



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Sobre mestres e encantados:
a jurema como expressão sentimental

PEDRO STOECKLI PIRES

Brasília

2010

Sobre mestres e encantados:
a jurema como expressão sentimental

PEDRO STOECKLI PIRES

ORIENTADOR: PROF. JOSÉ JORGE DE CARVALHO

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da
Universidade de Brasília (DAn-
UnB) como um dos requisitos para
a obtenção do título de mestre.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. José Jorge de Carvalho (Presidente) – DAn / UnB

Prof. Carlos Emanuel Sautchuk - DAn / UnB

Prof. Sandro Guimarães de Salles - Núcleo de Etnomusicologia/UFPE - CPM

SUPLENTE:

Prof. Guilherme José da Silva e Sá - DAn / UnB

À minha família, meu íntegro pai Fátimo, minha querida mãe Mônica
e minha doce irmã Marina.

Difícil fotografar o silêncio.
Entretanto tentei.
(Manoel de Barros, *Ensaio Fotográfico*)



PRÓLOGO E AGRADECIMENTOS

Comecei a escrever o texto que compõe esse trabalho numa tarde chuvosa de dezembro em Belo Horizonte, minha cidade natal. Natal, aliás, era o clima que pairava no ar, período que alguns amam e outros odeiam, mas que para todos representa uma época que separa o ano velho do novo, o que passou e o que ainda é incerto. Esse período quase que inevitavelmente nos leva a fazer um balanço do que vivemos.

Cheguei a Olinda no dia 18 de Agosto de 2010, uma quarta-feira, ainda sem saber como se daria essa pesquisa, incerteza que parece ser o clichê do trabalho de campo antropológico. Depois de rodar um dia inteiro procurando onde ficar em Olinda, quis o destino que eu encontrasse a casa de Dona Solange, onde alugaria um quarto no segundo andar com uma linda vista para o mar. Mais importante ainda era a vista lateral da casa, que dava para a casa de Dona Maria José, que eu descobriria mais tarde ser uma das principais referências vivas da jurema de Olinda, possuidora de uma ciência muito profunda e bondosa. Dona Maria José é vista como uma pessoa incansável em seus trabalhos de cura e consolação e durante as várias semanas que vivi ao lado de seu terreiro eu ouvia muitas reuniões e via longas filas em sua porta aguardando atendimento.

Logo em meu segundo dia eu já encontraria Alexandre L'Omi L'odò, com quem eu havia estabelecido contato meses antes e combinado auxílio durante a pesquisa. L'Omi lidera juntamente com João Monteiro e outros o *Quilombo Cultural Malunguinho*, organização que visa difundir e aprimorar o conhecimento histórico e religioso da cultura negra e indígena de Pernambuco. Durante minha estadia em Olinda passei muitas horas ao lado de L'Omi, fosse em terreiros, festas ou mesmo na mesa de um bar. Nossas conversas giravam em torno da religiosidade e de assuntos pessoais, sempre instigantes, sempre esclarecedoras. Ao final da pesquisa eu via L'Omi como alguém mais do que um pesquisador e interlocutor; o via como um amigo verdadeiro. Espero que ainda tenhamos vários reencontros pessoais e profissionais em nossas trajetórias.

Gostaria de agradecer, primeiramente, ao povo de terreiro de Recife e Olinda, em especial a João Monteiro, Mãe Dora, Pai Messias, Ricardo d'Oxum e Sandro de Jucá.

Agradeço ao professor Carlos Sautchuk e ao pesquisador Sandro Guimarães de Salles por aceitarem compor a banca e Guilherme Sá por aceitar a vaga de suplente.

Aos professores Antonádia Borges, Ellen Woortmann, Kelly Cristiane, Luís Roberto, Rita Segato e Roberto Motta.

A Rosa, Adriana, Cris e Fernando.

A Eduardo Vargas e Francilins Castilho, pelo estímulo de pensar culturas através das imagens.

Aos amigos de Recife e Olinda, Greyce, Juliana, Luciano, Michelle, Milene, e Thomás.

Aos amigos de UnB, Patrícia, Sandro, Gustavo, Martina, Tati, Fernando, Antônio, Marina, Walisson, Diogo, Carol, Júlia Otero, Fabíola Gomes, Simone, Michel, Gleides, Fabiano, Denise, João Guilherme, Carlos Alexandre, Anderson e Mariana Lima.

Amigos de Belo Horizonte. Samuel, Yan, Débora, Sérgio, Daniel, Frederico, Felipe, Rafael e Marina.

Aos amigos de Brasília, Claudinha, Fabíola Cardoso, Paulinha, Carlos Henrique, Renata Maciel, Renata Oliveira, Chico, Júnior Hélcio, Maria e Glau.

Agradeço especialmente aos amigos Pedro MacDowell e Tiago de Aragão, melhores companheiros de Brasília que me acolheram e me mostraram o bom da vida na capital. Durante a escrita desta dissertação eles se dispuseram a ler e discutir o texto comigo, trazendo importantes contribuições às ideias contidas aqui. De igual maneira, sou imensamente grato à amiga Luciana pela companhia e correção gramatical do texto.

Por último, agradeço a Veri pelo apoio, companhia e carinho nos momentos em que mais precisei.

Acho importante deixar bem claro que sem três pessoas em específico essa pesquisa não teria sido bem sucedida. A primeira delas é o professor e orientador José Jorge de Carvalho, que me ajudou a definir o objeto de pesquisa e me influenciou academicamente. Durante meu tempo em Pernambuco, seu nome abria várias portas, resultado da boa relação que ele cultivou com o povo de terreiro ao longo dos anos. A segunda é Alexandre L'Omi L'Odò, que me acolheu logo de início e me acompanhou durante toda a pesquisa, me guiando pelos

terreiros de Recife e Olinda. E a terceira é Rafael Barros, amigo dos tempos de UFMG que coordenou a pesquisa de mapeamento de terreiros na região de Recife e Olinda. Tive a oportunidade de acompanhá-lo em várias entrevistas que viraram material importante para esta pesquisa.

Gostaria também de agradecer, sobretudo, a Alexandre L'Omi L'Odò, Mãe Nice e Pai Messias pela proteção espiritual que me garantiram durante todo o período da pesquisa e posteriormente. Em diferentes momentos os três enfatizaram que transitar entre terreiros e quartos de jurema nos deixa física e espiritualmente suscetíveis a energias e influências negativas. Agradeço aos três sacerdotes o empenho e a dedicação em me auxiliar em planos de que pouco compreendo e em que sou incapaz de agir.

Ao longo de meu mestrado contei com a bolsa de auxílio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e com o apoio do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UnB.

* * *

Durante essa pesquisa estabeleci laços pessoais e espirituais com diferentes juremeiros que abriram suas casas e quartos religiosos para mim em um ato de boa fé e confiança. Compreendo que ter acesso ao íntimo de sua religiosidade cria vínculos que demandam tácita ou mesmo explicitamente que eu trate do assunto com carinho e respeito. Modestamente, espero que ao longo desse texto eu tenha sido capaz de entrar no tema com a deferência que o povo da jurema merece.

RESUMO

O presente estudo aborda a religiosidade da jurema nas cidades de Olinda e Recife. A jurema (*Acacia Nigra*) é uma planta e culto presente em diversas variações religiosas, tais como o catimbó e a umbanda. Entre suas principais características está a tomada do corpo por entidades espirituais como mestres e caboclos. Sua tradição vem de origens indígenas e sua difusão se deu juntamente com o estabelecimento de outras práticas e religiões, como a umbanda. Das raízes e cascas da planta é produzida uma bebida, o vinho da jurema, que é consumido ritualmente durante o culto. A etnografia enfoca o culto da jurema dentro de alguns terreiros na região urbana recifense e seus principais elementos, como o cachimbo, a bebida e a fumaça. De modo similar, descrevo a relação da jurema com outras religiões de terreiro, a umbanda e o candomblé. Com inspirações da fenomenologia de Merleau-Ponty e a abordagem teórica de outros autores, busco ressaltar o aspecto corporificado da cultura e sua dimensão estética e afetiva, a religiosidade como uma experiência sentimental. Para tal, utilizo do suporte visual e das narrativas das pessoas sobre sua relação com a religião e seus encantados de modo a focar como a jurema é vivenciada por seus adeptos.

PALAVRAS-CHAVE: Jurema, religiões de terreiro, fenomenologia.

ABSTRACT

The present study explores the religion of jurema in the cities of Olinda and Recife. Jurema (*Acacia Nigra*) is a plant and a cult existing in many religious variations, such as catimbó and umbanda. Among its main characteristics we can point out the incorporation of spiritual entities called mestres and caboclos. Its tradition dates back to indigenous cultures and its dissemination occurred together with the establishment of other religions, such as umbanda. A drink known as jurema wine is produced from the root and the outer layer of the plant and is ritually consumed during the cult sessions. This ethnography concentrates on the jurema cult as practiced inside some terreiros (religious sites) in the urban region of Recife, and on its main elements, such as the jurema wine, the smoking pipe and the smoke itself. Likewise, I aim to describe the relation of jurema with two other religions of terreiros, umbanda and candomblé. Following some insights of Merleau-Ponty's phenomenology and the theoretical approach of other authors, I endeavour to draw attention to the bodily aspect of the cult and its aesthetical and affective dimension, seeing religion as a sentimental experience. Thus, I rely largely on visual material and on the narrative of different people about their relation with the religion and its enchanted entities, as means of presenting how the adepts experience jurema.

KEY WORDS: Jurema, religions of terreiros, phenomenology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	•	página 1
CAPÍTULO 1 – ALGUNS ELEMENTOS INICIAIS		
1.1 – O CATIMBÓ, AJUREMA E A FUMAÇA	•	página 6
1.2 – BREVE COMENTÁRIO SOBRE O PROCESSO FÍLMICO E FOTOGRÁFICO	•	página 10
1.3 – CORPO, PERCEPÇÃO E INCORPORAÇÃO	•	página 22
1.4 – CANTANDO E DANÇANDO AJUREMA	•	página 28
CAPÍTULO 2 – AJUREMA EM RECIFE E OLINDA		
2.1 – CANDOMBLÉ, UMBANDA E AJUREMA	•	página 39
2.2 – AJUREMA E A ESQUERDA ESPIRITUAL	•	página 46
2.3 – UM TOQUE PARA EXU	•	página 55
2.4 – NOTA SOBRE A AÇÃO RITUAL	•	página 57
2.5 – V KIPUPA MALUNGUINHO DA JUREMA SAGRADA	•	página 59
CAPÍTULO 3 – TRÊS NARRATIVAS DENTRO DA JUREMA		
3.1 – PAI MESSIAS	•	página 68
3.2 – SÍLVIO BOTELHO E RICARDO D’OXUM	•	página 72
3.3 – MARIA DE LOURDES	•	página 76
3.4 – TRABALHOS MAIS PESADOS	•	página 83
3.5 – CAMINHANDO NA CIÊNCIA DA JUREMA	•	página 84
CONSIDERAÇÕES FINAIS		
ANTROPOLOGIA E RACIONALIDADE	•	página 87
A JUREMA COMO EXPRESSÃO SENTIMENTAL	•	página 93
EPÍLOGO	•	página 99
BIBLIOGRAFIA	•	página 101
ANEXO I	•	página 106

INTRODUÇÃO

Em meio às inúmeras casas que formam o aglomerado urbano de Recife, em sua grande maioria pequenas e de estruturas simples, perdura a tradição do culto aos mestres e caboclos. Dentro de construções modestas ou grandes salões, ouvem-se batuques, cânticos, clamores das entidades incorporadas e preces dos angustiados. No ar, o suor das danças mistura-se à fumaça dos cachimbos que carrega a esperança e o recado espiritual. Todos cantam, todos dançam, todos bebem e fumam, pois essa é uma festa de jurema e seus encantados se fazem presentes.

Outrora amplamente perseguida pelas forças policiais e de saúde pública, o culto aos mestres sobrevive dentro dos terreiros de candomblé, nas umbandas e mesmo em sua forma individual e menos visível nos altares e mesas constituídas em pequenos quartos dedicados aos encantados. Tipicamente nordestina, a jurema é, sem dúvida, uma das religiosidades mais difundidas em Olinda e Recife.

No presente estudo, procuro relatar o encontro que tive com a jurema na região metropolitana recifense no ano de 2010, além de alinhar o debate com o que foi produzido sobre o tema até então. Ao longo desse texto, optei por me referir à jurema como uma *religiosidade* em predileção à palavra *religião*. Uma primeira justificativa se dá ao considerar que alguns adeptos do culto utilizam tal termo, o que por si só já o torna válido. Similarmente, ao refletir sobre as duas palavras e consultar um dicionário, vemos que um dos significados possíveis do segundo vocábulo envolve um “sistema de doutrinas, crenças e práticas rituais próprias de um grupo social” (Houaiss e Villar, 2009). Por sua vez, o termo religiosidade apresenta o significado de “qualidade do que é religioso; tendência para os sentimentos religiosos, para as coisas sagradas” (*ibid.*).

O que pretendo destacar aqui é que enquanto “religião” tem muitas vezes a ideia inerente de formação de doutrina, o que por sua vez formaliza e encerra algumas práticas e crenças, “religiosidade” aponta para uma atitude ou disposição mais ampla e menos fechada em relação ao mundo espiritual. Isso, como veremos, é uma característica bem típica do culto da jurema, que é praticado de diversas maneiras e variações, sem necessariamente compor um corpo doutrinário bem delimitado, como é o caso do kardecismo e do candomblé, por exemplo. De maneira semelhante, é comum o uso do termo *espiritualidade*, e não “espíritos”, fazendo referência a um campo maior e mais fluído de seres desencarnados, o que pode

abranjer de orixás do candomblé a mestres da jurema, de *eguns*¹ a caboclos e exus. Esse termo é amplamente usado por L'ómi L'òdó em sua fala e seus textos e me inspiro e tomo emprestado esse uso.

Outro termo que utilizo ao longo dos capítulos é “incorporação”, palavra que descreve o processo em que o médium (ou matéria, como os juremeiros o chamam) recebe o espírito ou entidade da jurema e modifica sua consciência e seu esquema corporal, aliando-os ao conjunto de ideias e emoções que circundam a espiritualidade presente. Na literatura antropológica termos como “possessão” e “transe” são mais comuns. Contudo, a noção de possessão soa desrespeitosa no contexto em que fiz meu trabalho de campo, em muito devido ao seu significado em outras religiões, como as neopentecostais. A palavra “incorporação” é igualmente um uso nativo e não deve ser confundida com o conceito antropológico que perpassa o debate sobre o corpo, normalmente ligado à noção de *embodiment* utilizada por autores como Thomas Csordas.

Optei por grafar os nomes das religiões com letras minúsculas, maneira mais convencional na literatura antropológica. Essa é também a maneira como nos referimos a outras religiões, como o catolicismo, por exemplo. No caso de entidades espirituais, utilizo termos como “caboclos” e “orixás” em letras minúsculas, grafando-o em maiúscula quando este se referir a uma entidade específica, como em o “Caboclo Sete-Flechas”. Já o termo “mestre” é um caso distinto, uma vez que a palavra remete tanto a algum mestre juremeiro, como são conhecidos em vida, quanto a algum desencarnado que atingiu níveis mais altos no panteão da jurema.² Tratar os termos dessa maneira é também uma tentativa de desmistificá-los, não no sentido religioso, mas no acadêmico, de torná-los menos exóticos e estranhos.

No primeiro capítulo dessa dissertação, apresento alguns elementos essenciais dentro do culto da jurema, tal como sua origem no catimbó nordestino, a bebida feita

¹ *Egum* é o nome dado às almas dos defuntos, mais especificamente aquelas dos filhos de santo e antepassados, que são em geral cultuados em quartos específicos, o *Igbale*. Carvalho e Segato notam que esse é o quarto mais inacessível dentro de um terreiro e é também estritamente interdito às mulheres: “el mundo de los eguns es el área del culto que llega al máximo de los secretos” (Carvalho e Segato, 1978: 24).

² Uma entidade mestre na jurema é tida como um “espírito evoluído ou em processo de evolução, mas sempre em um estágio mais avançado, o estágio da ‘ciência’” (Assunção, 2006: 243).

da planta e a presença do cachimbo e da fumaça. A partir disso, descrevo uma festa de jurema em um terreiro e discuto o uso do suporte audiovisual e suas implicações dentro da pesquisa. Em seguida, apresento algumas teorias que tratam da dimensão corporificada da cultura e, com inspirações da fenomenologia de Merleau-Ponty e apontamentos teóricos de outros autores, amplio o debate para abordar essa questão dentro do culto da jurema.

Seguindo essa linha, no segundo capítulo, viso a debater a relação da jurema com outras religiões de terreiro, a umbanda e o candomblé. Esse paralelo se dá não somente no nível prático e cotidiano, mas também no que tange ao campo místico e religioso, o mundo espiritual. Nessa parte, debato também a noção da religiosidade de esquerda que é frequentemente trazida à tona na jurema. Dessa forma, descrevo uma festa em terreiro em homenagem a uma entidade considerada perigosa, um exu. Em seguida, utilizo da teoria de alguns autores para pensar o comportamento ritual e faço um comentário e apresento um ensaio fotográfico do Kipupa Malunguinho, encontro anual de juremeiros na mata.

De modo semelhante, abordo as concepções que diferentes juremeiros que conheci têm sobre as entidades da jurema e sua relação pessoal com a religiosidade.³ Para tal, descrevo no terceiro capítulo três conversas que tive com cinco pessoas ligadas ao culto aos mestres. Nessa parte, busco dar valor à experiência individual de modo a focar a religiosidade vivida e como os símbolos religiosos são tratados pelos indivíduos. Ao final do texto, faço considerações sobre o pensamento religioso e a razão predominante ocidental para debater a posição que a análise antropológica ocupa nessa interseção. Por último, aponto para a direção de tentar compreender a jurema em sua dimensão estética e afetiva, a religiosidade como uma experiência sentimental.

Descrevo aqui a jurema tal como a conheci em sua prática urbana no segundo semestre de 2010. Meu estudo se restringe a um curto período de tempo, de 18 de Agosto a 9 de Outubro. Assim, levanto menos os aspectos das raízes históricas do que as concepções atuais que os juremeiros com quem tive contato têm sobre sua religião.

³ Mantive os nome originais das pessoas com quem conversei. Sempre que possível, eu indagava se elas preferiam que eu usasse pseudônimos, ao que normalmente respondiam que não era necessário. Por outro lado, considero que o registro etnográfico tem também importância histórica, sendo igualmente uma homenagem às pessoas que marcaram esse estudo.

Se o leitor quiser conhecer outros aspectos do culto, recomendo Grünewald (2006) e sua descrição acerca das práticas indígenas da jurema. Para um aprofundamento em suas formas mais antigas e origens, ler Cascudo (1978 [1951]), Bastide (2004 [1945]) e Fernandes (1938). Para consultar estudos recentes que analisam sua associação com a umbanda, ver Assunção (2006) e Salles (2010).

Diz Gilberto Freyre em um maravilhoso livro sobre as lendas de assombrações de Recife: “é que o Rio recorre ao sobrenatural principalmente para ver o futuro; enquanto no Recife o sobrenatural é sobretudo uma perseguição do presente pelo passado”.⁴ É nesse espírito que eu gostaria de começar esse texto.

⁴Freyre, 1970: XXVIII/XXIX.

um



CAPÍTULO 1 – ALGUNS ELEMENTOS INICIAIS

1.1 – O CATIMBÓ, A JUREMA E A FUMAÇA

Parece consenso na literatura e entre os juremeiros que as origens da jurema contemporânea são indissociáveis do catimbó, prática mágica curativa do nordeste e norte.⁵ Para Gonçalves Fernandes (1938: 9), catimbó é tanto o próprio feitiço quanto o ato mágico, o ofício e a casa do catimbozeiro. Nos termos do autor, o catimbó se apresenta ao observador externo como uma fonte mágica de cura e enfeitiçamento: “o catimbozeiro causaria ocultamente, se o desejasse, a morte do indivíduo, como outra face da sua personalidade mágica, ou o submeteria ao poder da sua vontade, domínio e amor” (1938: 175-6).

Em seu célebre livro sobre o catimbó nordestino, *Meleagro*, Luís da Câmara Cascudo empreende um estudo ensaístico sobre algumas das práticas dos feiticeiros do sertão e litoral correlacionando-as com a antiga magia europeia. Ao longo da obra, o autor descreve inúmeros ritos e credences, tanto aqueles ligados ao catimbó quanto os que vem de tradições populares místicas europeias. Desse modo, Câmara Cascudo afirma que outras religiosidades brasileiras, como a pajelança e o toré, não são tão decisivos ao catimbó como o são as tradições místicas europeias.⁶ Em seus termos, “o Catimbó é bruxaria sem recorrer ao diabolismo medieval” (1978: 21). E o catimbó que descreve Cascudo é, sem dúvida, fonte de formação da jurema que existe atualmente em meios urbanos.

Em geral, o catimbó é tido por Cascudo como um processo místico individual sem formar culto ou protocolo sagrado, “um consultório tendendo, cada vez mais, para a simplificação ritual” (1978: 87), um empenho em dominar “os misteriosos poderes disciplinados à disposição da vontade pessoal” (1978: 27). Já à época de seu *Meleagro*, Cascudo aponta para a influência das conceituações kardecistas acerca do mundo dos espíritos na prática do catimbó. No entanto, isso ocorreu sem que este

⁵ É importante notar que Bastide (2004: 148) descreve o catimbó posterior à festa da jurema e não o contrário.

⁶ Carvalho (1998: 5) chama a atenção ao fato de que, mesmo sendo um avanço no tema, ao ressaltar a importância da tradição indoeuropeia, Cascudo negligencia a possibilidade de extrair conhecimento da própria tradição dos mestres.

tenha absorvido a carga moralista e cristã do espiritismo de Kardec (1978: 27). Não obstante, a umbanda é apontada por diferentes autores (Assunção, 2006; Salles, 2010) como influência mais decisiva na formação do moderno culto da jurema.

À época de Câmara Cascudo, o transe no catimbó parecia ser mais distante do que é visto na jurema de hoje, possivelmente mais contido e menos performático. Do mesmo modo, Cascudo afirma que no catimbó não se encontravam batuques como eram vistos no candomblé. Portanto, a jurema dos dias de hoje claramente englobou de outras religiosidades sua forma de culto em grupo. Segundo Sandro Guimarães de Salles (2010: 80-1), o catimbó de Alhandra (cidade paraibana referência da jurema) “era constituído principalmente de elementos católicos e indígenas, mas também de elementos advindos da magia europeia e, posteriormente, do espiritismo kardecista”. Desse modo, o autor reconhece esse sentido que foi tratado na literatura folclorista e antropológica, sublinhando que atualmente a palavra tem seu uso mais associado à feitiçaria e à magia negra. Como veremos em outra parte deste texto, os trabalhos vistos como de linha da esquerda são outra característica essencial da jurema.

De sua forma individual mais conhecida como catimbó, herdou o moderno culto da jurema quase todos seus elementos: a bebida da jurema, o culto aos mestres e, principalmente, o uso do cachimbo, elemento tido como essencial por qualquer juremeiro. A fumaça é também descrita por Bastide (2004) como um dos primeiros elementos do catimbó. Uma das possíveis razões para isso é que o meio urbano de Recife e Olinda não possibilita a relação intensa e íntima que alguns juremeiros têm com seus pés de jurema, como é descrito por Salles na cidade de Alhandra.

Deste modo, é importante enfatizar que, na simbologia da jurema, a fumaça contém em si enorme poder, já que os trabalhos e os recados são feitos e enviados através dela. Em contraponto com a tradição do conhecimento iluminista europeu, que tudo desvenda e esclarece, na ciência da jurema a fumaça mostra uma realidade nebulosa e difusa. Dona Nice, de quem falarei mais adiante, diz que a fumaça é onde os trabalhos acontecem. Segundo ela, a fumaça é a coisa mais melindrosa dentro da jurema: “A fumaça ela cura, ela derruba, a fumaça ela recupera”. Desse modo, Nice relata que um bom juremeiro tem que saber ler e interpretar sua fumaça, saber navegar e andar nela. Na jurema, é preciso conhecer a fumaça, preparar o fumo certo para cada trabalho específico.

De fato, a força e a centralidade da fumaça foi um traço constante nas falas e práticas do juremeiros durante toda a pesquisa. Pai Messias comenta que os mestres

da jurema incorporam bebendo cachaça, cerveja ou a própria jurema, dependendo da preferência de cada um. Já as mestras preferem os espumantes, como o champanhe e a sidra. Mas todas essas entidades sempre vêm trabalhando com charutos, cachimbos ou cigarros; vêm trabalhando com a fumaça. Como explica o pai de terreiro:

A importância da fumaça é para que seja tirado todas aquelas quizilas, que seja tirado todos os atrapalho da vida da pessoa e que seja distribuído no mundo, que seja afastado, para que o tempo leve. Para que o tempo leve aquele malefício, aquela escuridão, aquela negatividade das pessoas. Através de quê? Só a fumaça que leva, né? (Pai Messias)

Fernandes (1938: 104) descreve o que ele considera uma técnica homicida e que lhe foi narrada por uma catimbozeira: um trabalho em meio a velas acesas em que a fumaça do cachimbo é soprada no rumo provável da pessoa indicada para vítima do malefício. De modo geral, desde as primeiras descrições etnográficas sobre o catimbó a fumaça aparece como o princípio da força dos trabalhos espirituais e o meio pelo qual eles se propagam para atingir sua finalidade.

Por outro lado, a associação do culto da jurema com a espécie botânica é um aspecto já bem descrito por alguns autores. O nome jurema é normalmente associado ao termo Tupi *Yu-r-ema* (Mota e Barros, 2006: 21; Assunção, 2006). Tais autores reconhecem pelo menos sete tipos de árvores e arbustos que podem levar o nome popular de jurema, dentre as quais há variações como Jurema Mansa, Jurema Branca, Jurema de Caboclo, Jurema de Espinho, Jurema Preta e Jureminha.⁷ Nesse sentido, Mota e Barros descrevem o uso da jurema entre os Cariri-Xocó de Alagoas, que afirmam ser os herdeiros legítimos da tradição da jurema. Entre tal grupo há a ideia de que “a função da jurema é a de proporcionar ‘visões de sonhos de outro mundo’, mas sem deixar a pessoa fora de seu estado normal de consciência, ou seja, ‘doido’” (2006: 22).

O que é chamado de vinho da jurema, ou simplesmente jurema, é uma infusão preparada de materiais variados. Assunção (2006: 202) descreve sua composição com gengibre, casca da Jurema Preta e cachaça curtida por três dias e mel. Alguns autores

⁷ As classificações científicas são em menor número: Jurema Preta – *Mimosa hostilis* Benth., reclassificada posteriormente como *Mimosa tenuiflora* (willd.) Poir.; Jurema Mansa – *Mimosa verrucosa* Benth.; Jurema Branca (usada entre os Cariri-Xocó) – *Vitex agnus-castus*, uma Verbenaceae (Mota & Barros, 2006: 21).

se referem à jurema como um enteógeno ao invés de alucinógeno, o que se referiria ao “estado de transe quando inspirado ou possuído por uma divindade, normalmente em um contexto ritual” (Reesing, 2006: 66). Devido à crescente fama e expansão do uso da ayahuasca, por vezes a analogia entre ambas as plantas se faz inevitável. Sobre essa comparação, o mesmo autor afirma que ambos possuem princípio ativo semelhante, mas, no caso da jurema, existem dúvidas sobre a eficácia de seu composto químico e a maneira como este reage no organismo.

Como afirma Grünewald, “se efeitos alucinógenos (e/ou excitantes) e curativos são registrados, parece haver uma carência de material científico dedicado a uma explicação ou comprovação dos mesmos” (2006: 99). O autor relata que várias pessoas que tomaram a jurema entre os Atikum não sentiram seus efeitos alucinógenos. No entanto, autores como Assunção (2006: 20) veem a ingestão da bebida feita da jurema como o catalisador do clímax do ritual, ou seja, o transe. Na verdade, se este princípio químico existe ou não, este não é essencial para o contato com o mundo dos encantados. Nesse sentido, é importante saber que a jurema tem potencial alucinógeno ou enteógeno, mas focar somente esse aspecto é deixar de lado boa parte do que ela significa para os juremeiros.

Dessa forma, ressalto que é essencial se voltar ao aspecto ritual do uso da jurema para melhor compreender sua ação. Como nos ensina Pai Messias, “a pessoa toma [a jurema] para que o mestre tenha a força espiritual, para que o espírito venha e a pessoa esteja bem concentrada, a matéria bem firmada para a incorporação”. Nesse sentido, a bebida e suas pequenas doses ingeridas ritualmente são vistas como um estimulante ou dinamizador do processo de sintonia com a espiritualidade. Assim, o simples ato de ingerir a bebida da jurema não é suficiente para estabelecer contato com os encantados. Este deve ser conjugado com outros aspectos rituais.

Contudo, um fato essencial da bebida é sua potencialidade de cura, em que “as pessoas tomam pra fazer virem aqueles pensamento de saúde, de muitas coisas boas. Não só de saúde, mas em todos os sentidos” (Pai Messias). De maneira geral, esse potencial homeopático da bebida da jurema pode ser comparado ao de outras bebidas espirituais, como a água fluidificada no kardecismo. Assim, a bebida da jurema tem poder de cura para os fiéis e de força espiritual para o médium, criando uma ligação entre o aparelho carnal e o mundo espiritual.

Além do vinho da jurema, outra característica que remete ao catimbó e também à tradição indígena é o domínio de ervas e plantas para o processo terapêutico. Como

ênfatiza Salles (2010: 147), “os mestres juremeiros são profundos conhecedores de folhas, ervas e raízes medicinais, as quais são por eles cultivadas”. É interessante notar que os Cariri se veem como herdeiros legítimos da tradição da jurema e afirmam também que “os únicos seres humanos, no mundo inteiro, capazes de compreender a visão do mundo indígena, e de compartilhar da mesma, são negros e ciganos” (Mota e Barros, 2006: 38). De modo geral, os adeptos do culto à jurema ênfatizam que quem pertence à jurema tem sangue indígena ou algum ascendente indígena. Da mesma forma, em alguns terreiros estão presentes entidades ciganas, o que corroboraria e sintetizaria a tríade mística dos herdeiros da ciência da jurema, os negros, os indígenas e os ciganos.

Indígena, negra, europeia, brasileira... a jurema é religiosidade que engloba em si diversas tradições e a palavra pode ser vista como verdadeiramente polissêmica. Ora pode estar se referindo a uma das várias espécies da planta, dentre as quais a mais comum no uso em Recife e Olinda é a Jurema Preta, ora pode ser o nome dado à bebida ou infusão, o vinho da jurema. Por outro lado, é também comum o uso em frases como “venha conhecer a minha jurema”, o que em geral significa um convite para ver a mesa ou altar onde se localizam as várias imagens e objetos associados ao culto, constituindo um sentido de espaço ou local sagrado. Por último, é também usual se referir à jurema de alguém, no sentido tanto de sua mesa sagrada quanto de uma reunião ou festa. Enfim, planta, festa, bebida, local sagrado, panteão de entidades, a jurema só pode ser compreendida na relação entre seus vários elementos e significados.

1.2 – BREVE COMENTÁRIO SOBRE O PROCESSO FÍLMICO E FOTOGRÁFICO

“Tomar consciência visual de uma coisa é uma forma de sentir-se visto por ela, uma modificação que ocorre no corpo do sujeito por devolução do objeto do olhar que lhe foi enviado”
(Artur Omar, 1998).

Além do presente texto, compõe também esta pesquisa o registro audiovisual em fotografia e vídeo. A proposta de uso da fotografia e do filme durante a pesquisa certamente não é nova e remete à origens da antropologia.⁸ De modo geral, a presença das câmeras foi marcante em meu trabalho de campo e nesta parte pretendo fazer uma reflexão sobre o papel que esse instrumento teve para a análise. Carlos Sautchuk (2007) chama a atenção para a produção de imagens como parte importante do discurso etnográfico, argumentando que a presença do equipamento de registro de imagens em campo estabelece relações diferenciadas entre o pesquisador e as pessoas. Assim, “o instrumento era um produtor de imagens mas também de questões” (Sautchuk, 2007: 23), sejam elas de método ou de vivência em campo. Em meu caso, fui requisitado em diferentes momentos a fotografar e filmar alguma atividade ou situação específica que era considerada essencial pelos próprios juremeiros, momento no qual os próprios adeptos da religião me guiavam em seus aspectos essenciais.

Rogério Campos, pesquisador e amigo, apresenta uma boa reflexão sobre a expressão da realidade através da fotografia, que é melhor sintetizada nas seguintes palavras:

“Como em outras linguagens, a fotográfica comunica uma experiência do mundo, mas não a totaliza. É oriunda de uma vontade de se expressar sobre um assunto selecionado por seu interlocutor, porém dentro das restrições comunicativas de sua subjetividade, apreendida por sua vivência” (Campos, 2009: 47).

Isso remete a outra perspectiva importante na utilização de imagens como parte da pesquisa etnográfica. A jurema, assim como outras religiões de terreiro, tem como traço central a incorporação de entidades, cada uma com características distintas.

⁸ Dentre os primeiros antropólogos que enfatizaram a importância da imagem no fazer etnográfico podemos destacar Gregory Bateson, que propôs que se procurassem formas de registros de aspectos não linguísticos e corporais, tal como pode ser visto em seu *Naven* (2008) e no famoso *Balinese Character*.

Uma das maneiras que possibilita identificarmos qual entidade está presente é a dança e posturas típicas que compõem um esquema corporal próprio de cada ser espiritual. Portanto, descrever a dança de um mestre da jurema como Malunguinho, por exemplo, com seu característico movimento horizontal de braço e postura e faces severas, poderia ocupar páginas inteiras e não ter tanta acurácia quanto uma imagem ou cena de vídeo podem proporcionar (ver página 61).

Ao comentar sobre o filme como suporte narrativo etnográfico, Stoller afirma que tal meio pode recriar a fluidez da *performance* cultural de maneiras que são impossíveis à prosa (1997: 27). Contudo, o uso dessa linguagem traz a necessidade de tomar certos cuidados diferentes dos que se tem na descrição textual. Nesse sentido, em sua crítica ao *Le maîtres fous* de Jean Rouch, Stoller afirma que o mestre do filme etnográfico falha por gerar no público uma experiência muito forte, devido ao poder das imagens impactantes, sem, contudo, prover muita informação e contextualização etnográfica (1997: 53).

Artur Omar, ao opor os conceitos de cinema e fotografia, propõe um desapego à sucessão cronológica das invenções das técnicas de ambas as artes e descreve a segunda como posterior à primeira. Isso porque “o cinema tem parentesco com o movimento do mundo, e de alguma forma o decalca. A fotografia tem uma outra originalidade. Um toque de violência, que estrangula esse movimento (...) supõe uma visão fracionada, uma construção” (Omar, 1998: 37). Desse modo, sigo a concepção de Omar de que congelar o movimento em imagens fotográficas tem em si algo de estrangulador, de construído, enfim, de violento ao dinamismo da realidade.

Sobre esse aspecto ficcional do filme etnográfico, mostra-se muito interessante o comentário do aclamado cineasta brasileiro Eduardo Coutinho, que explicita em seu discurso a relação entre o documentarista e o documentado, posicionamento que pode ser visto ao longo de sua produção filmica:

“... nenhum filme filma a verdade. Se você fizer um filme etnográfico, a câmera ficar parada ali três horas no quintal e depois quatro horas em uma mulher socando pilão, é uma ilusão que o cineasta está conhecendo o real. Ele tá documentando um *encontro* entre o cineasta e o mundo, *sempre*” (Coutinho, 2008: 110).

Dessa forma, tanto no filme etnográfico quanto na aventura antropológica, é essencial o reconhecimento de que estamos lidando com um encontro específico entre o pesquisador e o outro, e não uma captura neutra da realidade. No caso dos meios

audiovisuais, o evento do encontro se faz através de instrumentos que também o modificam.

Em um livro muito interessante que mistura investigação jornalística com inspiração antropológica, Fernando de Tacca busca reconstituir um episódio marcante para a história do candomblé da Bahia, ocorrido na década de 1950. Em seu *Imagens do Sagrado – entre Paris Match e O Cruzeiro*, o autor apresenta uma análise de duas polêmicas reportagens fotográficas sobre a iniciação em terreiros de Salvador, uma publicada em francês e outra veiculada pela revista de maior circulação nacional da época. No caso, ambas apresentavam cunho extremamente sensacionalista, com títulos como *As Noivas dos Deuses Sanguinários* (Revista *O Cruzeiro*, 15 de setembro de 1951).

Na época, o candomblé, que vinha estabelecendo legitimidade e respeito perante o público geral a passos lentos, viu-se nas primeiras páginas de jornais e revista de todo o país, expondo de seu âmago o mais sagrado e sublime. Ao refletir sobre a força da imagem fotográfica, Tacca diz:

“ao trazer ao olhar leigo o campo elegido da magia ou do contato primordial com as divindades, o campo marginal da imagem fotográfica assume e superpõe sua liminaridade ao campo religioso, uma nova magia estabelece-se, alterando o conteúdo original do sagrado” (Tacca, 2009: 161).

De maneira geral, o estudo de Tacca é um bom exemplo de como ao congelar em imagens momentos sublimes da religiosidade das pessoas, desloca-se todo um contexto divino, histórico e cultural para outro plano, imagético e carregado de significados próprios e passível de inúmeras apropriações.

Tomo certo espaço para narrar um episódio que ilustra bem a produção de imagens em meu trabalho de campo. Na data de 19 de agosto, meu segundo dia em Olinda e efetivamente o primeiro relacionado à minha vivência de campo, acompanhei Alexandre L’Omi Lodò em seu trabalho de mapeamento estatístico dos terreiros. O projeto, ligado ao Governo Federal e à UNESCO, visou realizar um levantamento da quantidade de terreiros nas regiões metropolitanas de quatro grandes cidades brasileiras, dentre as quais está a conurbação Olinda/Recife. Parte da pesquisa consistiu em um questionário de perguntas fechadas que pretendia conhecer aspectos alimentares e de limpeza dos terreiros, além dos levantamentos socioeconômicos mais tradicionais.

O terreiro a ser visitado no dia era o de Pai Messias, que segundo L'Omi é referência na tradição da jurema em Olinda e Recife e de quem ele já havia ouvido falar muito bem. Fomos recebidos no próprio terreiro, *Tenda de Umbanda Pai Francisco*, onde aguardamos a chegada de Pai Messias. Logo que este chegou, fomos convidados a entrar em uma sala separada, espécie de escritório de Pai Messias onde também se jogam os búzios. L'Omi explicou a natureza de sua pesquisa e eu me apresentei como pesquisador independente daquele projeto, mas profundamente interessado na tradição religiosa da umbanda e da jurema. Pai Messias mostrou grande abertura e disposição, deixou-nos também fotografá-lo à vontade e conduziu-nos pelos diferentes espaços de seu terreiro, inclusive ao quarto da jurema, acessível a poucos, principalmente a quem não é da casa.

Ao final da entrevista e de uma rápida retrospectiva de vida que Pai Messias se prontificou a fazer, fomos convidados a comparecer ao centro no mesmo dia pela noite, ocasião em que ocorreria uma gira da pomba-gira da ex-esposa de Pai Messias. Alexandre L'Omi ficou muito empolgado com o convite, assim como eu, que logo em meu primeiro dia teria a oportunidade de assistir a uma cerimônia importante. L'Omi falou a Pai Messias sobre minha vontade de filmar e fotografar aspectos ligados à jurema. Ele gostou da ideia e nos permitiu fazer as filmagens.

Chegamos apenas cinco minutos atrasados, às oito e cinco, mas a cerimônia já havia começado, em uma notória pontualidade. Os primeiros toques eram dedicados a Exu, o mensageiro que abre os trabalhos. Quando os portões se abriram novamente, Pai Messias nos conduziu à parte de dentro do terreiro, onde acontecem as giras. Achei a disposição do terreiro bem diferente do que eu havia visto pela manhã, agora separado em dois ambientes por uma grade. Do lado de dentro ficam os filhos de santo e baianas do terreiro, aqueles iniciados e que dominam o repertório de toques e procedimentos da casa. Do lado de fora, os fiéis e os visitantes ocasionais, a quem a cerimônia se limitava a ser assistida. E entre o dentro e o fora, o antropólogo. Fui levado para a parte interior e Pai Messias me instruiu a ficar em um canto e filmar à vontade.

Assim fiz, filmando e fotografando as várias etapas da cerimônia. Após a gira inicial para Exu, todos se abaixam em um grande círculo em volta de duas cuias com o vinho da jurema. Em meio a cantos, a bebida é servida e os presentes tomam um por vez uma pequena quantidade da jurema sagrada. Em seguida começa a gira da Cigana a quem a festa era dedicada. A médium havia entrado no quarto da jurema

para se preparar para receber a entidade, com roupas vermelhas e pretas e visual de cigana. O momento que antecede a saída da entidade do quarto de jurema é sempre carregado de expectativa e certa tensão. Os *ogãs* param de tocar seus *ilús*, as pessoas cessam a cantoria e as palmas. Aos poucos, ouvimos os primeiros gritos e risadas da pomba-gira.

A saída do quarto da jurema é o início do momento ápice da festa. A cigana sai carregando flores e seu espumante, avançando lentamente pelo terreiro enquanto realiza sua dança. Passa pelo público e vai até a entrada do terreiro, onde se vira de costas e despeja seu espumante para fora. De volta ao centro do espaço, a Cigana dança e roda sua imponente saia vermelha e preta. Todos assistem ao belo espetáculo. Enquanto isso, o mesmo se passa com Messias, que, ao sentir a presença da entidade, é auxiliado e entra no quarto da jurema. Ouvimos os gritos e risadas iniciais que indicam o processo da incorporação. Quando Seu Mané da Pinga sai vestindo sua roupa típica, canta “eu vou salvar minha jurema! eu vou salvar meu juremá!”, ao que todos respondem, “jurema! jurema!”. Daí em diante o mestre puxa os pontos de jurema enquanto a pomba-gira dança no centro do terreiro. Os dois encenam diálogos e trocas de olhares desafiadores que remetem a um embate espiritual. Tudo ocorre como se o objetivo da festa fosse satisfazer e agradar à pomba-gira Cigana.

Após as danças, Seu Mané da Pinga dá seus recados, incluindo mensagens sobre o funcionamento prático do terreiro e entra no quarto da jurema. Após alguns instantes, Pai Messias sai do quarto da jurema já sem a incorporação da entidade. Em seguida, os filhos de santo do terreiro trazem três grandes panelas e começam a distribuir comida e espumantes, notadamente para os que estão na parte de dentro do terreiro. Pai Messias se dirige aos que estão de fora e lhes diz que aqueles que quiserem podem ir para não serem pegos pela chuva ou para não perderem o último ônibus, em uma mistura de jocosidade com um tom que reafirma as diferenças e superioridades entre os presentes.

Fui servido pelo próprio Pai Messias, que insistiu que eu ficasse até mais tarde para tomarmos cerveja. Ele reiterou que queria uma cópia do DVD das filmagens, sob o risco de colocar meu nome na boca de um sapo caso eu não a entregasse. Disse isso em tom de brincadeira e sorrindo, mas nunca se sabe...

Uma câmera na mão muda tudo, por bem ou por mal. Nesse dia, tive a oportunidade de produzir um material importante e bonito e quando levei algumas das fotos reveladas para o pai de santo ele e alguns filhos da casa ficaram muito

agradecidos. Acredito que isso gerou uma certa situação de troca e dádiva que criou mais abertura para minha inserção no terreiro. Desse dia em diante, me tornei uma espécie de fotógrafo dos eventos, o que se repetiria em outras ocasiões. Alguns dias mais tarde, fui advertido pelo amigo e coordenador da pesquisa de mapeamento, Rafael Barros, a tomar cuidado com as fotos e as filmagens que eu estava fazendo, pois podem gerar muitos problemas tanto a mim quanto ao povo de santo.

Considerando o avanço e complexificação das disputas e ataques entre os neopentecostais e os adeptos de religiões de matriz africana, um vídeo com boas intenções que aborde um ritual bonito de adoração aos orixás e aos mestres da jurema se transforma facilmente em uma demonstração da presença do demônio na vida das pessoas. Almeida (2009) descreve essa situação como uma “belicosa intolerância”, como é o caso de religiões neopentecostais como a IGREJA UNIVERSAL.⁹ Além disso, para o povo de santo, o nome e a imagem têm contidos em si poder e perigo, uma vez que um feiticeiro que queira causar mal a um pai de terreiro inimigo pode utilizar desse material para atingi-lo.

Por outro lado, a relação das pessoas com a imagem passou por um processo de desmistificação e tomada de consciência de suas implicações, inclusive de seus aspectos legais. Desse modo, busquei coletar, sempre que possível, a autorização escrita da pessoa fotografada e filmada (ver Anexo I). Obviamente, em uma festa ou evento maior, essa autorização se limitava à liderança religiosa do terreiro. De modo geral, a permissão de produzir imagens demandava sempre sua contraparte, a retribuição posterior de fotos e cópias das filmagens. Alguns dos terreiros que filmei nunca haviam sido registrados. Não ressalto aqui alguma forma de exclusivismo, mas sim que, mesmo com sua crescente popularização, a câmera é ainda um equipamento caro.

Um aspecto importante a ser notado é que ao vermos o mundo através do enquadramento da câmera nossa percepção e interação com o espaço se modificam, pois no processo de produção de imagens limitamos ou sintonizamos nosso olhar ao que a câmera possibilita. Ter consciência disso é essencial, pois com uma câmera na mão deixamos de lado outros sentidos. Argumento que a experiência ritualística de

⁹ “Para a Igreja Universal não existe meio-termo: o mundo está dividido entre pessoas ‘libertas’ e ‘não-libertas’, sendo que nestas há a constante atuação do diabo. É ele o causador de todos os males” (Almeida, 2009: 81).

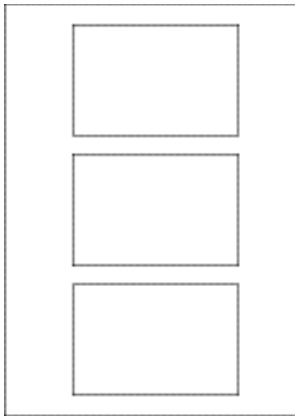
uma religiosidade como a jurema envolve não só a visão, mas também um engajamento corporal complexo, que se perde em parte quando nos restringimos ao visor da câmera fotográfica ou de vídeo. Por outro lado, ao aparelharmos o olhar com a câmera trazemos também enfoques diferentes do que teríamos com a atenção difusa. Esse processo apresenta, então, um aspecto limitador e outro potencializador do olhar.

Por último, é válido dizer que as fotografias de pessoas incorporando entidades têm certa dose de anonimato. Isso porque as típicas mudanças corporais e no semblante aliadas aos rápidos movimentos da dança contribuem para imagens que em certa medida fogem do controle do fotógrafo. Devido ao desfoque típico de velocidades mais baixas do obturador, algumas fotos sugerem imagneticamente o que é descrito pelos juremeiros como “irradiar” a espiritualidade dos mestres e caboclos, uma situação de troca de energias que remete a contextos englobantes entre entidade e médium. Assim, ao sofrer influência de múltiplas agências, a imagem congelada no processo final é formada não só pela câmera e o fotógrafo, mas também por outros elementos do espaço, alguns menos objetivos, quiçá místicos.



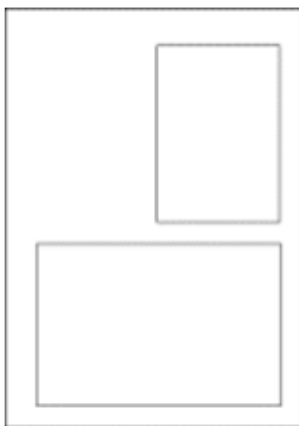






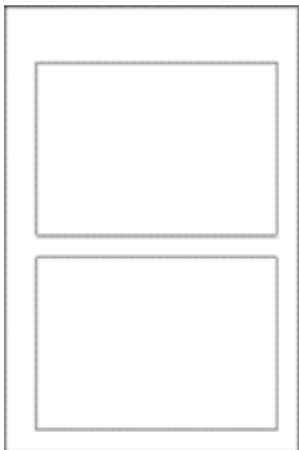
Página 18

Sequência de imagens que demonstra a abertura de uma festa de jurema na casa de Pai Messias. Na foto de cima vemos a jurema no centro do salão e as pessoas ouvindo os primeiros recados de Messias. Estes normalmente envolvem questões cotidianas e de organização da casa, tais como os próximos eventos. Na segunda e terceira fotos vemos o consumo ritual da jurema antes da gira começar.



Página 19

Essas duas fotos mostram a saída e a dança da Pomba-Gira Cigana a quem a festa do dia era dedicada. No fundo da segunda fotos podemos ver detalhes do quarto da jurema, tal como imagens e flores.



Página 20

Duas imagens feitas durante a dança da pomba-gira. A primeira retrata sua longa saia vermelha girando, movimento característico da dança. A segunda demonstra seus gestos expressivos que lembram danças como o flamenco.

1.3 – CORPO, PERCEPÇÃO E INCORPORAÇÃO

“We copy the world to comprehend it through our bodies”

(Stoller, 1997).

Em *Fenomenologia da Percepção*, Maurice Merleau-Ponty desenvolve uma teoria que critica o dualismo cartesiano ao qual as concepções do corpo normalmente estão sujeitas, ideias estas que comumente o objetificam. Segundo o autor, a noção de objeto envolve aquilo que pode distanciar-se de nós, sua presença só existindo em função de sua potencial ausência. O corpo, por outro lado, tem uma existência diferente do objeto. É ele o que nos acompanha constantemente, aquilo que existe conosco. Nesse sentido, ao invés de tratar o corpo como um algo separado da mente e da percepção, Merleau-Ponty afirma que este é o veículo do “ser no mundo”,¹⁰ uma condição pré-objetiva (antes de todo pensamento determinante) de nossa existência (Merleau-Ponty, 1999: 119; 122).¹¹

Nas palavras do autor, “a união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto e um sujeito; ela se realiza a cada instante no movimento da existência (1999: 131). Isso é dizer que o corpo é o meio pelo qual vivenciamos o mundo, o “horizonte latente de nossa experiência”, e não mais um elemento externo à nossa mente. Assim, o autor não aceita posicionamentos teóricos extremos tais como o cartesianismo e o fisiologismo. Ao invés disso, o indivíduo deve ser pensado a partir da experiência e da percepção. Desse modo, Merleau-Ponty privilegia no lugar da noção de ser como uma consciência a expressão *ser uma experiência*, envolvendo o mundo objetivo, o próprio corpo e os outros seres em um processo único de vivência (*ibid.*: 142).

Do mesmo modo, Merleau-Ponty trata o corpo como um passado específico que envolve esquemas corporais que são “uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial” (*ibid.*: 145). Portanto, a noção de esquema

¹⁰ Em outra passagem, o autor afirma que “meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por ‘representações’, sem subordinar-se a uma ‘função simbólica’ ou ‘objetivante” (Merleau-Ponty, 1999: 195).

¹¹ Segundo Lambek e Strathern, o pré-objetivo envolve a experiência antes que esta se torne totalmente apreciada pela cultura e ele tem importância analítica pois está inserido na gênese da ação (Lambek e Strathern, 1998: 15).

corporal usada pelo autor se mostra bastante fértil, pois considera a percepção de um corpo inserido no mundo, um “panorama mental” em estado dinâmico e mutável que se reconfigura de acordo com a situação. Em um exercício do conceito de figura e fundo da *Gestaltpsychologie*, Merleau-Ponty toma o exemplo de um sequência de ações e deslocamentos em seu escritório que estão inseridos dentro do que ele chama de *espacialidade de situação*, um estado no qual a relação entre partes de seu corpo e objetos como a escrivaninha e o cachimbo criam uma forma de compreender e apreender “a situação do corpo em face a suas tarefas”:

“Em última análise, se meu corpo pode ser uma ‘forma’ e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele está polarizado por suas tarefas, enquanto *existe em direção* a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (1999: 146-7).

Na fenomenologia de Merleau-Ponty o corpo não somente age, mas é também o *locus* de uma forma de conhecimento.¹² A relação entre espaço corporal e espaço exterior forma o que o autor chama de esquema prático da ação. No processo de aprendizado pelo corpo, integramos um ambiente específico ao nosso espaço físico dando uma nova extensão à nossa percepção. Se tomarmos um exemplo cotidiano como o processo de aprender a dirigir, podemos facilmente perceber como gradativamente vários elementos são adquiridos em nosso esquema corporal, como o espaço físico que ocupa um carro, o desenvolvimento de seu motor, o campo de visão proporcionado pelos retrovisores etc., criando assim um panorama mental que nos possibilita agir nessas condições determinadas.

O corpo encerra, então, a potência de um certo mundo. Ou de certos mundos, pois o esquema corporal envolve não somente posições atuais, mas uma infinidade de posições possíveis. Assim, a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty é possível tentar diluir a separação conceitual entre corpo e ser e considerar o corpo como conhecimento, posicionamento que se mostra bastante estimulante. Se é possível reter algo da teoria de Merleau-Ponty é que o corpo não deve cair em concepções que o

¹² “O exemplo dos instrumentistas mostra melhor ainda como o hábito não reside nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo como mediador de um mundo” (*op. cit.*: 201).

tornam um dado, uma coisa em si, mas sim ser tratado como uma questão, um universo múltiplo de significações a ser explorado.

Desenvolvendo pontos semelhantes aos de Merleau-Ponty, o profícuo teórico Gregory Bateson apresenta na coletânea de ensaios *Steps to an Ecology of Mind* uma teoria que perpassa várias áreas e busca uma nova abordagem da compreensão que o homem tem de si mesmo. Em diálogo com disciplinas como a antropologia, a biologia, a psicanálise e o ambientalismo, o autor afirma em seu prefácio que

“The central Idea of this book is that we create the world that we perceive, not because there is no reality outside our heads (...) but because we select and edit the reality we see to conform to our beliefs about what sort of world we live in” (Bateson, 1978: vii).

Segundo o autor, comumente se fala de um mundo exterior e físico como algo separado e diferente do mundo mental interior, herança ideológica de uma longa tradição ocidental que aparta o sujeito do objeto. Contudo, Bateson afirma que o mundo mental e seu processamento de informações e sensações não é limitado pela pele (1978: 454), um postulado simples que pode trazer resultados poderosos à pesquisa que vê o sujeito inserido em um meio. De tal maneira, o objetivo teórico manifesto de Bateson é expandir o conceito de mente para fora do indivíduo assim como a psicanálise de Freud o expandiu para dentro dele. Desse modo, a noção de mente em Bateson transcende conceitos como o de *self* e o de indivíduo sociológico. Afinal, teorias que promovem uma separação e criam cismas entre corpo e mente, o intelecto e o sentimento e em última instância a mente externa da interna são, na opinião do autor, monstruosas (1978: 464).

Em *How Societies Remember*, Paul Connerton (1989) fala de dois processos que envolvem o que ele chama de memória cultural, a *inscrição* e a *incorporação*.¹³ Enquanto o primeiro se refere ao armazenamento da cultura em textos, fotografias, áudio e vídeo, o segundo remete às posturas corporais, gestos, danças, modo de caminhar, se sentar etc. Segundo o autor, as práticas de inscrição sempre tiveram mais destaque, enquanto as práticas de incorporação entraram para uma certa história negligenciada (1989: 100-1). Connerton chama a atenção para que atividades regulares como nadar, datilografar ou dançar exigem uma cadeia bem sucedida de atos interconectados que

¹³ *Inscription e incorporation* no original.

são aprendidos através da eliminação de alternativas erradas. Dessa forma, movimentos e atividades do corpo são acompanhados de sensações que comumente só são trazidas à nossa atenção quando algo não está correto (1989: 102).

Essa preocupação de Connerton certamente não é nova. Em um ensaio que inspirou várias abordagens da problemática do corpo, Marcel Mauss (2003) comenta sobre o que ele chama de diferentes *técnicas do corpo*. Para o autor, tais técnicas seriam “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (2003: 401). Em seu texto Mauss perpassa várias atividades como a marcha, a corrida e a dança, além de outras como o sono e o repouso, demonstrando curiosidade teórica em relação às diferenças de estilo em nações e gerações.

É interessante observar que Mauss na época de seu ensaio sobre as técnicas do corpo já apontava para a relação entre os objetos que utilizamos e nosso corpo, que é moldado e age de acordo com estes: “no que se refere a nós, o fato de andarmos calçados transforma a posição de nossos pés; sentimos isso bem ao andarmos descalços” (2003: 406). No entanto, o autor ressalta que considerar como técnico somente aquilo que envolve ferramentas e utensílios é um estreitamento teórico que exclui boa parte do que compõe nosso aparato corporal:

“O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo (...) Antes das técnicas de instrumentos, há o conjunto das técnicas do corpo” (2003: 407).

De modo geral, podemos afirmar que um dos principais méritos de Mauss foi a capacidade de demonstrar um estranhamento frente a essas técnicas do corpo ao considerar que não existe uma maneira natural de fazer as coisas. Isso significou transformar as técnicas e o corpo de uma dimensão dada e existente em uma questão, um rico campo a ser compreendido e estudado.

Em seu instigante *Sensuous Scholarship*, Paul Stoller propõe ao pesquisador em campo um maior empenho de captar a dimensão do sensível da cultura corporificada. O termo *sensuous* a que remete o autor envolve “memórias de conteúdo existencial”, tais como a dor, a raiva, a fome, o prazer etc. (1997: 47). Assim, Stoller pretende chamar a atenção para a fusão entre o sensível e o inteligível e como esta pode ser representada na análise. Entretanto, o autor salienta que a abordagem majoritária

sobre o fenômeno religioso (assim como em outros campos da cultura) se vale predominantemente de metáforas e descrições por meios visuais. Como o próprio Stoller diz,

“throughout the history of anthropology, ethnographers have been participant *observers* who *reflect* on their *visual* experiences and then write *texts* that *represent* the Other’s *pattern* of kinship, exchange, or religion” (Stoller, 1997: 55).

Desse modo, em boa parte da literatura, o corpo é idealizado como um texto a ser lido e reescrito na teoria. Enfatizando que a possessão espiritual é um fenômeno fundamentalmente corporificado, Stoller segue o pensamento de Connerton e Taussig ao tratar do que ele chama de *memória cultural*, o passado do grupo sedimentado no corpo. Ao descrever como os feiticeiros *Sonhay* da Nigéria aprendem a magia através de uma dimensão corporificada, Stoller exemplifica seu argumento. Mais do que isso, em determinado momento da pesquisa, o corpo do próprio autor se torna um aprendizado sobre a feitiçaria.¹⁴ Portanto, o autor busca trazer a questão do corpo que sente e capta, adicionando à análise o poder político que a incorporação pode gerar. Assim, mais do que um puro recipiente da esfera social, o corpo é *locus* de memória e consciência.

Nos últimos anos, alguns autores têm apontado novas possibilidades de análise da relação entre corporeidade e o transe ou êxtase religioso. Um deles a ser destacado é a antropóloga Miriam Rabelo. Em dois de seus artigos (Rabelo, 2005; 2008) a autora tenta alinhar seus dados de pesquisa sobre religiões urbanas com alguns pontos teóricos da tradição da fenomenologia de Merleau-Ponty. Segundo Rabelo, isso representa uma tentativa de se afastar de modelos explicativos e funcionalistas dos fenômenos religiosos em direção a abordagens contextualizadas que pretendem compreender a possessão em termos da experiência vivida.¹⁵ Tal análise tende a focar a construção da possessão de forma contextual e as implicações e relações que a

¹⁴ No caso, Stoller narra extensivamente como fracassos subsequentes em realizar uma determinada etapa de campo e a contração de uma variação de Malária mais resistente aos remédios conhecidos eram interpretados como ataques de feiticeiros. A narrativa de tais episódios é uma tendência na antropologia; é reconhecer e compartilhar o *ser afetado* de que fala Favret-Saada (2005).

¹⁵ A autora ressalta que uma dificuldade metodológica inerente a esse tipo de estudo é o fato de que a possessão envolve em algum grau a perda da consciência, tornando difícil coletar relatos e dados mais subjetivos daqueles que participam do processo (Rabelo, 2005: 12).

engendram, abordando a questão a partir de uma dimensão corporificada inserida em um espaço.

Em seu artigo de inspiração fenomenológica declarada, Rabelo (2008) discute três pontos que defende como fundamentais à compreensão da possessão, a saber, a agência, o corpo e a temporalidade. Segundo a autora, quando considerado em um ambiente específico, o transe cria uma experiência de multiplicidade compartilhada entre o médium, a entidade e as pessoas que observam. Para pensar tal multiplicidade, é necessário romper com uma noção linear de tempo por uma que enfatize uma elaboração entre passado e futuro na dinâmica da experiência. Nos termos da autora, “se o passado prefigura ou motiva a eclosão do futuro, cabe ao futuro confirmar e fazer valer o passado em sua retomada” (2008: 94). Nesse sentido, a experiência religiosa pretende fornecer uma explicação de vida que abarque a totalidade do indivíduo e suas relações.

No contraste entre os modos de engajamento corporal de duas tradições religiosas analisadas, o candomblé e o pentecostalismo, a autora dá maior atenção às formas como os sujeitos estão inseridos nos locais e sua relação com a experiência sensível das pessoas (Rabelo, 2005). Assim, qualidades sensíveis como cores, sons, texturas e cheiros compõem uma dinâmica englobante e essencial da experiência religiosa que devem ser levados em conta na pesquisa.

Nas narrativas sobre o transe as pessoas descrevem um apagamento da consciência. Segato (2005: 98) considera que mais correto do que falar de uma falta de consciência seria considerar uma perda da autoconsciência, “o corpo tornando-se o veículo, sem mediações, da própria experiência”. A tomada do corpo do fiel é relatada com características como tontura, desconforto e agonia, além dos típicos formigamentos, que aumentam gradativamente à medida que a entidade a entidade se apropria do médium, transformando a percepção que ele tem do lugar. Tal experiência é descrita como um “movimento ritmado do corpo”. Dessa forma, a música e outros sons são essenciais ao processo:

“As experiências de ritmo indistinto características dos primeiros eventos de possessão transformam-se cada vez mais em movimentos ritmados específicos que, em sintonia com a música, desenham (e marcam no chão) o lugar do orixá” (Rabelo, 2005: 16).

No caso de cultos afro-brasileiros como o candomblé e a jurema, a construção da identidade de um fiel passa por um processo de “multiplicação de eus”¹⁶ que envolve fenômenos subjetivos e esquemas corporais próprios a cada entidade. Através do aprendizado dentro da religião, ocorre uma transformação sutil do “eu”, conectando a pessoa ao orixá ou encantado. Nesse processo, o médium aprende também a distinguir a entidade a quem é ligado, já que à medida que o praticante se torna mais experiente e estreita suas relações com o mundo espiritual, aprende a administrar sua distância da entidade, tornando as possessões mais restritas ao ambiente do terreiro, espaço constituído de elementos que constituem o sistema da incorporação do espírito.

1.4 – CANTANDO E DANÇANDO A JUREMA – O CORPO COMO SUPORTE RITUALÍSTICO

Uma das principais características da religiosidade de terreiros é ter no canto e nas danças sua articulação com o mundo místico. Para Carvalho e Segato (1987: 39) o toque simboliza a identidade compartilhada entre as pessoas e as entidades espirituais. É uma expressão musical da comunidade sobrenatural. Como afirma Segato, “por sua natureza evocativa, a música e a dança trazem os modelos ideais à presença física, transformando-os em experiência e permitindo sua percepção” (Segato, 2005: 51). Nesse sentido, o repertório musical e a dança das entidades trazem às pessoas do terreiro a possibilidade de acesso ao conhecimento místico e a comunicação com os encantados. Nesse processo, cada entidade espiritual possui um acervo de cantos e danças que são praticadas durante a incorporação. No acervo de pontos de jurema é comum ouvir os termos *jurema*, *juremê* e *juremá*, que normalmente faz referência tanto ao panteão da jurema quanto ao lugar do culto e aos reinos e cidades da jurema.

Juntamente com as vestimentas e indumentárias, o conjunto de esquemas corporais é fundamental para identificar que falange espiritual se faz presente. A possessão ou transe em cada culto se dá através de processos diferentes, cada um possuindo suas características e sinais corporais. Podemos tomar como exemplo a grande diferença que há na fala e na postura das distintas entidades umbandistas. Ortiz (2005: 73) narra a humildade característica dos pretos-velhos, espíritos dos antigos escravos que faz com que o corpo do médium possuído se retorça como “um

¹⁶ Prandi *apud* Rabelo (2008).

velho esmagado pelo peso dos anos”. Além da postura curva, a voz assume um tom rouco e suave que transmite uma sensação de familiaridade e afeição às pessoas que os consultam. O autor ressalta que frente à vasta gama de entidades encontradas no candomblé, os esquemas corporais da umbanda são mais genéricos pois dizem respeito a poucas categorias de entidades. Nestes, é fácil notar traços genéricos, tais como a humildade do preto-velho, a inocência da criança *êre* etc.

Não obstante, o que separa a incorporação de entidades como pombas-giras ciganas e paulinas, por exemplo, é uma linha muito tênue, uma vez que os próprios frequentadores da casa podem não ter certeza da exata identidade do encantado ou encantada que realiza a dança. Isso se justifica se pensarmos que a incorporação não se restringe a uma simples repetição de um conjunto prescrito de movimentos, mas sim à realização das ideias e emoções que envolvem determinada entidade (Carvalho e Segato, 1987: 49) e promovem atualizações da religiosidade vivida. Bastide (2004: 155) considera que o transe na jurema e no catimbó é um trunfo da improvisação e escapa à regulamentação. Os movimentos corporais são sempre relações. Nesse sentido, o sentido dos gestos e a relação que esses mantêm entre si se fazem mais essenciais que a própria descrição dos mesmos.

Por outro lado, um traço central na jurema é que as entidades falam e cantam seus pontos, diferentemente dos orixás no candomblé, que se expressam quase que unicamente por meio da dança e nos oráculos *ifá*. Mais do que cantar, os encantados da jurema dão recados, tanto individuais quanto coletivos, alguns severos, outros confortantes. Nos relatos e comentários sobre o que ocorre com outros médiuns, a questão da veracidade era sempre muito trazida à tona, tanto da incorporação quanto da fala ou dos recados. Um filho de santo, ao expor a diferença entre mestres e orixás, afirma que “orixá não dá consulta”, enquanto entidades da jurema sim. Para ele, se um orixá fala muito tempo, “pode saber que não é orixá. É mentira”.

Os médiuns na jurema são comumente referidos como a *matéria* em que baixa o espírito do mestre ou caboclo e normalmente se diz que quando uma pessoa nessa condição está *manifestada*. Durante o processo que antecede essa situação, o termo *radiada* ou *irradiar* traz a noção de que alguém está em processo de ceder seu corpo à influência da espiritualidade. Segundo Salles (2010: 101), a *radiação* é o primeiro momento da incorporação e acontece também quando mais de uma pessoa é incorporada pela mesma entidade, que estaria exercendo sua influência naqueles

presentes. Essa é, segundo o autor, uma das justificativas usadas para explicar como é possível que mais de uma pessoa receba a mesma entidade ou falange de entidades.

Quando a entidade se aproxima o médium normalmente fecha os olhos e começa a expressar feições que podem passar por sofrimento, apresentando descontrole de partes do corpo, principalmente das pernas. Esse processo pode ser demorado e interrompido várias vezes até se concretizar, podendo também ser uma tomada súbita e irremediável. Em alguns terreiros de jurema e principalmente em festas, ao apontar os primeiros traços da incorporação a pessoa é auxiliada pelos demais e pode ser levada ao quarto da jurema para se indumentar de acordo com a falange da entidade. Nesse processo, normalmente são removidos joias, brincos e outros ornamentos. Quando a matéria é um homem possivelmente a camiseta e os sapatos também são retirados. Os incorporados entram, são auxiliados a se vestir e saem já trajando as vestimentas da entidade, dançando e cantando seu ponto.

É importante notar que além do prestígio inerente a algumas entidades, como Malunguinho, por exemplo, a posição de autoridade que o médium ocupa dentro do terreiro afeta na importância que o espírito incorporado possui. Assim, mesmo que várias pessoas incorporem mestres em uma cerimônia, possivelmente o encantado de maior destaque será aquele que baixar no pai de terreiro, seguido daquele que baixa no pai pequeno e assim por diante. Quando a entidade da jurema incorpora, o médium, então chamado de matéria, vê sua individualidade mesclada com a do encantado. As pessoas presentes se dirigem à entidade, sempre com respeito e zelo. Similarmente, a entidade incorporada não é somente uma entidade genérica, possui também certa conexão com a pessoa que a recebe. Dessa forma, podemos ouvir referência ao Seu Vira-Mundo de tal pessoa em específico, por exemplo.

Como diz Assunção (2006: 81), “cada ‘mestre’ possui fisionomia própria, gestos, voz, manias, predileções. Cada um narra suas aventuras, conta seu nome e sua vida”. Assim, cada médium passa pelo processo de aprender a sintonizar com a entidade através de seus cantos, da dança e de seus movimentos. De igual maneira, o aprendizado dos *ogãs*, instrumentistas que tocam os tambores, se dá através da gradual incorporação de elementos rítmicos e performáticos dos rituais. Comumente os *ogãs* são pessoas que frequentam o terreiro desde criança e desenvolvem sua habilidade ao longo dos anos. Imitam a *performance* de *ogãs* mais experientes e são corrigidos por esses e o pai de santo durante o processo (Salles, 2010: 146). Mais do que simplesmente instrumentistas, os *ogãs* por vezes apresentam comportamento que remete à

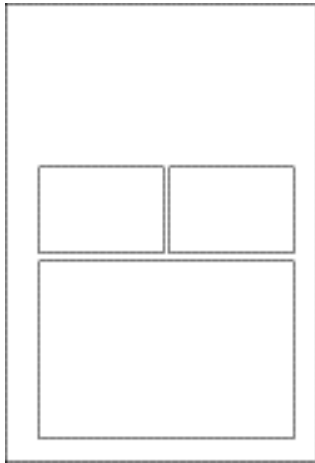
incorporação ou irradiação espiritual, como pude ver em algumas ocasiões. Quando questionei sobre isso, L'Omi L'Odò, que também é tocador de *ilus*, me explicou que os *ogãs* estão também sobre a influência da espiritualidade presente.





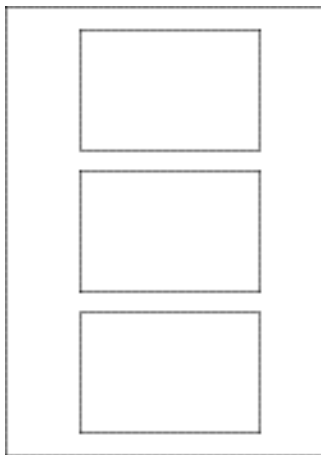






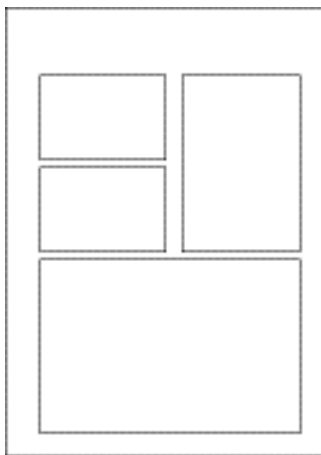
Página 32

A saída de Seu Mané da Pinga do quarto da jurema. A entidade sai cantando seus pontos de jurema e dançando, bebendo e fumando. (Terreiro de Pai Messias)



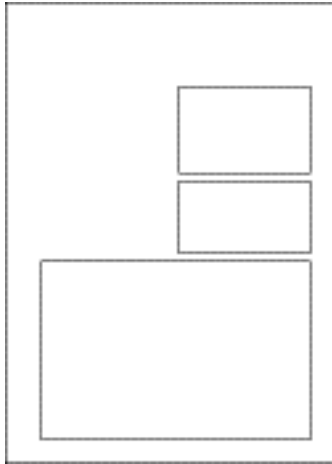
Página 33

Em uma festa em dia diferente, Seu Mané da Pinga sai do quarto da jurema seguido por várias pombas-giras. Ao sair, ele canta seus pontos e se dirige aos presentes dando recados. Na segunda foto vemos ele irradiando sua energia em uma médium que ainda não havia incorporado sua entidade. Na terceira imagem vemos o tom ameaçador do mestre ao dar seu recado. (Terreiro de Pai Messias)



Página 34

A possessão religiosa dentro de um contexto. Seu Mané da Pinga irradia sua energia em uma mulher, ela incorpora uma pomba-gira, é auxiliada pelas demais e sai rodando sua saia. (Terreiro de Pai Messias)



Página 35

A chegada dos mestres da jurema. A primeira foto é de Ricardo D'Oxum incorporando o mestre Seu Mané Quebra-Pedra. Na segunda, vemos um mestre jogar a fumaça de seu charuto para o alto. A foto maior embaixo mostra o momento em que os mestres incorporados saem do quarto da jurema realizando sua dança em direção à rua. Nessa foto o desfoque sugere a ideia do que é descrito como a irradiação da energia dos encantados. (Terreiro de Pai Messias)

dois



CAPÍTULO 2 – AJUREMA EM RECIFE E OLINDA

“O Catimbó, no Nordeste do Brasil, permanece inalterado na confiança popular, espalhando receitas vegetais, fazendo ‘despachos’, tecendo amor, provocando a morte”
(Câmara Cascudo, 1978).

2.1 – CANDOMBLÉ, UMBANDA E AJUREMA

Em seu *Meleagro*, Câmara Cascudo trata os praticantes do catimbó como “mestres”, pois “dizê-los ‘Catimbozeiros’ era agressão” (1978: 16). Isso em boa parte pela perseguição constante por parte das forças oficiais, tão bem retratada nos casos policiais descritos pelo autor. Por outro lado, Câmara Cascudo afirma que o catimbó sofria certo ostracismo por parte de outras religiões minoritárias, como o próprio candomblé: “Também um Pai-de-Terreiro que se preze não dá a um ‘mestre’ de Catimbó o tratamento de colega, nem mesmo a simples tolerância de quem exerce atividade paralela” (1978: 21).

Portanto, historicamente o catimbó foi tratado e visto como uma espécie de “primo pobre” das religiões minoritárias, perseguido pelas forças públicas e ignorado pelas outras expressões religiosas. Já à época o autor afirma que o catimbó era “ofuscado pelo candomblé e pela macumba”, algo que pode em certa medida ser reafirmado nos tempos de hoje. Em uma conferência proferida em 1977, Roberto Motta afirma que após três anos de trabalho de campo em Recife e Olinda, concluiu que “apenas 15% dos terreiros de Pernambuco pertencem exclusivamente ou principalmente ao Xangô tradicional; 60% dedicam-se sobretudo à Jurema; 20% enquadram-se no chamado Xangô urbanizado enquanto a Umbanda Branca não reuniria mais de cinco por cento das casas ou dos grupos de espiritismo popular” (Motta, 1987: 104).

Na descrição que fazem do Xangô tal como o conheceram na década de 1970, José Jorge de Carvalho e Rita Segato afirmam que esse coexistia com cultos aos espíritos que levavam o nome de macumba, jurema, toré e catimbó. No entanto, os autores notam que nas casas onde se praticam cultos aos Orixás juntamente com essas outras variações o terreiro leva o nome predominante de Xangô (Carvalho e Segato, 1987: 12). Desse modo, frente à importância e presença histórica que ocupa, o culto da Jurema tem pouca representatividade nos estudos acadêmicos e no imaginário de

pessoas não iniciadas ou de fora da religião. Isso foi definido por alguns juremeiros como certo "nagocentrismo" por parte de pessoas de fora do terreiro, tanto os representantes de políticas públicas quanto os estudiosos.¹⁷

Ao descrever inúmeras variações do que era considerado candomblé, Edison Carneiro inclui em seu livro *Candomblés da Bahia* (1986) os Caboclos e os encantados como divindades variantes das africanas tradicionais. A concepção de candomblé do autor é bastante ampla, é este o que “*incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo*” (1986: 37). Para Carneiro, entidades como os encantados caboclos são os mesmos deuses nagôs e jejes transformados pela influência dos negros de Angola e do Congo e especialmente pela influência espírita (*ibid.*: 73). Nesse sentido, caboclos, boiadeiros e entidades como Martim-Pescador se misturam aos Orixás e *eguns* para formar um vasto complexo espiritual que Carneiro reúne sob a sigla do candomblé. O autor menciona também a existência de uma divindade chamada Juremeiro, uma entidade paralela aos Orixás “que mora na jurema” (1986: 24)¹⁸ e que em algumas sessões os encantados bebem “uma escura combinação de cachaça com ervas do mato, chamada *malafa* ou *jurema*, esta última quando preparada com o fruto da jurema” (1986: 86).

Em um estudo bastante completo sobre a origem e a presença das entidades de tipo caboclo na Bahia, Jocélio Santos (1995) apresenta o papel histórico e simbólico que tais seres espirituais desempenham nos terreiros de candomblé. A partir de comentários das obras de autores como Edison Carneiro, Roger Bastide, Nina Rodrigues, Pierre Verger e Ruth Landes, além de seu próprio levantamento etnográfico, Santos demonstra que a presença dos caboclos em Salvador remonta a tempos anteriores ao de sua associação com a umbanda, datando da segunda metade do século XIX (Santos, 1995: 10). Um indício apontado pelo autor dessa longevidade do culto ao Caboclo é sua associação à festa de dois de julho, comemoração da independência da Bahia e conhecida como “Festa do Caboclo”. Historicamente nessa data o povo de terreiro trajava ornamentos que remetem a uma noção do indígena.

¹⁷ Carvalho (1998) trata de cultos menos afrocêntricos, considerados mais sincréticos, como a jurema, o catimbó, a pajelança, o candomblé de caboclo etc.

¹⁸ Carneiro menciona também uma divindade de tipo semelhante chamada *Lôko*, que “mora na gameleira branca” e na cajazeira, no caso do Maranhão (Carneiro, 1986: 24).

Ao descrever o que é popularmente chamado de candomblé de caboclo, o autor argumenta que a entidade caboclo, nesse contexto, não deve ser vista como um mero resultado do contato entre as culturas do índio com as demais, mas sim como uma representação que vê o índio como o legítimo “dono da terra”. Nesse sentido, Santos enfatiza que o caboclo é “uma representação simbólica do que seria a cultura indígena para esses terreiros” (1995: 12). Por vezes, os membros de terreiros de candomblé que aceitam mais abertamente a presença dos caboclos os definem como *eguns*, nome dado aos espíritos ancestrais no candomblé e que reforça o caráter africano da tradição. O próprio autor aponta que algumas características do transe ligariam a entidade caboclo a uma tradição africana, no caso, Bantu.¹⁹

Contudo, a maneira como o Caboclo é visto em alguns terreiros é notável. Segundo Santos, tal entidade é muitas vezes interpretada como um obstáculo à legitimidade africana do candomblé. Santos chama essa tendência de “etnocentrismo nagô” ou “pureza nagô”, uma tentativa de excluir ou pelo menos mascarar a presença de entidades que não são africanas. Essa disputa simbólica entre as diversas religiões de matriz africana na Bahia influenciou também a forma como os estudiosos enxergavam a situação e fez “com que o Caboclo fosse aliado da análise dos candomblés, e privilegiado nas análises da umbanda, pois essa foi, desde os primórdios, mais permissiva a influências externas” (1995: 10). Desse modo, a literatura sobre o assunto é resultado de pesquisas que focaram majoritariamente a umbanda. Assim, nos termos de Santos,

“O problema do Caboclo no candomblé não pode ser reduzido a puros aspectos ideológicos, ou a uma simples articulação cultura africana/cultura ameríndia considerada fora de um contexto simbólico mais amplo. Nem fusão perfeita afro-ameríndia, nem variante ‘impura’ do modelo dominante ‘africano’ (nagô), nem fenômeno periférico ou exógeno (transferência da umbanda, refúgio de homossexuais, recuperação ideológica da imagem do bom selvagem), a presença do

¹⁹ Dentre as influências destacadas por Santos estão o samba de roda que acontece nos finais das festas, que se remete às danças de roda de Angola, os movimentos que lembram a capoeira e a forma de falar do Caboclo, que apresenta alterações fonéticas que as línguas bantus produzem no português. “Outros elementos bantus sobressaem. A forma do caboclo fumar o charuto, com a ponta acesa dentro da boca, comum entre as mulheres do Zaire, é lembrada por descendentes dos povos bantus em vários estados brasileiros, como MG, SP e RJ” (Santos, 1995: 89).

Caboclo no candomblé pode ser analisada a partir de outras abordagens e hipóteses” (Santos, 1995: 26).

É interessante notar que Santos descreve em diferentes momentos de sua obra a associação do culto aos caboclos na Bahia com o uso ritual da jurema, “bebida feita de seiva da árvore do mesmo nome, com mel de abelha e vinho branco”, segundo sua própria descrição (1995: 51). Em outra passagem, o autor descreve um típico assentamento de caboclo e os elementos que o compõe, destacando a presença da jurema, provavelmente um pedaço do tronco da árvore (*ibid.*: 65).

Dentro da cosmologia da jurema o reino dos encantados é dividido em cidades e aldeias. Cada autor que tratou do tema parece descrever a hierarquia das cidades e aldeias de uma maneira distinta. Cascudo fala de sete reinos com doze aldeias cada, totalizando trinta e seis mestres. Mas o autor afirma que também é comum ouvir que o número de reinos é na verdade cinco (Cascudo, 1978: 54). Apesar de que os próprios juremeiros citam a existência de cidades, isso é feito sem muita preocupação de apresentar um conhecimento de forma homogênea ou sistemática.

Assim, uma característica que se mostra marcante na jurema são as inúmeras variações de entidade espirituais que sua cosmologia pode conter. Cada autor em épocas distintas parece ter descrito diferentes tipos de espíritos que compõem o panteão da jurema. Para Assunção (2006), compõem a jurema os caboclos, os índios e os mestres. Já Salles (2010) descreve caboclos, mestres, reis, exus e pombas-giras. Ouvi alguns juremeiros mencionarem outros tipos de entidades, como paulinas, Salomão, ciganos, tronqueiros e outros. Desse modo, acredito que a quantidade de entidades apresenta enorme resistência a ser tipificada ou encerrada em algumas variações, tais como as apresentadas acima. Nos discursos dos juremeiros com quem conversei, ora apareciam tronqueiros, ora os mesmos eram chamados de exus e em outros momentos se dizia que estes não são verdadeiramente da jurema e o mesmo ocorre com as pombas-giras e paulinas. De modo geral, a presença dos senhores mestres se apresenta como traço unânime da jurema.

Terreiros que praticam diferentes variações religiosas são descritos como *traçados* (Salles, 2010: 101), termo que também é usado em referência a uma pessoa que tenha feito a cabeça no candomblé, vá a toques de umbanda e tenha seu assentamento de jurema, por exemplo. De modo geral, em Recife e Olinda a maioria das pessoas que estabelece relação com alguma dessas religiões o faz com outras, são, portanto,

traçadas. Como Salles enfatiza, a adesão à jurema não implica em oposição ou exclusão de outras religiosidades (*ibid.*: 103). Isso se mostra notório na fala de Pai Messias, por exemplo, é Babalorixá de candomblé e mestre juremeiro umbandista, mas se declarou primeiramente católico no questionário do mapeamento de terreiros.

Quando questionado sobre a relação entre a jurema e a umbanda, o pai de santo explica que “umbanda é o nome da religião, da seita. Agora jurema é o que tem dentro da umbanda, é o que se faz dentro da umbanda”. Nesse sentido, é comum em alguns terreiros ou centros de Recife e Olinda variações que veem a jurema como essencial à formação da umbanda, mas como parte interior dela, que também abrangeria outras religiosidades.

Sobre a relação entre a jurema e a umbanda, dois trabalhos recentes merecem destaque. O primeiro deles é o livro *O Reino dos Mestres* de Luiz Assunção (2006), que versa sobre a jurema do sertão nordestino.²⁰ Nesse estudo, o autor considera a umbanda como “um processo de reelaboração de elementos simbólicos de várias religiões” que assumem novo significado (2006: 103). Mais do que uma atitude unilateral, a umbanda tanto absorve os cultos regionais quanto é assimilada por diferentes religiosidades (*ibid.*: 107). Segundo sua pesquisa, a umbanda se expande para o sertão nordestino na década de 1960 e encontra lá o terreno de uma forte religiosidade mística. Assim, ao se mesclar com a prática do catimbó sertanejo a umbanda ofereceu uma explicação doutrinária e cosmológica acompanhada de certa padronização nos ritos e transes mediúnicos.

Em um excelente estudo sobre a jurema e suas raízes históricas na cidade de Alhandra e a fazenda do Acais, considerada pelos juremeiros como origem do culto, Sandro Guimarães de Salles narra as vicissitudes que transformaram as mesas de catimbó no atual culto da jurema, profundamente umbandizado. Segundo o autor, o culto aos mestres passou por um processo de reinterpretação mitológica e ritual (2010: 15) que se deu com a expansão das racionalizações da umbanda no nordeste, como também foi sublinhado por Assunção. De maneira geral, Salles aborda o culto da jurema a partir do que considera a transitividade e fluidez de suas práticas (*ibid.*: 33), descrevendo de forma excelente a tradição do culto aos mestres em Alhandra.

²⁰ O autor destaca que em seu levantamento as casas que visitava necessariamente deveriam se declarar como umbandistas e ter práticas do culto da jurema.

Localizada em uma zona rural da Paraíba, a jurema em Alhandra apresenta conceitualizações mais sistematizadas no que tange a relação das entidades e a mata. Na região há abundância de locais em que a jurema possa crescer, mas somente alguns podem se tornar sacralizados para os juremeiros. Salles explica que

“mesmo tendo sido plantada em um lugar apropriado, é necessário, ainda, que a jurema passe por um ritual que a sacralize, que a diferencie das demais árvores: é preciso ‘calcá-la’ (...) existem diferentes formas de calçar ou ensemear a jurema. Todas, no entanto, têm no fumo, o ‘calço’, seu elemento central” (Salles, 2010: 110-1).

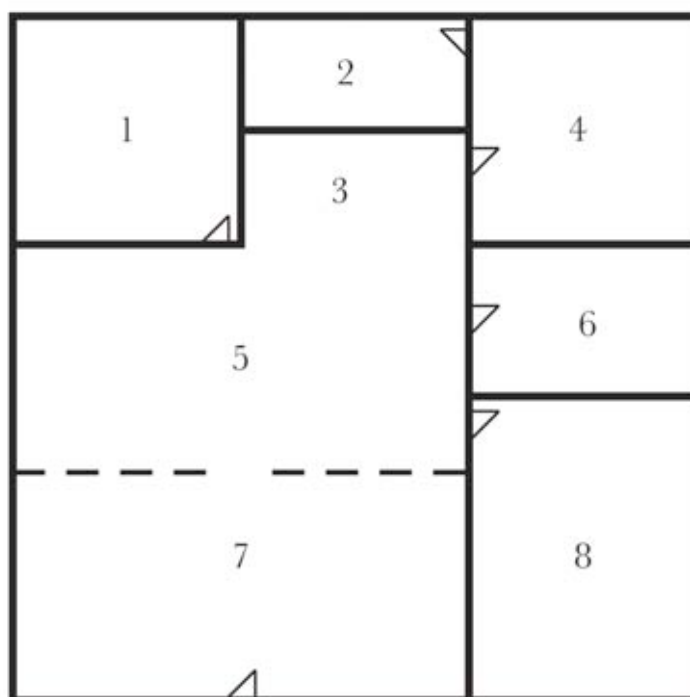
Esclarecendo isso, Salles relata que um de seus interlocutores lhe explica que se uma árvore da jurema não passar por esse processo ela não passa de uma planta qualquer. Mais do que isso, cada jurema sacralizada é em si a morada de algum mestre juremeiro falecido (2010: 63), locais onde as pessoas rezam, acendem velas, fazem rituais e deixam oferendas. Em contraste com a presença dos pés de jurema nas matas, nas juremas de Recife é comum encontrarmos troncos da planta em assentamentos e mesas de jurema.²¹ De fato, uma mesa de jurema em um terreiro urbano parece não poder ser feita sem esses cortes de tronco de jurema, que podem também ser adquiridos no mercado no centro de Recife.

Uma importante diferença entre candomblé e jurema a ser destacada é o fato de que a segunda é mais acessível, mais barata: “para a maioria dos filhos de santo, composta de gente pobre, as obrigações são bastante caras, considerando que, além dos animais a serem sacrificados, há os demais gastos com a festa” (Salles, 2010: 138). Salles se refere aqui às festas de jurema, mas o mesmo pode ser dito para a iniciação no candomblé. Por outro lado, uma ideia que apareceu com certa frequência para esclarecer a diferença do culto aos mestres e aos orixás é que a jurema fala português, dá recados mais diretos, enquanto os orixás não falam e suas músicas são em línguas africanas. Assim, a jurema é uma religiosidade mais acessível tanto em termos financeiros quanto em sua compreensão.

De maneira similar, os espaços destinados a cada religião são diferenciados dentro dos terreiros. Isso envolve tanto a constituição de quartos separados no

²¹ Salles chama esses assentamentos de *tronqueira*, que “consiste em um tronco ou galho de jurema-preta, onde estão assentados os ‘senhores mestres’ (Salles, 2010: 100), mas não ouvi esse termo em específico.

ambiente quando dias distintos para as festas. A seguir esboço o esquema do terreiro de Pai Messias:



Descrevendo o espaço em sentido horário, temos em 1 o quarto da jurema, ou simplesmente jurema, como é comumente chamado. Esse espaço é todo ornamentado com flores e arranjos e contém uma mesa ao centro com velas, inúmeras imagens de entidades, bacias de louça ou metal, conhecidas como princesas, e taças, também chamadas de príncipes. O quarto da jurema é também onde se guarda o vinho da jurema a ser consumido ritualmente e para onde as pessoas que estão prestes a incorporar um encantado são encaminhadas, afim de se prepararem e se vestirem de acordo. O número 2 representa um banheiro, que tem acesso pela cozinha, indicada aqui pelo número 4. A cozinha possui fogão e itens industriais, como panelas grandes, e é onde os animais sacrificados ritualmente são preparados para consumo.

Já o número 6 representa o quarto dos orixás, a parte africana do terreiro. É nesse espaço que Messias realiza os trabalhos de candomblé e onde estão assentados os santos das pessoas da casa. O espaço de número 8 é o local onde são jogados os búzios e também a sala pessoal de Messias. O número 5 é o espaço central do terreiro, onde ocorrem as giras, as festas e as reuniões de mesa em certos dias, quando ele é rearranjado para tal. Nas ocasiões de festas e reuniões, essa área é separada de 7 por

uma grade, lugar de onde a plateia assiste às cerimônias. O local representado pelo número 3 é uma parte elevada do terreiro onde os *ogãs* tocam os tambores durante a festa. Nota-se que o quarto de jurema e o quarto dos orixás ocupam, de certa forma, lugares opostos no espaço e são separados justamente pelo local das giras. Isso está de acordo com a concepção que os juremeiros têm da relação entre as entidades africanas e dos encantados.

2.2 – A JUREMA E A ESQUERDA ESPIRITUAL

Os diferentes trabalhos que são feitos na jurema passam quase que obrigatoriamente pela *encruzilhada*, local místico que contém enorme simbolismo. Segundo Cascudo (1978: 132), este seria “outro dos mil elementos da bruxaria européia (...) a encruzilhada era o ponto sensível para os mistérios”. Em um interessante ensaio sobre a violência ritualística presente em alguns cultos de possessão, José Jorge de Carvalho (1990) demonstra a função de desordem e inversão simbólica e moral de tais práticas. Em contraste com a imagem estabelecida da religião como o local do sublime, do bondoso e do harmônico, ritos que envolvem espíritos baixos ou de esquerda lidam com aquilo que é rechaçado pela maioria dos cultos, extraíndo daí seu poder e eficácia. Este é o caso da macumba, da quimbanda e do culto à jurema, que são descritas pelo autor como “latas de lixo simbólicas”, evocando para si aquilo que é considerado indesejado por todas as outras tradições religiosas brasileiras.

Em seu livro sobre a relação entre a jurema e a umbanda do sertão nordestino, Luiz Assunção (2006) menciona que tanto as sessões de culto e uso da jurema quanto suas entidades são definidas por seus mestres e praticantes como mais próximas da linha de esquerda. Isso os torna capazes de realizar trabalhos mais pesados, muitos voltados à cura. Como lhe foi relatado por um mestre da jurema, “a jurema é pesada porque ela pega a magia. Porque a jurema ela pega muito a esquerda” (Assunção, 2006: 148). Nos relatos etnográficos do autor, os fiéis que transitam entre a umbanda e a jurema afirmam que determinados serviços não podem ser resolvidos na umbanda, pois estes necessitam das forças da esquerda, principalmente as moléstias de saúde.

Portanto, uma preocupação do autor é compreender a relação entre o processo moralizador da umbanda e sua influência em algumas das características essenciais da jurema, como o fumo e a bebida (2006: 208). Assunção afirma que nos rituais públicos

se tornam visíveis “elementos simbólicos da ‘jurema’ selecionados como ‘moralizantes’, mais próximos do modelo de ‘embranquecimento’ das práticas afro-brasileiras” (*ibid.*: 209). Em contraste com as celebrações públicas, Assunção diz que os aspectos rejeitados por essa moralidade se restringem às consultas individuais. De fato, o autor reconhece como característica essencial aos mestres a capacidade de ser uma entidade híbrida, trabalhando tanto na esquerda quanto na direita (2006: 258).

Assim, na descrição do autor, a variação sertaneja associada à jurema vê uma ligação necessária com as linhas de magias pesadas. “A umbanda precisa da quimbanda”, afirma uma médium a Assunção (2006: 265). Aquilo que não pode ser resolvido somente com a umbanda deve ser levado à quimbanda e à magia negra. Uma interpretação oferecida por Assunção é que a umbanda corresponde a aspectos morais e simbólicos dominantes na sociedade, enquanto a quimbanda lida com os valores desviantes e marginais (2006: 103).

O autor teoriza que algumas entidades mais antigas da jurema por vezes passam por um processo de diferenciação e moralização, como é o caso de Zé Pilintra, que passou a ser considerado de um exu a espírito de luz. Assim, para alguns umbandistas os trabalhos pesados e de esquerda normalmente associados aos exus não mais se aplicam a Zé Pilintra. No entanto, esse processo que eleva um espírito a uma categoria de luz “proporciona o surgimento de novas entidades que passam a assumir aquele lado que foi ‘rejeitado’ pelo processo moralizador” (2006: 261):

“As sessões privadas de consulta, os toques para Exu e as festas anuais realizadas no espaço dos terreiros de umbanda, por seu caráter não apenas religioso e ritualístico, mas principalmente lúdico, propiciam a prática de atitudes que fogem ao padrão de ordem que ocorre nas sessões e rituais do cotidiano” (Assunção, 2006: 229).

Carvalho (1990; 1998: 17) vê a integração entre o bem e o mal como um traço central na espiritualidade afro-brasileira ou sincrética. Desse modo, o ser espiritual não é exclusivamente bom no sentido cristão do termo e sua ambiguidade é característica essencial à sua plenitude. Isso fica claro até na forma de louvor às entidades. Em uma festa realizada anualmente para homenagear Malunguinho no

terreiro *Ilê Axé Pai Xangô* em Casa Amarela,²² Luisinho disse aos presentes para abrir seus corações a Malunguinho que este ajudaria a todos em seus pedidos. Mas enfatizou com ar de extrema seriedade que tomássemos cuidado porque esta é uma entidade perigosa e traiçoeira. É preciso saber pedir a Malunguinho, pois este traz duas chaves, a da direita, que abre os caminhos, e a da esquerda, que tranca os inimigos.

De fato, um dos traços das entidades juremeiras que mais salta à vista são suas características subversivas: prostitutas, assassinos, malandros, escravos revoltosos, índios guerreiros, pessoas que em vida apresentavam natureza violenta. Isso pode ser melhor elucidado na fala de L'omi L'odò:

A jurema não é criada em cima de lendas. Foram pessoas reais que existiram e que baixam ali, que estão ali. É um culto parecido com o culto dos *eguns*. É uma deificação dos ancestrais. Só que a questão da ética e do pensamento lógico é diferente. Porque geralmente ela deifica, vão supor, pessoas que foram muito violentas em vida. Assassinos, pessoas que lutaram pela liberdade do povo, pessoas que mataram muita gente... Que têm uma conduta ética social que, pra gente, é polêmica. Dentro da jurema é diferente. Essas mestras, sempre as mestras são alguma puta, uma quenga da beira de um cais, prostituta. E os homens são cangaceiros, sertanejos mesmo, bravos, que matou pai, matou mãe. Tem até uma toada que eu gosto: "ô zin zin zin ele é um torto e malvado. Ele matou pai matou mãe, nas ondas do mar sagrado". Louvando aquela divindade. Na mentalidade ocidental isso talvez seria uma coisa muito difícil. "Como pode ter matado pai e mãe e ainda ser cultuado?" (L'Omi L'odò).

Carvalho observa que esse perfil desviante tem sido sublinhado pelos estudiosos do tema, principalmente como eixo entre o adepto e a entidade, o que seriam formas de representação coletiva. Alguns dos cantos analisados pelo autor se disseminaram muito além de suas prováveis origens, formando o que Carvalho considera ser uma verdadeira antologia nacional. Desse modo, Carvalho (1998: 24) transcreve o seguinte canto de Exu:

²² A relação que a entidade Malunguinho tem com a casa de *Ilê Axé Pai Xangô* é considerada bastante única, pois apesar da tradição africana da falecida mãe de santo da casa, o dono de sua cabeça era Malunguinho, e não um orixá, como é o costume.

Exu que tem duas cabeças
ele faz sua gira onde quer
mas uma é Satanás do Inferno
e outra é de Jesus Nazaré
mas uma é Satanás do Inferno
e outra Tranca Rua de Fé
mas uma é Satanás do Inferno
e outra é a Pomba Gira de Fé
mas uma é Satanás do Inferno
e outra é Jesus lá do Céu.

Esse canto é comum em Recife e o ouvi em diferentes casas. Não obstante, Carvalho afirma que o mesmo também é conhecido em Brasília, no Rio de Janeiro, em São Paulo e alhures. Assim, Carvalho o vê como uma representação de ambivalência divina presente em tais cultos.

De maneira geral, uma ideia predominante associada aos trabalhos típicos de esquerda é a noção de que estes têm a finalidade de causar mal a alguém através de ataques pela doença ou pela perda material. Já os trabalhos associados à direita se apresentam como o inverso dos anteriores, através da cura, do sucesso profissional, amoroso etc. No entanto, é importante notar que a linha que separa essa carga moral dos trabalhos é muito tênue, já que sob diferentes perspectivas o mesmo trabalho pode ser de esquerda ou de direita. Isso se dá porque no discurso dos juremeiros parece ser justificável realizar um trabalho que atrapalhe alguém que esteja trancando os caminhos de uma pessoa. A seguir relato um exemplo disso.

Pai Messias trabalha em seu centro de umbanda majoritariamente com dois mestres, Seu Mané da Pinga, que vem em uma corrente de bondade, e Seu Zé do Mangue, que vem em uma corrente “mais vingativa”, mais de esquerda, como o pai de terreiro nos diz. Ao explicar como é a linha de Zé do Mangue, Messias diz:

O negócio dele é, ele não quer conversa com ninguém. O negócio dele é se você pedir "dá uma rasteira em fulano" num instante ele vai girar o mundo e as coisas. O negócio dele é isso. Tem gente assim, que só trabalha pra maldade, né? Só que eu não me dedico muito pra essas coisas. (Pai Messias)

Contudo, a relação entre trabalhos bondosos e trabalhos maldosos é muito mais complexa que um simples maniqueísmo. De fato, Messias nos explica que para a

espiritualidade essa distinção entre bem e mal não é tão clara quanto ela é para os fieis.

O pessoal diz que espírito de esquerda faz mal, mas faz mal nada não. Quem faz o mal é o pensamento dos filhos, dos médiuns, das pessoas. Espírito nenhum faz mal a ninguém. As pessoas aproveitam da inocência deles. Pra eles tanto faz o bem quanto faz o mal. Eles estão cumprindo a missão deles num tempo determinado (...)
Catimbó mesmo quem faz é o pensamento de todo mundo. (P. M.)

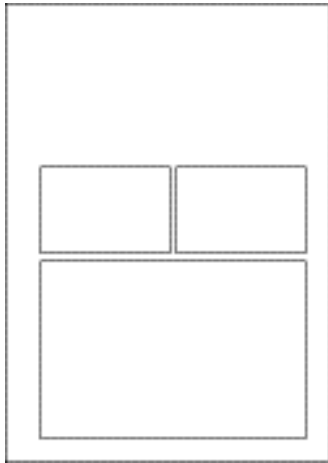
Ao lidar com o que é visto por muitos como tabus, essas religiões tocam em pontos nervosos e geram repulsa e terror em pessoas formadas em outras tradições, como a católica. Como bem nota Carvalho (1990), tais práticas de esquerda por vezes têm o objetivo de chocar e horrorizar baseando-se na inversão de símbolos que fazem parte do imaginário dominante. Livres das amarras moralistas de doutrinas bem consolidadas, a tais entidades tudo é possível. Carvalho associa a violência ritual de algumas entidades que constituem esse ritos com a violência encontrada no mundo real.

Diferente da violência que é vista no candomblé e no xangô, que se dá em forma da punição ao fiel devido ao descuido com as demandas do santo (como é bem narrado por Rabelo, 2008), a violência nesses cultos de esquerda deixam de ter função moralizante para ganhar uma dimensão própria. Assim, o potencial de causar o malefício através de meios místicos é temido tanto por pessoas de fora do culto, que o temem e o atacam, quanto pelos fieis da jurema e de outras religiões de terreiro. Contudo, conforme os relatos vistos, este remete à maldade interior das pessoas, não a um moralismo intrínseco do mundo espiritual. Desse modo, nas religiões que lidam com espíritos e entidades, bem como em outras formas religiosas, uma questão central continua a reflexão do homem sobre sua natureza interior.



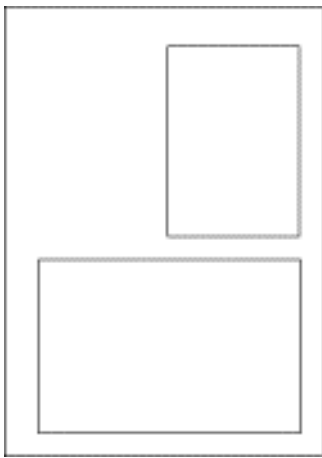






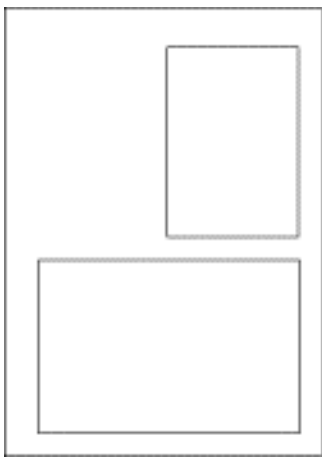
Página 51

Três fotos mostrando o uso de cachimbos em uma festa de jurema no terreiro de Mãe Dora. Na primeira, uma pomba-gira roda enquanto solta a fumaça pela sala. A segunda imagem mostra L'Omi L'odò soprando a fumaça através do cachimbo virado ao contrário, prática comum entre os juremeiros. Nesse caso, podemos perceber L'Omi observando o comportamento da fumaça de modo a interpretá-la. Na foto maior embaixo, vemos Mãe Dora com seu cachimbo. (Terreiro de Mãe Dora)



Página 52

Dois retratos de duas médiuns recebendo entidades, provavelmente pombas-giras. Na primeira, a médium estava ao meu lado quando caiu tomada pelo espírito, levantando-se dançando e rodando. Na segunda, a entidade tomba com o corpo da médium para trás, irradiando sua energia. (Terreiro de Mãe Dora)



Página 53

Nas duas fotos vemos uma pomba-gira com seu comportamento tipicamente jocosos e de deboche. Os braços apoiados na cintura e as risadas com o corpo inclinado para trás são comportamento bem típico de tal entidade. (Terreiro de Mãe Dora)

2.3 – UM TOQUE PARA EXU

Dentre as diferentes formas que a jurema é praticada, algumas lidam com entidades que não vieram nem da tradição do catimbó e nem de sua forma indígena. Esse é o caso da entidade exu. Reconhecida por alguns juremeiros, exu é por vezes descrito como um espírito da mesma falange que os tronqueiros. Contudo, essa entidade é rechaçada por outros adeptos da jurema, que o veem como uma influência da umbanda. Na casa de Pai Messias, jurema e umbanda caminham juntas e os exus têm especial importância. Assim, em agosto, tradicional mês de exu, ocorrem festas específicas para essa entidade.

A festa que descrevo a seguir ocorreu no dia vinte e oito de agosto. Já faziam alguns dias que eu tentava marcar uma entrevista com Messias e este me havia dito para ir ao seu centro nesse dia em específico. Cheguei juntamente com L'Omi na hora da gira começar e fomos diretamente para a parte interna do terreiro. Messias logo avisaria que só seria permitido dentro da gira quem estivesse vestindo roupas brancas ou pretas. Devo observar que L'Omi e eu demos muita sorte, pois, apesar de desavisados, ambos estávamos dessa maneira. Antes da festa começar, as pessoas que estavam no salão se ajoelharam em um grande círculo e o vinho da jurema foi distribuído em uma cuia. Todos tomaram um pequeno gole.

A gira começou e eu me dirigi a um dos cantos do terreiro para observá-la. No centro do salão foi colocada uma garrafa de cachaça e todos dançavam em volta desta. Os homens dançavam em sentido horário e as mulheres formavam um círculo maior por fora dançando no outro sentido. Após algum tempo, Ricardo D'Oxum me convidou para entrar na gira e eu resolvi ir. Senti que a percepção de quem dança no meio do salão é bem diferenciada de alguém que somente assiste a gira. Eu tentava lembrar dos movimentos que tinha visto até então e colocá-los em prática. Depois de um tempo na gira, resolvi filmá-la enquanto dançava, o que gerou bons resultados.

Todos cantaram vários toques de jurema e de exu, até o momento em que Messias demonstrou a perda gradual do comando do corpo que indica a chegada de uma entidade. O médium se desequilibrou, começou a cair para trás e foi auxiliado e levado para o quarto da jurema, onde seria vestido como Mané da Pinga. Enquanto isso, os cantos e as danças continuaram e várias mulheres foram aos poucos apresentando os sinais de incorporação e foram também levadas ao quarto da jurema.

Quando Seu Mané da Pinga saiu do quarto da jurema, foi seguido por sete pombas-giras. Era difícil acreditar que estavam todas essas pessoas no mesmo espaço.

Eles saíram dançando enfileirados até a entrada do terreiro, onde viraram suas costas para a rua e jogaram cerveja. Ao voltarem ao centro do terreiro, as pombas-giras dançavam, bebiam espumante e fumavam cigarros. Seu Mané da Pinga se dirigia a algumas mulheres que se trajavam como baianas e ainda não haviam incorporado. Então ele irradiava sua força espiritual tocando-as na testa e estas recebiam uma entidade. Depois de algum tempo, foi a vez dos homens incorporarem seus mestres e serem encaminhados ao quarto da jurema. Fizeram o mesmo trajeto até a entrada do terreiro e se juntaram às pombas-giras.

Seu Mané da Pinga guiava a festa para salvar as pombas-giras e cada uma delas cantava seu ponto. Assim como a incorporação, o processo de desincorporação tem certo padrão. Neste, a pessoa incorporada se ajoelha em frente à entidade maior do terreiro, Seu Mané da Pinga, e o abraça, tremendo até que o médium retome o controle do corpo. A pessoa é então auxiliada a se levantar e encaminhada a algum banco, onde se senta extremamente exausta e fatigada. Após todas as entidades femininas e masculinas cantarem e dançarem seus pontos, começou a preparação para o auge da festa.

Por volta de onze e meia toda a dinâmica e o clima do terreiro mudaram. Apagaram-se as luzes e desligaram-se os ventiladores. O silêncio era completo. Pouco a pouco os médiuns do terreiro começaram a incorporar outras entidades, desta vez com comportamento mais forte, caracterizado por risadas e grunhidos altos. Um *ogã* trouxe um grande prato e acendeu velas no centro do terreiro. Em seguida, outro apareceu segurando um galo preto. Percebendo o que estava por vir, decidi parar de filmar e fotografar.

E foi então que o Exu Tranca-Ruas chegou. Sem camisa e com um esquema corporal bem diferente, Messias recebeu o exu e ajoelhou-se em frente às velas. Todos formaram um círculo em sua volta. O clima era tenso e com muita expectativa no ar. Seu Tranca-Ruas grunhia e se comunicava através de gritos e gemidos. Seus olhos reviravam e não se fixavam em parte alguma, enquanto o corpo do médium se contorcia levemente, tomado pelo poder da perigosa entidade. Todos cantavam “deu meia-noite o galo já cantou!”.

Os assistentes cercaram Seu Tranca-Ruas com panos e toalhas e colocaram o galo na altura de seu rosto. Presumo que ele matou a ave com uma mordida,

arrancando-lhe a cabeça. Quando a cena por trás dos panos foi revelada, o galo já estava decapitado mas ainda se contorcia. Em seguida, o exu passou a cabeça do galo em várias pessoas que estavam mais próximas, como que benzendo-as. O corpo do galo foi colocado na bacia que estava ao centro da roda e despejaram cachaça e velas nele. Todo o conjunto foi despachado na rua. Após essa cena, Seu Tranca-Ruas continuava gemendo e passava velas acesas em seu corpo, demonstrando não se queimar. As médiuns ao seu redor caíam em transe bem pesados, gritavam e tremiam. E então o exu saiu do corpo de Messias. Esse foi o auge do ritual.

Após alguns instantes, as luzes foram acesas e os cantos de jurema voltaram a ser cantados. Um frequentador da casa enfatiza que Seu Tranca-Ruas sempre vai embora exatamente à meia-noite, nem um minuto a mais, nem um a menos, e me mostra o horário em seu relógio. Mané da Pinga voltou ao corpo de Messias e dizia: “ninguém pode mais que Deus”. O contato com a perigosa entidade exu havia sido estabelecido com sucesso. A normalidade poderia, então, ser restaurada.

2.4 – NOTA SOBRE A AÇÃO RITUAL

Em *Sobre o Sacrifício* (2006), Mauss e Hubert empreendem um estudo em que o sacrifício é descrito como uma chave entre o divino e o humano, o sagrado e o profano. Dessa forma, o sacrifício é analisado pelos autores sob os aspectos lugar, tempo e atores que o compõe, ou seja, *sacrificante*, *sacrificador* e *vítima*. Assim, os autores afirmam que o sacrificante se torna, durante o rito, o divino ou sua representação. Recebe, então, tratamento especial e fora do ordinário. Por sua vez, o sacerdote, mais familiarizado com o mundo dos deuses, encontra-se no limiar entre o mundo sagrado e o profano. Por último, o sacrifício envolve lugares, instrumentos e horários certos do dia. Assim, Mauss e Hubert afirmam que todos os rituais de sacrifício apresentam grande complexidade. Possuem um duplo aspecto, pois são ao mesmo tempo um ato útil e uma obrigação.

Voltando-nos ao toque para homenagear exu, vemos que todo o rito é construído de forma a destacar a chegada de Seu Tranca-Ruas como o ápice da festa. O galo sacrificado é o elo entre os dois mundos, o contato com o divino: “*esse procedimento consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída durante a cerimônia*” (2006: 103). Como os autores sugerem, depois do ritual do sacrifício é preciso que o grupo de pessoas e

coisas envolvidos se dissolva lentamente, sem choques. A volta do exu ao mundo espiritual se dá com o gradual restabelecimento da ordem das coisas, se concretizando exatamente à meia-noite, horário carregado de simbolismo. Assim, todos que participaram do sacrifício adquirem um caráter sagrado que os diferencia do mundo cotidiano.

As ideias de Mauss e Hubert sobre rito e sacrifício foram desenvolvidas na antropologia de diferentes maneiras. Como ressalta Mariza Peirano, parte da teoria antropológica visou separar analiticamente mitos e ritos, o primeiro como o campo do pensar e o segundo o campo do viver. Essa dicotomia é presente em pensamentos de autores como Lévi-Strauss, que estabelece primazia ao mito como forma de pensamento superior, apartando-o da prática. Contudo, ao evocar antropólogos como Stanley Tambiah, Peirano afirma que “vivemos sistemas rituais complexos, interligados, sucessivos e vinculados, atualizando cosmologias e sendo por elas orientadas” (2000: 12).

Em seu *The Magical Power of Words* (1985), Stanley Tambiah busca superar a distinção levistraussiana ao ver o rito tanto como pensamento quanto como ação. Assim, Tambiah defendia um espaço para reconciliação entre as propriedades estruturais dos sistemas simbólicos e a eficácia dos símbolos em unir indivíduos e grupos a regras morais de conduta. Portanto, os rituais são complexos de palavras e ações e por vezes a evocação das palavras é em si mesma um ritual (1985: 17). Tambiah demonstra que mesmo quando a linguagem no ritual não tem função de comunicação ela comunica algo. Exemplo disso são os ritos de cura no Sri Lanka descritos pelo autor, em que diferentes formas verbais acompanham atos rituais como oferendas, danças e a manipulação de objetos sagrados (*ibid.*: 19).

Apesar de ser menos compreensível do que a língua ordinária, a essência da linguagem ritual é a mesma. Assim, as mesmas leis de associação que se aplicam à linguagem em geral estão presentes no rito, como metáforas e metonímias (*ibid.*: 35). Portanto, a linguagem da magia não é qualitativamente diferente da linguagem usual, mas na magia o objetivo é transferir uma qualidade ao recipiente. Mesmo que não se compreenda as palavras, compreende-se o rito e sua função.²³ Assim, os rituais pretendem reestruturar e integrar as mentes e emoções dos atores participantes

²³ Provavelmente um bom exemplo disso é o hino nacional brasileiro, que tem palavras difíceis que, evocadas de forma ritual, não impedem que este passe uma mensagem.

combinando comportamento verbal e não-verbal. A linguagem evoca imagens e comparações; a ação não-verbal faz o que palavras não podem fazer, codifica analogicamente ao imitar eventos reais, reproduzindo atos técnicos (1985: 53).

Desse modo, sua abordagem performativa da ação ritual tenta alinhar a visão cosmológica do grupo com a orientação da ação (Tambiah, 1985: 130). Indo além, Tambiah define três traços essenciais do que é comumente visto como ritual, a saber, uma ordenação que os estrutura; um sentido de realização coletiva com propósito definido; a percepção de que são eventos extraordinários, fora do cotidiano (Peirano, 2000: 10).

Connerton (1989) considera os rituais como forma de expressão e atualização da memória corporal do grupo, uma maneira de fazer referência ao passado na conduta presente. Nesse aspecto, as cerimônias comemorativas são vistas pelo autor como performativas, ligadas ao conceito de hábito e automatismos corporais.²⁴ O autor afirma que a tradição de estudos dos rituais que os vê como algo a ser lido tende a negligenciar boa parte de seus aspectos corporais, deixando de lado uma feição essencial do que eles representam (1989: 104). Portanto, o rito é capaz de expressar aspectos simbólicos que só podem ser trazidos à tona através da dimensão ritualística.

2.5 – V KIPUPA MALUNGUINHO DA JUREMA SAGRADA

Nessa sessão visou fazer uma introdução à sequência de imagens feitas no V Kipupa Malunguinho Coco na Mata, encontro de juremeiros na mata do Catucá, ocorrido no dia 19 de setembro de 2010. O encontro, organizado pelo Quilombo Cultural Malunguinho, chegou ao seu quinto ano com o objetivo de “homenagear e reconhecer Malunguinho, líder negro que elevou-se à divindade na jurema assumindo a patente de Rei da Jurema, se firmando na tradição oral e teológica nordestina como defensor espiritual”, como os próprios organizadores o definem.²⁵

²⁴ Dentre os vários exemplos apresentados por Connerton, um de destaque são as paradas militares dos nazistas no entre guerras.

²⁵ “Os textos falados ou cantados transmitem um conjunto de significados, determinados por sua inserção nos diferentes rituais, reproduzindo a memória e a dinâmica social, reforçando e integrando os valores básicos desses grupos através da dramatização dos mitos. Desta forma, revivem sua própria história, dão sentido e organizam sua existência de uma maneira paradigmática” (Mota e Barros, 2006: 36).

Na jurema de Alhandra descrita por Salles, a maior aproximação com a mata e com o pé da jurema se faz notável, estabelecendo um contraste com sua variante urbana de Recife. Mesmo que, para os juremeiros que conheci, a mata seja ainda a fonte do poder e mística da jurema, os trabalhos nesses locais são cada vez mais difíceis e esparsos. Isso se dá claramente pelas dificuldades práticas que a crescente urbanização oferece, dentre elas a de encontrar espaços dentro da cidade onde a planta possa ser cultivada e mantida. Assunção (2006: 213) aponta para uma característica semelhante na jurema de sertão, em que as festas na mata se fazem cada vez mais difíceis devido à dificuldade de angariar recursos.

Dessa forma, encontros como o Kipupa são ocasiões em que vários juremeiros podem realizar seus trabalhos e oferendas na mata, o que é muito valorizado. Neste dia, juremeiros se reuniram para cantar, dançar e homenagear Malunguinho e outras entidades da jurema. Para a grande maioria não era a primeira vez no encontro. Entre os presentes haviam neófitos no culto da jurema e também pessoas que se consideram juremeiros natos. Como explica Toninho de Malunguinho, um juremeiro nato é “aquele que é voltado à cultura e ao culto da jurema por uma linhagem de família”. Essa ideia é com frequência evocada por alguns juremeiros, que dizem ter ascendência na religião há várias gerações.

A dinâmica do encontro funcionou como de uma grande festa. Enquanto os ônibus chegavam aos poucos, as oferendas foram sendo colocadas no altar dedicado a Malunguinho, onde todos contemplavam e ajudavam nas preparações, cortando e dispondo as frutas em cestas e fumaçando-as para abençoá-las. Notavelmente, as danças, as saudações, as oferendas e a manipulação de objetos sagrados são sempre acompanhados de cantos, súplicas e pedidos de licença. Antes da gira começar, os organizadores deram recados sobre o Quilombo Cultural e chamaram convidados ilustres para falar ao microfone, tal como políticos de expressão local.

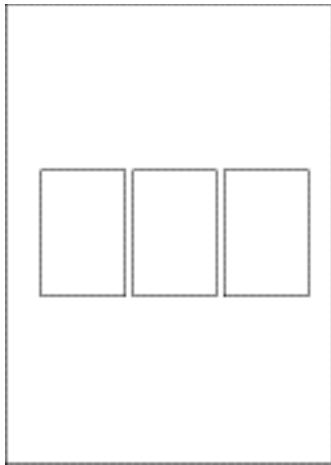
Quando os primeiros toques começaram, alguns dos presentes deram sinais de que estavam prestes a incorporar as entidades. Foram aos poucos auxiliados e despidos de acessórios como brincos e adornos. Então, começaram a chegar os mestres da jurema, realizando sua dança e sua saudação típicas. A sequência de imagens a seguir descreve esse movimento melhor do que palavras.





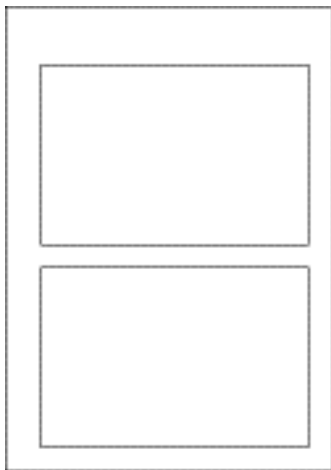






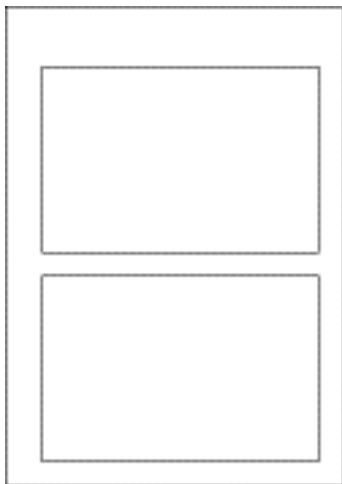
Página 61

Sequência de três fotos demonstrando a dança de uma entidade Malunginho com seus típicos movimentos de braços e corpo. (Mata do Catucá)



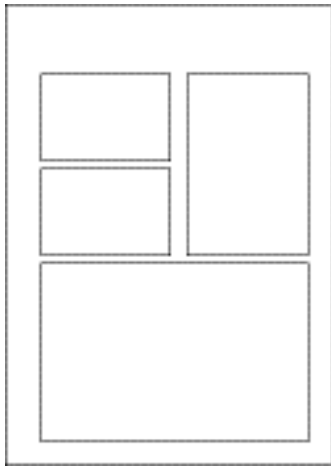
Página 62

Dois mestres incorporados dançam e em seguida se saúdam com o abraço à moda das entidades. (Mata do Catucá)



Página 63

A primeira foto mostra o detalhe do semblante de um médium incorporando um mestre da jurema. Ao seu lado vemos outro mestre com postura que passa uma ideia de altivez. A segunda imagem mostra o detalhe dos pés descalços dos médiuns incorporados. O contato direto com o chão é muito valorizado nas religiões de terreiro, descrito como uma necessidade para haver a troca de energias com a terra. (Mata do Catucá)



Página 64

Sequência de fotos que mostram detalhes importantes na cerimônia do Kipupa e da jurema em geral. Na esquerda superior, vemos o cesto de frutas e oferendas colocado na mata com um laço nas cores da entidade Malunguinho, a quem a festa é dedicada. Abaixo dessa imagem, vemos uma pessoa derramando mel nas oferendas, outro elemento que agrada à entidade. À direita vemos um Malunguinho incorporado fumando seu cachimbo. Abaixo, o mesmo mestre joga sua fumaça e benze as oferendas. (Mata do Catucá)

três



CAPÍTULO 3 – TRÊS NARRATIVAS DENTRO DA JUREMA

Nessa sessão apresento três diferentes narrativas que descrevem aspectos da vida pessoal de juremeiros perpassada por relações com entidades da jurema e suas influências e trabalhos. O objetivo aqui é abordar a religiosidade a partir das trajetórias dos indivíduos e a leitura que esses fazem desta. Desse modo, é possível compreender como diferentes eventos e fatos são interpretados e apropriados dentro da perspectiva religiosa de modo a produzir uma explicação de mundo coerente. Me inspiro aqui na proposta de Rabelo (1993; 2005) de pensar a religião a partir da experiência religiosa, um enfoque na compreensão de como os símbolos religiosos são vivenciados pelos indivíduos e grupos.

Ao ouvir diferentes histórias das relações das pessoas com as entidades e forças da jurema, fica claro que, por meio da narrativa, lembranças e fatos são reordenados de modo a criar novos sentidos aos casos. Connerton afirma em seu livro sobre memória coletiva (1989: 21) que a narrativa da vida de uma pessoa é parte de um conjunto interconectado de histórias que faz referência a um grupo maior de onde origina sua identidade. Assim, lembrar não é relatar eventos isolados, mas sim ser capaz de formar sequências narrativas que trazem significado ao conjunto (1989: 26).

Assim, ao expor os casos abaixo, pretendo demonstrar diferentes formas de encontro com a jurema e como estas são vistas pelos próprios participantes, seja como destino espiritual irremediável, seja como escolha e busca consciente. A maneira como ordeno os relatos a seguir segue os momentos em que eles foram coletados durante a pesquisa.

3.1

PAI MESSIAS

“Porque todas as incorporações já têm saber. Na parte de caboclo, preto-velho, baiano, mestre... Eles todos têm que saber, não precisa de pai de santo nem mãe de santo”

Pai Messias é pai de terreiro da *Tenda de Umbanda Pai Francisco* e foi o primeiro sacerdote com quem tive contato durante a pesquisa, quando eu acompanhava L’Omi L’odò na pesquisa de mapeamento. O nome de Messias tem certa expressão dentro do meio religioso de Recife e Olinda, organizando em seu terreiro na Rua das Moças, no Arruda, uma das maiores festas religiosas da região, a procissão de São

Jorge / Ogum, que é televisionada nas redes locais. No entanto, é notável que Messias não se interesse por organizações políticas, liderando sua casa sem participar de encontros ou organizações de terreiros e sendo avesso às diferentes associações e federações de umbanda que se formaram ao longo dos anos. Durante essa conversa em específico fomos interrompidos várias vezes por pessoas ao telefone querendo ter consultas rápidas sobre trabalhos espirituais.

Em sua narrativa Messias nos diz que seu primeiro contato com as religiões de terreiro se deu através de uma via bem comum, a das moléstias e doenças. Quando criança, Messias sofria de constantes “equizemas”, que explica serem chagas que atingiam suas pernas e cabeça. Após se consultar com vários médicos sem sucesso ele foi levado ao terreiro de Angola de Pai Apolinário, que lhe receitou uma medicação espiritual, trabalhos com velas, fitas e pomadas. Além disso, todos os dias pela manhã Messias deveria tomar banho de água corrente de rio antes de usar as receitas, o que ele fez no período até ser curado de suas chagas.

Messias relata que na época era católico convicto. Mesmo advertido de sua mediunidade na linha dos caboclos optou por se continuar a se dedicar ao catolicismo, frequentando a igreja e organizando rezas. Não obstante, ao longo de seus anos no catolicismo, Messias tinha sempre os terreiros próximos de sua vida:

Perto de minha casa tinha um candomblé, o pai de santo dizia que eu ainda ia ser um pai de santo na época, mas eu nunca dei crença nisso. [Pedro - Você frequentava?] Não, eu não frequentava não, meu negócio era igreja. Quando se falava nesse negócio de candomblé e de umbanda pra mim era negócio de Satanás. Foi quando então a primeira vez que eu incorporei. Eu estava já no segundo grau com dezessete, no primeiro ano ginasial, quando eu senti o primeiro sintoma espiritual. Foi quando veio a incorporação de um espírito e uma das pessoas que entendiam me levou. Tinha uma senhora lá que entendia e me levou pra uma casa de espírito. E quando eu tornei em mim eu tinha incorporado um espírito de preto-velho, o espírito de Pai Francisco. (Pai Messias)

Ao retomar a consciência, Messias foge assustado com a situação na qual se encontra. Durante um bom tempo Messias nega sua mediunidade, mas não sua vocação espiritual, e dedica-se de forma decidida ao catolicismo. Bastante ativo na igreja local, Messias organiza rezas e estudos bíblicos entre os jovens e passa por diferentes etapas da trajetória católica, como a crisma. Determinado a destinar sua vida à religião, Messias procura o arcebispo de Recife e Olinda na época, o famoso

Dom Helder Câmara. Após explicar sua situação, Dom Helder lhe diz que ele nasceu com um dom, mas que sua trajetória espiritual não é necessariamente dentro do catolicismo, demonstrando uma notável maleabilidade frente a outras formas religiosas.

Mesmo após essa conversa com o sacerdote católico, Messias procura um convento com o intuito de se tornar padre. Devido à sua idade ele é indicado a servir o exército e voltar depois. Nesse ponto, lhe é requisitado que deixe preparada uma mala com roupas e acessórios brancos. Contudo, em meio ao serviço militar, Messias incorpora novamente uma entidade e é outra vez levado a um terreiro. Quando torna a si, conversa com o *babalorixá* e este lhe explica que ele deve fazer seu desenvolvimento mediúnico, instruindo-o a separar itens necessários para sua reclusão: “ele me deu uma lista e nessa lista era lençol branco, roupa branca. O enxoval que o convento me deu na cor branca o pai de santo também me deu”. Essa coincidência faz com que Messias decida voltar-se de vez à sua capacidade mediúnica e fazer seu desenvolvimento no terreiro.

Assim Messias entra para a umbanda e aprende a lidar com sua mediunidade, abrindo seu próprio terreiro posteriormente, no dia 30 de Abril de 1968. Inicialmente dedica-se somente às linhas da jurema e da umbanda, mas após algum tempo Messias ouve o chamado de sua corrente africana e decide fazer a cabeça no candomblé:

Eu já tinha aberto o terreiro. Na parte de umbanda, na parte de jurema, essas coisas, tudo eu sabia fazer. Entendeu? Trabalhava. Porque quem vinha era Pai Francisco, eram os caboclos. Porque todas as incorporações já têm saber. Na parte de caboclo, preto velho, baiano, mestre, essas coisas. Eles todos têm que saber, não precisa de pai de santo nem mãe de santo. Agora na parte do candomblé, do afro, então você tem que ter fundamento, tem que ter um pai de santo, uma mãe de santo, pra poder lhe orientar, lhe ensinar.

Atualmente a entidade que mais trabalha na casa de Messias é Seu Mané da Pinga. Messias conta que quando recebeu Seu Mané da Pinga pela primeira vez já frequentava a umbanda e estava em processo de desenvolver sua mediunidade. O que hoje é seu terreiro era na época a casa de sua família, onde ele morava com seus pais e irmãos. Em uma determinada noite enquanto assistia à TV com sua mãe, Messias sente um forte cheiro de cachaça e de fumaça, que sua mãe diz não sentir. Messias enfatiza o forte cheiro presente e sua mãe sai à procura do mesmo, momento em que

Seu Mané da Pinga baixa no médium. A entidade diz já o acompanhar há muito tempo e que agora era chegado o momento de se revelar.

Seu Mané da Pinga afirma então ser um "espírito primeiro sem segundo", que Messias explica como um tipo de exclusividade na qual “enquanto vida eu tiver ele está incorporando em mim. No dia em que eu morrer ele se afasta. Ninguém recebe mais ele”. Assim, enquanto Pai Francisco é tido como seu guia espiritual de frente, “o primeiro espírito que me deu força pra abrir casa”, a entidade Mané da Pinga é o padrinho de jurema de Messias que lhe deu força dentro da tradição dos senhores mestres.

Sobre a relação que as espiritualidades mantêm entre si, Messias diz que os espíritos da jurema não interferem na parte dos orixás e vice-versa. Segundo o pai de terreiro, candomblé e umbanda (incluindo a jurema) convivem bem em seu terreiro. Desde que cada linha tenha seu espaço e seus preceitos respeitados, a presença de diferentes tradições não gera conflitos na casa: “no dia que é festa na parte de umbanda, é só pra umbanda, não se canta nada que seja de orixá”. O pai de terreiro diz que enquanto na umbanda se usam bebidas, fumo e cachaça, os orixás não o fazem por serem “uma coisa muito fina”, uma noção de que possuem outra natureza. Mesmo com essa diferente concepção, seu discurso não parece transparecer uma hierarquia entre as linhas religiosas.

Como Messias descreve sua entrada para as religiões de terreiro, a espiritualidade vinha afetando sua vida desde sua infância. As chagas que lhe afligiram são uma tipo de moléstias comumente associadas a doenças espirituais e místicas. Segundo ele, sua entrada na jurema e na umbanda foi uma espécie de chamada a uma missão. Como ressaltam Sudhir Kakar e Catherine Clément, em seu estudo comparado entre um caso de loucura e outro de santidade, frequentemente a doença é signo de santidade e de martírio, “é o divino que se exprime através dos males do corpo” (1997: 154). Sendo assim, a trajetória de Messias é traçada pelo contato com a espiritualidade desde cedo, passando pela tentativa frustrada de voltar seu lado místico religioso para outra tradição, no caso, o catolicismo.

“couro de Orixá pai de santo tira, mas couro de mestre pai de santo não tira”

O relato que abordo a seguir foi uma das primeiras entrevistas que realizei em meu trabalho de campo, consistindo em uma conversa com Ricardo d'Oxum, profissional liberal e filho de santo da casa de Pai Messias, e Sílvio Botelho, proeminente artista plástico de Olinda. Inicialmente eu havia marcado de me encontrar com Ricardo, mas, favorecendo a minha sorte, este chamou Sílvio, que frequenta outro terreiro e também tem uma relação muito interessante com a jurema e seus encantados. Ricardo explicou a Sílvio que eu estava fazendo uma pesquisa sobre a jurema com enfoque em Malunguinho, o que era uma ideia no começo de meu trabalho de campo. Isso marcou o viés inicial da conversa, mas logo as relações pessoais destes com seus mestres redefiniria o curso dos relatos. O conteúdo e a forma como eles apresentavam seus relatos foram definidos pela dinâmica de uma conversa a três, em que um interrompia, discordava ou entrava no que o outro dizia e por isso considero importante apresentar os dois casos de uma só vez. A entrevista ocorreu na casa de Ricardo, pela noite, acompanhada de café e bolo.

Ao comentar como teve contato com o mundo espiritual, Ricardo afirma que em alguns momentos de sua infância ele recebia ou era influenciado por um Caboclo Oxóssi, muitas vezes fugindo e se embrenhando em alguma mata. Nessas ocasiões ele retornava arranhado e sujo, o que aumentava a preocupação de sua mãe. Algo semelhante ocorria em algumas situações sociais, quando ele se escondia ou corria das pessoas. Ao presenciar um desses episódios, um primo alerta a família da mediunidade do menino, mas seus pais ignoram o fato por serem muito católicos. Essa situação se apazigua um pouco após Ricardo receber um “passe” de uma senhora. Isso perdura até sua idade mais madura quando, aproximadamente aos dezoito anos, Ricardo convive com um terreiro em frente à sua casa. Sobre sua primeira visita a esse terreiro, ele diz:

Quando eu entrei na casa dela [Dona Corine] eu comecei a tremer. Eu tremia feito uma vara. Aí ela me botou sentado num quatinho dela lá. Aí ela abriu a jurema dela. E eu tremia e suava frio, dos pés à cabeça. Aí chamou a mamãe: "Olha seu filho tem mediunidade, de nascença, desde criança, a trabalhar e se quiser até abrir um terreiro". (Ricardo d'Oxum)

Inicialmente receoso e com medo, Ricardo acaba indo a mais sessões do terreiro de Dona Corine, onde confirma sua mediunidade e trabalha seu desenvolvimento na linha dos caboclos.

Eu comecei a receber o mestre depois que ia na reunião lá. Ela me botou na mesa, deu expansão primeiro ao caboclo, veio o Caboclo Oxóssi. [Explica que passa a receber seu principal mestre, Seu Mané Quebra-Pedra]. Meu mestre começou a evoluir, Seu Mané Quebra-Pedra, me queimava todo de charuto aqui, no braço, eu ia trabalhar com a boca toda pipocada de charuto. (...) Aí Dona Corine começou a cultivar e Seu Quebra Pedra ia pra rua na frente da casa dela. Na encruzilhada, eu manifestado, com o mestre, fazendo trabalho e todo mundo vendo aquilo. Aí foi quando ela foi doutrinando ele e evitou esses trabalhos que ele fazia e de ir pra rua. Naquela época era bem discriminado. (R.O.)

Nesse momento Sílvia explica que é melhor para pessoas que têm a mediunidade “travada”, como era a de Ricardo, que esta seja trabalhada em reuniões mediúnicas de mesa, “para que seu guia espiritual venha primeiro e dê passagem” a outras entidades. Após algum tempo recebendo seu mestre, Ricardo resolve fazer a cabeça no candomblé em outro terreiro, a casa de Pai Messias, pai de santo de Corine. A mudança de terreiro se justifica porque Corine havia se aprofundado somente na jurema e tinha pouco domínio do candomblé. Ricardo conta que marcou a festa de iniciação e chegou a comprar os materiais necessários, mas desistiu de última hora, receoso de não aguentar os resguardos necessários em reclusão. Ao cancelar o evento, Ricardo vê o mundo espiritual “trancar” seus caminhos:

Foi um desastre a minha vida! (...) Orixá dá um couro! Perdi tudo, tudo, tudo.... No supermercado eu não tinha dinheiro pra pagar um refrigerante. [Ele então decide que o primeiro trabalho que arrumasse teria parte de seu salário voltado para os agrados de Oxum]. Se eu ganhar 100 gasto 30... Fui juntando pra fazer meu *iaô*, né? Eu tinha prometido a ela, que se me tirasse daquele sufoco que eu tava passando dessa vez eu faria o *obori* dela. Aí começou devagarinho.... tudo que eu perdi ela me deu de volta! Tudo, tudo, tudo. (R.O.)

Por fim, Ricardo nos conta que pagou todos a quem devia e fez uma festa grandiosa para Oxum, registrada em DVD e fotos. Instigado pela história de Ricardo, Sílvia nos diz: “O meu foi o mestre! O meu foi o mestre que me grampeou todinho!”. A trajetória de Sílvia Botelho na jurema se mostra bastante peculiar:

É bem interessante a minha parte, porque eu nunca recebi Orixá. Eu tenho Orixá, tenho trabalho de Orixá, mas nunca recebi Orixá. Tenho jurema, mas em meu corpo não entrou Orixá. [Conta que seu mestre se chama José Pereira]. Agora não é um mestre que eu nasci com esse mestre e ele nunca foi de ninguém não. (...) Eu fui ser acipa do terreiro que era a filha de santo de Edu. Quando ela foi embora, subiu, eu gostava muito do mestre dela, que era Seu Pereira. [Uma irmã de terreiro sugere a Sílvio adotar o mestre]. Aí eu peguei e fiz uma afirmação pra ele e fiquei conservando ele. Botava a cachacinha dele, botava as ervas dele, fazia as referências dele, tudo que ele gostava eu fazia. Na minha casa, tudo que despachava era pra ele. Quando ela foi embora [a mãe de Santo] em pouco tempo ele incorporou! (risos). Ele incorporou! Aí eu fiz jurema na mata. Assentar pra jurema, tombar a jurema, pegar a essência de jurema, os cortes de jurema, os fundamentos da jurema. Eu fui juremado nesse período de 70 a 75 na mata de Rio Doce. Levamos fruta, levamos preá, levamos pinto, levamos galo, coelho, pombo, muita fruta, muito mel, muito charuto. Quando eu fui tombado de jurema, tudo tranquilo. E depois de muitos anos, em 87, depois do Carnaval eu tava em casa aqui quando ele chegou. A minha secretária ficou muito apavorada. "Eu vim porque eu vim pra ficar. A partir de hoje quem vai governar essa casa aqui sou eu". Aí deu vários recados, disse que a casa eu ia comprar, que essa casa ia ser comprada dessa forma assim. Que a casa ia ser dele e assim seria. E tudo que ele falou, a forma que a casa ia ser comprada, aconteceu. Tanto é... foi em 1990 (corrigindo). Quando ele disse "compre no dia". No dia 12 de Março era feriado em Olinda e os bancos estavam fechados. Quando foi dia 13 eu fiz o pagamento da casa e quando foi dia 14 o Collor tomou o dinheiro de todo mundo. E eu comprei a casa. Eu disse que ia comprar a casa dele. E assim ficou a casa de José Pereira. (Sílvio Botelho)

Após um tempo, acaba herdando um terreiro, deixando claro que o fizera também contra a sua vontade. Sílvio conta que inicialmente a única exigência de seu mestre era que ele se sentasse sozinho com trajes brancos e se concentrasse nele todas as quartas-feiras por pelo menos uma hora. Esse período foi se estendendo até que as quartas-feiras se transformaram em reuniões periódicas com bastante gente presente, quando ele incorporava a entidade e esta fazia seus trabalhos. Nesses eventos, ele diz que quando retornava a si via sua casa cheia de gente e ficava muito assustado: "Meu Deus, eu não quero isso pra mim!". Sílvio explica que esse tipo de reunião gera muitos compromissos, carnavais e espirituais, o que não era seu objetivo inicial. Seu Mestre Zé Pereira é descrito como uma entidade baderneira que gosta de festas e farras com

muita bebida e comida, como outras entidades de tipo Zé, demonstrando sua fúria quando suas inúmeras exigências não são cumpridas. Em relação a isso, provavelmente sua principal exigência era a total separação com o mundo dos Orixás:

Aí no terreiro ele quer assim, que tenha 100 caranguejos que não caia uma pata, se cair pode tirar. Fazer o pirão dele, numa vasilhona enorme, num alguidar enorme. O vinho, a jurema dele. A cachaça, toma uma cana do caramba. Eu não gostava de charuto, não suporto aquele negócio. Ficava agoniado com aquele charuto. Aí eu não podia passar pro terreiro. Ele não queria fazer nada que fosse dentro do salão de Orixá. Não queria! Ele preferia fazer no quintal, em cima duma fossa, mas não queria fazer no salão do Orixá. Ele dizia que era o "povo do cu grande, povo do cu grande". (S.B.)

Um caso específico é narrado por Sílvio como a derradeira revolta de seu mestre. Em uma festa dedicada a ele, o Mestre José Pereira manda buscar seus caranguejos e uma auxiliar pega por engano uma tigela de Orixalá, colocando o pirão e os caranguejos do mestre. Revoltado, este chuta a tigela e "vira" com Sílvio, jogando seu corpo contra o chão. Sílvio retorna a si com um galo na cabeça, chorando de dor e questionando o que aconteceu. Ao ver a tigela de Orixalá quebrada ao chão ele entende tudo e recrimina os presentes: "Minha gente! Vocês não podem, de maneira alguma, nem dendê pode chegar perto! Botaram pra ele!". Daí em diante Sílvio afirma que seu mestre some e as coisas em sua vida foram trancando: "Eu fui desgostando... acabei com o terreiro todo. Acabei com o terreiro, meu carro foi roubado...".

Em contraste com a vocação mediúnica de Ricardo que vem da infância, Sílvio declara ter um tipo de mediunidade bem específica. Enquanto o primeiro via sua mediunidade como um canal difuso e aberto a diversas entidades e influências que deveriam ser doutrinadas juntamente com o aprendizado de Ricardo, Sílvio narra o caso em que deliberadamente busca a aproximação de um mestre específico. Unindo a história dos dois estão os períodos em que os desgostos ao mundo espiritual trouxeram malogro às suas vidas, seja pela parte dos Orixás, seja pela fúria de um mestre. O que foi bastante enfatizado por ambos é a forma como esses infortúnios se diferenciam:

Mas tem uma coisa que eu posso afirmar pra você com certeza, com muita convicção: couro de Orixá pai de santo tira, mas couro de mestre pai de santo não

tira. [Forma muito enfática]. Uma lapada que um mestre queira dar, não tem por que não, só ele mesmo tira. Agora, de Orixá o pai de santo vai lá, dá uma sacudida, bate *adijá*, bate os búzios, dá uma arrumação, dá um ebó. Aí resolve. É o Exu que vem pra lapear, porque Orixá não bate, quem bate é o Exu. Aí o pai de santo vai e volta ele pro lugar. (S.B.)

Olha, um mestre com raiva, você sai de perto. Uma pessoa zombar com o mestre, se ele desgostar de você, ele pega meio copo de cachaça e joga na rua, ele estraga sua vida. Com um copo de cachaça que ele joga na rua. Ele quer ser respeitado né? Ele quer que você respeite ele, porque ele com raiva com um copo de cachaça ele estraga sua vida... (R.O.)

Questionados por que essa diferença na relação entre as espiritualidades, ambos explicam que enquanto os Orixás são forças da natureza, “juremeiro é terra”. Os encantados da jurema são “sentimento”, expressões afetivas de outras vidas que muitas vezes trazem valores arcaicos, como o machismo, descrito na atitude de Seu Mané Quebra-Pedra. Portanto, a diferença entre o trato com entidades africanas e os encantados parece ser bem definida, uma vez que enquanto os caminhos pelos Orixás são mais longos e nebulosos, na jurema os recados e trabalhos são mais rápidos e claros. Os próprios termos usados para expressar isso remetem a essa ideia, como é o caso de “forças da natureza”, um conjunto mais amplo e difuso de noções. Em contraponto, a ideia invocada para exprimir a jurema é a de “terra”, consistente e precisa.

3.3

MARIA DE LOURDES

“Fique sabendo dessa coisa que eu vou lhe dizer: ninguém sob o espiritismo se governa”

Certamente um dos momentos mais valiosos dessa pesquisa foi a visita à casa de Dona Maria de Lourdes, viúva do senhor João Romão do Ibiribeira, juremeiro muito famoso em vida e amigo e interlocutor dos principais nomes do candomblé de Recife de seu tempo, tais como Adão, Eustáquio, Malaquias e José Romão. Esse encontro só foi possível pelo intermédio de Nice, afilhada de jurema de Dona Maria de Lourdes e com quem Rafael Barros já vinha mantendo contato há um tempo. Nice havia nos recebido em seu terreiro dias antes e nos concedido uma entrevista, falando da possibilidade de conhecermos a jurema de sua madrinha. Dona Maria já não realiza

mais reuniões de jurema em sua casa há um bom tempo, sendo avessa a curiosos e demonstrando parcimônia ao falar da jurema herdada de seu marido. No dia, a conversa foi entre Rafael Barros, Nice, Dona Maria, seu neto e eu.

Após alguns momentos iniciais de contenção, Dona Maria nos contou que é juremeira desde criança, mas que só veio morar com João Romão depois dos quarenta e poucos anos, quando teve que se adaptar ao modelo praticado na casa. Sobre a importância de seu falecido marido na jurema, ela nos relata que João Romão conheceu e foi amigo de vários dos desencarnados que hoje são mestres da jurema, tal como Seu Tertuliano. De fato, o bem mais valioso deixado por João Romão foi sua mesa de jurema, que, segundo Dona Maria, tem itens dos quais os mais novos têm pelo menos cinquenta anos, alguns possivelmente com mais de cem anos. Vários desses itens, ela salienta, foram herdados de outras mesas de juremas, compondo um acervo espiritual e histórico único.

Segundo ela, a tradição da jurema de João Romão era de uma linha mais purista, “não traçada”, como se diz, e menos relacionada com outras religiosidades, como a umbanda. Nessas sessões, os médiuns ficavam a maior parte do tempo sentados e se concentrando, só muito raramente se levantando para dizer algo ou dançar, e somente se incorporados. Isso significa dizer que as reuniões que se faziam ali eram bem diferentes da jurema que conheci, onde há toques e festas. Nos termos de Maria de Lourdes, a jurema de antigamente era mais limpa, sem ter cortes e matanças, o que é comum nos candomblés e que foi incorporado em algumas práticas de jurema. Segundo ela, a jurema como ela a pratica é composta somente de vinho, cachaça, fumo, cachimbo, cigarro, charuto, vela e mel.

Também a variedade de entidades reconhecidas parece ser menor, uma vez que lá não se recebiam exus e tronqueiros, só os “senhores mestres”, como enfatiza a juremeira. A bebida, elemento importante, só é permitida quando os mestres se fazem presentes, e não antes, já que quando eles estão presentes só se deve beber se for na mão deles e por sua demanda. Nice e Maria de Lourdes criticaram em diferentes momentos de suas falas as festas de jurema atuais em que há muita bebedeira e ostentação nas vestimentas, reconhecendo como a típica roupa de juremeiros somente os trajes brancos. Para elas, as saias e roupas coloridas de algumas juremas é puro carnaval. De modo semelhante, a bebida da jurema é usada por elas com cautela e só muito raramente.

Aqui em casa não se dá jurema assim. Não dava, porque agora não tô [trabalhando]... jurema aqui era um respeito muito grande. Você pra poder saber o gosto dela você tinha que se juremar, você tinha que ir pro tombo, pra você saber o gosto da jurema. Não era comprada no mercado, não era tirada por todo mundo. Na hora de descascar e botar na infusão não era todo mundo que pegava nela. Tá entendendo? E pra buscar tinha que buscar no interior, pessoas instruídas propriamente só praquilo, discípulos da casa que eram preparados só praquilo, pra ir buscar. (Maria de Lourdes)

Maria de Lourdes diz ter ido a festas em que todos tomavam a jurema livremente. Ao oferecerem a ela, Maria recusa e é interpelada: "mas a senhora não é juremada?", ao que ela responde que justamente por ser juremada é que ela não quer daquela. Assim, a jurema na tradição de João Romão era consumida pouquíssimas vezes e só em ocasiões excepcionais, como o tombo da jurema e sua renovação após um ano: "a jurema do velho era assim: se você tivesse doente e precisasse aí colocava um dedo de jurema com dois dedos d'água pra você beber, mas não bebia ela pura". Nesse momento, Nice explica que se toma a jurema nessa situação como se fosse um remédio.

O tombo da jurema a que se refere Maria é o rito de iniciação em que a pessoa se prepara para se tornar um juremeiro, descrito como um compromisso que se estabelece com os senhores mestres. No caso de Maria de Lourdes, o primeiro contato que relata ter tido com os encantados se deu em sua infância, por volta dos oito anos, ocasião em que ao se afastar para buscar água em uma cacimba começou a ouvir uma cantoria. Procurou de onde vinha a voz crescente, sem entender o que acontecia. Assustada e com medo de cair na cacimba, a criança Maria corre para casa, onde finalmente incorpora o espírito que vinha se aproximando. Maria de Lourdes relata que o mestre que ali chega conta para sua família quem ele é e porque está ali. Durante um bom tempo Maria sofreu muito, assombrada pela espiritualidade a noite, até o dia em que pediu a seu mestre ajuda e esse "colocou a mão sobre sua cabeça". Ao relatar como é a entrada de um mestre na vida de um juremeiro, Dona Maria diz:

O mestre aparece na vida como um nascimento. Como um nascimento. Porque você tem, não sabe que tem, e aí vai chegar aquele dia que ele vai dizer 'eu tô aqui' e pronto. (...) E às vezes é descendente de família. O velho [João Romão] não vinha de muitos anos atrás? Foi-se embora e deixou os descendentes dele [aponta para o neto de João Romão]. Quer dizer que amanhã ou depois, mesmo que ele não

queira, chega o período que ele chega e diz 'é por aqui que tem que ser'. Você tá aí, ele chega, aí você diz 'eu num quero'. Mas ele diz 'eu quero e tem que ser assim como eu quero'. Ou você faz isso ou o buraco é mais embaixo. (M. de L.)

Sobre a incorporação dos encantados, Dona Maria nos disse que um mestre é “feito uma luz, uma eletricidade” que passa pela pessoa. Disse isso fazendo um movimento com as mãos, dando a ideia de que a energia espiritual é fluida e rápida. Em seguida, conta que um mestre preparado como João Romão poderia receber mais de cinquenta entidades se preciso. Mesmo assim, havia sempre um encantado específico que era seu padrinho de jurema e que dava passagem a outras falanges. Sobre a maneira como as pessoas são chamadas à jurema, ela diz:

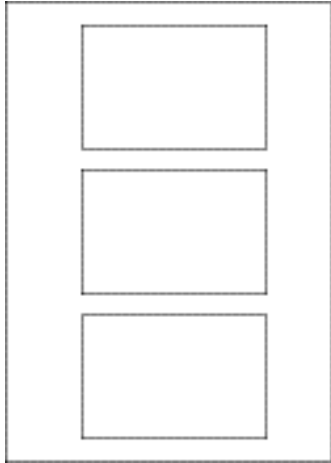
Tem muita gente que entra na religião por doença. Ele bota em cima da cama. Quando eles querem, chega o período que você tem aquele direito, uma coisa que chega sua, que você tem esse direito de ser, seja uma coisa que tenha que ser, fique sabendo que eles amanhã ou depois lhe pegam. No meio da rua, na esquina, você dormindo, não tem papo. Em qualquer canto! No terreiro mesmo que tiver batendo, tá tocando, se ele se agrada, você quando afeta tá no meio do terreiro dançando. Porque você não se governa. Ninguém! Fique sabendo dessa coisa que eu vou lhe dizer: ninguém sob o espiritismo se governa! Tanto na parte do Orixá quanto na parte do mestre. Chegou a hora, chegou o dia, não tem esse negócio não. “Ah! Hoje eu tô doida pra receber meu mestre”. Meu mestre tá lá longe. Amanhã eu não tô esperando ele e 'pou! Chegou. E muitos quando chegam já chegam exigindo, o direito deles. E ninguém vai dizer “ah não, ele não tem direito não”. Porque é muito ruim a gente apanhar de quem não tá vendo. [Risos] (M. de L.)

No caso de seu falecido marido, o chamado da jurema também se deu pela doença, não a de João Romão, mas sim a de outra pessoa, que passava muito mal quando o futuro juremeiro incorpora seu mestre pela primeira vez e cura o enfermo. É importante notar que nesse caso a narrativa da doença, e não só a da cura, passa por meios mágicos, pois o doente foi curado de “um feitiço qualquer”, como diz Dona Maria. Quando indagada o que é o feitiço, ela diz que é “um ponto mau, um serviço, uma coisa mau, é uma coisa negativa. Até um mau pensamento é um feitiço”. Aproveitei a ocasião para perguntar sobre o catimbó, momento em que Dona Maria me diz ser o catimbó sinônimo do feitiço. Contudo, no caso do catimbó pode haver intenções boas quando feito para ajudar outra pessoa. Nesse sentido, catimbó é ainda visto como uma ação mágica que tem efeitos claros esperados. Nice comenta que

tanto catimbó quanto macumba também podem ser nomes dados a alguma festa de jurema.

Ao questionar se alguém vai herdar a mesa de jurema de Seu João Romão, Maria de Lourdes me explica que está preparando o neto do juremeiro. Eu pergunto se ele foi juremado e Nice me explica que ele nasceu dentro da jurema e já tem a ascendência na jurema. Me dizem isso como se estivessem tentando me explicar essa ideia desde o início. Pergunto se ao assumir a mesa de jurema as festas e sessões abertas irão voltar, mas me respondem que só os senhores mestres saberão, pois eles darão o encaminhamento de como as coisas devem ser.





Página 81

Três fotos demonstrando mesas de jurema. Constituem as mesas elementos como figuras, estátuas, santos católicos, objetos que remetem a índios, cálices, bacias, cachimbos, cruzes, velas e outros.

A primeira foto mostra a mesa de jurema do terreiro de Mãe Dora. Já a segunda e a terceira retratam a jurema de João Romão, famoso juremeiro em seu tempo. Na terceira foto vemos a viúva e herdeira de João Romão, Maria de Lourdes, segurando sua maraca. Ao fundo vemos uma foto do mestre juremeiro falecido.

3.4 – TRABALHOS MAIS PESADOS – CABOCLOS, MESTRES E ORIXÁS

Uma concepção muito interessante que permeia os relatos é a de que a natureza e poder dos trabalhos de encantados e mestres são distintas. Só muito raramente alguém ligado à jurema não tem ligação com a parte dos orixás. Como visto nos relatos apresentados, ao comentar sobre as características dos mestres, muitas vezes os juremeiros os comparam ou contrapõe aos Orixás.

Jocélio Santos (1995) relata diferentes falas do povo de terreiro em Salvador que compõem concepções parecidas, abordando a diferença entre caboclo e orixá. O autor afirma que é uma ideia comum entre o povo de santo com que teve contato que os trabalhos feitos por caboclos são em geral mais fortes e/ou profundos do que aqueles feitos por Orixás:

“Não é difícil perceber que estamos diante de uma entidade que possui um relacionamento mais próximo com seus adeptos. O Caboclo canta, bebe e dança, ao contrário do orixá, cuja festa possui um caráter, por assim dizer, mais solene” (Santos, 1995: 114).

Cito abaixo três momentos das conversas que relatam de forma semelhante a concepção da força dos encantados da jurema:

Porque na jurema você conversa com seu mestre, você fala com ele, você chora, você implora, você pede e ele passa a mão em cima de você. Mas o Orixá não. Por isso que a maioria tem a jurema de frente, porque aí ela domina. Ela não domina o seu Santo, seu Orixá, ela não domina não, mas ela protege o filho. Aí a maioria, jurema, vamo pra jurema. (...) O mestre alivia mais a gente, do que o Orixá. Se não for um erro estrambólico, o mestre alivia a gente. E o Orixá só tem duas falanges, “sim” e “não”. (Dona Maria de Lourdes)

E jurema pra mim era fascínio. Porque eu fui juremado primeiro e é muito bom. Porque tem uma coisa que é interessante. Quando você começa de orixá pra virar pra jurema é difícil [RO concorda]. Aí quem vem da jurema pra Orixá é mais fácil. (RO) O bom é sempre vir de Caboclo, jurema, Orixá. (SB) Porque é uma linha completamente diferente que dá uma abertura muito grande pra mediunidade. E quem vem de Orixá pra jurema eu fico desconfiado. Porque não é, não é Jurema, é outra coisa. Juremeiro é juremeiro. É terra. (Sílvia Botelho)

Porque o orixá, ele não trabalha... ele não dá consulta, é muito difícil. Pode

acontecer dele dizer pra um pai de santo dar um recado. Porque Orixá é mais pensamento, é você faz seu pensamento, o que você quer. A Jurema não, fala, fuma, bebe, fala de putaria, tudo. [Explica que é por isso que existem os búzios, que são os oráculos. E é Exu que passa o recado. É muito raro ter Axé de fala. Mais passa uma toada em Nagô, não em português. Não responde questões como "vou conseguir essa namorada, esse emprego"]. (Ricardo d'Oxum)

* * *

Ao interpretar eventos distintos de suas trajetórias segundo a influência que os seres espirituais possuem sobre seu cotidiano, as diferentes narrativas dos entrevistados ressignificam momentos específicos da vida demonstrando a entrada da jurema como uma realidade processual (Rabelo, 1993). Segato (2005: 66-7) sublinha que mais que atualizações de mitos, as biografias representam uma realidade do “eu” idealmente construída. Nas narrativas sobre seu vínculo com a espiritualidade, as pessoas selecionam e arranjam fragmentos e eventos que demonstram seu estreito vínculo com as entidades.

Em algumas partes específicas das conversas o assunto tomou rumos semelhantes. Dentre os tópicos que foram naturalmente abordados pelos juremeiros estão as maneiras que alguém entra na religiosidade de terreiro, normalmente associada a alguma doença ou moléstia, tanto física quanto psicológica ou mental. Como sublinha Rabelo (1993: 322), “a cura envolve essencialmente dinâmica de negociação, visando fortalecer o indivíduo através de alianças com poderes do sagrado”. Similarmente, uma vez que a espiritualidade aparece na vida da pessoa, esta se vê com certa impotência frente a capacidade dos encantados de lhe castigar ou trancar sua vida. Nessas trajetórias na jurema, vemos casos que são tentativas falhas de ignorar uma mediunidade velada, como ocorreu com Messias e Ricardo. De modo geral, o contato com os encantados é descrito como um chamado para trabalhar com as entidades da jurema.

3.5 – CAMINHANDO NA CIÊNCIA DA JUREMA

Em contraste com a forte tradição e mitologia bem definidas do candomblé, na jurema a relação entre a pessoa e a entidade é construída gradativamente em um

aprendizado lento, tanto de como as coisas devem ser feitas quanto sobre o mestre. Cascudo afirma que “o que se sabe, no Catimbó, da história dos ‘mestres’ foi contado por eles mesmos” (1978: 167). Similarmente, a jurema é tida entre alguns povos indígenas como um aprendizado ou revelação. Ao relatar uma história mítica que lhes foi contada por um pajé Cariri-Xocó, Mota e Barros destacam que em tal narrativa o preparo adequado da bebida da jurema é ensinado pela própria planta/entidade. Isso enfatiza o processo disciplinador da planta sagrada: “Entre os Cariri, a Jurema é a divindade criadora que se apresentou, o passado mítico, ensinando a uma das primeiras mulheres a preparar uma ‘bebida especial’” (Mota e Barros, 2006: 36).

Assunção (2006: 177) aponta para essa característica de modo semelhante, afirmando que se tornar um juremeiro é um processo de acúmulo de experiências e práticas religiosas que culmina em se transformar em um curador. O autor trata como o termo como algo que engloba do domínio de ervas à resolução de problemas cotidianos. Portanto, “trabalhar com ‘jurema’ exige um conhecimento, uma prática, mas não necessariamente uma ‘feitura’” (*ibid.*). O mesmo autor relata que ser juremado envolve um processo de reclusão de sete dias em um quarto de jurema onde a pessoa recebe a semente da jurema, normalmente inserida sob a pele, seja na cabeça ou em outra parte do corpo.

No processo de descoberta do mundo místico da jurema, os sonhos têm estado especial. A entrada na jurema, chamada de “tombo da jurema”, normalmente envolve um processo no qual o neófito visita uma cidade ou reino em específico, guiado pelo seu mestre. Pai Luisinho explica que o médium aprende gradualmente a dar expansão ao seu corpo para que o mestre venha trabalhar. O tombo da jurema é descrito pelo sacerdote como um processo no qual o neófito adormece e visita cidades espirituais da jurema, ocasião quando entra em contato com seu mestre e guia protetor. De maneira geral, as sessões de mesa são descritas como importantes ao desenvolvimento mediúnico dos médiuns e de sua relação com a entidade.

Assunção também ressalta que as sessões de jurema de mesa são tidas como uma possibilidade de desenvolvimento dos médiuns (2006: 192). Tive oportunidade de ir em duas dessas sessões na casa de Pai Messias. Nessas ocasiões, o espaço do terreiro é rearranjado e ocupado por cadeiras brancas e uma grande mesa à frente de composição simples, com um arranjo de flores e velas ao centro. Nessas reuniões todos vestem roupas brancas. Os fieis se sentam divididos por sexo, mulheres (a maioria) de um lado e homens do outro. A sessão começa com canções de umbanda.

Em seguida as pessoas se enfileiram para receber a fumaça do defumador e o perfume de alfazema. Nesse dia o líder religioso fala muito sobre a importância da elevação dos pensamentos e os médiuns se concentram de olhos fechados. Na mesa a disposição das pessoas remete a uma hierarquia, Pai Messias numa ponta e o pai pequeno do terreiro na outra. Messias havia me dito que esses médiuns das pontas dão sustentação aos demais e são os primeiros a receberem as entidades. A incorporação é precedida de forte respiração, leves espasmos contidos e fortes movimentos curtos, sendo confirmada quando a entidade chega cantando seu ponto e falando em sua linguagem característica.

As mensagens em geral falavam da elevação do pensamento e pediam calma e paciência aos presentes. Nesse dia, bem como em outros momentos, há forte ênfase no trabalho. Na concepção da jurema, os mestres vêm à terra para trabalhar. Messias explica que os mestres da jurema ainda têm um determinado tempo na terra para trabalhar. Quando a missão destes estiver completa, eles não baixam mais nos terreiros. Esse é o caso da entidade Zé Pilintra, famoso mestre da jurema que dizem não trabalhar mais com os médiuns.

Em uma longa conversa com Mãe Nice, juremeira dedicada à ciência da jurema há mais de quarenta anos, essa noção de ciência é elucidada. Segundo Mãe Nice, em contraste com o processo iniciatório junto a um Babarolixá no candomblé, com quem tudo é aprendido, na jurema a doutrina é feita por seus mestres e pela prática. Em suas palavras, “quanto mais você faz, mais você aprende”. Em seu discurso, dentre os vários significados associados à ciência estão as ideias de conhecimento, complexidade, prática, consciência, auto-aprendizado, busca, saber, doutrina, procura de verdades. Prova de que uma pessoa está praticando certo a jurema é quando outras pessoas fazem os rituais do mesmo modo, pois aprenderam com os mesmos mestres. Nesses termos, há o entendimento tácito de que a jurema tem sua própria ciência, ela independe de outros conhecimentos. Assim, a jurema ensina aos juremeiros o seu saber, as suas verdades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“É a partir dessa diferença assumida que certa igualdade pode se estabelecer”
(Coutinho, 2008).

ANTROPOLOGIA E RACIONALIDADE

Uma via clássica da interpretação antropológica vê o universo simbólico religioso como expressão de ideias e valores da coletividade.²⁶ Essa ideia está presente em vários dos estudos sobre a religião e marcou fortemente a disciplina antropológica. Em uma das melhores etnografias já vistas, Evans-Pritchard aborda o tema da bruxaria de maneira bastante instigante. Em seu *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* (2005), o autor expõe como traço central da cultura de um povo do Sudão a crença em forças e agentes sobrenaturais que podem trazer injúria às pessoas.

Evans-Pritchard analisa e diferencia quatro tipos de crenças místicas: bruxaria, feitiçaria, magia e oráculos, cada qual com características e situações próprias e sendo efetuada por agentes distintos. O conjunto dessas categorias forma um sistema de crenças coerente que perpassa toda a sociedade zande. Segundo o autor, as ideias dos azande a respeito da bruxaria são de fácil acesso a quem fique com eles por algum tempo. Todos os nativos as expressam constantemente e “todo zande é uma autoridade em bruxaria” (2005: 60).²⁷

A bruxaria ou magia zande perpassa tudo que é central na vida nativa, uma vez que atividades cotidianas como a colheita, as viagens e o artesanato podem ser prejudicadas pela ação mágica. Similarmente, as enfermidades são também resultantes de ataques dos bruxos, o mesmo ocorrendo com a morte, evento que é resultado da ação da bruxaria e que através dela deve ser vingada. Contra a ação de outros bruxos os Azande empregam oráculos e a feitiçaria. A partir disso, Evans-Pritchard salienta que os Azande raciocinam de modo excelente dentro de seus

²⁶ Discuti o conceito antropológico de magia de alguns autores clássicos em outro momento (Stoekli, 2010).

²⁷ No entanto, “os Azande experimentam sentimentos, mais que idéias, sobre a bruxaria, pois seus conceitos intelectuais sobre ela são fracos, e eles sabem mais o que fazer quando atacados por ela do que como explicá-la. A resposta é a ação, não a análise” (2005: 60-1).

termos, mas não conseguem pensar fora de suas crenças, pois esse é o idioma através do qual expressam sua maneira de conceber o mundo.

O autor afirma, desse modo, que a bruxaria é a linguagem comum pela qual o povo zande manifesta qualquer infortúnio, podendo ser comparada, de certa maneira, à noção ocidental de *azar*.²⁸ Em nosso caso, recorreremos à noção de má sorte quando esgotamos qualquer outro tipo de explicação lógico/racional. O azar é um limite de nosso conhecimento sobre os acontecimentos da vida cotidiana, enquanto na cultura zande a noção mágica propicia um elo que conecta acontecimentos aparentemente desconexos. Adam Kuper (1996: 75) sublinha que um ponto crucial do sistema mágico zande é que ele não só explica como se dão os acontecimentos e infortúnios como também provê uma maneira de combater suas causas. Não se pode combater a sorte, mas bruxos e feiticeiros podem sofrer contra-ataques.

Entretanto, a explicação pela magia não tende a contradizer as causas empíricas e os Azande não negligenciam outras variáveis do acontecimento, como no caso da morte: “a crença na morte por causas naturais e a crença na morte por bruxaria não são mutuamente exclusivas. Pelo contrário, elas se suplementam” (Evans-Pritchard, 2005: 55). Então, a bruxaria é inserida dentro de uma cadeia causal como um elemento condutor dos acontecimentos dentro do esquema zande de pensamento, fazendo perfeito sentido no escopo de sua explicação: “os fatos não se explicam a si mesmos, ou fazem-no apenas parcialmente. Eles só podem ser integralmente explicados levando-se em consideração a bruxaria” (2005: 54).²⁹ Como bem demonstra o autor, comportamentos mal vistos socialmente, como o rancor, o mau-humor e a reclusão, tendem a ser indicativos de possíveis bruxos.

De tal maneira, Evans-Pritchard afirma que a bruxaria zande é tanto um *modo de comportamento*,³⁰ estabelecendo condutas em determinadas situações, quanto um *modo de pensamento* condizente com a moral zande, uma explicação de mundo que faz total sentido em seu contexto. Assim, ao questionar porque os Azande creem na magia, Evans-Pritchard afirma que a magia é empregada contra a bruxaria e a feitiçaria e

²⁸ Emerson Giumbelli releva também a noção de destino, “outra forma de agência que compartilha de duas características encontradas na lógica da bruxaria” (2006: 269).

²⁹ Como argumenta DaMatta, “o emprego de uma ‘causa mística’ para a explanação dos infortúnios dá ‘significado humano’ a algo inteiramente ocasional” (1986: 35).

³⁰ “Com efeito, a moralidade zande está tão intimamente relacionada às noções de bruxaria que podemos dizer que ela as determina” (Evans-Pritchard, 2005: 75).

que por isso transcende a experiência, não podendo ser confirmada ou negada por ela. E, como o autor realça ao longo de seu livro, a bruxaria, os oráculos e a magia formam um sistema intelectualmente coerente: só parecem inconsistentes se dispostas como se fossem objetos inertes de museu.

Ao debater o clássico livro de Evans-Pritchard sobre os Azande, Peter Winch propõe rever o posicionamento teórico adotado pelo etnógrafo e suas implicações gerais na antropologia ou em outras formas de contato entre culturas diferentes. Em seu texto *Comprender una sociedad primitiva*, Winch (1994) discute o que chama de “realidade da magia” nos povos ditos primitivos, apresentando uma discussão tanto interpretativa quanto metodológica. Segundo o autor, ao estudar tais povos, o antropólogo tem o objetivo de tornar inteligível para seus leitores práticas e crenças exóticas, como a magia e a bruxaria Zande.

Portanto, tanto o antropólogo quanto seus leitores estão imbuídos de uma cultura que tem uma noção de racionalidade profundamente afetada pelos métodos da ciência. Winch afirma que em tal paradigma de racionalidade a crença na magia e na bruxaria são colocados quase como o pólo oposto, o irracional. Esse posicionamento faz com que a descrição de culturas diferentes da do observador tenha uma mensagem latente de que as práticas observadas são errôneas e ilusórias.³¹ Isso porque os métodos de investigação científica mostraram que não existem relações de causa e efeito como são supostas em práticas como a bruxaria e a magia (1994: 32). Resta então a um antropólogo como Evans-Pritchard buscar a chave de entendimento de como um sistema errado de concepção de mundo pode se manter:

“Da forma como os Azande os concebem, bruxos não podem evidentemente existir. No entanto, o conceito de bruxaria fornece a eles uma filosofia natural por meio da qual explicam para si mesmos as relações entre os homens e o infortúnio, e um meio rápido e estereotipado de reação aos eventos funestos. As crenças sobre bruxaria compreendem, além disso, um sistema de valores que regula a conduta humana. A bruxaria é onipresente” (Evans-Pritchard, 2005: 49).

Desse modo, o autor parece se mostrar mais preocupado em encontrar na bruxaria um sistema que explique o funcionamento da sociedade zande do que

³¹ Vale notar que o uso da palavra “crença” em alguns contextos, como em “as crenças zande”, já visa tirar o crédito de determinada prática ao colocá-la em um plano onde nada pode ser negado. Assim, por vezes chamar algo de crença é por um ponto final à discussão de sua veracidade.

realmente entender o que ela é em seu meio. Evans-Pritchard afirma que não existe nicho na cultura zande no qual a bruxaria não se insinue, constituindo uma noção de longo alcance e difusão. Além disso, o autor afirma que o sistema de crenças e magia dos Azande constitui um universo de discurso tão coerente quanto a ciência. De fato, Evans-Pritchard consegue demonstrar isso e tem grande sucesso ao apresentar a ação da bruxaria ao leitor de outro contexto através da ideia de infortúnio. Em nosso caso, recorreremos à noção de má sorte quando esgotamos qualquer outro tipo de explicação do que consideramos lógico e racional. Dessa forma, o azar pode ser visto como um limite de nosso conhecimento sobre os acontecimentos da vida cotidiana. Para os Azande, a bruxaria propicia um elo que conecta acontecimentos aparentemente desconexos ao entrar com um novo elemento e fornecer uma linguagem para expressá-lo.

Desse modo, é clara a tentativa de fazer com que o leitor se posicione em outro meio e tenha um referencial para entendê-lo e aprecie melhor a lógica intrínseca às explicações dadas pelos Azande. Winch reconhece o mesmo³² e afirma que em ambos os contextos acontecem processos mentais similares quando um indivíduo aceita como verdadeiro aquilo que seu grupo considera como tal. Entretanto, o autor afirma que o conteúdo social das explicações são vistas pelo observador como hierarquicamente diferentes, pois, enquanto a nossa explicação da chuva é científica e baseada em fatores objetivos, a do nativo não. Isso pode ser visto nas concepções de Evans-Pritchard sobre o “lógico” e o “científico”, nas quais o lógico é um desenvolvimento de premissas tidas como verdadeiras, como a ação da bruxaria, enquanto o científico se baseia em uma realidade objetiva. Porém, essa suposta realidade objetiva é também um valor cultural e uma forma de linguagem, como parece apontar Winch:

“Algo es racional para alguien sólo en lo que se refiere a su comprensión de lo que es o no racional. Si *nuestro* concepto de racionalidad difiere del otro, entonces carece de sentido decir que a *ese* otro algo le resulta o no racional en *nuestro* sentido” (1994: 62).

Então, as concepções de bruxaria e magia zandes fornecem ao indivíduo um meio de expressar a conexão entre acontecimentos aparentemente desconexos. Isso

³² “Ciertamente, el tipo de comprensión que perseguimos exige que veamos la categoría zande en relación con nuestras propias categorías ya comprendidas” (1994: 71-2).

leva Winch a afirmar que a bruxaria é também vista por Evans-Pritchard como um problema de linguagem. Consequência disso é que as possíveis contradições do sistema colocadas pelo autor, como a hereditariedade da bruxaria, não podem ser expressas nesse contexto e têm suas conclusões vistas como sem sentido pelos Azande. As contradições que podem ser encontradas no sistema de crenças zande só ocorrem quando o modelo racional-científico é colocado em prática, não possuindo uma contraparte na linguagem mágica Azande. Portanto, Winch afirma que Evans-Pritchard tentou levar o pensamento zande para onde ele não se dirige naturalmente, sendo o europeu o culpado pela contradição, e não o zande (1994: 56).

A racionalidade científica serve, assim, como paradigma para medir a respeitabilidade de outros discursos (1994: 36). Parte dessa preponderância da ciência em nossa maneira de decodificar o mundo se dá pelo que o autor considera como uma fascinação que esta provoca em nós. Aliás, a própria ideia de fascinação tem uso semelhante nesse argumento ao que teria em interpretações de um rito mágico ou religioso. Desse modo, Winch busca demonstrar que implícito à visão de mundo da maioria dos pesquisadores, e conseqüentemente em seus posicionamentos teóricos, está a noção de que a ciência e sua racionalidade são corretos e, mais, desmistifica as outras esferas da vida. O próprio Evans-Pritchard argumentou em outra época (1986 [1959]) que historicamente os antropólogos tiveram uma atitude hostil frente às religiões e as trataram como superstições fora de moda.

A ciência lida com hipóteses sobre o empírico, enquanto o espírito que guia a conduta mágica e a consulta a oráculos é bem diferente. O autor afirma que tal atitude não é ingênua, mas sim uma posição filosófica clara e desenvolvida e esse fato transparece nos escritos de autores como Evans-Pritchard e outros da mesma tradição, como Frazer (1976). Assim, o autor tem sucesso ao demonstrar que é difícil para o pesquisador se desvencilhar da noção de ciência como um domínio privilegiado de explicação de mundo. Isso por que este busca sempre uma realidade verdadeiramente objetiva em contextos onde as pessoas não a buscam, o que leva a equívocos de interpretação.

Rita Segato (1992) demonstra inquietação semelhante frente à análise antropológica. No caso, a autora critica o relativismo que a disciplina propõe e comenta que enquanto buscamos formas de compreender a crença dos outros através de exercícios relativistas, aqueles que aderem a estas crenças o fazem sem vislumbrar a possibilidade de colocá-la em termos relativos. Como Segato sublinha, a prática de

relativizar traços da cultura tende a eliminar traços da “experiência humana do transcendente”, já que o discurso relativista trai o que se propõe a revelar. Indo mais além, a autora enfatiza que a construção desse relativismo passa pela decodificação do universo semântico observado, deslocando-o de seu conjunto expressivo emocional original a abstrações que o discurso racional possa captar. Desse modo, diferentes autores que se debruçaram sobre a temática da religião o fizeram buscando sua compreensão fora da experiência vivida, como o caso de uma crença ser uma psicologia camuflada, ou a feitiçaria como discurso sobre as tensões sociais, como visto em Evans-Pritchard.

Como a autora coloca: “reencontramos aqui a ideia de que todo ato deve ser entendido como uma fala, onde o dito é sempre algo que está fora do ato mesmo de dizer” (Segato, 1992: 121). De modo geral, Segato pretende demonstrar como em nossa cultura o empenho de entender passa necessariamente pelo exercício de interpretar e que isso aplicado no campo religioso nos torna insensíveis às características do próprio ato de crer. Contudo, ao tratarmos crenças como símbolos a serem esvaziados de sua substância para remeterem a outros símbolos de uma cultura, deixamos de lado sua principal finalidade, que é ser vivido, experienciado: “enfim, damos preeminência ao aspecto cognitivo sobre o imaginativo, ao aspecto intelectual sobre o sensível, à compreensão sobre a experiência” (1992: 125).

Esse é, nos termos de Segato, o velho lema “contextualizar para entender”, o posicionamento da razão ocidental em relação à pluralidade de experiências. Entretanto, esse postulado de compreensão nos leva a colocar as coisas em perspectiva, mas sempre com uma perspectiva implicitamente superior às outras, a do racionalismo:

“Ao problematizar a pluralidade interna do nosso mundo, problematizamos também o pluralismo de mundos, a diversidade étnica. Nesse contexto, o relativismo constitui-se no instrumento para projetar os diversos programas de verdade, que encontramos coexistindo pacificamente nesses mundos outros, sobre o mesmo plano horizontal de verdade racional para nós hegemônica” (Segato, 1992: 129).

Dessa maneira, o postulado racionalista gera posicionamentos de exterioridade ao que é estudado, conhecido. José Jorge de Carvalho (2006) vê isso como distanciamentos sistemáticos da subjetividade que vão contra a proposta inicial da antropologia, a saber, a de questionar a proposta de referência única da racionalidade

européia. Como sublinha o autor, o objetivo não é desqualificar esta tradição, mas sim apontar os limites do posicionamento racionalista, que por si só “não dá conta de registrar e absorver as inúmeras dimensões, aspectos e ordens da realidade que compõem a dimensão social e cultural da vida humana” (2006: 3).

Em outro texto de cunho bastante inovador, Carvalho (1998) se propõe a realizar uma exegese dos cantos de religiões tais como a umbanda, a pajelança e a jurema. Em contraste com a maioria dos trabalhos acadêmicos sobre o tema, que se concentram nos aspectos ideológicos e contextuais, Carvalho se aprofunda no que considera a dimensão fundamental dos cantos, a saber, sua experiência mística e seu conteúdo espiritual. Dessa forma, os textos de tradição oral podem prover mais do que formas de representação ou imaginário coletivo; eles podem ser vistos como “expansões da consciência dos indivíduos”. Como o autor coloca,

“minha intenção é levar a sério a ideia de que esses cantos de poucos versos, dedicados a caboclos, juremas, Pretos Velhos e tantas outras entidades, são de fato textos pertencentes à esfera do sagrado e isso implica uma atitude de respeito radical à sua característica básica, qual seja a de formar um grande *corpus* místico-poético” (Carvalho, 1998: 4).

Considerada do ponto de vista metodológico, a proposta de Carvalho nada mais é do que o pressuposto fundamental antropológico de levar o nativo a sério; considerar como essencial aquilo que ele aponta como essencial, sem contudo perder profundidade analítica. Isso nos faz levar em conta não apenas a razão que buscamos, mas também aquilo que as pessoas enfatizam, tal como os sentimentos, a intuição, os sonhos, enfim, as experiências do sensível e do que escapa às dimensões deste.

A JUREMA COMO EXPRESSÃO SENTIMENTAL

“Lo que entre nosotros, en un proceso secular, se ha tornado poesía,
sigue siendo entre los canacos realidad vivida”

(Maurice Leenhardt, *Do Kamo*)

Em *Do Kamo*, Maurice Leenhardt (1997 [1947]) apresenta a descrição de um povo melanésio a partir de uma perspectiva que evita considerar o outro somente por categorias do nosso entendimento, pressuposto antropológico que é difícil ser colocado em prática. Autor mais próximo da fenomenologia e muito mais interessado

nas experiências do que nas estruturas sociais, Leenhardt utiliza de uma vasta vivência etnográfica de vinte e cinco anos para tecer comentários sobre os domínios psíquicos e metafísicos dos canacos. Desse modo, o projeto maussiano de reflexão sobre a pessoa é o principal fio condutor da obra e este envolve a desconstrução do paradigma do sujeito racional e unitário, o que coincide com interesses atuais de parte da disciplina antropológica.

Em seu estudo etnográfico, Leenhardt decifra a cosmovisão melanésia através da linguagem e da mitologia, o que ele considera a chave para entender a construção canaca da pessoa e a lógica do pensamento nativo. De fato, o autor apresentava a aspiração de chegar a pensar como um canaco. Nessa cultura melanésia (bem como alhures), a paisagem social e a paisagem natural se complementam. O melanésio tem de seu corpo uma representação empírica, estética e mítica. Assim, todas as definições do corpo e das vísceras não são tidas como independentes, mas têm sua origem e papel essencial em outro domínio. Não obstante, Leenhardt enfatiza que os canacos não ignoram as funções fisiológicas, mas veem nas entranhas papel essencial no domínio afetivo e na emotividade.

A teoria de Leenhardt acerca do pensamento mítico contrastava fortemente com o projeto levistraussiano, que via como importante os padrões de pensamento humano que produzem as categorizações de mundo. Para Lévi-Strauss, existem processos lógicos que estruturam o pensamento humano em diferentes contextos culturais. Assim, os fenômenos culturais não são idênticos, mas são produtos de um padrão universal de pensamento (1989; 2003). No intuito de pensar em leis gerais, o autor vê no pensamento mítico e religioso formas de classificação do mundo, o que pode ser tomado como o exercício de esvaziamento do conteúdo de que fala Segato (1992).

Dessa forma, enquanto uma questão central para Lévi-Strauss é como a mente humana produz a ordem, podemos argumentar que em Leenhardt vemos uma preocupação de como o humano vivencia sua realidade. Assim, o autor argumenta que a nomenclatura vegetal para os canacos revela uma identidade de estrutura e uma identidade de substância entre a árvore e a pessoa: “todo canaco sabe que su antepasado ha salido de tal tronco de la selva” (1997: 41). A vida flui indistintamente através dos corpos humanos, animais, vegetais e minerais. Para Leenhardt, esse mito de identidade não está só formulado nas narrações mitológicas, ele é vivido e sentido nas fibras do ser e no coração de um canaco não há limite entre a realidade mítica e a

realidade empírica. A paisagem é percebida como algo vivo que não se limita a rodear o indivíduo, invadindo-o. A pessoa se percebe como participante de situações míticas justapostas.

Mas o melanésio está longe de referir-se à natureza como se refere a si mesmo e não possui dela uma visão antropomórfica. O autor exemplifica dizendo que os canacos não dizem algo como “a árvore está morta” pois esta tem um modo de existência diferente que a palavra “morte” não abarca. Desse modo, “no existe un paralelismo de vida entre el cuerpo humano y el vegetal, sino solamente una identidad de sustancia” (1997: 42). E essa substância é o *karo*, que designa o elemento sustentador necessário a tais seres e tais coisas. De modo geral, vemos na teoria de Leenhardt a ênfase na emotividade do pensamento primitivo,³³ onde corpo orgânico, corpo psicológico, emotividade e pensamento se entrelaçam com o meio circundante.

Dentro dessa linha de pensamento, conceber uma pessoa como indivíduo unitário pode levar ao erro de vê-lo apartado do mundo e desconexo de suas relações com outros elementos. No caso de religiões que lidam diretamente com o mundo espiritual, a pessoa é tida como um agregado de relações com a espiritualidade, seja ela forças da natureza como os orixás ou espíritos ancestrais como os mestres, caboclos e encantados da jurema. Dessa forma, a unidade da pessoa “é um momento transitório de equilíbrio de todos estes componentes” (Segato, 2005: 24).

Evoquei as ideias e descrições de Leenhardt pois ouvi algo que é, de certa forma, similar. Discorrendo sobre o mundo espiritual, Nice me explicou que quando um juremeiro desencarna ele pode se tornar um encantado, uma entidade que pode vir a baixar na jurema de alguém. Se tornar um mestre da jurema, uma entidade mais elevada, é ainda um processo mais complexo. De uma vida dedicada à ciência da jurema,

a gente espera daqui pra lá não morrer. 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”. (Nice)

³³ Analisando a obra de Lévy-Brühl (que influenciou Leenhardt), Cardoso de Oliveira vê nesse pensador uma preocupação com o que é chamado de “categoria afetiva do sobrenatural”, que seria uma perspectiva de um mundo mais sentido e vivido do que conhecido (Oliveira, 2002: 133).

Na etnografia de Salles (2010), em diferentes momentos os pés de jurema eram apontados como a morada de algum falecido mestre juremeiro. Bastide (2004: 149) afirma que a força da jurema não é material, a da planta, mas sim espiritual, a dos espíritos que a habitam. Desse modo, a maneira como Nice se expressou nesse momento é, para mim, exemplo de que os juremeiros vivenciam sua religião mais como sentimentos do que como ideias conceituais. O contraste é acentuado principalmente se comparado com religiões que possuem doutrinas racionalizadas e bem delimitadas, como é o caso do kardecismo. Por ser uma religiosidade extremamente fluida e mutável que se adapta ao seu meio e às necessidades dos juremeiros e das espiritualidades, a jurema foge aos esforços de formalização, apropriando-se de seus próprios símbolos para criar outros.³⁴

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*. Assim, espíritos ancestrais vivem na jurema e um juremeiro espera também nela viver quando deixar o mundo físico.

Na jurema, assim como em outras religiosidades de terreiro, a comunicação com o mundo espiritual se dá principalmente através do rito de possessão e incorporação, quando as entidades baixam nos médiuns e dão seus recados. Não obstante, para um devoto o cotidiano é uma vasta rede de sinais a serem lidos e decifrados, alguns trazendo mau agouro e outros presságios. Portanto, infortúnios, coincidências e acidentes são interpretados dentro de uma linha explicativa que envolve a influência de forças sobrenaturais, a agência humana e, por vezes, o próprio acaso. Similarmente, os sonhos ocupam lugar importante como meio de mensagens espirituais e são constantemente trazidos à tona nos discursos de juremeiros. Isso é o que Carvalho (2006: 12) descreve como um estado constante de alerta diante de sinais

³⁴ Em sua análise sobre religiões sincréticas, Carvalho (1998: 25) afirma que “é o espaço popular que conduz essa tradição de contato com o sagrado e ainda impede, por enquanto, sua domesticação ou sistematização teológica”.

tênuas. Assim, o mundo espiritual não somente circunda a pessoa, ele a invade, a influencia, a guia, lhe traz experiências.

Ao apresentar os relatos de juremeiros, tentei dar valor à experiência individual destes, pois acredito que não é possível chegar a essa existência sentimental sem conferir-lhe um caráter particular, individual, o *ser uma experiência* de Merleau-Ponty. Na trajetória da jurema, toda experiência é única, individual, intransferível. Esse é provavelmente o que alguns chamam de “o segredo da jurema”, o caminho que cada um aprende com seu mestre.³⁵ Similarmente, considero que apenas o relato textual não é suficiente para dar conta da complexidade de experiências que forma a vivência religiosa, o que me levou a complementar a descrição com imagens e relatos. Por fim, as considerações que tecei nessa parte final são menos conclusões do que inspirações teóricas e pessoais a serem perseguidas.

Portanto, acredito que uma abordagem etnográfica da jurema que privilegie a experiência sentimental possibilita aproximar-nos da dimensão estética e afetiva do todo vivido. No encontro que tive com a jurema, só pude percebê-la como uma dimensão profunda da vida do juremeiro, algo que não pode ser isolado ou fragmentado para ser compreendido. Juremeiros estão ligados à planta, à mata e às suas entidades. Esse é o conjunto expressivo emocional que foge às abstrações conceituais e se localiza no limite do que o discurso racional consegue captar. Assim, o resgate de posturas que enfoquem o sensível podem enriquecer a análise ao nos propiciar tocar em outros aspectos do vivido, os horizontes latentes de nossa experiência.

³⁵ É possível traçar um paralelo entre a vivência religiosa e o trabalho de campo do antropólogo, ambos de caráter igualmente único e particular, experiências intransferíveis.



EPÍLOGO

Mencionei, na abertura desse texto, que durante os dois meses em que vivi em Olinda dei a sorte de dormir e acordar ao lado da casa de Dona Maria José, lenda viva da jurema de Olinda. Não foram poucas as vezes em que eu estava lendo ou descansando em meu quarto e me pegava ouvindo os cantos de jurema entoados na casa vizinha. Além disso, vários de meus interlocutores (como Sílvio Botelho, Alexandre L'Omi e Pai Messias) não cansavam de enfatizar o quanto ela era reconhecida por seu trabalho de cura e consolação aos fieis que lotavam o salão de sua casa. Sabendo disso, desde o início eu tinha a intenção de conhecê-la e conversar com ela sobre a jurema.

No entanto, apesar da proximidade física (vizinhos!) a distância que me separava dela era mesmo um abismo. A primeira vez que tentei ter com ela fui acompanhando L'Omi em seu trabalho de mapeamento de terreiros, quando, mesmo trajando sua roupa de juremeiro, foi recebido com certa desconfiança pelos atendentes da lojinha do terreiro que vende velas, ervas e imagens. Logo percebi que devido à sua idade avançada, Maria José é cercada por pessoas que a protegem e a resguardam de curiosos e pessoas possivelmente nocivas ao seu trabalho e que não seria nada fácil ou até mesmo impossível chegar até ela.

Com isso em mente, fui a algumas reuniões, normalmente nas terças, mas nessas o volume de fieis tornava quase impossível chegar perto de Dona Maria José. Diferentemente de outros terreiros e juremas, no *Centro Espírita Jupiraci* não há toques de tambor e giras, somente reuniões de mesa com palmas e cantos, um modelo mais próximo de algumas umbandas e kardecismos. Fui a três dessas reuniões, mas o máximo que eu conseguia era ser fumaçado e benzido por ela, recebendo também balas e pirulitos em um reunião dedicada a Cosme e Damião. Dona Maria José, uma senhora negra a franzina que aparenta beirar os noventa, normalmente fica sentada na ponta de uma longa mesa de toalha e itens brancos, puxando alguns pontos e jogando a fumaça de seu cachimbo à moda dos juremeiros nos fieis que se enfileiram para serem benzidos.

Não consegui ficar a sós com ela em nenhuma das ocasiões e tentei mesmo convencer aqueles que a auxiliam a me autorizar falar com ela. Eu recebia respostas em tom simpático de que poderia falar com essa ou aquela pessoa sobre tal e tal

assunto, mas nunca me deixaram ver Maria José a sós. Enfim, nunca recebi um “não” como resposta, mas várias opções que claramente não levavam a ela.

Em minha última noite em Olinda eu me encontrava extremamente fragilizado emocionalmente devido a problemas pessoais e, meio sem saber por quê, me dirigi ao terreiro de Dona Maria José. Nesse dia havia um menor número de pessoas aguardando, mas as que lá estavam reclamavam de estar há muito esperando para serem atendidas. Conversei com um senhor que organizava a espera e expliquei que iria embora de Olinda no dia seguinte e que já havia tentado falar com Dona Maria José algumas vezes. Ele simpatizou com minha situação e me disse que, mesmo que eu não possuísse uma ficha, que deveria ser agendada mais cedo, talvez conseguisse me encaixar rapidamente em uma consulta e outra, mas só para tomar um passe, não para conversar mesmo com ela. Aceitei de bom grado a oferta e aguardei.

Quando fui finalmente chamado, retirei os sapatos, peguei um ramo de arruda emprestado e caminhei até ela. O auxiliar explicou-lhe que eu iria viajar para longe. Ela então acendeu seu cachimbo, pegou o ramo e começou a trabalhar com sua fumaça e me “limpar” com a erva, enquanto eu virava e abria os braços. Sempre em posição muito curvada e de voz fraca, ela se dirigiu a mim: “Pra onde você vai, meu filho?”. Expliquei que voltaria a Brasília, onde morava e deveria concluir meu trabalho. Ela perguntou se estava tudo bem comigo, ou algo assim, quando lhe expliquei um pouco do que me afligia. Ela me ouviu, levantando os olhos de vez em quando e me encarando, sempre na mesma posição curva e humilde, e disse:

“Vá, sua viagem está protegida”.

E assim foi.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, RONALDO DE (2009). *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Terceiro Nome.
- ASSUNÇÃO, LUIZ (2006). *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.
- BASTIDE, ROGER (2004 [1945]). *Catimbó*. In: Prandi, Reginaldo (Org.). *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.
- BATESON, GREGORY (1978 [1972]). *Steps to an ecology of mind*. Chicago and London; University of Chicago Press.
- _____ (2008 [1958]). *Naven*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Edusp 2008 [1958].
- CAMPOS, ROGÉRIO SCHMIDT (1997). *Fotografia e Alteridade: os limites das linguagens na experiência etnográfica*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UnB.
- CARNEIRO, EDISON (1986 [1948]). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARVALHO, JOSÉ JORGE DE (1990). *Violência e Caos na experiência religiosa*. In: *Religião e Sociedade*, Vol. 15, No. 1. pp. 8-33.
- _____ (1998). *A Tradição Mística Afro-Brasileira*. Série Antropologia 238. Brasília: UnB.
- _____ (2006). *Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da antropologia*. Série Antropologia 406. Brasília: UnB.
- CARVALHO, JOSÉ JORGE DE E SEGATO, RITA LAURA (1987). *El Culto Shangó en Recife, Brasil*. Caracas: Colección Ensayos y Estudios Monográficos.
- CASCUDO, LUÍS DA CÂMARA (1978 [1951]). *Meleagro*. Rio de Janeiro: Agir.
- CASTRO, EDUARDO VIVEIROS DE (2007). *Filiação Intensiva e aliança demoníaca*. *Novos Estudos* 77.
- CAVALCANTI, MARIA L. V. C. (1983). *O Mundo Invisível*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- CLÉMENT, CATHERINE E KAKAR, SUDHIR (1997 [1993]). *A Louca e o Santo*. Trad. R. Aguiar. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

- CONNERTON, PAUL (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COUTINHO, EDUARDO (2008). *Encontros*. Org. Felipe Bragança. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- DA MATTA, ROBERTO (1986). *Evans-Pritchard e a religião*. In: *Religião e Sociedade*, Vol. 13, No. 1. pp. 30-36.
- DELEUZE, GILLES E GUATTARI, FÉLIX (1997 [1980]). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 4*. Trad. S. Rólnik. São Paulo: Ed. 34.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (2005 [1976]). *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Trad. E. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- _____ (1986 [1959]). *A religião e os antropólogos*. Trad. S. Lamarão. In: *Religião e Sociedade*, Vol. 13, No. 1. pp. 4-19.
- FAVRET-SAADA, JEANNE (2005). *Ser afetado*. *Cadernos de Campo*, n. 13. pp. 155-161.
- FERNANDES, GONÇALVES (1937). *Xangôs do Nordeste: Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____ (1938). *Folclore mágico do Nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FRAZER, SIR JAMES G. (1976 [1922]). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (abridged ed.). London: The MacMillan Press.
- FREYRE, GILBERTO (1970). *Assombrações do Recife Velho: algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural do passado recifense*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- GIUMBELLI, EMERSON (2006). *Os Azande e nós*. In: *Horizontes Antropológicos*, ano 12, n. 26, p. 261-297, jul./dez.
- GRÜNEWALD, RODRIGO DE AZEREDO (2006). *A Jurema no 'Regime de Índio': O caso Atikum*. In: MOTA, C. N. de et ALBUQUERQUE, U. P. de. (orgs.) (2006). *As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-ameríndia*. Recife: Nupeea.
- HERTZ, ROBERT (1980 [1909]). *A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa*. *Religião e Sociedade*, 6: 99-128.

- HOUAISS, ANTÔNIO E VILLAR, MAURO DE SALLES (2009). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- INGOLD, TIM (2000). *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres e Nova Yorque; Routledge.
- KUPER, ADAM (1996). *Anthropology and Anthropologists*. London: Routledge.
- LAMBEK, M. & STRATHERN, A. (1998). *Introduction. Embodying sociality: Africanist-Melanesianist comparisons*. In _____. (eds), *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press: 1-25.
- LEENHARDT, MAURICE (1997 [1947]). *Do Kamo: La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1989 [1962]). *O Pensamento Selvagem*. Trad. T. Pellegrini. Campinas: Papirus.
- _____ (2003 [1958]). *Antropologia Estrutural*. Trad. C. Katz e E. Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MAUSS, MARCEL (2003 [1904]). *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu” e; As técnicas do corpo*. In: *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.
- MAUSS, MARCEL E HUBERT, HENRI (2006 [1898]). *Sobre o sacrifício*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1999 [1945]). *Fenomenologia da Percepção*. Trad. C. A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- MOTA, CLARICE NOVAES DE E BARROS, JOSÉ FLÁVIO PESSOA DE. (2006). *O Complexo da Jurema: Representações e Drama Social Negro-indígena*. In: MOTA, C. N. de et ALBUQUERQUE, U. P. de. (orgs.) (2006). *As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-ameríndia*. Recife: Nupeca.
- MOTTA, ROBERTO (1977). *Religiões Populares do Recife como Resposta à Ecologia Tropical da Cidade*. Conferência. In: MOTTA, R. (org.) *Anais do Seminário de Tropicologia*. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana. 1987. pp. 75-104.
- OLIVEIRA, ROBERTO CARDOSO DE (2002). *Razão e afetividade: o pensamento de Lucien Lévy-Brihl*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

- OMAR, ARTUR (1998). *O Zen e a Arte Gloriosa da Fotografia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- ORTIZ, RENATO (2005 [1991]). *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- PEIRANO, MARIZA (2000). *A análise antropológica de rituais*. Série Antropologia 270. Brasília: UnB.
- RABELO, MIRIAM C. M. (1993). *Religião e Cura: Algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas*. Cadernos de Saúde Pública, 9 (3). pp. 316-325. Rio de Janeiro.
- _____ (2005). *Rodando com o santo e queimando com o espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo*. Revista Ciências Sociais y Religión, Porto Alegre, v. 7, n. 7, p. 11-37.
- _____ (2008). *A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica*. Revista Mana 14 (1). p. 97-117.
- REESINK, EDWIN (2006). *Raízes históricas: a Jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no Nordeste*. In: MOTA, C. N. de et ALBUQUERQUE, U. P. de. (orgs.) (2006). *As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-ameríndia*. Recife: Nupeca.
- SALLES, SANDRO GUIMARÃES DE (2010). *À sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Recife: Editora UFPE.
- SANTOS, JOCÉLIO TELES DOS (1995). *O dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras.
- SAUTCHUK, CARLOS E. (2007). *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese de doutorado em Antropologia Social, UnB.
- SEGATO, RITA LAURA (1992). *Um paradoxo do relativismo: o Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado*. In: *Religião e Sociedade*, Vol. 16, No. 2, 114-135.
- _____ (2005). *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- STOECKLI, PEDRO (2010). *O conceito de magia nos autores clássicos*. In: *R@U - Revista de Antropologia Social*, v.2, n.1, pp. 97-123. UFSCar.
- STOLLER, PAUL (1997). *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

TACCA, FERNANDO CURY DE (2009). *Imagens do Sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro*. Campinas: Editora da Unicamp.

TAMBIAH, STANLEY J. (1985). *Culture, Thought and Social Action: An anthropological perspective*. Massachusetts: Harvard University Press.

WINCH, PETER (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Ediciones Paidós Iberica.

WITTGENSTEIN, LUDWIG (2008). *Observações Sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer*. Apresentação, Tradução e Notas comentadas de João José R. L. Almeida. Curitiba: Revista Digital AdVerbum, 2008.

ANEXO I

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL



TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu, _____, _____,
(nome) (nacionalidade)
portador da Cédula de Identidade RG nº _____,
CPF nº _____, residente à Rua
_____, nº _____, _____ - _____,
(cidade) (estado)

AUTORIZO o uso de minha imagem em todo e qualquer material entre fotos, filmagens e documentos, para ser utilizada pelo pesquisador e antropólogo Pedro Stoeckli Pires, portador do documento MG-12547455 e residente na SQS 405 Bloco E, Apto. 304, Brasília – DF, para fins de material etnográfico com finalidade informativa e de pesquisa acadêmica, se caracterizando como atividade sem fins lucrativos.

A presente autorização é concedida a título gratuito e o(a) cedente declara ainda que não há nada a ser reclamado, a título de direitos conexos, referentes ao uso de sua imagem e/ou nome.

___ de _____ de 2010.

Assinatura