como os demais espíritos, os mestres são seres volitivos. Em

suas variações, há distanciamentos e aproximações entre eles, expressos por afinidades e rivalidades.

Não há o que separe ou aproxime um mestre do outro a priori, nem mesmo os esquerdeiros e aqueles que trabalham mais com a direita. Certos mestres "andam juntos" um dos outros, por exemplo, pela convivência na corrente de uma matéria. Nas raras vezes que Seu Dão recebe seu mestre Cangarussu – que "já vem de herança" e é "muito elevado, por isso raramente baixa" –, ele só o faz após a passagem do outro mestre, o Ferro-Velho, com quem trabalha cotidianamente e que prepara a matéria de Dão para o sucessor. Outros possuem uma afinidade cosmológica prévia que estabelece um "casal" ou "par" cósmico. Um dia, Moacir tentava lembrar do nome de uma mestra que lhe escapava. Conversamos mais um pouco, enquanto ele me explicava das demais mestras que gosta, como Ritinha, e ao falar esse nome, de repente exclamou: "Mestra Aninha! Eu só lembrei dela porque falei de Ritinha, que cuida de mim, e elas duas são muito juntas. Aninha do Anjiló".

Por outro lado, alguns mestres não se dão bem. A rivalidade entre as entidades existe, como disse Pai Cacau, já que "eles brigavam antes, em vida, e porque não depois?". Uma juremeira chegou a aventar que os conflitos vividos por ela com terceiros eram um reflexo de uma rivalidade oculta entre as entidades dos rivais. Essa rivalidade pode ser quando um quer "passar a frente" do outro nas correntes de alguém, tomando um lugar de prioridade. Um outro momento de rivalidade frequente é quando uma entidade se sente deixada de lado ou preterida, como já mencionei.

Tão logo o Ilê Olufan Deyi retornou às atividades depois do carnaval, período em que a jurema fica fechada, a festa do Mestre Manoel da Serra estava sendo anunciada entre as pessoas da casa. Elas tomaram conhecimento da necessidade desse festejo durante uma reunião de mesa, na qual sempre se canta para essa entidade, já que ela era da antiga mãe de santo, Maria das Dores, sendo, portanto, um dos principais mestres da casa. Até onde sei, ninguém que frequenta a casa se manifesta com esse mestre, o que não diminui sua importância. Na reunião, Roberto o escutou (por um recado) requisitar a celebração e se queixar que há muito tempo nada lhe era dado – "ele está reclamando que está esquecido e ninguém lembra dele".

As festas para os mestres acontecem no mês de março, próximo ao dia de São José (19) (ainda que não tenha uma data certa), e esse período pode ir até junho (com profusão no ciclo junino) e julho. É normal que esse calendário acabe não sendo cumprido dada a disputa por datas entre os terreiros, e ele se estenda quase para o ano inteiro. Enquanto buscavam uma resolução para realizar a festa de Manoel da Serra, alguém exclamou:

“eita, daqui a pouco Manoel Cadete também vai pedir a dele”, sendo este um outro mestre igualmente antigo e importante para o terreiro e que inequivocadamente gostaria de sua parte.

As entidades de jurema se fazem presentes quando são chamadas pelos humanos através das invocações (as linhas) para cada um. Há um sequenciamento caracterizado por: abrir para a jurema, cantar para ela e, depois fechá-la. Em seguida, canta-se para os povos que se deseja chamar. Assim, a cada abertura e fechamento, os espíritos do povo ou cidade “sobem”, isto é, vão embora, para que as outras baixem em seguida. Em algumas situações, esse sequenciamento é mais marcado, como nas reuniões de mesa, em outras, ele ganha nuances, como nas reuniões batidas. Nestas, as pombagiras e os exus descem nos momentos que são invocados e podem permanecer festejando e bebendo juntos durante toda a noite. E junto deles podem vir os mestres e mestras considerados esquerdeiros, de modo que há uma passagem deles com aqueles espíritos da esquerda (os exus e pombagiras).

Mas nem sempre essas entidades estão juntas. O gênero é uma importante segmentação entre mestres (diferente de como se passa como os caboclos). Toda pessoa tem, pelo menos, um mestre e uma mestra (e com o tempo passa a ter mais mestras ou mais mestres) e há uma complementaridade dos lados espirituais nesse sentido. Além disso, essa segmentação divide a categoria de mestre de modo que cada lado genderificado se aproxima de outros segmentos também separados por gênero.

Nas reuniões externas, depois de chamar mestres e exus, alguém exclamou: “agora vamos cantar para as mulheres”, ou seja, para as mestras e pombagiras. Nessa divisão ritual pelo gênero, as “mulheres” são muito parecidas na forma de se manifestar, de sorrir, se vestir (com saia, torso ou chapéu na cabeça), o que e como bebem (em taças ou nas garrafas – o que sinaliza uma gradação de “fineza”), e o que fumam (o que também denota o quão esquerdeira a entidade pode ser, se arranca o filtro cigarro para fumá-lo, se gosta de piteira para segurá-lo, se prefere cachimbo). Espera-se muita dança e gargalhada quando elas estão presentes.

À essa coletividade de “mulheres” soma-se uma nova segmentação espiritual, quando as mestras se diferenciam das pombagiras. Nenhuma das festas dos mestres chegou a acontecer, mas pouco tempo depois, as mestras cobraram uma festa para elas, que ocorreu no mês de novembro. Pediram exclusividade: “só para mestra, sem quimbanda e pombagira”, pois reclamaram que “pouco se canta para elas”, disse Roberto. Como me disse um pai de santo: “o povo está misturando, confundindo, só porque todas

vestem saia e amarram torso na cabeça, não quer dizer que é a mesma coisa, o jeito de cultuar é diferente".

Retomando o que demonstrei antes, os caboclos podem atuar com malefícios e ações associadas à esquerda, mas não são da esquerda, domínio que pertence aos mestres. Essa esquerda, no entanto, aproxima os mestres e mestras aos exus e pombagiras, de modo que todos podem estar no mesmo contexto ritual, em especial no caso daqueles mestres mais esquerdeiros. O mestre, assim, é entendido como aquele "que domina as diversas linhas com as quais trabalha [e por isso] é considerado 'feito em tudo'", ou ainda, que é tido como um mestre "traçado" (Salles, 2010, p. 109). Ser "feito em tudo" – ou atuar em todos os espectros rituais – indica como todas as entidades detêm a possibilidade de transformarem o que são, podendo ampliar seu espectro de atuação e domínio cosmológico. Mas se mestres esquerdeiros trabalham lado a lado com exus e pombagiras, isso cria uma passagem particular entre eles, permitindo uma aproximação excessiva, sem implicar em uma equivalência. Um mestre é, antes de tudo, um espírito *da* jurema que pode atuar também *na* esquerda – e, com isso, quase "fora" dela.

As passagens precisam permanecer abertas porque assumem esse lócus de reversão, de modo que a extensão de um domínio espiritual não é permanente. O problema é quando a reversão se torna definitiva, impedindo o movimento da passagem e fazendo dela um limite. A respeito do estilo religioso de outro lugar, um juremeiro me explicava que "esse povo só quer trabalhar com feitiçaria, panela, bruxaria, catimbó, cruzambento". Perguntei "então eles só trabalham com exu e pombagira?", e o homem me respondeu: "não, trabalham com todos [os espíritos], mas só para essas coisas".

Passagem pela rua

Os juremeiros mais velhos diagnosticam que atualmente há uma preferência pelos esquerdeiros e o povo que "chegou depois", isto é, exus e pombagiras. Com eles, teriam vindo novas técnicas rituais, como o uso do sangue (do qual tratarei adiante), além de danças, roupas e comportamentos excêntricos. Outro problema seria concentrar os trabalhos espirituais nestas entidades – "agora só querem trabalhar esse povo" – deixando de trabalhar com caboclos, por exemplo. Essa crítica não é de ordem moral, nem restringe o espectro de feitiços aos exus. As entidades esquerdeiras "fazem o bem, tanto quanto o mal", dizem os juremeiros, o problema é a perda da capacidade de realizar esse tipo de

trabalho com as demais entidades, restringindo-o ao domínio da rua[170]. Em todo caso, dedica-se grande atenção para a manutenção da distância e diferenciação entre o povo da rua e os demais. A eles associa-se com mais intensidade a condição de 'estrangeiros', a qual, como mostrarei, demarca a maneira pela qual se constitui a relação entre as pessoas e essas entidades.

Escutei algumas histórias sobre a chegada dos exus e das pombagiras nos terreiros do Recife. A principal delas trata de uma ação individual e singular do famoso pai de santo Mário Miranda (também conhecida como Maria Aparecida) do Alto Santa Isabel, em Casa Amarela, falecido no final da década de 80[171]. Ele teria trazido essas entidades pelo contato com pessoas "de fora" do Recife (isto é, desconhecidas), fez uma festa para elas e "todo mundo foi lá ver o que era isso de pombagira, e aí o pessoal gostou". Roberto diz que seu padrinho de jurema, nessa época, introduziu a pombagira ao seu culto, e quando perguntou o motivo disso, ele apenas respondeu que "gostou" e que "queria uma para ele também".

As pessoas não apenas reiteram a necessidade de distinção entre mestres e exus, como enfatizam que "não existe exu de jurema", ou dizem que "[na] jurema não cabe exu". Por outro lado, ao mesmo tempo elas reconhecem a existência dessas entidades, com as quais trabalham e nutrem profundo respeito, atestando que estes "estão trabalhando na nurema". O que significa, então, cultuar um povo que não é da jurema, mas está na jurema?

A esse respeito, Pai Ciriaco (Salles, 2010, p. 138) afirma que canta para exu e pombagira por "necessidade", qual seja, o fato de sua esposa gostar e cultuar: "Eu só canto pra Exu na abertura da Jurema [...] por causa dela, que trabalha com a Pombagira, num sei o quê, né? Mas eu não gosto, não sou fanático. Agora caboclo e mestre é comigo, né? Eu vou até o final da vida". No caso de Pai Ciriaco, os exus e as pombagiras despontam em momentos destacados do ritual, enquanto caboclos e mestres são transversais e onipresentes.

---

[170] Inclusive porque a prática de feitiço era feita "no santo mesmo", isto é, com os orixás, me disse uma pessoa, rejeitando a ideia de que somente se trabalha com feitiços na jurema. Toda a questão, segundo ela, é que as práticas e conhecimentos para esses rituais no candomblé se perderam e as pessoas passaram a reduzi-lo ao domínio da jurema.

[171] Não há muitas fontes sobre a biografia desse sacerdote, ainda que tenha sido bastante famoso e principal iniciador na região de Casa Amarela. Foi ele, por exemplo, o primeiro pai de santo de Luizinho. Não há muitas informações a respeito da sua modalidade de candomblé, mas alguns dizem ter sido "xambá-traçada". A casa fechou com o seu falecimento. Além de pai de santo e juremeiro, era um grande carnavalesco, tendo fundado o Maracatu Cambinda Estrela, hoje sediado no bairro de Chão de Estrelas/Água-Fria.

Conforme descrevi, no Ilê Olufan Deyi, há dois quartos de jurema que ficam distantes um do outro e são dedicados a dois segmentos de entidades. Além desses, há divindades e entidades espalhados pelo terreno, tanto em pequenas casas (os exus da porteira) quanto assentados em árvores. Em outros terreiros, todas as entidades estão reunidas em um mesmo ambiente e dispostas à maneira do juremeiro, como na casa de Luizinho (Alto Santa Isabel), mas também na de Roberto, onde os espíritos estão em um único ambiente, em prateleiras e mesas – "uma jurema sempre tem que ter uma mesa", disse-me Luizinho[172]. Quando este pai de santo me apresentou sua jurema, indicou a mesa e a prateleira com as entidades e, do lado oposto, no chão, próximos à porta, o exu e a pombagira, e explicou "se eu tivesse como, faria um lugar só para eles, não era para eles estarem juntos, porque exu e pombagira não é jurema. Como eu não tenho [meios], eles ficam aqui no chão, separados dos outros".

Nessa compreensão, o exu está na jurema, mas não é – e nem pode vir a ser – da jurema. Quais são os efeitos dessa presença, uma vez que ela é constante e indispensável? Isto é, nenhum juremeiro que conheci aventa que, por ser "de fora" ou ter "chegado depois", haveria possibilidade de uma jurema sem exu.

André foi enfático ao dizer que "o exu da jurema é Malunguinho", ainda que ele tenha os próprios exus em sua jurema, os quais não seriam da jurema. Dona Rita (Goiana/PE) explica à Salles (2010, p. 188) que o exu que ela cultua "... é o Exu da Jurema. Porque tem o Exu da Umbanda, do Orixá, e tem o Exu da Jurema. [...] O Exu da jurema é aquele Exu que vevi [vive] na Jurema... que ele é bom, que não faz mal pra ninguém, aí se chama o Exu da Jurema. É Tranca-Rua, é Exu do Vento, é Exu Barabaô. São exus bons..." – a diferença entre os exus não se dá pelos seus nomes (um repertório partilhado), mas em como se apresentam. Em ambos os casos, os juremeiros apresentam uma diferenciação interna aos exus e elaboram a passagem necessária para que essas entidades possam estar na jurema.

A passagem entre pertencimento (da) e ocupação (na) permite e produz outras. As etnografias atestam diferentes elaborações sobre os exus cujo ponto comum são as passagens dessas entidades. Segundo Salles (2010, p. 188), na Zona da Mata, "há quem

[172] De fato, a maioria das juremas que conheci se concentravam em uma mesa. A de Dão de Cangarussu era a única que se estendia completamente em uma única mesa grande que comportava todo o seu povo. Do lado de fora do seu quarto de jurema, ainda tem uma outra mesa menor onde está a jurema de seu falecido pai consanguíneo. Nas demais casas, havia uma concentração dos príncipes ou princesas nas mesas, e as demais entidades eram dispostas conforme disponibilidade de espaço, em prateleiras e às vezes no chão.

afirme, como seu Ciriaco, que após meia noite todo mestre vira Exu". Se, para existir na jurema, enquanto da jurema, todo exu é uma passagem de um mestre, essa possibilidade se reverte, ou se converte, em uma outra passagem para os próprios mestres: "Muitos pais e mães de santo, como dona Nita, por exemplo, acreditam que [o mestre] Pilão Deitado é um Exu". Assim, os juremeiros concebem que um exu tem algo de mestre – e, portanto, que alguns mestres são potencialmente um exu.

Observa-se essa potencialidade, por exemplo, quando os exus são invocados em distintas etapas rituais – para alguns é no começo, para outros deve ser separadamente, antes do início ritual, e há quem o faça intercalando ou misturando. Em geral, essas sequências indicam as passagens dos exus em relação às demais entidades com as quais ele pode "andar junto".

Agosto é o mês com mais festas nos terreiros do Recife e região metropolitana. Os ingredientes das obrigações, como azeite de dendê, ficam escassos, e as agendas dos finais de semana disputados, sendo comum que as pessoas e as entidades circulem entre muitas festas em uma mesma noite. Esse é o período dos toques de exus e pombagiras. Muitas vezes, os juremeiros aproveitam essa oportunidade para "fazer a saída" ou "vestir" algum mestre ou mestra. Assim, não há problema que a mestra Ritinha saia em um toque para uma Pombagira; ou que uma mestra seja o par de um Exu na ocasião de sua festa.

Uma das principais festas do Ilê Olufan Deyi acontece em agosto, dedicada ao Exu Tranca Rua, que possui lugar central para a jurema da casa – essa entidade foi do falecido pai de santo e "voltou" em um filho de santo. Enquanto exu, todas as prescrições são seguidas no culto a essa entidade, como, por exemplo, seu território no terreiro ser restrito à parte externa ao salão dos orixás, ser manipulado apenas pelos homens etc. Ao mesmo tempo, o carinho e a dedicação dirigidos a ele por todos os integrantes da casa, bem como seu protagonismo ritual, expandem seu estatuto de existência e atuação – ou seja, produzir certas passagens. Assim, muitas foram as vezes que ouvi alguém saudando-o como "Salve o Mestre!", frase dirigida apenas para este exu em particular. Como temos visto, a passagem aberta ao "andar junto" revela a da própria entidade, que pode vir a ser um pouco como aquele com o qual anda.

Como afirmou Pai Cacau sobre os cultos aos exus e pombagiras, "esse assunto é polêmico": "há quem cultue e não cultue. Existe vários tipos de caminhos. Havia velhos que cultuavam exu e pombagira debaixo da mesa de jurema, e outros não. E, para mim, essas entidades têm outro nome – porque exu é orixá – e [o nome] exu veio como nome popular. Há gente que cultua, que tem quimbandeiro também. E tem uns que se acham o

próprio demônio".

A hipótese de Pai Cacau é interessante para pensar o que esse *nome* denota. Barbosa Neto (2012, p. 188) diz que o "Exu é sempre um espírito em vias de ser outra coisa" e que uma apreensão sobre ele deve necessariamente acompanhar seus processos de "proliferação". O mesmo caráter pode ser aplicado às outras entidades apresentadas nesse capítulo. A questão do exu é que sua transversalidade a tantos domínios rituais, torna essa característica mais evidente e, ao mesmo tempo, instável. Uma Maria Mulambo disse para esse autor que "A gente tem muitas maneiras de se apresentar", aludindo à forma como nós, humanos, a percebemos tanto "fisicamente" quanto espiritualmente. Mãe Rita lhe explica então que "Os exus podem se materializar sob qualquer forma, inclusive [...] 'É um espírito que não tem uma personalidade completa, principalmente se for novo, ao contrário dos orixás, que trazem, cada um deles, a sua própria característica'." (p.184)

A literatura sobre a jurema costuma analisar a presença dos exus por duas vias: a primeira, pela influência da umbanda/quimbanda, que os teriam trazido no processo de umbandização, sobretudo no interior do Nordeste; a segunda, como influência da convivência da jurema com os cultos de matriz africana, como o candomblé. De todo modo, esse fato etnográfico sempre foi interpretado em termos das origens e influências, sem tanta atenção a como essa condição de "fora" é operada ritualmente.

Um mesmo nome recobre seres que se apresentam diferentes uns dos outros, a ponto de levantarem a hipótese se são realmente a mesma entidade ou se não seriam outros seres respondendo pelo nome exu, como disse Pai Cacau. Ao levantar essa possibilidade, o pai de santo não nega a existência desse espírito, e sim indaga se o nome não estaria denotando mais (ou menos) do que aparenta.

A maior diferença de nomeação estabelecida pelos juremeiros é aquela entre exus do santo e exus da jurema. como no caso do Ilê Olufan Deyi, em que uma passagem entre o orixá do santo e o orixá da jurema marca tanto uma radical diferença quanto uma sutil contiguidade. Em agosto, houve uma farta obrigação seguida de uma grande festa para o Exu Tranca Rua. Já no mês seguinte, na primeira reunião de jurema após a festa, observei que os exus do santo (os orixás) receberam oferendas e estavam comendo. A mãe de santo explicou que eles "pediram sua parte" e concluiu que "tudo o que se dá para um lado tem que dar para o outro".

As casas cultuam o exu orixá e o exu de jurema em ambientes apartados e momento diferentes. Nas obrigações, algumas avaliam a necessidade de agradar a ambos os seres, assumindo algum nível de contiguidade entre eles. Por exemplo, em uma obrigação de

candomblé, vale oferecer algo, em menor proporção, para o exu da jurema – e vice-versa. O assunto não é consenso, pois alguns não enxergam qualquer semelhança entre esses dois exus, com exceção do nome e, portanto, não há razão para uma possível simetria de oferendas. Nesta obrigação do Ilê Olufan Deyi, do ponto de vista dos exus do santo, não importou que os exus "de lá de fora" (como dizem nesse terreiro) são de jurema. Para eles, esses exus comeram e, por isso, eles tinham que comer também.

Vale notar que esse encadeamento gerou um novo ciclo ritual para o terreiro, que precisou continuar alimentando os exus do santo até eles se sentirem razoavelmente satisfeitos. Além disso, como os exus do santo comeram, logo tiveram que providenciar uma obrigação para o orixá Xangô, um dos principais orixás dessa casa. Assim, já que seu homólogo na jurema (a principal entidade da casa) comeu, ele também deveria comer. E como aquele comeu muito, este gostaria de uma quantidade minimamente proporcional.

A outra passagem do exu, radicalmente diferente desta, é a aludida por Pai Cacau quando este diz que alguns juremeiros apenas o cultuam, como devem fazê-lo, enquanto outros "se acham o próprio demônio". Fora o sentido mais literal desse trecho, de que há pessoas com predileção pelo feitiço, minha interpretação é que Pai Cacau alude ao perigo de converter a jurema em outra coisa que não ela. Ou seja, não há problema que os juremeiros cultuem exus e pombagiras pois esses espíritos, como já disse, fazem parte de suas juremas atualmente e não haveria nenhuma possibilidade de deixá-los de lado sem que isso acarretasse sérios problemas. A questão de "se achar o próprio demônio" parece ser perder de vista a chance das passagens, estabilizar-se demais nesse domínio de "fora" da jurema ou obliterar esses outros lados e relações que compõem os exus e as pombagiras e que os permitem estar na jurema e trabalhar nela.

Os chamados espíritos da jurema se constituem enquanto povos que, por sua vez, existem apenas enquanto passagens. Por fazerem parte da jurema, cada povo participa do outro, e ainda, contém potencialmente um pouco um do outro. Por esse motivo, os espíritos contêm todas essas passagens e podem passar de um povo a outro, operando diversas transformações. Mas se, como vimos, as entidades são seres volitivos, que solicitam atenção e cuidado, sob o risco de se zangarem com os juremeiros, como saber o modo mais adequado de agradá-las e cultuá-las? Dito de outro modo, como saber para qual passagem específica realizar uma obrigação?

Nomear uma passagem

A nomeação de uma entidade é importante para sabermos com quem falamos e para cultuar um espírito de maneira adequada. Ao mesmo tempo, o desvelamento de quem é esse espírito, reforça um desconhecido anterior do qual ele teria emergido em primeiro lugar, evidenciando outras possibilidades suas. Se essa é uma questão geral para espíritos e juremeiros, na jurema algumas entidades tornam esse procedimento ainda mais complexo e, entre elas, Malunguinho destaca-se. Os espíritos, como mostrarei, variam no jeito de vir – o que, no limite, significa se fazer presente e perceptível para nós humanos. Minha hipótese é que a apresentação de uma entidade atualiza disposições e características que permanecem disponíveis a elas e com as quais os juremeiros têm que lidar ritualmente.

Em um diálogo ocorrido entre o mestre Zé do Mangue (em Roberto) e uma afilhada sua, a entidade foi revelando as entidades da corrente da moça:

> — Olhe, você tem que fazer seu batismo de jurema.
> — Mas eu não sei quem são minhas entidades.
> — Sabe sim. Você tem sua cigana, ela é muito fina, gosta de piteiro de cigarro, perfume, penduricalho. Você tem Luziara, que é a Rainha da jurema, uma mulher de posses, filha de fazendeiro, mas que se apaixonou por maloqueiro. Você vai fazer a cidade dela. E você tem o seu exu...
> — Tenho?
> — Malunguinho.
> — Eu não sabia que ele era meu exu também, achei que era meu mestre.
> — Malunguinho vem nas três linhagens: exu, mestre e caboclo. Ele é vários. O quilombo não é só um, são muitos quilombos. Tem aqui, tem em Alagoas, tem em outras terras. Vamos dizer: aqui em Água Fria tem um Malunguinho, em Fundão [bairro vizinho] tem outro, cada lugar tem um. E ele tem sete, cada um dele.

Entidades como Malunguinho destacam um aspecto mais geral do culto, a saber, a variação de como esses espíritos se apresentam, escapando constantemente de seu estatuto inicial e previamente conhecido. Malunguinho é uma entidade "precursora", disse André, nessa variação em como os espíritos da jurema se apresentam[173], pois ele

[173] É uma entidade muito importante e que, na última década, passou a ser conhecida pela sociedade de

"vem como exu, caboclo e mestre". É uma entidade assumidamente várias, como explicou Zé do Mangue – assumidamente porque, veremos, outras entidades também variam, mas não da mesma forma.

Como mencionado, as entidades possuem contrapartes materiais (seus assentamentos), entre as quais estão os "vultos", isto é, imagens antropomorfas feitas de gesso e que "representam" determinado espírito – essa representação é como uma ilustração, segundo os juremeiros, "porque ninguém conheceu eles em vida, então ninguém sabe como eles são de verdade". É verdade que as estátuas e imagens não compõem obrigatoriamente um assentamento, isto é, são acessórias e não precisam ser preparadas (lavadas no banho de folhas, por exemplo). Mas a maioria das entidades estão acompanhadas de um vulto próprio, exceto Malunguinho, que tem três versões bastante diferentes de si representadas em vultos, um para cada uma de suas manifestações (como mestre, como exu e como caboclo).

Na casa de André, há um Malunguinho-exu, que tem um vulto dele-como-exu, uma imagem mais nova da entidade, de pele preta e postura sentada com as pernas cruzadas. O vulto fica dentro de um alguidar no chão, acompanhado de outros objetos, como chapéu, fumo e uma "preaca" (flecha). Os objetos de madeira, como a preaca, estão ali porque "ele também é caboclo", disse-me André. A imagem de Malunguinho-caboclo, no entanto, é bastante diferente, onde ele está em pé, tem um penacho na cabeça e no saiote, e pele marrom. Assim, o Malunguinho dessa jurema vem como exu – ainda que existam outros exus nessa jurema particular (aqueles que não são da jurema dos quais falei acima) – e por essa condição de exu, ele fica relativamente distante de outras entidades, como os caboclos. Mas Malunguinho, mesmo enquanto-exu, não deixa de ser também caboclo, como indicam os objetos do assentamento.

Zé do Mangue explicou à afilhada que Malunguinho vem nas três "linhagens". As "linhagens" ou "linhas" determinam como a entidade se apresentará. Assim, se ela vem como-mestre, dançará de um jeito, comerá certas coisas e tomará determinada bebida; diferente de quando vem como-exu ou como-caboclo. Portanto, ele é cultuado no espectro que se apresenta – seu assentamento será disposto em um lugar apropriado para um mestre, ele se manifestará no médium quando estiverem cantando para mestre etc. Mas mesmo que um Malunguinho se apresente de uma forma, ele também pode ser cultuado como-exu ou como-caboclo – como vemos na situação em que a moça descobre tê-lo

maneira geral, através da atuação do Quilombo Cultural Malunguinho (ver L'omi L'odo, 2017; Bivar e Rodrigues 2013; Rodrigues 2014; Barreto 2021).

como seu mestre e seu exu.

Então, se, por um lado, Malunguinho se apresenta de certa maneira ao vir em uma de suas linhas, isso não anula aquilo que ele continua sendo fora ou antes dessa ação, o que também aponta para aquilo que ele pode vir a ser. Explico. Perguntei para diferentes juremeiros sobre a capacidade dessa entidade, que é bastante tematizada pelos juremeiros com alguma convergência. Todos concordam no aspecto múltiplo da entidade, ou seja, que "ele é vários", mas não convergem sobre o que ele pode vir a ser.

Em uma reunião de jurema no mês de fevereiro, ocorreu um grande ritual de "limpeza" conduzido por Malunguinho manifestado em Roberto. O objetivo era proteger todos os presentes dos perigos que o carnaval traz. A entidade passou os elementos de limpeza em cada um de nós – folhas, pintos, pipoca e demais comidas –, em seguida foi embora e deu espaço para outro espírito, Zé do Mangue. Este explicou que aquela era uma limpeza "pesada" e por isso Malunguinho viera conduzi-la: "Malunguinho vem como três: exu, mestre e caboclo, *e também como quimbandeiro*", disse ele adicionando esta última linha e associando o peso espiritual daquele trabalho à quimbanda. Com isso, Malunguinho cruza outra fronteira, pois, como mostrei, a quimbanda é considerada um domínio "de fora" da jurema, ainda que faça parte dela.

Em diversos toques e reuniões que acompanhei, notei que as sequências rituais variam consideravelmente: alguns começam cantando para exu e pombagira e em seguida abrem para a jurema, incluindo aí os cânticos para Malunguinho; outros cantam primeiro para Malunguinho, em seguida para exu e pombagira e, então, para jurema; de maneira geral, as combinações são inúmeras. O que alguns juremeiros estranham é quando ocorre uma completa obliteração das passagens. Paulo, filho de Roberto, disse que foi a uma macumba onde não se cantou para Malunguinho, "foi entrando logo para exu", entendendo que o terreiro "era quimbandeiro mesmo". Equivocadamente, perguntei se a casa não era de jurema, mas de quimbanda. Pela má formulação da pergunta, Paulo apenas me respondeu "mais ou menos". Em primeiro lugar, nunca encontrei um terreiro que se intitulasse como quimbanda e diria que esta não existe enquanto um culto destacado no Recife, mas sempre como parte de outro, no caso, da jurema. Além disso, ninguém conhece, afinal, o "caminho" de uma casa e de seu juremeiro, e as pessoas não podem, querem ou devem afirmar categoricamente um pertencimento dessa ordem, se é que ele pode existir. Assim, cabe imaginar se não era o caso dessa casa estar apenas vindo como quimbandeira naquela situação.

"Vir como" é como se expressa a variação de Malunguinho. É essa ação que

circunscreve o domínio ritual que ele está atuando. Seguindo o argumento de que as entidades têm suas passagens, Malunguinho adiciona uma dimensão a isso, ressaltando que não existe uma condição primeira da qual parte, apenas "vindo como". A única exceção em que *vir como* dá lugar ao verbo *ser*, é para dizer que "ele é vários". Essa disposição cria passagens inusitadas e por vezes desconhecidas, provocando novas formas de pensar e operar essa variação.

Ainda que essa disposição abra para uma indiscernibilidade ou instabilidade, é importante salientar que as variações não são ilimitadas. Algumas passagens de Malunguinho são inapropriadas, como veremos abaixo, mas há outras que são efetivamente erradas. Durante uma reunião, alguns juremeiros se divertiam ao lembrar de uma festa em que um Malunguinho teria se apresentado como "Malunguinho do Cemitério", o que foi encarado como uma singularidade inexistente dessa entidade.

Mas para além do erro humano, a abertura de Malunguinho também pode ser manejada pela própria entidade, em situações nas quais ela chega a ser chamada de "traiçoeiro", quando usa essa multiplicidade para ludibriar os humanos, se assim desejar.

O pai de santo Luizinho relembrou que sua mãe Beatriz era uma conhecida juremeira do Alto Santa Isabel. A falam vinha pelo seu Malunguinho, o qual era de uma "corrente profunda" herdada, por sua vez, de um juremeiro mais velho e já falecido. O Malunguinho de Dona Beatriz era "afoito" e "traiçoeiro", a ponto de ousar se meter em assuntos interditos aos espíritos. Luizinho observa que, durante uma festa ou obrigação de candomblé, "vemos aquele orixá dançando, podemos achar que é Xangô, mas na verdade pode ser Malunguinho *se passando por* ele", e conclui dizendo que "Malunguinho tem quatro linhas: mestre, exu, caboclo e xangô".

A esse respeito, escutei críticas a uma possível aproximação entre o orixá e a entidade, não pela impossibilidade ontológica de princípio coletivamente assumida, mas pelas associações e aproximações indevidas. Roberto ressaltava um erro específico: oferecer carneiro para Malunguinho. Carneiro é, por excelência, o alimento do orixá Xangô e, por isso, ele entendia que essa ação – dar a mesma oferenda – presume e produz uma continuidade imprópria entre a entidade e o orixá. Nesse sentido, é importante observar que quando Luizinho adiciona uma linha de Malunguinho, ele traz uma nova apresentação ao espírito, mas mantém separados os reinos de ação dessa entidade. Por isso a passagem aludida é vista como "traiçoeira", marcando a invasão em um território proibido à entidade, que insiste em ultrapassá-la. Uma versão de Malunguinho é associada ao orixá, ao mesmo tempo que afirma a diferença entre eles. Não se deve converter a nova

linha de Malunguinho em um estilo ritual específico (como se passa com caboclo, exu e mestre) e, por essa razão, não existe uma forma de cultuá-lo *como* Xangô. Se ele *vem como* exu, *vem como* caboclo ou *vem como* mestre, ele apenas *se passa por* Xangô, que é mais uma linha dessa entidade, mas que estende e transforma o significado de vir como[174].

De todo modo, na jurema é possível encontrar outras entidades, talvez um tanto traiçoeiras quanto Malunguinho, que se passam por outras. Tratarei desse tema no capítulo 6, mas adianto que não é tanto a mentira ou falseabilidade que é levantada nesses casos, e sim a possibilidade de criar um efeito de ser outra coisa, que revela uma passagem possível entre elas ou um compartilhamento de analogias. Mas como um juremeiro chega a ser enganado por uma entidade, dado que é especialista em justamente conhecê-la?

Como disse, perguntei aos juremeiros sobre a capacidade específica de Malunguinho, pois parecia haver um consenso sobre ela. No entanto, fui tomando conhecimento que outras entidades operam de maneira semelhante. Segundo André, essas outras entidades são "da linhagem" de Malunguinho e se comportam como ele. Assim, se Malunguinho vem em pelo menos três linhas, as demais entidades também são várias, mas o jeito de variar de todas elas, é múltiplo.

Essas entidades existem em um regime similar ao dele, mas não o mesmo. Na casa de Nina, Vira Mundo trabalha como mestre, e foi dessa maneira que o conheci na matéria da mãe de santo. Mas durante outra obrigação, cantaram para a mesma entidade Vira Mundo, dessa vez invocando-o como exu, e é dessa maneira que ele está assentado na porta do terreiro. Desse modo, a entidade é cultuada de dois modos separados nessa casa, como mestre e como exu, e ambos figuram funções distintas e alternadas em um mesmo ritual.

Outros espíritos, como Galo Preto, Cangarussu e Tupinambá, também aparecem de maneira semelhante, variando na forma de vir como. A possibilidade é disponível para eles, mas não atualizada na mesma intensidade que Malunguinho e nem na mesma intensidade uns dos outros. De uma pessoa, ouvi que Cangarussu pode vir como mestre, exu e caboclo; no batismo de um afilhado de Roberto cujo mestre é esse, o espírito foi

[174] Mãe Lu, do Ilê Iemanjá Ogunté, falou que quando "esses santos diferentes vinham" no Sítio de Pai Adão, seu pai e seu tio os mandavam sentar e ir embora, dizendo que eram caboclos e não orixás. E ela completou "eles vêm mesmo, porque eles [os caboclos] são destemidos, entram mesmo". É como se fosse o outro lado do que diz Luís Sérgio Barbosa no *II Encontro de Nações de Candomblé* (1997, p. 89): "Há caboclo que incorpora nas pessoas, dizendo-se ser verdadeiro, quando não é verdade. Os mesmos não são nativos das aldeias. São orixás africanos que, na incorporação, dizem ser caboclo nativo".

colocado no quarto dos caboclos e mestres. Com Dão de Cangarussu, este vem como mestre antigo que atua com trabalhos pesados. Quando perguntei para André se Cangarussu é igual a Galo Preto ou Vira Mundo, tendo em vista que todos vêm das três maneiras, ele respondeu que não, explicando que "ele é muito mais antigo na jurema". A antiguidade também foi evocada por Nina para falar dessa entidade, que disse: "ele é um mestre-caboclo velho", não vem nas três linhas, mas apresenta duas qualidades, ao mesmo tempo.

Assim, de certo ponto de vista, não há um limite claro para o que as entidades podem vir a ser e para as novas facetas a serem reveladas no decorrer do tempo. Voltemos à necessidade de conhecer uma entidade e saber cultuá-la através de sua apresentação. A apresentação de um espírito cria um nome (e tudo o que vem com ele), retira a entidade de um plano indiscernível de seres e estabiliza a mediunidade de uma pessoa ao constituir um vínculo com a entidade. Mas essa instanciação é apenas momentânea e contextual se levarmos em conta tudo aquilo que a entidade pode vir a ser a partir do exato momento em que ela se identifica. Assim, a identificação ocorre no próprio ato de diferenciação: "O conectivo E jamais se torna o verbo É. O que significa que essa possibilidade só pode se atualizar plenamente quando é reversível, temporária e em variação contínua" (Goldman, 2023, p. 204). Uma entidade passa a ser conhecida pelas pessoas quando sabemos seu nome (e por consequência, um modo de cultuá-la), o que gera uma abertura para outro nível de indiferenciação ou imprevisibilidade.

Durante uma reunião no Ilê Olufan Deyi, o Exu Tranca Rua disse para uma das mais antigas integrantes da casa: "anote esse nome, Aratagui, esse é o seu índio". Depois se dirigiu a Seu Normando, um experiente juremeiro, e mandou que se ajoelhasse na sua frente, segurou suas mãos e comunicou: "o seu velho, o homem que está lá embaixo, é Caú". Uma pessoa disse: "alguém anota que Caú é o mestre dele". Nesse instante, Tranca Rua corrigiu: "mestre não, preto-velho, cuidado para não misturar! Caú vem como preto-velho e mestre" e cantou uma linha para Caú. Em seguinda, o Exu cantou para Malunguinho, que também fazia parte da corrente desse Seu Normando que, nesse instante, sentiu um breve tremor no corpo. A entidade completou com uma linha para as mulheres, perguntando: "você também tem uma mulher, quer saber quem é?", em alusão às mestras e pombagiras, ao que o senhor declinou.

Identificar uma entidade é atualizar algumas das virtualidades que ela já contém. No caso da jurema, essa atualização é relativamente precária do ponto de vista humano, ou seja, as entidades parecem ter força suficiente para manter suas virtualidades na

superfície, muito disponíveis e visíveis. Isso ocorre no decorrer da vida de um juremeiro, como vimos, que descobre novas capacidades de suas entidades à medida que elas vão sendo puxadas. Mas também ocorre em situações diversas, quando as entidades assumem isso frontalmente, dizendo tudo aquilo que seriam, caso não tivessem sido cultuadas de determinada maneira. O efeito é que os juremeiros acabam lidando tanto com aquilo que foi feito/atualizado, quanto precisam atentar para o que permanece como um virtual, pronto para irromper.

Ana Paulina, uma das entidades de Roberto gostava de contar o motivo de sua aparição tal como era. Ela afirma que poderia ter "sido feita nação" – por "nação" se referia ao candomblé fora de Pernambuco. Um dia, ela se aproximou de mim e cochichou: "você já conheceu uma bruxa?[175] Muito prazer, está conhecendo agora", e continuou: "eu gosto de trabalhar mais com [matéria] homem do que com [matéria] mulher, porque eu sou meio a meio". Não entendi o que ela quis dizer, e a entidade prosseguiu: "eu sou uma *legbara*, então se eu fosse feita nação, eu seria raspada [teria passado por uma iniciação no candomblé e atualizada como um orixá]. Eu sou um exu, sou metade-metade". Ana Paulina não gostava quando alguém a chamava de mestra, mas, enquanto uma entidade feminina, ela acaba sendo cultuada de modo parecido com as outras mulheres.

Em outra situação, a mesma entidade recuperou a história que explica quem ela é e poderia ser; tempo depois, Roberto também narrou alguns eventos a respeito. Décadas atrás, Roberto trabalhou como caminhoneiro e esteve na cidade de Ilhéus/BA, onde passou na porta de um terreiro, no instante em que realizava uma obrigação e algo, que não soube explicar, prendeu sua atenção. Ao voltar para Recife, encontrou a entidade manifestada em outra matéria e ela lhe perguntou: "você me reconheceu lá?", em alusão à obrigação. Roberto explicou que essa entidade "é de Angola, veio de longe, tanto é que não fala em Deus, fala em Zambi". A entidade, por sua vez, disse "eu sou três: *lebgara*, *légba* e *jabara* – e *lonan*", acrescentou por último, e reforçou que "se eu tivesse sido feita

[175] As bruxas aparecem em diversas etnografias do Rio Grande do Norte, onde possuem um estatuto mais destacado de linha ou conjunto, recebendo um assentamento próprio inclusive. Por outro lado, mesmo ali os pesquisadores notam de passagem uma dúvida ou imprecisão do que seriam essas entidades, isto é, se e quanto se diferenciam das mestras e pombagiras (ver, p. ex., Queiroz, 2015 e Pinheiro, 2014). Em meu contexto de pesquisa, as bruxas apareceram pontualmente. Isso que não quer dizer que elas inexistam, mas que, provavelmente, apenas não conheci tantas pessoas que as cultuem. Também pode estar relacionado ao fato de que elas não possuem uma idiossincrasia tão marcada quanto no Rio Granded do Norte, e poucos se referem a uma bruxa como um ser em si, e mais como manifestação e comportamento possíveis de uma entidade feminina ("essa minha entidade vem uma bruxa mesmo"). Além disso, as bruxas também aparecem como como as bonecas de maracatu (feitas de pano) que são dedicadas à jurema (diferente das calungas de maracatu, de madeira e dedicadas aos eguns).

nação, seria feita no Tempo". Essa entidade percorre diversos domínios cosmológicos, pedindo que imaginemos como ela seria se outras possibilidades fossem efetuadas (se tivesse sido "raspada").

Parti da descrição de Malunguinho para explicitar a capacidade de ser vários porque, com essa entidade, esse poder é tido como mais auto evidente. Mas a multiplicidade é uma disposição partilhada pelas demais entidades, sob um estatuto ligeiramente diferente. Isso revela, por sua vez, a própria variação em como ser vários. A principal delas é os graus de atualização das virtualidades das entidades, de modo que, mesmo sabendo quem é a entidade, não se sabe tanto quem ela pode vir a ser. Ou ainda, se conhecemos os modos de cultuá-la, devemos estar atentos para outras formas possíveis que elas venham requisitar.

Subjacente a essa capacidade dos espíritos para operar as passagens, estão as práticas rituais dos juremeiros. Como afirmei em diversos momentos, o povo da jurema é amplo, crescente e está em constante transformação através da relação entre discípulos e entidades, na maneira como os primeiros manipulam ritualmente sua mediunidade e a vinculam aos seus espíritos.

Criação ritual

Moacir me falava que as principais mestras da jurema são, para ele, Paulina e Ritinha, entidades que "gostam da bagaceira" (de festas), além de Luziara, a qual, "na verdade, é da corrente do oriente, gosta de música brega antiga e música de viola". Mas ele fez a ressalva de que Paulina é uma mestra que, no entanto, foi "criada como cabocla". Não ficou evidente se Moacir estava falando que Paulina havia sido criada como cabocla quando viva ou como espírito. De todo modo, chamam atenção os termos *gosto* – aquilo próprio à entidade – e *criação* – a maneira de cultuar.

As características e disposições das entidades – os gostos – não são explícitas ou integralmente conhecidas. Cada casa, cada juremeiro e, no limite, cada entidade as articula isso de uma forma – isto é, criam à sua maneira. Uma moça reclamava do juremeiro que escolheu para fazer a obrigação de sua Mestra Maria Navalha. O homem passou uma longa lista de frutas para a oferenda, além dos ingredientes secundários, como velas, azeite de dendê e mel. As frutas são oferendas indispensáveis para todos os mestres, mas, nesse caso, Maria Navalha é uma mestra "bêbada" e, por isso, a moça estranhou a

quantidade e diversidade de frutas, avaliando que constavam tipos impróprios para os bêbados (frutas "doces", como melancia, morango, banana). Ela, então, disse ao juremeiro: "você pode dar todas as frutas para a sua Maria Navalha, mas para a minha vai ser só as frutas de bêbada" (todas aquelas que acompanham cachaça, como caju, cajá, seriguela, pitomba).

Essas escolhas envolvem mais as predileções dos espíritos do que um repertório fixo de ingredientes e alimentos. E se há algumas prescrições mais conhecidas, por outro lado, todos se defrontam com novas possibilidades alimentares, o que leva os juremeiros a experimentarem técnicas de culto. Assim, *criar* conjuga a ciência de um juremeiro (o estilo de sua jurema) e aquilo que uma entidade é – as regras associadas ao seu povo e seus gostos. A criação é, portanto, uma composição entre essas duas tendências.

Trata-se de fato de um processo contínuo. Os juremeiros podem "acostumar" uma entidade ao seu estilo ritual, de acordo com suas necessidades e avaliações, compondo aquilo que ela pode "pegar" (isto é, receber) e o que é necessário para que ela se transforme na medida desejada. Durante a preparação de uma oferenda para os caboclos, alguém perguntou se determinada fruta poderia compor a cesta, ao que um juremeiro respondeu: "pode sim, eu dou essa fruta, pois é tudo uma questão de costume". A esses costumes, as entidades reagem, aceitando ou rejeitando tais experimentos. O costume é, ao mesmo tempo, limite e motivo para certas transformações.

O principal meio de criar transformações é pelos ingredientes usados em trabalhos, oferendas e obrigações. Essas experimentações podem se justificar por uma necessidade objetiva, como a falta de recursos para comprar aquilo que os espíritos querem e gostam e, então, substituir por outros tipos ou marcas. Em geral, essas mudanças são aceitas sem grandes problemas, pois as entidades são compreensivas e "entendem". Também é possível introduzir ou suprimir um ingrediente em decorrência de imprevistos e, então, observar a reação do espírito, que pode ou não reclamar. Mas, muitas vezes, essas mudanças e adaptações são feitas deliberadamente, apenas para "ver o que acontece", ou seja, para testar a entidade.

Nessas experimentações, a principal interdição é o "sangue" – mais especificamente, o sacrifício ("corte") dos "bichos de pena" (galos e galinhas) e "bichos de pelo" (caprinos e bovinos). O sangue possui o estatuto de substância e prática "de fora" – e, por isso, representa potencial perigo e instabilidade. Ao mesmo tempo, ele é usado em todas as juremas que conheci. Nesse sentido, os juremeiros criam e acostumam suas entidades através das oferendas, focando nas transformações elicitadas pelas mudanças

dos hábitos do que elas comem.

Cortes

Na forma em que se encontra atualmente, a jurema do Ilê Olufan Deyi funciona com a divisão espacial (e, portanto, ritual) que já descrevi: são dois quartos de jurema separados, que abrigam espíritos distintos, e entre os quais as reuniões se alternam. No interior da casa, está o quarto com mestres, mestras, pretos-velhos etc.; no lado de fora, exus, pombagiras e mestres esquerdeiros. Naquele período, Rosa organizava uma obrigação para sua mestra Ritinha. Ela já acumula alguns anos de jurema, se encontrando no segundo terreiro, para onde levou suas entidades. Como mencionei, a jurema de uma pessoa pode ser aumentada na medida em que chegam novas entidades, e foi esse o caso de Rosa que, mesmo após muitos anos participando do culto, descobriu que tinha a mestra Ritinha em suas correntes, da qual deveria cuidar a partir de então. A questão surgiu quando a Ritinha de Rosa indicou que come sangue, sendo que, na jurema da casa, essa mestra reside no quarto interno, onde não pode haver qualquer oferenda que envolva sangue. Por isso, se Rosa assentasse sua Ritinha naquele terreiro, não poderia proporcionar o que ela come. Ela também não poderia assentá-la no quarto externo onde, em regra, pode-se manipular o sangue, porque, nessa casa, uma mestra como Ritinha não pode morar com os exus e as pombagiras.

Diante desse problema, para atender às predições da entidade e respeitar seu caminho, os juremeiros resolveram levar o espírito para a casa do padrinho de Rosa, Roberto, onde ela moraria com as entidades dele. Nessa casa, a jurema está concentrada em prateleiras compartilhadas pelos espíritos em um único espaço, e não dividida em quartos separados. Além disso, a interdição ao sangue dessa jurema passa por uma linha ligeiramente diferente da do terreiro, sendo mais tênue e, aparentemente, ocasional – há espíritos ali que não comem sangue e, mesmo com a chegada da mestra, isso não gerou qualquer problema. Essa foi a solução para que a Ritinha de Rosa recebesse as oferendas que solicitou.

Mas se essa Ritinha pega sangue, não quer dizer que todas as mestras de Rosa o façam. Ela relembrou que deixou seu terreiro anterior porque, ao planejar uma obrigação para sua mestra Luziara, a mãe de santo fez uma lista de compras onde constava alguns bichos de pena (galinhas). Rosa não soube o que fazer, pois sabia que "Luziara não pega

sangue", e, por outro lado, não queria desrespeitar a dona da casa. O marido de Rosa interveio e disse para a mãe de santo: "olhe, se você trata sua Luziara assim, tudo bem, é com você, mas Luziara não é Ritinha e nem Paulina, na dela [de Rosa], não vai sangue".

Roberto, por sua vez, vinha planejando a obrigação para Zé do Mangue desde 2021. A entidade pediu um porco acompanhado por caranguejos, sururu e outros frutos do mar. Por uma questão de espaço, ele queria fazer a obrigação no Ilê Olufan Deyi e não em sua residência. Ele levaria o "caco" (como chama o assentamento) de Zé do Mangue até lá e depois retornaria com ele para casa. Mas as outras entidades de sua jurema se negaram a sair de casa e afirmaram, adicionalmente, que uma obrigação deveria ser ofertada às mulheres (as mestras e pombagiras), que comeriam frutas, carnes e peixes. Além disso, outro impasse é que a obrigação de Zé do Mangue no terreiro, teria que ocorrer do lado de fora, na área externa, porque o salão é o território dos orixás e, por isso, não pode haver cortes para a jurema. Diante das restrições, Roberto realizou a obrigação e uma bela festa em sua residência.

Assim, a organização das entidades em um quarto de jurema, bem como o planejamento e execução de obrigações dedicadas a elas, seguem princípios cosmológicos – como mostrei no caso dos povos, territórios e domínios onde atuam. Além disso, demais disposições podem surgir a partir da inserção de outros cortes que aproximam ou afastam as entidades entre si, como é o caso da interdição ao sangue. Dito de outro modo, se em algumas situações, a jurema – enquanto conjunto de entidades de um terreiro – não pode receber sangue, um espírito que está nessa jurema pode fazê-lo, ainda que isso precise acontecer do lado de fora do ambiente dessa jurema.

O sangue é concebido como um hábito de "fora" da jurema, que teria chegado "recentemente" com os exus e as pombagiras, e sido inserido por certos juremeiros para, depois, se disseminar. Essa disseminação se deu pela adoção da nova prática pelos juremeiros e pelo costume das entidades, de modo que, hoje em dia, algumas delas "já vêm pedindo sangue". Lucas Souza, de Alhandra, explica para Lima Segundo (2015, p.71) que a jurema "se firmava na oração, na reza, no jejum, não em sangue. Mestre não pedia bode, mestre não pedia corte. Mestre pedia a sua cachaça". Uma outra juremeira adiciona que:

> "Ela é pura, mas eles dão corte na Jurema porque querem. Que ela é pura. [...] O senhor está pensando que é todo mundo que trabalha nessa parte da Jurema, [de] corrente branca [?] Não [...] A Jurema Sagrada, ela é pura, ela é limpa. [...] Agora, tem um direito assim, de fazer um trabalho de um [...] discípulo da Jurema, você

> pode fazer aquela limpeza naquele discípulo da Jurema. Você quer botar uma obrigação [ou seja, sangue], você pode botar. [...] Mas a bem dizer, esse negócio de corte... não dou bem credo, não viu!? Deus me perdoe... Não dou bem crença, não" (Maria Grande) (Lima Segundo, 2015, p. 71)

A juremeira Maria Grande sublinha a "pureza" da jurema como a ausência do sangue. Mas ressalva que se pode – há o direito – de "botar" uma obrigação/o uso do sangue em caso de necessidade, ainda que ela não dê "credo" nem "crença" da prática. Esse "direito", ao qual alguns escolhem recorrer, não anula o caráter "puro" do culto, ainda que o ameace.

Não raro, escuta-se de juremeiros mais velhos que "no tempo de minha mãe, jurema era só índios e caboclo, não tinha sangue". Mesmo após a chegada desse hábito, há um relativo consenso sobre os índios e caboclos permanecerem sem pegar sangue. No lugar, essas entidades comem, preferencialmente, frutos, caças e doces. Do outro lado dos caboclos, há um espectro de entidades que vai desde mestres, mestras e ciganas, até pombagiras, exus e pretos velhos, abrangendo aquelas que pouco ou nunca pegam sangue até as que basicamente só se alimentam disso.

Ciganas são entidades que ora aparecem como pombagiras ora como uma entidade, com reino próprio – o povo do oriente – e que, segundo Roberto, não levam sangue. "Mesmo aquelas ciganas que são pombagiras?", perguntei, pois vi pombagiras ciganas recebendo obrigações com cabras e galinhas. Ele explicou que essas entidades são "finas" e por isso devem pegar apenas frutas "doces", cigarro e certas bebidas, cores claras (como amarelo e azul) e joias. Ao comentar sobre uma cigana específica, explicou-me que, de início, aquela entidade não pegava sangue, mas que, com o tempo, cabras e galinhas passaram a ser oferecidas como pagamento de uma promessa e, desde então, o costume ficou.

A questão é sempre o "aceite" da entidade, como colocou o pai de santo e juremeiro Vandinho. Ele me disse que entre as mestras, há aquelas mais finas, que não pegam sangue, e outras que o fazem. Deu como exemplo Luziara, sua mestra que, pela fineza, não recebe sangue – ainda que ele já tenha dado alguns bichos de pena, os quais ela "aceitou". De todo modo, Luziara não recebe e nem deve receber muito sangue, e Vandinho criticou aqueles que o fazem em excesso, dando bois e vacas, por exemplo. Para ele, isso se dá porque as pessoas "confundem" mestra e pombagira, "só porque elas se parecem" – são mulheres e se comportam de maneira parecida –, mas, ele enfatiza, elas são entidades distintas e devem ser mantidas separadas. A "única exceção", ele disse, "é

a Pombagira Cigana, que é mais próxima de mestra" – note-se o caso descrito acima.

Dessa forma, o que inicialmente é uma interdição a uma entidade, pode ser quebrado em uma medida pequena ou quando justificável, a depender das possibilidades de transformação do espírito – "caboclo não pega sangue, mas o meu pega, porque ele é um caçador". As relações colaterais das entidades também estabelecem quebras, e são um meio para que elas comam, indiretamente, aquilo que não podem comer de princípio. Um juremeiro explicou que "preto velho não pega sangue, mas aqui em casa pega, somente uma vez por ano porque seus cargueiros (exus, escravos) pegam" – na medida em que os cargueiros (exus) são parte desses pretos-velhos, o sangue passa por eles, em algum grau – e o que é muito para uma entidade, pode ser pouco para outra. Há, então, uma gradação dentro da gradação.

André enfatizou que jurema não leva sangue. Seu caboclo e sua cabocla, por exemplo, comem verduras e frutas, como beterraba, inhame e tapioca, não tomam guaraná (refrigerante) nem comem confeitos (doces), como boa parte faz atualmente. Apesar de não pegarem sangue, comem "animais de caça", como preás, coelhos e pássaros. Ele diz: "eu não dou sangue a ninguém [entidade], mas pode ser que depois eu tenha que dar, com o tempo. Eu dou sangue para a minha mestra hoje, mas ela demorou a aceitar." Para André o uso do sangue é "errado", mas algumas pessoas (ele incluso) podem passar a usar com o tempo, em medidas pequenas, a depender da necessidade e da reação das entidades. Mas, ele alerta que "a pessoa tem que ser boa, porque isso muda a natureza da entidade e faz ela ficar mais pesada, mais para a esquerda".

Os juremeiros explicitam o papel do sangue na jurema, reconhecendo seu uso, mas recomendando a observância de limites e condições. Eles ressaltam que o sangue "não é de jurema" e, ao mesmo tempo, narram como manejam essa interdição com seus espíritos. As ressalvas enfrentam a dimensão ritual, como no caso de Rosa, pois reconhece-se e segue-se a restrição buscando uma disposição específica na qual ela possa ser ultrapassada; explora-se uma pequena passagem de suas próprias entidades, vendo nela a possibilidade de dar sangue – ofertar uma quantidade muito pequena e observar as reações e efeitos.

O alerta para a quantidade e o modo de dar sangue se justifica pelo poder dessa substância/do ato ritual do corte em transformar as entidades. A capacidade do juremeiro (ele ser bom) quer dizer ele conhecer o "caminho" do espírito, o que, por sua vez, requer o conhecimento de como tratar um mestre, uma mestra, um caboclo ou um exu, cada qual ao seu modo. Também requer que ele conheça as possibilidades (as passagens) possíveis

desses espíritos (e entre eles), aventando aquilo que eles podem ser, mas que não está tão evidente de início.

Por isso trata-se de um processo de criação, da emergência de novas composições entre os caminhos da pessoa e das entidades. Assim, quando os juremeiros precisam mobilizar outras forças dos espíritos, dão diferentes oferendas, e as entidades experimentam coisas novas. Elas também estão dispostas a experimentar, seja porque querem, seja porque são compelidas pelas ações das matérias. Mas o que significa experimentar, para além do sentido óbvio de incorporar algo novo no repertório ritual de uma entidade?

São vários os motivos para os juremeiros usarem sangue em situações que inicialmente ele era dispensável. Eles envolvem a necessidade de expandir ou transformar o espectro de trabalho da entidade; o possível prestígio e suntuosidade de ofertar um grande bicho; a tentativa de mudar o temperamento do espírito, deixando-o mais bravo ou agressivo.

No "cimentamento" (assentamento) do exu e da pombagira de Fernanda, André terminou o ritual e disse: "em alguns meses, daremos sangue para sua pombagira, pois quero que ela venha bem infernal, para te ajudar quando você precisar". Ele explicou que não poderia fazer esse corte naquele momento, pois a jurema de Fernanda é "muito forte e não pega sangue, então só posso dar [oferendas] na quimbanda aos poucos, depois, vez ou outra, só uma galinha ou um pinto". Nesse caso, o sangue é dispensável para o processo de constituição dessa jurema – as entidades cimentadas, Pombogira e Exu, já estavam prontas –, mas, dadas as necessidades de vida da juremeira, era necessário que ela tivesse à disposição uma entidade que atuasse bem na esquerda ou na quimbanda, o que só seria possível por meio do uso do sangue.

Outro motivo para o uso do sangue é o sentido suntuoso que tem entre alguns juremeiros, em geral os mais jovens. Nos últimos anos, houve uma proliferação da oferenda de bois e vacas para exus, pombagiras, mestres e mestras, como celebração pela prosperidade que essas entidades propiciaram aos pais e mães de santo. Por outro lado, muitos juremeiros ficam reticentes com a frequência cada vez maior desses animais na jurema, alegando que o uso do sangue deve ser sempre comedido e mesmo interdito por completo.

Roberto frisa que é necessário observar a quantidade e o ritmo da introdução de novos hábitos: "você pode começar com um bicho de pena, depois dar um bode ou uma cabra, chegar no porco e aí você vê se pode dar um boi". Essa gradação de animais diz

respeito menos à diferença entre espécies e mais à quantidade de sangue que cada um proporciona – no sentido de que quanto maior a obrigação, maior deve ser a destreza ritual e o conhecimento cosmológico para conduzi-la. Com isso, a entidade tem a oportunidade de experimentar e o próprio juremeiro modela como propiciar essa experiência. Segundo ele, os espíritos devem ir "se acostumando" – os relatos enfatizam como deram um pouquinho de sangue e, então, a entidade aceitou – caso contrário, podem "tomar gosto" pelo sangue e passar a se alimentar apenas disso.

A interdição inicial ao sangue, decorrente de sua inexistência primordial na jurema, é relembrada pelos juremeiros por sua atualização gradual – dá-se mais ou menos sangue – e intervalada – a depender da entidade e de aspectos contingenciais. Por isso, a experimentação é necessária, pois se tateia as possibilidades antevistas pelos juremeiros sem, no entanto, ultrapassar limites. O risco de dirimir essa interdição, ou ainda, o perigo de "criar" uma entidade equivocadamente, significa confundir ou "trair" a "natureza" do espírito, e misturar ou diluir diferenças intrínsecas aos povos da jurema, provocando passagens perigosas. Como mostrei, o povo da rua come sangue (foi com ele que o sangue chegou), mas quando os exus e pombagiras são cultuados na (boca da) mata, jamais o fazem, se contentando com farofa e bebida.

Um risco é a obliteração completa dessas diferenças, de modo que o sangue passe a ser utilizado como algo próprio da jurema. Os juremeiros preocupam-se com a substituição das oferendas consideradas mais usuais da jurema (frutas, caças e bebidas), no lugar de complementá-las. Isso envolve o risco dos juremeiros perderem as técnicas de oferendas com esses elementos, bem como que as entidades perderem a capacidade de comerem o que lhes é apropriado.

Os espíritos são conhecidos por serem volitivos, expressarem suas vontades, desejos e preferências, podendo inclusive se revoltar, brigarem entre si e ficar chateados com as matérias – mais acima mostrei como agem quando se sentem preteridos. Além disso, possuem preferências e exigências com as quais os humanos buscam negociar a fim de chegar em acordos, nem sempre alcançados. Nessas negociações, os juremeiros devem dar atenção às suas entidades, mas, por outro lado, precisam ter parcimônia nessa relação para que não cedam a todos os pedidos.

Outra característica dos espíritos é seu apetite descontrolado e quase irrestrito. Moacir explicou que "a jurema dá a quem dá mais: se você der uma galinha aqui e o outro der uma cabra ali, a entidade vai pelo outro". Essa seria uma das formas de anular um feitiço, "cobrindo" aquilo que o emissor deu à entidade, com uma oferenda maior. O fato

é que as entidades tendem a desconhecer e, por vezes, ignorar certos limites e distinções.

Os desejos e as vontades das pessoas, que experimentam novas técnicas rituais, são vetores centrais na criação de uma entidade. Aqueles que fazem isso excessivamente são considerados "afoitos", pois transgridem limites sem considerar as consequências. Mas não são apenas os humanos que são afoitos, as entidades também o são, podendo comer tudo o que lhes é oferecido, se acostumando rápido a isso e passando a exigir mais. No entanto, os efeitos dessas experimentações são distintos para pessoas e para espíritos.

Perguntei para Roberto por que os espíritos, que são tão volitivos e expressam suas predileções, aceitam oferendas como o sangue, mesmo quando este não faz parte do seu repertório ritual. "E ele vai recusar? Ele vai comer, claro! O problema é que depois ele pega gosto", ele me respondeu.

Em decorrência dessa possível falta restrição de toda e qualquer entidade, o melhor jeito de usar sangue é pela experimentação, "ir dando só um pouquinho", para que a entidade "se acostume", sem, com isso, criar uma passagem tão abrupta ou desproporcional com a qual o juremeiro não saiba lidar. São inúmeros os casos dos efeitos nefastos do uso excessivo do sangue, em que as pessoas percebem o descontrole do seu poder. Ao tomar gosto pelo sangue, com um apetite ainda mais irrestrito e liberado de constrangimentos antes necessários, a entidade passa a demandar mais e em excesso, e o juremeiro pode tornar-se vulnerável às vontades e ações do espírito.

O sangue não é o único elemento que pode provocar esse excesso, mas certamente é o mais poderoso deles, dado seu caráter externo. A presença do sangue na jurema já foi analisada como influência do candomblé (ver, p. ex. Brandão, 1998) ou como versão simplificada e esporádica dessa prática – infra-sacrificial (Motta, 2005). Os juremeiros também relacionam o sangue ao candomblé, quando criticam as homologias consideradas erradas, afirmando que alguns "estão achando que jurema é candomblé", em alusão à construção de semelhanças rituais, entre eles (mas não apenas) o sangue[176]. Entende-se que o sangue veio da quimbanda – do povo da rua, os exus e as pombagiras – e está na jurema. Por isso, em última instância, o sangue pode aproximar a jurema de um limite dela mesma – vira-se uma outra coisa que não jurema –, daí o problema do excesso.

É o sangue quem pode "trair" a "natureza" de uma entidade, acarretando uma

[176] É importante sublinhar que não é a presença de bichos de pena e de pelo, tampouco o *corte* em si, que é criticado nessas homologias, mas sim os detalhes rituais de, por exemplo, modos de "tratar" (cortar e limpar) os bichos, bem como de depositá-los nos assentamentos. É precisamente aí que ouvi os principais problemas, os quais também se colocam do outro lado, quando, em uma obrigação de candomblé, tratam um bicho com os procedimentos associados à jurema, o que é considerado um erro grave e ofensivo.

confusão ou dissolução das diferenças dos espíritos, e mesmo de toda uma jurema. De maneira similar, comentam que isso também acontece quando um juremeiro oferece sangue para uma entidade objetivando transformar um mestre fino em uma entidade pesada (quimbandeira, esquerdeira), descaracterizando-a: "aquele espírito está muito diferente, não estou reconhecendo". É evidente que os limites variam de jurema para jurema, sendo testados caso a caso, mas os perigos permanecem: "se eu trair a natureza de um espírito, ele pode se virar contra mim", alertam. Assim, o risco se volta, sobretudo, para o juremeiro, que, por ter instaurado um desequilíbrio cosmológico, será alvo da revolta da entidade.

Povoando uma jurema

"Um padrinho deve catar as entidades de seu afilhado", disse Roberto, "ele tem que ir na semente". Ao fazer isso, o padrinho "puxa as correntes" de um afilhado e revela as entidades dessa pessoa. Em geral, isso corresponde ao guia – o principal dos espíritos, que comandará a sua jurema –, ao mestre, à mestra, um exu e uma pombagira. Essas serão as entidades *da* pessoa, que devem ser *conhecidas* por ela (isto é, seus nomes, linhas, formas de cultuar etc.).

Puxar a corrente estabiliza provisoriamente a mediunidade de um juremeiro neófito, deixando sua matéria minimamente preparada para lidar com os espíritos. Conforme demonstrei, a iniciação, o desenvolvimento e o trabalho são meios de promover a sintonia entre a pessoa e sua mediunidade. Em um primeiro momento da vida espiritual, é comum que os médiuns experimentem uma indiscernibilidade dos graus e naturezas das relações com suas entidades, sem conseguirem distinguir precisamente quem está se aproximando ou manifestando. Por isso, o padrinho ou a madrinha operam essas distinções, ou melhor, propiciam as condições e preparações para que o médium as faça.

Na sua corrente, haverá o espírito pelo qual se tem mais afeto, aquele com quem mais se trabalha, o que nunca veio em terra, o que já foi embora, os herdados e os que chegaram depois – podem surgir uma bruxa, uma turca, uma cigana, um preto-velho. Como resultado, a corrente é composta tanto pelas entidades da pessoa (as que *são dela*), quanto por outras que vão chegando (as que *estão com ela*), e todas precisam ser igualmente zeladas. Dessa forma, se as entidades reveladas em um primeiro momento (quando se puxa a corrente) parecem compor o conjunto particular e individual de

entidades, raramente esse quadro perdura por muito tempo.

Assim, tão logo a mediunidade fica mais estabelecida e as entidades reveladas, o médium volta a estar conectado a um fluxo mais intensivo (e indistinto) de sua mediunidade, de modo que, virtualmente, toda e qualquer entidade da jurema pode se aproximar dele e estabelecer novos vínculos. Com isso, novos seres são incorporados na corrente e o povo vai crescendo e se transformando.

No início do capítulo, demonstrei que as entidades se apresentam ora mais próximas de entidades discretas – o que pode ser visto pelos povos – ora como seres múltiplos – nas suas passagens. Mas também assinalei que a entidade é infletida pela singularização da relação entre elas e as pessoas. Nas correntes, as entidades se formam (mudam, transformam e diferem) por meio da composição com os humanos.

Correntes

Fernanda contou ao seu padrinho que frequentava outro terreiro antes dele e, em uma ocasião, se manifestou com várias entidades cujos nomes desconhecia, as quais foram "puxadas" (atraídas, invocadas) pela mestra da casa. André reprovou a ação do espírito, enfatizou a necessidade de saber quem é quem, que é fundamental ao médium saber identificar a "especificidade" de cada espírito, por meio de sua "presença e energia". Falou ainda que as entidades precisam "dar a sua graça", isto é, se apresentar dizendo seus nomes. Ele explicou que todo juremeiro deve, primeiro, saber quem é a entidade, para, então, "conhecer seu caminho" – que corresponde à sua "história", a quem ela foi e é, e, portanto, os modos de cultuá-la. Quando Fernanda recebeu uma entidade na casa de André pela primeira vez, o pai de santo encontrava-se manifestado com sua mestra Ana Lúcia, que inquiriu o espírito recém-chegado[177]: "qual é a sua graça?".

Naquele mesmo dia, André e Fernanda combinaram os procedimentos de feitura da sua jurema que, entre várias etapas, durou cerca de seis meses. Ela começaria tomando banhos com ervas para preparar seu corpo e possibilitar a apresentação das entidades por meio de sonhos, visões e intuições. Depois, André puxaria suas correntes, invocando os espíritos, primeiro o guia e depois os demais, pois, ele disse que "até então, tudo fica meio

[177] Tia Íris contou-me que antigamente havia o doutrinador, responsável por domar um obsessor apenas na palavra. Ele conversava e descobria de onde aquele espírito vinha e quem ele era. Segundo ela, isso se perdeu e estaria "tudo muito solto".

em aberto, pois a entidade que você recebe pode não ser a sua". Ele concluiu alertando Fernanda que é preciso "ir devagar com a espiritualidade, porque quanto mais a gente sabe, mais se é cobrado".

Meses mais tarde, Fernanda se queixava por ainda não ter conseguido fazer sua jurema, mesmo tendo providenciado todo o material necessário. Ela disse que após os banhos, sonhou muito e passou a ter intuições sobre algumas de suas entidades. André resolveu que ela precisava de uma "fortificação" para, então, conseguir fazer a jurema, pois se encontrava fragilizada em decorrência de problemas familiares e seus "caminhos estavam fechados". No ritual, o padrinho anunciou aos presentes que aquele procedimento não seria uma iniciação, mas algo para "sustentar" a neófita. Nesse dia, a madrinha de Fernanda foi escolhida e, junto a André, lavaram o corpo da nova afilhada com um banho preparado com ervas. No meio do procedimento, André recebeu seu mestre e, como é comum, a entidade continuou o procedimento de onde o pai de santo havia parado, contando com o auxílio da madrinha.

O mestre cantou linhas de caboclo e índio, chamando esses espíritos. Quando cantou uma linha do caboclo Canindé, Fernanda estremeceu e foi tomada pelo caboclo. Ele tomou a preaca em suas mãos, cantou sua linha, confirmou seu nome e deixou a matéria da neófita. O mestre voltou a cantar, chamando outros mestres de jurema. Dessa vez, Fernanda recebeu Malunguinho, entidade que ela já conhecia, pois era uma herança familiar. Ele ficou mais tempo em terra, agradecendo pelos feitos do padrinho e deixando recomendações a serem repassados para a matéria quando ela retornasse. Os dois mestres, o de André e de Fernanda, deixaram o local.

De volta, André cantou para as mestras. Nesse caso, o padrinho estava curioso para saber qual seria a mestra da afilhada. Ele explicou que duas entidades, Paulina e Luziara, vinham disputando essa posição; a definição de quem ficaria "à frente" seria naquele momento. Ele passou a cantar alternadamente para as duas mestras, observando as reações do corpo de Fernanda, que cambaleou ao ouvir mais uma linha de Luziara, firmando-a como mestra principal de sua jurema. Apesar da confirmação, André disse que isso não deixava Paulina fora das correntes de Fernanda, apenas que ela é sua segunda mestra – por isso, ao final, ambas foram assentadas na jurema da neófita.

Quando retornou, Fernanda explicou que entendia o motivo de Luziara ter tomado a frente, pois ela era "sua", "veio comigo". Paulina, por sua vez, chegou em sua vida por meio um presente: uma vizinha lhe deu uma palmeira – que é uma planta de Paulina – para que ficasse sob seus cuidados. Por ter cuidado da planta, e por efeito, da entidade,

esta mestra se aproximou de Fernanda e passou a integrar suas correntes. Por fim, a fortificação de Fernanda se encaminhava para o final quando uma moça recebeu a mestra Paulina, evento interpretado como a confirmação da presença dessa mestra que, uma vez tendo perdido o espaço para Luziara, fez questão de se fazer presente por meio de outra matéria.

As entidades ocupam posições na corrente de alguém – guia, direita e esquerda, primeiro e segundo, frente e escora etc. – sendo normal que se tenha mais de um mestre ou uma mestra, um caboclo e um índio, um caboclo jovem e outro velho. Essas posições não significam uma polaridade, pois todas as entidades atuam em amplos espectros espirituais, convergindo em "sustentar sua matéria". É ainda mais marcante que outras entidades cheguem com o tempo. André, por exemplo, tem sete mestras: Laurinda, que é a primeira, e depois Paulina, Luziara, Ana Lúcia, Aninha do Anjiló e outras. Ele também tem vários mestres, como Galo Preto, Corisco, Manoel Cadete e Mestre Carlos. Destes, Galo Preto é parte da jurema de André porque era o mestre de sua madrinha (e tia consanguínea). Ele tem ainda uma cigana que "vem muito abusada, falando baixinho, tem um sotaque porque é turca e trabalha muito com encanto de cigana" (que abrange técnicas oraculares, como cartas e leitura de mãos). "Além de turca, ela é da linhagem de Iemanjá, porque no mar ela foi abduzida por uma baleia. Ela é uma princesa turca". Finalmente, seu índio é Pena Branca, "muito bravo e fala uma língua que ninguém entende". Assim, nem todas essas entidades são originalmente da sua jurema, nem foram conhecidas logo no início. A quantidade, velocidade e diversidade com que as entidades se manifestam em alguns juremeiros em geral é justificada pelo "merecimento" humano. Essa multiplicidade de vínculos entre uma matéria e os espíritos é vista com bons olhos pelos juremeiros, pois amplia sua força espiritual.

Além de ter preparado Fernanda com o banho, André e a madrinha lavaram também os objetos dos assentamentos das entidades: alguidares, copos e taças, fios de conta etc. Após algumas semanas, ele os levou para a residência de Fernanda, onde os espíritos habitam desde então. Ali, padrinho e afilhada organizaram as entidades: na prateleira mais alta ficou o caboclo Canindé, na debaixo, as duas mestras (Paulina e Luziara) e na mesa, ao centro, Malunguinho. André disse que Fernanda deixasse o restante do quarto livre para a chegada dos demais espíritos no futuro e marcou outra obrigação voltada somente para exu e pombagira, os quais ele disse que só veria "depois, porque tem que ser separado [da jurema]". Ele explicou que também chamaria (puxar para incorporar) apenas a pombagira e não o exu, porque eles são muito pesados, principalmente para uma mulher.

Assim, uma vez que a pombagira chegasse, ela diria "com quem anda", isto é, qual exu a acompanha.

A obrigação para a pombagira e o exu de Fernanda foi realizada no "tempo", ou seja, do lado de fora do quarto da jurema. André levou todo o material para o quintal da casa e ali mesmo chamou a entidade na matéria enquanto a "cimentava", constituindo sua contraparte material, nesse caso um "risco" (uma ferragem) que, junto a outros materiais, forma a própria pombagira. A entidade tomou a matéria, anunciou seu nome e informou qual era o exu de Fernanda, sem levar muito tempo manifestada. Ao retornar, a moça disse que se sentia muito pesada e que aquela "energia" era diferente. André levou os dois assentamentos para o quarto da jurema, mas os colocou no chão, alertando para a necessidade de mantê-los separados dos demais espíritos. Disse ainda que em uma oportunidade futura daria algum "bicho de pena" para essas entidades, uma única vez, pois a jurema de Fernanda é de "encante", isto é, não pega sangue.

O processo de "puxar as correntes" de Fernanda fez emergir de sua mediunidade entidades que ganharam nomes, linhas, feições, contrapartes materiais e formas de serem cultuadas; e com as quais Fernanda passou a ter um determinado vínculo. Se em um passado recente, ela experimentava o transe com vários espíritos que desconhecia ou dos quais não tinha certeza da identidade, agora sabia quais deles se aproximavam, e podia identificar a presença de cada um. Ela diz que antes fazia seus pedidos para Luziara, Paulina ou Malunguinho genéricos, mas agora fazia para os "seus", "sabendo para quem era".

A partir dessa nova disposição da mediunidade, o provável aparecimento de entidades desconhecidas se dá em outros termos. Uma vez encerrado o ciclo de iniciação, uma comadre de Fernanda deixou em sua jurema oferendas para entidade dela, Ritinha. O problema é que essa moça "não sabe o que quer, e uma hora quer trabalhar com espírito e outra hora diz que não quer nada" (se afastando da religião), disse Fernanda, receando que a comadre "abandone" Ritinha ali: "o que eu vou fazer? Vou cuidar, não vou rejeitar o espírito por um erro da matéria". Com isso, ela viria a adicionar mais uma entidade à sua jurema.

A corrente seria uma espécie de coleção de entidades e divindades, um conjunto pessoal de espíritos. Mas, ao colocar a corrente em um quadro mais geral de relações entre pessoas e espíritos, vemos que ela estabiliza a mediunidade em termos conhecidos e nomeados para os humanos. Ocorre que os vínculos de uma corrente são também heterogêneos pois, como mencionei, cada entidade criará uma relação com sua matéria e,

além disso, podem deixar e chegar na corrente no decorrer do tempo. Uma moça me disse "eu não tenho Malunguinho, mas ele está nas minhas correntes" – Roberto sempre reiterava que ninguém é "dono" de espírito, ainda que possamos ter relações mais próximas e específicas com alguns deles, mas sim que eles estão conosco, em nossas correntes. Nesse sentido, a corrente está sempre em transformação e multiplicação – note-se que, na maioria das vezes, os juremeiros falam no plural: "as minhas correntes".

Tanto Roberto quanto Nina já se despediram de alguns de seus espíritos e sentem falta deles. Mestre Carlos foi um espírito muito conhecido no Alto José do Pinho, enquanto trabalhou com Nina, até que "subiu", o que significa que trabalhou, "cumpriu sua missão" e se "elevou". Perguntei a Nina se ele teria deixado de existir enquanto entidade. Ela riu e disse resolutamente que não, foi apenas o trabalho *dele com ela* que chegou a um ponto de inflexão, de modo que Mestre Carlos pode ser encontrado trabalhando com outras matérias em terreiros diversos. Além disso, o mestre jamais deixaria sua matéria desamparada e enviou Vira Mundo como espírito substituto, com quem Nina trabalha hoje em dia.

Circulava uma história, contada em tom jocoso, sobre um mestre que, durante uma festa, fez uma solene despedida, afirmando que não desceria mais naquela matéria. Os afilhados choraram e lamentaram, pediram que a entidade revisse sua decisão, mas ela se mostrou firme. Acontece que tempos depois, em outro toque, o mestre tornou a se manifestar na matéria. Diante do espanto de todos, ele disse que tinha ido para um lugar muito parado, onde não se divertia, então viu a festa e sentiu vontade de voltar.

As correntes se transformam com as possíveis adições e subtrações de entidades. Quanto mais trabalha um juremeiro, maiores são as chances de sua seara de espíritos se expandir e de seus vínculos ser multiplicarem. Isso torna mais evidente que esse conjunto de entidades não é fixo, uma vez que há tantos espíritos quanto possíveis, e as posições nas correntes não formam um padrão prescritivo.

Em geral, as pessoas anunciam a necessidade de se conhecer o guia para que sua jurema esteja segura sob seu comando. Esses guias são, quase sempre, os caboclos e os índios, mas acontece dessa regra não se efetivar. A guia de Nina é Maria Conga, fato um tanto inédito entre os juremeiros, mas que não causa tanta estranheza dado o papel ritual e sentimental que a entidade ocupa na vida de sua matéria. Nina explicou que quando Itaguaracy chegou em sua vida, ela passou a contar com dois guias, mas que, com o tempo, o índio avisou que ele ficaria depois de Maria Conga.

Roberto conta que quando começou a frequentar um terreiro para se desenvolver, a

mãe de santo insistia em puxar suas correntes e nada acontecia, de modo que seus espíritos não se manifestavam. "É no tempo deles", respondia Roberto. Certa vez lhe perguntaram quem era sua guia e ele disse "eu não vou dizer, eu sei quem é, mas não direi". Ele explicou que a recusa em revelar era pela própria dúvida em relação à entidade: "eu pensava, meu Deus, eu nunca fui à Turquia, como posso ter uma turca [como guia]?". Ele contou que "ela vem das águas e seu nome é Erundina" e concluiu: "depois eu entendi que a minha corrente é assim porque eu tenho sangue de negro, de índio e de cigano"[178].

Essa entidade "toma conta de tudo" da jurema de Roberto, "ela vem muito raramente e é depois dela que vem Oxóssi, Pena Branca, Malunguinho, o pequeno Canindé, Tapuia...". Isto é, os caboclos e índios de Roberto que, por regra, seriam seus guias – ainda que Oxóssi, por exemplo, seja aquele que vem nas reuniões de mesa e dê passagem para os demais espíritos, agindo como um guia.

É fato que todo juremeiro tem ao menos um mestre e uma mestra, mas esse também é um conjunto que pode sempre aumentar. Roberto disse que depois dos caboclos e índios, "vem também [Mestra] Ritinha, [Mestre] Quebra Pedra, Exu Caveira, Cruzeiro. Mas Quebra Pedra subiu e deixou [o Mestre] Tertuliano no lugar, que é muito cabuloso e quase nunca vem. E há muitos anos quem vem mesmo é Zé do Mangue. Tem também Ana Paulina, a bruxa, e também Paulina, a mestra, não pode confundir".

Eu não cheguei a conhecer a Ritinha de Roberto. Ele dizia que ela pouco se manifestava, o que o fazia intuir, com tristeza, que ela se preparava para ir embora. Ele ficou menos angustiado quando ganhou uma afilhada cuja mestra é Ritinha, concluindo que mesmo que a mestra deixasse sua jurema, ela não o abandonaria por completo, pois tinha enviado alguém por meio da qual continuaria presente. Poucos meses antes de sua morte, Roberto se despediu de mais uma de suas entidades, sua preta-velha, de quem ele tanto gostava. Durante uma reunião, Tertuliano avisou aos presentes que Dona Almerinda iria subir, notícia que todos receberam com pesar e preocupação com a reação de Roberto, que estava justamente planejando a obrigação para os pretos-velhos. No dia da obrigação, após oferecer a comida do povo da bahia, e tornar da manifestação, ele descobriu que ela tinha se despedido e se emocionou.

Além de nunca terem deixarem Roberto desamparado, enviando uma nova entidade ou mantendo a relação por outras vias, suas entidades de jurema demonstravam vontade de se aproximar dele, "experimentar" seu corpo, reconhecendo sua dedicação e ciência.

[178] Em uma chave parecida Nina um dia me disse: "a gente tem parte com cigano, porque minha avó era cigana, ela não parava, deixou todos os filhos".

Foi dessa maneira que Luziara passou a fazer parte de sua jurema. “Ela só veio uma vez... Elas [as mestras] estavam lá no lugar delas, onde ficam conversando sobre a gente, sobre as matérias, aí Luziara disse ‘Ritinha, deixa eu experimentar aquela matéria?’, e ela permitiu”. “Eu vim ver como era o seu corpo por dentro”, ela disse quando entrou no corpo de Roberto. “Quem reclama muito é Maria Navalha, diz que eu não dou atenção a ela como às outras, mas ela tem que entender que ela chegou depois, tem que entender e se adequar ao meu jeito”.

A chegada de Maria Navalha revela mais um aspecto dessas relações. Era perto do carnaval quando os integrantes do Maracatu trabalhavam arduamente na confecção dos adereços, quando alguém começou a passar mal. De repente, uma entidade lhe tomou e se apresentou como Maria Navalha, dizendo ter sido mandada pelos inimigos da Nação para atrapalhá-los. No entanto, o espírito disse que ao chegar naquele lugar, percebeu que se tratava de “um povo muito bom e trabalhador”, que tinha gostado deles e, por isso, desistido de fazer o mal. Ela gostaria, então, de “ficar por ali”, protegendo-os, desde que as obrigações devidas lhe fossem feitas. Com isso, a mestra foi incorporada ao grupo de divindades e entidades atreladas ao Maracatu, recebendo uma obrigação conforme pedido, se tornado a bruxa do grupo. Além disso, também passou a fazer parte da jurema da moça que a recebeu, inicialmente enquanto obsessora, depois enquanto sua mestra. A moça, por sua vez, é filha de Roberto, e este passou a receber o espírito.

No capítulo anterior, demonstrei que, para os juremeiros, as entidades não possuem “donos”, não pertencem a ninguém, e, na verdade, elas “estão” com as pessoas. Essa afirmativa não invalida a diferenciação entre as entidades que são da corrente pessoal e aquelas que chegam depois, no decorrer do tempo. No limite, mais que *ter* uma entidade, a questão é que a entidade *está* na corrente. Uma vez que um espírito faz uma passagem pela pessoa, como no caso acima, mesmo com um intuito negativo, ela abre uma possibilidade de composição com aquela matéria – cujo desenvolvimento vai depender da vontade do espírito, bem como da disposição da matéria para cultuá-la.

Não é raro que uma entidade passe a fazer parte da corrente de alguém por captura, quando se converte um feitiço em mais uma entidade para si, e uma entidade a menos para o algoz. Cruzeiro é outra entidade de Roberto, sobre a qual ele dizia: “aquela ali é outra história, é cruzambenta e trunqueira”. Cruzeiro chegou na jurema de Roberto por meio de uma guerra de feitiços. Ele tinha deixado de frequentar uma casa por discordâncias da condução ritual do pai de santo que, chateado com a saída, passou a enviar-lhe catimbós. Tertuliano, um de seus mestres, interceptou um obsessor enviado

para causar malefício, sendo justamente Cruzeiro, que era a mestra do pai de santo. O mestre a convenceu de ficar por ali e Roberto trabalhou muito com ela. Aquele que a enviou perdeu a entidade de sua jurema, se queixando: “poxa, eu cuidava tão bem dela aqui, dava de tudo o que ela queria, e ela me deixou, pois então que fique por lá mesmo, não a quero de volta”.

A necessidade e o desejo em ter mais entidades com as quais trabalhar, faz com que juremeiros mais habilidosos tragam mais espíritos, como fez Roberto com Exu Tranca Rua, o qual está assentado em sua jurema. Mas o seu Exu é Exu-Caveira, muito importante para ele, “que é meu mesmo e que eu gosto muito”. Assim, a corrente condensa as relações e os vínculos dos espíritos que são da pessoa e aqueles que estão com a pessoa. As pessoas, por sua vez, fazem distinções temporais (quem chegou e quando), narrando os momentos de chegadas, mas não diferenciam as entidades, demonstrando que, uma vez dentro dessa corrente, os recém-chegados são importantes como aqueles que estavam ali antes, os que “são” da pessoa.

No entanto, nem sempre um novo espírito será incorporado à corrente de alguém, mesmo que este passe a ser cultuado por ela. Roberto cultua um Ogum de Ronda em sua jurema, mas este não faz exatamente parte da sua jurema. Em primeiro lugar, ninguém se manifesta com essa entidade (que não é orixá) que “veio da umbanda”, mas que é “cultuada aqui” – o que não quer dizer que toda entidade que tenha vindo da umbanda (ou de fora) não se manifeste. Roberto trouxe essa entidade para perto de si, colocando-a na jurema, para recorrer a ela em momentos específicos. Nina também possui um assentamento desse e a dinâmica se repete. Essas entidades não recebem obrigações tais como as outras (como festas específicas ou oferendas anuais), e sua atuação é restrita a trabalhos, evidenciando um limite de passagem de uma entidade e a da possibilidade de ela passar a integrar uma corrente.

Assim, tem-se aquelas entidades que são da pessoa, as que podem vir a ser da pessoa, as que estão com a pessoa e as que são mobilizadas pontualmente. Há, ainda, segundo alguns, a possibilidade de uma entidade estar nas correntes de todo e qualquer juremeiro, quando se trata de Malunguinho. Quando uma juremeira me disse: “eu não tenho Malunguinho, não sei como ele vem, mas ele está nas minhas correntes”, ela completou que “todo mundo tem ele”. Sobre suas correntes, Roberto disse que além de todas as entidades mencionadas, ele “ainda tem Malunguinho, que está em tudo na minha vida, em todas as porteiras e fronteiras da minha jurema”.

A passagem na pessoa

Os espíritos da jurema conformam uma pluralidade de entidades que se constituem em um processo contínuo de diferenciação. Nessa variação, há instantes em que os espíritos estão mais próximos a seres singulares. Assim, os juremeiros entendem que quando Mestra Paulina está manifestada em alguém, ela deve sair dessa matéria para então passar para outra, não podendo haver duas pessoas na mesma festa com essa entidade. Também é comum que as pessoas testem a entidade para conferir se ela, quando manifestada em outra matéria, lembrará de algum evento ou informação que ambas compartilharam. Uma mãe de santo certa vez comentou que "esse rapaz só quer trabalhar com Malunguinho, não é só ele que tem Malunguinho! Se o espírito ficar o tempo todo no couro dele, como vai trabalhar com os outros?".

Mesmo próximas às suas feições mais singulares, as entidades não deixam de revelar suas variações, pois, ainda que conhecidas (nomeadas), elas mantêm virtualidades com as quais os juremeiros precisam lidar ritualmente. É diante de situações ambíguas que algumas respostas práticas são colocadas a essa questão. O ato de se apresentar tira a entidade de uma existência genérica e lhe confere uma singularidade. Segundo Roberto "um mestre, quando chega, tem que dizer quem é: 'quem é o senhor? qual é a sua cidade ou a sua aldeia? qual é o seu ponto? diga!', porque, por exemplo, existem muitas Luziaras por aí, 'mas a senhora, quem é?'".

Mas a questão permanece mesmo depois de uma resposta. Algumas entidades são parecidas entre si, acabando por criar vínculos familiares, que as reúnem em um conjunto: "Tem Luziara, Luzitânia e Luziânia", exemplificou Roberto; há as Ciganas, as Mestras do tipo Ciganas e as Pombagiras Ciganas, que podem compor o povo do oriente (que não abordei diretamente); e há os caboclos, os pretos-velhos e os mestres, que, quando juntos, formam o povo d'água, eventualmente mencionado pelos juremeiros que convivi.

Menciono mais essas passagens e povos para, por um lado, demonstrar que não é possível esgotar os agrupamentos de entidades e suas variações; e, por outro, para evidenciar o contínuo movimento de passagens que as entidades e os juremeiros elicitam, ora mais, ora menos deliberadamente. Mesmo quando essa capacidade está mais auto evidente e pode ser observada com nitidez, a questão se recoloca. Antes mesmo de ter suas correntes puxadas, Fernanda já sabia que seu mestre era Malunguinho porque a própria entidade havia lhe dito, adicionando que todos em sua família o possuem, mas

que ele vem de um jeito em cada familiar, como explicou o espírito.

Assim, ainda cabe perguntar como um ser pode ser encarado como singular, ainda que se assuma sua variação?

Quando uma entidade está manifestada em duas pessoas ao mesmo tempo, a audiência visualiza que "são energias diferentes" em cada matéria. Em outros casos, as pessoas interpretam que são duas entidades distintas, mas que possuem comportamentos parecidos, o que pode levar a confusões. Nina disse que, durante uma festa, uma entidade se aproximou dela e se apresentou como Júlia Galega, ela riu e disse: "se você está dizendo tudo bem, mas eu nunca conheci uma Júlia Galega assim".

No limite, a experiência da possessão acaba por manter, em um grau muito pequeno, alguma idiossincrasia pessoal da matéria, o que é inevitável, dado que a entidade está *na* pessoa – um espírito me disse "não está me reconhecendo? Eu, nela, venho assim". O espírito *vem na* pessoa, assumindo atributos e capacidades da matéria. Não estamos muito distantes, afinal, do movimento que uma entidade faz quando vem como exu, ou vem como caboclo, ou vem como mestre, considerando as passagens entre essas diferentes linhas. Quando a entidade efetua uma dessas linhas, isso não anula ou oblitera as demais, que podem sempre passar para elas. Na possessão, os humanos dão passagem às entidades, quando são tomados por elas; mas também são uma passagem para os espíritos que, por meio das matérias, atuam no mundo, ganhando um contorno, uma feição, uma voz (como afirmei no capítulo 2, a matéria passa a ser a força e ao mesmo tempo o limite do espírito). Seria possível, então, considerar os humanos como mais uma linha possível, na qual os espíritos atuam e se diferenciam – na qual eles *vêm como*?

Finalmente, resta lembrar que, se os mestres são entidades que já foram vivas, e mais ainda, que nós humanos podemos um dia ser espíritos, é porque há uma passagem entre espíritos e pessoas – e, portanto, uma reversibilidade entre elas – como mostrarei no capítulo que se segue.

Capítulo 5 – Como vive um morto

A diferença entre vivos e mortos é plenamente assumida na vida espiritual do Recife. Familiares mortos estão presentes em retratos e pôsteres dispostos em salas das residências, quartos de jurema e salões de terreiros. Eles são sempre mencionados e lembrados no dia a dia, em um ato envolto de cuidados a fim de medir sua aproximação; e convocados em rituais, seja no culto aos eguns – os antepassados ligados a uma família de santo – seja na jurema – como entidades. Eles são convocados em reuniões, trabalhos e obrigações, e fazem aparições recorrentes por meio de sonhos, visitas e sensações. Assim, dada as possibilidades do que é um morto, mesmo que a diferença entre vivos e mortos seja conhecida, nem sempre ela é evidente.

Em algumas juremas, o termo mestre refere-se, simultaneamente, a vivos e mortos, sendo um "léxico de autoridade" (Teixeira, 2014) e, poderíamos dizer, de poder, denotando aqueles capazes de percorrer dois mundos – o da jurema e o nosso. Em outras juremas, enfatiza-se que pessoas e espíritos já coabitaram um mesmo tempo e espaço, quando os mestres eram pessoas e estiveram "por aqui" (em nosso mundo).

Este capítulo analisa a continuidade entre mortos e vivos. A hipótese é que essa continuidade organiza a relação entre duas modalidades de existência, presumindo e produzindo semelhanças e diferenças, afastamentos e aproximações, atualizadas pelo ritual. Tais procedimentos implicam um regime de relações entre humanos e espíritos, mas também entre os próprios espíritos, expressa como uma gradação e não um dualismo, conforme procurarei demonstrar: se, de um ponto de vista, há mortos (os espíritos) e vivos (os humanos), na maior parte do tempo essa condição é muito mais adjetivada do que substantivada.

As variações sobre o que é considerado um morto na vida espiritual do Recife se expressa nas maneiras de se lidar ritualmente com ele na jurema ou no candomblé. Se certos rituais oferecem limites mais visíveis, consensuais e coletivos para essa questão, nem por isso essas fronteiras são permanentes, e os juremeiros estão a todo tempo atentos para saber com quais seres estão se relacionando.

Trajetos dos mortos

A primeira vez que Roberto recebeu Zé do Mangue foi em 16 de julho de 1981 ou 82, quando ele trabalhava na EMLURB (Empresa de Limpeza Urbana) e seus colegas lhe chamaram para passear no bairro do Alto do Pascoal, Zona Norte da cidade. Todos pararam em uma "barraca" para beber, mas o que Roberto viria a descobrir depois é que aquele mesmo lugar havia sido barraca e moradia do próprio Zé do Mangue quando vivo. Seu Zé – que atendia por outro nome em vida – trabalhava catando caranguejos nos mangues da cidade e vivia naquela região de Água-Fria (onde havia, até algumas décadas atrás, acesso direto aos rios e mangues). Chegando na barraca, todos começaram a beber e de repente Roberto sentiu um *vup* (gesticulando um apagão ou desmaio), e seus amigos logo perceberam que aquele não era mais Roberto. Seu Zé se apresentou, sentou no chão da porta da barraca e contou sua história. "Misericórdia, estou morando na casa do defunto", disse a atual dona da casa, mas o espírito lhe confortou dizendo que "fique, não quero mais saber disso" (afinal, espíritos não devem se importar com "coisas materiais").

De início, todos buscaram afastar Zé do Mangue de Roberto, mas ele insistia em voltar. A justificativa era que se tratava de um espírito "revoltado", algo que a própria entidade concordou, dizendo que "não queria saber de Deus e não podia ver imagem de santo". Essa raiva e revolta se justificava pelo "lugar onde ele estava", "longe da luz", pois ainda não havia chegado na jurema, já que guardava muito desgosto pelas condições de sua morte. Zé do Mangue morreu assassinado por causa de uma mulher casada com quem se relacionou. O marido matou ambos e "o mangue foi seu túmulo". "Com muito trabalho, isso foi mudando", contou Roberto, que se empenhou em uma série de procedimentos rituais até que finalmente o próprio espírito disse que queria mudar. "Eu não sou daquele quarto", disse Zé do Mangue se referindo ao balé, "lá eu já conheço", indicando que não gostaria de receber obrigação/ser cultuado como egum. A orientação recebida foi encomendar sete missas em igrejas diferentes para essa entidade. "Como vou fazer isso?", Roberto se perguntou preocupado na justificativa ao padre sobre a encomenda dessa alma. Ao final da missa, Zé do Mangue chegou na Igreja e disse a Roberto "quero aprender a adorar aquele ali", apontando para Jesus na cruz. Assim, durante os rituais realizados no terreiro que Roberto frequentava, todos se dedicavam a ensinar Zé do Mangue a rezar.

Essa história de Zé do Mangue retoma a convivência de vivos e mortos em espaços e tempos compartilhados; indica certas passagens e transformações da entidade, a de vivo para morto, com o evento do assassinato, e os novos hábitos adotados no decorrer de sua

vida, isto é, na relação com Roberto. A principal inflexão para Zé do Mangue foi o ritual oferecido (as missas), que providenciou sua efetiva entrada na jurema de Roberto. Essa história é uma idiossincrasia da entidade, mas não é exclusiva dela a passagem por diferentes domínios cosmológicos, pois os espíritos participam de distintas modalidades religiosas, como o culto aos eguns, o candomblé e a igreja católica. Essa participação evidencia um tipo (ou versão) de um morto, demonstrando uma capacidade de variação desses seres.

Os mortos são centrais na vida espiritual do Recife, estando presentes no cotidiano e em diferentes momentos rituais. Como mencionei, parentes falecidos podem ser vistos nos retratos distribuídos nas residências e terreiros, sobretudo quando estes participavam dessas religiões em vida. É comum que sejam evocados e lembrados em diálogos, ao rememorar eventos marcantes e saudosos, ato sempre sucedido de uma frase ritual em ioruba[179] ou português – "Que Deus o tenha em bom lugar". Ritualmente, os mortos são alvos de procedimentos específicos no culto aos eguns (para este culto no nagô do Recife, ver Carvalho, 1984; Halloy, 2005; Pinto Filho, 2020) e na jurema. Também há aqueles mortos cuja origem é conhecida e com os quais os juremeiros buscam a maneira mais adequada e segura de se relacionar; e aqueles cuja origem conhecemos, mas que podem aparecer sob outras feições a depender de sua vontade ou necessidade, como é comum entre os espíritos de jurema. Em suma, os mortos são, como formulou Espírito Santo (2015) para as religiões afro-cubanas, uma categoria anterior, ampla e disseminada que articula diferentes religiões[180].

A partir e diante dessa disseminação, os juremeiros se relacionam com os mortos, isto é, enquanto seres dispostos em um plano de indistinção. Essa característica já foi observada por Pinto Filho (2020, p.118), do ponto de vista do candomblé nagô, onde as diferenciações da vida já não contam para os que morreram. Dessa forma, diferentes seres que experimentaram a morte sob circunstâncias próprias, são tidos, até certo ponto, igualmente como mortos, como disse Pai Paulo para o etnógrafo: "*Veja, morto é morto.*

[179] *Awó*, saudação usada para aqueles mortos que foram iniciados no candomblé e que, pós a morte, tornam-se eguns cultuados.

[180] Trata-se de um universo integrado de *egguns* e outras divindades (a eles ligados ou não) que deve ser dividido e separado, material e ritualmente, operando uma "atomização do morto". Nos termos da autora, é necessário, por exemplo, a separação entre os *caminos de muertos* e *caminos de santo* (Espírito Santo, 2015, p. 68), o que se expressa por uma distinção temporal e espacial de ritos, uma espécie de ordenamento da vida de um religioso. Conforme mostra a autora, não há uma separação tão clara entre os domínios do santo e dos mortos. A conhecida e complexa frase "*iku lobi orisa*" (o morto pare o santo) é alusiva nesse sentido. Em suma, em Cuba o morto dá anuência para a iniciação no santo, determina caminhos religiosos e articula as várias religiões, mais do que se relaciona diretamente com elas.

Um egum, um ancestral, é um morto, um mestre, um espírito de luz, é morto". Por partilharem de uma condição geral, é no "território ritual" que esses seres seriam "individuados", pois, completou o pai de santo: "*o jeito de trabalhar no balé é um e no lado da jurema é outro* […]".

Os juremeiros produzem e tornam visíveis distinções entre os mortos, o que possibilita uma melhor relação com eles. Essas diferenciações, por sua vez, elicitam domínios religiosos distintos para os seres humanos, mas pelos quais os mortos podem transitar. Como escreveu Espírito Santo (2015), não se trata tanto dos mortos se relacionarem ou serem mais próprios a um domínio religioso, mas de sua capacidade de articulá-los, e a isso eu acrescentaria, de variar e revelar novas feições em cada uma de suas aparições, pois ainda que eles sejam identificados, não rompem com o fundo de indistinção ao qual estão ligados enquanto mortos. Esse é o poder e o perigo da relação entre mortos e vivos.

No dia a dia, o termo morto se refere a uma "presença" ou "aproximação", ou seja, nem sempre essa presença toma forma e não há necessariamente uma definição do que ela seja exceto por seus efeitos. Não obstante, sabe-se que se trata de um morto pelo surgimento de doenças e mal estar; ao enxergar alguém que se sabe não "ser um vivo"; pela sensação corporal, pois a forma como um morto é sentido pelas pessoas é diferente de como elas sentem, por exemplo, os orixás (além de ritualmente circunscritos, eles ensejam sensações corporais distintas)[181]. É por ser indefinida e de natureza desconhecida que essa presença causa receio e muitas vezes problemas, como quando a pessoa está com "influência" ou "aproximação". A maneira difusa de se referir a essas experiências reforçam o caráter a priori desconhecido desses seres e essa presença é antecipada como uma possível existência específica[182], cuja identidade é revelada posteriormente através das técnicas rituais adequadas para cada um deles.

---

[181] "Os termos referentes às experiências de transe também se modificam de acordo com os territórios religiosos de onde elas se desenvolvem. Por exemplo, um orixá 'pega' seu filho de santo, ou a pessoa 'vira no santo', um mestre ou entidade da jurema 'manifesta' ou 'trabalha' no corpo de alguém, e um egum se 'aproxima' ou 'atua' na pessoa. Essas variações não são modos de nomear diferentes estágios ou formas de possessão, mas são relativos às modificações da própria experiência do transe" (Pinto Filho, 2020, p.119, nota 65)

[182] "Como vimos, no balé, as mulheres devem estar totalmente apartadas do manejo com os eguns. No território da jurema, por sua vez, elas podem atuar sem nenhuma restrição, pois os modos de lidar com os mortos são distintos. A 'aproximação' por um espírito nos rituais aos eguns é algo extremamente nocivo, podendo provocar doenças e assombramentos. No entanto, no território da jurema demanda um tratamento específico de incorporação e não raro as pessoas contrastam as experiências da manifestação com os orixás e da possessão pelos espíritos e entidades da jurema […]" (Pinto Filho, 2020, p. 151)

Por sua natureza, a própria presença e aproximação indistinta de um morto faz mal a um vivo. Os motivos para essa aproximação podem ser vários, mas estão sempre atrelados ao desejo, quase inerente aos mortos, de estarem perto de nós (seja aqueles que estão "em paz" ou não). Idas a igrejas e cemitérios devem observar procedimentos – como frases de despedidas ou banhos de folhas – para que os mortos que ali moram não nos acompanhem[183]. Mas os mortos não estão apenas nesses locais, podendo se "engraçar" ou "agradar" de alguém e, caso a pessoa esteja de "corpo aberto" ou seja muito suscetível (tenha um corpo muito médium), eles podem acompanhá-la. Mesmo que os mortos não possuam intenções específicas (positivas ou negativas) em relação aos vivos, podem ter sido direcionados por feitiços, sendo um veículo do desejo do feiticeiro[184].

A presença de um morto nem sempre é considerada negativa. É comum que parentes falecidos (consanguíneos e rituais) se aproximem, o que acontece com mais intensidade em períodos como a data de nascimento e o aniversário de morte. Esta aproximação pode causar os mesmos efeitos corporais de fraqueza e mal-estar que as demais, mas em geral são sintomas passageiros e não se tornam um problema crônico (como ocorre nos outros casos). A aproximação de parentes é bem vinda e, neste caso, atribui-se uma subjetividade a esses mortos, que normalmente vêm para "cuidar", dar recados e aconselhar os parentes vivos. Halloy (2005) e Carvalho (1987) ressaltam características distintas desses antepassados, que confirmam esse comportamento positivo frente sua aproximação. Segundo o primeiro, é pela "proximidade genealógica" com os descendentes e seu status de "ex-humano", que os eguns possuiriam uma psicologia "mais individualizada e mais próxima à humana que a dos orixás, pois os descendentes podem emprestar ao egun a maneira de pensar e de reagir desenvolvidas

[183] Arnaud Halloy (2005, p. 307) diz que esses lugares são diretamente ligados à ideia de morte, por isso há protocolos do que fazer ao sair deles e retornar para casa, como tomar banho de ervas e lavar o rosto (a visão): "O contato 'com a morte', ou seja, com os lugares diretamente associados à ideia de morte [...], mas também o contato tátil ou visual com um morto são igualmente considerados fontes de 'poluição' corporal. A visão de um morto resulta, aliás, em um banho de 'folhas' com o qual o indivíduo deve 'lavar a vista'. A interdição de entrar no balé no dia das obrigações aos orixás reflete indiretamente a característica 'poluente' da morte em relação ao mundo dos orixás que, recordo, são frequentemente descritas como 'santos vivos'. ["Le contact 'avec la mort', c'est-à-dire avec les lieux directement associés à l'idée de mort, […] mais aussi le contact tactile ou visuel avec un défunt sont également considéré comme des sources de 'pollution' corporelle. La vision d'un défunt débouche d'ailleurs sur un bain de 'feuille' où l'individu est invité à se 'laver la vue'. L'interdiction de pénétrer dans le *bale* le jour des *obrigações* depuis les *orixás* reflété indirectement le caractère 'polluant' de la mort vis – à-vis du monde des orixás que, je le rappelle, sont couramment décrits comme des 'saint vivants'."]

[184] A principal tecnologia de contra-feitiço, ou de "cortar o efeito", como é mais comum, é a revelação da identidade do espírito obsessor, isto é, que entidade é essa ou qual o seu nome. Isso leva a crer que a dissociação entre espírito e feiticeiro produz, por sua vez, uma espécie de subjetivação do espírito, e uma vez que este anuncia seu nome pode revogar as intenções maléficas com as quais foi enviado, se assim o quiser ou for conduzido a isso.

pelas pessoas em suas vidas" (Halloy, 2005, p. 633)[185]. Carvalho, por sua vez, descreve como somente os eguns possuem "o poder completo" não apenas de conhecimento técnico sobre o candomblé e a vida, mas de autoridade sobre os vivos, destacando o caráter mais divino (e menos humano) dos mesmos. O excesso de pessoalidade e a crescente 'divinização' desses mortos, em conjunto, reforçam a importância de sua presença para os vivos.

Anastasio Panagiotopoulos (2016) afirma que a relação entre vivos e mortos para os afro-cubanos é de "afinidade", em uma produção de vínculo calcada na diferença de estatuto entre ambos, mas que traz uma não dissociação entre médium e espírito. Em seu argumento, os mortos estão distribuídos no cosmos cubano de maneira aleatória e "sem parentesco", cabendo à afinidade ocupar o lugar deixado pelo vazio pelo parentesco. Essa é a maneira, segundo o autor, pela qual os mortos se inscrevem religiosamente e possibilitam as relações com os vivos.

No Recife, por sua vez, há mortos "sem parentesco", seres mais indistintos do ponto de vista tipológico, que não estão vinculados a um domínio ritual específico, ainda que possam vir a ter alguma papel ritual. Não se "trabalha" com esses mortos (não há manifestação), mas, quando necessário, "mexe-se" em suas "coisas". No entanto, o caráter excessivamente indiferenciado desses mortos, torna esse ato perigoso. O morto pode ficar "revoltado" por "mexerem" em suas coisas – "a gente mexe ali sem saber se a pessoa em vida gostava dessas coisas, se ele era da religião" – apontou um juremeiro.

Os mortos sem parentesco convivem com mortos com parentesco, sejam eles os antepassados (eguns) cultuados e inseridos em uma genealogia de uma família de santo, sejam aqueles para os quais também são destinados cuidados rituais, como missas, mas que não são cultuados como eguns. Não obstante, no capítulo 2 mostrei que, para as pessoas, uma relação em princípio "sem parentesco" pode ser convertida em uma "com parentesco". O mesmo se passa com as entidades: André levantou a hipótese de que sua forte afinidade com Ana Lúcia se explicaria por ela ser uma antepassada sua[186].

---

[185] "De par leur proximité généalogique avec les descendents actuels, ainsi que par leur statut ontologique d''ex-humane', leur psychologie semble plus individualisée et plus proche de celle des humains que celle des orixá, car les descendents peuvent prêter à l'egun la manière de penser et de réagir qui étaient celles que dévelopait la personne de son vivant" (Halloy, 2002, p. 633)

[186] Ernesto de Carvalho, antropólogo e cineasta, em comunicação pessoal, me provocou a pensar na possibilidade das entidades de jurema serem também antepassados (tal como aqueles do culto aos eguns) cuja distância geracional em relação aos vivos é apenas maior, tendo se tornado mais difusa. A partir de exemplos como o de André e Ana Lúcia essa hipótese parece viável, mas devemos considerar a transformação pela qual passam esses antepassados. Os antepassados cultuados estão inscritos em uma genealogia ritual de iniciação no orixá e rituais funerários, a partir do qual passam a ser eguns. No caso das entidades, como mostrarei, as pessoas são potencialmente uma classe de espíritos ou espíritos em variação

O parentesco tanto quanto a religião (ou extensivamente a ela, como formulou Pinto Filho, 2020) aparece como uma mediação dos mortos. Isto é, surge como um mecanismo que ao evocar, afasta os mortos daquele plano de indistinção inicial. Quando a aproximação dos mortos é mediada por técnicas rituais, transforma-se em algo potencialmente bom e mesmo indispensável – os antepassados são imprescindíveis para o candomblé nagô; há meios mais apropriados dos mortos se comunicarem com os humanos, como em sonhos, sempre apreciados e usados para conselhos e alertas. Os nomes dos mortos, quando proferidos pelos vivos, são seguidos da expressão iorubá *awó*. Identificados e nomeados, os mortos deixam de ser "presenças" necessariamente nefastas e passam a poder se engajar com os vivos de outras formas, no caso da jurema, a tomar seus corpos e se manifestar, além de conversar com os juremeiros, serem cultuados em suas residências e conviver com eles.

Mesmo uma vez mediados, nem todos os mortos poderão se relacionar da mesma maneira com os vivos. Uma pessoa se queixou sobre a má condução de uma obrigação para os eguns, pois alguém sentiu a aproximação de um deles, ao que responderam: "se você receber um egum, você vai embora com ele". Mas é necessário lembrar que essa possibilidade varia, pois "muito médium" podem sentir a "passagem" rápida de um egum.

A questão, portanto, é que a reinscrição não fixa os mortos, isto é, eles continuam participando daquele fluxo de indiferenciação – nunca perdem a qualidade de mortos, afinal –, e por isso possuem o poder de passar por outros domínios, criando novas feições. Assim, os mortos – mesmo e porque segmentados – são caracterizados por uma espécie de nomadismo, pois percorrem, indistintamente, diversos domínios religiosos.

Para Roberto, os mortos de fato "caminham", "andam", "correm". Ele recomendava não chamar nossos antepassados em vão ou em excesso, pois ao nos escutarem, eles vêm até nós – "eles precisam descansar", dizia. Certa vez, disse que costumava pensar demais em sua falecida avó, chamando-a todas as vezes que se encontrava angustiado. Um dia ela apareceu em sonho perguntando "o que você quer?", o aconselhou, mas pediu que ele não a chamasse tanto assim, pois ela "andava muito" para chegar até ele.

Assim como "andam" para falar conosco, os mortos caminham entre domínios religiosos. Um morto pode ser encontrado em lugares corriqueiros como a rua, a igreja ou o cemitério, mas também pode aparecer em um centro espírita, "falar" através do jogo de búzios, em um recado de jurema, fazer uma aparição, vir em um sonho, dar um

e, portanto, essas ex-pessoas, no evento da morte, parecem se dividir internamente, podendo ser antepassados, mas de maneira diferente dos eguns, mais distribuídos.

pressentimento. Essa desterritorialização dos mortos os torna especialmente poderosos e, ao mesmo tempo, perigosos, pois têm passagens mais irrestritas. Os juremeiros se esforçam para lidar com eles em todas essas aparições. Em um plano, isso envolve tecnologias rituais para melhor lidar com o morto; no outro, em cada um desses domínios o morto ganha uma feição própria, evidenciando outra característica. Com isso, o morto faz surgir um domínio com e no qual é mais apropriado lidar com ele e ao qual poderá se fixar e estabilizar sua feição. Mas isso não o impede de aparecer/passar para outros domínios eventualmente. Assim, da não diferenciação, onde um morto vai "aceitar" qualquer intervenção/mediação que venha para "ajudá-lo", segue-se um retorno das diferenças, que voltam a importar tão logo um estatuto de morto se estabiliza.

Durante um dos encontros na casa de Maria Navalha, uma das frequentadoras estava se sentindo mal. A entidade manifestou-se em Vinícius e diagnosticou que uma mulher "acompanhava" a moça. Maria Navalha tomou as mãos da mulher, ficou imóvel e em silêncio e, instantes depois, tornou a falar explicando que aquele "acompanhamento" era um feitiço que foi enviado para causar perturbações. Neste caso, não era uma entidade de jurema, mas um morto comum, com o qual Navalha travou uma "batalha" espiritual para afastar o malefício[187]. Pude acompanhar, nessa mesma casa, uma "reunião" com a "leitura do evangelho" kardecista[188], quando cada um fez uma leitura e a interpretou com base na jurema. Uma vez encerrada a reunião, não tardou para que Navalha e outras entidades se manifestassem e dessem continuidade à reunião em seus termos.

É comum que a literatura antropológica sobre a jurema interprete o vocabulário de "reuniões" e "desenvolvimento" como derivada do espiritismo kardecista. Não encontrei essa associação entre os juremeiros que conheci, mas o espiritismo apareceu em diversas ocasiões como um lugar de passagem na trajetória das pessoas, que aflitas por sentirem uma "presença" espiritual, buscavam um Centro Espírita. No entanto, ao chegarem lá, suas entidades não aceitavam a "doutrinação" kardecista ou mesmo os próprios médiuns avisaram que aquele não era o "lugar" para as entidades[189]. É comum que as pessoas façam uma verdadeira peregrinação por diferentes religiões e lugares até "chegarem" na jurema

[187] Eu não cheguei a acompanhar um procedimento dessa natureza em outros lugares. Essa singularidade me parece estar associada ao fato de que essa família não possuía (ao menos na época) uma relação direta com o candomblé nagô e, por conseguinte, com o culto aos eguns. Seu repertório de lidar com os mortos e com todos os seres espirituais que ali apareciam era via de regra a jurema.
[188] Leitura de passagens do Livro dos Espíritos, de Allan Kardec.
[189] Um caso interessante é descrito por Henrique Falcão (2020) sobre uma família que integrava um centro espírita e cujas entidades eram rejeitadas, classificadas como obsessoras. A família, então, encontrou um terreiro de jurema, abandonando o espiritismo.

(leia-se, até identificar que a presença que lhe acompanha é de uma entidade e encontrar uma casa onde possa cultuá-la).

As reuniões em terreiros como o Ilê Olufan Deyi começam com a Prece de Cáritas, com versos de cunho cristão considerados fundamentais para atrair apenas os "bons espíritos de luz" e garantir o andamento seguro do ritual. A oração é evocada em qualquer momento que se julgue necessário – como na chegada de um obsessor ou espírito desconhecido. Em seguida, se reza um Salve Rainha para Nossa Senhora, ou outra oração para algum santo de preferência dos dirigentes. Nesse sentido, não parece ser adequado falar simplesmente em uma influência de rituais do espiritismo kardecista na jurema, mas sim de uma complexa articulação que o morto faz entre esses domínios.

O mesmo pode ser dito sobre o catolicismo. A Igreja é um importante lugar onde a multiplicidade dos mortos se expressa, em articulação com outros domínios religiosos. Como descrevi no caso de Zé do Mangue, uma das principais ações para acalmar um egum e dar a ele um destino religioso é encomendar missas em seu nome. Esse ritual é prescrito nos jogos de búzios do candomblé nagô (como descreveu Pinto Filho 2017), podendo ser acoplado (antes, durante ou depois) a uma obrigação para os eguns no balé, ou tratado como uma tecnologia em si, como nesta situação. Esse ritual funerário faz uma passagem entre estatutos de existência, não necessariamente de vivo para morto, mas de morto para outro morto – um tipo que possa trabalhar na jurema.

Roberto se divertia ao contar do desafio em convencer o padre de encomendar alguém com o nome de José do Mangue e tinha certeza de que o sacerdote sabia que se tratava de "coisas de espírito". Sua fala indicava não haver incongruência nessa relação entre entidades e igreja (fosse a católica ou a evangélica), pois nesses espaços também se lida com espírito: "A Igreja também tem espírito, o mais espírito é Deus".

Ainda que a igreja tenha espíritos, esta não é exatamente o lugar deles. Roberto conta que passou um período "afastado da religião" (jurema e candomblé), passando a frequentar a igreja evangélica, quando viveu os momentos mais difíceis de sua vida. Ele nunca chegou a se desfazer dos seus espíritos, mas deixou os objetos de seu altar enterrados até retornar. Esse retorno, entre vários motivos, se deu pelos recados que recebia na própria igreja, com aparições de entidades no decorrer dos cultos e recados de irmãos sobre como "aquele não é seu lugar".

Os "lugares" dos espíritos são de fato a jurema e o culto aos eguns – o que cria uma passagem específica com um terceiro domínio, o candomblé. Como mostrei, as missas são uma técnica de relação com os mortos prescrita pelo jogo de búzios e, apesar deste

ser um oráculo do candomblé e não da jurema, pode ser um meio para os espíritos aparecerem ou "falarem". Em uma consulta o jogo de búzios, Roberto relatou que as "caídas" (os búzios contados como abertos, se virados com a abertura para cima, e fechados com a abertura para baixo) foram respectivamente 6 (por onde "fala" o orixá Iansã/Oyá) e 11 (por onde "fala" Exu). Dada a proximidade entre Iansã e Exu aos mortos e às entidades, em geral interpreta-se que a "fala" desses orixás em um jogo de búzios é também a "fala" de espíritos da jurema. Roberto então disse: "não adianta continuar jogando, é o meu povo quem está falando", se referindo aos seus espíritos de jurema.

Assim, o culto aos eguns, o candomblé e a jurema, apesar das diferenças e separações rituais, também são passagens entre domínios religiosos para os espíritos. No capítulo anterior mostrei como "exu do santo" (orixá) e "exu da jurema" são considerados seres distintos. Mas o compartilhamento do nome e do domínio de atuação cosmológica, promovem uma linha de continuidade entre os dois exus, de modo que em uma "caída" do jogo onde fala exu (do santo) a respeito da possibilidade de feitiços, também pode estar falando uma entidade da jurema. Além disso, no panteão do candomblé, Oyá/Iansã é um orixá associado aos mortos, estando presente no quarto dos santos e no quarto dos eguns (o balé). Nesse sentido, com frequência, no Recife, aqueles que são "mais de jurema" ou para quem a "jurema é primeira" – como Roberto – são de Iansã[190]. Como as entidades de jurema são espíritos, quando Iansã fala em um jogo, isso alude a um veredito possivelmente relacionado a esses seres. Assim, no jogo de búzios, cabe ao consulente e ao sacerdote diferenciarem quem está falando por meio dessas caídas: eguns a serem tratados no balé, mortos a serem tratados na jurema, exus enviados pela jurema?

No entanto, as passagens não criam uma equivalência completa entre esses domínios religiosos. Se Iansã se articula cosmologicamente aos mortos, não é todo morto que pode ser tratado com ela e no culto aos eguns – ainda que isso possa ser um "paliativo" e, por isso, tem efeito parcial. Como mencionado, Zé do Mangue também conheceu o balé, mas informou que aquele não era seu lugar.

Assim, a passagem entre esses domínios religiosos é interceptada por certos limites. Retomando a fala de Pai Paulo citada antes, todos esses seres são mortos – esse é o pressuposto da continuidade que enfatizei – e apenas o "jeito" de tratá-los é diferente,

[190] Isso não é uma regra, ou seja, nem toda pessoa de Iansã é próxima à jurema. Mas as pessoas que são "muito da jurema" frequentemente têm Iansã como primeiro ou segundo orixá – no caso de Roberto, Iansã passou a frente, por exemplo. Essa afinidade via os mortos cria menos conflitos, problemas ou desequilíbrios cosmológicos para a pessoa, desde que seja mantida a separação entre espíritos e orixá.

criando e reinscrevendo diferenças. O problema é quando se usa um mesmo jeito para tratar indistintamente esses mortos, renunciando ao trabalho ritual de diferenciá-los em um domínio mais apropriado (aos espíritos e às pessoas) e opera-se no mesmo registro dos mortos, o da indiferenciação. Roberto dizia o quão grave é tentar substituir um axexê (ritual funerário) ou qualquer obrigação para egum por uma outra na jurema (seja por negligência ou falta de conhecimento), pois o morto não alcançaria o destino necessário, se fazendo presente negativamente na vida de parentes e amigos, que passam a ficar "sob influência" dele. Essa substituição, segundo ele, além de equivocada, é insuficiente: "um Egum não pode ser tratado na jurema", ele dizia, e completou, "só se for um Egum Exu, um Egum Pombagira, mas Egum, Egum mesmo, é só com Oyá".

Mesmo sob um tratamento ou mediação ritual específico, o nomadismo não se encerra para as entidades de jurema. Há espíritos sobre os quais recai certa ambiguidade – como aventado para aqueles "espíritos livres", como Ana Lúcia, que teriam morrido há pouco tempo, ou aquelas entidades consideradas muito "pesadas". Muitos juremeiros, em algum momento de suas vidas, foram afligidos por entidades "revoltadas" e indomáveis, que não gostavam de trabalhar, apenas de beber e fumar e que são chamados criticamente de "embusteiros". Segundo me explicou Nina, os embusteiros "são como aquelas mulheres que ganham a vida, que a gente vê no centro da cidade, e quando você passa ali, ela se engraça de você e lhe acompanha". Nunca ficou claro se Nina estava falando de mulheres vivas ou mortas, mas o ponto do embuste é precisamente esse: as entidades mantêm ocultas uma parte do que são.

Algumas dessas "mulheres" são "cultuadas", "evoluem" e se tornam mestras de jurema, mas outras precisam ser "trancadas" ou "despachadas", para deixar a vida do médium. Para trancá-la, um juremeiro e/ou seus espíritos (em geral os guias) "bloqueiam" a passagem dessa entidade e ela fica "presa". Em alguns casos, no entanto, trata-se de um espírito tão rebelde que se pode fazer uma obrigação no balé, pedindo que os antepassados intercedam, para afastá-lo definitivamente. Há, ainda, a chance do juremeiro se aliar a esse espírito, se assim ele desejar e conseguir, passando a trabalhar com ele.

A condição genérica característica dos mortos lhes permite passar e aparecer por diferentes domínios religiosos. Aos humanos, por sua vez, cabe o trabalho de diferenciá-los, dar a eles certa feição por meio de um ritual adequado. Mostrei que, no Recife, há diferentes tecnologias rituais para isso, desde missas, centros espíritas, culto aos eguns, jogo de búzios e a própria jurema. Estas estabilizam esses mortos, mediam sua existência,

dando a eles origem, nome e destino, o que os afasta daquele estado genérico potente para eles e perigoso para nós.

Os mortos podem passar por diversos domínios religiosos. Esses domínios estabilizam e distinguem tipos de mortos, mas nem quando estabilizados eles rompem definitivamente com uma espécie de nomadismo religioso, ou seja, permanecem se distinguindo entre eles e deles mesmos. Portanto, mesmo um morto identificado (um egum, um morto genérico, uma entidade de jurema) varia em como ser morto, pois *morto* não é somente um substantivo, mas um atributo e um adjetivo distribuído diferentemente em cada um deles.

Ex-pessoas

Os juremeiros argumentam que mestres e mestras de jurema vivem "como nós" e/ou "entre nós". Com isso, marcam que entidades e pessoas compartilham um tempo e um espaço muito próximos, quando não o mesmo. O juremeiro Zé Carlos explicou a Sandro Salles (2010, p. 126) que seu mestre "já andou por aqui, há muitos anos, anos atrás. E quando passou para o outro lado, não cumpriu o que tinha pra cumprir quando era matéria… e voltou para terminar a missão dele […]".

Os lugares por onde um mestre andou "em vida", o período que viveu (sempre estimado mas nunca precisado), seus costumes (ofícios, trabalhos) e personalidade, compõem as narrativas sobre a vida de quando era "matéria". Junto a isso, há descrições de quando e como eles "se passaram" ou "foram passados" (mortos), indicando lugares e motivos. Essa continuidade ou copresença espaço-temporal dos mortos conosco, pelo compartilhamento do mesmo mundo (o "aqui"), é uma das bases para a compreensão desses seres como mortos[191].

Os relatos sobre os mestres "em vida" podem ser dados pelas próprias entidades quando manifestadas em alguém, pelas letras de suas linhas (cânticos) (que aludem aos eventos mais do que os descrevem literalmente), ou pelos próprios médiuns, que nutrem

[191] Essa problemática da morte (ou de sua obviação) é uma questão geral sobre as entidades e divindades das religiões de matriz africana. Em um plano, as diferenças poderiam se organizar em uma dicotomia daquelas divindades que morreram e as que não morreram. Mas as elaborações sobre o tema variam enormemente, relatando desde o eclipsamento da morte (e mesmo sua negação) até suas condições extraordinárias, de modo que, conforme mostrarei adiante, observa-se gradações que giram em torno da ênfase ou não da morte e dos mortos.

certo interesse pelo tema. André, por exemplo, tem especial curiosidade pela vida pregressa de uma de suas mestras, Ana Lúcia. O que ele sabe, através da entidade, é que ela teria nascido, crescido e morrido entre os bairros de Casa Forte e Parque Santana, vizinhos ao Morro da Conceição, onde é seu terreiro. Ela teria sido de uma família abastada, mas fugiu de casa e passou a viver nas ruas fazendo pequenos furtos, sendo assassinada ainda nova.

Essas experiências em vida normalmente infletem a vida de um espírito enquanto morto. André diz que Ana Lúcia é um "espírito livre, que morreu há pouco tempo", indicando que ele e ela teriam vivido em períodos próximos ou quase sobrepostos. Essa entidade é conhecida por ser especialmente "revoltada", ou seja, fazer exigências e expressar suas vontades. Ela seria mais "bruta", não se comportando como outras mestras, preferindo beber cachaça (no lugar do champanhe ou da cerveja), e, apesar de atualmente vestir saia, quando manifestada, Ana Lúcia afirma preferir estar de calça e camisa, o que, segundo André, decorre de seu pai tê-la "criado como homem".

A justificava para o comportamento heterodoxo de Ana Lúcia está em seu "passamento" (morte) recente, o que desperta especulações sobre seu estatuto enquanto entidade de jurema. André relatou que ela já foi acusada de "embusteira", isto é, de não ser propriamente de jurema, mas um morto genérico e, portanto, sem função religiosa, o que foi refutado por ele e pela entidade – ainda que não totalmente por esta. Nesses casos, questiona-se sobretudo a acentuação de comportamentos do espírito que são associados a um lado humano.

Essa ideia de coabitação temporal e espacial dos espíritos em vida em nosso mundo é recorrente. Alguns juremeiros falam da geração de seus pais e avós como tendo "alcançado" o "tempo" de tais entidades. Escutei de uma juremeira que sua mãe "conheceu o último Malunguinho[192]" e de outra que sua avó "trabalhou com Tertuliano" (um importante mestre). De maneira geral, muitos mestres evocam os tempos e lugares de onde vieram, como os bravos mestres cangaceiros que "andaram" com Lampião, como Cangarussu e Ferro-Velho – essa convivência em vida reflete-se em afinidades entre os mestres, de modo que atuam no mesmo campo espiritual. As mestras indicam as ruas e cais dos centenários bairro centrais da cidade, como Santo Antônio e São José, onde moravam e trabalhavam.

[192] Para alguns, Malunguinho é, ao mesmo tempo, um nome e um título de liderança do Quilombo do Catucá, que foi ocupado por várias pessoas diferentes no decorrer da existência do quilombo.

A continuidade expressa pela identificação de locais conhecidos e períodos relativamente referenciados foi interpretada por estudiosos da jurema como uma proximidade dos mestres ao "tempo histórico", enquanto outras entidades, cuja vida não está remetida diretamente ao nosso mundo, ao "tempo mítico" (Salles, 2010, p. 208)[193]. Da mesma forma, as características de uma entidade decorrentes das experiências "em vida" expressariam uma "individualidade" a esses espíritos, garantindo o estatuto de um "sujeito possuidor de uma história, que não só categoriza e define a identidade desse espírito como também o constrói enquanto sujeito social" (Barbosa da Silva, 2019, p. 86). Em tais abordagens, essa continuidade toma contornos de um reflexo e uma linearidade entre o que se passa nas relações sociais pré-morte e o plano simbólico/religioso. Nesse sentido, as entidades são recorrentemente consideradas "tipos sociais brasileiros", com origens geográficas específicas, cujas "vidas" refletiriam (para rejeitar ou reafirmar), a sociedade envolvente.

Estudos recentes sobre entidades e espíritos têm ressaltado o problema da linearidade e da unidade das "histórias de vida" nas religiões de matriz africana, chamando atenção para o aspecto composto e processual dessa experiência, chamando atenção para o fato de que ela acontece por meio da relação entre pessoas e espíritos. Como, então, compreender a vida de um morto que continua vivendo por meio dos vivos?

Vânia Cardoso (2012) diagnostica que o problema em tratar as narrativas como história de vida é que esta noção "não só sugere certos modos de ordenamento para as vidas dos sujeitos, mas […] também implica um certo tipo de olhar retrospectivo e que tende a privilegiar a história como produto" (p. 53). Os espíritos, por sua vez, estão em um "contínuo processo de 'individuação'" (p. 44) desenvolvido por meio da circulação entre terreiros e das relações com pessoas. Este movimento gera "uma dimensão coletiva implicada na 'individuação biográfica'" (p. 46), com histórias com aparência fragmentada, mas que produz uma "descontinuidade própria à socialidade desses espíritos" (p. 53).

Ao se passarem, as pessoas – agora entidades – diferenciam-se do estado de morto para vivo e, com isso, afastam-se da noção de uma única vida, de uma única identidade

[193] O exemplo mais exaltado pela bibliografia é o de Malunguinho. Por um lado, isso se dá pela posição que a entidade ganhou nos últimos vinte anos, por meio de articulações político-religiosas do Quilombo Cultural Malunguinho, em que os juremeiros passaram a explicitar o Quilombo do Catucá e a própria história de liderança do Quilombo protagonizada por Malunguinho (pessoa ou posto de liderança) em vida. "Malunguinho – como outras entidades da Jurema que antes de viverem no tempo mítico inscreveram seu nome no tempo histórico – teria permanecido silenciado […] não fosse o povo da Jurema, que o manteve vivo e ativo, cultuado como Rei" (Salles, 2010, p. 79)

possível que as nomeiam e de uma única história. A esse respeito, o relato coletado por Barbosa da Silva (2019) da Mestra Paulina é elucidativo:

> "Eu sou a verdadeira, Paulina! A primeira! Mas eu não teria como estar em todo lugar ao mesmo tempo. Tem muita gente que precisa de Paulina Que chama por Paulina. Então funciona assim… morre uma puta hoje, aí eu venho buscar, levo pra Jurema, lá elas vão ser cuidadas… quando é no tempo certo, aquele espírito vem trabalhar pra mim. Ontem mesmo eu levei uma que foi passada aqui pertinho […]. **Então todas essas que trabalha[m] na minha falange fica[m] conhecidas[s] como Paulina, mas elas têm outros nomes de quando viveram aqui na terra. Mas eu sou a primeira, a que foi batizada em vida aqui na terra por esse nome. Muitas carregam meu nome, mas não tem a minha história**" (Barbosa da Silva, 2019, p. 86, grifos meus)

Dito de outro modo, a história que a entidade conta sobre sua vida, narrada por ela mesma enquanto espírito, pode ser uma versão de sua vida como morto, sem que haja entre elas uma continuidade. Na verdade, a história contada será uma das versões às quais outras se somarão no decorrer da vida da entidade, de acordo com as relações que ela estabelecer.

Esse tipo de relação é visto por Panagiotopoulos (2016), no contexto da santeria cubana, como de troca entre vivos e mortos, que cria um meio termo onde seus caminhos se cruzam, e através da qual ambos constituem e produzem um ao outro:

> "No momento que um morto pede para se relacionar a uma pessoa-viva por meio da 'afinidade', um fluxo de informações é revelada considerando três amplas dimensões: aspectos biográficos da pessoa viva; aspectos biográficos do morto enquanto vivia e aspectos do estado presente do morto, o que chamo de 'necrografia'" (Panagiotopoulos, 2016, p. 8)[194].

Para além de histórias compostas por múltiplas subjetividades, Panagiotopoulos propõe que tal cruzamento "prolonga consideravelmente o processo de se tornar morto (formando uma necrografia), como um processo paralelo de desvirar vivo (obviando da biografia) por meio da troca com as biografias dos vivos" (Panagiotopoulos, 2016, p. 8)[195]. O autor mostra uma possibilidade de ver os mortos não como réplicas ou

[194] "From the moment a muerto appears to be related to a living person through 'affinity', a flow of information is brought forward concerning three broad dimensions: biographical aspects of the living person; biographical aspects of the deceased while in life and aspects of the present state of the muerto, what I call 'necrography'" (Panagiotopoulos, 2016, p. 8)

[195] "[It] prolongs considerably the process of becoming dead (forging a necrography), as a parallel process of unbecoming living (obviating from biography) through the exchange with the biographies of the living" (Panagiotopoulos, 2016, p. 8).

prolongamentos de indivíduos definidos, mas em um processo de tornar-se morto, o que ocorre tanto por identificação quanto por diferenciação:

> Não só os mortos são ex-humanos e ex-corpos, mas seu precário estado de ser é baseado precisamente naquilo que eles uma vez foram e a negação parcial disso. O que eles são e aquilo no que estão se transformando dependem daquilo que costumavam ser e parcialmente ainda são, não apenas como um ponto de identificação, mas também um ponto de partida e diferenciação" (Panagiotopoulos, 2016, p. 14).[196]

Seu objetivo é mostrar como vida e morte são diferentes, mas não opostos, devendo estar em constante processo de troca.

Não há exatamente um ponto de ruptura, nem do ponto de vista dos espíritos, nem do ponto de vista dos humanos, entre passado e presente, ou entre mítico e histórico, na definição da vida dessas entidades.

O problema, portanto, é analisar essa similaridade e mesmo continuidade entre nós e os espíritos, sem fazer deles "em vida" ou "como espíritos" uma espécie de indivíduo portador de *uma* história. Seria mesmo o caso de procurar uma passagem da história para o mito, análogo aqui à vida e à morte, assumindo estes como planos de existência distintos? Sem dar à história a proeminência ou anterioridade explicativa para a compreensão desses seres, cabe perguntar se aquilo que aproxima as entidades à história – terem andado nessa terra, vivido nesse tempo – não seria justamente aquilo que marca a proximidade ao mito, ou ainda, uma continuidade possível com ele?

Os espíritos seriam ex-pessoas (Panagiotopoulos fala em ex-corpos e ex-humanos vivos, e Halloy fala em ex-humanos) por já terem estado "aqui", e sido "como nós". Não se trata, como disse, de considerar as entidades prolongamentos de suas existências anteriores, tampouco de ressaltá-las enquanto "sujeitos sociais", mas sim de enfatizar que "pessoa" é uma condição abandonada por elas, com o evento da morte, à qual elas estão, todavia, ligadas, e para a qual podem voltar, ainda que parcialmente e em outros termos (conforme mostrarei adiante). E se os espíritos são ex-pessoas, pela mesma razão, as pessoas "em vida" são espíritos por vir, ou em potencial.

Os sinais da continuidade e da ruptura da condição humana das entidades são acionados pelas pessoas quando estas dizem que eles "são como nós" ou "já foram como

[196] Not only are muertos ex-living humans and ex-bodies, but their precarious state of being is based precisely on what they once were and their partial negation of it. What they are and what they are transforming into depend on what they used to be and partially still are, not only as a point of identification but also as a point of departure and differentiation" (Panagiotopoulos, 2016, p. 14).

nós", isto é, já tiveram um corpo, já foram "matéria". Como mencionei no capítulo anterior, é comum que os assentamentos dos espíritos estejam acompanhados de imagens de gesso antropomorfas – ainda que estas sejam apenas "representações" dos mestres, já que não se chegou a conhecê-los "em vida" para saber como eles realmente eram. Muitas vezes, as entidades nos relembram "eu não sou assim", isto é, parecidas com as matérias nas quais estão incorporadas, e seguem descrevendo a elas próprias. Essa forma em vida pode ser revelada por meio de aparições, nas quais o espírito "mostra" como era antes de morrer. De todo modo, enfatiza-se esse momento anterior à morte e uma imagem humana pessoalizada.

Mas uma possível revelação da aparência física das entidades, não parece ser tão importante na lida com as entidades quanto os atributos aparentemente humanos que essa condição produz. Nesse sentido, enfatiza-se aqueles relativos ao cuidado e ao zelo que as entidades requerem dos médiuns, o que, segundo Arnaud Halloy (2005, p. 739), lhes conferiria uma condição "ex-humana". Ocorre que esse cuidado, como veremos, envolve mais uma pessoalidade (certa subjetividade) do que uma humanidade.

Os espíritos, isto é, seus assentamentos, precisam estar bem cuidados. Para isso, devem estar dispostos em um ambiente com mesas e prateleiras suficientes, iluminado o tempo todo (por velas ou candeeiro), flores e perfume, além de uma variedade de bebidas e tabaco sempre disponíveis. Além disso, ciclicamente (em geral nas segundas-feiras) os copos e taças precisam ser lavados e enchidos de água e perfume. Quando esse asseio e cuidado são esquecidos, os espíritos podem se "revoltar" causando doenças e infortúnios na vida do juremeiro. "Você não se limpa? Eles também querem estar limpos e cheirosos", disse-me Roberto, que limpava sua jurema semanalmente, deixando velas acesas e oferecendo aos espíritos suas bebidas e fumos preferidos. Em suma, ele ressaltava a necessidade de cuidar dos mortos.

Roberto zelava por vários seres relacionados à morte. Como rei de maracatu do Raízes de Pai Adão, ele foi escolhido como o responsável para zelar as calungas de sua nação. Cada maracatu é ligado a um amplo conjunto de seres espirituais (orixás patronos, mestres, caboclos etc.) entre os quais destacam-se as calungas, os eguns de um maracatu que, dizem os maracatuzeiros, "representam" pessoas falecidas de renome. Elas personificam essas importantes personalidades, que são escolhidas pelos integrantes ou por determinação religiosa. As calungas são feitas de madeira e vestidas com roupas em cores alusivas à nação e/ou ao orixá daquele egum. Trata-se de uma espécie de

homenagem a essas pessoas de distinção, sendo também mais que isso pois, como muitos chamam atenção, ali "são as próprias pessoas", "os seus eguns".

O tratamento das bonecas tinha um rígido protocolo transmitido para Roberto por pais e mães de santo ou comunicado pelas próprias calungas que conversavam com ele, exprimindo vontades, negações ou preferências. Ele se zangava quando julgava que as calungas estavam sendo maltratadas, não sendo seguradas com cuidado ou deixadas sem supervisão. Em viagens com as bonecas, estas não saiam de seu lado, podendo sentar-se nos bancos ou sendo carregadas no colo, como aconteceu quando ele foi para a Nigéria e as levou. Ele se divertia contando que, ao chegar no aeroporto, sua mala com as bonecas foi barrada e que pediram que a abrisse; ele assim o fez, dizendo que as bonecas pediram para ser "apresentadas" ali mesmo. Ele, então, as ergueu e as pessoas ao seu redor correram com medo, dizendo: *vodum, vodum*. Em todos os dias da viagem, as bonecas dormiam em seu quarto, e lhe davam avisos e conselhos.

Durante o carnaval, era ele quem preparava as calungas, lavando suas roupas, vestindo-as, ajeitando seus cabelos e elas o acompanhavam em todas as apresentações da nação. Ele dava instruções às damas de passo, aquelas que carregam as calungas, sobre como tratar cada uma delas, observando o que elas queriam em cada situação. Em uma apresentação, apenas uma das calungas aceitou participar, enquanto a outra não, comportamento que Roberto atribuiu aos orixás de quem elas são filhas (Oxum e Iemanjá) e sublinhando a necessidade de respeitar tal decisão.

Nesse sentido, entende-se que as calungas continuam sua existência como pessoas, na medida que recebem obrigações, ficam no quarto de santo e, assim como nós, são bem zeladas. Quando soube que deveria banhá-las, Roberto ficou muito nervoso e perguntou a uma mãe de santo: "como eu, homem, vou dar banho nelas, que foram mulheres?", "com respeito", ela respondeu. Além de banhá-las, ele costurava as roupas, conversava com elas e as acomodava sobre as alfaias enquanto esperavam apresentações. Ele falava assertivamente: "as calungas são coisas vivas, não são só um pedaço de pau".

Mas em que consiste a vitalidade de um morto? Em que medida ela é semelhante ou diferente da de um vivo?

Tal como a copresença em tempos e espaços estabelece a continuidade entre vivos e mortos, os atributos humanos extensivos às entidades também o fazem. No entanto, ao mesmo tempo que reforçam que os espíritos devem ser cuidados porque já foram como nós, nenhum ato de zelo busca restituir uma humanidade anterior a eles. A ênfase na humanidade opera, ao mesmo tempo, um limite para a mesma e propicia a atualização de

uma espiritualidade. Dito de outro modo, os espíritos não podem achar que são gente, isto é, não podem adotar comportamentos próprios de pessoas vivas (e nem as pessoas dos espíritos).

Em uma festa de pombagira, um imbróglio aconteceu e a mãe de santo teve de intervir. Ela avaliou que uma entidade, neste caso a Mestra Ritinha, queria chamar mais atenção que as outras com seu vestido luxuoso, cantos altos e dança espalhafatosa, atrapalhando as demais. A mãe de santo parou o toque e disse: "não tem nenhuma entidade melhor que a outra aqui, independente da roupa ser mais cara ou mais barata, todas vão se divertir, todos são eguns e vêm pra cá na gente, se divertir um pouco mais no nosso corpo".

Essa situação se prolongou por alguns dias por meio de comentários sobre os desejos e comportamentos inapropriados da entidade. Uma avaliação cada vez mais recorrente entre juremeiros é que as entidades "só querem luxo", estando mais interessadas em vestir uma bela roupa, tomar uma determinada bebida e agir de modo chamativo, em contraste com aquelas "antigas", que aceitam roupas simples e bebidas de toda sorte. Isso estaria atrelado, na concepção de alguns, ao tratamento dado pelos médiuns às suas entidades, sendo expressão da vontade humana sobre o espírito. Este, por sua vez, adquire e se acostuma ao gosto da pessoa, virando uma espécie de cúmplice. Em outras situações, o foco está nas entidades: um juremeiro explicou que "em vida", as mestras viviam em cabarés, tinha uma "vida simples", por isso, ele não via motivo para uma mestra ter predileções por uma bebida, o que seria uma "frescura" humana que não deve importar para o espírito. Além disso, muitas vezes, afirma-se não ser possível distinguir o que vem da preferência "do espírito" ou "da pessoa" e as críticas são feitas a ambos.

Mostrei em diversos momentos que os espíritos são considerados seres dotados de vontade e que expressam essas vontades, o que é esperado e estimulado pelos juremeiros. Ao mesmo tempo, enquanto mortos, não podem nem devem manifestar certos desejos e subjetividades considerados próprios aos humanos. Um espírito não deve sentir dor ou qualquer sorte de coisa relacionada à matéria quando manifestado; alguns afirmam que tampouco um espírito deve urinar, se alimentar de comidas humanas, beijar ou paquerar alguém – ainda que muitos relatos atestem relações sexuais entre espíritos e matérias como algo relativamente comum (Carvalho, 1988).Como mencionei, esse tipo de comportamento pode ser interpretado como a matéria atuando no espírito – o que é inapropriado – ou ausência do espírito: "me perdoe, o senhor [a entidade] está no tempo

me ouvindo, mas não era o senhor lá naquele dia [isto é, manifestado], pois espírito não beija", comentou um juremeiro.

Essa inadequação também se aplica para o "outro lado", ou seja, deve ser observada pelas pessoas visando a manutenção de uma distância e diferenciação dos espíritos. Quando alguém está bebendo demais, aventa-se a aproximação e influência de uma entidade (em geral insatisfeita, com cobrança ou raiva) que refletiria no comportamento da pessoa – a entidade bebe por meio dela. Mas na maioria das vezes, corriqueira e jocosamente, comenta-se que a pessoa "pensa ser" espírito, pois adota um comportamento muito similar ao de uma mestra ou mestre. Para além do julgamento moral, enfatiza-se uma espécie de interdição mais geral ao mimetismo ou à adoção de hábitos dos espíritos.

Vivos e mortos interagem cotidianamente pela possessão (e outros meios), mas essa interação tem limites pois, em certas ocasiões, vivos devem estar acompanhados de vivos, enquanto mortos devem estar acompanhados de outros mortos. Em uma "saída de Exu" (uma festa), a entidade vinha acompanhada de duas mulheres "acordadas", isto é, não manifestadas (ainda que ambas fossem passíveis de possessão). Em outra festa desse mesmo espírito, anos antes, pude vê-lo fazendo a mesma saída, mas acompanhado de uma pombagira manifestada em uma outra mulher. Uma das pessoas comentou a saída reprovando: "morto não sai com vivo", explicando que um espírito tem que dançar com outro espírito, "um exu tem que sair com uma pombagira", ou com uma mestra. Acrescentaram ainda que as mulheres estariam bebendo "que nem espírito", ou seja, excessivamente.

Não é sempre que essa semelhança excessiva é considerada negativa. Como mencionei antes, mestre é um nome que pode se referir a vivos e mortos. No caso dos primeiros, são os condutores dos rituais de jurema, aos quais é atribuído grande poder e força espiritual. Mas para além da manipulação cosmológica e ritual da jurema, ou de um lugar de prestígio (sacerdócio), trata-se também da capacidade dessas pessoas participarem dos dois mundos, o espiritual e o humano, seja por viajarem até ele, seja pela forte afinidade com os espíritos.

Conheci um juremeiro tido como catimbozeiro antigo e grande feiticeiro, admirado por muitas pessoas que, no entanto, temem constituir uma relação muito próxima com ele, dado seu conhecimento de feitiços e suas entidades "trevosas". Sobre ele já escutei, em um tom elogioso e cauteloso, que "aquele ali já é um mestre", em alusão a seu poder espiritual. Nesse tipo de avaliação, excede-se o aspecto negativo ou positivo do comportamento e marca-se apenas um sinal de força.

Esta força também denota um risco. Para entrar em contato com forças da Jurema, precisa-se de preparações e técnicas específicas, mas isso, na maioria dos casos, envolve uma força mais "bruta" e menos "lapidada". A relação entre a pessoa e o espírito, ou sua participação no mundo espiritual é tão intensa que ambas as partes se tornam quase indistinguíveis. O excesso de afinidade com o mundo dos espíritos tem efeitos na socialidade humana e muitos receiam procurar este juremeiro para solucionar problemas (o que ele faria com facilidade) por medo de entrar em contato diretamente com essas forças em estado mais bruto.

Esse risco é um outro lado inevitável e imanente dessa relação intrínseca e poderosa, de maneira muito similar ao que se passa com alguns religiosos cubanos, que chegam a expressá-la como um "vício" recíproco:

> De certa maneira, um se vicia no outro. O morto se vicia em tornar-se parte da minha vida, das minhas preocupações do dia a dia, dos obstáculos que aparecem no meu caminho, das minhas felicidades e frustrações. Eu me vicio na capacidade de ver coisas da maneira que só os mortos conseguem e que me dão conselhos extremamente úteis precisamente precisamente sobre tais assuntos. Nossos caminhos estão tão implicados que é difícil um deixar o outro ir. **Eu alimento meu morto com um pouco de vida e meu morto me alimenta com coisas que só eles [os mortos] podem; ele me alimenta com um pouco de morte!**" (Panagiotopoulos, 2016, p.18, grifos meus).[197]

Por já terem sido como nós, os mortos têm uma espécie de socialidade ou pessoalidade similar à nossa, devem receber cuidados e expressam suas vontades e desejos – desde que elas sejam adequadas a um espírito. Estas são marcas da condição anterior desses espíritos (tendo sido vivos) bem como das relações atuais estabelecidas por eles com as pessoas e outros espíritos, o que conforma sua vida enquanto espírito. A vida de um morto é promovida, portanto, por meio de nós, que os alimentamos com um pouco de vida, e consequentemente, nos alimentamos com um pouco de morte – lembremos que outra expressão sobre a possessão é que as pessoas "engolem espíritos".

Essa semelhança é sempre lembrada, em algum grau promovida, mas também enfatizada, pois espíritos e vivos devem manter os atributos próprios e adequados a cada

[197] "One gets addicted to the other in a way. The muerto gets addicted to becoming part of my life, of my everyday preoccupations, my obstacles that appear in my path, my joys and my frustrations. I get addicted to its capacity to see things the way only muertos can and give me extremely useful advice precisely on the above issues. Our paths are so much crossed that it is difficult for the one to let the other go. I feed my muerto a bit of life and my muerto feeds me with things only they [muertos] can; it feeds me a bit of death!" (Panagiotopoulos, 2016, p.18).

um deles, tanto porque não se pode ter uma afinidade irrestrita entre eles, quanto porque o que é do espírito e o que é da pessoa deve manter-se diferenciados. Entre os marcadores da diferença entre nós e os espíritos está o fato deles terem deixado de ter um corpo.

Corpo

"Vocês são mais fortes que a gente", disse a mestra Maria Navalha, e completou: "vocês têm o corpo e a palavra". Ao me reencontrar com essa frase no caderno de campo, tentei rememorar as condições em que foi proferida. Ela me pareceu, no mínimo, paradoxal, tendo em vista que todos os presentes naquela situação buscavam curar seus malefícios físicos, psicológicos, emocionais e espirituais, através do trabalho daquele espírito. Por outro lado, a entidade se dirigia a nós revelando um possível poder até então desconhecido: um corpo.

Os espíritos são considerados mortos porque já não possuem aquilo que possuíam antes, um corpo – o qual pereceu no ato da morte. Uma das formas de se fazerem presentes no mundo é por meio da manifestação nas matérias, carcaças, carnes ou apenas couros das pessoas, que funcionam como uma espécie de receptáculo desses seres etéreos, sendo objeto e meio de sua atuação no mundo. É dessa forma, como dizem os espíritos, que mesmo mortos eles podem "viver um pouco mais" por meio de nós. Talvez seja daí que venha a força que desconhecemos, revelada por Navalha.

No entanto, seria perigoso aderir irrestritamente à afirmação da entidade sem considerar que todo recado proferido por esses seres está inscrito em um regime de comunicação próprio que presume uma instabilidade e constante variação (ver capítulo 6). Causou-me estranheza, então, que Navalha apontasse o que temos de mais frágil (porque perecível), o corpo, em contraposição ao aspecto etéreo de sua existência. O que faltava relembrar das anotações de campo era que aquele espírito falava enquanto ocupava a matéria de Vinícius que, como ela dizia, "não estava ali naquele momento". O corpo e a palavra eram, então, dela. Isso me leva a considerar que, na possessão, os espíritos, além de ocupar, se apropriam e adquirem, ainda que temporariamente, dessa fonte de poder humano. Poderosos enquanto espíritos, e ainda mais enquanto espíritos no corpo de alguém.

A importância do corpo para as entidades foi enfatizada em diversos momentos em minha pesquisa. Durante um ritual, Ana Lúcia explicou que ela própria não precisava

receber grandes oferendas ou muita bebida: "tudo o que a gente precisa mesmo é disso aqui", disse apontando para o corpo de André, no qual estava manifestada, "da carne de vocês". A relação de um espírito com uma matéria tem duas dimensões: por um lado, ele se relaciona com a pessoa, o próprio médium, mas quando manifestado refere-se à mesma pessoa assumindo sua ausência ("fulano não está aqui") e falando, portanto, de uma carne, uma matéria que ao menos naquele momento é dele, está sob seu domínio – note-se, como frisado no capítulo 3, que o que se passa naquela matéria enquanto ocupada por outro espírito, não deve infletir na pessoa quando esta "retorna".

No espiritismo cruzado cubano, a materialização[198] em corpos e objetos é fundamental para a existência plena de um espírito enquanto tal. O *espiritista* Servando Agramonte disse para Espírito Santo (2015) que "os espíritos precisam se materializar para evoluir e para serem capazes de metabolizar e o único caminho para eles fazerem isso é por meio de nós" (p. 147). No contexto cubano, os espíritos parecem não ter "consciência" da condição de morto, o que inflete em sua relação com os vivos: "Espíritos não percebem pessoas como pessoas [...] Eles só as percebem como espíritos, e então quando procuram afinidade com outros espíritos, se aproximam de certas pessoas vivas, nem sempre conscientes de que estas estão em um estado diferente da deles" (p. 145)[199].

Na jurema, os espíritos explicitam a condição de mortos, ainda que isso seja uma estabilização parcial do que são. A maneira de se relacionar com os vivos se aproxima do modo cubano, pois, em ambos os casos, eles se relacionam deliberadamente com as pessoas "como espíritos", cuja contraparte, o corpo (bem como os assentamentos espíritas), é uma terceira parte constitutiva dessas pessoas e ex-pessoas. Se o espírito não precisa do corpo que foi seu para continuar vivendo, ele precisa de um corpo para que viva como morto. "O espírito não sobrevive sem a matéria", disse Pai Mano para Edgar Barbosa Neto (2011, p. 129), no contexto do batuque do Rio Grande do Sul.

A relação entre um médium e os espíritos de suas correntes é cultivada e se fortalece no decorrer do tempo, o que se reflete na composição singular entre uma entidade e a matéria, na presença dos espíritos na vida cotidiana da pessoa e na exaltação da força

[198] A materialização – tão importante quanto a possessão – é constituída nos assentamentos feitos para os espíritos, com ênfase nas bonecas, que servem como outra contraparte material para que eles tomem essa consciência enquanto mortos. É interessante que no Recife, as bonecas também são contra partes materiais de eguns no contexto do maracatu.

[199] "Spirits need to materialize to evolve and to be able to metabolize and the only way they can do it is through us" (Espírito Santo, 2015, p. 147). […] "Spirits don't perceive people as people […] They only perceive them as spirits, and so when they search for an affinity with other spirits, they get closer to certain living people, not always are aware that these are in a state different to them…" (p. 145)

desse espírito (e do juremeiro) por terceiros. Andávamos no bairro quando Roberto encontrou uma antiga afilhada sua, que contou ter se "afastado" da jurema, rememorou seu grande carinho e devoção por Cruzeiro, uma das entidades de Roberto, e disse que só confiava nela quando manifestada em Roberto e em um falecido sobrinho seu, porque aquelas eram a "mesma [Cruzeiro]". "Quando meu sobrinho morreu, eu perdi isso", ela lamentou; "mas tem outras por aí", Roberto disse procurando dar esperanças à mulher, que respondeu com tristeza, "mas não é a mesma coisa".

Quando, porventura, esse vínculo é desfeito pela "captura" ou migração de uma entidade para outra jurema ou pelo falecimento da matéria, os espíritos permanecem enquanto a pessoa vai embora. O que tem um fim é a relação entre a matéria e o espírito, a inflexão entre ambas, como aquela reconhecida pela antiga afilhada de Roberto, que lamentava tê-la perdido. As entidades, por sua vez, possuem e estabelecem vínculos com outras matérias – "tem outras Cruzeiros por aí" –, onde serão cultuadas e se manifestarão, demonstrando que o espírito precisa da matéria enquanto esse meio de atuação e aparição no mundo, e não necessária ou exclusivamente da pessoa a quem a matéria, em princípio, pertence.

Durante uma reunião, uma das entidades de Roberto explicou: "Eu não sou mais viva, mas eu vivo por meio da vida de vocês. Através do corpo de um, do corpo de outro e de outro, eu bebo por aí…podem andar na rua que vocês vão me ver". Quando a reunião acabou, deixamos a casa de Roberto e em seguida vimos na rua uma mulher andando com uma garrafa de cachaça. As entidades precisam, nos termos já citados de Maria Navalha, dos corpos enquanto poder humano, "através dos quais e/ou nos quais alguns dos deuses e os espíritos podem comer, mas também, por ocasião da possessão ritual, dançar, trabalhar, celebrar, [e que] constituem uma parte bastante importante do lado material desses outros" (Barbosa Neto, 2011, p. 131).

Boa parte das ações dos espíritos – beber, dançar, celebrar – são semelhantes às humanas, característica que deve ser matizada[200]. Como mostrei no capítulo 3, o desenvolvimento na jurema visa um ajustamento entre matéria e espírito a fim de potencializar as respectivas aptidões (a mediunidade de um e o trabalho do outro). Similarmente, Diana Espírito Santo (2015) explica que entre os *espiritistas* e seus

[200] E, como mostrei, as ações dos vivos não devem ser as mesmas dos mortos. Isso ganha contornos adicionais quando o vivo está no mundo dos mortos, ou seja, nas viagens e deslocamentos descritos no capítulo 2. Nessas situações, cabe aos vivos rejeitarem qualquer cosubstancialização com esse mundo, negando beber ou comer qualquer coisa que lhes é oferecido, ou seja, tudo aquilo que tornaria o espírito (da pessoa) mais corpo do lado de lá.

muertos, o desenvolvimento consiste propriamente em "educar" os mortos, atenuando suas extravagâncias (aquilo visto como muito humano), o que serve também para assegurar a estabilidade emocional do médium. Assim, os *espiritistas* lembram aos mortos que eles morreram e, de certa forma, os ensinam a viver como mortos, para que possam conviver com os vivos.

Em geral o corpo humano é tratado como carne, carcaça, matéria pelos espíritos, mas isso não faz dele uma parte material/concreta da pessoa – ainda que a expressão "matéria" induza a isso –, em contraposição à sua parte etérea, a alma. O corpo é a carne ou matéria de alguém, mas não é seu sinônimo, nem sua propriedade irrestrita. Diferentes entes espirituais atuam no corpo: o espírito da pessoa, os espíritos de sua jurema, seus orixás, seu anjo da guarda, o ori[201]. Para a pessoa, seu espírito, seu ori e seu anjo da guarda são entes mais próximos e por vezes indistinguíveis e pouco destacáveis dela; não muito diferente dos seus orixás, com os quais nasceu e para os quais ela foi "feita" (e eles reciprocamente); os espíritos, por sua vez, também a constituem, ao seu modo, na medida em que infletem sobre sua matéria. A hipótese é que o corpo também é uma espécie de agente espiritual – quem primeiro chamou atenção para isso foi Pinto Filho (2020, p. 78) para o caso do candomblé nagô, onde o corpo-matéria seria uma "contraparte" ou "continuidade" do espírito (alma) – que compõe uma pessoa, ao lado de várias outras partes que a formam.

Além disso, o corpo é distribuído e repartido de acordo com essas atuações: "corpo é jurema e cabeça é orixá", dizem os juremeiros, enfatizando a separação desses dois domínios inclusive em uma mesma pessoa. Assim, uma pessoa não pode "bater cabeça" para um espírito, ato de deferência feito aos orixás, na maioria das ocasiões os banhos de jurema devem ser tomados do pescoço para baixo, e outros procedimentos rituais no corpo passam pela avaliação tanto dos espíritos quanto dos orixás, de modo que alguns juremeiros não podem receber as escarificações rituais (as "curas") ao serem iniciados no candomblé, bem como algumas pessoas feitas para os orixás não poderão ser sementadas por meio do corte na jurema.

[201] Pinto Filho (2020, p. 86) trata do *obori* no candomblé nagô, ritual dedicado ao *ori* de uma pessoa. Este, por sua vez, é referido ora como sinônimo da pessoa, ora como parte dela e ora como um ente externo a ela. Além disso, mostra o autor, há uma divisão e distribuição material do *ori* em quatro – na cabeça da pessoa, em uma vasilha branca, um bolo de fubá branco e um prato branco – que recebem sequencialmente os mesmos atos rituais, o leva à conclusão de que há uma multivalência do ori, tanto em seu aspecto tangível quanto intangível.

Essas interdições se juntam a outras fundamentais para a participação de alguém em rituais. O "corpo sujo" e o "corpo aberto", quando a pessoa fez sexo, quando a mulher está menstruada ou grávida, ou se a pessoa passou por uma cirurgia, inviabiliza a manifestação por espíritos, e em alguns casos a presença deles no ambiente. Essas interdições obliteram o aspecto corporal das matérias (o sangue, a gravidez, a doença etc.) e ressaltam uma abertura espiritual. Elas são aplicadas tanto para o universo ritual da jurema como do candomblé (ver Pinto Filho, 2020, p. 77-78), mas com sutis diferenças. Via de regra, uma mulher menstruada não poderá se irradiar nem se manifestar com uma entidade, mas a distância e evitação às mulheres nesse período podem ser amortizadas no caso das mestras e pombagiras, que dizem "eu já tive seu corpo" ou "já tive isso que você tem", ressaltando a continuidade corporal entre as matérias e entidades femininas.

Se, por definição, o corpo apto a receber espíritos figura como excessivamente materializado, seguindo a acepção nativa do termo (a "matéria"); por outro, em demais ocasiões, torna-se cada vez menos matéria e menos corporificado, pois está mais próximo e diretamente em contato e tomado pelo mundo espiritual.

Sabe-se que aquilo denominado atualmente como "materialidades" nas religiões de matriz africana são objetos cujo estatuto divino está previamente contido neles, sendo atualizados pelas pessoas por meio do ritual – "a pedra, que só se torna o orixá após o assentamento, já é o orixá desde o começo" (Goldman, 2023, p. 137). Se os objetos contêm, ainda que não manifestado, aquilo no qual são transformados pelo ritual, com o corpo não seria tão diferente. O corpo não é uma entidade discreta e autoevidente, ele possui todo um "lado invisível", isto é, virtualidades, ativado em ocasiões ritualísticas. Assim, se somos uma das contrapartes materiais dos espíritos, por efeito, conforme coloca Barbosa Neto (2011, p. 132), "as potências sobrenaturais são o lado invisível de cada pessoa".

Voltemos ao papel do corpo na relação entre vivos e mortos. A condição de morto dos espíritos da jurema advém da ausência do corpo. Isso, em um plano, os diferenciaria de nós, pessoas vivas. Mas essa diferença não é absoluta. Barbosa Neto (2011) trata desse tema e analisa alguns casos distribuídos no Brasil, sobretudo na ênfase de orixás (como vivos) em contraposição a outros seres (mortos, quase mortos, encantados), concluindo que: "Apesar das suas evidentes inflexões, os casos acima se assemelham pelo fato de que em todos eles o processo da morte é elidido ou quiçá minimizado, já que, inclusive naquele onde ele está mais explicitamente presente, o que vemos é a mesma **atenuação da descontinuidade corporal**" (p. 137, grifos meus). Levando em conta que vivos e

mortos estão numa relação de continuidade, há também uma "atenuação da descontinuidade corporal" dessa diferença. Dito de outro modo, se a ausência do corpo caracteriza os mestres de jurema, vários outros atributos também os afastam (ou aproximam) dos vivos. Com isso, essa descontinuidade do corpo faz com que ele contenha outras possibilidades de existência.

Era quase meia noite, Roberto estava tomando banho quando "aquilo disse"[202] em seu ouvido que ele se apressasse; em seguida, ouviu alguém bater na porta de sua casa. Ele atendeu e viu o rosto de um senhor muito branco, com um chapéu na cabeça. "Pois não?", Roberto o recebeu, olhando fixamente para o seu rosto e percebendo olhos muito verdes. O homem lhe disse "você achou meus olhos bonitos, não é? Mas não olhe muito!", e pediu "vá lá dentro e pegue uma lapada [dose de cachaça] e um cigarro para mim, você sabe onde". Roberto entrou na casa, foi até o quarto de jurema e trouxe o que o homem pediu, servindo-lhe em um pequeno corpo de vidro.

Enquanto o homem bebia e fumava o cigarro, Roberto o olhava, não tão diretamente, como foi alertado, em dúvida de quem era aquele. Ele resolveu "tirar a prova" quando o senhor lhe entregou o copo de volta, aproveitando para encostar sua mão na do homem: "se fosse fria com quente, não era gente". Quando as duas mãos se tocaram, ele sentiu a "frieza" contrastando com a sua temperatura e constatou: "não é gente". O homem, por sua vez, disse "quando eu quero ser, sou gente também", terminando de beber e se despedindo de Roberto, que fechou a porta, mas rapidamente a abriu novamente pois queria "tirar mais uma prova". Ele procurou pelo homem na rua, mas não o viu. Roberto era acostumado a receber visitas dos seus espíritos em casa, que faziam frequentes "aparições", mas isso não tirava a necessidade dele se certificar do estatuto do ser com quem interagiu. Se perguntou "será que vi mesmo isso?", olhou para baixo e encontrou o copo de vidro na porta.

A temperatura é uma analogia utilizada para demarcar uma diferença de natureza entre vivos e mortos. No capítulo 3, mostrei que um espírito não pode passar tempo demais no corpo de uma pessoa pois isso "esfria" aquele corpo. Ao mesmo tempo, ela traz uma ideia de gradação na medida em que ser mais ou menos quente ou frio indica uma modalidade de vivacidade. O corpo é um indício de como vida e morte se colocam mais como grau e gradação e não necessariamente um binômio: ora mais vivo, ora mais

[202] Essa é uma formulação geral para os recados espirituais, o que se refere a uma experiência de ouvir algo falar, uma intuição, um pensamento que "chega" para a pessoa.

morto e ora conjugando essas duas modalidades – cada ser, morto ou vivo, tem em si esses atributos que atualiza à sua maneira.

Por um lado, o corpo aparece como diacrítico da passagem entre vida e morte, estando ausente, por outro, na jurema ele mantém-se presente, atuando e se transformando. No limite, o aumento da intensidade do corpo implica que nem sempre ele seja um atributo incontestavelmente humano, e por isso essa humanidade está sempre sob análise (fazer testes, tirar a prova) pelos juremeiros.

Os atributos de morto e vivo estão distribuídos diferentemente para os seres com os quais os juremeiros entram em contato, inclusive para eles próprios, produzindo diversas acepções sobre ser vivo e ser morto. Para Zé Carlos de Goiana/PE, "orixá não tem vida, forma, e a Jurema tem vida…" (Salles, 2010, p. 126), o que, em um primeiro momento, contrasta exatamente com a base argumentativa desse capítulo, de que as entidades de jurema são mortos. No entanto, ele frisa um sentido de vida: aquele mais próximo ao nosso, dos vivos, em um aspecto biográfico. No Recife podemos inclusive encontrar uma elaboração oposta: "a jurema trabalha com morto", enquanto os orixás são "energia viva". Em outro nível, esses exemplos não são tão contrastantes assim, como mostra a fala de Mãe Nininha,de Goiana/PE:

> […] Jurema é os Egúns, é os antepassados. Foram pessoas como nós. Orixá é uma coisa sagrada, é energia. E tem os encantos da Jurema que são os caboclos. Os caboclos são encantados. **Os mestres foram pessoas como seu pai, meu pai, meu bisavô, meu tataravô. São os Egúns. Corpo morto e espírito vivo**. **Já os caboclos, encantou-se numa árvore, no pé de angico, outro num cipó, outro na mandioca, numa raíz.** Tem os canindé, os tapuia, os tupinambá, os orubá. E quando a gente concentra pra receber aquele caboclo, digamos, o rei de orubá, na concentração, vem aquela energia. **Por isso que caboclo não deixa você gelado, deixa você quente. Porque eles são vivos. É um espírito que não experimentou a terra, o chão frio. Já quando você recebe um espírito de mestre ou mestra, você fica gelado. Porque é um espírito desencarnado. Deixou o corpo quente e foi para o chão frio. Daí tem muita diferença.** O povo mistura as coisas, orixá com jurema, mas não tem nada a ver (Acselrad, 2022, p. 215-216, grifos meus).

Em relação aos orixás, a jurema estaria mais próxima de uma vida como forma – a nossa, dos vivos – e por isso mais perto dos mortos, dos eguns. Forma, vida, eguns, antepassados (e nós) participariam de um mesmo domínio cosmológico e de sintagma de mestre de jurema. Esse domínio está em composição e articula morte, vida, matéria, espírito, pessoa e entidade.

Novamente a temperatura aparece como experiência sensorial para ilustrar a diferença entre entidades, mas dessa vez, além de distinguir um morto (entidade) de um

vivo (pessoa) como no exemplo de Roberto, Mãe Nininha diferencia um mestre (um espírito vivo de um corpo morto) de um caboclo (um encantado). Os mestres são mortos no que tange aos seus corpos, mas são vivos enquanto espíritos; os caboclos também não são mais vivos, tal como os mestres, mas não são mortos como eles, e tampouco são vivos como eram antes, nem como nós somos. Essa gradação de temperatura entre espíritos se atualiza em relação a nós, mantendo uma alteridade, o mestre nos esfriando e o caboclo nos esquentando, mostrando um aspecto modulatório da vida e da morte. Se índios e caboclos se diferenciam de mestres e mestras por não terem "experimentado o chão frio", isto não os coloca em uma classe muito evidente de seres "vivos", ou ao menos matiza seu significado.

Entidades e pessoas se diferenciam pela temperatura. No capítulo 3, mostrei que a possessão está diretamente infletida pela modulação do espírito que toma um médium, isto é, a relação de alteridade entre um vivo (o médium) e um morto (o espírito) delineia os limites possíveis para a presença de uma alma (de um morto) no corpo (de um vivo), de modo que um vivo possa permanecer vivo para sua alma "voltar". Ocorre que essa modulação das entidades se intensifica quando consideramos que seu estatuto de morto é apenas uma estabilização possível entre outras com as quais ele se conjuga, pois ele também tem algo de vivo, seja pela relação conosco seja por aquilo que ele já foi.

Mas essas intensidades se distribuem diferentemente entre as entidades, chegando ao ponto em que há entidades que são tanto ou mais vivas que nós. Neste aspecto fica mais evidente como a vitalidade não é sinônimo de humanidade, isto é, há outros que são vivos como nós, mas com os quais nos relacionamos diferentemente de como fazemos entre nós. Se em um caso, a diferença marca limites, em outros essa diferença é obliterada pela partilha da mesma condição de vivos:

> Não só existe caboclo e índio que se foram [e que] o espírito ficou preso ali naquela aldeia, favorecendo nos terreiros, àquelas pessoas que acreditam nele. **Tem ainda sobrenatural encantado, vivo que nem você, que nem eu.** Agora, depende da competência da mãe de santo ou do pai de santo de trazer dentro do terreiro o **espírito dele, sendo vivo, para corporar numa pessoa viva também.** Só que o vivo não demora na gente. O vivo chega, faz sua parte, se tiver que cantar, canta e ali a menos de cinco minutos ele deixa o corpo da gente. Porque se permanecer a mais, a gente não volta. É diferente daquele que já morreu e desencarnou. **Agora o vivo com vivo, a carne da gente não pode sustentar por muito tempo aquela entidade encantada, junto com o espírito da gente que é vivo também.** É muita energia. Nas horas certa, ele tem que sair, pro corpo da gente receber de volta o nosso espírito, a força da nossa própria energia, **pra gente voltar a viver de novo**. (Dona Jucedi Ribeiro dos Santos, dirigente dos Índios Tabajara de Goiana e juremeira do centro espírita João Batista Tenda Nossa Senhora do Carmo, agosto de 2016) (Acselrad,

2022, p. 217, grifos meus)

Na verdade, a relação de alteridade se coloca de outro modo quando se trata não mais de um morto com um vivo, mas um "vivo com outro vivo". Ocorre uma espécie de intensificação de vivacidade/vitalidade que coloca a pessoa em perigo, causando uma dissonância entre matéria (o corpo) e espírito:

> No caso, você é uma Índia Iracema. Um espírito vivo, um encantado. Eu começo a cantar aqui no meu terreiro, pensamento na mata. Saravá Iracema! Mexi com você. O pensamento tá ligado nas matas e eu tô lhe chamando. Lá você dá uma quebradeira no seu corpo, você adormece. Seu espírito vem imediatamente incorporar em mim. **Afasta meu vivo carnal e incorpora.** Ali você canta em mim, ali você dança, ali você dá recado. Mas quando dá a hora, em menos de cinco minutos você tem que deixar meu corpo senão eu não volto mais. Aí sigo viagem […] (Acselrad, 2022, p. 222, grifos meus).

Esse afastamento do "vivo carnal", segundo a juremeira, propicia a chegada de um espírito, mas abre possibilidade para um não retorno, caso ultrapassado o limite temporal. O afastamento assemelha-se a uma suspensão de si ou a uma morte temporária, como sugerem as explicações sobre o transe (ver capítulo 3). Após o retorno, volta-se a viver, como disse Dona Jucedi, havendo o retorno do espírito (a própria energia) ao seu corpo de origem.

Se ser tomado por um morto tem como efeito certa aproximação da morte de quem o recebe, a vida com a vida, isto é, ser tomado por um vivo, produz efeitos potencialmente mais perigosos. Diferente do que se pode pensar, o excesso de vida abre a possibilidade para outro tipo de morte (a chance do não retorno de nosso espírito para o nosso vivo carnal), mais do que quando se trata de um morto se manifestando.

Finalmente, partimos da premissa de que os mestres são mortos porque já foram "como nós", uma semelhança advinda da partilha de atributos e de um mundo (o aqui ou nesse tempo). Para eles, a vida – aquilo no que eles se parecem conosco – consiste mais em uma vitalidade do que em um conjunto de eventos e fatos. Essa continuidade coloca uma série de cuidados na relação com os vivos (nós), reconhecendo-a, mas também evitando criar uma semelhança excessiva, isto é, que os espíritos sejam tratados ou se vejam como humanos, ou que as pessoas ajam como espíritos.

Procurei demonstrar que vida e morte são atributos comuns a todos os seres nos quais se manifestam em diferentes graus. Dessa forma, não definem duas classes distintas de seres. Os mortos da jurema, por exemplo, também são vivos ou têm algo de vida. Essa

distribuição diferencial entre os seres produz, por sua vez, uma segmentação interna a eles, isto é, nem todo espírito é vivo e/ou morto da mesma forma, o que tem efeitos nas relações com os humanos e, sobretudo, no tratamento ritual que eles requisitam. Conforme mostrei no capítulo anterior, uma vez na jurema, os espíritos participam de diferentes povos, entre os quais podem passar e assumir feições e disposições cosmológicas variáveis (um mestre pode vir como exu, uma mestra pode trabalhar na esquerda). Nesse mesmo sentido, tudo indica que o estatuto de morto e vivo também não é estável e permite suas próprias passagens.

Capítulo 6 – Quem fala pela boca de um espírito?

Ao final de uma obrigação ou trabalho, as pessoas podem permanecer no terreiro, conversando e se divertindo, como também podem retornar às suas casas para descansar. De um modo ou de outro, o ciclo ritual é iniciado antes mesmo da obrigação, pelo diagnóstico de sua necessidade, e concluído ao "levantar o ebó" – reunir o que foi ofertado para as entidades e despachar em lugares como a mata ou a rua. Quando a obrigação é feita no "tempo", isto é, fora do terreiro, as oferendas são depositadas na "natureza". Em todas essas situações, a finalização do trabalho é marcada pelo "recado", ou seja, um "veredito" que atesta se a obrigação foi "aceita" pelos espíritos. Por essa razão, é necessário ter atenção nos trajetos percorridos durante esse período. Ao sair da obrigação, pode-se cruzar com alguém na rua que grite "receba!", indicando o aceite da oferenda. Se um casal brigando cruzar seu caminho, isso prenuncia conflitos. A aparição de alguém bêbado pode ser a entidade se revelando para afirmar o "positivo".

Com efeito, além de os recados precederem e sucederem os rituais, parecem estendê-los ou distribuí-los temporal e espacialmente – reafirmando um mundo onde espíritos e humanos coabitam. Além de motivarem e encerrarem obrigações e os ciclos rituais como um todo, os recados irrompem no dia a dia dos juremeiros, sendo um dos principais canais de comunicação com os espíritos. Aparecem sob a forma de frases proferidas por transeuntes, eventos testemunhados e encontros que não estão circunscritos ao espaço do terreiro nem ao tempo das obrigações. Por isso, é fundamental caminhar pelas ruas de bairros do subúrbio, no centro de cidade e em mercados públicos, bem como frequentar as matas, pois em regiões como essa, os recados são mais perceptíveis para as pessoas.

Áreas como Água-Fria e os morros de Casa Amarela são importantes na formação histórica dos terreiros e das famílias residentes, as quais expressam uma preferência em manter-se nesse complexo de bairros. Se as pessoas mudam de casa com frequência, o fazem nos perímetros desses bairros e suas adjacências. Para o povo de terreiro, estas são regiões que oferecem tudo que concerne ao comércio de artigos religiosos. E, sobretudo, são bairros com grande fluxo de pessoas, nos quais é possível encontrar com gente e espíritos, depositar um trabalho na encruzilhada e ouvir o que "a rua tem a dizer". De igual ou maior necessidade são as matas (e acesso a cursos fluviais), onde o canto dos

pássaros e a aparição de animais também são percebidos como recados, mas cujo acesso tem ficado cada vez mais difícil.

Os recados irrompem por meio de ações corriqueiras e cotidianas porque "estão no mundo" e, portanto, nunca se sabe bem quando, onde ou como eles aparecerão. Esse desconhecimento e imprevisibilidade envolvem um fator fundamental: consistem em enunciados e eventos ambíguos, pertencentes a dois registros, dos espíritos e dos humanos. Assim, uma frase dita por uma pessoa pode ter uma origem espiritual; o encontro com um desconhecido pode ser, na verdade, com uma entidade.

Apesar da aleatoriedade dos recados, ou talvez por causa disso, cabe ao juremeiro a capacidade de percebê-los, por meio de diversas aptidões sensoriais – a visão, a audição e a "intuição"[203] –, sendo este um dos principais empenhos de seu desenvolvimento espiritual. Isto porque, se o recado "está no mundo", nem tudo no mundo é um recado, e o trabalho consiste em fazer a distinção (e as transformações advindas) entre uma conversa qualquer e outra que traz um recado, um evento comum daquele que tem um fundo espiritual.

A falta dessa capacidade, ou o empenho insuficiente, implicam (advém ou promovem) no "excesso" de outra coisa, qual seja, a extensão do estatuto de recado a toda e qualquer experiência. Isto é, age-se como se tudo no mundo tivesse, efetiva e indistintamente, uma natureza espiritual. Um exemplo comum a esse respeito é a frase bem-humorada: "tem quem ache que uma topada no dedo é coisa de espírito, não é, a pessoa apenas tropeçou". Mas há casos de topadas que se transformam em feridas, revelando-se resultados de feitiços. Portanto, se uma experiência parece inicialmente insignificante, nada impede que ela ganhe um sentido a posteriori, revelando-se enquanto recado. Nesse sentido, não existe um recado exatamente errado ou falso, e a questão é como ele se distribui e se efetiva no decorrer do tempo para um juremeiro.

Roberto tinha um hábito andejo, seja porque circulava em diferentes casas e terreiros onde atuava como juremeiro, seja porque gostava de andar pelos bairros de Água-Fria e adjacências, quando fazia questão de apontar as casas que foram ou são "centros" ou onde "moram catimbozeiros" (dado que não há qualquer sinalização pública dessa condição). Ele gostava de ouvir a rua, de onde, com sua exímia intuição, conseguia discernir bem os recados, os quais colecionava e reservava cuidadosamente. Em momentos posteriores, Roberto relembrava dos eventos, dizendo: "aquele era um recado"

[203] Parece significativo que, no senso comum e excedendo o sentido religioso, esta seja expressa metaforicamente como um "sexto-sentido".

– pois, se os recados estão disponíveis "no mundo" para os juremeiros, se constituem por meio da composição de experiências aparentemente desconexas no tempo (não lineares entre si) a ser realizada por eles.

Essa atividade deve ser feita, como dizia Roberto, com cuidado, sendo plausível e necessário ter algum receio diante de um possível recado. Em uma dessas andanças, um objeto no chão chamou a atenção de Roberto. Ele o achou bonito e imaginou compondo o assentamento de um de seus espíritos, tendo o impulso de pegá-lo. Mas, como recomendava fazer, parou e se perguntou: "será que é isso mesmo? Será que estou ficando louco de querer pegar coisas da rua? Se for isso, vocês [as entidades] me deem um sinal!".

A dúvida – "será?" – não remete à falseabilidade do recado, nem implica sua negação. Ela é uma pergunta que se passa, por assim dizer, no *interior* do próprio recado. Questionar o estatuto de uma experiência dessa ordem pressupõe um fundo espiritual aos fenômenos do mundo que permite que tudo gere ou seja um recado. Por isso, mais do que afirmar a necessidade de acreditar em um recado, há uma afirmação deliberada da necessidade de "desacreditar" em algum grau, em uma espécie de pequena subtração, sendo a condição para que o recado emerja.

Assim, no lugar da oposição entre acreditar e não-acreditar, a mentira, o fingimento e falseabilidade são variações internas ao mesmo universo daquilo que é verdadeiro (por isso, não é externo a ele e tampouco o recusa). Trata-se, como alguns juremeiros aludem, de conseguir "catar" a verdade mesmo na mentira, ou de ver o recado onde ele quase parece não existir.

Em um mundo compartilhado por pessoas e espíritos, os eventos e as experiências guardam uma intrínseca ambiguidade. Não se deve supor que, por esse motivo, "tudo é espírito", e pelo mesmo motivo, também não se pode ignorar que toda sorte de eventos, experiências e fenômenos pode vir a ser "de espírito" (ter uma origem espiritual). Este capítulo trata de experiências que mobilizam tal ambiguidade e o empenho dos juremeiros em decifrá-las.

O recado no mundo

Os recados são uma das formas de comunicação das entidades com os humanos, e um meio delas se fazerem notar – elas tanto "falam" através do recado, como "trazem" o recado e, por vezes, "são" o recado. Seja qual for a ordem de percepção de um juremeiro

(fala, visão, audição, intuição), é seu "discernimento" que permite dar sentido a um evento e percebê-lo como recado – revelação que ocorre por um processo de transformação, conforme mostrarei. A hipótese é que o recado se apresenta, de início, com uma aparência fragmentada ou parcial, sem um significado auto-evidente, e, por isso, precisa ser acoplado a outras experiências e, então, ganhar pleno sentido *para alguém*. Essa plenitude de sentido é provisória, pois um recado, apesar de estabilizado enquanto tal, continua em transformação e, com isso, certos eventos vão ganhando mais camadas e nuances, no decorrer da vida de um juremeiro, as quais, longe de anularem uma versão anterior do recado, apenas revelam aspectos obliterados.

Roberto conduziu uma obrigação nas matas, dedicada aos caboclos e índios. O desfecho imediato do trabalho foi transmitido por um "recado das ruas" (associado, então, ao povo da rua, os exus e pombagiras). Como narrei anteriormente, quando saímos da mata e chegamos na clareira, nos deparamos com um grupo de jovens que gritou "olha os catimbozeiros". Segundo Roberto, isso sugeriu um "positivo" para o trabalho que acabara de ser feito. Mais tarde, naquele mesmo dia, encontramos com um grupo de ciganos na rua, o que sugeriu um recado vindo do povo do oriente. Ele explicou que o "recado da mata", onde foi feita a obrigação, "traz" recados de outros domínios cosmológicos, que conseguem se expressar por meio dela em decorrência de sua antecedência e importância na estrutura cosmológica da jurema. Em outra situação, durante uma pequena reunião, uma das entidades de Roberto conversava com os presentes e foi interrompida por uma discussão na vizinhança e, em sequência, por um pássaro cantando muito alto. Ela parou por alguns segundos e anunciou: "eu trabalho com o mundo todo".

O "mundo" é um meio plenamente disponível para as entidades se manifestarem das mais diversas formas: quando estão nas matérias e falam por meio delas ou quando insinuam sua presença através de índices não muito nítidos, os quais as pessoas devem se empenhar para perceber.

No capítulo 2 argumentei que o desenvolvimento de um médium visa refinar sua relação com a entidade e que um dos efeitos disso é o cultivo do "discernimento": "o nosso discernimento está aqui", disse-me o juremeiro Dão, apontando para a própria cabeça, "e todo médium precisa ter". Recuperando-se de uma doença, ele explicou que "mesmo quem tem espírito" precisa consultar médicos, pois há coisas que são "do corpo", distintas daquilo que é "do espírito" – ainda que ele mobilize suas entidades para auxiliá-lo nos casos médicos, ou que suspeite que parte da doença é de origem espiritual e causada por feitiço. O "discernimento" permite à pessoa se aproximar da "natureza" de um

fenômeno ou experiência, distinguindo um grito de qualquer grito, um encontro de qualquer encontro, um sonho de qualquer sonho.

Isso não significa que um recado venha sempre camuflado ou precise ser decifrado pelo juremeiro, pois muitas vezes não há qualquer dúvida sobre a origem de um acontecimento ou do regime em que ele opera. Foi isso que ocorreu durante uma reunião na qual se tratava dos conflitos pessoais que atingiam um terreiro e sua família, e foi possível escutar um casal passando na rua conversando sobre reconciliação. O significado deste recado foi imediatamente compreendido por todos, que eram juremeiros "antigos", conscientes da necessidade de atentar para o que acontece fora de circunscrição temporal e física de um ritual. Em casos como este, as pessoas exclamam a obviedade da constatação com: "olha aí o recado".

Mas os recados aparecem preferencialmente em sua forma ambígua e menos nítida, solicitando um empenho humano. A expressão "catar" apareceu em alguns trechos ao longo da tese, sendo de uso recorrente para referir à competência do juremeiro em notar, entre tudo o que se apresenta no mundo para ele, aquilo comunicado pelos espíritos. Essa expressão é encontrada em outros contextos etnográficos, como no "catar folhas", processo de conhecimento e aprendizado próprios à socialidade dos terreiros. Como mostra Goldman (2023, p. 109-110), essa ação afasta a pressuposição de um conjunto delineado de saberes do candomblé, mostrando, no lugar, que se trata de "ir reunindo pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa".

A expressão "catar folhas" não é usada no Recife, mas pode se aplicar a ele, se focarmos no caráter parcial e um tanto disperso (no sentido de distribuído) da experiência de "catar", que resulta, eventualmente, em uma "densidade suficiente". Catar os recados não consiste, via de regra, em uma prática que se desenrola no decorrer do tempo, "ao longo dos anos", ou, pelo menos, o acúmulo temporal não é um elemento estruturante. Mais importante, é a dinâmica temporal que irrompe do momento da descoberta ou da revelação, mas que é eclipsada tão logo a "densidade suficiente" aparece.

Por um lado, um evento nem sempre é percebido de imediato como um recado. Percorre-se todo um intervalo temporal entre seu acontecimento e quando ele ganha sentido – o que pode durar horas, dias, meses ou anos. Na maior parte das vezes, o significado de um recado permanece oculto, como ocorreu em outra obrigação que Roberto tomou parte. Esta foi feita para ajudar um frequentador do terreiro que se

encontrava muito doente. Ao final, Roberto levou o ebó para a mata e, chegando ali, deparou-se com um casal que exclamou "a gente estava esperando" – o que ele contou sem colocar em questão o estatuto daquele casal (se eram espíritos ou gente). Retornando para casa, Roberto "ficou com aquilo na cabeça". Semanas depois, o frequentador havia melhorado, mas, em seguida, sua irmã adoeceu gravemente. Roberto então avaliou que o encontro com o casal na mata foi um aviso de que mais alguém, além do homem, estava implicado naquele problema.

Um juremeiro compõe seu recado ao fazer essa conexão entre dois momentos distintos. Trata-se de uma tarefa complexa, pois ele reinsere uma experiência em um fluxo temporal, conectando-a a outros acontecimentos e, ainda, revelando aspectos dessa experiência que antes ele não notava. Ocorre ainda que, segundo os juremeiros, os recados envolvem dois tempos distintos, o dos espíritos e o das pessoas, e chegam a dizer que a jurema possui "dois calendários", de modo que os aparentes descompassos entre o que um espírito fala e o que uma pessoa entende (conforme veremos mais abaixo), decorre dessa diferença, pois tudo envolve "o tempo deles", das entidades, que, por sua vez, é diferente do "nosso", humanos.

As distinções temporais dos espíritos são marcadas por "luas" – "daqui a duas luas você volta aqui" – como por ciclos próprios a cada ser espiritual – "a festa do fogo", "a festa do rei [Xangô]", "a festa do dono dessa casa [Orixalá]". Além disso, outra maneira de localizar temporalmente o que os espíritos querem dizer é se referindo a pessoas que já faleceram, fazendo delas o termo que expressa esse tempo – dizem, portanto, "no tempo da minha outra matéria" (e veremos por que não falam o nome pessoal), para se referir ao passado[204].

Um mestre expressou essa distinção de tempos por meio de um confuso recado, quando disse aos presentes: "prestem atenção, eu sou, vocês estão", se negando a dar maiores explicações, "eu já disse muito". Ele remeteu às temporalidades humana e espiritual, considerando a eternidade das entidades enquanto mortos, em contraposição à nossa efemeridade enquanto vivos. É comum a ideia de que as entidades "desconhecem" ou "desconsideram" nosso tempo (e que nós também devemos desconsiderá-lo quando

[204] Esse tempo está sendo constantemente rememorado sob um sentimento constante de "nostalgia", como demonstrou Carvalho (1987), pois "o xangô formula finalmente uma concepção do movimento temporal que acaba projetando o encontro, no futuro, com o mesmo passado de onde surgiu". Ver uma releitura desse argumento em Pinto Filho (2020).

estamos em relação com elas), principalmente quando expressam um recado que parece sem sentido ou fazem alguma previsão que não se concretiza como esperado.

Assim, não se pode exigir prazos para que os desejos e pedidos se realizem e para que os recados se mostrem, pois, como os tempos são distintos, aquilo que parece rápido para um espírito, pode passar lentamente para uma pessoa. Do mesmo modo, não se espera dos espíritos compreensão e indulgência com o "nosso tempo" quando, por exemplo, pedimos que eles tenham paciência para esperar uma oferenda de retribuição ou o pagamento de uma promessa, que sempre respondem "quero o que é meu".

Os espíritos raramente retratam os eventos em uma organização temporal linear, tal como fazemos, marcando o que seria passado, presente e futuro. Por exemplo, no diálogo entre um rapaz e um mestre, a entidade afirmava repetidamente que o moço "é do velho", o que todos interpretaram como uma filiação ao orixá Orixalá. Contrariado, o rapaz, iniciado no candomblé para outro orixá, retrucava dizendo que não. Algumas semanas depois, o rapaz recebeu um recado de outra entidade, informando que ele tem um mestre de jurema que "é um velho". No encontro seguinte com a entidade com a qual havia discutido, ela apenas lhe disse: "está vendo?". O vínculo com uma entidade é da ordem da composição da pessoa, daquilo que ela é e que ela tem (seu dom), mas que precisa ser feito por meio de determinadas mediações rituais, como a iniciação. A entidade expressou um fato presente (ser do velho), mas se referindo a uma experiência que, do ponto de vista humano, não havia acontecido ainda, experimentando-a como futuro. No limite, para as entidades, tudo ganha um ar de presente porque elas referem-se simultaneamente àquilo que aconteceu, está acontecendo, vai acontecer, e principalmente que poderia ou pode vir a acontecer.

Os recados se constituem por contrapontos entre eventos temporalmente distintos que, de início, aparentavam desconexão entre si. São, ainda, dois contrapontos que se cruzam: o primeiro é relativo às experiências da linha temporal do próprio juremeiro, que reorganiza o que viveu em termos compreensíveis, o segundo abarca as temporalidades espiritual e humana, no momento que uma intercepta a outra. Desse modo, trata-se de combinar dois momentos distintos, mas também de cruzar esses dois tempos diferentes, e produzir, nessa combinação, uma espécie de *clique* que cria tal conexão, o que em geral é expresso pela exclamação diante da "aparição": "ali já era o recado".

O evento, agora como recado, se reapresenta como atual para a pessoa mesmo anos depois de ter acontecido. Mas a revelação do valor desse acontecimento não é experimentada sob um tom de surpresa – o que surpreendia apenas a mim, que

aproximava o evento de algo como uma "descoberta". Esse contraste de reações, por seu turno, reflete aquela entre os dois tempos, sendo a "surpresa" uma marca do modo como o ocidente opera o tempo (Wagner, 2011, p. 126). Uma vez que tentamos incessantemente (porque destinados à falha) "controlar" o tempo, mensurando e prevendo-o sob formatos e mecanismos arbitrários, cultivamos, porque precisamos, esse elemento "surpresa". De certo ponto de vista, a experiência não deixa de ser uma "surpresa" altamente previsível – uma contradição em termos – porque é indispensável para a manutenção da aparência "inata" (não controlável) do tempo.

Assim, é bem verdade que o efeito da intrusão do recado na vida não é sentido como uma "descoberta", mas enquanto algo um tanto evidente e que apenas não havia sido percebido *ainda* – em uma postura similar ao ceticismo que explorarei mais à frente. Não quero, com isso, criar a imagem de um mundo e de uma vida "monótonos", onde inexiste um ar de "novidade" – estado caracterizado por Roy Wagner (2011, p. 146) como regime de ação que mira a convenção ou torna a invenção menos visível e assumida possível. Em contraposição, a vitalidade é marcada pelo empenho na diferenciação e, principalmente, no cultivo da multiplicidade e variação que daí resulta.

Dito de outro modo, uma vez constatado, o recado passa a fazer parte da ordem das coisas tal como existiam antes e ganha um ar de "sempre foi assim". Os recados estão distribuídos plenamente pelo mundo, mas essa presença contínua só é percebida pelos espíritos. Para o juremeiro, o recado permanece um tanto oculto ou pouco evidente, mas nunca inexistente, sendo necessário extrair o que é importante e, então, imprimir uma densidade a ele. Como coloca Wagner (2011, p. 148), o "estado ou a relação estão *ali*; eles são simplesmente 'reconhecidos' por meio de uma resposta apropriada por parte do ator que os inicia". Esse reconhecimento, em geral, é um momento de empolgação para as pessoas, quando exclamam, como foi dito, que "ali já era o recado". Essa emoção é a constatação de que mais uma variação se revelou, e que a pessoa experimentou ou acessou algo que a ultrapassa. Mas, precisamente por ser uma variação, ela não é sentida como "surpresa", mas sob alguma resignação – "ah, é claro, como eu não percebi antes?". Trata-se, pois, de uma "aventura contínua de 'imprevisão' do mundo" (Wagner, 2011, p. 145).

Vê-se aí a dificuldade inerente à descrição de um recado, pois ele não corresponde a uma sucessão linear de eventos, com começo, meio e fim. Ele é o conteúdo de um enunciado, mas também um meio para compreender e descrever as experiências dos juremeiros. Mostrarei adiante que um recado nunca é expresso de maneira direta, mesmo quando aparenta sê-lo, pois raramente seu significado está contido em sua "mensagem",

funcionando mais como um "mapa" ou "pontos de referência" da vida espiritual, tal qual propõe Panagiotopoulos (2018, p. 479) para o universo religioso afro-cubano. Por isso é necessário "catar" os recados em vários lugares, o que significa tanto percorrer diferentes domínios rituais (fora da jurema), quanto explorar e elucubrar sobre seus significados. É dessa maneira que se pode "encontrar" (com) um recado.

Roberto costumava relembrar eventos de décadas atrás, interpretando-os à luz do que havia acabado de acontecer. Vendo-o, testemunhava aquele "refulgente clarão de percepção [que se passa] no decorrer da adivinhação, da inspiração religiosa e da introspecção" em que "o conhecimento […] participa da essência imanente de todas as coisas, sendo acessível apenas aos maiores videntes e xamãs" que as compelem e precipitam (Wagner, 2011, p. 143). Nos anos que convivemos, tive a oportunidade de escutá-lo contando uma experiência repetidas vezes e, em cada uma delas, o que ele viveu parecia até mesmo um novo evento, pois, enquanto falava, novas camadas eram reveladas. Ao final, nunca havia uma história que parecesse completa ou acabada, pois elas estavam sempre em transformação. E a cada vez que ele contava novamente esses pedaços da sua vida, mostrava uma nova história que apenas ressoava ou ecoava com uma outra que havia mencionado antes.

O búzio sou eu

No Recife, as pessoas possuem diferentes meios de comunicação com os seres espirituais, dispondo de uma "rede oracular multivocal", com uma "multiplicidade de fontes enunciações-divinatórias […] esperando para serem ouvidas" (Panagiotopoulos, 2018, p. 477-448), interpretadas e acopladas às suas vidas. Na jurema essa comunicação pode ser direta, por meio da conversa com as entidades, enquanto estas se encontram "em terra" e manifestadas nas matérias, quando dão recados ao consulente. Outro modo é pela manipulação de tecnologias, como as cartas de tarô ou baralho, a borra de café, os copos de vidência, a fumaça e o jogo de búzios, que são "lidos" pelos juremeiros, que interpretam os recados. Existe, pois, um complexo do que podemos chamar de práticas divinatórias composto por procedimentos e técnicas distintos que são percorridos por uma pessoa (seja o consulente, seja o executor), sendo um meio de extrair, expressar e dar

inteligibilidade aos recados – o que acaba propiciando a eles um aspecto ainda mais contingente.

O jogo de búzios se destaca entre essas práticas. Esse sistema oracular é central no candomblé e opera como "última instância de decisão" (Halloy, 2005, p. 536) para procedimentos rituais e ações cotidianas. Ele é tido como do domínio religioso dos orixás e, por isso, de certa forma, exógeno à jurema, mesmo que integre seu conjunto de técnicas. O jogo de búzios e a jurema se cruzam quando os espíritos aparecem e falam indiretamente nos jogos, ou quando os juremeiros manipulam os búzios durante os rituais de jurema, transformando-os em um oráculo seu.

Identifiquei duas modalidades de jogo de búzios consideradas como da jurema. A primeira contém nove búzios e vi pouquíssimas vezes em uso. Ela funciona pela interpretação topográfica dos búzios, onde fatores como proximidade e distância, sobreposição e posição no recipiente do jogo, levam aos vereditos. Mais recorrente, disseminado e legitimado é o jogo com quatro búzios, chamado de "jogo de confirmação", que oferece vereditos positivos e negativos de acordo com a combinação de "caídas" "abertas" (com a abertura do búzio para cima) ou "fechadas" (para baixo). Como me disse Roberto, "a jurema tem o *seu* jogo de búzios", distinguindo-o daquele próprio ao candomblé, tanto por suas características – como quantidade de búzios, momento em que se joga, função no ritual, natureza da relação com entidades, tipos de vereditos –, quanto por sua finalidade, pois ele visa somente, como diz seu nome, "confirmar" aquilo que o juremeiro sabe de antemão, seja porque recebeu o veredito por um recado anterior, seja porque o "intuiu". Dessa forma, o juremeiro Pai Cacau enfatizou que "não tem jogo de búzios *da* jurema, aqui você tem que correr cidade, ir para o pé da jurema, o jogo de búzios foi plantado *na* jurema". Assim, se não havia jogo de búzios a priori, enquanto parte necessária do sistema, uma vez "plantada", esta prática passou a ser *da* jurema – o *seu* jogo –, ainda que na maioria das vezes seja marcado como exterior ou suplementar.

Até onde observei, o jogo de búzios não é muito generalizado na jurema (ainda que seja generalizável), pois parte significativa dos juremeiros pode passar ao largo desse sistema durante a vida, sem, no entanto, reprovar de absoluto seu uso. Trata-se mais de uma questão de preferência. Durante uma obrigação na casa de Roberto, terminadas as oferendas, ele foi "levar o ebó" na rua e, ao retornar, se dirigiu até o quarto de jurema e jogou os quatro búzios, que deram o "positivo" (significa ter sido "bem aceito"). Satisfeito, ele explicou que não teria precisado jogar os búzios porque os recados da rua já haviam sido suficientes: ele cruzou com um casal na esquina conversando e com um

velho de bengala que dizia "é pra ir para frente", além de ter visto muitas festas e agitações. Todos esses sinais e encontros demonstram a aceitação por parte da entidade. De todo modo, por hábito e para confirmar, decidiu fazer o jogo.

Essa dispensabilidade sublinha a origem distinta do jogo de búzios e seu caráter "plantado", como também remete à comunicação entre humanos e espíritos de jurema. Essa comunicação é preferencialmente direta e sem muitas mediações, reafirmando o vínculo dos juremeiros com suas entidades. Assim, mesmo acedendo a diferentes tecnologias e práticas divinatórias, os juremeiros orientam que uma pessoa "se apegue" aos próprios espíritos – "converse com eles que eles vão te dar o recado" –, explicando que ao cultivar essa relação, ganha-se a capacidade de "escutar" melhor esses seres.

O próprio jogo de búzios do candomblé não dispensa esse elemento de "escuta" e comunicação – no limite, a última palavra é a dos orixás. Arnaud Halloy (2005, p. 540) observa que os sacerdotes do candomblé nagô se consideram mais como mediadores ou comunicadores entre instâncias do que, por exemplo, adivinhadores. Por esse motivo, reiteram a importância da "intuição" para "escutar a palavra dos orixás, ver as coisas e dar bons conselhos" (p. 262)[205]. Como abordou Pinto Filho (2010, p. 16), o "jogo, para 'funcionar', obriga a pessoa a compor, ela mesma, seus enunciados, a partir de sua experiência e *intuição*". Esta permite o discernimento dos recados daqueles significados imediatos de mensagens e eventos corriqueiros, vendo os aspectos não acessíveis a toda e qualquer pessoa – trata-se, como explicou o babalorixá Paulo Braz (Pinto Filho, 2016, p. 60), de "amarrar" e "ganhar do oculto".

O "refulgente clarão de percepção no decorrer da adivinhação, da inspiração religiosa e da introspecção" (Wagner, 2011, p. 143), de que falei antes, é acessível apenas a essas figuras destacadas, como os grandes sacerdotes, que são detentores de certo "poder", força ou idiossincrasia. Roberto dizia não recorrer com frequência ao jogo de búzios do candomblé, justificando que suas entidades revelavam boa parte do que precisava saber. Além disso, seus orixás eram "acostumados" a "responder" a um sistema específico de oráculo e, portanto, não "falavam" com facilidade em outras modalidades. Além disso, ele possuía uma estreita e cotidiana relação com seus espíritos. E estes, por

[205] "Les 'feuilles' possèderaient également la vertu de décoiler des dimensions spirituelles inaccessibles dans leur intervention. Elles joueraient um rôle fondamental dans la préparation du chef de culte pour la consultation de l'oracle. Voici ce que nous dit Yguaracy à ce propor: 'Ouvrir les yeux, les oreilles et la bouche pour le jeu de búzios (...). Ecouter la praole des orixás, voir les choses et bien conseiller'" (Haloy, 2025, p. 262).

sua vez, tinham por hábito "invadir" ou "aproveitar" do jogo de búzios do candomblé para falar com ele.

Essa "aproximação" é relativamente comum, como vi se passar com outro juremeiro, quando uma entidade o interrompeu enquanto jogava os búzios para os orixás, tomando seu corpo e ordenando que tirassem o jogo de perto dela (no qual sequer poderia tocar). Ela revelou, então, que "toda vez que ele joga, eu fico ali do lado só vendo e venho dar o recado diretamente quando ele dá muito arrodeio para falar".

Tanto a aproximação da entidade ao jogo de búzios – e sua irrupção para falar "diretamente" – quanto a relação e comunicação privilegiada com suas entidades (cuja contraparte é sua forte "intuição"), tornam secundários os mediadores dos recados, seja o pai de santo/juremeiro que joga (é a entidade quem vem dizer), seja o sistema oracular em si (o jogo e objetos análogos). A esse respeito, Roberto completou sua explicação justificando o motivo de não procurar o jogo com tanta frequência: "eu não sou muito afeito ao jogo de búzios, tudo o que eu preciso saber, os espíritos me mostram, é tudo aqui", falou apontando para a cabeça, e depois de segundos, completou: "o búzio sou eu".

Diana Espírito Santo (2015, p.178) descreve como, em Cuba, os objetos oraculares utilizados pelos *espiritistas* são diversos e servem, sobretudo, para a intuição do médium. Esses materiais são meios pelos quais os significados são "interceptados" e cuja interpretação é baseada no acúmulo de observação e experiência dando *insights* aos médiuns. Dessa forma, a mediunidade é como um conhecimento sobre o mundo espiritual que serve para atribuir significado às "diferenças perceptivas" daquilo que se passa no mundo e consigo mesmo. Nos termos da jurema, essa diferença perceptiva envolve diferenciar a natureza do recado, constatando se é uma mensagem de ordem espiritual ou humana, "da pessoa".

Na jurema, o "discernimento" distingue o recado de tudo aquilo que o mundo oferece ao juremeiro, conforme demonstrei. A intuição, ora equivalente, ora distinguida do discernimento, é outra capacidade fundamental, a qual Roberto explica como "as coisas que vêm na nossa mente e a gente fica com aquilo, até que acontece" (ou seja, ela atua mais no fluxo temporal do recado visto acima), e completou dizendo, "eu não sonho nem vejo tanto, minha coisa é aqui, é a intuição", apontando novamente para a lateral da cabeça.

Tudo o que concerne ao mundo espiritual é marcadamente ambíguo, como também argumentou Espírito Santo (2015), afirmando que, por isso, quem manipula e entra em contato mais direto com esse mundo, deve confiar que esses sinais são um

"conhecimento" que vem de "fora", e não "fantasias individuais" (p. 166), sendo especialistas em "discernir informações que fazem a diferença" (p. 174)[206]. Na jurema, a intuição e o discernimento também *vêm de algum lugar*, e Roberto dizia "receber" várias intuições como "uma voz que fala e que escutamos, como se ela se aproximasse do ouvido falando 'faça isso dessa maneira'". Mas, em certo sentido, essas disposições intrínsecas a um bom juremeiro também estão em sua "mente" – foi para a cabeça que Dão e Roberto apontaram ao explicar sobre elas –, e podem mesmo ganhar um ar de pensamento espontâneo que surge de repente e cuja natureza se percebe apenas depois. O que resta separar é aquilo que "está *na* mente" do juremeiro do que "é *da* mente dele", o que é apenas sua "vontade" – ou o que é "da pessoa", como mencionei – e que pode interferir na boa leitura do que é "do espírito".

Se essas capacidades são necessárias para todos os juremeiros, tornam-se ainda mais fundamentais porque, em primeiro lugar, os recados estão no mundo, mas cabe "catá-los" e transformá-los em recados que possuem significado para alguém; em segundo, porque há um aspecto contingente desse recado, já que ele não é algo que se busca deliberadamente, mas com o qual se encontra – como ele pode estar em todo lugar, não se pode procurá-lo o tempo todo, sob o risco de enlouquecer, ou no mínimo tornar-se "obsedado".

A jurema traz o jogo de búzios para seu sistema, dando-lhe um papel secundário e suplementar. Ao mesmo tempo, acentua a função e o poder do sacerdote e de suas aptidões enquanto alguém capaz de ser um meio pelo qual os espíritos se expressam. Se o jogo de búzios é importante, é porque está conectado à pessoa e sua intuição, de modo que o recado, por sua vez, os ultrapassa, estando na mente e vindo de "algum lugar". Ou ainda, se há especialistas que dominam sistemas e práticas divinatórios particulares, no caso da jurema, especialista e sistema colapsam um sobre o outro, tornando-se indistinguíveis.

É como se, uma vez sendo um búzio, Roberto passasse a ser um recado e um veículo pelo qual o recado pode se expressar. Em outras palavras, o recado está no mundo na mesma medida que é/está na pessoa, sendo simultaneamente externo – vem das entidades, está no mundo – e interno – vem da pessoa, pela intuição. Diana Espírito Santo (2015, p. 180) afirma que, para os afro-cubanos do Espiritismo Cruzado, está em debate o que vem primeiro, a "sensação" (que ela também chama de intuição) ou o conhecimento (o

[206] "[...] knowledge is [...] perceived to come from 'without'" (Espírito Santo, 2015, p. 166). "[…] discerning information which makes a difference […]" (p. 174).

"veredito" oracular), analisando que ambos parecem emergir ao mesmo tempo. Roberto não afirmou que domina ou supera o jogo de búzios e o sistema oracular, tampouco diminuiu a importância de tais práticas (o que jamais faria). Ele expressou que é um búzio. Isso não é uma exaltação somente de suas capacidades, mas do seu dom e de suas entidades – ou seja, do vínculo entre eles, ao qual sempre foi grato: "elas me deram o recado", dizia ao intuir algo, "eu herdei essa intuição", adicionando que herdou a capacidade de sua avó.

Além de ser um grande intérprete dos recados, e de ser o próprio recado, Roberto era muito requisitado pelas entidades enquanto um meio de expressar o recado. Elas podiam (e gostavam de) se comunicar conosco através dele, chegando a disputar quem o tomaria em um ritual. Essa coexistência de vozes e mensagens durante a manifestação intensifica o regime de comunicação entre espíritos e pessoas.

Quem fala pela boca de um espírito?

A estranha construção da frase se justifica. O mais comum seria perguntar-se quem fala através do humano, que recebe o espírito. No entanto, as entidades exigem exatamente o oposto e, se alguém se refere ao nome da pessoa que ela tomou, exclamam irritadas que "não tem ninguém aqui". Durante o transe, há um amplo grau de transformação dos aspectos físicos da pessoa (que passa a ser apenas a "matéria") e que, em muitos casos, as tornam quase irreconhecíveis; em outros, como a passagem entre o estado "acordado" e o alterado é mínimo, de modo que inicialmente não sabemos com quem estamos falando. De uma maneira ou de outra, os espíritos desejam que, quando os olhemos "em terra" manifestados em alguém, esqueçamos a imagem que evoca a pessoa ausente. Quando os vemos, precisamos nos esforçar para ultrapassar a imagem da matéria; quando os espíritos falam, devemos agir da mesma maneira, mesmo que reste um eco da voz da matéria – a qual não é possível (nem recomendável) esquecer ou ignorar completamente. Por isso, os espíritos não concordariam se perguntássemos quem fala pela boca, senão a deles, pois se eles não são daquele corpo, ao estarem nele, fazem com que o corpo seja deles, ao menos durante aquele momento. Portanto: quem fala pela boca de um espírito?

Durante uma reunião na casa de Navalha, um jovem médium cuja vida espiritual começava, recebeu uma entidade que permaneceu calada por um longo tempo. Dona

Nerise esperou um pouco e disse ao espírito "bote suas cordas vocais para trabalhar", e, enfim, o espírito começou a falar. Foi a própria Maria Navalha, entidade dona daquela casa, quem um dia proferiu a frase: "vocês [se referindo aos humanos] têm o poder do corpo e da palavra". Explorei os efeitos do poder do corpo no capítulo anterior, ressaltando como ela deu um estatuto privilegiado àquilo que temos de mais frágil e perecível em comparação com a existência etérea dos espíritos. Concluí que a frase deveria ser interpretada no regime de fala dos espíritos pois, conforme mostrarei, aquilo que uma entidade diz não deve ser compreendido de maneira literal e unívoca. Assim, além do corpo, nós temos o poder da palavra, que ela é usada pelos espíritos quando manifestados nas pessoas, as suas matérias. E assim, aquele poder inicialmente humano é *roubado* pelos espíritos, torna-se um atributo deles que a transforma em algo que excede meramente a comunicação. Nesse sentido, se a boca é humana, mas quem fala são os espíritos, de quem é a palavra?

Existe todo um protocolo em relação à pessoa que acaba de voltar do transe – "acordar", "tornar". Ela permanece um pouco atordoada até se esvaírem os rastros da passagem do espírito em seu corpo, para só então retornar plenamente, quando a audiência pergunta "você está aí?". Uma vez de volta, a pessoa pode testemunhar conversas sobre o tempo que passou afastada, mas isso deve ser feito sob algum cuidado pois, segundo os mais velhos, se ela escutar o que o espírito falou enquanto estava em seu corpo, pode-se "cortar o efeito" do que foi dito (e mesmo um pouco da força da entidade). Mas nem sempre isso é seguido, em especial porque é frequente os espíritos "deixarem" algum recado para suas próprias matérias – "diga à minha matéria que faça…". A assistência, então, dirige-se à pessoa e avisa: "a entidade mandou dizer…". Depois, quando recomposta, a pessoa constata ou narra para um terceiro, se referindo às ações realizadas pelo espírito em seu corpo durante a manifestação (ou seja, alheio dela mesma), da seguinte forma: "a entidade fez isso, isso e isso", concluindo com "assim me disseram".

Há diferentes modos de recapitular o que foi dito por um espírito "em terra", isto é, por meio de um médium, compondo os sujeitos de um enunciado que partilham uma superfície, o corpo/a matéria e, de certo ponto de vista ou até algum nível, a autoria de uma ação, a fala. O efeito é uma dinâmica de combinação entre posições de enunciadores ou de um ato de enunciação explicitamente múltiplo (ou multivocal). Parto do pressuposto de que essas falas não constituem um enunciado "puro", que seja só da pessoa ou só do espírito, nem são dois tipos de enunciados distintos e paralelos. Estes enunciados não podem ser percebidos pelos juremeiros como se tivessem sido proferidos pela

matéria, nem que tenham sido ditos por um espírito genérico, mas pela inflexão singular do espírito *na* matéria. Uma analogia interessante é a transformação da voz do espírito durante a manifestação, que consiste em uma indistinção de vozes da qual se reconhece a voz da matéria sob um tom ou uma cadência própria à entidade. A assistência deve direcionar sua atenção para essa cadência, a qual informa a natureza da fala – pois, como dito, seu aspecto humano (a voz da pessoa) tem que aparecer, no limite, como um eco distante. Assim, as falas proferidas por um espírito "em terra" conjugam dois sujeitos em um mesmo enunciado sem destacar um autor único da ação ou, pelo menos, explicitam que esse autor nunca pode ser um, conforme mostrarei adiante.

A comunicação entre pessoas e espíritos gera uma abertura para as palavras ditas pelos humanos, pelos espíritos e pelos espíritos nos humanos. Ela libera a multiplicidade e variação dos seus sentidos, que nunca são auto evidentes, nem estáveis. Se as palavras são um poder dos humanos, ao que tudo indica, isso resulta em um poder maior para as entidades, e em um desafio para as pessoas, que devem saber explorar esse poder, seja para compreendê-las minimamente, seja para extrair delas sua potência.

O poder da palavra

A jurema se comunica por meio do mundo e das bocas das matérias[207]. Foi como "transe da palavra" que Roberto Motta (1995) definiu a jurema, em contraposição ao candomblé, cujo transe seria do corpo. Segundo o autor, os orixás se identificam por meio dos gestos corporais durante a possessão, enquanto na jurema, as entidades são caracterizadas pela fala, se dirigindo à audiência para revelar quem são. No entanto, essa oposição ignora que os orixás também falam, porém de maneira mais reservada, pouco frequente e com menor intensidade – mas é uma fala ouvida sob grande deferência. A divisão também desconsidera que certos espíritos de jurema não se comunicam conosco e nunca chegam a se apresentar[208], como ocorre com alguns caboclos e índios, entre os quais há aqueles que, segundo os juremeiros, "não aprenderam o português".

[207] Há uma linha de jurema que expressa essa tendência para a comunicação: "a Jurema fala, fala, fala, os saberes falam, falam, falam". Notemos que os sujeitos que falam são aquilo que, de início, figurariam como o conteúdo/objeto do que é falado (a jurema e o saber), sendo, portanto, o comunicador de si mesmo.
[208] Note-se, no entanto, que essa identificação é apenas uma parte das falas dos espíritos, pois eventualmente pode haver um "espírito sem nome" ou, como mostrarei adiante, o nome pode ser usado para trair a própria comunicação, quando a entidade se apresenta alegando ser quem não é.

A palavra é, de fato, importante e central no sistema ritual da jurema. Ao ser proferida por seres espirituais, ela encontra-se em um contexto ritual, superando uma comunicação transparente. Em uma obrigação na mata, Roberto explicou que não se pode apenas entrar em uma mata, pois é necessário se apresentar a ela e chamar seus espíritos (invocá-los e trazê-los) para que eles se aproximem. Para isso, ele entoava as linhas das matas e conversava com seus seres, dizendo: "desculpem a audácia de entrar na terra de vocês". Uma vez que os espíritos faziam presentes – por manifestações, sensações físicas, barulhos e aparições –, podiamos entrar e iniciar as oferendas.

Os atos rituais são, na maioria das vezes (senão todas), acompanhados por versos litúrgicos, em geral cânticos (linhas) ou expressões que acompanham cada uma de suas etapas. Quando uma mestra ou um mestre "chegam em terra" é saudado por um "salve o mestre"; um caboclo, com um "okê caboclo, okê cidade"; um preto-velho com "ê ê bahia", e assim por diante. Além disso, em reuniões de jurema, canta-se linhas de "abertura" e de "fechamento".

As invocações e linhas não representam os atos rituais nem comunicam uma mensagem sobre ele. Elas compõem o ritual, que permanece incompleto em sua ausência, como explicou Roberto para a mata. Não são, portanto, palavras vazias de efeitos e, uma vez proferidas, devem estar acompanhadas de uma comunicação não verbal, com gestos, comportamentos e "bons pensamentos".

O efeito imanente da palavra fala/faz com que a enunciação seja sua execução. Além da composição ritual, como citei antes, os juremeiros mais velhos se preocupam em não contar ao médium aquilo que o espírito disse enquanto estava incorporado nele, sob o risco de "cortar o efeito" da ação pregressa. Nas práticas espirituais da Zona da Mata, as próprias palavras (orações e rezas) que curam e enfeitiçam, precisam ser manipuladas com cuidado, pois sua transmissão a um terceiro resulta na perda da força e do conhecimento do transmissor – que pode "perder seu fôlego", ter suas palavras "esvaziadas" ou falecer – e ganho do receptor – que adquire um repertório adicional e uma força suplementar.

Assim, a fala e a palavra são centrais na jurema e excedem a função meramente comunicacional. Ou, ao menos, essa comunicação funciona de maneira singular, uma vez que envolve seres de diferentes naturezas, os espíritos e os humanos, o que produz efeitos distintos de quando ela se passa exclusivamente entre humanos. Se essa interlocução propicia a relação entre espírito e gente – já que as invocações e as linhas trazem os espíritos até nós –, os diálogos entre esses seres colocam um desafio recíproco de

inteligibilidade, revelando uma operação distinta no que tange os sentidos de uma conversa e os poderes do que é dito.

A bibliografia das religiões de matriz africana distingue candomblé e jurema pelos idiomas desses sistemas religiosos, o iorubá para o candomblé e o português para a jurema. O uso do português como língua ritual foi remetido a dois fenômenos, o primeiro de ordem histórica, o segundo de ordem sociológica. Histórica porque teria sido resultado de perdas culturais acumuladas no decorrer do processo de formação da jurema; e sociológica porque seria esse motivo (falar português) que daria à jurema um caráter mais "popular" e difuso, não correspondendo a uma matriz africana, e gozando de popularidade entre as pessoas – nesse caso, é um argumento também instrumental, pois pressupõe que a "facilidade" de compreensão recrutaria um maior número de adeptos.

Eu mesma cheguei a escutar que algumas pessoas preferem frequentar a jurema ao candomblé[209], justificando a predileção por entenderem o que se fala (diferente do que ocorre com o candomblé), explicando o quanto gostam de conversar diretamente com as entidades, expressando seus desejos e ouvindo delas respostas inteligíveis (linguisticamente). Esse tipo de comportamento é avaliado como um possível equívoco, justamente por presumir a fácil compreensão do que um espírito diz (e por achar que um espírito vai compreender tudo aquilo dito por uma pessoa). Estas pessoas "acham" que entenderam os espíritos e, ainda, que terão seus pedidos atendidos porque foram compreendidas. Mas essas palavras apenas aparentam ter um sentido imediato e plenamente compreensível para o ouvido humano. Novamente, o problema é reduzir a palavra à sua função unicamente comunicacional.

Em sua análise sobre os cantos em religiões e experiências místicas que utilizam o português, José Jorge de Carvalho (1998, p. 4) diagnostica que os principais estudos enfatizam os aspectos ideológicos dos textos religiosos, resumindo suas motivações, criações e conteúdos, às relações e representações sociais. O autor demonstra que essa abordagem reduz o escopo dos significados possíveis os textos e ignora a "autonomia semântica" que possibilita a modificação e expansão do contexto inicial de criação. Por meio desse mecanismo criativo, chamado de *mythopoiesis*, os textos "deixam se der apenas representações coletivas e passam a atestar descobertas, conclusões, explorações,

[209] Desnecessário dizer que essa preferência é inclusiva e relacional, isto é, não dispensa o candomblé, como também não coloca uma questão hierárquica ou de status entre essas modalidades religiosas. Durante esse trabalho, demonstrei que uma "escolha" entre esses vínculos espirituais não é sequer concebível pelas pessoas, tendo em vista que ambas as religiões as constituem.

questionamentos; enfim, expansão da consciência dos indivíduos". Para as entidades, por sua vez, "essa atividade lírica não representa as entidades, mas é sua própria epifania" (p. 6).[210]

O uso do português como idioma ritual é interpretado como um uso dos significados auto evidentes das palavras, levando à redução da função religiosa para a funcional, como mostra Carvalho (1998), e da função múltipla e diversa para unívoca, reduzindo as palavras ditas pelos espíritos à uma literalidade intransponível. Além disso, essa ênfase no português pressupõe que pronúncias muito parecidas e familiares correspondam a um mesmo significado e a um único objetivo de comunicação. A tradução português-português nesses contextos ignora que estamos tratando de outra língua, a dos espíritos. Deve-se proceder, como nas manifestações, quando resta um eco ou uma lembrança da voz ou imagem das matérias; assim, o mesmo precisa ser feito com as palavras em português, cujos significados evocam um sentido familiar que deve ser ultrapassado.

Essas palavras são poderosas porque seus significados correspondem aos efeitos que propiciam no mundo e seus comunicados são complexos e instáveis. As falas das entidades são compostas, simultaneamente, por diferentes estratos semânticos, por isso, o problema é se reservar à tarefa de ficar apenas com um deles, ou ainda, de proceder como se houvesse apenas um. Os recados dados pelos espíritos não podem ser encarados como mensagens cristalinas, e recorrentemente são alvos de diferentes interpretações e contestações.

Do mesmo jeito que os espíritos têm o "tempo" e o "calendário" deles, também possuem sua "língua", o que fica evidente quando os juremeiros chamam atenção para os equívocos dessa comunicação. Para alguns, nada mais esperado que os espíritos falem diferente de nós, porque eles "falam como falavam no tempo deles", ou seja, no tempo que viveram como vivemos hoje – o presente deles quando vivos continua sendo o presente deles enquanto mortos. Além de um vocabulário temporalmente marcado, os espíritos também utilizam de metáforas para se expressar, como se desconhecessem o sentido de certa palavra, criando um glossário que correlaciona dois termos: um homem é um "pé de calça", um coração é um "relógio", a "lua" é o tempo, as doenças podem ser

[210] A abertura e multiplicidade não estão contidos apenas nas experiências do português – diferente do que diz a oposição entre religiões que usam o português e as que o fazem em outra língua. Um exemplo advém do conjunto de trabalhos de José Jorge de Carvalho – como em Carvalho (1993) – sobre o candomblé nagô do Recife, onde encontrou o iorubá em grande estado de conservação no que diz respeito à pronúncia cotidiana e ritual. Na análise do autor, a tradução dos versos (toadas), guardava espaço de variação, pois ganhava traduções por aproximação fonética (termos cujas pronúncias se assemelhavam) ou pragmática (o lugar no sistema ritual).

"bichinhos", um carro pode ser um "bicho de quatro patas", uma casa pode ser um "buraco", o corpo é a "carne", a pessoa é a "matéria", um parente é o "sangue".

Muitas vezes, pode-se não entender o que o espírito quer dizer e, para ajudar na compreensão, ele usa gestos simbólicos para aludir ao sentido de certo termo. As entidades também fazem preâmbulos, inserindo frases que assinalam o desconhecimento da palavra: "é aquilo que vocês fazem assim…", "aquilo que vocês chamam assim…", "a gente chama desse jeito". Afirmei que esse descompasso está associado ao tempo, pois algumas palavras atuais estão fora vocabulário das entidades, no tempo em que eram vivas. Se for isso, porque os espíritos não "aprendem" nossas palavras à medida em que convivem conosco e vivem em nosso mundo?

À medida que um espírito se relaciona com uma matéria, adquire algo dela, incluindo maneirismos e vocabulário – aprendendo, portanto, novos termos e expressões. Mas esse desconhecimento não se explica apenas pela restrição temporal, envolvendo o mundo das entidades enquanto mortos e a natureza dessas palavras. Nesse caso, os espíritos não conhecem (e por isso não expressam) aquilo alheio ao mundo deles: o que não podem falar, ou ainda, aquilo que mortos não podem/conseguem falar porque é exclusivo aos vivos e outros domínios. Assim, há uma interdição aos nomes dos orixás, de tal modo que nunca presenciei os espíritos se referirem aos santos diretamente, usando estratégias como "a mulher da coroa", "a mãe dele", "o povo do bundão", "o povo dali", "os grandes". Aos humanos acontece uma interdição do mesmo tipo. Nunca escutei os espíritos se referirem aos vivos como pessoas, a quem chamam de "matérias" e "carnes"; e muito menos pelos nomes próprios, utilizando "meu nêgo" ou "minha nêga", ou descrevendo as relações que as localizam, como "aquela que é filha do Rei" (uma mãe de santo que é filha de Xangô), "aquele perna de calça que é do seu sangue" (um homem que é seu parente). Em suma, os espíritos parecem ter como interditos e desconhecidos, tanto os orixás – como domínio no qual não podem adentrar nem para nomear –, como os atributos excessivamente humanos e, progressivamente, aquilo que nos singulariza (que qualifica as matérias como pessoas), como sentimentos, parentesco e nome próprio[211]. Frente às interdições, os espíritos recorrem às metáforas e gestuais, e as pessoas, por sua vez, tentam entender do que e de quem as entidades estão falando.

Tem-se uma comunicação entre duas línguas ou dois regimes. Ela é marcada por uma multiplicidade de sentidos que precisa ser assumida e cuidadosamente compreendida

[211] É curioso que em uma viagem espiritual que registrei na Zona da Mata, a característica do outro mundo – ali chamado de inferno – é a ausência dos nomes, que davam lugar aos apelidos ou contrações de nomes.

(como quando “catam o recado”), pois nem tudo o que um espírito diz é o que parece ser, seja por limitação vocabular (e, portanto, cosmológica), seja por sua intenção. De um modo ou de outro, as linhas cantadas na jurema, argumenta Carvalho (1998, p. 4), atestam um “exercício vivo” dessas palavras, numa *mythopoiesis* que cria o próprio contexto de sua enunciação e cujo efeito é a possibilidade constante de transformação.

A compreensão, portanto, é apenas uma estabilização do sentido, desde que os demais não sejam descartados, desconsiderados ou anulados. Existe a chance de um enunciado não ser inteligível de imediato, mas ganhe relevância depois, como os recados que se revelam a posteriori, mas que sempre estiveram ali. Também não se pode esquecer que a fala é uma ação no mundo espiritual e provocando efeitos, por isso, sua compreensão plena nem sempre é desejável. Assim, o que um espírito diz para uma pessoa flerta com um possível equívoco que, por sua vez, é parte do próprio poder dessas palavras. Se o que os espíritos falam soa como português para os humanos, ao mesmo tempo, nem tudo o que uma pessoa fala é totalmente compreendido pelos espíritos (pode acontecer de uma pessoa explicar repetidas vezes o que quer dizer). A relação entre eles ganha uma dinâmica particular que, por vezes, produz um comportamento de desconfiança ou ceticismo, no limite, necessário. Esse equívoco da comunicação é, de certa forma, desejado e esperado, porque reafirma sua multiplicidade.

Palavras compartilhadas

“Prestem atenção, o mestre está dando o recado dele”, anunciam os condutores das reuniões quando uma entidade deseja se dirigir aos presentes. Em geral, isso ocorre quando a principal entidade de uma casa chega e as demais silenciam para que todos escutem e voltem sua atenção para o que está sendo dito. Para dar seu recado, o mestre pode cantar uma linha, prescrever um trabalho, dar uma informação aparentemente genérica, como: “sabe aquilo que você pensou? é isso mesmo”, “faça o que você sonhou”. Como mostrarei, cabe às pessoas conseguirem extrair desses recados gerais, aquele direcionado a ela, por meio de sua intuição e discernimento. Nesse sentido, os recados se comunicam mais com as contrapartes espirituais das pessoas que com elas mesmas.

Recados dizem respeito a problemas “da vida”, como conflitos familiares, falta de emprego, enfermidades, ou apenas “perturbações”, quando a pessoa está sofrendo de infortúnios e sente sua vida “fora do prumo”. As entidades são procuradas para solucionar

esses problemas, darem aconselhamentos e "conforto" espiritual. Esses recados podem ser dados em contextos reservados, entre a pessoa e a entidade, mas, na maioria das vezes, acontece como um evento secundário, no meio de outro central e coletivo, como festas e reuniões. É inapropriado que pessoa ou entidade "exponham" as "perturbações" particulares para toda a audiência, por isso, espíritos e pessoas trocam frases enigmáticas: "aquele negócio é isso o que estou pensando?", "aquela pessoa lá fez aquilo mesmo?", "o senhor vai resolver aqueles problemas que aquela mulher fez para mim?".

Assim, em situações públicas, é comum a entidade proferir recados gerais, de conteúdo abrangente e sem um destinatário em particular. Dessa forma, um mesmo recado pode ser direcionado, ao mesmo tempo, para muitas pessoas, sem significar a mesma coisa para todas elas. Cada um vai "catar" o seu recado desse recado geral – "aquilo que ele disse foi para mim". A pessoa pega um pedaço do recado e o guarda, como faz quando guarda nos bolsos a fumaça oferecida pela entidade.

É considerado impróprio "alugar" a entidade, isto é, abordá-la individualmente e tomar seu tempo com longas conversas, ao que se comenta jocosamente que o espírito "vai cobrar a hora da consulta". Além disso, essas abordagens impróprias tentam detalhar o recado, querendo escutá-lo de maneira explicada e esmiuçada, a fim de entendê-lo plenamente. O problema desse "monopólio" é presumir que o recado é sempre individual (e não apenas singular), dispensando a necessidade de "catá-lo" ou "pegá-lo no ar" (discerni-lo, como mostrei). Frente a esses comportamentos, é comum a entidade exclamar que "eu já disse muito", criticando os curiosos com um leve tom de ameaça, e alertando que as pessoas não devem "querer saber demais" nem perguntar em excesso.

No limite, os espíritos alertam sobre o estatuto dúbio do que falam, como fez uma mestra que disse à audiência: "estou falando isso, mas não confiem muito em mim porque eu não sou confiável". O alerta da entidade reforçou a atmosfera que caracteriza a comunicação entre pessoas e espíritos, a saber, a necessidade de guardar um grau de desconfiança do que as entidades dizem.

O clima de obrigações e reuniões, em geral, é descontraído. Nessas ocasiões, muitas entidades podem estar manifestadas ao mesmo tempo, e os espíritos e a audiência interagem, conversam e compartilham bebidas e fumos. Isso não impede que a chegada de um obsessor ou de uma entidade de maior hierarquia, adense o clima e deixe o ambiente mais sisudo e tenso – relembrando aos presentes do cuidado que esses rituais demandam. Por isso, Roberto achava que a brincadeira e o divertimento tinham que ser apenas para e entre as entidades, e que as pessoas, especialmente os condutores que

“sustentam” e “firmam” os rituais, devem permanecer “unidas” e alertas durante todo o ritual, “em uma mesma energia/corrente”, para não deixar “outras coisas entrarem” (em especial, espíritos não convocados).

Nas reuniões, os espíritos prescrevem toda sorte de recomendações e deixam diversas mensagens: passam receitas de banhos, defumações e pequenos rituais, além de orientações de cunho moral. É comum que, para registrar com maior precisão o recado, alguém da assistência porte pequenos papéis ou cadernos para escrever as mensagens. Nessas ocasiões, é importante demonstrar deferência às entidades e ao que dizem, mas chama atenção como, em algumas situações, as pessoas não atentam para as prescrições, seja porque se ocupam de outra atividade, seja porque as anotam, mas sequer chegam a realizá-las – de modo que, em muitos casos, quando as entidades chegam em momento posterior, chamam atenção abertamente: “não fazem o que eu mando, está vendo o resultado?”.

Assim, o protocolo de respeito e deferência às entidades pode ser eventualmente (e apenas parcialmente) quebrado. Essa possibilidade está ligada à natureza desses seres. Como descrevi, as entidades de jurema possuem vontades e intenções, mantendo algo da experiência humana que uma vez tiveram. Esse resíduo de humanidade se refere às questões mundanas e às emoções negativas – como desejo, cobiça, inveja, vingança e, ainda, falha e erro. Essas características, tidas como extensões das vidas humanas (seja pela vida pretérita pré-morte, seja pela influência da convivência atual com os humanos), não é afirmada em qualquer momento; mas apontada nas situações de ambiguidade e dúvida a respeito do que as entidades dizem ou fazem. Por esse motivo, tal como se perguntar (“será?”) sobre o estatuto dos recados, é fundamental desconfiar ou “tirar a prova” do que um espírito faz e diz. Os espíritos, por sua vez, agem como se “dobrassem a aposta” e, se por um lado, avisam não serem tão confiáveis, por outro, cobram obediência: “se quiser, obedeça, senão, veja as consequências”.

Assim, não escutar as ordens das entidades, questioná-las ou contestá-las é também uma displicência que ressalta a possibilidade de “falha” da entidade. Ocorre que, para além de erros, esse possível equívoco ou a má compreensão acabam por reafirmar a multiplicidade do que foi dito. Mas, isso pode tomar contornos extremos quando pessoas e entidades se desentendem e o equívoco preferencial se transforma em discordâncias absolutas das pessoas, que ignoram o poder dos espíritos.

Em uma dessas situações, uma moça visitava o terreiro de sua madrinha de jurema e, ao chegar, encontrou a entidade Aninha do Anjiló. “Naquele dia eu estranhei Aninha”,

ela disse, comentando o comportamento do espírito. Contou que ao entrar no terreiro, a mestra fechou o portão e reuniu todos no interior da casa. A moça disse que nesse instante se aborreceu, pois não havia ido até lá com a finalidade de se consultar com o espírito e tampouco poderia ficar por muito tempo, pois seu esposo estava de "resguardo do orixá" – por esse motivo, a ele era interdito o contato com a jurema, e a ela, por extensão, esse contato deveria ser mínimo[212]. Ela concluiu que "o espírito deveria saber disso", e mais ainda, precisa "respeitar" a restrição dos orixás. Aninha do Anjiló, por sua vez, também se chateou com a moça. A situação levou ao desentendimento:

> — É sempre assim, vocês só vêm quando precisam, depois, quando estão bem, nunca podem, não é? — Anunciou o espírito.
> — Olha, eu sou muito besta de continuar vindo aqui, porque quem está precisando não é para dizer a todo mundo. Aqui a falsidade começa na matéria e passa para o espírito. — Respondeu a moça.
> — Está me chamando de falsa? — Indagou a entidade.
> — Não, só estou falando o que estou sentido, besta sou eu. — Concluiu a moça.

Na avaliação da moça a entidade havia cometido uma "falsidade": "a entidade vem dizendo que vai proteger a pessoa, aí depois fica ameaçando, é falsidade".

As reações ao que as entidades dizem vão desde a adesão imediata até a discordância completa. Há quem afirme que quando o recado não "bate" – quando não há um "reconhecimento" entre o que disse a entidade e o que a pessoa esperava escutar – é porque ele não era para a pessoa. Outras explicações argumentam que essa possível falseabilidade do recado se dá pela pouca capacidade espiritual do juremeiro ou pelo descompasso da relação entre ele e o espírito – "se uma pessoa não se reconhece no que foi dito, é porque a matéria [daquela entidade] não está pronta para trabalhar".

Essa imprecisão fica mais latente na manifestação – daí o aspecto compartilhado das palavras. Um dos motivos de Fabiana (ver capítulo 3) deixar de frequentar a casa de sua tia Célia foi porque a entidade Cruzeiro se manifestava cada vez menos naquela matéria. Ela desconfiava que a própria entidade estava chateada com Célia, discordando de seu comportamento recente, e explicou:

[212] Como afirmei em outros capítulos da tese, sobretudo durante o ciclo de iniciação no candomblé, o filho de santo cumpre um conjunto de comportamentos, seguindo regras e prescrições, entre as quais o contato com a jurema é terminantemente probido.

> "Tem muita coisa errada por aí, foi por isso que eu não quis mais saber de nada e foi por isso que eu me abusei de Célia. Eu estava começando a *desconfiar.* Um dia fui lá com meu marido e conversamos com Célia. Depois, Cruzeiro [manifestada em Célia] praticamente repetiu tudo o que eu disse antes, aí a gente teve a confirmação de que ela estava *fingindo*. É porque Cruzeiro já estava começando a se afastar, porque Célia não se separava do homem que ela estava, e Cruzeiro não gostava dele, nem ele dela. Hoje eu vou para poucos lugares [terreiros, juremeiros]. Eu espero ter aquele recado de que é aquele lugar [é o certo]. Vou e fico calada. Eu sou muito desconfiada sabe? *Não acredito em nada*. É tudo atuação do médium".

Para Fabiana, há uma separação absoluta entre a pessoa e o espírito, e a presença de um implica na ausência do outro. Segundo ela, "quando o espírito não está no corpo de alguém, ele está voando por aí, eles voam para longe, então como ele pode saber [o que a matéria sabe]? Era a matéria". Além disso, o problema foi que o espírito expressou o problema de Fabiana de maneira literal, não indo (ou "vendo") muito além dele, capacidade própria de uma entidade e que, uma vez ausente, acusa a presença mínima da matéria.

No capítulo 3, demonstrei que as percepções dos juremeiros sobre o transe e as relações entre espíritos e matérias vão desde uma cisão total até uma combinação entre as partes. São várias as maneiras de indagar (e raramente responder) sobre essas possibilidades, questionando "quem atua em quem?". A mãe de Fabiana, por exemplo, compartilha o pressuposto da filha sobre possíveis falhas do recado, mas toma o lado dos espíritos, os quais seriam "inocentes", pois "a maldade está na matéria". Roberto alude a algo parecido. Sobre situações conflitivas, como a descrita, ele comentava: "que eu saiba espírito não se troca com médium, resolve as coisas lá em cima", insinuando que se trata de uma questão da matéria e envolve interesses humanos.

Nessa perspectiva, as matérias mal-intencionadas "usam" as entidades em seu favor, seja por manipular o transe, seja por fazê-las agir em seu favor. À primeira vista, a distinção entre estar ou não em transe parece significativa, mas, para as pessoas, muitas vezes é indiferente que seja uma pessoa "fingindo" ou a entidade "tomando o lado" da matéria. Para Fabiana, o problema foi Cruzeiro repetir tudo o que ela dissera para a matéria – o que foi a "confirmação do fingimento". A presença da entidade – pois Fabiana constatava a presença do espírito – contribuiu para a conclusão do fingimento que envolvia tanto a matéria, quanto o espírito e o próprio recado. Tal como na briga do primeiro caso, a entidade pode ser responsabilizada pelo erro, por isso, segundo a moça,

não haveria dúvidas de que o problema foi o mau comportamento da mestra e sua falta de poder e visão ("a entidade deveria saber", disse).

Argumentei que os recados são ambíguos por sua natureza tortuosa, pois participam do mundo humano e do espiritual. Eles estão inseridos no que denomino de uma língua dos espíritos e, portanto, operam uma comunicação de maneira particular. São, ainda, expressos por palavras que saem de uma boca partilhada por entidades e matérias. Essa ambiguidade é análoga na manifestação, em que o peso da humanidade, digamos assim, ganha maior expressão, seja pela influência ou atuação que a matéria imprime sobre o espírito, seja pela redução da capacidade de trabalho de uma entidade. Por outro lado, essa ideia presume que uma pessoa nunca está falando sozinha – lembremos que elas também são um meio pelo qual os recados (e as entidades) se exprimem. Se levarmos em conta que os espíritos sempre estão em busca de brechas para se mostrarem e fazerem presentes (se desejam, irrompem nas mais diversas situações e sua possessão não se restringe a momentos rituais), eles podem falar pela boca das matérias – "roubar" sua fala, no mesmo sentido anunciado no começo – mesmo quando estas não percebem.

Na jurema, dizem os juremeiros, não se trabalha sozinho. Apesar de encontrarmos quem reduza a vida espiritual à sua casa, sem constituir vínculos fora de sua família consanguínea, todo juremeiro trabalha com seu "povo", ou seja, sua coletividade de espíritos – afinal, uma constante afirmação no Recife é que firmar os espíritos dá "conforto" às pessoas, que estas estarão "amparadas" e jamais experimentarão a solidão. Portanto, mesmo quando se vê apenas a pessoa/matéria, isso não significa que ela esteja só; pelo contrário, muito comumente, ela está "acompanhada". Roberto, por exemplo, andava com seu povo o tempo todo – presença sentida por meio de sons, cheiros, assuntos de conversas etc. Assim, parafraseando Diana Espírito Santo (2015, p. 159), uma pessoa como Roberto não é simplesmente uma pessoa e "desde sua infância ele tem sido muito mais que meramente aquilo contido pelos limites de seu corpo"[213].

Para Roberto, o espírito pode ser uma voz, e enquanto tal, não precisa de um corpo pelo qual falar (a intuição, segundo ele, é uma voz soprada em seu ouvido, em sua mente). Não foi apenas uma vez que Roberto precisou parar um desconhecido na rua e dizer: "me desculpe, eu não lhe conheço e nem você me conhece, eu não sei porque estou falando isso para você, mas…", e completava alguma mensagem que ele não sabia de onde veio, apenas "aparecia no pensamento".

[213] [...] he had been since childhood much more than merely that contained by the boundaries of his body" (Espírito Santo, 2015, p. 159).

Não obstante, mesmo nesses casos, o espírito precisa de um corpo/uma boca pela qual sua voz passe – como na mediação do sistema oracular. Assim, as palavras são compartilhadas porque sempre estão na relação entre pessoa e espírito. No caso da possessão, essa palavra é compartilhada porque a voz, a boca e a mensagem estão comprimidas em uma mesma ação envolvendo dois sujeitos e constituindo um efeito no qual não podemos distinguir ao certo quem está falando, seja porque a voz lembra a matéria (ainda que se afirme peremptoriamente não ser ela), seja porque acha que a matéria está fingindo, ou porque a presença invisível das entidades entre as pessoas é incontornável e constante.

No limite, é um mundo onde a relação entre espíritos e pessoas faz parte da ordem das coisas, com múltiplas possibilidades de aproximação e modalidades de vínculos entre esses seres. Por isso, é muito difícil encontrar um consenso a respeito do fingimento e da atuação, e, quando isso ocorre, não é como um contraponto a uma experiência supostamente genuína e plena de possessão (assim, se essa experiência é múltipla, aqui ela se multiplica ainda mais).

Toda questão é, então, procurar uma maneira de lidar com esse dilema, assumindo que ele é constitutivo da relação, e que os espíritos estão em permanente comunicação conosco. O procedimento consiste em "discernir" a natureza das experiências e dos fenômenos no mundo. Ao mesmo tempo, consiste em assumir que tais coisas podem vir a ser de ordem espiritual, ainda que não pareçam a priori. É significativo, portanto, que os enunciados da mentira e do fingimento convivem com outros, sem que essas afirmações se excluam mutuamente. O fingimento, por exemplo, chega a ser uma acentuação do poder da entidade e uma ênfase no erro humano. E é desse poder que falarei a seguir.

Variações da verdade

Os espíritos atuam a todo tempo, inclusive a despeito da vontade e percepção humana. Por esse motivo, as atitudes das pessoas com o mundo assumem essa plenitude (todos os recados estão no mundo e os espíritos vivem nele) e, ao mesmo tempo, a percepção incompleta sobre ele. Por isso, é necessário "catar" as expressões particulares dos espíritos, distinguindo-as daquilo que é "da pessoa" ou "do mundo". Esse

conhecimento parcial sobre o mundo acentua essa intrínseca ambiguidade e realoca as dúvidas, os titubeios e as contestações a um lugar específico no sistema religioso.

Diante desse universo onde a convivência com os espíritos é incontornável, explicitar que se "acredita" neles torna-se redundante e excessivo (e mesmo equivocado). Há, no lugar, uma valoração daqueles que sabem *como* "acreditar", o que se expressa por contraposição aos que "acreditam demais", os chamados "obsedados" (ou apenas sua contração "obi") que, por definição, significa alguém obcecado por uma ideia fixa.

Os obsedados podem ser juremeiros novos ou mais velhos e dizem respeito a um trejeito pessoal. Em primeiro lugar, eles dispensam a precaução fundamental de verificar, indagar e se perguntar – o "será?" de Roberto –, ignorando, do fim ao cabo, a diferença entre a intuição e a vontade pessoal. Tampouco são capazes de "ver" e "catar" os recados no mundo, confundindo-os com eventos e encontros corriqueiros. Em alguns casos, os obsedados são tidos como ingênuos, pois não sabem "discernir" suas experiências cotidianas daquelas de causa espiritual, achando que tudo pode e deve ser resolvido por meio dos espíritos, procurando-os frequentemente, sem ter resultados. Tais pessoas se sentem alvos da inveja e vítimas de feitiços, e com frequência fazem obrigações para se defender ("vivem de casa em casa", isto é, circulando em muitos terreiros). Mas os "obsedados" também podem ser arrogantes, se percebem como meio privilegiado de comunicação dos espíritos e acham que suas experiências são recados. Sobre estes, comenta-se que pensam ter o monopólio dos espíritos, que adotam uma postura individualista enquanto motivo e alvo de todas as ações e que acessam plenamente o mundo espiritual. Em suma, os obsedados são aqueles que "acreditam demais".

Além dos obsedados, há os que afirmam "não acreditar em nada" e visitam os terreiros "testando" pessoas e entidades. A postura de Fabiana explicita, em grau acentuado, algo que a grande parte dos juremeiros pratica e cultiva, a saber: uma dosagem moderada e parcial de "descrença", que se expressa na dúvida e em procedimentos decorrentes (os testes).

Os juremeiros "testam" (ora os espíritos, ora a pessoas, ora a composição entre os dois) para conferir se os seres com os quais estão lidando são aqueles mesmos que anunciam ser – pois podem ser humanos "fingindo" a manifestação ou um espírito "se passando por" outro. Isto porque, como mostrei no capítulo 3, esses seres operam passagens entre os respectivos reinos, de modo que a mesma entidade pode sempre "vir como" outra (um exu pode aparecer como mestre, e um preto-velho como caboclo etc). Com isso estão sempre se diferenciando entre si, e, sobretudo, deles próprios,

multiplicando suas possibilidades de existência. Esse fingimento volta como teste invertido para os humanos, ou ainda, para nossa contraparte espiritual (a intuição, o dom) averiguando as capacidades perceptivas – e os espíritos nos desafiam perguntando "você sabe quem sou eu?".

Tudo aquilo que remete à mentira e ao falso origina-se dessa postura ativa de dúvida e titubeio dos juremeiros, o que, por sua vez, reafirma o dado inicial desse mundo pleno (de relações com os espíritos e da presença destes). Além disso, o comportamento das entidades mostra que a "falseabilidade" pode ser mais um jeito delas existirem, análogo aos outros – como se o "se passar por" pudesse se tornar um "vir como". Nesse sistema, a mentira não funciona como oposição à verdade, mas como abertura de outro leque de possibilidades de existência. Uma vez que algo é tido como mentira, é precisamente porque pode ser outras coisas que ainda não sabemos ou conhecemos, mas cuja existência aventamos. Assim, só é mentira aquilo que não se conhece *ainda*, ou só é falso aquilo que *ainda* não se experimentou.

Marmotagem

Procuramos uma entidade para que ela revele o problema e o solucione, passando algum "trabalho" ou obrigação. O espírito narra a situação pela qual estamos passando, vamos concordando e escutando o que ele tem a dizer, acrescentando uma ou outra pergunta. O objetivo dessas consultas é que os recados "batam", isto é, que as mensagens e os diagnósticos se aproximem daquilo que o consulente está vivendo. Essa correspondência faz crescer o prestígio de uma entidade, vista como aquela que dá "recados certos". Mas, como indiquei, deve-se ter alguma reserva quanto aos recados, mesmo que eles pareçam ser os mais transparentes e autoexplicativos possíveis.

Por isso Fabiana circula entre diferentes casas e, por onde passa, "testa" entidades, conferindo se os espíritos "adivinham o que está passando na nossa cabeça". Essa maneira de se comunicar com os espíritos é comum e muitas pessoas fazem como Fabiana, sendo uma espécie de cliente difuso, porém perene, porque ainda que não se filie a uma casa, está sempre em alguma delas[214]. Ocorre que, até encontrarem o que procuram, esses clientes se deparam com incongruências e recebem recados que não "batem" com o que

[214] Essas pessoas as vezes são chamadas de "coruja ebó", porque ficam "só de olho" no que se faz em uma casa e noutra.

estão vivendo. Presenciei situações das pessoas discordando das entidades, o que expressavam com uma resposta impaciente de que "isso não tem nada a ver", "isso é a sua opinião" ou dando de ombros, mostrando indiferença.

Mas nem sempre há uma negação imediata às discordâncias, pois, como argumentei, uma mensagem aparentemente sem significado agora pode se revelar enquanto recado tempos depois. Mas se o erro ou a mensagem genérica é criticada, por outro lado, um recado específico demais também provoca dúvidas – lembremos que Fabiana se surpreendeu com a exatidão do que a entidade lhe disse, concluindo que havia algo de errado no espírito e na matéria. Em todos os casos (o da falta de correspondência total ou da equivalência exata) esse tipo de erro reflete o que se chama amplamente no Recife por "marmotagem".

Em qualquer conversa entre juremeiros, surge o assunto dos atuais "marmoteiros" da cidade. Ainda que coletivo, esse tipo de comentário não é feito tão publicamente, mas entre parentes e amigos, que passam horas especulando. As marmotagens não são consensuais, pois o que pode ser marmotagem para um, para outro é apenas o "jeito" da pessoa ou da entidade. Assim, falar dos marmoteiros consiste em qualificar ações, de modo que alguém acusado de marmotagem hoje, não o será sempre. Por esse motivo, virtualmente, todos receiam (ao menos um pouco) ser visto como um.

Atualmente, os principais acusados de marmotagem são aqueles que "desvirtuam" a "natureza" das entidades, isto é, usam técnicas rituais consideradas estranhas ou equivocadas. Esses erros se expressam por possíveis misturas entre os diferentes "tipos" de espíritos, por exemplo: tratar uma pombagira "como se fosse" uma mestra, adotando uma estética (cores, trajes, bebidas) imprópria para esta entidade; cultuar um caboclo "como se fosse" um exu, ofertando-lhe sangue.

O debate da marmotagem recai sobre um dilema para os juremeiros que pode ser definida como a mínima diferença entre estilo e invenção. Estilo corresponde às idiossincrasias de "famílias" de jurema quanto ao modo de culto e disposições espirituais; enquanto a "invenção" é da ordem individual, feita por vontade e vaidade. Assim, linhas, cânticos e ritmos desconhecidos ou diferentes da versão corrente podem ser considerados marmotagem (invenção), como também podem ser vistos como o estilo daquela família. Vestir as entidades com roupas consideradas inadequadas ou extravagantes para o espírito pode tido como exagero, mas o juremeiro responde que aprendeu dessa maneira e faz como sua família sempre fez. Além disso, há debates geracionais: "onde já se viu uma mestra antiga usar roupa brilhosa? Ela usa chita e roupa simples", dizem alguns mais

velhos; ao que a geração mais nova responde que "os tempos mudam" e todos têm que se "modernizar".

No limite, uma defesa previsível (e mesmo justificável) de um acusado de marmotagem é que "a entidade aceitou" aquilo que foi classificado pelas pessoas como "erro". A isso ele pode ressaltar o aspecto deliberadamente diferenciante da jurema: "cada pessoa tem seu jeito". Esses enunciados colocam um ponto de inflexão para a acusação de marmotagem, tornando difícil concluir assertivamente sua ocorrência.

E mesmo quando há um grau de consenso sobre a marmotagem, encerra-se o debate com a interrogação: "como dá certo?", "porque há tanta gente nessa casa?", "porque a entidade aceita?". Além de reversíveis e relacionais, as marmotagens envolvem desejos que ultrapassam as vontades humanas. O que os juremeiros fazem é, portanto, um julgamento moral, no sentido mais forte do termo, questionando se algo aceitável e concebível para as entidades, pois se as pessoas são "falhas", como dizem alguns, os espíritos não deveriam sê-lo.

No entanto, a marmotagem não se restringe a uma atuação humana, ela se estende para o plano espiritual. "Aqui a falsidade começa na matéria e vai até o espírito", disse a moça "revoltada" com o comportamento da Aninha do Anjiló. Nessa perspectiva, deixa de importar se a marmotagem parte da "manipulação" humana em prol de interesses individuais – o que por si só é condenável, mas nesses casos, por exemplo, espera-se que o espírito dê uma punição à matéria pelo mau comportamento. Se a pessoa errou ao cultuar a entidade, é o espírito quem se torna "errado duas vezes" por permitir ao juremeiro fazê-lo, e mais, por aceitar e se acostumar com a prática – e assim o erro inicialmente humano se estende ao espírito.

Apostando na sacralidade desses seres, eu perguntava por que, afinal, os espíritos compactuariam com um erro relativamente consensual. Roberto me respondeu: "e ele vai recusar?". Ele aludia à conhecida voracidade e curiosidade dos espíritos, que gostam de experimentar tudo aquilo que lhes é ofertado ou que desperta seu interesse – podem desejar experimentar um novo corpo para se manifestar, provar uma oferenda que não conheciam (ou ainda, que lhes é interdita, como o uso do sangue), escutar e dançar uma nova linha ou ritmo etc.

Confirmando essa sacralidade, há quem considere os espíritos "inocentes", os quais seriam conduzidos ao erro pelas matérias. De maneira semelhante, Almiro Miguel Ferreira (1981, p. 61) fala sobre o comportamento caboclos nos terreiros da Bahia. Segundo o sacerdote, a entidade segue o erro humano porque é "obediente": "levam o

caboclo para lá. E ele vai, que ele é muito obediente. Mas não é isso com o caboclo. Ele está perturbado. Ele está sendo levado por um caminho contrário, porque o caminho dele não é esse".

Os erros vão da pessoa ao espírito, mas os efeitos são desiguais para cada um. Cultuar uma entidade de forma "errada" (contra a sua "natureza") provoca transformações almejadas, que são convertidas em poder para os juremeiros. Mas esse culto pode sair do controle da pessoa e tornar-se um perigo para ela. Portanto, tudo indica que o espírito tende a ser "ilimitado", pois pode sempre tomar novas feições, existir de outro jeito etc. Limitado, por sua vez, é o estado em que ele se encontra na relação com os humanos, entre os quais deve haver certo nível de compatibilidade – lembremos da oposição entre vivos e mortos que deve ser, ao mesmo tempo, mantida e eclipsada. Esses limites são "testados" cotidianamente pelos juremeiros, por meio de procedimentos ora voltados aos espíritos, às pessoas ou às relações entre eles.

Testes

Existe um variado repertório de ações que visam "testar" filhos e afilhados durante o transe – para "ver quem está ali", "se está mesmo com espírito no corpo". São testes dirigidos à parte física ou corporal, pois pressupõe-se que quem "está com espírito" não sente os efeitos em sua parte "carnal", já que "espírito não deve sentir nada" (afinal, afirma-se que os espíritos "levam consigo" qualquer rastro do que fumaram e beberam enquanto ocupavam a matéria). Essas ações, também chamadas de "provações", são esperadas na sequência ritual de festas e reuniões, chegando a ser performatizadas.

Os juremeiros descrevem que as "provas" verificam a presença do espírito, analisando ações como passar pelo fogo, pisar em cacos de vidro, ingerir alguma substância perigosa etc., sem que a matéria fique com qualquer marca ou ferimento, nem que a pessoa retornada sinta o que aconteceu. Nina presenciou uma dessas situações, em que a entidade, manifestada em uma juremeira, fez uma série de ações consideradas perigosas. Ela ficou preocupada com possíveis machucados que a moça poderia sentir ao retornar, mas, ao contrário disso, assim que o espírito deixou o corpo da mulher, esta disse: "porque está todo mundo preocupado? estou bem!". Nina, então, exclamou: "ali eu vi um espírito".

Os testes e provas são práticas conhecidas e disseminadas entre as religiões de matriz africana, nas quais, em geral, elas objetivam descobrir a "real" natureza do ser que ali se encontra ou averiguar se "ali tem espírito". Por outro lado, na jurema, essas ações destacam a ambiguidade da manifestação – fala-se que "o espírito não deve sentir nada". A resposta lógica seria que, caso o espírito sinta algo, está provada sua ausência, restando apenas uma pessoa "fingindo". E, no entanto, nunca presenciei quem reagisse a uma dessas situações afirmando uma presença exclusivamente humana. As observações são sobre o espírito: "aquela mestra disse que se queimou, e desde quando espírito sente alguma coisa?".

Em um primeiro plano, os testes aludem a um mecanismo de verificação de experiências (sobretudo o transe) como verdadeiras ou falsas. Mas sua recorrência no cotidiano juremeiro indica que ele opera em outro plano, pois, uma vez averiguada a natureza dessa experiência, ela não perde muito sua ambiguidade. Os testes servem, assim, menos para atestar autenticidade ou falseabilidade, e mais para verificar a força dos espíritos – o que inclui suas capacidades de fingir e enganar.

Os testes recaem sobre a "carne", isto é, o corpo e a matéria que ocupam, que sentem os efeitos da presença dos espíritos e suas ações. Mas são direcionados ao aspecto etéreo das entidades e seu poder na condição de espíritos. Delas se espera, por exemplo, algum nível de onisciência, como a capacidade de "ler a mente" das pessoas, ignorar as distinções de tempo e espaço pertinentes aos humanos etc. Em suma, que se comportem cada vez menos como humanos que um dia foram, e cujas limitações corporais, enquanto aspecto da humanidade, sejam eclipsadas.

Há entidades consideradas "retornadas", pois escolheram continuar trabalhando entre nós e constituir novos laços após a morte dos seus juremeiros. Espera-se que esses espíritos lembrem de relações pregressas estabelecidas por meio das matérias anteriores e as prologuem para o presente. Na verdade, essa expectativa é direciona para qualquer entidade pois, uma vez que um espírito nos conhece, deve "lembrar" ou nos "reconhecer" quando manifestada em outra pessoa. Sobre uma entidade retornada, ouvi o questionamento: "no tempo de fulano [quando vinha nesta matéria], esse espírito era muito meu amigo, estava sempre falando e brincando comigo, agora passa por mim e não me conhece?"[215] – o que é lido como falta de educação da entidade ou, no limite, insinua a possibilidade de ser uma entidade se passando por uma retornada.

[215] Escutei a história de uma mulher que, por esse motivo, duvidou da presença de uma mestra em um toque, afirmando que a entidade estava de "culete", termo recorrente para referir-se à frescura, mas também para

Mas lembremos que as pessoas também são constituídas por uma contraparte espiritual. Esta parte é testada pelas entidades, as quais aferem o conhecimento do juremeiro e seu dom. Um tocador disse que o mestre Sibamba tentou testá-lo: enquanto ele tocava o bombo, o mestre se aproximou e ordenou "cante uma linha para mim". O rapaz avaliou que Sibamba quis testá-lo e disse "vou testar ele também". Ele tocou uma "linha solta" – isto é, um cântico genérico porque chama os mestres – no lugar de cantar para aquele mestre em particular. O mestre não corrigiu o rapaz, como espera-se que o faça, e continuou dançando, disse o rapaz rindo e concluindo que venceu o desafio.

Tal como existe uma etiqueta para acusar alguém de marmotagem ou mentira, as entidades também precisam ser protocolares em acusações desse tipo. Dois espíritos podem brigar e se acusarem de "atuação" ou uma entidade pode denunciar que alguém está "fingindo" a manifestação. Em uma dessas situações, o espírito insinuou que uma entidade estava atuando. Os presentes reprovaram a afirmação dizendo "quem é a senhora para falar uma coisa dessa?", ao que ela respondeu ironicamente, "realmente, quem sou eu? Eu sou só um espírito".

Embuste

Embuste ou embusteira evoca ideias de armadilha, ardil e trapaça. Esse termo é bastante usado na jurema, e, inicialmente, avaliei que seria em sentido parecido com a marmotagem, ou melhor, com os objetivos de ludibriar e enganar. Essa apreensão reduz esses fenômenos, que envolvem uma atuação espiritual mesmo onde ela parece ausente ou questionável. Com o tempo, percebi que o embuste é mais dirigido aos espíritos que aos humanos, tomando contornos complexos, e deslocando a chave da falseabilidade para a variação. Quando perguntei para Nina o que seria uma "embusteira", ela explicou:

> "Quando você está ali no Mercado São José [região centenária da cidade], tem aquelas mulheres que ficam assim, com uma bolsinha de lado, ou aquelas deitadas no chão da praça. São embusteiras. Passa alguém por ali e elas se engraçam pela pessoa e entram no couro dela. Elas só vêm para fazer bagunça, chegam como bêbadas [gesticula cambaleando e gargalhando]. Fazem os pais e mães de santo passarem vergonha".

fingimento. A entidade, por sua vez, se vingou de quem duvidou dela, conforme contaram: "Ela falou que Maria Navalha estava de culete lá no toque, aí a mestra baixou em outra pessoa e deu o recado a ela, para mostrar que não estava de culete. Tudo o que ela disse, toda a desgraceira, aconteceu".

Nina já lidou com embusteiras de amigos que foram afligidos por esses espíritos, indomáveis e que não se comportavam como entidades de jurema. Uma delas, por exemplo, "só gostava de coquetel: era cerveja misturada com cachaça, que misturava com vinho, que botava com champanhe, e ela ainda retirava o filtro do cigarro para fumar". Em que pese a preferência de cada entidade por uma bebida corresponde ao seu estatuto cosmológico, a mistura do coquetel confirma o embuste, isto é, a impossibilidade de saber quem ela é ao certo.

Esse desconhecimento complexifica o vínculo com esses seres, pois, uma vez que não são da jurema, não há exatamente um modo correto ou apropriado de cultuá-los. O que eles "pegam", isto é, comem e bebem? Devem "morar" com exus ou mestres? Dentro ou fora de casa? Os outros espíritos os aceitariam? Descobrir como cultuá-los é o mínimo necessário para facilitar essa convivência, já que, por definição, os embusteiros "perturbam" a vida das pessoas, e caso não sejam "controlados", como disse Nina, conseguem instaurar um caos para os juremeiros, fazendo-os "passar vergonha" – seja por colocá-los em situações embaraçosas (e muitas vezes perigosas), seja por indicar uma falta de domínio de técnicas rituais.

Em geral é melhor afastar esses espíritos. Roberto já precisou lidar com um deles, que causou problemas familiares e constrangimentos pessoais: "eles só trazem problemas, não os quero em minha vida". Tratava-se de um espírito tão "revoltado" e indomável que Roberto recorreu ao seu pai de santo e o culto aos eguns para conseguir manda-lo embora.

Nina participou de alguns esforços para "despachar" esses espíritos e livrar amigos dessas más companhias. Mas alguns arriscam ficar com elas, pois, como ela ponderou, alguns desses espíritos "trabalham muito, mas o juremeiro tem que controlar para ela não fazer essas coisas ruins". Conseguindo negociar com elas, o juremeiro estabelece um vínculo (instável) que implica em dar o que desejam. Assim, torna-se possível um espírito se estabelecer na jurema de alguém.

Nunca ficou evidente para mim se as "mulheres" às quais Nina se referiu são espíritos de mortos, contrapartes espirituais de vivos ou espíritos que acompanham aquelas pessoas no centro da cidade do Recife. Lugares como esse, com movimento de comércio, circulação de pessoas, igrejas seculares, são propícios para "catar" recados e para encontros com quem não se sabe quem é – foi aí onde Nina marcou como lugar mais fácil para cruzar com uma embusteira. A dificuldade de ver com transparência esses seres caracteriza o embuste, pois não se trata somente de enganar, mas de fazer com que se acredite em uma mentira. E, no entanto, o que seria a mentira para esses seres?

Quando irrompem na vida de um juremeiro, as embusteiras tomam a aparência de uma entidade, mas instantaneamente tornam-se presenças desagradáveis – ainda que possam ser acopladas à jurema deles, se assim conseguirem e desejarem. Mas as embusteiras fazem um pouco mais que isso. Muitas vezes elas não assumem publicamente essa identidade (mantendo o embuste) e operam essa mentira "se passando por" entidades de jurema conhecidas, tomando seus nomes, comportamentos e trejeitos – dessa maneira "você está falando aqui com um espírito, mas na verdade é outro se passando por ela". Nesses casos, a mentira do embuste acaba sendo uma espécie de poder da entidade em "roubar" (adquirir, portanto) a feição de outras e, em alguns casos, ludibriar os juremeiros. Reverte-se o aspecto negativo da mentira, fazendo dela, do ponto de vista dos espíritos, um certo meio de existir entre os humanos.

"Muitos me chamam de embusteira, vocês podem me chamar do que quiserem", disse a mestra Ana Lúcia, manifestada em André. Ele se queixou que Ana Lúcia já foi destratada em casas por onde passou, sendo considerada uma embusteira no lugar de uma mestra. Ela é mal compreendida, conta ele, porque pouca gente a "conhece como mestra" e pelo seu comportamento expansivo e "desbocado". Por isso, em algumas ocasiões, ela era mandada embora. André não questiona a singularidade de sua mestra e aventa que essa incompreensão vem do fato de Ana Lucia ser "como um egum", isto é, um morto "próximo", cujo intervalo e distância (temporal e espacial) de sua vida para a nossa ainda é pequena. A entidade, por outro lado, não parece se importar com a confusão sobre seu estatuto e se diverte brincando com essa possibilidade.

Ana Lúcia é conhecida como uma mestra de "recados certos": "tudo o que Ana Lúcia fala bate com o que a gente está vivendo", dizem. Por outro lado, foi Ana Lúcia que, durante uma reunião, proferiu a frase já citada: "não acredite muito em mim porque eu não sou confiável". Ao recomendar desconfiança, a entidade, de maneira irônica, relembra aos juremeiros a necessidade de terem "discernimento" para duvidar daquilo que "sai da boca de um espírito".

Além disso, ao afirmar não ser confiável, Ana Lúcia reativa a possibilidade do "embuste" do qual lhe acusam, dessa vez trazendo-o enquanto poder (para si) e ameaça (para as pessoas). Nesse sentido, chama atenção que Ana Lúcia é chamada de mestra de jurema, enquanto, até onde recordo, o espírito não se chama assim, e mesmo André, que a coloca no rol de suas mestras, também não se refere a ela enquanto tal, chamando-a apenas por Ana Lúcia ou termos provocativos – "aquela mulher", "a outra", "a bruxa", "a doida" – ao que ela reage rindo e dizendo "sou tudo isso mesmo".

O embuste compreende, pois, desde um estatuto desconhecido de um espírito que não se sabe bem qual é, uma origem imprecisa e, finalmente, uma identidade instável e imprevisível.

Se apresentar

Uma entidade é identificada pelo modo como se apresenta, com seu comportamento, personalidade, trejeitos, vestimentas e predileções de bebidas e fumos. No entanto, muitas vezes essa apresentação contrasta com quem ela alega ser. Durante uma festa, um espírito se aproximou de Nina e perguntou: "você sabe quem eu sou?". "Não, por favor, se apresente", respondeu a mãe de santo e juremeira. "Sou Júlia Galega", disse o espírito e Nina respondeu com deferência "salve a mestra". Quando a entidade afastou, Nina conteve a risada e, reprovando o comportamento da entidade, pensou: "só se for uma embusteira de Julia Galega, porque Julia Galega mesmo você não é, Julia Galega é uma mestra fina, que gosta de coisas boas, não fica se arrastando por aí com garrafa de cachaça debaixo do braço…".

Os juremeiros são abordados pelas entidades, que perguntam "você sabe quem eu sou?", ao que precisam responder com cautela. Em primeiro lugar, em reconhecimento ao estatuto espiritual desses seres, deve-se demonstrar "respeito" ao espírito, saudando-o apropriadamente; também pode-se responder à pergunta pedindo que a entidade se apresente. Esse protocolo ritual ocorre mesmo quando a entidade já é conhecida e, muitas vezes, guarda um tom provocativo ou enigmático por parte dela, incitando o juremeiro a "provar que é bom" e tem "visão". Estas capacidades consistem em ver além da matéria na qual o espírito está manifestado e por meio da qual fala, e então identificar com qual espírito está lidando; como também conseguir ultrapassar a apresentação aparente do espírito, seus trejeitos e mesmo seu nome, reconhecendo que se trata de um embuste no qual ela está "se passando por" outra. A respeito de uma Pombagira Sete Saias que aparecia nas reuniões do Ilê Olufan Deyi, Roberto afirmava que "essa Sete Saias não me engana, ela não é novinha, como gosta de dizer, pois ela bebe e fala coisas de adulto, então eu digo a ela 'você não me engana'". Mesmo sob essa desconfiança, todos a chamavam por Sete Saia e ela permaneceu sendo cultuada assim.

Uma entidade pode se passar por outra por diversos motivos, como gostar de enganar os humanos ou desejar ser cultuada de outro modo. André contou que recebeu

Ana Lúcia pela primeira vez aos sete anos de idade, "o problema é que ela se apresentava como Aninha do Anjiló, e eu fiquei cuidando dela como Aninha, Aninha para cá e Aninha para lá, até que um dia ela chegou e disse, meu nome não é Aninha, eu sou Ana Lúcia". Esta não foi a única entidade de André que enganou a todos. Sua pombagira começou a se manifestar quando ele era novo e, naquela época, se apresentou como Rosa Vermelha. Tempos depois, descobriram que ela era Pombagira das Almas e precisaram reorganizar o modo de cultuar a entidade.

Esses casos ressaltam como o embuste não é somente uma questão de revelar ou ocultar a identidade de um espírito. Antes disso, o que está em jogo é sua natureza desconhecida ou, no mínimo, ambígua. Quando Ana Lúcia revelou-se para André, ainda que atuasse no mesmo espectro cosmológico de Aninha do Anjiló, a quem fingia ser até então (sendo ambas esquerdeiras), ele passou a lidar com uma mestra mais expansiva e cujo espectro de trabalho é complexo. Além disso, uma vez que André vinha cultuando Ana Lúcia como Aninha, isso criou um vínculo com Aninha (a "verdadeira"), pois sua presença tornou-se inevitável, já que ela era constantemente chamada por engano. Finalmente, André precisou continuar cultuando Aninha pois, enquanto Ana Lúcia se passou por ela, essa entidade também estava presente, ao seu modo.

As entidades possuem aparências e apresentações alusivas aos seus estatutos cosmológicos na jurema (um caboclo, um mestre, um exu). No entanto, os traços distintivos apenas aproximam as entidades de um espectro conhecido desses seres, pois, no decorrer da vida como espíritos, elas podem se transformar, seja pelo modo de serem cultuados pelos juremeiros (o que muda seus hábitos); seja pela convivência com outros espíritos e, por meio disso, a aquisição de novas habilidades e hábitos. Nesse sentido, o embuste tem efeitos similares a tais transformações, quando as entidades emulam os trejeitos e costumes dos alvos dos embustes (aquelas pelas quais se passa), as embusteiras adquirem também um pouco daquilo que emulam – o que é efetivado quando os juremeiros as cultuam "como se fossem" aquelas que alegam ser. A mentira funciona, portanto, como uma maneira de expandir e transformar o poder desses seres e, tal qual os recados, constitui camadas existenciais dessas entidades que são reveladas para os juremeiros e com as quais precisam lidar.

No capítulo 4, descrevi as entidades de jurema, os povos e cidades – "povo da mata", "povo da bahia", "povo do oriente", "povo da rua". Argumentei que há uma passagem e variação entre esses povos e, com isso, no modo que os espíritos aparecem para nós. Uma entidade que, a princípio, é do povo da rua, pode vir como mestre, mas

não como preto-velho, entre os quais há uma grande diferença; o preto-velho, por seu turno, pode vir junto com um caboclo, pela afinidade cosmológica que compartilham; e as mestras e pombagiras são estatutos quase intercambiáveis, pela natureza feminina que as constituem. Assim, quando uma entidade se manifesta diferente do que ela normalmente faz, isso não significa, em regra, um embuste, mas um novo jeito de "vir". Se Nina reagiu daquela maneira com a suposta Mestra Julia Galega, teve outra reação quando se deparou com a Mestra Mana, que a abordou perguntando: "a senhora me conhece?", Nina respondeu, "é claro, a senhora é Mana". Ela explicou que, quando esta mestra "vem na esquerda", se desloca sem andar, arrastando-se pelo chão. Apesar de vê-la com mais frequência na esquerda (se arrastando), Nina reconheceu a versão de Mana que veio andando.

Essa maneira de existir dos espíritos da jurema é a base de seu universo cosmológico e ritual, que está sempre se expandindo ou contraindo, e, com isso, adicionando possibilidades das entidades de "vir como" outras, diferentes delas próprias, e, ao mesmo tempo, fazendo emergir limites para essas passagens. Qual seria, então, a diferença entre "vir como", uma disposição reconhecida das entidades, e o embuste de "se passar por"? Pelas reações diante do embuste, tudo leva a crer que essas duas disposições são da mesma natureza e, além disso, que "se passar por" é potencialmente mais um modo de "vir como". Conforme argumentei no capítulo anterior, não é apenas que as entidades variam no modo como aparecem, elas variam no próprio modo de variar (porque não se trata apenas "vir como", mas do que uma entidade pode fazer como exu, que é diferente do que ela pode fazer como caboclo ou como preto-velho).

Certas entidades possuem um poder destacado para ser várias, entre as quais Malunguinho destaca-se por vir como exu, mestre e caboclo, gozando de uma variação mais intensa em relação aos outros. Como descrevi no capítulo 3, Luizinho diz que o Malunguinho de sua mãe "tem quatro linhas: como exu, como caboclo, como mestre, e também como Xangô". Ele destaca que essa capacidade se expressou na ocasião de uma obrigação de candomblé – um território interdito aos espíritos, portanto: "quando mamãe foi fazer obori e assentar o santo, teve um momento que Xangô deu o grito e depois uma risada. 'O que é isso?', o pessoal perguntou. Aí Malunguinho se apresentou, era ele mesmo e disse: 'está tudo ok por aqui' e todo mundo correu para suspender ele".

Se o espectro de existência dos espíritos está virtualmente aberto e em transformação, há manifestações imprevisíveis. Malunguinho apresenta mais uma "linha" pela qual pode se manifestar. Essa aparição ocorre por meio de uma idiossincrasia

espiritual da jurema, que se torna a passagem entre entidade e orixá. E mais, essa experiência representa uma torsão explícita entre "vir como" e "se passar por", pois é se passando por Xangô, ludibriando a todos, que do ponto de vista dessa família, Malunguinho opera da mesma maneira que o faz quando vem como mestre, caboclo e exu.

Quando uma entidade revela seu embuste, mostrando quem é, no lugar de rejeitar ou negar aquilo que vinha emulando, ela adquire aqueles traços e poderes do outro e os suplementa com aquilo que lhe diz respeito. Com isso, tudo passa a constar como se as relações cultivadas até ali, mesmo que na chave do embuste, fizessem parte da ordem das coisas. Assim, o embuste, enquanto poder, apenas propicia a expansão e a variação de sua existência. Como mostrei acima, todo o empenho dos juremeiros parece estar na ordem do que Roy Wagner elaborou como um "constante trabalho de imprevisão do mundo". Poderíamos, então, falar em mentira, tal como normalmente o embuste é concebido? Considerando que são seres cuja existência já é variada e múltipla de partida, esse fenômeno não seria, no limite, mais um meio ou passagem das entidades existirem?

Diante da disposição de aberturas e passagens reconhecidas pelos juremeiros, cabe perguntar qual é, afinal, o motivo dos testes e da desconfiança explícita sobre o mundo espiritual? Minha hipótese é que essa postura serve para lidar com a plenitude desse mundo. Ou seja, trata-se de um modo para manejar ritualmente a multiplicidade intensiva desses seres e do mundo. Uma dose de descrença subtrai o excesso, do ponto de vista humano, tornando possível a relação com as entidades. Reconhecendo e mantendo uma abertura à multiplicidade, a mentira, ou na verdade, essas experiências ambíguas às quais aludi no decorrer do capítulo, dizem respeito a esse aspecto desconhecido – ou imprevisível – do mundo, ao qual os juremeiros, ao mesmo tempo, reafirmam e buscam revelar, como condição para o cultivo dos vínculos espirituais.

Conhecer o mundo

Algumas pessoas que conheci passaram um difícil período da vida "afastados" dos espíritos, o que significa que deixarem de frequentar os terreiros e cuidar das entidades[216].

[216] Em casos radicais, como mostrei, pode-se destruir os objetos ("jogar fora"), como também os deixar guardados ou enterrados. Em ambos os casos, é possível reconstruí-los, seja recriando os altares ou desenterrando os espíritos – com obrigações e oferendas para trazê-los de volta e agradá-los.

Também conheci quem frequentasse assiduamente os terreiros e suas obrigações, sem ter suas "coisas prontas" (não tendo passado por experiências de iniciação) e afirmam que não pretendem fazê-lo, ainda que saibam precisar – como demonstrei no capítulo 1.

A chegada de uma nova pessoa a um terreiro é acompanhada da pergunta: "ele é de dentro?" ou "ele é da nossa seita?". Alguns respondem taxativamente que "sim" ou "não", mas a negativa em geral vem acompanhado de "não é, mas tem que fazer alguma coisa". A grande maioria devolve a resposta de que "é e não é": *não é* porque a pessoa está afastada e não mantém vínculos formais com uma casa ou um sacerdote, e *é* porque o vínculo com os espíritos é permanente e independe da vontade.

As relações entre humanos e seres espirituais guardam uma margem de negociação, pois não há regras institucionais fixas e bem estabelecidas a priori. Por outro lado, a relação ela mesma é incontornável, seja porque os espíritos vão "cobrar", porque a mediunidade continuará se manifestando, como também porque o mundo espiritual sempre está dado e faz parte da ordem das coisas. O que está em jogo, portanto, não é a existência do mundo espiritual em si, mas de um mundo espiritual para a pessoa.

Ser e não ser (da seita, de dentro, do caminho) são estados que fazem parte da mesma modalidade de relação, não sendo vínculos descontínuos entre si – daí a inadequação das noções de "adesão" ou "conversão" à religião para traduzi-los. Do mesmo modo, "acreditar" e "não acreditar" – mentira e verdade, falso e verdadeiro – também não classificam experiências distintas – daí o estranhamento à pressuposição da inexistência do mundo espiritual, sobre o qual a postura ideal é certa "descrença" (demonstrar alguma "desconfiança", perguntar-se "será?").

Em uma das casas onde vivi, uma vizinha mantinha um pé de jurema em frente à sua residência. A vizinhança contava que ali morou "uma mulher espírita", falecida há alguns anos, cuja filha "cuidava sem cultuar" a árvore. A árvore era, me contaram, do caboclo da senhora. Quando a filha se mudou, os novos moradores, evangélicos, começaram a podar a árvore. Em um momento, uma das vizinhas se aproximou do podador e disse: "Você pediu licença para fazer isso? Você sabia que essa árvore tem dono?", o homem respondeu que não e adicionou "não acredito nessas coisas". A senhora respondeu: "pois peça, mesmo que o senhor não acredite, desacredite acreditando". Poucos dias depois, os novos moradores derrubaram a árvore de vez.

Sobre os fenômenos no mínimo ambíguos que descrevi ao longo do capítulo, os juremeiros manifestam-se com estranheza ou ceticismo, quando avaliam pertinente, ainda que não expressem isso pública e peremptoriamente. Essa disposição vai além de uma

etiqueta sobre discordâncias ou diferenças entre modalidades religiosas e estilos de culto, que certamente existem. Ela refere-se à noção básica que cada pessoa faz a jurema que aprendeu e herdou – o que, por sua vez, não impede que haja formas melhores e mais adequadas para fazê-lo. A multiplicidade e a variação são temas e motivos de debate, críticas e comentários.

Com isso, quero dizer que os juremeiros – e isso pode ser expandido para qualquer praticante de religiões de matriz africana (ou pelo menos aos "grandes nomes", "patentes" e "cabeças", como se diz em Recife) – conseguem afirmar seu ponto de vista, sem necessariamente negar a prática de outrem, nem projetar seu conhecimento como universalmente válido ou aplicável. Ao contrário disso, como mostra a fala do sacerdote Almiro Miguel Ferreira no *Encontro de Nações de Candomblé* (1981, p. 67), ao ser perguntado sobre o estatuto dos caboclos – "caboclo são espíritos de índios que existiram no Brasil?" –, disse: "Há pessoas que dizem que são. […] Agora, não está em mim dizer que os espíritos dos índios são os caboclos. Seria querer saber demais de mim. Eu só sei que existem os caboclos".

Essa assumida parcialidade ou relacionalidade (porque intrínseca aos vínculos pessoais) do conhecimento atribuída aos "grandes", cujo efeito é a abertura para a coexistência com outros conhecimentos, não implica em uma adesão ou aprovação irrestrita a essa perspectiva diferente, que pode, como vimos, ser alvo de sérias contestações e questionamentos. As diferenças são extremamente importantes e as variações não se equivalem. A versão plena desse conhecimento não é acessível aos humanos, aos quais cabe apenas aventar o significado; "catá-lo", como nas práticas oraculares; se aproximar dele; ser um meio para a comunicação dos espíritos.

Durante uma conversa ao final de uma obrigação, juremeiros especulavam sobre os recados dados por uma entidade. Um deles defendeu que, mesmo quando um recado parecer "errado", é necessário prestar atenção nele pois "uma mentira de uma pessoa pode ser a verdade da outra, porque a pessoa pode estar mentindo, mas a entidade, por trás, está falando a verdade". Novamente, se em muitos casos a dúvida é expressa pela acusação de "fingimento" (marmotagem, embuste etc.), insisto que esta dúvida considera um universo em que os espíritos estão presentes.

Finalmente, os "grandes" juremeiros (e seus correlatos em demais modalidades religiosas) reconhecem esse mundo pleno e complexo, e o fazem justamente ao reafirmar o aspecto desconhecido que ele coloca para nós, humanos, para os quais não é possível nem desejável o acesso completo e irrestrito – disponível apenas para seres como as

entidades. Mas é justamente por meio das entidades, e delas por meio de nós, que esse mundo se torna um pouco mais próximo, e que os juremeiros – através de sonhos, aproximações ou passagens dos espíritos em suas matérias – "catam" os sinais. Ainda que não seja completamente acessado por nós, esse mundo é, no mínimo, intuído.

Considerações finais

O principal objetivo desta tese foi fazer uma etnografia da vida espiritual dos juremeiros no Recife. Para isso, meu trabalho consistiu em acompanhá-los em seu cotidiano religioso de festas e obrigações em terreiros, como também em momentos do dia a dia, menos destacados, mas igualmente importantes. Esse cotidiano é ditado pelos vínculos espirituais das pessoas, seja aos terreiros e seus sacerdotes, seja aos orixás e entidades. Mais especificamente, são vínculos relativos à composição entre jurema e candomblé, indissociáveis do ponto de vista de quem os vive; e que, por isso mesmo, são objeto de um constante e delicado cuidado para manter as duas modalidades religiosas e seus seres espirituais igualmente bem zelados e satisfeitos. Gostaria, para terminar, de retomar alguns pontos que considero centrais no meu trabalho.

A constatação da convivência entre jurema e candomblé no Recife está presente de modo amplo nos trabalhos sobre as religiões de matriz africana na cidade. Como demonstrei no capítulo 1, a análise antropológica sobre essa relação, de modo geral, está subsumida à noção de campo religioso, no qual os diferentes cultos (e as pessoas) disputariam capital simbólico. Argumentei que essa formação religiosa pode ser analisada enquanto uma morfologia de forças, considerando menos traços distintos externos (com princípios classificatórios) e mais as maneiras pelas quais as duas modalidades de culto se efetuam internamente às pessoas e casas.

Com isso, destaquei uma ideia mais geral de que a convivência entre a jurema e outros sistemas religiosos ocorre por meio de sua aptidão para estabelecer relações com eles, sejam o candomblé, a umbanda ou a quimbanda – com cada um a seu modo – fazendo com que práticas, seres, rituais, estejam presentes *na* jurema e, eventualmente, tornem-se *da* jurema.

Na tese, meus pontos de partida são esse campo de forças constitutivo da vida religiosa e a maneira pela qual a jurema se relaciona com aquilo e aqueles com os quais convive, a partir de um sistema de transformações do seu sistema cosmológico e ritual. Ao longo dos capítulos, demonstrei que, nesse sentido, encontramos pontos de aproximação, conexão, distanciamento e diferenciação entre jurema e candomblé.

No capítulo 2, argumentei que a organização religiosa é contínua ao parentesco, de modo que as heranças e linhas de transmissão consanguíneas e espirituais integram um

mesmo fluxo de constituição das pessoas, e ambos os atributos são inerentes a qualquer noção de família. Demonstrei que esse fluxo intensivo se expressa como relações de parentesco de consanguinidade, do candomblé e da jurema – ou seja, se constitui como vínculos religiosos pelo ritual (em especial a iniciação), que enfatiza diferenciações entre ritual e consanguinidade, jurema (apadrinhamento) e candomblé (filiação). Assim, ao mesmo tempo, jurema e candomblé são, do ponto de vista da constituição pessoal, inseparáveis um do outro (partícipes do mesmo fluxo), e, por essa mesma razão, precisam ser diferenciadas, pois envolvem vínculos de naturezas distintas em termos de domínios religiosos.

Esse parentesco é composto por relações que não se unificam e, por isso, as pessoas podem ser filiadas aos orixás, apadrinhadas por entidades, bem como ter um pai e mãe de santo, um padrinho e madrinha de jurema. Esta distribuição permite aos integrantes dos terreiros no Recife articularem os universos cosmológicos que os compõem, mantendo a multiplicidade de vínculos pessoais e espirituais.

Uma expressão da constituição da pessoa por esse fluxo espiritual e dos vínculos com os espíritos, é a mediunidade, capacidade de entrar em contato com o mundo espiritual. No capítulo 3, descrevi que esse contato ocorre em momentos destacados, como o transe (chamado de "manifestação"), na tomada do corpo (ou partes dele) pelos espíritos; como também pelo deslocamento da pessoa (ou aspectos dela) para as cidades da jurema, nas "viagens"; e pelos episódios ordinários de aproximações entre o mundo espiritual e o humano (como sonhos e recados).

Assim, a mediunidade é uma abertura ao mundo espiritual, constitutiva de toda e qualquer pessoa, que se configura de acordo com idiossincrasias, como a tendência para maior proximidade à jurema ou ao candomblé. Assim, as experiências mediúnicas – indistintas no nível da mediunidade enquanto abertura – ganham expressões diferentes de acordo com o domínio religioso no qual se efetuam.

Sobre as relações das pessoas com os seres espirituais, todos os vínculos são (e devem ser) igualmente importantes pois compõem as pessoas, como apontei. Por outro lado, os juremeiros são povoados por uma diversidade considerável de seres que requisitam tratamentos rituais próprios. Por isso, nos capítulos 4 e 5, demonstrei como é necessário conhecer e promover diferenciações para, então, conduzir os rituais e consolidar boas relações com toda sorte de espíritos. Isso consiste em conhecer bem a "origem" de cada ser e os rituais associados. Nesse sentido, demonstrei que orixás, entidades e eguns podem figurar como mais próximos e semelhantes entre si, a partir de

certos aspectos: entidades e eguns participam de um mesmo universo quando olhamos para o aspecto de mortos; espíritos e orixás compartilham algumas passagens entre si, observando os atributos compartilhados entre alguns deles (como Exú e Oyá). No entanto, essas passagens tornam indispensáveis as diferenciações, que são proporcionadas por meio do tratamento ritual adequado e específico para cada um deles.

Por fim, explorei o contato entre os mundos humano e espiritual no capítulo 6. A vida cotidiana é preenchida por uma comunicação com o mundo espiritual, que é percebido internamente – quando "ouvimos" o que os seres têm a dizer, por meio da "intuição" –, ou por mediações, nos veredictos propiciados pelos sistemas oraculares (como os jogos de búzios). Se essa comunicação envolve diferentes interlocutores e "idiomas" – se ocorre pelo candomblé ou pela jurema –, o próprio corpo/pessoa se destaca como uma espécie de meio indistinto e aberto para a comunicação dos e com os seres espirituais, em reconhecimento de suas aptidões mediúnicas.

Assim, os capítulos desta tese abordaram diferentes dimensões que considero centrais na organização cosmológica e ritual da jurema: o parentesco, as experiências extáticas, os seres espirituais e as práticas oraculares. Todos eles, conforme apontei na Introdução, se desenvolvem, com maior ou menos destaque, sobre um plano de fundo no característico da vida dos juremeiros – ou seja, ocorre *em* e *com* terreiros e pessoas do candomblé e da jurema.

No entanto, optei por não fazer uma descrição proporcional dessa composição entre as duas modalidades religiosas. Busquei ter como ponto de partida a jurema, acompanhando a ênfase dos juremeiros ora sobre o candomblé, ora sobre a jurema – em uma alternância que assume uma assimetria. Além disso, essa opção resulta da convivência com pessoas para as quais "a jurema é primeira", que somam questões de heranças espirituais transmitidas pelo parentesco e idiossincrasias da espiritualidade pessoal, formando uma *tendência* juremeira – o que não exclui nem diminui, em nenhum grau, a importância de ambos os vínculos religiosos.

Daí os limites das interpretações da vida espiritual nos terreiros do Recife na chave do campo religioso, formado por elementos externos às disposições cosmológicas do candomblé e da jurema. Acredito, pois, que a análise tem a ganhar quando assume o *ponto de vista* da própria relação, sendo realizada a partir do interior da composição candomblé-jurema, os quais, por sua vez, se relacionam um com o outro de maneiras distintas (a relação da jurema com o candomblé não é a mesma que do candomblé com a jurema).

A questão é que esse ponto de vista da relação se multiplica em, ao menos, duas

perspectivas. Em relação à pessoa, há uma constituição espiritual sem distinções cosmológicas destacadas – um fluxo de cunho mais intensivo –, mas que, por definição, precisa ser diferenciado por meio do ritual. Ou seja, o ritual e a diferenciação permitem que o fluxo se expresse enquanto vínculos religiosos e, assim, as relações sejam cuidadas – cuidar da jurema e cuidar do candomblé, dos espíritos e dos orixás.

Apresentei a tese como uma etnografia da vida espiritual dos juremeiros no Recife e espero ter demonstrado que se trata de uma vida voltada para "cuidar" dos seres espirituais – e por meio disso, delas mesmas e de seus parentes consanguíneos e rituais (vivos e mortos), das "ciências" (forças, conhecimentos e técnicas) que herdaram e aprenderam.

Nesse sentido, poderia afirmar que, ao longo desses anos, não vi uma dimensão da vida dos juremeiros que esteja de fora dessa vida espiritual – ainda que nem tudo esteja ou deva estar implicado com o mundo espiritual da mesma forma e no mesmo grau. Como Roberto costumava lembrar, trabalhar com espírito é uma atividade intensa e complexa, e, por isso, é necessário ter momentos de "diversão". Essas inúmeras ocasiões acontecem quase sempre nos terreiros, entre as pessoas do terreiro e em situações relacionadas ao terreiro (como nas agremiações carnavalescas ou festejos do ciclo junino). Essa observação singela de Roberto também diz respeito à precaução de não nos tornamos "obsedados", ou seja, pessoas que acreditam que "tudo é espiritual". Juremeiros como ele possuem um olhar que percebem que nem tudo é espiritual, mas que tudo pode vir a ser, transformando o mundo em um campo de possibilidades amplo e múltiplo. Foi essa vida espiritual – onde tudo pode vir a ser – que busquei descrever nesta etnografia.

Organizando uma vida espiritual

No capítulo 2, abordei a iniciação como um processo conduzido pelo padrinho para dar ao neófito a capacidade de cuidar de sua jurema. Apontei que, no candomblé nagô, esse ritual é mais codificado ritualmente e implica em transformar o estatuto do neófito em filho de santo. As iniciações no candomblé nagô, detalhadamente descritas por Carvalho (1984), Halloy (2005) e Pinto Filho (2020), são caracterizadas pela sequência de obrigações para os eguns, o rito do obori, a lavagem de cabeça e obrigação para os orixás.

Em geral, uma iniciação responde como solução para uma situação pregressa de

doenças ou infortúnios, expressões de "cobranças" espirituais, seja pelas entidades, seja pelos orixás. Para determinar a necessidade da iniciação e suas especificidades, recorre-se aos oráculos, em especial o jogo de búzios. Além da resolução dos problemas, enquanto um dos momentos mais importantes na vida de uma pessoa, a iniciação organiza seus vínculos espirituais e promove inflexões na disposição das modalidades religiosas a partir de então.

Quando jovem, Roberto frequentava um terreiro de candomblé da nação xambá com sua mãe, no bairro do Fundão. Ali ele era considerado um filho de Iemanjá – "e eu fiquei dando obrigação para Iemanjá, cultuando", contou. Por um desentendimento com o pai de santo da casa, ele se afastou do terreiro e do candomblé, passando a se dedicar mais à jurema.

Após circular entre muitos terreiros da Zona Norte, próximos de sua residência, em uma visita à prima na região oeste da cidade, bairro da Mangueira, região da Estância, Roberto conheceu mais um terreiro. Eles foram assistir a um toque de jurema que acontecia nas redondezas e, nessa ocasião, seus espíritos indicaram que ele deveria fazer sua jurema naquela casa, afirmando, enquanto manifestadas: "queremos ficar aqui". Roberto obedeceu e passou a frequentar a casa do juremeiro Heleno, seu primeiro padrinho, com quem preparou sua jurema e tomou as obrigações subsequentes. Quando do falecimento de Seu Heleno, Roberto passou a "fazer as coisas de jurema" com Seu Café, que pertencia a mesma "rama" do primeiro padrinho.

Enquanto isso, Roberto frequentava outras casas na Zona Norte, onde participava e oficiava reuniões de jurema, dava consultas e trabalhava com seus espíritos para resolver problemas de clientes – com isso, foi atraindo e acumulando afilhados.

Nesse período, ele se casou com Jaciane, filha do babalorixá Jaci Felipe da Costa, e passou a integrar a vida religiosa dessa família, tornando-se filho de santo do tio de sua esposa, o sacerdote Paulo Braz Felipe da Costa (sobre essa família do candomblé nagô do Recife, ver Carvalho, 1984; Segato, 1995; Halloy, 2005; Pinto Filho, 2020).

Foi este pai de santo quem decifrou a trama espiritual de Roberto. Após consultar os oráculos, Pai Paulo explicou que a atribuição de Iemanjá como orixá "de cabeça" (o principal), foi uma leitura equivocada – inclusive, esse erro teria motivado o desentendimento anos atrás com o primeiro pai de santo. Pai Paulo explicou que Iemanjá era um orixá passado por "herança" (ou "de deixa") para Roberto, por sua avó, a qual era de fato filha de Iemanjá. Como Roberto cultuou o orixá como sua mãe, e pelo fato de Iemanjá ser considerada "a mãe de todos nós", Pai Paulo explicou que ele deveria

continuar a cultuá-la. Com isso, Pai Paulo estabeleceu os orixás "de cabeça" de Roberto: Odé, Oyá, Oxum e Orixalá – todos herdados de sua outra avó, o que fez com que eles compartilhassem o mesmo conjunto de santos. Mas havia uma particularidade: Oyá "passou à frente" de Odé, tornando-se o orixá "de cabeça" de Roberto. Todos entenderam que isso decorreu da composição espiritual de Roberto, para quem "a jurema é primeira", pois ele "vive dentro da fumaça" e "trabalha com os espíritos".

No capítulo 4, demonstrei como o orixá Oyá é um ponto de conexão entre a jurema e o candomblé por sua relação com os mortos – "ela é a rainha dos eguns", explicam, sendo o orixá por meio do qual as pessoas cultuam e lidam com os mortos. Uma vez que as entidades são mortos (um tipo deles), de um ponto de vista, o domínio cosmológico de Oyá acaba por se estender até os espíritos. Um efeito disso é a tendência de juremeiros serem filhos de Oyá[217].

Conheci Roberto em 2019, período em que ele conduzia as reuniões de jurema no Ilê Olufan Deyi, onde também prestava consultas a clientes, filhos e afilhados da casa, e participava intensamente da rotina de culto aos orixás, às entidades e aos eguns. No final desse mesmo ano, ele se organizava para realizar sua iniciação no candomblé.

A iniciação propriamente dita, enquanto conjunto de procedimentos rituais que transformam o estatuto de uma pessoa, é fundamental na vida espiritual e consolida (singulariza) a relação com uma divindade. Tão importante quanto ela é a participação nas obrigações e em todos os rituais dedicados aos orixás – o que promove um acúmulo de conhecimento como também o reconhecimento por parte dos santos, pois eles "veem nossa dedicação". Roberto, em seus mais de sessenta anos, viveu cultuando os orixás com enorme zelo e cuidado, mostrando afeto e dedicação; era uma pessoa central no preparo dos alimentos e oferendas, que cozinhava com prazer.

No entanto, chegado o momento da iniciação para os orixás, Roberto precisou atentar para suas entidades. Apontando a necessidade de manter equilibrada a relação entre a jurema e o candomblé, ele costumava dizer que é preciso "agradar a todo mundo" e que "não se pode cobrir um para descobrir o outro". Pois, se, de um lado, uma iniciação advém da "cobrança" daqueles que se sentem deixados de lado (nesse caso, os orixás),

[217] Trata-se, de fato, de uma tendência e não de uma regra, pois conheci juremeiros filhos de outros orixás também. No entanto isso coloca problemas diferentes para cada um deles. Por exemplo, há orixás mais avessos à jurema, como Xangô, Orixalá e Iemanjá. O caso de Xangô é o mais delicado, pois considera-se que o orixá é especialmente avesso aos mortos em geral. Daí que o resguardo da iniciação de um filho de Xangô é mais rigoroso em relação à jurema, durando mais tempo. Além disso, ele pode se zangar com o filho que "fica muito dentro da fumaça".

por outro, aqueles já estabelecidos (as entidades), devem ser devidamente agradados para concordarem com a ação. Por isso, quando pessoas tidas como mais de jurema vão tomar as obrigações para os orixás, precisam "colocar em ordem as coisas" com seus espíritos a fim de evitar a intromissão desses últimos no culto do candomblé.

Assim, antes de começar o ciclo de iniciação, Roberto dedicou grande parte de seu tempo e meios financeiros para "confortar" sua jurema, oferendo frutas e bebidas. Uma vez satisfeitas, as entidades não interferiram no bom andamento dos rituais dos santos que se seguiram. Mas, se os espíritos não atrapalharam, em retrospectiva, Roberto entendeu que, por ao alimentá-los bem, eles agiram em seu favor.

O candomblé do ponto de vista da jurema

Como disse, quando satisfeitos, os espíritos de jurema se mantêm distantes da pessoa no rigoroso período de resguardo – cujo repertório de interdições corporais e comportamentais é variável. Em regra, as entidades devem ficar (e precisam ser mantidas) longe de sua matéria – o que significa que a pessoa não pode participar de rituais ou ter contato com espíritos, seja por manifestação, aproximação, sonhos.

Essa interdição do candomblé em relação à jurema é uma extensão da restrição anterior aplicada aos mortos (os eguns cultuados de maneira anexa) – por isso, usa-se um objeto chamado de contraegum[218] nos braços, para evitar sua aproximação. Como os espíritos da jurema são mortos, essa interdição se aplica a eles. Por isso, um terreiro no qual estiver em andamento uma obrigação para os orixás, não pode ocorrer obrigações para os eguns ou para a jurema

Uma vez concluído o período de resguardo de um filho de santo, são retirados os contraeguns e encerradas demais interdições. Mas algumas permanecem vigentes, ainda que parcialmente, uma vez que a pessoa se tornou "feita" no candomblé. Por isso, ela não poderá mais participar dos rituais de jurema sem que sua cabeça esteja coberta por um pano/torço (para as mulheres) ou um chapéu ou boné (para os homens), protegendo-a da fumaça do tabaco tão ofensiva para os orixás – se esta interdição é quebrada, a pessoa sofre fortes dores de cabeça.

[218] Ornamentos rituais feitos de palha da costa trançadas cuja função é impedir a aproximação dos eguns, ficando amarrados nos antebraços.

A vida espiritual vai tomando contornos destacados e os vínculos são direcionados a cada domínio religioso. Mas o exemplo da restrição à fumaça aponta para um aspecto corporal dessa composição. Entre os terreiros no Recife, há o entendimento de que "jurema é corpo e orixá é cabeça". Essa constatação reflete a estrutura cosmológica do candomblé, para o qual a cabeça (onde está/que é o ori) é a própria morada do orixá pessoal. Por isso, nas atividades da jurema não se pode executar qualquer ritual que envolva a cabeça – como saudar ou "bater cabeça" para o espírito (fazer reverência), como é feito para o orixá. Tampouco se deve efetuar ações rituais que incidam ou toquem na cabeça durante a iniciação da jurema, restringindo-se ao corpo (do pescoço para baixo).

Para a jurema, o aspecto corporal é mais oblíquo. Por um lado, ele é um contraponto ao candomblé, pois à jurema cabe o domínio sobre o corpo. Por outro, evoca o caráter corporal dos próprios espíritos – e o aspecto espiritual do corpo humano –, tal como argumentei no capítulo 4, o que resulta em interdições corporais mais brandas ou matizadas para os juremeiros. É ainda no corpo que a "semente da jurema" é plantada e por onde ela "corre".

No capítulo 2, demonstrei que é necessário distinguir as relações entre os sacerdotes de jurema (apadrinhamento) e os de candomblé (filiação), o que se reflete no significado de "fazer" para cada um deles. Nesse sentido, presenciei reações assustadas diante de relatos de sacerdotes juremeiros que estariam "botando a mão na cabeça" de seus afilhados, fazendo procedimento rituais em uma parte interdita do corpo: "onde já se viu raspagem[219] [de cabeça] de jurema?", alguém comentou abismado.

Em todo o caso, entende-se que a pessoa (sua cabeça e seu corpo) passa a ser um domínio de entidades e orixás, e as intervenções corporais refletem essa constituição. Por isso, para além do caso mais grave da cabeça, sempre que se fala nos aspectos corporais dos rituais, há uma atenção para os limites dessas marcações ou intervenções, ainda que estes sejam mais brandos. Por exemplo, como descrevi no capítulo 2, em que pese a variação dos procedimentos de uma feitura de jurema, eles abrangem as marcações corporais feitas com o fumo, o corte (escarificação) ou a semente (inserção subcutânea da semente da jurema). Para qualquer uma delas, é desejável observar a autorização dos orixás – ou ao menos negociação com eles.

Em geral, as pessoas consideram que os orixás são melindrosos em relação às ações

[219] A raspagem é uma das etapas da iniciação no candomblé de maneira geral, quando são cortados os cabelos do iaô e feitas incisões rituais. Em algumas vezes é sinônimo de feitura. O principal e mais problemático, neste caso, é tratar-se de uma ação ritual voltada à cabeça.

de seus filhos, podendo puni-los severamente, caso ofendidos. Isso também se aplica às entidades de jurema, que apenas expressam o desagrado de maneira distinta.

A obrigação de Roberto estava caminhando bem, até que surgiram problemas como desentendimentos, confusões e falta de recursos. Ele resolveu consultar os búzios, por meio dos quais falaram seus orixás, tranquilizando-o. Nessa mesma ocasião, seus espíritos também o alertaram. Seu falecido pai de santo, Pai Paulo[220], também se comunicou pelo jogo. O sogro de Roberto leu os vereditos e diagnosticou: Roberto deveria "fazer o santo sem raspar" [221].

Na iniciação para o candomblé, uma das etapas consiste nas escarificações rituais, as chamadas "curas", signos marcados em certas partes do corpo. No jogo, os espíritos de Roberto manifestaram desagrado à possibilidade dessas intervenções, pois não queriam que ele fosse "raspado" ou "catulado" (ou seja, que fossem feitas as incisões corporais). O pedido das entidades foi levado em consideração, os orixás foram novamente consultados e aceitaram a mudança. O andamento da obrigação foi retomado.

Meses depois, quando o resguardo de Roberto acabou e ele pode voltar a trabalhar com os espíritos, uma de suas entidades se manifestou nele e disse para a audiência: "eu não me meto no assunto daquele povo [se referindo aos orixás], a mulher da coroa [Oyá] vem em primeiro lugar, mas eu digo que *ele vai embora como veio, sem marca*"[222] – em alusão às "curas". Ao longo do tempo, presenciei Roberto rememorar sua iniciação e concluir que os espíritos atuaram em prol de sua feitura, desde que observadas suas condições.

A relação entre candomblé e jurema passa por uma questão de ordenamento e equilíbrio – o que é passível de ponderações e considerações de acordo com as composições e idiossincrasias de cada um. Não raro, as pessoas expressam o dilema sobre por onde começar sua iniciação: pelo candomblé ou pela jurema? A escolha deve levar em consideração o que "vem primeiro" (jurema ou candomblé), o tipo da jurema (de encanto, esquerdeira etc.) e seus orixás (que podem aceitar mais ou menos a jurema). Assim, alguns começam com os rituais de jurema e, depois de alguns anos, se iniciam no

[220] Sobre o fenômeno da aparição de Pai Paulo no jogo de búzios, ver a conclusão da tese de Pinto Filho (2020).
[221] As principais etnografias do candomblé nagô trazem descrições desses procedimentos, tal como feita no candomblé nagô. Halloy (2005) e Pinto Filho (2020) observam a inserção, nas duas últimas décadas, de etapas antes inexistentes, entre elas, a "raspagem", isto é, a retirada dos cabelos da cabeça no filho de santo.
[222] Outra pessoa com exatamente a mesma questão foi Dão de Cangarussu que, iniciado para o orixá Xangô ainda novo, nunca precisou passar pelas "curas".

candomblé. Em outros casos, os orixás exigem prioridade, o que resulta em um quadro delicado, pois a pessoa – como filho de santo – encontrará mais restrições em relação ao que pode ser feito na jurema. Roberto explicava que nesse último caso, o padrinho precisa ter certos cuidados, como não tocar na cabeça da pessoa, escolher ervas certas que não ofendam os orixás e restringir as intervenções rituais ao corpo.

Se todos se perguntam sobre o que deve ser feito primeiro – a jurema ou o candomblé –, este tipo de indagação nos acompanha ao longo da vida, quando decifamos os limites entre esses dois domínios religiosos. Uma mãe de santo e juremeira me disse: "eu comecei pela jurema, sou juremeira, mas são os orixás que mandam na minha vida, e eles não gostam de fumaça", falando do motivo de fazer poucas obrigações para seus espíritos. No limite, a questão nunca é ter ou não ter jurema, ser ou não ser juremeiro, pois todos a *têm* em sua composição espiritual (pela herança); trata-se de como fazer e praticar, em que nível de intensidade, respeitar os limites conhecidos, mas também criar técnicas para lidar com o dilema, negociando e argumentando com as entidades e os orixás. Assim, se a feitura evidencia as diferenças entre os vínculos do candomblé e da jurema, não a estabiliza totalmente, e as pessoas continuam (porque precisam) perguntando-se e dedicando-se a manter seus espíritos e seus orixás bem cuidados e cultuados.

Refazendo uma vida espiritual

O funeral de Roberto aconteceu em julho de 2023, no cemitério de Santo Amaro, centro do Recife. Ele foi enterrado como rei, acompanhado de sua coroa e dos batuqueiros do Maracatu Raízes de Pai Adão. Durante o velório, o primo de sua esposa "cantou o corpo" – isto é, executou a sequência ritual dos cânticos para os eguns, como é feito para todos iniciados no candomblé. O Maracatu acompanhou o trajeto até o momento do enterro, tocando suas toadas preferidas. No último momento de despedida, seus amigos juremeiros cantaram uma linha para o Mestre Zé do Mangue.

O rito fúnebre (axexê) foi realizado dias depois e, de acordo com o veredito do jogo de búzios, os orixás de Roberto (os assentamentos) optaram por ficar (não foram despachados) para serem cultuados por seus descendentes. Os espíritos também permaneceram, sendo, desde então, reconfortados com bebidas e tabaco, mas sem festas ou obrigações por ora.

Sua esposa Jaciane me disse – e eu também o ouvi dizer algumas vezes – que Roberto "não quer ficar sendo chamado o tempo todo", explicando que, após o axexê, n não pretende fazer muitas obrigações para o egum de Roberto. Ela ponderou: "eu acho que, do jeito que Beto era, ele vai mais para a jurema". Ela se referia ao fato conhecido por todos nós: ele amava seus orixás e zelava por eles com grande delicadeza, tratando-os quase como crianças pequenas e frágeis; mas Roberto era *da* jurema, afeito à ela e, poderíamos dizer, feito dela – o que era possível comprovar testemunhando sua relação com as entidades, em como ele lavava e perfumava os príncipes e princesas, os alimentando e agradando com flores, tabaco e bebida, no modo que cantava as linhas para chamar os espíritos até aqui, nas visitas à Jurema e suas cidades, em como entrava nas matas e montava grandes e belas oferendas, e na maneira que ele via (e catava) os recados da jurema no mundo. Não muito tempo depois de sua partida, um dos afilhados de Roberto sonhou com o padrinho aparecendo "como um índio". Quando conversamos novamente, Jaciane se perguntou: "será que ele vem como uma entidade?".

Referências

ACSELRAD, Maria. *Avança Caboclo!: A dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco*. Recife: Ed. UFPE, 2022.

AMORAS, Noshua. *Composição e metamorfose no maracatu da Zona da mata de Pernambuco*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

AMORAS, Noshua. *Manobras e evoluções: etnografia dos movimentos do Maracatu Leão de Ouro de Condado (PE).* Monografia de conclusão de curso em Antropologia. Rio Brasília: Universidade de Brasília, 2015.

ANDRADE, Mário de. *Música de Feitiçaria no Brasil* (1963), Rio de Janeiro: Editora Garnier, 1963.

ANDRADE, Mario de. *Música de Feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1983.

ANDRADE, Tainara da Silva. *"A jurema é raiz": as ciências da Jurema Sagrada como parte das identidades locais de Cajazeiras – PB (segunda metade do Século XX).* Monografia (Licenciatura em História) – Centro de Formação de Professores, Universidade Federal de Campina Grande, 2024.

ASSUNÇÃO, Luiz. A tradição do Acais na Jurema natalense: memória, identidade, política. *Revista Pós Ciências Sociais*, 11(21), jan/jun, 2014.

ASSUNÇÃO, Luiz. A Transgressão No Religioso: Exus E Mestres Nos Rituais Da Umbanda. *Revista Anthropológicas*, Ano 14, 21(1): 157-183, 2010.

ASSUNÇÃO, Luiz. *O Reino Dos Mestres: A Tradição Da Jurema Na Umbanda Nordestina*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2006.

BARBOSA DA SILVA, Izabella. *'A Minha Luz é de Deus e meu relógio é o meu pensamento': agência feminina, tempo e suspensão na Jurema de Mestra Paulina.* Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2019.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A Máquina do Mundo: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros.* Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio Janeiro, 2012.

BARRETO, Marcus. *Malunguinho: da narrativa histórica à estética digital*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2021.

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

Cruzeiro, 1945.

BASTIDE, Roger. *Catimbó*. In.: *Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Org.: Reginaldo Prandi. Ed.: Pallas, Rio de Janeiro, 2011[1945].

BASTIDE, Roger. *O Sonho, o Transe e a Loucura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [1972].

BASTIDE, Roger. *Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a Uma Sociologia de Interpenetrações de Civilizações.* Trad.: Maria Eloisa Capellato e Marilia Krähenbuhl. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1971.

BRANDÃO, Maria do Carmo; NASCIMENTO, Luís Felipe Rios do. O Catimbó-Jurema. *Revista Clio Arqueológica*, n. 13, 1998.

BRANDÃO, Maria do Carmo. A localização dos Xangôs na cidade do Recife. *Revista Clio Arqueológica* – Série História do Nordeste, N. 11, 1988.

BRASIL. *Alimento: direito sagrado. Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povo e Comunidades Tradicionais de Terreiro*. Brasil: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2011.

CABRERA, Lydia. *A mata: Notas sobre as Religiões, a Magia, as Supertições e o Folclore dos Negros Criollos e o Povo de Cuba*. São Paulo: EDUSP, 2012.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; MATOS, Silvana Sobreira de; LIMA, Pedro Henrique de Oliveira Germano. Entre terreiros e sanatórios: A Nova Escola de Antropologia do Recife. Bérose Encyclopédie internationale des histories de l'anthropologie. In.: *Historie des anthropologies au Brésil* Org. Stefania Capone e Fernanda Arêas Peixoto. pp.1-33, 2023

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; NERI, Raoni. Religiões afro-indo-brasileiras e a esfera pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença. *Religião e Sociedade. Rio De janeiro, 40 (1): 133-155, 2020.*

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; RODRIGUES, Michelle. "Caminhos da visibilidade do culto da Jurema no campo religioso do Recife". *Afro-Ásia*, Salvador, 47: 269-291, 2013.

CARDOSO, Vânia Zikán. Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias. In. CARDOSO, Vânia Zikán; GOLÇALVES, Marco Antônio. (Orgs.) *Etnobiografia: Subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o Mundo: Estórias do 'Povo da Rua' e a narração do imprevisível. *Revista Mana* 13(2): 317-345, 2007.

CARDOSO, Vânia Zikán. *Working with Spirits: Enigmatic Signs of Black Sociality. Dissertation*, University of Texas, 2004.

CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e Maracá: O Catimbó da Missão (1938)*. São Paulo, CCSP,

1993.

CARVALHO, José Jorge. *Ritual and Music of the Shango Cults of Recife, Brazil.* Doutorado em Antropologia. The Queen's University Of Belfast, QUB, Irlanda do Norte, 1984.

CARVALHO, José Jorge. A Força da Nostalgia: A Concepção de Tempo Histórico nas Religiões Afro Brasileiras Tradicionais, *Série Antropologia*, No. 59. Departamento de Antropologia, UnB, Série Antropologia (Brasília. Impresso), v. 1, p. 1, 1987.

CARVALHO, José Jorge. A Força da Nostalgia. A Concepção de Tempo Histórico nas Religiões Afro- Brasileiras Tradicionais. *Religião & Sociedade*, v. 14, n.2, p. 36-61, 1988.

CARVALHO, José Jorge. Violência e caos na experiência religiosa*. Série Antropológica*, n. 74, 1988.

CARVALHO, José Jorge. Jurema. In.: ISER (Org.) *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil.* Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião – ISER, pp. 131-138, 1990.

CARVALHO, José Jorge. *Cantos Sagrados do Xangô do Recife*. 1. ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1993.

CARVALHO, Jose Jorge. A tradição mística afro-brasileira*. Série Antropológica*, n. 238, Brasília, 1998.

CARVALHO, José Jorge. *El misticismo de los espíritos marginales*. Revista Colombiana de Antropología, vol. 37, enero-diciembre, pp. 112-150, vol. 37, 2001.

CARVALHO, Marcus. Malunguinho quilombola e Malunguinho da Jurema: notas sobre as memórias da escravidão em Pernambuco?. In: Franck Ribard. (Org.). *Memórias da Escravidão em Torno do Atlântico*. 1ed.Fortaleza: UFC/CAPES-COFECUB, Expressão Gráfica, v. 1, p. 51-69, 2016.

CARVALHO, Marcus. *O Quilombo do Catucá em Pernambuco.* Cadernos CRH, n. 15, p. 5-28, jul./dez, 1991.

CASCUDO, Câmara. *Meleagro: pesquisas do catimbó e notas da magia branca no Brasil* Rio de Janeiro. MEC-INL, 1938. (1978)

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.* São Paulo: Cosac Naify, 2015.

COELHO, Eduarda. *Do chão ao atabaque: uma introdução aos ritos da Jurema*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Federal da

Paraíba, 2016.

ESPÍRITO SANTO, Diana. *Developing the Dead: Mediumship and Selfhood in Cuban Espiritismo*. Santox. Gainesville: University Press of Florida, 2015.

FERNANDES, Gonçalves. *O Folclore Mágico Do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/ Bib. De Divulgação Científica, 1938.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste: Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Civilização Brasileira S.A. - Editora Rio de Janeiro, 1937 [1938]

FERREIRA, Sócrates Pereira. *A jurema sagrada em João Pessoa: um ritual em transição*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões), Universidade Federal da Paraíba, 2011.

FLAKSMAN, Clara. *Relações, narrativas e emaranhados: os enredos do candomblé no terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

FONSECA, Ivonildes da Silva. *Mesas, giras e sambas: intolerância e legitimação dos cultos afro-brasileiros paraibanos*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, 2011.

GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

GOLDMAN, Marcio. *Do outro lado do tempo. Sobre religiões de matriz africana.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2023.

GUILLEN, Isabel. *Cultura afro-descendente no Recife – Maracatus, Valentes e Catimbós*. Recife: Ed. Bagaço, 2007.

HALLEY, Bruno. Onde Mora O Xangô? Fatores De Locali-Zação De Terreiros Afro-Religiosos Às Margens Do Rio Água Fria – Recife (Séculos XIX - XX). *Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território*, v.5, n.1 (2014), p. 29:54 ISSN: 2177-4366. DOI: https://doi.org/10.26512/ciga.v5i1.22148

HALLEY, Bruno. Negras geografias no Recife oitocentista. *Caderno de Geografia* (2023), vol 33n.72 ISSN 23182962. DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n.72p.149, 2017.

HALLOY, Arnaud. *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil*). Université Libre de Bruxelles, 2005.

L'OMI L'ODÒ, Alexandre. *Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada.* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, 2017.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1947].

LEACOCK, S. & LEACOCK, R. *Spirits of the deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult.* New York: Doubleday, 1972

LEACOCK, Seth. Ceremonial Drinking in an Afro-Brazilian Cult. *American Anthropologist.* New Series, v. 66, n. 2, pp. 344-354, 1964.

LIMA SEGUNDO, Francisco Sales de. *Cidade da Mestra Jardecilha: memória e identidade de um território simbólico em Alhandra (PB).* Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal da Paraíba, 2015.

LIMA, Henrique Falcão Nunes de. *Eugenia Espectral: uma análise crítica sobre o racismo kardecista perante as religiões de matrizes afroindígenas*. Monografia de conclusão de Curso. Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2019.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Uma religião que cura, consola e diverte - as redes de sociabilidade da jurema sagrada. *Caderno de Estudos Sociais*. Recife, vol. 20, n. 2, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem.* Tradução de Tânia Pellegrini. 2a. ed. Campinas: Papirus, 1997.

LOPES, Paula de Siqueira. *O Sotaque dos Santos: Movimentos de Captura e Composição no Candomblé do Interior da Bahia.* Tese (Doutorado crem Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3ª edição. Ed Jorge Zahar, 2001 (1975).

MARQUES, Lucas. Aprendendo a aprender no candomblé: notas sobre caminhos, conhecimento e a pedagogia da distração. *Anais da VIII Reunião de Antropologia da Ciência e da Técnica,* v. 5 n. 5, 2022.

MARQUES, Lucas. *Volviendo a lo propio: espiritualidades afro-americanas e seus encontros no Pacífico Sul colombiano*". Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2023.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: Marcel Mauss. *Sociologia e Antropologia*. (trad. Paulo Neves) São Paulo: Cosac & Naify, pp. 47-181, 2003.

MOTTA, Roberto. As Variedades do Espiritismo Popular na Área do Recife: Ensaio de Classificação. *Boletim da Cidade do Recife*, Recife, n.2, p. 97-114, 1977.

MOTTA, Roberto. Comida, Família, Dança e Transe: sugestões para o Estudo do Xangô. *Revista de Antropologia* (São Paulo), v. 25, p. 147-158, 1982.

MOTTA, Roberto; LIMA, Vicente. *Os Afro-brasileiros*. In.: Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. (coord.) Roberto Motta. Fundaj. Ed. Massangana, 2017 (1982).

MOTTA, Roberto. Sacrifício, Mesa, Festa e Transe na Religião Afro-Brasileira. *Horizonte Antropológico* (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), Porto Alegre, n.3, p. 31-38, 1995.

MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses ensaios de classificação. *Revista Anthropológicas* 2(1), 1997.

MOTTA, Roberto. Umbanda, Xangô e Candomblé: Crescimento ou Decomposição. *Ciência e Trópico*, Recife, v. 29, n.1, p. 175-187, 2001.

MOTTA, Roberto. "A jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano", in B. C. Labate e S. L. Goulart (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, pp. 279-99, 2005.

MOTTA, Roberto. Sangue: ensaio sobre o sacrifício no Xangô de Pernambuco. *Revista África(s),* v. 03, n. 06, pp. 77-89, jul./dez. 2016

MOTTA, Roberto. Xangô, Jurema e Umbanda: Anotações sobre Três Formas de Religião Popular na Região do Recife. *Revista del CESLA*, s/v, pp. 3-24, 2020.

NASCIMENTO, André Souza do. *A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2016.

OPIPARI, Carmen; TIMBERT, Sylvie. *Filme: ErêErê. Sua Imagem ou a do Outro*, 1998.

OPIPARI, Carmen. *O candomblé: imagens em movimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004 [2009].

OYEWUMI, Oyeronké. *A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PANAGIOTOPOULOS, Anastasios. "When Biographies Cross Necrographies: The Exchange of 'affinity' in Cuba". *Ethnos Journal of Anthropology* 82(5): 1-25, 2016.

PANAGIOTOPOULOS, Anastasios**;** ESPIRITO SANTO, Diana. *Articulate Necrographies: Comparative Perspectives on the Voices and Silences of the Dead*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2019.

PANAGIOTOPOULOS, Anastasios. "Food-for-words. Sacrificial counterpoint and oracular articulacy in Cuba". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 8(3): 474-487, 2018.

PANAGIOTOPOULOS, Anastasios. *Possessed by a slave, not slavery*. Suomen Antropologi. 45(4): 1-22, 2020.

PINHEIRO, Wagner Pinho. *Espírito de catimbó: a moral mágico-religiosa na jurema*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2014.

PIMENTEL, Fabio Luiz. *O catimbó nas Casas De Detenção do Recife (1880-1920)* Dissertação (Mestrado Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, 2017.

PINTO FILHO, Olavo Souza. *Cadernos nagô. A antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuide.* Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2015.

PINTO FILHO, Olavo Souza. O coincidir dos santos. Imagens e reversões no candomblé nagô do Recife. *Revista de Antropologia da UFSCar*, Vol. 9, n. 2, julho-dezembro, pp.: 135-151, 2017.

PINTO FILHO, Olavo de Souza. *A família Nagô. Composições entre o sangue e o santo no candomblé do Recife.* Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2020.

PINTO, Clélia Moreira. *Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico.* Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

PIRES, Pedro Stoeckli. *Sobre mestres e encantados: a jurema como expressão sentimental.* Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2010.

QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. *Os exus em casa de catiço: etnografia, representação, magia.* Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. *Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2014.

ROSA, Laila Andresa Cavalcante. *As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE): músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada*. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Federal da Bahia, 2009.

SALLES, Sandro Guimarães. *Religião, espaço e transitividade: Jurema na Mata Norte de PE e Litoral Sul da PB.* Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

SANTOS JUNIOR, Cledisson Geraldo. *Território Encantado: o devir quilombola e a cosmopolítica afro-indígena brasileira*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2019.

SARDUY, Aída Esther Bueno. *El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô de Recifela ciudad de las mujeres que no será*. Tese. (Doutorado em Antropologia) – Universidad Complutense de Madrid, 2014.

SEGATO, Rita. *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da UnB, 1995.

SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997.

SILVA, José Antônio Novaes. *A jurema sagrada em João Pessoa: um ritual em transição.* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal da Paraíba, 2011.

SOUZA, André Luís Nascimento de. *A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço*. 2016. 129f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

TEIXEIRA, Wagner Pinheiro. *Espírito de catimbó: a moral mágico-religiosa da Jurema*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2014.

VÁRIOS. *Encontro de Nações de Candomblé.* Salvador: Centro de Estudos Afro Orientais da UFBA, 1984.

VÁRIOS. *II Encontro de Nações de Candomblé.* Salvador: Centro de Estudos Afro Orientais da UFBA, 1997.

VASCONCELOS, Kauã. *Nas Margens de Lá: entre caboclos e caruanas na encantaria marajoara*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Rio de Janeiro: N-1 Edições, 2015.

WAFER, Jim. *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.