

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

ESPÍRITO DE CATIMBÓ

A MORAL MÁGICO-RELIGIOSA DA JUREMA



WAGNER PINHEIRO TEIXEIRA

NATAL/RN– 2014

WAGNER PINHEIRO TEIXEIRA

ESPÍRITO DE CATIMBÓ

A MORAL MÁGICO-RELIGIOSA DA JUREMA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Assunção

NATAL– 2014

Ficha catalográfica

Pinheiro, Wagner.

Espírito de catimbó: a moral mágico-religiosa da jurema /

Wagner Pinheiro Teixeira – Natal, RN, 2014.

192p. : il.

imagem da capa: foto de sessão num dos centros de jurema pesquisados, em 2012, por Alexandre Ramos.

Orientador: Prof. Luiz Assunção

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.

1. Jurema – Dissertação. 2. Moralidade – Dissertação. 3. Magia – Dissertação. 4. Feitiçaria – Dissertação. 5. Sociologia/Antropologia da Moral – Dissertação. I. Assunção, Luiz. II. Título.

WAGNER PINHEIRO TEIXEIRA

ESPÍRITO DE CATIMBÓ

A MORAL MÁGICO-RELIGIOSA DA JUREMA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Assunção

APROVADA EM 28 DE MARÇO DE 2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Assunção – UFRN – Orientador

Prof. Dr. Edmundo Pereira – UFRN – Examinador

Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos – UFBA – Examinador

Aos grandes leitores

AGRADECIMENTOS

Especialmente: aos juremeiros de Canguaretama, pela gentileza, franqueza e generosidade (em especial Zélia, Neta, Fernandes e Chaguinha); a Luiz Assunção, pela acessibilidade, cortesia, atenção, confiança e partilha de sua valiosa experiência; e a Rômulo Angélico, parceiro dedicado que me apresentou e acompanhou na viagem ao mundo da jurema – mesmo quando nossos caminhos de conhecimento não eram tão amigos quanto nós!

À mãe Solange e à esposa Lina, sobre cujas generosidades, companhias e sacrifícios estes escritos estão de pé. A Don Balito, que me ajudou a ir e voltar pelas sombras da estrada. A Alexandre, César e Sabrina, pela confiança e gentileza.

Ao dedicado e astuto professor Edmundo Pereira das grandes dicas, por me ajudar a conhecer e respeitar os “clássicos” antropológicos & pelo raro respeito que cultivava pela antropologia e seus aprendizes. Aos colegas parceiros da saga “a-mestranda”, verdadeira equipe improvisada e fraterna de tantas dicas e favores – principalmente nas figuras de Paulo Filho, Giselma Omilê, Angella Lima, “Sir” Ronaldo Lopes, Ângela Bezerra, “cabôca” Rose, Carlinhos Silva e esse “hidrocarboneto” com graça consagrado “Guru”.

A Amauri Gurgel, Eliane Tania Freitas, Alcides Sales, Rita de Cássia Maria Neves, Julie Cavnac e Francisco Neto Galvão, pelas boas – e nem sempre aproveitadas – sugestões. A “mestre Zé Pilintra”, por seu valioso aviso. Saudações a Renato Maia, Lucas Fortunato, Fabíola Araújo, Janaína Henrique dos Santos e Andressa Moraes, por me ajudarem a aterrissar macio e novamente nos fantasmagóricos e promissores corredores do setor 2. E, enfim, aos tantos apoiadores que cumprimentarei qualquer dia e ao vivo.

Humildade, paciência, solidariedade, serenidade e soberania radical de espírito: fortes lições de um drama antropológico mais ou menos trágico, mais ou menos cômico.

O tolo logo odeia ou adora. O sábio compreende.

Dito Uarpeik

RESUMO

Mediante pesquisa participante interessada na práxis social, busca-se compreender os princípios morais que regem os atos mágicos e o ambiente de culto de três núcleos juremeiros do município potiguar de Canguaretama. Dentre outros aspectos internos e particulares a cada núcleo de catimbó-jurema enfocado, discute-se os padrões coletivos envolvidos nos valores de confiança e cumplicidade pressupostos nas associações mágicas privadas das líderes juremeiras com seus pares, em contraposição à busca por prestígio e ao individualismo que permeiam as competições simbólicas e os ataques feiticeiros a enlaçar estas agentes com o universo catimbozeiro mais amplo do município. Ao final, investiga-se as práticas morais contempladas no dualismo esquerda-direita juremeiro, para, a partir da compreensão de que a referida dicotomia panteônica-ritual nativa não manifesta duas moralidades substancialmente adversas e contrastivas em benevolências e malefícios (mas um conjunto de ações morais sujeitas à *lógica especular* do “olho por olho, dente por dente”), buscar comprovar que tal estrutura moral de reciprocidade simbólica, assim como a centralidade da feitiçaria no mundo catimbozeiro, encontra alguma razão causal numa visão de mundo cujo princípio norteador é o *mal ontológico* da cosmologia católica.

Palavras-chave: Jurema, Magia, Religião, Feitiçaria; Moralidade, Sociologia/Antropologia da Moral.

ABSTRACT

This participative research interested in the social praxis attempts to understand the moral principles that set the magic rituals and the places of worship of three *jurema* centers of the potiguar region of Canguaretama. Among other inner particularly aspects of each focused *catimbó-jurema* center, it is being discussed the collective standards involved in the reliance and fellowship values assumed in the private magical gatherings by the *juremeiras* leaders and their partners, in contrast to the prestige seeking and the individualism that influence both the symbolic competitions and the witchcraft works that link these agents to the broader *catimbozeiro* universe of this region. Finally, the moral practices which make part of the *juremeiro* left-right dualism are investigated based on the understanding that the referred native pantheonic-ritual dichotomy does not necessarily express two moralities substantially adversed in terms of benefits or harms, but a series of moral actions subject to the *specular logic* of the tit-for tat. Thus, this research seeks to prove that this moral structure of symbolic reciprocity, as well as the witchcraft centrality in the *catimbozeiro* world, finds a certain causal link in a world view which guiding principle is the *ontological evil* of the catholic cosmology.

Key words: *Jurema*, Magic, Religion, Witchcraft; Morality, Sociology/Antropology of morality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – ESBOÇO CARTOGRÁFICO DE CANGUARETAMA

192

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
NEBULOSA JUREMA	12
PROBLEMÁTICA, OBJETIVO, JUSTIFICATIVA E HISTÓRICO DE PESQUISA	14
CRITÉRIOS EPISTEMOLÓGICOS	20
ARTES DO CAMPO	25
O MEIO-“CATIMBOZEIRO” E OUTRAS TRAMAS DE UMA CIÊNCIA HERMÉTICA	29
POR UMA SOCIOLOGIA/ANTROPOLOGIA DA MORAL JUREMEIRA	34
– CAPÍTULO I	
1.1 AS MORAIS DOS ESTUDOS DE CATIMBÓ-JUREMA	34
1.2 PARA UMA ETNOLOGIA MORAL DAS JUREMAS DE CANGUARETAMA	53
1.3 MAGIA, RELIGIÃO, RITUAL, JUREMA	57
1.4 ELOGIO DE UMA CIÊNCIA SOCIAL DA MORAL	59
1.5 <i>PRIMUM VIVERE</i>	65
TERRA DE CATIMBÓ – CAPÍTULO II	69
2.1 BREVES PREÂMBULOS HISTÓRICOS – PARA A JUREMA NO SENTIDO GERAL E PARA A JUREMA DE CANGUARETAMA	69
2.2 ESBOÇO DO UNIVERSO RELIGIOSO E DO CAMPO JUREMEIRO EM CANGUARETAMA	74
2.3 POR DENTRO DOS TRABALHOS	78
2.4 “SE EU FOR FAZER O MAL, DEPOIS EU RECEBO A QUEDA”	97
2.5 “EU TENHO SALVADO TANTA GENTE!”	101
2.6 “ENTROU NA DANÇA É PRA DANÇAR MIUDINHO”	105
2.7 O SOCIAL DA MAGIA, A MAGIA DO SOCIAL	125
O ESPELHO MÁGICO DA CRUZ CATIMBOZEIRA – CAPÍTULO III	133
3.1 A VIA DE MÃO DUPLA	133
3.2 A MORAL DO ESPELHO	150

3.3 A CRUZ CATIMBOZEIRA	167
DE VOLTA PARA O FUTURO – ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES	179
REFERÊNCIAS	182

INTRODUÇÃO

NEBULOSA JUREMA

A velha caatinga nordestina se seca e a vida arde em vastidão vermelho-cinza, além do mandacaru, a larga vista só se aliviando de verde ao descansar à casca de um arbusto de raízes perfurantes, lar de insetos e cobras. No regresso das águas, o vigor juvenil e a resistente umidade da planta espinhenta devem vencer sua pele seca e decadente. E já não pode nos intrigar tanto que esse oásis vegetal esteja, desde a “noite dos tempos”, consagrado às lendas e canções de morte e nascimento, em meio aos tabus e enigmas de serpentes guardiães e seres mágicos: aí, o seu redor, a vida não-humana sertaneja gravita e a vida litorânea se refresca, escapando à imolação solar.

Os mapas que podemos juntar e tecer, descansando a história sob a larga sombra de uma só árvore-palavra, ecoam às centúrias dos interiores e costas de um Nordeste há pouco confesso “Brasil”, vagueando, num único barco-nome, sobrevividos e transfigurados, guardados e perdidos. Transmigrada por entre tantos mistérios e congregações de aborígenes, campestres e vastidões de gentes de alma híbrida e pele abrasada, memória abortada das colônias soprada nuns poucos punhados de lembranças fugidias e colonos escritas, o breve trissílabo peregrinou se esvoaçando; verso aberto dos imaginários populares¹, como um cheque em branco simbólico dos povos, sua nebulosa parece, como o tempo, sempre crescer e contar muito mais...

Dizem que os “antigos índios” a chamavam por “yurema”. As notícias escritas que nos chegaram dos últimos dias dos “tapuias”² coloniais, assustavam-se com estranhos rituais de êxtases e sonhos excitados pelas raízes nativas. Dos relatos dos primeiros brancos até a atual América de suas conquistas, o nome desse “pau” das cercas e sertanejas curas alastrou-se por

1 Popular, ao longo deste trabalho, no sentido de expressão cultural estatisticamente majoritária de uma população – atribuição que, aqui, não deixa de corresponder às expressões culturais hegemônicas entre os menos providos economicamente.

2 Foi dos primeiros cronistas dos sertões que a antropologia contemporânea colheu o material a partir do qual tem pensado e repensado os chamados tapuias. Tem sido problemática a própria definição destes povos sertanejos – veja-se, por exemplo, a discussão de Dirceu Lindoso (2008) a propósito das divergências, incertezas e instabilidades da pertinência conceitual do termo “tapuia” entre alguns autores pioneiros; e a de Sobrinho (1939), sobre a extrema dificuldade de verificação genealógica étnico-linguística de cada uma das várias tribos abarcadas pelo nome. Nesta dissertação, conservo o termo pelo interesse estritamente referencial que ele tem na literatura acadêmica, sem querer, através dele, naturalizar as noções implícitas a sua origem colonial.

muitos terrenos, em novos, imprevisíveis e singulares sentidos, como sementes que fertilizam e ascendem várias plantas, três sílabas sustentando tantos galhos espalhados por terras, gentes, épocas: jurema reino de cidades para espíritos desencarnados, jurema espírito encantado das matas, jurema bebida mística, remédio, “ciência”, vegetal³, pródigo espectro de misticismos...

Hoje, seja como reivindicação de persistência cosmológica ancestral e arma indígena oportuna na luta política dentro da sociedade atual⁴, ou no recente experimentalismo inter-religioso⁵ das urbes, cruzando a imensidão de matizes populares de cultos reinventados nas contínuas e emaranhadas sínteses interculturais há séculos operantes, os usos e cultos da jurema proliferam em constelações particulares.

Entre as práticas espiritualistas saídas do turbilhão das etnias “brasilizando-se”, confluindo em combinatórias e miscelâneas várias, uma jurema que nem é “de índio” nem prática experimentalista urbana, tem prevalecido nos hábitos populares, transformando-se e se alastrando, como uma grande mancha povoada de histórias e silêncios obscuros aos satélites científicos e estatais – discretas multidões imanadas ao redor das casas, terreiros e círculos mágicos espalhados por boa parte dos campos e cidades nordestinas.

Que a vastidão mágico-religiosa em que os séculos brasileiros derivaram não tenha demolido dos ritos e bocas essa árvore-símbolo, que esse ícone siga até hoje, perante tantos outros simbolismos religiosos, fértil símbolo religioso matriz, nome-sol a organizar constelações simbólicas, tudo isso cabe naquilo que ainda intriga: embora a concretude física da planta jurema nem de longe seja imprescindível ou em si mesma crucial nos cultos contemporâneos mais populares, seu marco simbólico e durabilidade alegórica, como sombras

- 3 Nem todos encontrados apenas em território nordestino e brasileiro (BEZERRA, 2008), entre os seis tipos de planta concebidos sob a mesma égide “jurema” (popularmente: jurema mansa, jurema branca, jurema de caboclo, jurema de espinho, jurema preta e jureminha) (DA MOTA, 1997), a branca e a preta são as utilizadas como bebidas, banhos, remédios e defumadores em curas físicas e espirituais (ASSUNÇÃO, 2010, p.19). Para uma discussão taxonômica mais detalhada da(s) planta(s) jurema(s), vide Grünewald (2005, 2009).
- 4 Segundo sintetizou Gomes (2002), em grupos como os xucurus da Serra de Ararobá, Kariri-xocó de Colégio e Atickun-umã, Truká e muitos outros grupos indígenas sertanejos, a tradição da jurema permaneceu associada ao toré; contudo, nas últimas décadas, a luta por direitos, terras e reconhecimento sociopolítico integrou o culto da jurema ao elenco dos principais critérios políticos legitimadores de identidade indígena. Para aprofundar o assunto, vide, por exemplo, Labate e Goulart (2005) e Grünewald (2005).
- 5 Afirma Grünewald (2009) que, embora no Brasil os rituais envolvendo jurema gravitem na flexibilidade e experimentação próprias da pluralidade e do diálogo inter-religioso, sobretudo entre os “psiconautas” (Labate apud Grünewald 2009) europeus e norte-americanos, embora por vezes acompanhados de “retóricas espiritualistas”, o uso prático da planta jurema alcançou uma expressão incomum no Brasil: alheio às ideias religiosas, concebe e demanda principalmente os princípios químicos ativos da planta. Para aprofundar o tema dos contemporâneos usos urbanos da jurema, particularmente como planta psicoativa, vide Da Mota (2005) e Grünewald (2005).

que crescem à revelia de seu primeiro dono, permanecem.

PROBLEMÁTICA, OBJETIVO, JUSTIFICATIVA E HISTÓRICO DE PESQUISA

Arte de fama, coisa dos rumores e protegido arcano das culturas populares do Nordeste brasileiro, a fórmula mais corriqueira de mística juremeira manifesta-se num complexo mágico-religioso de transe possessivo⁶. De suas turvas origens indígenas, agregando, perdendo e sintetizando um irrequieto rio de séculos de confluências étnicas, seu atual e mais ordinário feitio ancora-se na “incorporação” de “espíritos” chamados “mestres”⁷, a servir os humanos por eles incorporados, ouvidos, temidos, servidos, queridos.

O intento deste estudo é compreender os princípios morais que regem as práticas mágicas e o ambiente de culto de três núcleos juremeiros (ou catimbozeiros; ou juremeiros-catimbozeiros) do município potiguar de Canguaretama. Entende-se moral, aqui, enquanto valores de julgamento e conduta internalizados socialmente.

Entre maio de 2011 e julho de 2013, ao longo de uma frequência errática e dispersa tornada mais regular e intensa entre as últimas semanas de 2012 e os dois primeiros meses de 2013, visitei o lar de Dona Maria Fernandes e os centros-casas de jurema Tupinambá e Mestre Pena Branca e Estrela do Mar. Acompanhei dezenas de encontros rituais nestes dois últimos centros, aproveitando seus “bastidores” e também convívios outros para conversar com suas médiuns-líderes. As sessões cerimoniais ocorridas nestas casas foram a fonte etnográfica principal para o estudo das ações morais mágico-religiosas nativas. Na casa de Fernandes (ex-líder do Centro Caboclo Zé Pelintra e Caboclo Ipanema), onde já não ocorrem sessões de jurema, busquei, mediante algumas poucas e longas conversas, aprofundar e ampliar a

6 Se, psiquiatricamente, o estado de transe alude aos “estados dissociativos” ligados às mudanças somáticas, de padrão de conduta e de “funções de personalidade”, dentre os vários tipos de transes possíveis, diversos tanto em expressividade quanto em fonte indutora (música, dança, tabaco, jejum, hipnose, autoflagelação, alucinógenos, etc.), o transe de possessão particulariza-se por compreender um efeito dissociativo que os religiosos atribuem à presença, no indivíduo possuído, de entidades excelsas (CONCONE, 1987). Por possessão (termo que, vale dizer, jamais escutei ser usado por nenhum incorporador juremeiro), entendo o domínio ativo que, segundo a vivência local, uma determinada entidade imaterial exerce sobre as funções motoras, volitivas e cognitivas de seu hóspede material, alterando, muitas vezes drasticamente, sua gestualidade, postura, timbre e tom de voz e, dentre muitos outros aspectos mais sutis e difíceis de precisar sem observações mais profundas e sistemáticas, pelo menos parte significativa da estruturação ordinária da sintaxe verbal, performance sentimental e conteúdo discursivo do incorporador.

7 O termo “mestre” parece advindo de Portugal, onde teria o sentido de médico (MOTTA apud RIOS & BRANDÃO, 2004) e feiticeiro (CASCUDO 1978).

compreensão do campo juremeiro local e sua “ciência”, guardando-me de utilizar o conteúdo destas falas sobretudo no sentido de consolidar e averiguar alguns temas morais suscitados no contato com as outras duas casas. Como a estratégia desta pesquisa foi investigar a moralidade mágico-religiosa em plena ação, absorvida em seus próprios fazeres, tomei o resultado dos diálogos com Fernandes enquanto fatos morais de menor pertinência analítica que as práticas rituais das demais casas de jurema.

Minha designação do culto por “jurema”, “catimbó” ou “catimbó-jurema”, e de seus fiéis por “juremeiros” ou “catimbozeiros”, parte muito mais de uma adesão às identificações instituídas entre os estudiosos que me antecederam, do que da constatação de uma identidade nativa explícita e cotidianamente mencionada. Ainda que eu não tenha conhecido quem em Canguaretama se apresentasse, por iniciativa própria, como “juremeiro” (quando muito, os interlocutores só consentiam em se dizer juremeiros no contexto de perguntas mais dirigidas e sugestivas – estilo “a senhora é juremeira?”), estou certo de que pelo menos as juremeiras com que estive por mais tempo não se opuseram a essa definição que fiz de seu culto e delas próprias, embora, como muitas pessoas não iniciadas na tradição, elas também designem sua religião (e sessão) muito mais por “mesa”, “trabalho” (e só às vezes, jocosas, por “catimbó”), do que por “jurema”, palavra que costumam limitar lexicalmente à própria planta e principalmente ao reino espiritual dos mestres. Quanto aos corriqueiros termos locais “catimbó”⁸ e “catimbozeiro”, quando não aludem (geralmente depreciativamente) aos feiticeiros e feitiços que ameaçam a Dona juremeira ou seus congregados e consulentes, inserem-se nos usos afetivo intimista ou comediante daqueles que, conversando entre pares, não deixam de brincar com sua própria cumplicidade prática e moral com o feitiço, com o catimbó. É nesse sentido que não me pareceu, a propósito de meu campo empírico, anacrônico ou deselegante recorrer também aos termos “catimbó”, “catimbó-jurema” e “catimbozeiros”, para referir-se à jurema e aos juremeiros – sem querer com isso deixar de ver as discontinuidades e transformações morfológicas e cosmológicas que evidente e potencialmente diferenciam (como se poderá notar) os cultos estudados pelos estudos pioneiros do século passado, daqueles que abordei em Canguaretama.

Quando, referindo-me aos sujeitos do culto, uso a palavra “juremeiros” ou “catimbozeiros”, pretendo simbolizar todo aquele que compactua ao menos com uma parcela

8 “Tô aqui no catimbó” (ou seja, na casa de culto); “botaram um catimbó” (feitiço); “aí [nessa comida] não tem catimbó [feitiço]”, etc.

significativa das ideias e práticas que dão existência a esta religião magista: não apenas os líderes e médiuns incorporadores, mas seus assistentes rituais (que nem sempre são incorporadores de espíritos), seus consulentes-fieis e, quando não especificados sob qualquer outra denominação discriminante, inclusive os próprios mestres.

* * *

As comunidades e sociedades científicas carecem de pesquisas atuais sobre a religiosidade juremeira (ou pelo menos acerca de sua modalidade mais popular) na região nordestina; quanto ao estado do Rio Grande do Norte, as pesquisas etnográficas mais recentes – incluindo a de Câmara Cascudo (1978), já nem tão recente assim – quase em sua totalidade focaram cultos localizados em Natal e sua região metropolitana. Ao abordar cultos juremeiros de uma pequena cidade do “interior”, esta pesquisa também reivindica a pertinência e urgência de expandir espacialmente e aprofundar teoricamente uma temática ainda nova.

Em 2012, depois de algumas visitas de sondagem por quatro centros juremeiros urbanos e uma casa de jurema rural, certo de que estudar mais de um lugar de culto prejudicaria a densidade etnográfica da pesquisa, optei por limitar-me, era agosto de 2012, ao Centro Mestre Pena Branca e Estrela do Mar, na figura de Dona Neta – quem, meses depois de nossos primeiros encontros, alegando viagens e problemas de saúde, declinou minhas posteriores tentativas de visita durante algumas semanas. Em novembro de 2012, voltei a visitar, pelo menos quatro ou cinco vezes por mês, as sessões lideradas por Dona Zélia, até, em janeiro de 2013, reagregar Dona Neta (agora com seu hospitaleiro consentimento) e seu centro ao estudo, voltando também a encontrar por mais duas vezes Dona Fernandes e sua filha Chaguinha.

Como passa com a maioria dos filhos das classes médias de uma capital brasileira onde cultos afro-brasileiros e afro-indo-brasileiros⁹ ainda não aparecem tanto à superfície da “socioesfera” economicamente superior, minha infante socialização não me admitiu acessar os

9 Vale precisar que para o entendimento da jurema, a maior conveniência da terminologia afro-indo-brasileiro – termo usado por Prandi (2004) – ou indo-afro-brasileiro – termo usado por Motta (2005) –, ao contrário da clássica e mais comum nomenclatura “afro-brasileiro”, passa por não invisibilizar ou submergir a afluência indígena da jurema na vacuidade generalista de “brasileiro”, destacando o legado “afro” sem, entretanto, equivaler, no “caldeirão” genérico de “brasileira”, as culturas indígenas (que eram pré-coloniais e, nesse sentido, como as africanas, pré-brasileiras). O vocábulo “indo” indica, além disso, uma adequada ênfase histórica aos inquestionáveis influxos indígenas no culto pluriétnico da jurema.

sistemas espirituais de possessão com facilidades sociais senão através de um contato superficial com a religião kardecista. Ainda que um adolescente distanciamento para com as economicamente empobrecidas tradições mágico-religiosas populares tenha sido em parte e de modo indireto relativizado por experiências anteriores com a *santeria* venezuelana e com alguns sistemas terapêuticos e xamanistas ameríndios (cujas morfologias ritualísticas e conteúdos cosmológicos, em alguns poucos aspectos mais ou menos assemelhados aos cultos brasileiros de viés afro-ameríndio, decerto me garantiram alguma “familiaridade” quando diante da jurema), o esforço de entender o universo social juremeiro levou-me mais de uma vez ao delicado exercício de desaprender e “pôr em suspenso” (BOURDIEU, 1998) muitos automatismos de senso comum em que me socializei, manifestos especialmente durante os primeiros contatos com o campo¹⁰.

Às desvantagens de partida que uma experiência social basicamente leiga do tema condicionaram à entrada em campo, somou-se uma dificuldade de anacronismo intelectual extra: por não ter chegado aos terreiros e mesas de jurema mais cedo e pela “porta da frente”, mas um tanto quanto “atrasado” e “pela porta de trás” – explico: não guiado pelos mais recentes estudos academicamente “clássicos” de um Cascudo, Bastide, Andrade ou, hoje em dia, pelos mais recentes pioneirismos etnográficos dos antropólogos acadêmicos, mas pelos antigos e precários relatos coloniais sobre os índios¹¹ –, as primeiras sondagens empíricas da investigação mostraram-se estranhas e necessariamente inadequadas ao atual “estado de arte” dos populares cultos da jurema, numa dissonância bibliográfica e empírica com o campo que resultou pouco proveitosa ao avanço do projeto de pesquisa inicial.

À época em que, pelos fins de 2010, certo interesse pelas místicas e cosmologias aborígenes ameríndias pré-coloniais inclinava-me a um “livre” estudo das plantas “sagradas” dos povos indígenas da região agora norte-rio-grandense do Brasil, soube, logo em seguida,

10 Dentre os prejulgamentos mais comuns a certo senso comum (recorrentes, por exemplo, no repertório de piadas depreciativas de alguns humoristas brasileiros, sobretudo nordestinos), endereçados às tradições mágico-religiosas de incorporação (por exemplo, a crença de que a incorporação por um espírito não passa de um delírio psicológico patológico), dos quais me vi sob suspensão em boa parte devido a uma curiosa e detalhista observação prolongada dos agentes “em cena”, tive de me perscrutar mais detidamente quanto a um: a de que a “incorporação” seria, em parte ou totalmente, um ato de simulação teatral de um trapaceiro “ator” perfeitamente cômico de sua “mentira” – fingimento que, malgrado as conhecidas acusações de farsas mediúnicas (os etnógrafos da jurema nos contaram algumas delas, e, em meu próprio campo, ouvi, dos próprios juremeiros, várias estórias de farsantes) e certas similitudes e continuidades de vocabulário, sintaxe verbal, gestualidade e tônus de voz facilmente constatáveis entre possuído e espírito, ainda assim seria uma obra decerto tecnicamente impossível até mesmo para os melhores atores e ilusionistas.

11 Obras como as de Moreau e Baro (1979), Nieuhof (1942) e Von Spix e Von Martius (1938).

que um amigo se adiantara no caminho alguns anos antes de mim. Nos primeiros meses de 2011, a esperança de encontrar vestígios e sobrevivências culturais das antigas nações indígenas no mencionado estado (endereçando-se à inquietude acerca da natureza onírico-visionária da bebida jurema), pôde, a partir dos convites de Rômulo Angélico, provocar e enriquecer as iniciais leituras e perambulantes conversas sobre o tema, com algumas viagens às comunidades em processo de produção e defesa de suas identidades indígenas¹², e esporadicamente, ao longo do mesmo ano, com algumas poucas visitas às juremeiras de Canguaretama.

Nestas comunidades autoidentificadas indígenas, com o tempo, fui percebendo que os esquecimentos, transformações e aniquilações culturais por que passaram historicamente as sociedades aborígenes locais, tinham parte decisiva no fato de que as contemporâneas tentativas de mobilização de *torés* e ocasionais usos e imaginários da “jurema” estivessem comprometidos basicamente com as representações de um passado cultural reivindicado sob a lógica e contexto da política de “etnogênese” (GRÜNEWALD, 2005). À medida que a (re)invenção religiosa sob a bandeira de “resgate” da “cultura indígena” pareceu-me muito mais condizente à luta político-social (em sua atualização de um passado instalado sob o imperativo de um presente) que a uma vida coletiva crivada por lógicas e ritmos sociais alheios e soberanos a imperativas agendas político-identitárias (o que conformava um quadro bem mais generosamente político que soberanamente religioso, de inclinações muito mais performático-comunicativas que expressivas de cosmologias religiosas), preferi não vincular minha investigação do culto da jurema aos processos etnogênicos vividos por estas comunidades.

Enquanto a “poeira” deixada pelo primeiro objeto de inquietação denegado ainda flutuava no retrovisor das especulações e laborações, continuei visitando os juremeiros de Canguaretama, como acompanhante do historiador e cientista da religião Rômulo Angélico.

12 Em 2011, nas aproximadamente seis visitas exploratórias ao Catu, três ao Amarelão e duas ao Sagi, pude perceber a recorrência, embora por vezes tímida e aparentemente não frequente nem cotidiana, do “*toré*” nos eventos e ensaios públicos e abertos aos visitantes, sendo que o uso da beberagem jurema ou qualquer referência discursiva aos elementos de uma religiosidade juremeira só se fizeram presentes em uma ou duas reuniões sociais nossas com a família Arcanjo, no Catu, embora geralmente por iniciativa e admissível estímulo de alguns visitantes e instrutores culturais de um setor mais jovem do movimento indígena natalense (a realizar e organizar, por exemplo, visitas estudantis, cerimoniais – por ocasião dos *torés* – e aulas de música e idioma indígenas nesta comunidade – e também no Amarelão), especialmente atuante, à época, na figura mais constante e localmente carismática de Rômulo Angélico.

Por ter visitado há poucos anos pelo menos sete casas de jurema da cidade, detendo-se em três delas a fim de compreender como estes juremeiros representavam a umbanda em seu imaginário (ANGÉLICO, 2009), por reunir ao mesmo tempo as vantagens de sociabilidade ligadas à cumplicidade prática de um iniciado na umbanda e na jurema, aliadas a um competente conhecimento do estado de arte historiográfico desses universos mágico-religiosos, Rômulo era a pessoa certa com quem debater e aprender sobre o campo local, enquanto visitávamos os centros juremeiros por ele conhecidos, aqui e ali surpreendidos e atraídos por novas pistas e tantos boatos das várias juremas e catimbozeiros da pequena cidade costeira.

Ao passo que a formação cultural multiétnica das “juremas” canguaretamenses, visitadas de maneira ligeira em 2011, era inegável, e, enfim, fui levado a reconhecer a impossibilidade empírica de vislumbrar tais cultos a partir da hipótese de que existiriam preponderantes continuidades morfológicas e homológicas com os sistemas xamanísticos ameríndios do Brasil colonial, com Luiz Assunção¹³ assenti à concepção de tradição cultural como permanência nada “fossilizada” (ou pelo menos bem mais vívida, contraditória, imprevisível e “barulhenta” que um museu ou enciclopédia folclórica) de demandas e interesses sociais atualizados – ideia, aliás, sugerida, subjacente ou explícita em autores tematicamente dessemelhantes, como Pollack (1989), Capone (2004), Balandier (1997) e Zumthor (1985, 1997, 1997a, 2000). Tive então acesso a um paradigma teórico que me impulsionava a expandir o cenário do culto da jurema para além do ponto de vista do vestígio e impermanência ancestrais. *Tradittio* (acerca da transmissão, da transmitância) como permanência “petrificada”, conservação negativa resistente ao tempo, apesar dele, revelou-se noção insuficiente para apreender as invenções sociais implicadas na atual jurema. Quanto às casas juremeiras de Canguaretama, não mais se tratava de demandar-lhes um “era uma vez” ou “como antigamente” – nem tampouco de apressar-se em despachá-las ao porão das tradições assassinadas pela história ou perdidas para sempre.

À medida que comecei a abordar os estudos mais recentes da jurema (incluindo as pesquisas do século passado e as das últimas décadas), frequentava o salão de Dona Neta à procura de esclarecimentos sobre temas diversos e fortuitos (como a cidade espiritual da

13 No curso “Memória e Oralidade”, ainda no primeiro semestre do mestrado em antropologia social, na UFRN.

jurema, as características dos espíritos incorporadores, a iniciação da médium¹⁴, etc.), buscando também pistas e inspirações para consolidar uma problemática teórica. Desde o começo destas leituras, um curioso paradoxo me atraía: as fontes bibliográficas recorriam em afirmar que os serviços mágicos e entidades da jurema tipificados em “esquerda” (mágicas e entidades maleficientes) e “direita” (mágicas e entidades beneficentes) coabitavam juntos no culto. Interessei-me por compreender como era possível que os juremeiros do centro de Neta parecessem se sentir à vontade tanto em ajudar quanto em prejudicar magicamente alguém, cultivando ao mesmo tempo valores discursivos de piedade e solidariedade (aparentemente condizentes com seu professo cristianismo) e atitudes beligerantes e vingativas. Como se fazia sociologicamente possível tal realidade moral? Quê representavam como bem e mal, virtuoso e condenável? Como lidavam moralmente com a dualidade direita-esquerda?

Em suas práticas rituais e nas conversas fora destas, Neta me apresentava a zona que corresponderia à direita de seu culto, pouco ou nada à vontade em emitir seu lado esquerdo. No último semestre de 2012, em meio à suspensão de minhas visitas ao centro desta senhora, participei das sessões do Terreiro Tupinambá, onde entidades e discursos de esquerda predominavam. À mostra e em hegemonia discursiva interna nos ritos mágico-religiosos, a esquerda deste centro polarizava com a dominante discursividade de direita do centro de Neta. Incentivado por este efeito de polarização entre os dois centros, voltei-me de uma vez por todas ao assunto esquerda-direita, que passou a ser a fonte e a curiosidade maior, embora não exclusiva, desta investigação acerca da realidade moral juremeira.

CRITÉRIOS EPISTEMOLÓGICOS

À medida que a atitude epistemológica não apenas atravessa, se devolve circularmente e se imiscui nas escolhas metodológicas e conceituais, mas também é tão mais implicitamente carregada de “pré-noções dotas” e de “senso comum” quando se desconhece enquanto não

14 Hoje instituída e tornada comum entre os sistemas religiosos brasileiros de incorporação por espíritos, o termo “médium” é uma expressão de origem latina (“meio”) e advinda do espiritismo kardecista (cuja principal base doutrinal está nas obras “O livro dos médiuns”, “O livro dos espíritos” e “O evangelho segundo o espiritismo”); refere-se à capacidade ou dom humano da “mediunidade”: intermediar, comunicar-se com os espíritos, ser acessado por e também acessar estes entes “desencarnados”, seja vendo-os, ouvindo-os, sentindo-os, “psicografando”-os ou “incorporando”-os motora, verbal e volitivamente. Na literatura sobre a jurema, assim como no presente estudo, o vocábulo contemplará majoritariamente, salvo exceção indicada, o médium incorporador – sentido que os juremeiros pesquisados atribuem usualmente à mediunidade.

dada, mas concebida (BOURDIEU, 2007), não seria exagero começar por definir como desejo saber (método) do que quero saber (problemática-objeto), desde o horizonte do que penso que posso saber (uma antiga questão epistemológica). Na verdade, embora a necessidade de delimitar uma perspectiva epistêmica orientadora deste trabalho seja parte desse “poder percorrer de novo o caminho andado” (GADAMER apud OLIVEIRA, 2000, p. 82) que é o método, a teoria do conhecimento evocada aqui, ao contrário de narrar um ato primordial fundante depois do qual se seguiria uma suposta (e muito pouco honesta) linearidade fracionada de momentos (adoção de métodos de pesquisa e de um sistema conceitual) cumulativos e teleologicamente coerentes, teve, em pleno andamento da pesquisa de campo, um papel mais retrospectivamente pedagógico e prospectivamente corretor, visto que esta última não foi dirigida e enxergada desde seu começo através de “lentes” teórico-metodológicas deliberadamente refletidas.

A propósito de minha inicial impossibilidade de erigir um “*big bang*” epistemológico fundante da perspectiva de saber deste trabalho, permaneço convencido de que foi a busca de elucidar a presente problemática de uma maneira mais fidedigna com o objeto e conceitualmente clara o que me levou a tomar as experiências etnográficas nas casas de jurema como parâmetro e diagnóstico “em ato” dos aspectos dessa “política de conhecimento” (MARCUS, 2004) que, apenas no terceiro ou quarto mês de exploração de campo, pude experimentar e incorporar sistemática e deliberadamente.

Se, como cientistas sociais, há décadas não podemos nos evadir de meditar a respeito da rebelião interpretativista de perguntar-se acerca do que somos perante a alteridade sob reflexão (ROCHA & ECKERT, 1998), não parece certo, todavia, que a clássica tensão antropológica de buscar ser um cientista “frio” e ao mesmo tempo um íntimo autor-criador – ambas as proezas realizadas, aliás, como caçoava sagazmente Geertz (2002), sem apegar-se às nossas próprias categorias etnocêntricas – possa resolver-se na entrega absoluta a um paradigma de “objetividade” em que se pense conseguir atingir somente uma “leitura de segunda ou terceira mão” (GEERTZ, 1973) da interpretação nativa, nem muito menos num “redencionismo moral” (MARCUS, 2004) ou “populismo epistemológico” que, movidos por imperativos “humanistas”, “reflexivos” ou liberadores da “autonomia” do sujeito, sintam-se no direito de atrofiar ou neutralizar a valiosa capacidade das ciências sociais de desvelar realidades sociais que os agentes estudados desconhecem ou normalmente não desejam saber

nem ajudar saber, aniquilando a ciência social numa ilusão de correspondência ou comunhão epistemológica entre investigador e nativo¹⁵.

As querelas e revides ligados ao caráter posicionado e parcial das várias maneiras de fazer antropologia não transtornam o fundamento empírico desta ciência em mero texto desconstrucionista. A importância epistemológica do antropólogo (e, penso, de qualquer cientista social) segue sendo a de visualizar esse “mundo maior” que surge da análise dos “vários horizontes limitados das pessoas” (BARTH, 2000), embora a pretensão de saber subentendida na certeza ou pretensão de acessar e “sequestrar” a experiência alheia, assim como o desprezo e ignorância quanto à evidente natureza textual-autoral do fazer antropológico – como provocaram Geertz (1997) e Clifford (2002) – já não possam contar com nossa complacência.

Seria preciso ainda lembrar que, por vezes, são as surpresas e hipóteses empiricamente corroboradas, não as presunções e sofismas induzidos via “gabinete”, os melhores amigos do cientista social, quando ele se convence que, longe de saber, sobre a imensidão de fluxos relacionais que configuram a vida social em questão, sempre menos que os nativos, muito pelo contrário, alcança saber – como asseverou singelamente Becker (2007) – “coisas que os pesquisados não sabem”? Que espécie de loucura nos convenceria de que os juremeiros não sabem, ao seu próprio modo, infinitas coisas de seu universo moral das quais sequer suspeitei? Apesar disso, fui percebendo que eles não pareciam intelectualmente cientes de certos mecanismos e sentidos implícitos aos padrões acionados em suas práticas cotidianas.

Pelo menos certa noção de crença não deveria ser banida das ciências sociais, sob o preço de desamparar a teoria social de uma chave analítica de inegável alento empírico: a pertinência teórica desta noção encontra-se logicamente implicada na ideia de “reificação” (BERGER & LUCKMANN, 1986), quer dizer, o processo no qual os agentes sociais, em sua incapacidade de objetivar-se na particularidade e relatividade da construção sócio-histórica em que foram e continuam sendo socializados, tendem a tomar suas estruturas perceptivas e mentais por dadas, eternas e naturais – ou seja, verdades fundantes e não fundadas.

Por outro lado, é também verdade que em etnologia, a noção de crença, numa atitude – normalmente mais implícita que declarada – de assepsia, afastamento e reserva mais ou

15 “[...] a lógica do nativo, seja ele antropólogo ou não, é sempre uma lógica de posição [...] o modo como o informante acha que deve ser conduzida uma pesquisa é epistemologicamente distinto do que é uma pesquisa.” (MONTERO 1998 apud SILVA, 2000, p.56).

menos céticos para com o valor analítico da experiência vivida pelos grupos estudados (em particular os povos primitivos e os sistemas mágicos), operou normalmente uma violenta redução, mais ou menos retoricamente sutil, das estruturas de percepção e entendimento nativos à ideia de um mero acreditar arraigado e ilusório. Favret-Saada (2002, p.156) avaliou com pioneira perspicácia certos aspectos desse paradigma intelectual da crença, notável entre os antropólogos ingleses – mas, creio, em certa medida também presente em etnólogos franceses como Marcel Mauss – que estudaram a feitiçaria:

De maneira geral, havia nessa literatura um perpétuo deslizamento de sentido entre vários termos que teria sido melhor distinguir: a “verdade” vinha escorrer sobre o “real”, e este, sobre o “observável” (aqui, havia uma confusão suplementar entre o observável como saber empiricamente verificável, e o observável como saber independente das declarações nativas), depois sobre o “fato”, o “ato” ou o “comportamento”. Essa nebulosa de significações tinha por único traço comum o fato de opor-se a seu simétrico: o “erro” escorria sobre o “imaginário”, sobre o “inobservável”, sobre a “crença” e, por fim, sobre a “palavra” nativa.

Diferente de qualquer desprezo ou ceticismo apriorístico para com a verdade da experiência mágico-religiosa nativa, foi em plena investigação que acabei por acatar a pertinência estratégica de uma visão do real social cognoscível que, mesmo não filiada à ambição explicacionista do “ventriloquismo etnográfico” de poucos escrúpulos quanto ao desejo de abarcar e acessar o outro em si mesmo – como não queria Geertz (2002) –, tampouco me desacreditou o conquistável (e, acredito, jamais completamente garantido) poder de, através da autovigilância, auto-observação e cuidados metódicos, buscar capacitar-me em precisar, inclusive para além das intencionalidades e precariedades cognitivas das representações nativas e do próprio cientista (meus inevitáveis investimentos e recompensas emocionais refletidos no objeto de estudo), certas verdades objetivas tendencialmente impessoais, imprevistas e, por que não?, sim, “desinteressadas”.

Após embrenhar-se no velho “ping-pong” (e também “bumerangue”) antropologista entre super-sujeitos e super-objetos, Viveiros de Castro (2002) alcançou em Deleuze uma interessante saída para além da polarização pendular entre objetivismos e subjetivismos, tantas vezes ou imersos num abismo autoespecular que condena o antropólogo a inscrever (ou pelo menos a achar que inscreve) eternamente literaturas e traduções que não fazem mais que

nos inscrever nelas (o que poderíamos chamar de hiper-subjetividade absorvente), ou transeuntes persuadidos demais da certeza de que trafegam uma ponte cognitiva através da qual se alcançaria uma mimética explicação do mundo social supostamente em si próprio¹⁶. O “outrem” deleuziano

[...] não designa ninguém, mas somente eu para o outro Eu e o outro Eu para eu. O erro das teorias consiste em precisamente oscilar incessantemente de um pólo, em que outrem é reduzido ao estado de objeto, a um pólo em que ele é levado ao estado de sujeito [...] Com efeito, outrem não é um Eu, mas o Eu é um outro, um Eu rachado. (DELEUZE, 2006, p. 363)

É essa tendência da diferença de outrem à “interiorização” do antropólogo, o terreno em que acredito multiplicar-se um pensamento-mundo que nem é (como poderia ser?) a verdade última dos juremeiros pesquisados, nem muito menos uma fantasia de sujeitá-los a meu espírito: “não se explicar demais com outrem, não explicar outrem demais, manter seus valores implícitos, multiplicar nosso mundo povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões.” (DELEUZE, 1969a apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 131). Trato, pois, de fazer-me experimento desta realidade cognitiva que é o outrem enquanto “possível”, num empenho objetivante que, como diria um François Laplantine (2004) deleuzeano demais, mais produz um mundo-outrem que reproduz o mundo-outro.

É assim, por desconfiar de uma ciência social capaz de ser cabalmente explicativa, e não por desvalorizá-la em seu poder de conhecer via vigilâncias e certificações metódicas – às quais, aliás, acrescentaria o valor de uma “instância não metódica” de sapiência, que “não tome a certeza” como “norma absoluta de verdade” (OLIVEIRA, 2000, p. 92) –, que penso verificar, ascender ao mais veraz, determinadas virtualidades das vidas morais de alguns juremeiros e juremeiras de Canguaretama.

16 Não seriam os “puros disparates” que “formam, ou o além celestial de um entendimento divino inacessível a nosso pensamento representativo, ou o aquém infernal, insondável para nós, de um Oceano da dessemelhança” (DELEUZE, 2006, p.365)?

ARTES DO CAMPO

O problema me exigiu uma estratégia etnográfica fundamentalmente prática: a bússola da “descrição densa” (GEERTZ, 1973), focada nas minúcias, nos fatos simples e aparentemente triviais, foi recurso de sensibilidade analítica imprescindível à sondagem de uma moralidade em movimento, incorporada, gesticulante e não necessariamente generosa em sua dimensão verbal. À medida que, como lembrou Clifford (2002), meu contato com os juremeiros não passou apenas pela análise intelectual, mas por uma enorme gama de apreensões e interações extraracionais, tal maneira de escrever diários ajudou-me a lidar compreensivamente com uma moralidade coletiva tantas vezes ciosa de si.

Evitar usar o discurso científico para fazer redundância da experiência dos agentes – como ensina Bourdieu (2007) – exigiu certos cuidados especiais no trato com as representações avaliadas: embora bem menos muscularmente que a “razão prática” boxeadora em Wacquant (2002), palco e bastidores da moral incorporada juremeira guardam algo para além e aquém do representável por seus partícipes: um universo afetivo involuntário, não-intencional e não representado, melhor vislumbrado, com Favret-Saada (2005), a partir de uma comunicação com os agentes que, transcendendo o clássico intelectismo epistêmico dos antropólogos, sofisticou-se em atentar ao não-verbal, não-intencional e à vasta liberdade de afetos obscurecidos na opacidade consciencitiva dos sujeitos. Também por isso busquei me precaver de qualquer teleologia sociológica de transparência ou identificação da representação e intencionalidade nativas com sua suposta verdade objetiva motivacional e íntima (BOURDIEU, 2007; FAVRET-SAADA, 2002), e também contra a ilusão de unidade, identidade, estabilidade e permanência do sentido entre a representação (equivocadamente tomada como mero veículo de pensamento e de comunicação informacional) e um real (supostamente por ela imediatamente atualizado) independente da distância entre as palavras e as coisas, das separações e ausências entre os significantes nativos e autorais, e dos inevitáveis erros e derivas do fazer científico (LAPLANTINE, 2004).

“Mais do que por seu olhar, pela expressão de seu rosto, uma pessoa é ‘traída por sua voz’” (ZUMTHOR, 1997a, p. 15). Contudo, se é verdade que no Ocidente refinaram-se tanto as técnicas das artes gráficas, letradas, ao ponto de “nossa sensibilidade estética” rejeitar “espontaneamente a aparente imediatez do aparelho vocal” (ZUMTHOR, 1997a, p. 11), é

urgente que o etnógrafo acadêmico, e ainda mais aquele que trabalha com a falação social, pelo menos dome ou suplante a provável desatenção e inabilidade não-conscientes que sua posição sócio-histórica desde já lhe imprimem no trato com o regime de comunicação oral, que não deixa de presumir também certo regime de cognição diverso do gráfico. Arte de ouvir e fixar a presença corpórea e ricamente significada das vozes nativas, o projeto zumthoriano de resgate da voz e da fala como objetos de estudo em si mesmos válidos e apaixonantes, seu esforço por afastar-se da “frieza” decodificadora de certa sensibilidade linguística, foi inspiração decisiva no exame de (m)oralidades catimbozeiras que se insinuavam em timbres, ritmos, silêncios, canções, ruídos.

As casas de jurema que frequentei eram alheias ao circuito livresco e intelectualizado que caracteriza certos centros e terreiros. Inserem-se num estrato social cuja organização cognitivo-linguística aproxima-se da “oralidade mediatizada”, crivada pelas influências das mídias massivas (ZUMTHOR, 1997a, p. 30) e alheia à típica comunicação hiper-gráfica urbana. Não tomei o “idioma” semianalfabeto ou analfabeto dos juremeiros do ponto de vista de um lacunismo da escrita, uma sombra do grafismo, mas num positivo e inventivo regime soberanamente outro da letra. Na transcrição das falas juremeiras, esforcei-me por manter as pronúncias e sonoridades livres das “correções” gramaticalistas da língua “cultura”, permitindo-me neologismos gráficos que tentam captar a sonoridade oral dos agentes sem, por outro lado – como está fadado a fazer todo aquele que realiza transcrições etnográficas de uma língua falada, visto que esta nunca identifica-se totalmente com a chamada “norma culta” escrita –, tornar o entendimento obtuso ao leitor.

Como fez Waquant (2002) com o boxe, o cientista social que não deseja ecoar e parodiar academicamente as projeções que os agentes religiosos fazem de si, deve exercitar-se sempre em espreitar e tomar seu objeto por “seu lado menos conhecido e espetacular”. A tática de apreensão de uma moralidade o mais próxima possível da espontaneidade de “habitat natural” social (WACQUANT, 2002) e estimulada a não ser cúmplice e estimuladora de um sistema de defesa coletivo de blindagem e performatização otimizante (BOURDIEU, 2007, 2003) mais ou menos eficaz dos fatos morais do universo mágico dos cultos, convenceu-me a não realizar entrevistas mais longas e formalizadas com nenhum adepto, além das próprias líderes de culto. Antecipando-me aos prováveis efeitos psicológicos atrelados à “imagem pública” – a afetação de irrevogabilidade e gravidade que “estar em cena” podem causar nos

entrevistados, o gravador e o caderno podendo ajudar a desanimar e travar certa espontaneidade discursiva, absoluta ou tendencialmente mais à vontade quando fora dos “refletores” –, considereei a entrevista um método de amostragem a ser usado poucas vezes e já depois de um maior e mais adequado convívio em campo. A maior parte dos discursos verbais dos juremeiros foi incitada e registrada na dinâmica imprevisível, fortuita e mais informal das conversas prévias e posteriores às sessões de “mesa”, não só por que era mais cômodo para os envolvidos (incluindo o etnógrafo), mas principalmente para diminuir ou afastar ao máximo, deles, os prováveis efeitos de defesa, cálculo e angústia decorrentes da impressão de que se é obrigado e acossado a responder e reagir às excêntricas perguntas do pesquisador social, tantas vezes inconvenientes.

Muito menos extensas quando confrontadas com a larga preponderância das horas em que estive no interior dos quase sempre longos rituais, as entrevistas com Dona Zélia, Dona Neta, Dona Fernandes (e sua filha Chaguinha) e algumas fortuitas e rápidas conversas com alguns adeptos dos centros, foram basicamente semiestruturadas em perguntas que privilegiaram tópicos gerais e abertos. As respostas expressamente solicitadas às juremeiras, embora, presumo, facilmente dissimuláveis em réplicas não comprometedoras de seus prováveis segredos mágico-religiosos, guardam, à revelia da intensidade da vontade de verdade destas agentes para comigo ou meu estudo (expressão de vontade que é também uma “sintomática” e, portanto, pede, como veremos nos próximos capítulos, um “diagnóstico” sociológico dos valores e nexos morais em jogo), seu imprescindível poder heurístico para uma sociologia ou antropologia da moral.

Ainda que, como se deu conta Assunção (2010) ao refletir sobre suas entrevistas com umbandistas-juremeiros, o visível prazer destes religiosos em poder estar “à vontade” como detentores e gerentes da comunicação de seus próprios saberes, atue como motivação nativa a contrapesar e amenizar essa espécie de parasitismo cognitivo em que o entrevistador parece tirar informações sem oferecer nada em troca, a instrumentalidade desenvolvida em minhas primeiras entrevistas com Dona Neta comprovou os efeitos práticos relacionados ao poder do pesquisador de transformar uma aspiração etnográfica de diálogo não autoritário numa atmosfera de inquirição cúmplice de uma hierarquia cognitivo-discursiva bastante eficaz em praticar “violências simbólicas” como se estivesse “apenas perguntando” (como eu logo

desisti de pensar depois das primeiras entrevistas com a senhora¹⁷). Depois de identificada, a preponderante instrumentalidade da relação informante-pesquisador deu lugar a um encontro de maior “mão dupla” interativa, as entrevistas mais ostensivas e cerimoniais cedendo às conversas mais calmas e melhor sintonizadas com os ritmos, disposições e tópicos morais demandados pelos próprios agentes religiosos. Depois das comprovadas falhas (não apenas de método – pois se tratava de entender um *ethos* diante do qual me convenci ser mais inteligente não oferecer aos seus sujeitos boas chances de acanhá-lo, sistematizá-lo, ponderá-lo em discurso –, mas também de ética científica, pois não era minha pretensão cometer tirania jornalística ou autoritarismo em nome da ciência), rejeitei esse iniciático fazer-falar numa postura mais amiga do *falar-junto*, do *deixar-falar*, do *não-falar*. E, ao seu modo mais ou menos disposto ou capaz de aceitar e desenvolver as questões e autorreflexões morais que nossas conversas provocavam, tantas vezes derivando para além da segurança de uma primeira e fácil resposta, mais cômoda e ritual, os juremeiros e suas líderes foram deixando trilhas e rastros mais generosos de sua moral.

Concentrei-me no que jamais deveria perguntar diretamente, assim como em avaliar e testar as lacunas, desencontros e reinterpretções entre os atos e suas intenções manifestas. Evitei perder tempo com questionários democraticamente cocriados e monitorados pelos juremeiros – medida que resultaria em desastre tático, pois que se deseja saber de um *ethos* em estado não-premeditado, abordá-lo na maior “naturalidade” possível. Atentar aos diálogos dos devotos entre si e não apenas aos deles comigo – em concordância com Barth (2000) –, também foi fundamental para obter parâmetros mais amplos e critérios de interpretação e comparação de dados mais confiáveis, visto que, em geral, estando à vontade entre pares e amigos se pode confiar atos e discursos de maneira menos premeditada do que quando diante de um visitante ou pesquisador.

17 "A violência simbólica é essa violência que extorpe submissões que sequer são percebidas como tais, apoiando-se em "expectativas coletivas", em crenças socialmente inculcadas." (BOURDIEU, 1996). “Ah, você foi jornalista! [...] você precisa esquecer o gravador às vezes!” – Luiz Assunção me ajudou categoricamente a superar a fase dos “interrogatórios” sociológicos.

O MEIO-“CATIMBOZEIRO” E OUTRAS TRAMAS DE UMA CIÊNCIA HERMÉTICA

Ainda que não tenha me parecido adequado nutrir o ingênuo sonho de uma, digamos, etnoaspepsia em que as condutas morais nativas pudessem não ser alteradas pela infinidade potencial de efeitos psicológicos relacionados à minha presença (que, nos ritos, embora o mais muda e discreta possível, em muitos sentidos certamente afetou os congregados, talvez em suas atitudes mais difíceis de acompanhar e prever), como resultado de um projeto de diplomacia etnográfica (que me ajudou a alcançar alguma intimidade sobretudo com Dona Zélia, médium-líder do centro onde mais estive), pelo menos fui sendo gradualmente afastado da imagem de um “estudante” desconhecido da capital, para ser aceito num convívio mais próximo daquilo que julguei ser o efetivo ambiente social dos juremeiros. Presumo que familiarizar-me profundamente com seu mundo de mestres, pactos e “trabalhos” teria me exigido no mínimo três condições que não pude ou não quis alcançar: deixar-me iniciar como médium, conviver diariamente por mais alguns anos com os agentes e intensificar as conversas etnográficas com os consulentes e os fieis não-líderes dos centros (concentrei-me muito mais nas Donas¹⁸) – embora ter sido considerado por duas das Donas como “catimbozeiro” aspirante, ou, jocosamente, o próprio, tenha ajudado bastante a minimizar o entrave etnográfico constituído pelas dificuldades logísticas¹⁹ e pela indisponibilidade destas senhoras para um maior número de visitas etnográficas semanais.²⁰

Sem se esquecer que, como se sabe, às vezes é mais fácil contar nossos segredos e “desabafos” para um estranho que para nossos familiares e amigos. Todo pesquisador que se pergunta sobre esse assunto delicado que é a vida moral das pessoas, conhece algo desse curioso privilégio que é ser eventualmente tomado pelos pesquisados – mesmo num ambiente em que se é sempre em parte desconhecido e exógeno (e mais ou menos inconfiável) – como súbito confidente de coisas aparentemente íntimas e passionalmente imperiosas as quais, em

18 Com a expressão “Donas” ou “Donas juremeiras”, recorrente ao longo deste trabalho, pretendo referir-me sempre e somente às três líderes de culto incluídas neste estudo: Zélia, Neta e Fernandes.

19 A dinâmica de trocas comunicativas no campo tem um ritmo próprio e imprevisível, e nem sempre condizente com o calendário acadêmico e a logística financeira da pesquisa (CLIFFORD, 2002).

20 Neta e Zélia não resultaram entusiasmadas nem convidativas quando de minhas primeiras sugestões – nem sempre sutis – de que gostaria de visitá-las por vários dias numa mesma semana – assunto que jamais precisei abordar com Dona Fernandes, cuja casa (onde não funcionava culto) visitei poucas vezes. Neta e Zélia pareciam preferir minha companhia em dias em que houvesse sessão de mesa, convidando-me gentil e costumeiramente a comer em suas casas e a nelas permanecer conversando antes e após as sessões – sendo que, certa vez, a “mãe” dos fieis de Tupinambá convidou-me a pernoitar nos cômodos de sua família.

outras circunstâncias, dificilmente seriam ditas. Em parte confirmando a eficácia da equação evans-pritchardiana (2005) acerca da relação diretamente proporcional entre a conflituosidade entre os nativos e as vantagens informativas adicionais para o pesquisador, minhas curiosidades às vezes foram favorecidas pelas disputas e hostilidades existentes no campo juremeiro da cidade e na esfera de sociabilidade interna das casas de culto.

Em Favret-Saada (2002) encontrei uma maneira de problematizar comparativamente minha participação no campo de pesquisa: se, como ela, fui convidado a tornar-me um médium, diferentemente dela, não só declinei os convites e incentivos de Dona Zélia, como tal negativa não derivou em nenhum “tudo ou nada” etnográfico ou perda de instrumento de conhecimento imprescindível à problemática – sem esquecer que me seria impossível tentar, em pleno transe mediúnico, contemplar os ritos e escrever diários! No centro Tupinambá, minha participação nesse controverso, heterônimo e às vezes insondável jogo de atribuição de identidade²¹ e papel social dentro do universo nativo – jogo que, como defende a antropóloga francesa, quem adentrou nele numa intensidade prática mais profunda e ampla (aceitando tornar-se uma agente mágica), não tem necessariamente a ver com qualquer utopia de empatia ou qualquer submersão do exercício científico em nome da “aventura pessoal fascinante” –, prosseguiu num relativo deixar-se estar inerente à humana impossibilidade ou ao profundo tédio que ocasionaria uma vontade sociológica onipresente, implicando-me até certo ponto nas banalidades, dramas, tragédias e comédias locais. Ainda que, por priorizar um discreto e periférico ângulo de acompanhamento das sessões juremeiras, eu tenha tentado evitar engajar-me praticamente nos ritos do culto, a necessidade etnográfica de troca de favores e cordialidades foi testada por certas exigências e necessidades dos religiosos: interagi com os espíritos incorporados que me buscavam, levantei médiuns desmaiados (“Tem algum macho aí?”), tive o corpo benzido e a capacidade para a mediunidade avaliada pelos mestres, comprei tecidos para saias de uma entidade – todas estas experiências, ao final, colaborando com dados morais imprevistos e também com a tácita aceitação do “estudante” entre os

21 A maioria dos juremeiros mostraram-se, é intrigante, bastante desinteressados em me perguntar acerca de minhas intenções e planos com meu “estudo” (algo do tipo “Isso que você escreve, vai parar aonde?” ou “Onde é mesmo que você estuda?”). É bem provável que tenham especulado e concebido bastante sobre o que eu fazia ali, mas em minha ausência – e certamente ao seu modo, ou seja, através da eloquência e investigação de certos mestres. Esse aparente desinteresse pode ligar-se a um “controle de impressão” moral (GOFFMAN, 2004), por parte deles, ainda mais sutil do que aquele que já se esperava; ou quem sabe aponte para a falta de importância que um estudo “de escola” (era assim que nomeavam, às vezes, o que eu fazia entre eles) tem no sistema de valores locais.

juremeiros.

É de se esperar que a presença de um pesquisador em boa medida desconhecido pelas Donas, percorrendo alguns centros de possessão do município (como por vezes as fiz saber), inclusive casas fisicamente mais próximas (como é o caso das casas de Neta e Fernandes), altere o andamento mais ou menos corriqueiro de três núcleos juremeiros que estão distantes de constituir um triângulo de amizade religiosa ou solidariedade profissional. Não saberia precisar que aspectos de culto me teriam sido interceptados, desviados, desconfigurados ou ocultados em função dessa, digamos, transparência etnográfica, decerto castradora de uma maior franqueza das Donas; suponho que, se de fato estas se dirigiam mutuamente críticas e acusações mais graves, não me caberia sequer ser o último a saber! Contudo, a mencionada e relativa franqueza do pesquisador também foi oportuna para estimular a emergência de outras disposições morais operando a propósito das relações entre as Donas e seus centros.

Um estudo que não se proponha a tomar o discurso nativo como projeção mecânica e transparente de sua suposta verdade moral interior, conta com generosas chances de ameaçar os interesses de projeção e reconhecimento que os agentes fazem e desejam fazer de si, perante si mesmos e o entorno social. Como sugere a natureza de meu tema, toda sorte de sigilos e silêncios morais me interessaram deliberadamente; como não pesava sobre mim qualquer autoproibição religiosa, esperei que as próprias guardiãs dos segredos me desviassem e acobertassem deles, para o sucesso da pesquisa, jamais impedindo-me por mim mesmo de sondá-los. Coloquei a favor das líderes juremeiras minha disposição em não veicular dados e fatos que não lhes interessassem, alertando-as desde o início que tudo aquilo que desejassem, em meu trabalho, coibir ou alterar acerca do que me disseram ou do que vi, seria respeitado, desde que dissessem. Embora o interesse sociológico numa moralidade prática não guarde ligação intrínseca com a sensibilidade e cálculo ético em que o pesquisador decide pela exposição ou não de certos episódios morais nem sempre almejados, admitidos e oportunos para os grupos estudados, a honra de ter sido aceito, estimado e orientado pelas Donas não me permitiria divulgar qualquer fala, ato ou fato de suas vidas cuja publicação me fosse interdita por elas ou por minha própria decisão de não expor certos eventos e agentes²². Porém, a interdição das Donas jamais ocorreu (diferentemente das minhas), ao contrário de

22 Por exemplo, aqueles fieis os quais não consultei se porventura gostariam de ter seus nomes registrados na pesquisa, não tiveram seus nomes verdadeiros aqui veiculados.

suas generosas permissões de “liberdade autoral”.²³

Quem sabe meu assunto de pesquisa resultaria mais atrativo e oportuno aos juremeiros, caso não implicasse o perguntar-se insistente acerca de uma moral prática feiticeira. De qualquer maneira, na menção e discussão de certos fatos feiticeiros cruciais à qualificação argumentativa e ao caráter etnográfico desta pesquisa (e sem os quais ela deixaria de fazer sentido), cuidei de não expor nominalmente os envolvidos.

No mais, de muitas formas demandei dos juremeiros ajudas e gentilezas cujas consequências últimas transcendem – e consenti que transcendessem – seu mundo; e suspeito que alguns deles me exigiram o mesmo e ao seu modo, quer dizer, não necessariamente menos esotérico que o meu.

* * *

Como argumento no primeiro capítulo (*Por uma sociologia/antropologia da moral juremeira*), diferentemente de pelo menos boa parte dos estudos de jurema aqui discutidos, busco encarar a moralidade mágica deste culto incorporando o valor epistemológico de analisá-la do ponto de vista de uma imersão etnográfica focada em suas práticas. As representações verbalizadas dos juremeiros não foram tomadas imediatamente como verdades morais nativas, mas discursividades a ser averiguadas num plano analítico mais amplo: o da “espontaneidade” ritual e ideológica que age para além do registro racionalizante e calculado. Outro decisivo aspecto metódico aqui desenvolvido, foi levar em conta os discursos e práticas dos espíritos na avaliação etnológica da moral, encarando-os como legítimos agentes morais de um universo mágico-religioso profundamente conectado aos conteúdos subjetivos e práticos veiculados por estas entidades.

Os objetivos do segundo capítulo, *Terra de catimbó*, são estabelecer um preâmbulo sócio-histórico da jurema e definir o campo juremeiro de Canguaretama, para em seguida

23 Dona Zélia, cordial e confiante de que os mestres apagariam de meu gravador, caderneta e memória qualquer conteúdo que eles não desejassem que eu ou meus leitores soubessem, autorizou-me reiteradas vezes a tirar fotos, gravar, perguntar e escrever “o que você quiser!”. Dona Neta e Dona Fernandes, embora menos enfáticas, sempre consentiram que eu perguntasse e gravasse livremente. Porém, até a data da impressão final desta dissertação acadêmica, Dona Zélia não me autorizou a veicular ao público qualquer uma das diversas fotos que tomei de seus rituais, salões e pares. Em respeito a isso, mas sem querer deixar o leitor completamente entregue a própria imaginação visual via texto, limito-me a publicar aqui (na capa desta impressão) apenas uma foto – em que, aliás, a identificação física dos juremeiros em culto está semi ou totalmente protegida pelo anonimato garantido pela própria configuração visual da imagem.

descrever as casas e juremeiros sob estudo, com ênfase analítica em seus aspectos morais internos; ao final, discuto os valores morais de confiança e cumplicidade pressupostos nas associações mágicas privadas das Donas com seus pares, em oposição à busca por prestígio e individualismo que permeiam as competições simbólicas e os ataques feiticeiros a enlaçar as Donas juremeiras com o universo catimbozeiro mais amplo do município.

Munido destas ferramentas metodológicas e quadro descritivo-analítico basilares, ingresso, no terceiro capítulo (*O espelho mágico da cruz catimbozeira*), numa investigação das práticas morais mágico-religiosas contempladas no dualismo esquerda-direita juremeiro. A partir da compreensão de que a referida dicotomia panteônica-ritual nativa não manifesta duas moralidades substancialmente adversas e contrastivas em benevolências e malefícios, mas um conjunto de ações morais sujeitas à lógica especular do “olho por olho, dente por dente”, concluo a análise buscando comprovar que esta estrutura moral, assim como a centralidade da feitiçaria no mundo catimbozeiro, encontra alguma razão causal numa visão de mundo cujo princípio norteador é o *mal ontológico* da cosmologia católica.

POR UMA SOCIOLOGIA/ANTROPOLOGIA DA MORAL JUREMEIRA – CAPÍTULO I

Ora, se é certo que, como ocorre entre os filósofos da moral, também nas ciências sociais existem “morais que têm por função justificar seus autores”, se é preciso sempre afastar os riscos de que as teorias das moralidades sociais sirvam “para tranquilizar e deixar satisfeitos” os intelectuais (NIETZSCHE, 2006) – ou os religiosos; ou ambos –, parece ainda mais prudente que qualquer sociologia/antropologia da moral comece justamente onde deve acabar o espontaneísmo “sociológico” do vulgo e certa metafísica filosófica: que morais seriam essas, sobre cujos alicerces se têm mirado a jurema?

Neste capítulo, parto de uma revisão comparativa e crítica dos estudos que os cientistas sociais e outros pensadores têm feito acerca da jurema como fenômeno moral (também aproveito para expor determinadas descrições e análises que eles fizeram deste culto), recuperando suas observações pertinentes ao meu campo de estudo e argumentando em defesa da estratégia que aqui proponho para compreender o *ethos* nativo: investigar os julgamentos instalados nas ações dos agentes, para além daquilo que estes dizem e pensam de si – embora sem desprezar de todo estas últimas expressões. Nesse caminho, não poderia esquivar-me de aclarar quatro categorias fundamentais para elucidar a problemática da moralidade mágico-religiosa juremeira: os entendimentos aqui mobilizados de moral, magia, ritual e religião.

1.1 AS MORAIS DOS ESTUDOS DE CATIMBÓ-JUREMA

Invisibilizada ou desprezada tematicamente enquanto formação cultural mestiça, nada mais que vestigial, impura e até degenerada, o catimbó-jurema²⁴ não podia ser mais que um figurante das curtas anotações e desatentas observações dos africanistas das primeiras décadas do século XX²⁵. Dentre as religiosidades populares sob a mira dos estudiosos da época, o

24 Para um estudo etimológico do termo “catimbó”, ver, por exemplo, Cascudo (1978, p.30-33); quanto à palavra “jurema”, recomendo os comentários do estudioso de tupi Angélico (2009, p.95) ou a minuciosa análise sintetizada em Grünwald (2005b, p.242).

25 Nas obras de Manuel Querino, Nina Rodrigues, Ulysses Pernambuco, Arthur Ramos e outros, o estudo das religiões afro-brasileiras orientava-se segundo ideias de purismo monolítico africano e des-policiamento dos cultos afro-brasileiros (SALLES, 2010), aliás, crivadas por inquietações e demandas psiquiátricas (CAPONE, 2004).

“catimbó” ou “jurema” apareceu mais tarde como protagonista temático (público, pelo menos), quando Mário de Andrade, não filiado ao grupo de estudiosos das culturas negras, em sua modernista busca por uma identidade nacional, deu início, na década de 20, à cartografia das tradições místicas populares que findaria registrando os catimbós da Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco na conferência “Música de Feitiçaria do Brasil”, de 1933 (depois da morte do autor, a apresentação derivou em homônima obra escrita) (SALLES, 2010). Sob influência do musicólogo, a Missão de Pesquisas Folclóricas, ainda que com sérias dificuldades de encontrar e interpelar os catimbozeiros, registrou (mais extensiva que intensivamente) o catimbó da Paraíba, seus resultados sendo publicados em “Catimbó”, de Oneyda Alvarenga, e “Cachimbo e Maracá, o Catimbó da Missão”, de Álvaro Carlini (IBIDEM). Da linha “africanista” ligada a Arthur Ramos e ao grupo de Ulysses Pernambuco, “Folclore Mágico do Nordeste”, lançado por Gonçalves Fernandes em 1938, focará com minúcias o catimbó da Paraíba; seus estudos, juntamente aos de Cascudo, foram decisivos para a problematização teórica apresentada no curto e pouco aclarado estudo empírico de Roger Bastide, acerca da aquiescência do negro no catimbó daquele estado²⁶ – apresentada em seus “Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto” e “As Religiões Africanas no Brasil” (IBIDEM). Em forte associação intelectual com seu amigo Andrade e iniciando sua etnografia do catimbó no Rio Grande do Norte (embora pareça estudar mais detida e explicitamente apenas os catimbozeiros natalenses) em 1928, Câmara Cascudo teve o esparso campo que embasou “Meleagro” finalizado somente em 1949.

Todos estes intelectuais mostravam-se mais ou menos hábeis quanto ao “estado de arte” da ciência etnológica da época a respeito dos sistemas mágicos, e em sua grande maioria

26 Em descontinuidade com o modo competente em que estudou outras religiões afro-brasileiras, Bastide deixou de esclarecer em que condições realizou suas observações específicas sobre o catimbó, produzindo uma obra teórica referencial, mas de fontes muito mais bibliográficas que propriamente etnográficas (SALLES, 2010). A julgar pela meticulosa investigação de Capone (2004), mesmo tendo morado dezesseis anos no Brasil, o sociólogo francês “só teve uma experiência direta dos cultos afro-brasileiros nas curtas viagens que fez ao Nordeste, durante as quais trabalhou principalmente com especialistas locais”. Se, do período de nove meses em que pesquisou no Brasil, cinco se passaram na Bahia, deduz-se que, a despeito da imprecisão do francês acerca das condições de feitura de seu trabalho de campo na Paraíba, em se tratando de seu encontro presencial com o catimbó, arriscar-se-ia dizer que, no máximo (e com considerável otimismo nosso), teria durado quatro meses – até aqui desconheço qualquer informação que me possa precisar melhor essa hipótese. Tal nível de maturidade temporal etnográfica mostra-se suficientemente breve para nos convencer a não equivaler a obra bastidiana sobre o catimbó a uma pesquisa etnográfica do porte, por exemplo, da de Cascudo, já que a duração temporal do fazer etnográfico não deixa de se relacionar à confiabilidade descritivo-analítica da teoria que o cientista elabora.

também mais ou menos empenhados no evolucionismo, difusionismo²⁷ e na ideologia psiquiátrica²⁸ dominantes no cenário intelectual brasileiro dos anos 30 e 40²⁹. Decerto sujeitas às singularidades de tempo e espaço de cada campo social catimbozeiro pesquisado, aos interesses analíticos e às posições sociopolíticas diversas de cada autor, as teses destes pensadores mostraram-se especialmente divergentes em suas atribuições acerca da principal verve étnica herdada pela popular tradição religiosa: Câmara Cascudo, eminente entusiasta das civilizações europeias, folclorista deslumbrado pelas mitologias greco-romanas, de modo contundente e sistemático, Gonçalves Fernandes de maneira menos argumentada e taxativa, estavam ambos bastante convencidos de uma difusionista prevalência da bruxaria europeia sobre a ritualística e ideário magista do catimbó; Roger Bastide nos sugere concluir que o vislumbrou muito mais sob o ângulo da força e inércia estrutural das tradições religiosas indígenas, embora tenha atribuído ao catimbó, é curioso, a prevalência hierárquica dos negros e ao mesmo tempo uma quase ou total ausência de elementos religiosos africanos no culto nordestino; Mário de Andrade, malgrado seu nacionalismo folclorista e sua desenvoltura na literatura antropológica europeia dos sistemas “primitivos” e xamânicos³⁰, destaca a presença

27 Bastante influente no começo do século XX, a chamada antropologia difusionista por um lado se contrapôs ao evolucionismo (seu contemporâneo) e por outro foi sua amiga intelectual, visto que nem sempre sua defesa dos processos culturais como mosaicos de elementos herdados interculturalmente a desviava da ideia-chave evolucionista: há nas sociedades humanas uma escala progressiva e unilinear de estágios civilizacionais. Ainda assim, para difusionistas como Léo Frobenius, Elliot Smith e W. R. Rivers, as similitudes e dessemelhanças culturais não se explicavam pela “unidade psíquica” evolucionista da humanidade, mas pela lógica interativa e acolhedora na qual as culturas humanas se influenciam e se absorvem mutuamente. Conhecer o difusionismo antropológico é especialmente importante para contextualizar e colocar sob forte suspeita as ideias cascudianas (1978) sobre a herança mágica europeia do catimbó – onde sequer se considera a hipótese de que os esquemas técnicos e cognitivos das culturas mágicas possam assemelhar-se bastante em formas e lógicas, sem, contudo, apresentarem qualquer conexão histórica de herança cultural satisfatoriamente comprovável.

28 Dentre os autores clássicos, foi sobretudo Bastide quem transcendeu, pelo menos de maneira realmente explícita e contundente, por exemplo, o paradigma da patologização do transe de possessão.

29 Sobretudo as obras de Bastide e Cascudo, sob aspectos ora similares, ora diversos, parecem afastar-se mais destes labirintos e armadilhas “de época”, demonstrando – como reza a atual “antropologia social” – sensibilidades científicas mais próximas da vigilância anti-etnocêntrica e de certo desprezo formal e teórico pelos julgamentos morais.

30 “Embora, em um primeiro momento, o pensamento modernista brasileiro tenha partilhado a visão passadista da cultura negro-ameríndia, logo passou a sofrer a influência das vanguardas europeias que acabavam de descobrir a arte e a cultura dos “primitivos”” (CAPONE, 2004, p.229). Assim, o exotismo voltou ao Brasil por intermédio da percepção europeia do outro, veiculada pelos trabalhos etnológicos de Frobenius e Levy-Brühl. Em Mário de Andrade [aquando do seu Manifesto da Poesia do Pau-Brasil] “[...] o bom selvagem mítico se metamorfoseia em um selvagem devorador de brancos, tornando o Brasil a encarnação de uma civilização antropofágica, produto da ingestão de elementos de proveniências diversas. Os modernistas se transformam em “turistas eruditos”, em um verdadeiro esforço antropológico para se aproximarem das demais realidades brasileiras.” (IBIDEM). Risério (1991 apud CAPONE, 2004, p.229) afirmou a influência de etnógrafos como Couto de Magalhaes, Von des Steinen e Koch-Grunberg no movimento modernista.

cultural indígena no catimbó, sem comprometer-se tão terminantemente quanto Cascudo com qualquer defesa de uma supremacia legatária que governasse a miscigenação pluriétnica, dado que ofereceu inegável ênfase também às perícias e simbolismos de procedência ibérica entre os catimbozeiros.

Tão distante do culto religioso quanto inclinado à “simplificação ritual” de um “consultório” de “mestres” invisíveis, ainda visivelmente herdeiro das confrarias místicas juremeiras indígenas dos séculos XVI e XVII, o catimbó ao qual Cascudo (1978) nos convida é uma síntese de práticas e formas rituais cuja opacidade pelo menos não o impediu de acreditar vislumbrá-la a ascendência negra dos “mais antigos “mestres”, do procedimento banto de possessão e das “linhas” cantadas, as indígenas liturgias do “*to drink* jurema” (mas sem as experiências onírico-visionárias dos séculos passados) e fumaçadas de cachimbo, a “tonalidade católica” de certa simbologia, devoção e orações, o recente espiritismo kardecista de “seu vocabulário, cerimonial e dialética catequizante”, e as trocas de materiais terapêutico-rituais e saberes herméticos com a pajelança amazônica – tudo isso agrupado e fundido numa “concepção da magia, processos de encantamento, termos, orações”, absolutamente ibéricos (a rigor greco-romanos). À “mesa”, que era não apenas o nome da sessão, mas o literal instrumento de pinho, dispunham-se a princesa (“bacia de louça branca clara”), o cachimbo (para alguns “mestres”, “o verdadeiro catimbó e seu segredo”) e os idiossincráticos apetrechos, variantes segundo o dia ou catimbozeiro, num amplo mosaico de iconografias cristãs³¹, objetos mágicos, utilidades rituais e demais quinquilharias; dava-se uma sessão ritual atravessada de “espiritismo sem doutrina ética” e desprovida de corpo sacerdotal, instrumentos musicais (o maracá balançava solitário), enfeites e roupas especiais:

[...] o ‘mestre’ acende o cachimbo e, com a boca no forninho, sopra a fumaça para os quatro cantos cardeais, “quatro cantos da casa”, e monologa baixinho uma oração ininteligível mas perfeitamente católica,

31 Neste estudo, “cristão” e “cristianismo” são atribuições que, por uma comodidade explicativa comum às ciências sociais, ecoam certo uso lexical que o senso comum e os próprios agentes ou cultos religiosos citados na pesquisa (católicos, evangélicos, juremeiros, espíritas e outros religiosos que se apresentam como “cristãos”) fazem destes termos. Desde já, convidamos o leitor à delicadeza de espírito de não considerar, ao longo da leitura deste trabalho, os sentidos que aqui se confere ao “cristianismo” e seus adeptos, como pressupondo qualquer generalização histórica e moral: como sabe o curioso da história do(s) cristianismo(s), além daquelas mencionadas neste trabalho, muitas outras manifestações religiosas, das mais ritual e doutrinariamente diversas e antagônicas àquelas supracitadas, também reivindicam-se através do nome e figura de Jesus Cristo.

com invocações a Jesus Cristo e aos santos da Corte do Céu [...] Durante os ‘trabalhos’ não se fala. Fuma-se e bebe-se muito. Bebe-se aguardente que tem o nome indígena de ‘cauim’ [...] O cauim ajuda os “‘mestres’”. Não há ‘mestre’ abstêmio. O próprio ‘mestre do além’, incorporado ao ‘mestre’ material ou noutra fiel, bebe. (CASCUDO, 1978, p.44-45)

Tais “mestres” do Além” a possuir o corpo do “mestre” físico (o “médium” mais experiente, dirigente da mesa) e demais “cavalos” para a “fumaça às direitas” (“trabalho para o bem, tratamento médico, remédios e conselhos, orientações benéficas, dádivas de amuletos”) ou “fumaça às esquerdas” (“trabalho para o mal, vinganças, dificultar negócios, obstar casamentos, enfermar alguém, conquista de mulher casada, despertar paixão sem ser para bom fim”) (IBIDEM), são anunciados ou diretamente evocados em “linhas”, um tipo de “canto entoado pelo “mestre da mesa’ e continuado, através de sua boca, pelo ‘mestre’ invisível”:

*Meu São José
Acendei-me estas velas!
Santa Cecília
Varrei-me os caminhos
Meu Sant’Antônio
Me ponde em guarda!
Santa Luzia
Dai-me a vidência!
Já vem chegando e já
Os bons saberes
Do outro Mundo.
É o Rei! É o Rei! É o Rei!
Trunfei! Trunfá! Trunfá Real!... (IBIDEM)*

Se cometo aqui um empenho de ciência da moral, daquilo que o catimbó apresentado pelo potiguar nos oferece, parece pertinente ressaltar: o imperativo de continência sexual que os catimbozeiros associam à eficácia de suas práticas; sua liturgia e hierarquias flexíveis, plásticas e descerimoniosas; certa inclinação crescente dos catimbozeiros à magia solitária, individualista e aos “‘trabalhos’ encomendados” sem sessão, canto, rito coletivo nem consulente presencial; a classificação moral (aliás, “estatística”) dos trabalhos mágicos como “oitenta por cento [...] para ‘as esquerdas’, contra alguém”, e o restante, solicitantes de “remédios ou conselhos e ‘trabalhos’ para amores ou negócios, vida atrapalhada”³²; a

32 Foi o que Cascudo (1978, p.65) afirmou ter sabido de “Zinho”, embora não deixe claro se o “mestre” falava apenas de seus “trabalhos” mágicos ou arriscava, como parece, uma espécie de estatística intuitiva para

existência de uma relação de clientela envolvendo “mestres” físicos e consulentes, nestes ritos; e não esqueçamos de um breve comentário acerca da clientela rica e “importante” dos catimbozeiros, nem dos internos processos iniciáticos e educadores destes, em que somente um “mestre” físico reputado merecedor costumava receber de seu “mestre” invisível uma semente que o sagrava “mestre”:

A semente é a “borla e capelo” do curso. Nada mais precisa saber e tudo pode aprender porque conhece todos os “caminhos”. Todo “mestre” aprendeu com um outro. Ensino oral, aprendizagem direta, assistindo, perguntando, repetindo gestos, orações, fórmulas. (IDEM, p. 53)

Todavia, a disciplina pedagógica catimbozeira é, crê Cascudo, desprovida do *modus operandi* próprio de uma prática religiosa doutrinária e expansionista.

Vendo o catimbó, duma maneira geral, o aparato consiste na mesa estreita, forrada ou não, onde se misturam garrafadas de jurema, cachimbos, novelos de linha, agulhas, botões, imagens de santos, principalmente um crucifixo, amarrados de cordões e fitas, pequenos alguidares, maracás, bonecas de pano, cururus secos, fumo de rolo, etc. Muitos usam o alguidar sobre brasas ao pé da mesa, fervendo raízes ouervas. A sessão tem início com a abertura da mesa feita em invocações cantadas, as velas acesas. (FERNANDES, 1937, p. 87).

Foi assim que o “jovem neuro-psiquiatra” Gonçalves Fernandes³³ aferiu, no “complexo religioso do catimbó”, um “sincretismo” do catolicismo com os “cultos primitivos” indígenas em que elementos “matutos” populares como benzedeadas, cultos a espíritos de pedras e artes vegetalista de cura, associavam-se às “mesas” mágicas de possessão, a cultuar o “poder de gênios” chamados “mestres”:

Os “mestres” seriam os espíritos dos grandes catimbozeiros mortos, que presidem os ofícios conjuratórios, reinando sobre os elementos naturais e de poder de obediência entre os demônios, aos quais deveriam manejar para fins hostis individuais. Assim como usam os santos em ação mágica protetora ou curativa, os catimbozeiros empregam gênios inquietantes nos processos de finalidade agressiva, usando ambos, santos e demônios em mágicas outras que tenham objeto de lucro, ou poder, ou solução de

todos os “mestres” catimbozeiros.

33 O autor foi cofundador do Serviço de Higiene Mental: divisão da assistência aos psicopatas de Pernambuco voltada ao estudo dos “fatores biológicos” e “sociais” da patologia mental (CAPONE, 2004).

situações sentimentais. (IDEM, p.92)

No universo moral do culto pesquisado pelo médico, chamam a atenção, pela minuciosidade dos dados etnográficos, a ciosa desconfiança e escapismo segredista de catimbozeiros temerários das represálias policiais, a moral de vingança difundida na cultura mágica rural em que se insere o catimbó³⁴, e as evocações e fazeres mágicos de malefício e homicídio disseminados por certo cotidiano transpassado pelo feitiço de retaliação (temas que a obra de Gonçalves, inclusive, abordou mais longamente que os demais clássicos pioneiros).

Também merece tardia menção honrosa o legado conceitual, ainda bastante útil (aparentemente esquecido, relegado ou desconhecido pelos estudiosos posteriores), deixado pelo autor: sua categorização da magia catimbozeira em dois “sistemas mágicos” fundidos e complementares: o “natural”, que opera na sujeição dos “poderes naturais” em função dos interesses do mago; e o “evocativo”, onde se maneja espíritos para curar ou prejudicar. Tais conceitos há décadas faziam notar que o catimbó funcionava a partir das necessidades e desejos dos adeptos; a presença autônoma e independente do mago material, em seu próprio corpo e espírito, sem estar “possuído” por nenhum “mestre”, tinha lugar de importância no culto.

Interessado no catimbó, embora sujeitando-o a uma abordagem notoriamente comprometida em compará-lo ao candomblé (no qual se engajara profundamente³⁵) e a

34 “Assim se passa no interior do Estado [Paraíba]: esfaqueado ou atirado, antes que o criminoso alcance o arruado mais perto, ouve-se o côro: “a mó-é-dá!”. O morto é deitado de bruços com a moeda de prata na boca, no próprio lugar da luta: essa prática mágica garante – é a crença da região – a volta espontânea do criminoso, que se entregará à justiça. Essa ação mágica do patacão de prata é tomada com tamanho respeito entre os negros e mestiços da Paraíba, que desperta no criminoso um complexo de punição à sua simples lembrança. O dr. Onildo Leal contou-me a esse respeito o seguinte episódio: na cidade de Areia, um preto seu conhecido matou a um inimigo, num samba que se realizava na fazenda do seu avô; pois bem: o matador, já em fuga, ouviu os gritos: “a mó-é-da já está na boca do defunto!” – antes de amanhecer entrava por seus próprios pés na cadeia. Explicando que não se tinha aquietado a noite toda, “sentia que uma coisa o puxava para traz”. Ninguém mesmo, referiu-me o informante, tinha dúvida que assim não acontecesse...” (FERNANDES, 1938, p.32-33).

35 “Pesquisador-iniciado” de um terreiro de candomblé baiano e adepto do deus Xangô, o intelectual Bastide jamais se apartou do partidário religioso. Seu reificador esquema de oposição entre um suposto candomblé nagô legítimo e uma macumba degenerada de origem banto, como sua rígida diferenciação conceitual entre magia e religião (de origem antropológica weberiana, mas plenamente coincidente e harmônica com as “categorias de acusação” internas dos próprios cultos afro-brasileiros) (CAPONE, 2004), talvez sejam, entretanto, menos convincentes em nos sugerir em que nível andava a adesão do pesquisador à mentalidade dos seus pares religiosos, do que seu ufanismo africanista – onde, como ensina Salles (2010) –, sua imputação de um agenciamento calculista e de uma identidade africanista aos negros (por exemplo, os catimbozeiros) tinha lugar. Seu comprometimento com certo purismo africanista e com o mundo religioso do candomblé exemplificam categoricamente ao mesmo tempo o valor cognitivo da profunda intimidade etnográfica com os nativos e o erro militante que a contrapesa, ameaçando a ascese “desinteressada”

compreender o que levou o “negro” a tornar-se catimbozeiro, Bastide (2004) nos dirá de um culto de origem ameríndia em que catolicismo, espiritismo e “restos informes” de crenças negras, fundamentalmente estruturado nos “poderes mediúnicos” vinculados a “múltiplos espíritos” (BASTIDE, 1973), fez-se dono de um “esboço” mitológico católico-indígena onde a “verdadeira ciência” encontrava-se guardada numa árvore de jurema (tocada pelo menino Jesus na famosa fuga de Maria pelo Egito, sua beberagem abriria ao viajante o “mundo sobrenatural” dos “reinos encantados” e suas cidades) (IDEM, 2004). O “catimbó” apresentava um comportamento litúrgico significativamente mais “triste” e “sentado” que o festeiro e alegre candomblé:

Os ritos de entrada são, principalmente, ritos de fumigação [...] Terminada essa dupla fumigação, a do incenso cristão e a do tabaco índio, o mestre faz o sinal-da-cruz e bendiz a mesa. Então, o discípulo, que agita o maracá, se concentra, o mestre, que também entra em concentração, canta as toadas de apelo aos espíritos, enquanto com uma das mãos segura o cachimbo, com a outra segura o crucifixo e desenha sinais misteriosos no ar:

*Abra-te mesa
Abra-te ajucá³⁶
Abra-te cortina
Cortina reá! (IBIDEM, p.154)*

Presente do Pará ao Recife, o culto mágico, que para o então convencido sociólogo francês, “nada” tinha de africano (embora por vezes ou frequentemente fossem os negros seus sacerdotes e adeptos), “nem no ritual, nem na música, nem na mitologia” (IDEM, 1973, p. 71), pareceu-lhe triunfar, na Paraíba e no Ceará, sobre as religiosidades de procedência africana.

Como em Cascudo (uma de suas principais referências bibliográficas quando abordou o catimbó da Paraíba), em Bastide (2004) o olhar reincide sobre um estilo de iniciação onde os discípulos aprendem os segredos de maneira não formalizada (através de uma “transmissão individual”, numa elevação hierárquica “lenta” e em individualista ritmo de “quando quiser”, um mentor que não exige tabus nem sacrifícios treina “discípulos-mestres” habituados, não à adesão exclusivista a um mestre, a um grupo, mas inseridos numa “mobilidade religiosa”

(BOURDIEU, 2007) da análise social.

36 Em Cascudo (1978, p.99), “ajucá” é um outro nome da jurema. Grünwald (2005, p.261-262) analisa o termo, embora num contexto e época bem diversos aos do erudito natalense.

entre os grupos de catimbó da região), na impressão de que as várias “seitas” locais mostram-se individualistas e indiferentes entre si (devido “à solidão do trabalho agrícola” e à substituição da antiga “psicologia tribal” pela isolacionista “psicologia familiar”) e também no breve comentário sobre a existência das maléficas “fumaças às esquerdas” (uso de “magia negra”, como assinalou o professor, favorecido pelas perseguições sofridas pela religião dos desfavorecidos caboclos nordestinos) e benevolentes “fumaças às diretas”. Como seu contemporâneo escritor natalense, ele também chamará a atenção para a inclinação cognitiva não conceitualizante do magismo catimbozeiro.

Alvarenga (1949) ressalta a síntese espírita-católica de influência afro-brasileira, predominantemente ameríndia, no catimbó, fazendo notar também o segredismo e escapismo de catimbozeiros temerários das forças policiais.

No vasto compêndio-análise de Carlini (1993), em grande parte transcrição da obra de Alvarenga e dos escritos da Missão de Pesquisas Folclóricas, ressalta-se a forte influência do espiritismo na nomenclatura e protocolo de “mesas” ou sessões notavelmente menos estáticas e individualistas que as descritas por Bastide e Cascudo, embora tampouco, para o autor, cheguem a constituir danças coletivas. “A execução das melodias invocatórias dos “mestres” era acompanhada por uma “movimentação rítmico-litúrgica do corpo” caracterizada pela grupal e não coreográfica

[...] formação em roda, que se move ou se mantém parada; movimentos de rotação e flexão de tronco; movimentos elevatórios e em círculo com o braço direito, que segura o maracá, para a direita e para a esquerda, acompanhando as flexões e rotações do tronco; movimentos idênticos, mas de menor amplitude, do braço esquerdo, em que fica pendurado o arco-flechar [...] (IDEM, 1993, p. 75)

Bem mais que nos demais estudos, podemos entrever nestes relatos de rituais a manifestação de uma moral de serviço e auxílio operando nas interações verbais dos consulentes com os espíritos “mestres”:

Mestre [dos Caboclo do Rei Salomão]: Hum!... E Deus o salve, irmãozinho!
Ajudante: Deus o salve!
Mestre: Antão pra que qui me chama?
Ajudante: Pedir um socorro a meus irmão im nome de Deus.
Mestre: Im nome de Deus poderoso!
Ajudante: Para socorreres a mim e à matéria qui istá à presença e colocada

e socorro primeira parte para as matéria qui istá à presença do meu irmão im nome de Deus divino (?). Faça bom negócio pur onde andá, bons auxílios im nome de Deus pudentoso! Para que seja..... os negócio que eles fizérim para sê bem filiz cum os caboco e os caboco bem filiz também.
(IBIDEM, p.168)

E, embora na “função mágico-curativa” dos rituais e “mestres” espirituais predominem os registros de pedidos dos adeptos consulentes endereçados aos poderes benéficos dos espíritos invisíveis destes catimbós³⁷, ficou fixado na transcrição destas sessões um padrão de entidades e discursos do “além” dualizados entre bem e mal, polarizados entre os benefícios e os malefícios dos serviços prestados pelos espíritos, estabelecidos, portanto, num universo de bivalência moral capaz tanto de ajudar e curar seus requisitantes, como de manipular, prejudicar e matar suas vítimas – havendo também “mestres” declaradamente desinteressados em endereçar benfeitorias aos seus alvos mágicos.

Confessadamente ainda incompleto em seu planejado acabamento científico, quando da morte do escritor, o catimbó pensado em Andrade (1963) não assegura qualquer participação da pajelança nortista em seu mundo, delimita a “direta proveniência africana” na maneira de evocar os “mestres”, persevera na afluência espiritista-católica da arte mística originária dos ameríndios, singularizando-se, de maneira mais derradeira que Cascudo, por alegar a presença de ritos em que não havia qualquer “idolatria” de imagens de barro e pela tese de que a miscigenada musicalidade catimbozeira, embora tenha recebido contribuição africana, seria sobretudo portuguesa e “brasileira”.

O ensaísmo e a musicologia não amesquinham o importante legado sociológico da obra do modernista: especialmente em suas anotações de estudos não concluídos, o acompanhamos perambular por algumas reflexões pioneiras e em grande medida até hoje solitárias, a respeito da moralidade catimbozeira:

*[...] se o feiticeiro sincero e mesmo falso, é mais bom que ruim, age como curador, mediador benéfico, faz o mal **que os outros pedem**, e raríssimo só por si e pra si, em todo caso pela própria condição social dele, indivíduo e*

37 A julgar pela coincidência entre, pelo menos, os textos de Cascudo (1978), Bastide (2004) e Alvarenga (1949), em apontar a hostilidade, perseguição e repressão sofridas pelos catimbozeiros de tantos lugares, fica difícil saber, em retrospecto, até que ponto pedir sobretudo a benevolências dos mestres era de fato uma prática cotidiana dos catimbozeiros abordados pela Missão de Pesquisas Folclóricas, ou tal recorrência se explicaria melhor pelo receio nativo de que o estudo, registrando a feitiçaria de “esquerda” em plena ação, pudesse lhes trazer problemas morais e legais.

classe à parte mesmo entre seus crentes, ele precisa do mal, tanto como do bem, prá luta pela vida. Se é o bem que lhe concede um acesso social, o mal o defende da expulsão quando o bem lhe falha. (IDEM, p. 131, grifos no original)

Indo além da ideia de magia lesiva como imperativo financeiro para um catimbozeiro pobre demais para conseguir “viver” apenas da magia benfeitora, Andrade avança na hipótese de que a nativa³⁸ indefinição entre bem e mal estaria ligada a um “amoralismo primitivo e precário dos politeísmos todos”; embora reconhecesse no “biteísmo” do “catolicismo popular” a supremacia moral, católica, do “bem divino”, esta postura lhe parecia ausente do catimbó.

É certamente ancorado nessa visão de “amoralidade vaga” que o paulista viu, na atividade daqueles que considerou os espíritos maléficos do catimbó, um engenho de eficácia inocentadora (que não deixa de ser um “inocente artifício de defesa”) do “mal” praticado pelos “mestres” físicos: através de um sistema mágico em que o polo ativo da entidade, a pessoa incorporada, implica na (representação de) passividade deste possuído, o catimbozeiro pode conceber-se descomprometido com uma bruxaria não praticada por ele, mas através dele.

* * *

Após um vazio de décadas (ou pelo menos sem qualquer estudo de amplo alcance público) a jurema regressa aos ilustrados com Roberto Motta, nos anos 70, em trabalhos acadêmicos de nascentes programas de pós-graduação em ciências sociais. Seus artigos investigativos da jurema no contexto dos cultos afro-pernambucanos do Recife, veiculados em congressos, visitas pessoais e periódicos pouco acessíveis aos limitados públicos locais (MOTTA, 2005, p. 283), ajudaram a abrir passagem para o tema nos programas de pós-graduação (SALLES, 2010, p. 30) e influenciaram, de maneira difícil de apreciar,

38 Malgrado o “desgaste” simbólico e a conotação político-moral depreciativa que o termo “nativo” possa implicar para muitos antropólogos, ao longo deste estudo o uso somente em sua acepção de agente pertencente, internalizado ou localizado num dado campo social sob pesquisa: aquele que preexiste local e socialmente à chegada do pesquisador social no grupo. Aqui, ser/estar nativo não passa de uma reversível e relativa posição objetal atribuída numa situação de pesquisa. Não sou tributário de quaisquer substancialização epistemológica dos pesquisados: ainda seria preciso dizer que em nosso pertencimento prático aos campos sociais, somos todos autóctones, indígenas, aborígenes, como queiram, enfim, nativos em muitos sentidos e lugares sociais?

segundo nos conta o próprio autor, os estudos de Clarisse Novais da Mata (em 1987, sobre a prática da jurema entre os *kariri-shoko*), Jocélio Teles dos Santos (em 1995, sobre a entidade “caboclo” nos candomblés da Bahia), Jorge Carvalho (em 1990, sobre a jurema recifense) e Clélia Moreira Pinto (em 1995, tratando das pernambucanas juremas do xangô, da umbanda e dos índios *atkun*) (MOTTA, 2005, p. 283). Ainda na década de setenta, René Vandezande, então orientando de Motta, interrogou a jurema do litoral sul da Paraíba.

Motta (2005), num artigo que não deixa de ser uma retrospectiva crítica de parte dos estudos de jurema das últimas décadas e também uma síntese dos anteriores textos dele, nos apresentará uma jurema de hierarquia e códigos de conduta simplificados, plásticos e pouco formalizados, de operacionalidade financeiramente barata e fundada nas gerências e assistências de uma “clientela” por entidades espirituais. Constatando a imersão da religiosidade catimbozeira num processo de mútua assimilação com a “macumba carioca”, a notar principalmente por suas alterações no panteão de entidades, sua teoria irá, através da estratégia weberiana (WEBER apud MOTTA, 2005) de dicotomizar as “religiões iconofílicas” (amigas das imagens e bastante despreocupadas com “ideias abstratas e projetos éticos propriamente ditos”) e as “religiões logofílicas” (amigas das palavras: moralmente controladoras e ordenadas numa elaboração teológica racionalizadora da religião), atribuir um papel “embranquecedor” e racionalista ao exercício teologicamente kardecista em que a umbanda, “em seu projeto de representar a 'religião nacional'”, demanda transformações doutrinárias, rituais e panteônicas à iconofílica jurema que tem transformado e buscado abrigar e abarcar:

[...] não devemos confundir os ritos específicos de catimbó – em regra geral praticados em terreiros de gente muito pobre e, por isso mesmo, majoritários na área do Recife – com as muitas menções aos espíritos da Jurema que encontramos em terreiros umbandizados. (MOTTA, 2005, p. 284)

Numa abordagem teórica inovadora quando comparada às teorias antropológicas clássicas de religião e magia, ele também chamará a atenção para pontos normalmente pouco discutidos nos estudos de jurema: a compatibilidade entre sua “mentalidade mágica” e o exercício intenso da racionalidade; e o rico universo extraterapêutico de sua ritualística, para além de “todo cálculo de utilidade grupal ou pessoal”: a dimensão lúdica de sua sociabilidade

e a índole catártica (das profundezas subjetivas e identitárias dos juremeiros) e sacrificial (a entrega do fiel às entidades) da possessão.

Num processo que inicia seu trajeto público em 1991, com uma comunicação, na II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, sobre o culto da jurema no universo religioso afro-brasileiro de Natal (SALLES, 2010), até em 2006 finalizar seu “O reino dos mestres” (obra de doutorado que, em 2010, vem a ser o livro em que estuda a tradição da jurema em grupos umbandistas dos sertões da Paraíba, Piauí, Pernambuco e Ceará), Luiz Assunção demarca um olhar acerca de uma jurema “umbandizada” que inspirará os trabalhos de seus estudantes e orientandos Marcos Queiroz (2008) (que se deteve em centros de umbanda-jurema natalenses), Kelson Oliveira (2011) (estudioso de centros de umbanda em Limoeiro do Norte, Ceará) e Sandro Guimelhães de Salles (2010) (com trabalho de campo sobre a famosa jurema de Alhandra, Paraíba).

Buscando compreender e descrever como o culto da jurema ao mesmo tempo permanece e se reelabora em casas umbandistas caracterizadas por “giras”³⁹ e “toques rituais” percussivos, Assunção (2010, 2004) analisará aquilo que conceitua como uma agonística dialética de umbandização da jurema e, podemos dizer, certa juremização da umbanda: em seu papel “hegemônico religioso”, a umbanda exerceria uma “moralização” modernizante que transmuta uma tradição juremeira que, por outro lado, também lhe demanda aspectos ritualísticos e morais. Dando relativa continuidade ao esquema de oposições binárias – segundo Capone (2004), deixadas por Bastide e reforçadas por seu discípulo Ortiz (1991) – tradição/magia x modernidade/religião, dessa vez aplicado à religiosidade umbandista em processo de domínio sobre a tradição mágica da jurema, seu olhar acrescentará ao legado bastidiano a visão de uma cultura juremeira transformada via “moralização” umbandista.

Em evidente desacordo com Motta (2005), o etnógrafo enfatiza e argumenta pela existência, na sertaneja gestão da umbanda sobre a jurema, muito menos intervenção de desconstrução e eliminação dos traços cruciais de um universo ritual juremeiro tradicional (anterior à umbanda), que uma preeminência organizacional que não apenas conserva a estrutura básica da jurema, como lhe confere um resguardo sociológico e político sem o qual

39 “Gira” é a palavra que muitos cultos possessivos afro-brasileiros tendem a usar para significar seu padrão mais recorrente de ritual; basicamente, na umbanda, este se inicia com uma prece, seguida de saudação às “linhas” de entidades instituídas na casa religiosa, para, sob o ritmo das percussões, iniciar-se os movimentos giratórios grupais com a finalidade de alcançar a incorporação espiritual.

ela estaria socialmente enfraquecida e ameaçada:

Não há uma ‘absorção’ dos cultos populares por parte da umbanda, como que eliminando a religiosidade; pelo contrário, apesar de se apresentar com a cara da umbanda, por trás encontram-se os elementos principais do culto da jurema, fazendo-a continuar de alguma forma. É no contexto da umbanda que as práticas religiosas populares, como a jurema, por serem marginalizadas, estereotipadas e ideologicamente perseguidas, encontram respaldo e espaço para afirmação de suas práticas. (ASSUNÇÃO, 2010, p. 269)

Em Assunção (2010), o universo umbandista sertanejo se posiciona, assim, em relação à jurema, segundo duas tendências não excludentes: a moralização kardecista-católica que busca eliminar o álcool, o fumo e o violento transe de suas práticas religiosas, desfeitiçando-as, digamos; e a manutenção e reforço das práticas mágicas, geralmente privadas e ocasionais, onde beberagens, fumo, viagens de transe, medicinas vegetais e novas entidades têm lugar na “esquerda” mágica, herdeira ou mais associada ao antigo catimbó.

Outra contribuição deste autor ao estudo da moralidade juremeira, particularmente no que diz respeito à conduta moral instituída entre entidades, incorporadores e adeptos, é assinalar a troca de serviços e bens no pacto entre médium e espírito, como uma “troca de dádivas” maussiana orientada ao fortalecimento cotidiano e mágico do “médium”. A natureza moral dualista, ambivalente, dos espíritos “mestres”, capazes de “trabalhar” tanto na “direita” quanto na “esquerda”, também é observada e interpretada como condizente com o critério moral nativo de valorizar positivamente sobretudo o poder e conhecimento mágicos destas entidades.

Nas últimas décadas de estudos sobre a religiosidade juremeira, pode-se também considerar referenciais, dentre outras, obras como a de Brumana (2005) (cujo mérito mais pertinente a ressaltar aqui é sua tese de que as formas ritualísticas, poderosas classificações e hierarquias de culto e de mundo da umbanda e do candomblé, tendem a absorver as lógicas mais frágeis dos cultos da jurema), Clarice Novaes da Mota (1997, 2005), as pesquisas de Grünwald (2005b, 2009), os escritos dos pesquisadores da UFBA sobre os povos indígenas juremeiros nordestinos, e os esforços conjugados de Maria do C. Brandão e Luís Felipe Rios (2004) acerca do catimbó-jurema do Recife⁴⁰. Este último estudo é, para fins de uma

⁴⁰ A grande maioria dos autores citados possuem, em geral, mais de uma obra ou pelo menos alguns artigos sobre a jurema. Guardei-me de examinar aqueles escritos que pude conseguir mais comodamente, ou que

sociologia da moral da tradição juremeira aqui focada, mais pertinente.

Embora a ausência de uma restrita padronização, não apenas ritualístico-morfológica, mas moral, entre as diversas casas de catimbó-jurema pesquisadas (desde os tempos de Cascudo até os novos estudos), apareça na descrição de campo da maioria dos autores, Brandão e Rios (2004) frisaram a questão, destacando-a com a mesma contundência que julgaram encontrar nos discursos nativos do Recife: “cada jurema é uma jurema”.

Mas as singularidades cosmológicas e rituais que estas casas de jurema recifenses (quase todas inseridas nos terreiros de umbanda e xangô) apresentam entre si, não impede que certos aspectos tornem seus diversos modos de culto atrativos, tanto para chefes religiosos quanto para consulentes e frequentadores: seus auxílios espirituais são intimistas (pode-se aproximar e dialogar com os mestres – o que pode ser bem mais difícil de fazer com outras entidades, como os orixás) e financeiramente interessantes (baratos para os clientes e generosos para as casas); e a festiva e “grande sociabilidade” de seus rituais lhe conferem o status de “instâncias de socialização dos grupos afro-brasileiros do Recife”.

Os exus⁴¹ são entidades que, oriundas das “religiões afro-cariocas” em geral (MOTTA, 2005) ou particularmente da umbanda (ASSUNÇÃO, 2010, 2004; QUEIROZ, 2008), tornaram-se comuns e peculiarmente transformadoras do ambiente de culto da jurema. Buscando entender as representações dos exus mobilizadas em determinados terreiros de umbanda-jurema, Queiroz (2008) dirá que a mentalidade nativa designa a moralidade destas entidades (retratadas geralmente como imprevisíveis, vingativas e perigosas) como incapaz de compreender claramente o que é o bem e o mal, sendo que, nessa ignorância (que não seria ingenuidade), a moralidade de suas práticas mágicas dependerá da moralização doutrinária e condição moral daqueles que as evocam e cultuam, mostrando-se as condutas de tais espíritos significativamente norteáveis por seus evocadores. Haveria aí um fenômeno social de responsabilização moral do adepto pelos atos do exu sob sua autoridade, doutrinação ou influência.

A visão nativa dos exus não deixa de suscitar e anunciar também a própria moralidade

pareceram mais condizentes com a temática e objeto desta pesquisa.

41 Sob intenções meramente preambulares, dir-se-ia que exu é, no vasto espectro das cosmologias afro-brasileiras, basicamente uma entidade associada às trevas espirituais, ao universo mundano, aos malefícios e à limpeza/proteção das casas religiosas e seus fieis. Para um estudo competente de suas voláteis e variegadas plasticidades ritualísticas e significações mágico-religiosas, recomendo a síntese de Caroso e Rodrigues (2004).

do culto e seus adeptos. Como também entendeu Kelson Oliveira (2011) num outro campo de estudo, Marcos Queiroz evidencia aqui que as ideias umbandistas-juremeiras de bem e mal se acham sujeitas à relativização na qual o “mal inexorável” do “cristianismo erudito” não tem lugar, pois nelas os exus não se identificam com o mal: apenas podem praticá-lo. Assim, embora na moral “ideal” prevaleça “no meio religioso o desejo cristão de abnegação da desforra e a referência para essa ação”, na “ordem prática, a noção de defesa consiste em retribuir na mesma moeda o mal”, em claro estilo “a melhor defesa é o ataque em qualquer situação” (QUEIROZ, 2008, p.156). À controversa presença do exu, na verdade, pensa o autor, subjaz um paradoxo moral importante no encontro fusional da umbanda com a jurema:

Moralizada numa perspectiva umbandista, a Jurema acaba incorporando os exus (categoria espiritual) às suas práticas. Esse movimento marca, por um lado, como a perspectiva umbandista influencia esse contexto, relacionando ambivalência ao atraso espiritual e, por outro, como a própria Jurema interpreta a Umbanda através de seus modelos de referência: o da sabedoria e da ambivalência dos “mestres”. (IBIDEM, p.156)

Aportado nas reflexões de Assunção (2010) e Negrão (1996), Queiroz vai sugerir que a tradicional hierarquização moral das entidades umbandistas por critérios de evolução moral espiritual é, no contexto da umbanda juremizada, contrabalanceada, complexificada e até certo ponto contradita pela hierarquização moral própria do universo dos mestres juremeiros, em que é a competência na “ciência” da “direita” e da “esquerda” o fundamento da valorização da maestria.

Em ruptura declarada com as análises limitadas a estudar as religiões simplesmente pelo viés da política, das relações de poder e através de conceitos cético-assépticos (mas que implicariam consigo certo desprezo epistemológico dos antropólogos para com as experiências dos sujeitos estudados – indiferença plasmada em noções como “crença” e “imaginário”), Oliveira (2011) reivindicará o enfoque etnológico na “experiência” mágica, em sua pesquisa sobre os “trabalhos mágico-religiosos” de cura, “amor” e contra-feitiço (“destranca”) em terreiros de umbanda evidentemente marcados pela ritualística juremeira (embora se trate de uma presença que o autor desconhece ou não menciona). Seu estudo se insere numa perspectiva crítica do teologismo que subjaz a rejeição do universo mágico da umbanda-jurema por analistas desatentos e desinteressados nos moral e epistemicamente

invisibilizados ritos mágicos. E, embora o desamparado assunto da moral mágico-religiosa não ocupe mais que um capítulo de sua obra, nem tampouco faça parte do problema central do então mestrand, é notável que ele talvez tenha ganhado, em poucas páginas, mais atenção do que recebera na grande maioria ou totalidade dos estudos de catimbó-jurema.

Talvez sua ideia mais autêntica (embora se pareça e conflua bastante com a de seu precursor, Marcos Queiroz) e fecunda seja a de que as práticas nativas mágicas operariam numa moralidade situacional que, relativizando, reelaborando e interpretando os valores morais judaico-cristãos dominantes em circunstâncias particulares e plásticas, acabariam por afastar-se do absoluto moral religioso fixamente codificado. Em parte, a gestão das representações legitimadoras da pertinência moral dos “trabalhos” ocorreria segundo as negociações e diálogos existentes entre consulentes e chefes de terreiro, em dinâmicas que também incluiriam dissonâncias e divergências.

A “moralidade autônoma” das entidades em relação a seus hospedeiros, a que Andrade já se referia, é uma recorrência nativa também comentada pelo escritor cearense. Por fim, também chamou sua atenção a umbandista valorização do “poder mágico-religioso” dos espíritos, em detrimento da benevolência de seus comportamentos morais (lógica coletiva antes assinalada por Luiz Assunção, com Marcos Queiroz em seu caudal).

Consciente de que a jurema contemporânea é um “campo fecundo, pouco explorado e desafiador, sobre o qual temos mais perguntas que respostas”, Salles (2010) também dirigiu seu olhar para aspectos e dinâmicas morais significativas nas práticas dos juremeiros umbandistas que acompanhou: a prática de uma “sessão de doutrina ou mesa branca” de feições kardecistas, embora “bastante prática”, para desenvolver a “mediunidade” dos adeptos; a primazia, na iniciação à jurema, de um modelo umbandista ascético, “sistemático e ostensivo” de “obrigações” espirituais (de proveniência africana⁴²), diverso da informalidade,

42 Quanto à “juremação” iniciática, não resta dúvida que Salles se equivoca ao identificá-la absolutamente ao procedimento de matiz africana da jurema umbandizada: como nos lembra Brandão e Rios (2004, p. 172-174), nas primeiras décadas do século XX, Cascudo (1978, p.52-53) já se referia a um procedimento iniciático catimbozeiro (internalização de uma semente – procedimento típico, segundo ele, também da magia europeia – pelo futuro “mestre”, sob critérios não compulsórios, mas de mérito – “meritocracia” a que, aliás, o próprio Salles faz menção em seu estudo) semelhante ao que Salles sugere ou permite pensar que é de iniciativa e configuração concernentes à “nova jurema” umbandizada (ASSUNÇÃO apud SALLES, 2010). Notar o caráter mais informal, flexível e menos sistemático e doutrinário do catimbó do início do século passado (segundo se apresenta em praticamente todos os estudos clássicos), quando comparado a religiões como a umbanda e o candomblé, tem sido uma recorrência pertinente em diversos estudos. Contudo, a menção de Cascudo (1978, p.53) à prática da “semente” no catimbó natalense desacredita que tal rito juremeiro hoje em dia provenha necessariamente da umbanda – e, ademais, provoca-nos a considerar a

autodidatismo e caráter quase que absolutamente não iniciático dos catimbozeiros e juremeiros locais mais antigos; a conflitualidade e ausência de laços de amabilidade e amizade entre os donos de terreiros e centros, quase sempre por disputas de prestígio social; e duas outras peculiares considerações suas: a ação mágica à “direita” ou à “esquerda” de um “mestre” estaria ligada às circunstâncias do auxílio que requerem os fieis, pois tais entidades podem fazer tanto o “bem” quanto o “mal” mágico; e o discurso local de uso da “esquerda” mágica justificava esta apenas enquanto defesa do “mal”.

Por fim, entre as teses, livros e monografias, pude “garimpar”⁴³ [dentre interessantes estudos como os de Pires (2010), Pinto (1995), Santiago (2008), Rosa (2009) e Tall (2011), além dos escritos de Silva (2007) sobre a formação do campo religioso na cidade de Areia Branca, Rio Grande do Norte, e Francimário Vito dos Santos (2007), que estudou as rezadeiras de Cruzeta, no mesmo estado – ambos, porém, desinteressados na jurema como tema em si], para não dizer das obras de edição “independente” e pequena tiragem, alheias ao circuito acadêmico, destacam-se a monografia de Alexandre Tomaz da Silva (2008) sobre o Centro (natalense) Ilê Axé Olorum Malê (cuja problemática, a do diálogo religioso entre o candomblé e a jurema, reforça a ideia de um potencial de flexibilidade e adaptabilidade da jurema às demais tradições espirituais afro-brasileiras), o estudo cometido por Lody e Pereira (1994) a propósito da umbanda e jurema “potiguares” (cuja análise-compêndio assinalou o processo de tráfego, fusões e continuidades perpetrados entre xangô, umbanda e jurema, sob forte magnetismo juremeiro⁴⁴) e três obras de Rômulo Angélico, sendo a primeira delas fruto de uma pesquisa de campo em Canguaretama e as demais libelos teóricos e doutrinários sobre umbanda e jurema – “Introdução aos Cultos à Jurema” (2013) e “Espiritualidade Indígena e Culto à Jurema no Rio Grande do Norte” (2012).

Entre 2007 e 2009, dentre as várias casas de jurema das regiões urbana e rural de Canguaretama em que esteve, Angélico (2009) acabou registrando e detendo-se nas representações nativas sobre a umbanda elaboradas por Dona Zélia, do terreiro Tupinambá,

hipótese de que tal procedimento iniciático catimbozeiro natalense, longe de mero simbolismo alegórico, prática isolada ou rito insignificante, pudesse existir, naquela época, inclusive, em outras geografias.

43 Excetuando-se a monografia de especialização em ciências da religião de Angélico (2009) pela UERN (que até ali não integrava os bancos de dados universitários), tais obras só foram descobertas, entre agosto e setembro de 2011, depois de insistentes passagens pelos bancos de dados eletrônicos da UFRN e das principais bibliotecas universitárias do país.

44 Por sinal, em 1985, segundo a Fundação José Augusto, 61% dos terreiros natalenses eram de “jurema”, 30% de umbanda e 9% classificados como candomblecistas – sendo que todos eles se faziam obrigados a, no mínimo, “cantar para jurema” uma vez ao ano (LODY & PEREIRA, 1994, p.33-34).

Dona Neta, do Centro Mestre Pena Branca e Estrela do Mar, e no discurso de Dona Geralda⁴⁵, as duas primeiras, aliás, à época com licenças de federação⁴⁶ desatualizadas. Argumentando ou sugerindo existir, sob determinados aspectos panteônicos e cosmológicos, certas continuidades e homologias históricas entre um hierarquicamente simples culto da jurema e o antigo xamanismo colonial indígena, sua exposição e discussão analítica (em que certa paixão pelo antigo mundo tapuia e por uma imagem um tanto quanto romântica de “caboclo” não se escondem) do discurso juremeiro, embora acanhada e descentralizada por inquietações demasiado históricas e considerações etnograficamente pouco aproveitáveis sobre o panteão de entidades espirituais, conclui um tanto quanto apressadamente pelo fenômeno da inferiorização moral e espiritual das práticas umbandistas, em relação às da jurema, nas opiniões destas juremeiras:

A umbanda é representada pelos juremeiros como uma gira, um momento de lazer no qual os Mestres vêm beber e brincar – ao contrário das sessões de mesa, nas quais os problemas são realmente identificados, os feitiços são desfeitos, os espíritos zombeteiros exorcizados e as doenças sanadas, mediante o sério trabalho dos Mestres.[...] A visão que coloca o trabalho da Umbanda como giras e momentos de descontração e diversão, e os trabalhos da religião Jurema como os únicos sérios, é uma releitura da Umbanda feita por quem começou seu desenvolvimento espiritual na Jurema, e aponta um aspecto de resistência da Jurema à absorção da Umbanda – eco da resistência cabocla ao controle social, uma negação à padronização e adequação cultural acarretada pelos influxos da expansão umbandista [...] (ANGÉLICO, 2009, p.179)

Embora o escritor umbandista tenha enxergado influências da umbanda na dimensão político-burocrática (desde a filiação das juremeiras à Federação de Umbanda e Candomblé do Rio Grande do Norte, até a determinação desta entidade de que todo centro filiado realize pelo menos uma gira de umbanda por ano) e na concepção de entidades de cultos das casas de jurema estudadas, estas aconteceriam a partir da preeminência interpretativa da visão de mundo e interesses juremeiros – exus, bombagiras e orixás seriam juremizados, quer dizer,

45 Segundo Angélico (2009), Geralda, ex-frequentadora de “trabalhos” nas matas, é uma adoentada e idosa residente da região do Catu. Embora incluída no recorte da pesquisa, a senhora acabou oferecendo um peso empírico quase insignificante quando comparada às duas outras Donas, nas amostragens do autor sobre o “imaginário” das “juremeiras de Canguaretama”.

46 A Federação de Umbanda e Candomblé do Rio Grande do Norte (FEUCRN), sediada em Natal, é a entidade legal através da qual os centros filiados (pelo menos de jurema, umbanda e candomblé – além de suas combinatórias e mesclas) passam a usufruir de apoio legal para suas práticas mágico-religiosas.

revestidos de definições juremeiras já não mais idênticas às concepções umbandistas habituais. De modo geral, para o pesquisador, as fronteiras do culto juremeiro e a autoidentificação dos seus adeptos mostraram-se bem demarcadas e conservadas em relação a umbanda.

1.2 PARA UMA ETNOLOGIA MORAL DAS JUREMAS DE CANGUARETAMA

A jurema, síntese pluriétnica e de longa duração de múltiplas tradições religiosas (re)organizadas segundo as vicissitudes idiossincráticas das linhagens e agrupamento de fieis, recorre em atitudes rituais e estruturas mentais gerais que lhe conferem certa distinção em relação a outros cultos. Os pensadores pioneiros do catimbó nos deixaram estudos em que é constante e mais ou menos incisiva a noção de um universo mágico-religioso estruturado na prática da fumaça exorcística e curadora do cachimbo, na incorporação possessiva dos adeptos pelos mestres e na presença de um além-mundo de cidades ou povoados associados à planta jurema. À exceção do uso terapêutico-mágico do cachimbo (objeto que, ao contrário dos cigarros, não é preponderante nas casas juremeiras de Neta, Zélia e Fernandes), são também estas as características centrais e transversais das casas de catimbó-jurema com que me deparei em Canguaretama. Adoto estes elementos enquanto delimitadores do culto da jurema que pretendo investigar.

Desde já posicionando meu campo de estudo no amplo campo dos estudos da jurema, passo agora a discutir alguns aspectos morais que considero homológicos e reincidentes entre aqueles, como também a tecer críticas aos pontos que julgo insatisfatórios nas problematizações que meus pares fizeram acerca das moralidades juremeiras.

Certas lógicas e valores morais envolvidos nas condutas mágicas juremeiras apresentadas nos estudos do começo do século XX, mostraram-se similares, persistentes ou recorrentes em meu campo, ainda que nem sempre presentes em todos os três núcleos juremeiros que estudei e jamais com a mesma veemência homogeneizante: o nexos entre ascese sexual e competência mágica e mediúnic; a flexibilidade e informalidade hierárquico-litúrgicas das sessões; o magismo solitário, individualista e sob encomenda discreta e descerimoniosa, perpetrado pelas Donas, numa moral clientelista em que a injunção financeira sugere e estimula a prática da bruxaria, do feitiço – embora seja preciso ir além do

reduzido fatalismo moral que Mário de Andrade (1963) atribuiu ao seu puro *homo economicus catimbozeirus!* –; o disciplinado informal, individualizado, lento, *laisse faire*; a suspeição e escapismo dos praticantes do culto da jurema (cuja confiança básica e gosto pela conversa eu talvez não poderia ter obtido sem a determinante ajuda de Rômulo Angélico, guia-informante conhecido nos centros); a valorização da atitude vingativa; a bivalência moral das entidades espirituais, capazes de beneficiar e danificar; e a presença, na jurema, de um dispositivo moral pelo qual os feiticeiros denegam ou não se atribuem, no processo mágico em que tomam parte como incorporadores e prestadores de serviços, encargo ou culpa moral pelos malefícios e retaliações perpetrados por seus mestres e – complementando a percepção de Andrade (1963) – clientes.

Contudo, malgrado os avanços de Mário de Andrade (quem, vivo, possivelmente ampliaria suas primeiras intuições e esboços teóricos acerca da moralidade juremeira), as chances de estudos sociológicos mais graves e “desinteressados” a respeito de temáticas morais, foram, entre os pensadores do catimbó clássico, certamente mais ou menos sacrificadas por visões negativistas da moralidade catimbozeira – Bastide, em certa medida a grande exceção (decerto por seu anterior e maior convívio com as religiões afro-brasileiras), não avançou rumo a qualquer análise mais aprofundada da moral catimbozeira. As análises destes estudiosos explicitam mais ou menos sutilmente, mas não sem julgamentos de valor moral incisivos quando tratam daquilo que lhes parecia amoral ou imoral no culto, a limitação filosófica de não conseguir pensar os valores de conduta dos catimbozeiros para além de sua suposta inferioridade com relação à moral tida como legítima e superior; a riqueza factual das morais catimbozeiras, suas particularidades morais em si mesmas, ou não lhes interessaram ou sequer foram por eles vislumbradas. À medida que o catimbó pareceu-lhes amoral/imoral para com seus referenciais comparativos de avaliação ética (os escritos de Andrade e Gonçalves, por exemplo, tratam o catolicismo como uma religião eticamente superior ao catimbó, que seria primitivo e grosseiro; Cascudo talvez só tenha sido mais sutil), estes estudos inaugurais do catimbó-jurema foram mais ou menos cúmplices de certa “boa” moral (em parte também religiosa, católica), cuja atitude de sombreamento empobrecedor da moral catimbozeira enquanto tema de análise soberano, satelizava e sacrificava o catimbó como objeto social mais figurante de uma moralidade oficial que protagonista de sua própria moral.

Confirmei também, nos centros estudados em Canguaretama, algumas recorrências

pertinentes com as discussões acadêmicas das últimas décadas: a sociabilidade lúdica, a catarse e a imolação pessoal em jogo na incorporação possessiva; a suspeitável e nada secundária presença de práticas privadas de esquerda, em ritos onde moralidades mais próximas dos discursos éticos kardecistas ou católicos não têm lugar de honra; a “troca de dádivas” entre médium e mestre, sob a crença de fortalecimento daquele (mas, vale acrescentar, também deste); a competência mágica da entidade espiritual como critério juremeiro de valoração moral; as singularidades sobretudo morfológicas, mas também cosmológicas, em cada núcleo de jurema estudado; o imaginário coletivo de autonomia e descontinuidade morais entre as entidades e seus hospedeiros; a recorrência de disputas por status social e manifestações de aparente indiferença ou certa animosidade entre os líderes de centros; a casuística de demanda do consulente como principal critério da orientação à direita ou à esquerda das artes mágicas; e também se fez notar – mas no discurso de apenas uma das três juremeiras presentes neste estudo e também no de Angélico (2009) – certa lógica nativa inferiorizadora da gira de macumba ou umbandista quando comparada à mesa de jurema (o que não implica haver, nesta opinião, ao contrário do que permite entender o historiador, uma inferiorização ou descrédito generalizado em relação à moralidade da religião umbandista num sentido amplo); portanto, se a hipótese de Angélico não pode ser desacreditada em absoluto, por outro lado, a generalidade que o historiador atribui às representações coletivas juremeiras sobre a umbanda parece não resistir aos discursos que pude conferir no mesmo campo etnográfico.

A dívida intelectual (e seus graves e imprevistos “juros” metodológicos e conceituais) para com uma ciência da moral catimbozeira de maior atrevimento, seguiu sem grandes pagantes no ciclo de estudos que se (re)abriu com os antropólogos universitários. Embora mais comprometidos com o esforço de neutralidade axiológica que seus antecessores, desta vez a moralidade mágico-religiosa juremeira despontará principalmente como colateralidade temática de problematizações sobre dialética e hegemonia inter-religiosa ou mapas etnográficos empenhados especialmente na apresentação dos rituais, entidades e histórias de vida dos juremeiros – dominância investigativa onde triunfaram assertivas sociológicas dispostas a avaliar os cultos juremeiros do ponto de vista de sua dialética, relativização ou contradição com relação a certa emblemática moral social geral (judaico-cristã, moderna ou dominante). Curiosamente, essa forte gravitação dos “juremólogos” ou “catimbólogos” em

torno de temas que se tornaram tradicionais (tradicionalismo que, pelo menos em parte, deve seus poderes ativos de reprodução e inércia à dominação de certo paradigma de estudos acadêmicos das religiões afro-brasileiras⁴⁷), sofrerá maior descontinuidade nos últimos anos, com Marcos Queiroz (2008) e Kelson Oliveira (2011). Porém, malgrado tais avanços, a produção, ensino, inculcação e experiência de moralidade juremeira, enquanto assunto prioritário, seguiu sem intrigar ou interessar duradouras afeições sociológicas.

Os desinteresses e lapsos investigativos quanto ao tema da moralidade catimbozeira-juremeira, exemplificam-se emblematicamente na abordagem – de Andrade (1963) até a atualidade, comum – da relação mágico-religiosa dos mestres com seus fiéis e consulentes: a dominação hierárquica dos espíritos (em toda casa de jurema em que estive, apresentados como os verdadeiros chefes ou “donos” do lugar) sobre os devotados, influenciando e determinando aspectos organizativos, rituais e comportamentais da ordem religiosa e da vida dos juremeiros, tem sido tema e dado pouco cultivado (em estudos que ressaltam muito mais a dimensão performática de suas aparições e o caráter servicial dos seus “trabalhos” nas sessões), mesmo diante da autêntica dominação religiosa que inegavelmente, seja como for, exercem.

“Mestres são espíritos que habitam um outro mundo, de onde são invocados para ajudar os humanos sofredores” (PRANDI, 2010), mas também para serem servidos neste mundo – as palavras deste experiente religiosista são exemplares em expor esta curiosa lacuna cognitiva acadêmica com relação às entidades espirituais da jurema. Eclipse que supera em muito a delicada e até certo ponto sociologicamente inoportuna questão da existência verdadeira dos espíritos, em si mesmos, numa objetividade extranativa, por assim dizer. Acompanha as análises comumente feitas dos cultos de possessão, um realismo descritivo em que, embora a crença mágica nativa tenda a não ser subestimada ou desprezada em sua realidade experiencial (numa atitude epistemologicamente valiosa), tampouco se leva o suficientemente

47 De fato, o campo dos estudos da religião não pode ser dissociado das lógicas de preservação e aumento do “capital simbólico” que o atravessam e constituem seu jogo (acadêmico e também extra-acadêmico). Conhecia bem essas regras acadêmicas, Bourdieu (2003, p.41): “[...] com efeito, cada sociólogo deve contar com determinados pressupostos eruditos que ameaçam impor-lhes suas problemáticas, temáticas e esquemas de pensamento. Assim, por exemplo, existem problemas que os sociólogos deixam de apresentar porque a tradição profissional não os reconhece como dignos de serem levados em consideração, ou não propõe as ferramentas conceituais ou as técnicas que permitiram tratá-los de forma canônica; e, inversamente, existem questões que eles se obrigam a formular porque as mesmas ocupam uma posição elevada na hierarquia consagrada dos temas de pesquisa.”

em conta as entidades como agentes sociais do campo, membros posicionados num quadro de relações e hierarquia objetivos. Ora, mas se é certo que a ontologia dos mestres, no final das contas, importa muito pouco à antropologia social acadêmica atual, se os cientistas sociais precisamos ser até certo ponto diplomáticos repetidores legitimadores do mundo fenomênico que estudamos, por isso mesmo parece perfeitamente plausível levar em conta o dado social de que os espíritos cultuados na jurema são, pelo menos, estimados chefes morais dos centros. Ao deixar de reconhecer um elemento empírico de tamanha relevância para a análise social, fazemo-nos cúmplices cientes ou ingênuos de uma visão desacertada e redutora segundo a qual a eficácia puramente subjetiva desta verdade nativa (o domínio dos espíritos), alheia a qualquer verdade objetivamente materializada e de poderosos efeitos práticos sobre a realidade social em questão, não passaria de uma ordenação simbólica irrelevante e abstraída de suas consequências sociais concretas, experimentáveis.

Por outro lado, parece (etn)lógico que só abordaremos melhor o assunto da moral (ou das morais) mágico-religiosa juremeira quando o *leitmotiv* apriorístico de uma moralidade social genérica for destituído do “trono” epistemológico de grande critério redentor e redutor das realidades locais, para ceder lugar a um estudo etnográfico detido, sistemático e comparativo dos valores morais internos a operar nos cultos. Pensar assim não significa cometer o equívoco de desligar a análise de uma zona moral específica (a dos cultos juremeiros) do universo relacional maior constituído pelos padrões sociais morais outros ou mais gerais, mas privilegiar o método dedutivo na investigação – até mesmo quando isso implicar em perceber que os princípios de julgamento moral dos cultos sob estudo de alguma maneira são reincidentes em outras coletividades.

1.3 MAGIA, RELIGIÃO, RITUAL, JUREMA

Como pensar moral é inevitavelmente, aqui, pensar magia, rito e religião, antes de seguir construindo a visão de moral que permeia este trabalho, faz-se também preciso aclarar o que pretendo conceituar com os referidos termos.

É interessante frisar o caráter pioneiro da obra de Durkheim (1996): estabelecer o caráter fundamentalmente sociológico do fenômeno religioso (as formas religiosas como fatos compatíveis com as lógicas organizativas da vida coletiva), particularmente no que diz

respeito a sua natureza de cognição elementar pela qual os grupos apreendem e classificam o mundo. A religião, desde sua forma primitiva totemista, longe de encontrar sua explicação em raízes e dinâmicas psicológicas, na irracionalidade e na individualidade humanas, ou de refletir epifenomenicamente as condições sociais, se concebe, assim, desde suas mais primitivas formas, num esforço coletivo de “vincular as coisas umas às outras, de estabelecer entre elas relações internas, de classificá-las, de sistematizá-las”, operando enquanto primeiro “sistema de representação” humano.

Com o autor aprendemos que qualquer culto cria e renova a fé, situando-se para além da mera tradução em signos de uma dada crença religiosa; é na “ação comum” do ritual que a sociedade exerce sua consciência de si. Finalmente, a religião implica em:

[...] diferenciação classificatória das coisas do mundo em sagradas e profanas, as noções de “alma”, “espírito”, “personalidade mítica”, divindade, “culto negativo”, “ritos de oblação e comunhão, ritos imitativos, ritos comemorativos, ritos piaculares” (IBIDEM, p.457).

Considero o rito religioso como evento “único, excepcional, crítico, diferente” para seus membros (PEIRANO, 2003, p.9-10), mas também, paradoxalmente, acontecimento próprio da experiência social ordinária e rotineira; procuro enxergá-lo para além de suas dimensões de legitimação da ordem social e explicitação verbalizada e oficialista, compartilhando com Leach (1996) a atenção aos seus comportamentos não verbais e às vicissitudes dinâmicas de status, mudança e conflitos sociais em seu interior, e com Turner (1987) o foco nas categorias, classificações e contradições inconscientes do processo cultural, como também a natureza afetiva e sensorial (além da mera cognição intelectual) de sua “performance”.

Em termos de uma teoria antropológica geral, o estudo de Mauss e Hubert (2003) parece corresponder àquilo que Durkheim é até hoje para a religião. Seus autores oferecem um diligente quadro etnológico elaborado a partir da análise de muitos relatos etnográficos dos eventos mágicos de diversos povos do planeta; antes de qualquer coisa, a magia se revela aí, além de um universo de particular intersecção de três mundos sociais – o religioso (a presença do sagrado, do mítico e dos ritos), o científico (o princípio cognitivo classificatório, o saber atrelado a interesses práticos e concretos, o experimentalismo, o princípio de causalidade) e o artístico-técnico (o saber concretista-utilitário, a atividade mecânico-artesanal) –, um campo *sui generis* dentre as práticas sociais (pois a magia não

poderia ter nascido de magos solitários): a indistinção entre os objetos alvos do exercício cognitivo, a soberania do desejo, a crença apriorística, a pródiga eficácia da crença, a soberania da criatividade e a inclinação aos ritos íntimos, proibidos, anormais, irregulares, moralmente depreciados, secretos, privados e de malefício (cada uma destas características rituais encontrando seu aspecto oposto na disposição religiosa), são os aspectos que distinguem e demarcam o território fenomênico propriamente mágico.

Bastide (2004) afirma que as religiões dominantes tendem a depreciar as vencidas categorizando-as como magia – tendência naturalizadora de categorias que o próprio autor, aliás, perpetuou (CAPONE, 2004). Mas a diferenciação propriamente antropológica acerca de magia e religião é, naturalmente, lexical e relacional. Inclusive, ambas tem sido encaradas por parte valiosa de seus analistas – tais como Mauss e Hubert (2003), Lévi-Strauss (1989) e Bergson (1978) – como fenômenos jamais totalmente indissociáveis e descontínuos um em relação ao outro. Por sua maior aproveitabilidade em relação ao peculiar hibridismo mágico-religioso⁴⁸ da jurema, adoto neste trabalho, à título de principal medida de distinção, a diferenciação conceitual que Bergson (1978) propõe para magia e religião: a religião dirige-se ao “desprendimento” de si e à imploração diante de um deus, ou seja, à prece; a magia opera no sentido de “forçar o consentimento da natureza”, sendo essencialmente centrada numa vontade egocentrada. Esta distinção cobra seu valor analítico à medida que desenvolverei, no terceiro capítulo, um entendimento de jurema que a vê sobremaneira enquanto culto mágico-religioso centrado na feitiçaria e contra-feitiçaria – feitiçaria, feitiço (termos, vale frisar, acionados pelos próprios nativos) ou magia de malefício que, no decorrer deste texto, é intercambiável pela expressão nativa “catimbó”.

1.4 ELOGIO DE UMA CIÊNCIA SOCIAL DA MORAL

Voltemos à discussão ampla da moral. Muito longe de ser um território espiritual privado dos filósofos, que a acolheram e cultivaram com sabidas constância e intensidade, um dia a moral foi tema ilustre nas ciências sociais. Pelo menos antes de ser daí significativamente exilada, lançada em “diáspora”. Expulsão em que os “relativismos

48 Parece consensual na literatura etnológica contemporânea da jurema, abordá-la desde seu transbordamento pelos universos mágico e religioso – por exemplo, vide Brandão e Rios (2004, p.161-162) e Assunção (2010, p.19 e 22-23).

fundamentalistas” (ANDRADE, 2005), temerários e desconfiados de fortalecer qualquer espécie de universalismo essencialista, tiveram papel essencial...

O tema da moralidade é frequentemente tratado no âmbito da filosofia e muito raramente ele tem sido tratado pelos antropólogos. Estes parecem haverem delegado o problema moral para aqueles (talvez os filósofos) que se sintam mais à vontade para enfrentá-lo, sobretudo quando o desenvolvimento do tema pode conduzir o antropólogo para caminhos imprevistos e de difícil saída no âmbito de nossa disciplina. Refiro-me especificamente à questão do valor e, conseqüentemente, do juízo de valor – desde que a moral sempre o pressupõe –, tão ameaçador para quem (certamente, e acima de tudo, para o antropólogo) foi treinado para exorcizar o fantasma do preconceito ou qualquer uma de suas manifestações [...] É curioso verificar que, apesar da moralidade, como conceito, estar presente nos primórdios da antropologia, sua exclusão parece ter sido senão a condição, pelo menos uma das condições que ensejaram a criação de nossa disciplina [...] (OLIVEIRA, 1996 apud ANDRADE, 2005)

Se é certo que é particularmente difícil para o cientista social impedir-se de realizar julgamentos morais (inevitavelmente inconscientes ou não devidamente objetivados) quando diante de uma temática analítica que gire ela própria ao redor de valores de conduta, também é inegável que nunca houve nem haverá pesquisa social que não pressuponha, envolva e lide com moralidades, tanto no nível do convívio com os grupos estudados (espécie de contato ainda mais necessária e intensa numa etnografia) quanto em seu produto literário final. Os riscos científicos da chamada “moralização” do olhar são sempre altos e nunca deixaram de ser pagos, mais ou menos lucidamente. Os esforços ascéticos de neutralidade axiológica e de blindagem anti-etnocêntrica (sempre virtudes científicas que possibilitam e qualificam a objetividade da análise social) não exigem ou guardam qualquer relação intrínseca com a pouca simpatia que a maior parte dos cientistas sociais acadêmicos tem nutrido pela problemática da moralidade. Na verdade, a pouco experimentada capacitação teórico-metodológica das ciências sociais em inquirir a moral ganha tonalidades de inércia quando nos damos conta que, como faz ver Hugo Maia Andrade (2005), “os julgamentos como atos morais” a ser estudados validamente pela sociologia não são “produtos de uma razão transcendental encapsulada nos sujeitos”, mas algo tão mais “palpável” e verificável quanto sistemas de classificação implícitos às apreciações morais criadas e recriadas no tempo-espço das sociedades. À antropologia, ciência relativista por excelência, cabe, por sua

vez, como notou o pesquisador, abordar a moral de um modo duplamente relativo: do ponto de vista do contexto objetivo em que se situam os atos de julgamento das pessoas e desde a perspectiva do sujeito que realiza interpretações morais a partir de seus valores internalizados.

Com relação à moral, deveríamos, pois, sentir-nos pelo menos tão “em casa” quanto os filósofos, biólogos e psicólogos costumam se sentir. Até porque o estudo sociológico da moral coletiva não raramente justificou e atravessou parte decisiva das curiosidades de luminares intelectuais como Mauss, Rivers, Weber e outros, embora tenha sido Durkheim quem, entre os grandes clássicos das ciências sociais, com maior sistematicidade e gravidade se esforçou por registrar os fatos morais em “cartório” epistêmico sociológico.

Para o mestre francês e em grande medida também para seu notório influenciador Wundt (1886 apud DURKHEIM, 2003) (cuja contribuição mais autêntica, penso, foi vislumbrar o sacrifício pessoal como efeito do sentimento de sacralidade com que os valores coletivos são alçados acima dos interesses propriamente individuais) e seu influenciado Levy-Brühl (apud DURKHEIM, 2003) – como comprova seu “*La Morale et la Science des Moeurs*” –, a compreensão da moral humana, força social de transcendência e exterioridade para com o indivíduo, era indissociável da análise das condições não-biológicas e históricas dos fluxos e movimentos dos indivíduos em sociedade; a moral obriga à ação através da “autoridade da opinião pública” instalada na psique dos indivíduos (DURKHEIM, 2003). Para Perelman (apud PENNA, 1999, p.103-104), o pai da sociologia acadêmica francesa registrou, ao longo de suas obras, três abordagens de moral: antes de tudo, o espírito de disciplinamento social, mas também o “apego ao grupo” e a “autonomia da vontade” de agentes que se fazem cientes de suas razões de conduta.

Ambas origens etimológicas, a de *ethos* e *mores*, assinalam um jeito de ser não natural no homem, aprendido por hábito, uma “segunda natureza” (VÁSQUEZ, 1984). Tanto a expressão latina quanto a grega estão comprometidas em significar um conjunto de valores e deveres tradicionais numa coletividade, se bem que *ethos* se aproxima originalmente mais da noção de “senso moral” e “consciência ética individuais” (CHAUÍ, 2003). Se hoje, a depender da herança idiomática e intelectual tanto dos agentes sociais em geral quanto dos pensadores da moral (às vezes designados por “moralistas”), as expressões e conceitos de “ética” e “moral” possuem, ao largo dos ambientes linguísticos ocidentais, usos mais ou menos similares ou díspares, no senso comum e na linguagem técnica da filosofia e direito

brasileiros, “ética”, mais que “moral”, recorre bastante como vocábulo fixado ao âmbito da moralidade pessoal, gerência individual da moral, ao passo que seu irmão grego descansou mais à vontade numa rede lexical associada à ideia de um código de conduta de natureza pública e herdado pela sociedade ou nação como um todo. Canto-Sperber e Ogien (2004), por sinal, ensinam que as sociedades contemporâneas tendem a associar moral com a imagem de uma “herança comum dos valores universais”, de maneira mais tradicionalista, e ética com o “domínio mais restrito das ações ligadas à vida humana” – categorizações que, por si mesmas, poupam a semântica ética das acusações de conformismo ou de “moralização”, mais associadas à “moral”.

Para uma longa e antiga representação do humano, inaugurada e alicerçada em figuras-chaves da filosofia greco-romana (e ao longo dos séculos revista ou acrescida pelas teologias dos cristianismos ocidentalmente triunfantes, e por certos desenvolvimentos humanistas), um dos mais decisivos elementos de distinção de nossa espécie animal das demais, senão o mais honroso, seria sua habilidade de raciocínio, seu exclusivo domínio da razão – até hoje, como comprovam as comuns atribuições de amoralidade e imoralidade dirigidas aos criminosos, analfabetos, aborígenes e feiticeiros em geral, a avaliação da índole ou grau moral de alguém encontra-se indexada às suas aptidões intelectivas e escolares.

Sem necessariamente desejar desacreditar tanta gente por completo (pretender fazê-lo arrastaria os argumentos, por exemplo, para as mais recentes pesquisas sobre o comportamento racionalizante dos mamíferos não-humanos, cujo “estado de arte” desconheço), mas pelo menos bastante convencido de que, embora existam boas evidências de que somos mais racionais do que peixes, ratos e macacos, há outras milhares sugerindo que não somos tão racionais assim, o critério de humanidade do escritor e filósofo da arte Ariano Suassuna (2011) tem a vantagem de contar com um maior potencial de verificabilidade: somos o único “animal ético” conhecido. Tudo bem: a mãe gato quer “o melhor” para seu filhote e um chimpanzé é plenamente capaz de conspirar por meses contra outro; mas é a certeza de que criamos, inculcamos, sabemos e reconhecemos normalmente o que é o bem e o mal, o certo e o errado, o adequado e o inadequado moralmente (e socialmente), aquilo que parece nos diferenciar, pelo menos com maior segurança e intensidade, do comportamento geneticamente pré-determinado e bastante limitado dos tubarões e até dos cachorros. Embora um *serial-killer* nos desanime gravemente quanto a qualquer sentimento humano incorporado

de “bem”, não esqueçamos que ele, ao contrário do leão, nem mata para comer e à luz do dia, nem desconhece de todo a infração moral e social decorrente de seu ato.

Dito de outra maneira, mais sociológica: mais do que a garantia de exclusivismo das nossas aptidões racionais, é a plasticidade sócio-histórica e geneticamente aberta, des-programada, de nossas estruturas simbólicas – o que também implica, pelo menos até certo ponto, nossas estruturas e expressões biofísicas –, aquilo que, garantindo uma significativa domesticação/cultivo social do humano em sua rede de socialização, autoriza-nos a falar da vida humana, em oposição à animália em geral, como uma vida crivada, da infância à morte, por juízos e ações sempre passíveis de subjetivação moral. Aquilo que não desespera jamais nossos bichos de estimação, impregna nossa intimidade mental: ainda na invisibilidade imediata e irrefletida das práticas mais automáticas e mecânicas, um “que devo fazer?” mais ou menos sofisticado nunca está distante...

Se dizer moral é dizer “juízo de valor” acerca dos atos humanos e das coisas (CHAUÍ, 2003), um valor conferido só existe para o objeto que estima (VÁSQUEZ, 1984), positiva ou negativamente; um dado universal transversal a todas as morais conhecidas, aliás, é o princípio de antítese entre bem e mal (CHAUÍ, 2003; CANTO-SPERBER & OGIEN, 2004), bom e ruim, agradável e desagradável, positivo e negativo, pertinente e impertinente, etc. Afastando-se da natureza prescritiva e moralizante da “ética normativa”, da filosofia moral, a sociologia da moral em parte soma suas dúvidas às preocupações metaéticas – para Canto-Sperber e Ogien (2004, p.73), a abordagem de moral disposta a discutir os sentidos de “bem”, “justo”, “honesto” (questões extremamente oportunas para o presente estudo), mas também assuntos que transcendem o automatismo moral cotidiano (“As propriedades de valor moral existem somente em nossas cabeças?”; “Nossos enunciados morais podem ser verdadeiros ou falsos?”) –, sem ser tributária de questões ontológicas deslocadas do empírico moral contemplável.

Em Kant – lido via Boutroux (apud PENNA, 1999, p.60-61) – a reflexão sobre a moral já se autonomizara do direito, à medida que os imperativos da virtude não coincidem com os da legalidade. Mas foi depois, aliás, décadas antes das pesquisas de Câmara Cascudo, Mário de Andrade e dos célebres etnólogos da religião do século XX, nos aforismas transcienceiros e filosóficos nietzschianos de 1878, que vemos brotar primeiro e com a necessária lucidez aquilo que podemos chamar de visão sócio-histórica dos fatos morais. Suas rupturas de

paradigma de pensamento ainda lhe pareciam tão distantes aos filósofos e historiadores do velho e prestigiado mundo da moral como “coisa dada”, essência universal e trans-histórica, que o escritor desacreditava que a Europa de sua época pudesse alcançar a frieza de espírito e a ausência de sentimentalismo necessários à “ciência da moral” (NIETZSCHE, 2006).

E, pelo menos entre os sociólogos, demorou um pouco: quase uma década depois, será a vez da infante sociologia acadêmica francesa, na pena de Durkheim (2003), transcender a dicotomia filosófica entre espiritualistas e kantianos franceses, para, assumindo um tema “ignorado” e “parcialmente latente durante muito tempo”, dialogar com o então recente vanguardismo dos estudos de moral encabeçados por economistas e juristas alemães – a compreensão da moral, à época, ainda ficava gravemente comprometida pelo empirismo subjetivista triunfante entre os psicólogos –, para posteriormente expandir sua perspectiva em obras mais maduras. Inspirado em Durkheim, Levy-Brühl (apud PENNA 1999) proporá uma transgressora e controversa “Sociologia da Moral”, contrária a qualquer consideração filosófica que não aclarasse a conduta dos homens tomando em conta as lógicas imanentes de suas estruturas sociais.

Nietzsche (2006, 2007, 2009) tingiu suas obras com valiosas contribuições para uma ciência social do comportamento valorativo humano: lei, tradição, sistema de hábitos sociais hierarquizados e coercitivos que não exige reflexão e agrada à consciência que o sujeito gregário faz de si, o que todas as vontades morais têm em comum é a certeza subjetiva de que fazem o “bem”. Embora não neguem a inexorável e trançada imbricação da razão no fenômeno moral humano, em Durkheim (2003), Nietzsche (2006), Bergson (1978) e Wundt (1886 apud DURKHEIM, 2003), a racionalidade aparece definitivamente dissociada de qualquer causalidade e governo absoluto sobre a moralidade coletiva; o motor psicológico da moral é bem mais a coação, o imperioso social e as operações psíquicas majoritariamente inacessíveis e obscuras ao próprio sujeito. Durkheim e Wundt enfatizaram a tese da não-consciência, não-representação e não-premeditação finalista das ações morais individuais. Também para o livre pensador alemão, elas não passariam de uma “linguagem figurada das paixões” (NIETZSCHE, 2006).

Finalmente, Durkheim e Wundt prodigalizaram de maneira declarada um avançado critério programático até hoje pertinente para os estudiosos da moral, embora sua efetivação em parte se revele também em Nietzsche: a “unidade da ação prática” (DURKHEIM, 2003)

do ato moral só pode ser realmente equacionada quando os diversos ângulos e especializações científicas (a “moral antropológica”, a “moral econômica”, a “moral jurídica”, dentre outras) se complementarem.

Embora de maneira fragmentária e sem qualquer estudo que tenha buscado unificar analiticamente as diversas “morais”, as pesquisas de jurema têm demonstrado a pertinência teórica de um estudo multidimensional da moral do culto – a notar, por exemplo, as ideias de Andrade (1963) sobre as injunções financeiras na moral mágica, a teoria sociológica bastidiana (2004) sobre os influxos do modo de produção e da organização familiar na moralidade dos catimbós, ou as razões jurídicas, políticas (ASSUNÇÃO, 2010; SALLES 2010; MOTTA, 2005; ANGÉLICO, 2009) e econômicas (BRANDÃO & RIOS, 2004) influentes no universo do culto. Quanto ao tema desta dissertação, foi preciso tentar não “fechar os olhos” para a complexa diversidade de dimensões morais fusionadas no cotidiano dos agentes religiosos, sem, entretanto, consideradas as limitações temporais e também o recorte da pesquisa, descomprometer-se com aquilo que foi seu alvo principal: as práticas morais em que se manifestam os cultos juremeiros.

1.5 *PRIMUM VIVERE*

O compilador de códigos morais, Thomson (2002), tem razão em ver entre as causas trans-históricas e globais de existência e permanência dos padrões morais humanos conhecidos, o poder de persuasão dos líderes morais, o controle social de um grupo sobre a maioria da população (o que estava dito, por sinal, desde preocupações e ângulos diversos, em Nietzsche, Weber e Marx), a tentação de economia psíquica (“a liberdade para tomar decisões é um doloroso fardo”), o “treinamento moral”, a competitividade entre os membros dos rituais, as fórmulas mnemônicas e a eficácia dos mitos coletivos.

Todavia, se as culturas morais humanas tendem a desfilar, para o analista “estratosférico”, como grandes rios sociais de longa duração e reincidências basicamente previsíveis, ao mergulharmos de maneira mais demorada e atenta no interior de suas amplas margens, vemos que as coisas não são exatamente assim: toda essa vida de incessante ação pode rachar e turvar os esquematismos mais estáveis, monótonos e oficialistas que as abordagens mais abstratas e universalistas tendem a fazer.

Michel Maffesoli (1985) opõe a lógica unidimensional do “dever-ser”, socialmente decretada pela “moral”, à “cinestesia” equilibrada e relativista dos valores sociais da “ética”, o “sentido vivido da estática e da dinâmica” morais em que a “duplicidade”, cinismo e “teatralidade” coletivas tomam lugar. Pierre Bourdieu (2003) oporá “ética”, como sistematização, reflexão não imediata do sujeito acerca da própria conduta, a “*ethos*”, em que os atos morais se sustentam em princípios morais em “estado prático”, não refletido. Vásquez (1984) avalia a defasagem fenomênica entre a normatividade “moral” idealizada e a moral efetiva e concreta da “moralidade”. Marshall Sahlins (1981 apud ORTNER, 2007) contribuiu valiosamente com os estudos da moral, ao argumentar, aproximando-se de Maffesoli, pela não-coincidência fatal entre o jogo, digamos, clandestino das intenções das pessoas, com a oficialidade, estabilidade e exterioridade das convenções que elas apenas parecem seguir obedientemente.

Portanto, na eticidade que, aprovada ou não pelo outro ou grupo, excede sempre a mortificação e asfixia a que levaria o absolutismo moral do código, há uma moral prática que, sobrepassando, minando e jogando com a moralidade coletiva oficialmente sistematizada, representada, idealizada, opera numa complexa dinâmica de confrontação, simulação, relativização, adaptação, agenciamento. Atravessa os referidos autores uma mesma indicação de abertura ao potencial hiato fenomênico entre uma moralidade codificada e reflexivamente elaborada, e sua expressão eminentemente prática, vivida nas ações.

Para uma sociologia da ação interessada na sabedoria da experiência moral vivida “ao vivo” e de “corpo e alma” pelos sujeitos morais, é com Bourdieu que aprendemos que o “*ethos*” é parte de um “*habitus*” (2003) (esse “senso prático” não-premeditado, infraconsciente e infralinguisticamente cúmplice daquilo que seus princípios sociais de percepção, conduta e entendimento nos habilitam individualmente ao que “devemos” fazer em dado momento) mais amplo dos agentes (1996). Como condição cognitiva fundamental, enquanto forma do agente social estar no mundo, o corpo, por excelência alvo, meio e instrumento da posse social, atua como operador através do qual o sujeito ao mesmo tempo apreende o social e reporta-se à ordem sociológica do mundo, num duplo movimento exterior-interior em que as disposições práticas do campo social resultam extremamente eficazes em ilusionalizar a naturalização do arbitrário social para seu agente (BOURDIEU, 2001). Tal qual Mauss (2003a), embora indo além da sugestão filosófica e mobilizando inúmeras

pesquisas de campo a partir dessa clássica noção deixada pelos antigos gregos, Bourdieu usa o conceito aristotélico-tomista de *habitus* para referir-se às ações corporais acionadas a partir e através de disposições de natureza social.

E se a fixação daquilo que a mente individual experimenta e avalia moralmente como bom ou mau, agradável ou não, nobre ou abominável, se esse *ethos* atende a um *habitus* (em que se atualiza também um sistema de disposições morais sob a forma de jeitos, posturas e gestualidades corporais), logo,

[...] se se esquecer que podemos ter princípios no estado prático, sem termos uma moral sistemática [...] esquece-se que, pelo simples facto de se fazerem perguntas, de se interrogar, se obriga as pessoas a passarem do ethos [disposição eminentemente prática e não-representada] à ética; pelo facto de se proporem à sua apreciação normas constituídas, verbalizadas, supõe-se resolvida esta passagem. Ou, noutro sentido, esquece-se que as pessoas podem mostrar-se incapazes de responder a problemas de ética ao mesmo tempo que são capazes de responder na prática às situações que põem as questões correspondentes (BOURDIEU, 2003, p. 139).

O *ethos* escapa à ética, a ética não engloba o *ethos*. Enfatizando a agilidade e efeito de veracidade subjetiva das experiências vividas nas “entranhas” dos esquemas morais dos agentes, o *ethos* bourdiesiano pressupõe a potencial distância, defasagem ou alheação entre a reflexividade da moral pensada e idealizada, e a moral efetivada sob lógicas práticas, não refletidas. Nem sempre ou quase nunca eloquente, essa moralidade introjetada nos mínimos atos atualiza-se encarnada à revelia de sua simbolização imediata para o agente, incorporadamente praticada como é.

Seja racionalizada e intencionada, seja na defasagem e estranhamento da própria consciência e razão aos próprios automatismos morais em regime prático, a natureza social da moral obedece a condutas valorativas previamente incorporadas, a sistemas de disposições nascidos e vividos na plenitude situacional dos fazeres. As adesões convencionalistas, oficialistas e normativas mais racionalizadas, como as simulações, invenções, transgressões e ponderações mais autonomistas, pressupõem e se estruturam todas como inteligências éticas arranjadas a partir de valores morais sociais desde já incorporados em esquemas subjetivos individualizados – as estruturas morais, como as sociais, conservam-se e transmutam-se, apesar e através das singularidades individuais, não como séries industriais homogeneizantes

e de reprodução mecânica (homogeneidade coletiva que nem as socializações e interações mais absorventes e igualizantes, tampouco os simulacros teatrais sociais mais eficazes, garantem), mas num complexo jogo de tensões, dissonâncias e reproduções sociais –; e, embora a ação ética humana não necessariamente finde no aquém/além-representação da razão prática bourdiesiana, àquela sempre se antecipa, engendra, acompanha, contradiz ou reforça esse *ethos* cuja atuação nos evoca a imagem de um centro magnético de probabilidades estruturantes morais individuais para o qual confluem e ao redor do qual gravitam, mais cedo ou mais tarde, de um modo ou outro, a despeito dos melhores e mais duradouros artificios psicológicos (onde devem ser incluídas também as disposições automáticas ou semiautomáticas em que a verdade íntimo-subjetiva do ato e sua sincrônica performance teatralizante não guardam entre si nenhuma cumplicidade emocional intrínseca), a maior parte do “grosso”, banal e silencioso dos princípios valorativos que alicerçam o jeito de ser das pessoas.

De fato, não se alcança delinear os contornos e fronteiras que distinguem, nos fenômenos morais mágico-religiosos juremeiros, um *ethos* sempre um tanto quanto clandestino (seja em relação à própria consciência do agente, seja em relação ao sistema oficial ou hegemônico de representações normativas que toda coletividade tende a reproduzir de si, com alguma dose de “otimismo” e protecionismo moral), das moralidades oficialmente representadas (em toda a riqueza do termo) e faladas, sem examinar o complexo jogo de coincidências, contiguidades e contradições entre um não-consciente *primum vivere* (operante por uma moral corporificada que sobrepassa a simbolização e o simbolizável por seu sujeito – *ethos* que não é ética) e a consciência-ação moral de um *primum symbolum* (por excelência, uma espécie e dimensão de *moralitas* simbolizada e simbolizável por seus agentes – ética que nem sempre é *ethos*) jamais espelho ou homologia perfeita das razões “mudas” do vivido efetivo, sem uma observação etnográfica que nos habilite a atribuir, às manifestações morais, sentidos cada vez menos arbitrários, nebulosos e, logo, mais verazes.

TERRA DE CATIMBÓ – CAPÍTULO II

Este capítulo traça, numa sequência de planos temáticos: o panorama histórico inicial em que se situa a(s) jurema(s); o campo religioso geral e juremeiro da cidade (dando alguma ênfase, quanto a este último, aos elementos de sua moralidade); algumas homologias morfológicas e categorias mágico-religiosas comuns às casas juremeiras; até finalizar, apresentando os interlocutores da pesquisa e alguns comentários gerais sobre as atitudes morais que regem as casas, internamente (principalmente o Terreiro Tupinambá, centro que ofereceu maiores possibilidades empíricas para uma análise da sociabilidade, dos processos iniciáticos e das relações de poder internas ao culto) e em seus tratos mútuos.

Deseja-se, neste capítulo, enfim, situar um quadro que permitirá visualizar melhor certo conjunto correlacional dos atributos psicológicos, cosmológicos, morfológicos e morais destes cultos.

2.1 BREVES PREÂMBULOS HISTÓRICOS – PARA A JUREMA NO SENTIDO GERAL E PARA A JUREMA DE CANGUARETAMA

A temática dos grupos indígenas que ocuparam o Nordeste brasileiro colonial e particularmente as terras potiguares é assunto bastante discutido e não é por aí que o presente trabalho centraliza seus esforços. Neste tópico, delimito uma breve síntese das origens coloniais da jurema, tomada como fenômeno geral, para depois esboçar um quadro muito pouco pretensioso das possíveis confluências étnicas historicamente participantes do cenário juremeiro da cidade. Estudos genealógicos muito mais abrangentes e profundos precisam ser feitos, caso se queira levantar hipóteses melhor qualificadas a propósito do desenvolvimento histórico das juremas de Canguaretama e também da região potiguar. Quanto a isso, o presente trabalho limitou-se a ofertar ao leitor algumas poucas “pinceladas” preambulares de investigações bibliográficas e etnográficas que ainda estão longe de alcançar o vigor ideal.

Fausto (2012) ensina que os povos de tronco linguístico tupi, também denominados tupinambás, ocupavam a região costeira que se estende do Ceará a Cananéia (em São Paulo). Parecendo bastante homogêneos aos olhos dos europeus, cuja presença despertou-lhes ao mesmo tempo temor, ódio e respeito (pelo menos inicialmente, esses ameríndios associaram

os portugueses, sobretudo os padres, aos grandes xamãs viajantes, profetas e curadores de seu imaginário), viviam da caça, coleta e agricultura itinerante e de tecnologia rudimentar, numa economia basicamente de subsistência e voltada ao consumo interno. A guerra e a captura dos adversários, comidos em ritos canibais, integrava sua sociológica ordinária.

A moral mística tupi-guarani centrava-se no profetismo dos xamãs à procura da terra maravilhosa, onde nem trabalho, doença ou morte trariam mal às pessoas (POMPA, 2001). O passado, presente e futuro destes povos eram enormemente magnetizados pelo “mundo coletivo dos antepassados”, e, nessa “Terra sem mal” em que estavam seus ancestrais, receberiam o desejado abrigo pós-morte (KOK, 2008).

Era do outro lado da projeção especular de sua própria autoimagem invertida que os tupis tinham os povos nômades do interior sertanejo por bárbaros e inferiores (SOBRINHO, 1939; POMPA, 2003). Enquanto primeiros povos do Nordeste brasileiro a ser submetidos e socializados junto aos brancos (MEDEIROS FILHO, 2011), os povos litorâneos serviram de âncora ao “textuário colonial” – o próprio nome “tapuia” sendo designação tupi para todos os índios locais não-tupis (LINDOSO, 2008) –, no sentido do desenvolvimento gradativo de um imaginário acerca dos povos indígenas: visões ordenadas em binômios dualistas e moralmente hierarquizantes, polarizados em agregados semânticos como litoral-salvação e sertão-pecado (POMPA, 2003), e tupi-aliado-manso-policiado-civilizado em oposição a tapuia-inimigo-bravo-bárbaro-selvagem (MONTEIRO, 2001). Assim, no começo dos séculos coloniais, o tapuia, este outro-sombra do tupi, em grande medida foi concebido enquanto alteridade hiper-exótica, esotérica e demoníaca.

Da colônia até hoje, “tapuia” tem englobado diversos povos cultural e fisicamente distintos⁴⁹. Entretanto, conservando a generalidade do termo, o historiador Olavo de Medeiros Filho (2011), compilador dos escritores setecentistas que conviveram com as nações ditas tapuias, conta-nos de aborígenes altos, robustos, amantes do tabaco, de língua diversa dos tupis e hábeis guerreiros que, muito embora exímios caçadores e nômades de poucos bens, não desconheciam a agricultura.

Das mitologias dos povos que são até hoje um “buraco negro para a historiografia” (POMPA, 2004), sabe-se que certos grupos celebravam honras à constelação Ursa Maior – àquela que outrora lhes garantia vida sem trabalho, mas que ofendida com o comportamento

49 Para uma síntese das heterogêneas categorizações antropológicas a respeito desses grupos, vide, por exemplo, Assunção (2010, p.39).

humano, condenou-o à penosa vida. Herdamos dos missionários também outros poucos fragmentos:

Combinando-se as informações de Mamiani com as do Padre Bernardo de Nantes, poderemos ter uma visão da mitologia adotada pelos cariris: consoante a lenda tribal, eles proviriam de um lago situado ao Norte. Os cariris que observavam as velhas crenças eram chamados Chuminis. Um desses mitos assinala que Tupar (Touppart) enviou um velho amigo à Terra, a fim de conviver com os índios, que passaram a chama-lo de avô. Lá para as tantas, o avô transformou os filhos dos índios em porcos do mato, tendo estes se utilizado para subir ao céu, de uma árvore, que foi destruída ou abatida pelas formigas. Debalde, os pais tentaram levantar novamente a árvore; não logrando, suplicaram ao “avô” restituir-lhes os filhos. Este, em lugar de retornar à Terra, enviou, substituindo-o, Badzé, o deus do fumo. (MEDEIROS FILHO, 2011, p.74)

Demonstravam grande confiança nos adivinhos e feiticeiros, praticando rituais de evocação de espíritos para os mais diversos assuntos cotidianos. Apreciavam e cultuavam seus maracás; o tabaco lhes parecia elemento transmissor de força guerreira, purificador e boa medicação para qualquer problema de saúde – sua fumaça sendo particularmente útil em “destilar e consumir os humores supérfluos do cérebro” (THEVET, 1978 apud ASSUNÇÃO, 2006, p.57) – :

Morisot afirma que os cachimbos dos tapuias eram feitos de um tubo grosso como um dedo polegar, de madeira ou de argila, e de um recipiente oco em baixo do tubo, do tamanho de um punho, onde colocava-se o tabaco. Ao aspirarem a fumaça, expeliam-na através dos buracos que tinham nas orelhas e no queixo [...] (MEDEIROS FILHO, 2011, p.72)

Rituais envolvendo plantas, dentre as quais a jurema, também integravam sua religiosidade:

[...] Baro descreve que os tapuias torravam as sementes de uma planta chamada corpamba, pilavam-nas, reduzindo-as em pós. Em seguida o produto era adicionado à água e ingerido pelos feiticeiros. Imediatamente a beberagem saía-lhes pelo nariz e boca, agitando-se os feiticeiros como possessos, pondo-se a correr e a berrar. Uma das finalidades dessa cerimônia era fazer com que o milho, o feijão e as favas amadurecessem mais depressa. (...) Havia o culto da jurema, entre os cariris: o feiticeiro, agitando o maracá adornado de plumas, servia aos participantes uma beberagem sagrada, extraída das raízes da jurema, a qual proporcionava aos indígenas visões e sonhos maravilhosos, em que surgiam rochedos

enfeitiçados, pássaros irradiando relâmpagos, de um enorme tufo existente no alto da cabeça. (IDEM, p.74-75)

O “Espinho fedorento” dos tupis, a “beberagem enfeitiçada” dos colonos cristãos, a remota “yu’rema” (CASCUDO, 1978) desponta nas narrativas coloniais dos rituais indígenas consumidores da planta. Embora aos olhos e penas dos viajantes brancos a infusão apareça entre certos agrupamentos tapuias, é pelo menos provável que o uso de fumaça de tabaco com fins terapêutico-espirituais – relatado por Marcgrave (1942, p. 28 e 274 apud MEDEIROS FILHO, 2011, p.72), Moreau e Baro (1970, p. 100-101), Léry (1980, p.178) e Thevet (apud ASSUNÇÃO, 2006, p.56-57) –, os juízos acerca da vida após a morte – em Léry (1980, p. 131-153 e 217), Thevet (1978 apud ASSUNÇÃO, 2010), Nieuhof (1942, p. 314-315); Von Spix e Martius (apud ASSUNÇÃO, 2006, p. 59-62) – e as possessões de nativos por espíritos (MOREAU & BARO, 1979, p.106) fossem comuns aos índios do litoral e dos sertões – havendo, como sugeriu Angélico (2012, 2013), possibilidades razoáveis de que também tupis aldeados (e, é preciso acrescentar, índios mestiços com colonos e também nascidos do cruzamento de etnias) passassem a tomar ou cultivar a jurema. Em 1709, a pena do Padre Bernardo de Nantes testemunhou as “visões e sonhos maravilhosos” oferecidos pela beberagem de jurema entre os cariris do antigo Rio Grande; ao que parece, rito similar a esse foi, por exemplo, sugerido no relato de Nimuendaju (1986, p. 53 apud BRANDÃO & RIOS, 2004, p.160-161) acerca do uso visionário-extático da jurema, na Bahia de 1938.

* * *

Pelo menos desde o início da colônia, tupis “Paiaguás” (possivelmente oriundos do Paraguai) e uma tribo “Gramació”, assim como, desde antes, índios “tapuias” vindos do interior, habitaram a região em que se encontra hoje Canguaretama e seus arredores (GALVÃO NETO, 2008, p. 8-9). Nos primeiros anos do século XVIII, numa aldeia colonial onde hoje fica o município, viveram índios Canindés; em seguida, indígenas e quilombolas fundaram um povoamento que, apenas em 1855, após mais de um século de transformações econômicas e sociais, torna-se a Vila de Canguaretama (ANGÉLICO, 2009).

É difícil (e, aqui, alheio ao interesse central da pesquisa) precisar até que ponto o cenário catimbozeiro de Canguaretama guarda alguma ligação com essas matizes étnicas

índigenas, certamente transformadas, reduzidas e em grande parte desintegradas ao longo de séculos de intensas e profundas mudanças políticas, econômicas, sociais e culturais que se seguiram à invasão portuguesa. Seja como for, durante alguns séculos, ao longo dos engenhos de cana-de-açúcar, missões católicas, fixação de colonos e, por volta de 1860, numa grande imigração vinda de Pernambuco, os portugueses ocuparam e se estabeleceram no lugar (GALVÃO NETO, 2008), garantindo nele o domínio católico e decerto algum ingresso e desenvolvimento de práticas herdeiras das escolas magistas europeias. Desde o século XVII, as grandes somas de negros escravos⁵⁰ nos canaviais locais e a fixação de quilombolas na região (ANGÉLICO, 2009) provavelmente deixaram suas marcas sociais e simbólicas no universo religioso local.

Recentes entrevistas com juremeiros locais nos permitem supor que antes da década de 1970 – ano que, segundo Angélico (2009, p.81-82), os arquivos da FEUCRN apontam como data de fundação do primeiro centro de umbanda em Canguaretama –, aproximadamente nos começos do século XX, aconteciam sessões de “mesa” e giras de “xangô”⁵¹ na cidade. A memória da juremeira Dona Neta assegura não existir, à época de sua avó médium (por volta dos meados do século XX), centros, mas apenas pessoas a fazer seus ritos em suas casas, nas casas dos consulentes e nas matas do lugar.

Conforme as estatísticas apresentadas por Santiago (1973), entre 1968 e 1971 passaram a existir em Canguaretama cinco centros filiados à federação de umbanda, à época em recente atividade em Natal⁵². Contudo, Santiago não nos diz em que medida, de fato, estas casas eram mais ou menos tributárias, doutrinaria e ritualmente, da religiosidade umbandista, para além das implicações jurídico-legais e da autodefesa provavelmente envolvidas na adesão de um centro de possessões a uma federação legalizada.

Da segunda metade do século XIX até meados do século XX, pelo Porto da Penha, situado em Canguaretama, intercambiaram-se mercadorias e passageiros principalmente com

50 Por sinal, segundo o censo de 1805 relatado por Medeiros (1973, p.59 apud ANGÉLICO, 2009, p. 35), existiriam 8.192 negros no Rio Grande do Norte.

51 Em Pernambuco, xangô é o nome do culto em que se dá, estritamente, a possessão incorporadora de orixás. Em Natal, o termo xangô (que não raramente ouvi ser dito por meus parentes natalenses com mais de 50 anos), referindo-se vagamente a roda de “macumba” ou gira possessiva, é expressão que parece ausente no vocabulário falado dos nativos mais jovens das classes médias natalenses (ao contrário de “macumba”, bastante comum); talvez persista por inércia linguística adquirida ao longo das sabidas imigrações e intercâmbios populacionais de pernambucanos no Rio Grande do Norte, e/ou também por uma difusão anterior do próprio culto afrodescendente nestas terras.

52 A primeira federação de umbanda do estado data, segundo o mesmo autor, de 1963.

a “província do Pará” (GALVÃO NETO, 2008, p.22-23). O mesmo autor afirma a influência da pajelança na espiritualidade canguaretamense – exemplificando com um caso de rezador de animais local que aprendera a benzedura no Pará⁵³. Por sinal, nota-se nas mesas de Zélia e Fernandes, sobretudo naquela, a presença de entidades espirituais típicas do Norte do Brasil, como Ave Encantada, entidades do “reino da Turquia, da cidade de Nagô” (ANGÉLICO, 2013), João da Cruz e Tupinambá – estas duas últimas citadas na pesquisa de Prandi e Sousa (2004) sobre a encantaria de mina.

2.2 ESBOÇO DO UNIVERSO RELIGIOSO E DO CAMPO JUREMEIRO EM CANGUARETAMA

Com sua zona mais urbanizada crivada quase ao meio e em cruz pelas rodovias que nos levam, ao sul, de Natal à Paraíba, e ao leste, do interior do Rio Grande do Norte ao oceano Atlântico, o município de Canguaretama espalha-se ao longo de planícies e suaves colinas de matagais, pequenos rios, vastos canaviais, mangues e uns poucos aglomerados citadinos engolfados pelo verde das vegetações nativas e agrícolas. Sua rede de hotéis costeiros e outros serviços turísticos integram, com a pequena ajuda das lojas e feiras locais, o motor principal de sua economia (IBGE 2010), seguido por atividades agropecuárias em que se destacam a cultura de cana-de-açúcar e a carcinicultura (GALVÃO NETO, 2008). A mais ou menos uma hora em carro da capital, a cidade litorânea pode contar hoje com pouco mais de 32.000 habitantes espalhando-se por 246 km² (IBGE 2010). Sentado à praça mais conhecida, em torno da qual a região mais comercial, povoada e efervescente da cidade se concentra, é possível acompanhar dia a dia os ritmos e densidades humanas quase previsíveis de suas missas, compras, feiras, lanchonetes, conversadores e botecos convivendo com um fluxo inconstante e às vezes intenso de carros locais, das localidades próximas e da capital. Os olhares curiosos e insistentes da vizinhança para meu carro estacionado seguidas vezes na praça (seu motorista a sentar ali por horas, observador), indicavam a presença de um tipo de novidade alheia às expectativas cotidianas.

Como se fez comum nas pequenas cidades potiguares, a centralidade espacial da Igreja católica “Matriz” (desde 1860, âncora visual da praça principal de Canguaretama), em pleno

⁵³ Informação obtida em conversa presencial com o historiador canguaretamense Francisco Galvão Neto, em 12 de dezembro de 2012.

núcleo comercial e administrativo, parece combinar com as estatísticas indicativas de uma considerável maioria religiosa católica. Um censo aponta que a larga supremacia numérica católica e dos protestantes em diversas de suas expressões, respectivamente de mais ou menos 70% e 16% da população, é seguida principalmente por quase 6% de moradores “sem religião”, quase 0,3% “espíritas” e 0,3% autoafirmados pertencentes a “outras religiões” – ninguém se dizendo adepto de “umbanda e candomblé” (IBGE 2010). Segundo um intelectual local, os primeiros agrupamentos protestantes, Igreja Batista e Assembleia de Deus, instalaram-se na cidade na primeira metade do século XX (GALVÃO NETO, 2005 apud ANGÉLICO, 2009), embora nas últimas décadas as igrejas neopentecostais, notáveis por suas ofertas de resolução de problemas de afeto, dinheiro e saúde (e também por sua dita hostilidade para com as religiosidades mediunistas), tenham crescido ao ponto de “esvaziar” os cultos “evangélicos” mais antigos; os mórmons iniciaram seus cultos e trabalhos missionários em 2009, ganhando no mesmo ano um número crescente de adesões, enquanto os espíritas kardecistas contavam, ainda neste ano, com um único centro (ANGÉLICO, 2009).

Escondidos, inalcançados ou silenciados pela categorias e generalidades estatísticas estatais, os agregados religiosos juremeiros decerto atuam de maneira visualmente discreta e com uma propaganda de culto e oferecimento público de serviços espiritualistas bem menos explícitos e ostensivos que os das igrejas cristãs – discrição que, indo além das limitações financeiras e espaciais destas casas de “trabalho”, também pode adquirir, como descobri depois, as conveniências adequadas às reservas e segredos convenientes ao exercício mágico.

Num campo religioso⁵⁴ em que os boatos e indicações dos populares e juremeiros sugerem uma quantidade de adeptos nada desprezível, não foram poucas vezes que, nos canaviais da pequena cidade, batendo às portas daqueles que a vizinhança ou certa opinião pública consideravam como gente que “trabalha” ou “tem centro”, fui recebido e evitado com os trejeitos escorregadios e negadores de parentes, senhoras e senhores assustados, desconfiados, de poucas palavras. Preferi então, ao menos para este estudo de mestrado, continuar investindo nas casas de jurema que, desde 2011, mostravam-se mais receptivas, acessíveis. Quanto aos “juremeiros das canas”, como gostava de chamar as senhoras e famílias residentes nos vastos canaviais da região (imensas planícies e valas de estradas pouco

54 Compactuo com um certo uso da noção bourdiesiana (1998, 2003) de “campo” religioso: espacialidade social onde conjugam-se relações sociais de reprodução, inculcação, legitimação e competição por hegemonia religiosa.

afáveis), pareciam ciosos demais em aceitar estranhas visitas de domingo aos seus taciturnos casebres. Entre os motivos pelos quais estas pessoas me evitaram, é inteligente incluir a suspeita deles de que eu seria um “fiscal da federação” – suspeita que Angélico (2010) também nutriu quando, anos atrás, diante de juremeiros e prováveis juremeiros da região do Maxixe e outras localidades de Canguaretama, deparou-se com similar evasão e desejo de privacidade.

Se, há poucos anos atrás, Angélico (2009) notou em torno de dez casas de culto à jurema⁵⁵, além dos treze centros então federados e listados na Federação de Umbanda e Candomblé do Rio Grande do Norte, nossas visitas realizadas em 2011 e os relatos que ouvi entre 2012 e 2013 ampliam esse número em mais dezessete locais de trabalho:

Oito supostos líderes de culto, contatados nas zonas do Maxixe e Encantado (e que a vizinhança e informantes locais garantiam, sugeriam ou deixavam entender ser pessoas ligadas à mesa de jurema), evadiram-se de minhas primeiras investidas em conversar sobre seus trabalhos. Fátima, uma médium idosa dos canaviais do Jiqui, aceitou conversar, mas chegamos atrasados: foi-se a chance de acompanhar seus trabalhos na casa de uma certa Maria, há pouco falecida; agora, Fátima resistia em incorporar os espíritos possessivos e, como contou sua neta, por essa razão tornou-se alvo da perseguição destes.

No Terreiro Malunguinho, no Jiqui, em que conversei com o casal líder durante algumas horas, a influência discursiva da doutrina umbandista se faz visível, sua líder “da umbanda!” e seu rito possessivo operando, segundo a médium, conforme uma sequência de “linhas” espirituais bastante comum nesta religiosidade (exus, moças, Ogum, caboclos da jurema), embora, por alegados motivos de doença, a gira, que acontecia uma vez por semana, não aconteça há um ano – restando os trabalhos da mesa de jurema. Dona Maria, autodefinida romeira, umbandista e juremeira, que não deve ter mais de 55 anos, trabalha desde os 14; Seu Zé aparenta mais de 60, trabalha há vinte e se apresenta como autoridade máxima da “federação” em Canguaretama (embora nenhum outro centro tenha confirmado a informação).

O centro conta com 20 anos, possui licença da federação e também atende gente de São

55 Em zona urbana, Terreiro Tupinambá, Centro Mestre Pena Branca e Estrela do Mar, casa de Dona Maria Fernandes (extinto Centro Caboclo Zé Pilintra e Caboclo Panema) e Centro Espírita de Umbanda Caboclo Rompe Mato; em zona intermediária entre o rural e o urbano, Centro Espírita Caboclo Ubirajara e a casa de Dona Antônia da jurema; na zona rural, o Centro de Umbanda Caboclo Sete Flechas e a casa de Dona Geralda Maria. Além destes, o pesquisador conversou com outros juremeiros cujas identidades e localidades de trabalho não revela, por não estarem de acordo em participar da pesquisa (ANGÉLICO, 2009, p.20).

Paulo, Paraíba, Pernambuco e até alguns estrangeiros levados em emergência. Num salão caseiro com chão de azulejos, espaço razoável para giras, um tambor grande e uma mesa com estátuas de Jesus, santos e Zé Pilintra, entre chapéus, galho de jurema, quatro copos com água e vela, os dois falaram sobre os médiuns treinados, as várias “fulorzinha”, o “Boi Tungão”, a “bruxaria” dos mestres catimbozeiros e outros temas afins. Embora alegassem que a falta de convívio entre os centros da cidade decorria da grande distância entre os mesmos, suas duras críticas contra os “trabalho sebozo”, a presença de crianças, “cachaça”, sangue e demasiada fumaça nos centros da região (“isso tá lascando a umbanda!”), em sua grande maioria direcionadas aos centros locais em tom generalista, sugerem que a distância que separa o casal dos demais centros é talvez mais moral que física. Pelo salão do casal passaram ou passam mestres Zé Pilintra, Antônio Barruá, Manacá, Gaspar (os dois últimos, espíritos de pessoas que teriam vivido na região – o último dentre estes catimbozeiros tendo falecido há vinte anos), Zé Pequeno, Taguara e outros.

Os outros locais “de trabalho” e gente “que trabalha”, incluem os dois idosos João e Teresa, “pai” e “mãe” espirituais de Dona Zélia (chefes de culto ainda atuantes na região de Piquiri), a casa de trabalhos de uma das filhas de Dona Zélia (que não cheguei a visitar nem averiguar nome e funcionamento), um centro atuante que jamais visitei, nas proximidades do Terreiro Malunguinho, e uma senhora chamada Buni, cuja família declinou de maneira veemente uma primeira tentativa de contato. Entre a primeira e a última visita a Canguaretama, só soube notícias de uma única líder de culto falecida: uma certa “Dona Maria”, na zona canavieira do Jiqui, cujas sessões possivelmente tenham sido frequentadas por Fátima e pelas médiuns de Tupinambá.

Embora as estatísticas “oficiais” do IBGE apontem uma maioria católica e evangélica em enorme vantagem numérica sobre as demais religiões, não ficando esclarecido o que se chama por “espíritas” (e, portanto, se aí estavam incluídos apenas os kardecistas ou, como às vezes se faz, também os demais religiosos mediunistas) nem que doutrinas estão inclusas na expressão “outras religiões”, a quantidade de canguaretamenses ligados à umbanda, à jurema e a todo o espectro espiritualista herdeiro das tradições afro-indígenas – não encontrei nem ouvi dizer de nenhum centro autoidentificado com o candomblé ou com o xangô – é talvez maior que a quantidade de igrejas evangélicas e católicas juntas.

Assim, não surpreende que as conversas com os juremeiros e outros moradores locais

sugiram que existem muito mais “macumbeiros” e “catimbozeiros”⁵⁶ na cidade do que parte dos canguaretamenses estão, é certo, dispostos – ao menos oficialmente – a reconhecer. De modo clássico explicada pela conhecida desvalorização moral e hostilidade que em geral atingem as religiosidades afro-brasileiras, a compreensão de tal invisibilidade sem dúvida não se acaba aí. Entre as líderes juremeiras Zélia e Neta, esse silêncio acerca de seus “trabalhos” parece atender pelo menos ao fato de que, quando o assunto é “religião”, identificam-se, antes de qualquer coisa, diante do “estudante”, como “católicas” ou católicas “romeiras”, mas também às exigências particulares de sigilo de um cotidiano atravessado pela feitura de feitiço e sua neutralização cotidiana – um mundo em que curiosos estranhos e visitantes desconhecidos, senão são consulentes, contam com mais chances de ser lidos através da desconfiança que os encara como prováveis fiscais da federação, catimbozeiros concorrentes, inimigos ou meros fofoqueiros inoportunos, do que por meio de uma mentalidade religiosa esperançosa e entusiasmada por fama social e novos fieis. A própria designação substantiva e verbal pela qual os juremeiros referem-se quase sempre a suas atividades (“hoje tem trabalho”, “aquela médium sabe trabalhar”, “aquele mestre trabalhou hoje”, “lá é centro de trabalho”, etc.)⁵⁷, acaba contribuindo em ocultar e ambivaler no discurso (segundo quão leigo e distante do universo social dos cultos de possessão brasileiros esteja o ouvinte) a natureza mágico-religiosa de suas práticas, à medida que o termo “trabalho”, ao implicar seu léxico estritamente trabalhista, pressupõe um significado hermético ao audiente incauto.

2.3 POR DENTRO DOS TRABALHOS

A base identitária e o *modus operandi* dos cultos juremeiros das casas de Neta e Zélia radicam no rito de mesa de culto aos mestres (mesa que não deixa de lembrar a missa católica e a mesa espírita) e nos serviços mágicos empreendidos por estes espíritos e suas “matérias”.

56 Para usar termos que ouvi com frequência na cidade, tanto fora quanto dentro do ambiente social destes cultos. Inclusive, porque estes fieis parecem absorver e utilizar, tanto para referir-se a si mesmos (quase sempre jocosamente), quanto para depreciar e acusar seus pares no ofício, as mesmas categorias depreciativas e acusatórias com que são com frequência socialmente cartografados pelos estratos sociais exteriores a seus cultos; “catimbozeiro”, “macumbeiro”, são, portanto, termos nativos que, se não fazem parte de uma brincadeira ou conversa íntima ao culto, são sempre endereçados de maneira hostil a outrem – inclusive aos “crentes” (evangélicos), sob a forma de crítica e gracejo, pois que, para as Donas, certos cultos evangélicos fazem uso possessivo das entidades comuns ao universo da “macumba” e, conforme atestariam os rumores, também praticariam malefícios feiticeiros dos mais “pesados”.

57 A categoria não é recente nos cultos brasileiros: tem sido usada para referir-se ao exercício mágico-religioso desde o século XVIII (MAGGIE, 1992 apud OLIVEIRA, 2011).

Giras e batuques são itens que nunca presenciei, ainda que habitualmente se apresentem à mesa entidades, termos e elementos rituais parecidos ou idênticos àqueles encontrados ao largo das demais vertentes contemporâneas mediúnicas de matiz africana – fenômeno que aponta para fricções e influências religiosas, todavia, quase que integralmente alheias à filiação destes centros à Federação de Umbanda e Candomblé do estado, instituição que parece significar e implicar para as Donas pouco mais que abrigo jurídico, distante instância controladora e signo de legitimidade social: pelo menos atualmente, além do pedido de que realizem uma “gira” por ano, este enlace eminentemente burocrático não parece determinar por si mesmo qualquer direcionamento religioso significativo no sentido de uma umbandização ou candombleização de seus trabalhos.

O ofício de líder de culto juremeiro exercido aí é um tipo de labor absorvente, exclusivo e com frequência voltado ao alívio financeiro e psicológico do fiel e do cliente-consultente; não se trata, de maneira alguma, de um complemento de renda, *hobby* ou atividade religiosa financeiramente desinteressada em sua íntegra – lógica profissional que talvez contribua para que os “espíritas” da jurema, ao contrário dos kardecistas, tendam a não identificar de modo ostensivo sua orientação religiosa com seus trabalhos. A mesa de jurema não aparece como identificação religiosa à “ponta da língua” das Donas, por assim dizer; mas o poder moral que o cristianismo católico exerce sobre elas não as impede de assumir, inclusive no discurso de autoidentidade, certa plasticidade e multiplicidade religiosas que trafegam pelo menos entre a mesa de trabalho e um catolicismo cujas fronteiras com o mundo juremeiro não se mostram demarcadas⁵⁸. Catolicismo popular⁵⁹ desprovido de teorizações teológicas, com preocupações eminentemente terrenais (ZALUAR, 1983) e onde os milagres dos santos são o sacramento mais importante, relativizando o domínio eclesiástico (MAUÉS, 2005). As rezas e santos nunca se distinguem completamente das canções e dos mestres da jurema, suas romarias e benzedoiras convivendo com a feitiçaria catimbozeira e uma vigorosa confiança no “doutor” médico; seu deus, incansável protetor e temido juiz entranhado no império dos desejos mágicos a rogar por seu poder, aparece acompanhado de sua crucial antítese mundana,

58 Fenômeno que parece em sintonia com a multiplicidade de autoidentificações religiosas (“católicos, espíritas ou até espiritualistas”) que Prandi (2005 apud MALANDRINO, 2006, p.39) aferiu ao interpretar os dados do Censo IBGE 2000 sobre as populações religiosas no Brasil.

59 Entendido conforme pensa Maués (1995, p.17): um “conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham sobretudo os não-especialistas [não-sacerdotes da Igreja] do sagrado, quer pertencem às classes subalternas ou às classes dominantes” – colchetes meus.

diabólica, trevosa.

O “*bricolage*” de tradições que Malandrino (2006) evocou como imagem compreensiva da umbanda, também ajuda a aclarar a mixagem de cultos associados e fusionados em meio aos entendimentos e usos mágico-religiosos dos juremeiros. Não me pareceu de todo possível, muito menos pertinente, buscar demarcar com grande minúcia os rastros e fronteiras das tradições espiritualistas incorporadas mais recentemente no *bricolage continuum*⁶⁰ tecido pelos juremeiros – atitude genealógica (que, aliás, incorre no risco de praticar um difusionismo⁶¹ reificador de culturas e inabilitado em enxergar as coincidências e similitudes religiosas para além das lógicas da herança histórica e da influência estrita das tradições religiosas contemporâneas e conhecidas) que é certamente oportuna à pesquisa histórica, não atendendo à inquietude maior desta pesquisa. Ainda assim, é lícito supor que os dois centros e o ex-centro aqui abordados esboçam fusões, incorporações e releituras de aspectos comum e atualmente encontrados pelo menos na pajelança, no espiritismo, no xangô e no candomblé, mas sobretudo alguns influxos panteônicos, ideológicos e cerimoniais oriundos do catolicismo romeiro, da macumba e da umbanda⁶².

Estudiosos como Assunção (2004, 2010), Queiroz (2008) e Negrão (1996 apud ASSUNÇÃO, 2004) têm atentado ao caráter moral benevolente e maleficiente do mestre de jurema. Contudo, ao contrário do que ocorre em centros e terreiros juremeiros de inclinação moral marcadamente kardecista – como muitos daqueles abordados por estes autores –, os mestres dos salões visitados em Canguaretama não são visualizados pelos nativos numa perspectiva evolucionista de melhoramento moral, rumo ao qual devem ser “doutrinados” para aceder a patamares morais benevolentes ou cristianizados; não desponta entre os fieis juremeiros a injunção moral de purificá-los ou encaminhá-los em direção à benevolência. Aí não há pedagogia espiritual para com os mestres, moralmente aceitos, servidos e utilizados como são. O caráter e mesmo as eventuais mudanças morais destes, rumo à esquerda, à direita, ao “bem”, ao “mal”, são concebidos como resultado de suas próprias escolhas e características, não pressupondo qualquer influência doutrinária de seus médiuns e

60 Inspiro-me no termo (“*continuum*”) usado por Camargo (1961), mas, diferentemente deste autor, concebendo haver, na jurema, uma continuidade plurirreligiosa que se amplia para além daquela já frisada, por ele e outros autores, a propósito das religiosidades mediúnicas afro-brasileiras.

61 Ver nota de rodapé 27.

62 Em Tupinambá, o termo “umbanda” aparece em alguns pontos, talvez aludindo ao próprio culto ou certa linha espiritual de entidades; a palavra “quimbanda” certa vez foi usada por um médium no sentido de caracterizar determinados espíritos esquerdistas.

adoradores. É o que em parte podemos entrever nesta conversa:

(Wagner) Todos eles [mestres da jurema] eram mestres [chefes de culto] antes [de morrer], né?

(Zélia) É. Como eu, como qualquer pessoa que tenha seus centros, seus médiuns, suas coisas, tinha tudo...até cada um ser passado, despachado pra jurema, despachado pra...pro paraíso, pra-pra-pra esquerda, os que são da esquerda da esquerda, os que são da direita, da direita. E assim cada um tem...até eles saírem, porque tem muitos que escolhe ficar e muitos escolhem sair. Muitos escolhem ficar na esquerda porque é os que gostam mesmo de fazer o mal; e os que já tão se arrependendo, que já tá vendo muito, muita coisa acontecer, dependendo só deles, que faz...por exemplo, um carro bate, um carro vira, é eles que fazem isso. Ai quando eles já acha que já fez demais, ai eles já passa pro meio da jurema [cidade espiritual]. E ali eles foram bem arrecebido e ali vão passar a ser o que os mestres da jurema é. Já não vão mais trabalhar tanto o mal como eles trabalhava, como eles trabalha.⁶³

Diferentemente, por exemplo, do catolicismo eclesiástico, do espiritismo kardecista e de alguns desenvolvimentos mais teológicos e intelectualizados da umbanda, a jurema com que me deparei não se presta solene e generosa à teorização ética religiosa; está imersa – ainda mais que os cultos protestantes pentecostais – numa pragmática mágico-religiosa, na órbita de uma, por assim dizer, *pragmática* sustentada bem mais na mediunidade profissional, na associação de interesses individualistas e no mercado espiritual de utilidades gerais, que numa instituição comunitarista, produtora de identidade pública coletiva e moralmente centrada num código religioso autonomizado das injunções, urgências e paixões mais imperiosamente utilitárias. Como me disse um mestre de Tupinambá, um dentre vários outros a oferecer-me, sutil ou diretamente, seus serviços: “Se eu vou pra’li [para um centro de trabalho], não vejo nada [de melhora financeira para o fiel ou consulente]...eu vou lá fazer o que?”.

Magia e terapêutica, sem o amparo de um precisa, unificada e magnetizante codificação religiosa. De fato, a elaboração juremeira de uma ética religiosa é improvisada, arremedada e intimista, muito pouco ou nada absorvente, conceitual, propagandística. É certo que a sofisticada cultura oral e o especializado ofício mágico dos juremeiros pressupõem desenvolvimentos doutrinários garantidores da iniciação e formação dos seus membros; mas é sob a medida dos pagamentos, oferendas, pactos e acertos entre consulentes, sacerdotes e espíritos, que se rege aquilo que pode e deve ser feito num empreendimento mágico, sem que,

63 Entrevista com Zélia em 20 de dezembro de 2012.

normalmente, ditames de conduta prévios firam a soberania dos interesses em jogo. Viver o culto da jurema nestes salões é em grande medida, portanto, entregar-se a um vertiginoso instrumentalismo mágico. Um centro de bom desempenho deve conseguir aliviar e satisfazer as urgências físicas e emocionais imediatas das pessoas; o núcleo imprescindível da casa de jurema (um médium-líder, seus espíritos orientadores – chamados “guias de frente” –, pelo menos um mestre disposto a “trabalhar”, um lugar de culto e um consultante em busca de alívio) sobreviverá e se orgulhará principalmente da fama e competência das curanderias e feitiçarias de seus mestres, não da amplitude, coesão, densidade, homogeneidade e disciplinamento moral de seu séquito.

A árvore moral extremamente pragmática destes catimbozeiros não poderia ter alimentado os frutos conceituais minuciosos de uma racionalização teológica própria, de uma morfologia ritual mais densa e variegada, mesmo de uma visão detalhada e geral do universo de cultos brasileiros possessivos onde trafega; suas mais sofisticadas conquistas cognitivas nasceram, ampliaram-se e têm se fortalecido em outra direção: pelo menos desde as primeiras décadas do século passado, como em parte se depreende dos estudos pioneiros do catimbó-jurema, o *bricolage* catimbozeiro parece ter se lançado num denso e complexo domínio prático de suas artes mágicas e mediúnicas. Os catimbozeiros ou juremeiros têm sofisticado e especializado seus cultos muito mais em direção a um absorvente mundo prático de trabalhos, que rumo à produção de uma cosmologia e moralidade religiosa sistematizadas e imbricadas num projeto de expansão social e construção identitária coletiva e doutrinal coesas; disso, não se deve concluir que as doutrinas aprendidas, sintetizadas e postas em discurso pelas Donas juremeiras são menos complexas, densas ou ricas que as dos adeptos de outras religiões mediúnicas das quais muitas vezes aprendem e às quais se associam e mesmo se fundem. Este conteúdo pedagógico, de fato, atende às exigências morais de um culto magnetizado numa *pragmática* incessante e cotidiana. São doutrinas fundamentalmente voltadas às práticas rituais e mágicas, mostrando-se pouco interessadas e mesmo indiferentes à educação do fiel num sentido amplo, quer dizer, aquele que engloba a totalidade de sua existência. De resto, a definição weberiana (apud MOTTA, 2005) de religião iconofílica vale para a jurema destes centros: seu universo hiper-imagético repele e atrofia as ideações éticas e abstracionistas.

* * *

Todas as juremeiras, médiuns desde a infância, foram arrebatadas ainda pequenas ou na juventude por desassossegos e mal-estar psicofísicos intensos e acreditados incuráveis, por vezes fatais, senão pela aceitação e adesão ao decisivo caminho de entregar-se de maneira resoluto aos espíritos possessores; no centro Tupinambá fala-se que os mestres perseguem e perturbam os médiuns que se negam a recebê-los, causando-lhes doenças e até a morte. A mediunidade, potência inelutável herdada dos avôs ou pais, dom do destino avaliável pelas correntes de espíritos do médium e missão a cumprir “até quando Deus queira”, deve ser doutrinada por um mentor material, ainda que a rotina incorporadora e os saberes transmitidos pelos mestres possam adiantar bastante os neófitos numa vasta ciência tida fundamentalmente como prática. As Donas tiveram pelo menos um “pai” ou uma “mãe” como mentores nos caminhos da ciência; e assim deve ser com os próximos aprendizes delas, sempre filhos, netos, parentes ou pessoas próximas e em pequeno número.

Informais ou solenes à sua maneira, entre bocejos, eventuais toques de celulares, conversas paralelas e ruídos bruscos, as mesas de Dona Neta e Dona Zélia abrem com orações cantadas, seguidas e cadenciadas por responsórios similares a assinalar a incorporação de cada espírito. Vestimentas ordinárias e simples, quase sempre descomprometidas com qualquer elaboração ou uniformização que extrapole o uso das calças, chapéus, saias e adereços personalizados que alguns espíritos exigem a seus médiuns. As ladainhas de saudação e os frasismos dos mestres, abundantes de “Se”⁶⁴, “Deus” e “Jesus”⁶⁵, são praxe sobretudo dos dois ou três “guias de frente” que se anunciam sucessivamente em vozes roucas e senis após a abertura da mesa, deixando logo o corpo da “matéria” ou “cavalo” disponível para as demais entidades. As líderes materiais do culto quase sempre são possuídas após segundos ou poucos minutos de silêncio e pensamento dirigido. Os mestres as procuram, deixam mensagens e atendem seus chamados através de sonhos⁶⁶ e de concentrações mentais solitárias, ou focando a “princesa”⁶⁷, soleníssimo copo de vidro transparente com água (no Centro Mestre Pena

64 Por exemplo, quando o mestre chega e diz: “Se como boa noite... Como vão passando?” ou “Se me dá permissão pra eu cantar meu ponto?”

65 A fórmula pergunta-resposta mais usada é: “Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo”/“Louvado seja”/“Quem pode mais que Deus?”/“Só Deus e mais ninguém”.

66 “A gente não sonha com os mestre da gente, a gente vê eles” (Dona Zélia).

67 Para Luzira, a médium-“filha” mais antiga de Zélia, um vidente capaz poderia ver os mestres dentro da princesa; também no objeto sagrado estaria guardado o “segredo” da “ciência”. Dona Maria Fernandes disse

Branca, envolto por um rosário; na mesa de Tupinambá, abrigando uma misteriosa bolinha flutuante⁶⁸), às vezes identificado como lar dos mestres. Este valioso copo, espécie de “bola de cristal” simplificada, é a tela em que as Donas acessam tudo o que os mestres disseram na expirada sessão. “Ponto” é como os fieis chamam a cantiga de invocação e celebração de um mestre, ou de abertura e fechamento da mesa (cada canção cantada em geral entre um e três turnos de repetição), o mesmo signo tendendo a ampliar-se às rezas e conjurações mágicas sem intenções incorporadoras, dirigidas a qualquer entidade espiritual venerada.

Os espíritos cultivados dividem-se – mediante atitudes taxionômicas pouco rigorosas, cumulativas e não compartilhadas igualmente entre Fernandes, Neta, Zélia e seus companheiros de culto – sobretudo em “encantos”, “mestres”, “santos/orixás/guias de frente”, “caboclos” e “exus”⁶⁹. Quase todos dentre estes entes foram, algum dia, humanos, no sentido material da expressão, havendo aqueles que morreram fisicamente (tornando-se “espíritos de mortos”, que podem ou não vagar entre os humanos) e aqueles que não enfrentaram a morte, mas o encantamento (tornando-se “encanto”, “encantado”).

Aqueles espíritos considerados ferozes e guerreiros índios das matas, índios cristianizados ou mesmo caboclos mestiços filhos do mundo rural e cristão dos séculos passados, são chamados de caboclos; os guias de frente são espíritos santos (ou, por antítese, hiper-trevosos) de ex-mortais ou puros seres espirituais; os exus foram pessoas que tiveram mal comportamento em vida, indo parar, após morrer, nos infernos (não é raro que sejam vistos, juntamente com os guias de frente esquerdistas, como “diabos”, numa leitura notavelmente tributária da cosmologia judaico-cristã); a difusa concepção de encanto ou encantado é muito similar àquela dos adeptos do tambor de mina tratado em Prandi e Souza (2004, p.217-218): “espíritos de pessoas que um dia viveram e não morreram, mas se 'encantaram', passando a existir no mundo 'invisível', do qual retornam ao mundo dos homens no corpo de seus iniciados”.

já ter visto pequeninos mestres dentro do copo.

68 Zélia concorda com minha impressão de que a alva bolinha se assemelha a uma semente, embora afirme desconhecer a natureza do objeto misterioso (cujo afundamento ou não nas águas do copo teria sido o oráculo que lhe respondeu, em privado, se eu era digno de confiança para frequentar seu centro e aprender a “ciência”).

69 Entre os espíritos possessivos recebidos em seus centros, Neta e Fernandes mencionam seres espirituais não-humanos, mitológicos e fantásticos (como a Fada, o Dragão, a Sereia e o Pássaro Encantado) – mas estes perfazem notória minoria panteônica. Como o principal interesse deste trabalho não é descrever e discutir a morfologia das entidades juremeiras, prefiro aprofundar os pormenores panteônicos destes cultos num possível trabalho futuro.

A categoria encanto pode ser sobreposta às categorias caboclo e orixá. Fernandes discorda de Neta e Zélia quanto a estes: não seriam intercambiáveis ou “escorregáveis” à categoria encanto – tal leitura talvez atenda ao viés marcadamente candomblecista de sua iniciação. A tipificação mestre é a metacategoria englobante e generalista, podendo abarcar não apenas qualquer entidade, mas os próprios encantos. Os mestres da jurema, presenças ilustres e centrais nestes centros catimbozeiros, são espíritos mortos, encantados ou de pessoas ainda vivas⁷⁰ que agora manifestam-se no mundo material humano por meio da possessão dos corpos dos médiuns. Por sinal, além de designar especificamente os habitantes do reino espiritual da jurema, o termo “mestre” gravita entre o léxico de autoridade na “ciência” mágica dos trabalhos e uma espécie de indicação de autoridade espiritual que não se circunscreve aos habitantes dos reinos da jurema. Assim, os exus, que habitam os infernos, os guias/orixás, que vivem no inferno ou no paraíso, e os encantos, que perambulam nas matas ou vivem na cidade da jurema, também podem ser chamados de mestres. Tomemos o exemplo de mestre Pena Branca, principal mestre de Dona Neta: ele é chamado ao mesmo tempo de “caboclo”, “encanto”, mas encontra maior lugar-comum semântico no termo “mestre”. Já Maria Barrufa, de Tupinambá, é pensada como “moça”, “exu”, mas ninguém duvida de que seja uma “mestra”. A categorização volátil e polivalente destas entidades não implica, é evidente, numa classificação unívoca e separatista, mas a inserção delas numa rede relacional de adjetivações fluidas. Na verdade, estas categorias adquirem um uso suficientemente adjetivante para não estabelecerem um quadro taxionômico geral partilhado consensualmente.

Zélia explica a procedência, alguns atributos e o caráter moral dos mestres da jurema:

*(Wagner) Por que dizem jurema? É na planta mesmo, que eles ficam...
 (Zélia) Não, porque... não são juremeiro? Eles não toma, bebe jurema, eles não vive na mata, não depende da jurema? Então pronto: eles são tudo juremeiro. Não é que eles sejam semente, que eles façam alguma coisa pra gente beber, não... É porque é o juremeiro, entendeu? [...] Como eu disse a você, a jurema é uma cidade [...] a jurema verdadeira é só a que tem nas matas. Agora tem a cidade da jurema; a jurema tem as barraquinha dos mestre, entendeu? Aquelas casinha de antigamente, eles tem as casinha dele na jurema. Até ele sair de lá, até eles serem como um guia de frente, como*

70 Por “mestre vivo” ou “mestra viva” certos juremeiros entendem o espírito incorporado, num médium, de alguém que está vivo fisicamente, organicamente, mas é capaz de projetar seu espírito para outro corpo que não o seu. Poucos juremeiros seriam capazes de realizar tal ato. As histórias dos mestres vivos sempre remetem ao passado. O tutor espiritual de Fernandes (Raimundo Tavares) e duas mestras contemporâneas dele teriam alcançado a capacidade de incorporar-se em outras pessoas, embora estando vivos.

um santo mesmo, aí que eles já vão pra esse outro lado, já vão pro paraíso, pra esses canto, eles, é, conveve aí na cidade da jurema. É uma cidade! [tom decidido]. Só que a jurema verdadeira não é essa cidade, a cidade que os mestre mora. Mas a jurema dentro da mata.

(Wagner) Uma cidade dentro da mata.

(Zélia) É.

(Wagner) Invisível né?

(Zélia) É. Você pode andar na mata todinha. Você não vê um casinha ali. Mas lá mesmo, no toco lá da jurema, é onde é a cidade da jurema. [...]

(Wagner) E por que eles moram aí? Eles morreram e...ficaram?

(Zélia) É. Foram os que foram passado [morreram], que ficaram lá, passou a ser tudo mestre, já pra gente que, como eles, é médium ainda vivo, como eles foram antigamente, ficaram trabalhando com eles⁷¹.

A “ossatura” cognitiva básica mediante a qual os cultos (do centro Mestre Pena Branca e Estrela do Mar, do Terreiro Tupinambá e aquelas sessões realizadas no inativo centro em que trabalhou Dona Maria Fernandes) performatizam seus ritos e visões de mundo, passa pelo esquema dualista “chão”/“esquerda”/“trevas” (associada pelos nativos à maldade, mas nem sempre exclusivamente) e “mesa”/“direita”/“jurema” (comprometida com benevolências). Inclusive, até mesmo uma ligeira “cartografia sentimental” do trato dos fieis com a espacialidade física das casas de culto, pode notar o quanto seus sentimentos de sacralidade se expressam e se “condensam” à medida que estes devotos se aproximam da ostensiva e pública mesa juremeira, ou da discreta e obscura sala dos exus, respectivos lugares de “assentamento” dos espíritos que sustentam os dois lados da cosmologia destes cultos⁷².

Seu Zé, do Terreiro Malunguinho, aconselhou cuidado com os espíritos desencarnados dos séculos passados, “que ficaram vagando...não foram salvo”: “Mestre de jurema é perigoso!”. Os mestres acham-se ligados a dois modelos gerais de trabalho e situação ritual (direita ou esquerda), acontecendo de trabalharem, com maior frequência, do lado da ambivalência, da imprecisão posicional. Pouquíssimos mestres carecem de seus próprios pontos cantados; nessas canções lentas, “arrastadas”, de melodia cíclica e quase sempre de poucas e sutis variações tonais, seus talentos, personalidades e histórias de vida são de muitas maneiras e em proporções variadas exibidos e louvados...⁷³

71 Entrevista com Zélia em 20 de dezembro de 2012.

72 “Minha ciência é toda na minha casa” (Zélia).

73 Considerando o conhecimento de Seu Zé, médium-lider do Terreiro Malunguinho, cada mestre contaria com sete pontos. Dona Neta certa vez comentou que Pulintra detinha vários. Se é assim, os mestres das sessões em Pena Branca e Tupinambá contavam com uma parte mínima do leque de opções: não ouvi mais que um ponto, raramente dois ou mais, para cada entidade.

*Com três dias d'eu nascido
minha mãe me abandonou.
Me jogou nas mata virgem, os caboco me criou.
Estrela d'alva é minha guia
[?] andar no mundo sem parar.
Alumeia as mata virgem, cidade do juremá! [bis]
(Terreiro Tupinambá)*

*Moço me dá um cigarro que eu quero fumar, porque dinheiro eu não tenho
pra comprar [bis]
Vivo sozinha na solidão; as bombagira vai te/me/lhe dá a proteção [bis]
Ô moça, ô moça, ô moça vem me dá a tua força! [bis]
(Terreiro Tupinambá)*

*Quem foi, quem disse, que essa jurema morreu?! [bis]
Essa jurema existe meu mestre, e o tuixá⁷⁴ dela sou eu [bis]
(Terreiro Tupinambá)*

*Caboca Sisa da beira-do-mar trabalhando a sereia Iemanjá
Tô pedindo a Jesus pra te salvar
O sol está clareando, a lua está brilhando na beira do mar
Tô pedindo a Jesus para te salvar
Tô pedindo a Jesus pra te dar
Tudo que tu merece na tua vida
Tudo que tu tem na tua vida
Jesus te dá
(Centro Mestre Pena Branca e Estrela do Mar)*

*Plantei jiló, mas só nasceu quiabo [bis]
Mas veja como é grande a família do Diabo [bis]
(Terreiro Tupinambá)*

*Eu tava na beira da linha batendo macumba quando o trem passou
Jogaram um balaio de martelo que veio do inferno, que o Djabo mandou
Ai martelo, martelou! [x 4]
(Terreiro Tupinambá)*

Clientes e consulentes vão chegando ao ritmo e amplitude do “boca a boca” dos rumores e recomendações, em larga maioria pessoas de baixa renda das zonas rurais

74 Expressão foneticamente similar ao homônimo vocábulo tupi, correspondendo – segundo Wiktionary (2014) – à contração da palavra “tuvicha” (o chefe, o maior, o principal). Cascudo (1978) grafou “tuixáuas” para referir-se aos chefes ameríndios que se tornaram “mestres invisíveis” do culto do catimbó.

circunvizinhas. Sob o grau de “força”, vocábulo algo intercambiável com a representação corrente e popular de “energia” ou vitalidade, mede-se a eficácia e o poder dos médiuns, mestres e trabalhos. Os mestres são a fonte da “força”; possantes da vigorosa autoridade de que gozam entre os fieis, estes imateriais reinam, temidos e venerados, concebidos em patamares próximos de um poder de limites imprecisos e nunca distantes da onipresença. À revelia da evidente independência de metabolismos (estranhamente, o mestre, ao sair, leva consigo não só a memória daquilo que fez em corpo alheio, senão também o álcool e mesmo o aroma de cigarro do médium), descontinuidade de sexualidades (em gêneros e também nas expressões díspares de erotismo, gravados e sustentados em jeitos de corpo e conteúdos discursivos descoincidentes) e variedade comportamental imprevisível e surpreendentemente plástica que pode adotar um médium juremeiro segundo o espírito que “recebe”, algumas sintaxes, vocabulários, ideias, timbres, emoções e trejeitos reincidentem no médium, esteja desincorporado ou incorporado por um espírito. Dona Zélia acredita que a moral e a personalidade do mestre em algo se parecem as de seu médium, desde antes da parceria possessoria; Dona Neta assegura que o tempo de experiência possessiva acaba por plasmar no médium certos trejeitos do mestre.

A órbita dos trabalhos gira em torno da realização dos desejos (o espírito atuando, desse ponto de vista, como intermediário de seu fiel), não existindo na formalidade moral do culto, para além dessa vasta passionalidade de demandas, qualquer código ou expressão que lhe imponha resistência, além das próprias inclinações morais dos mestres – que também podem recomendar os serviços mágicos dos seus demais pares invisíveis.

Os guias ou guias de frente são os espíritos responsáveis por cuidar da segurança da médium-líder, enquanto seu espírito vaga e em seu corpo intercalam-se espíritos incorporados e perigosos vazios susceptíveis de ataques, por vezes fatais, de espíritos vagantes e maléficos. São eles que encabeçam e controlam as “correntes”⁷⁵ dos médiuns. A mesa direitista é habitada sobretudo por esses guias considerados luminosos, que nunca ou quase nunca atendem diretamente aos consulentes nas sessões. Os verdadeiros donos dos centros de

75 Duplo agrupamentos de espíritos (à direita e à esquerda) que qualquer pessoa traz consigo, como que alojados no próprio corpo. As “corrente” de um médium equivalem aos espíritos incorporadores que ele traz inscritos e imediatamente avaliáveis, por certos mestres – no caso de Pena Branca, cada braço da pessoa mostraria a ele a zona de trabalhos correspondente (direita ou esquerda). Zélia atribui às correntes uma origem familiar, de herança (“a gente já traz da família velha da gente”) e transmissibilidade entre pessoas. Neta está de acordo: recebeu das correntes da avó alguns espíritos.

trabalho, confessam as Donas, pertencem sempre a esse tipo especial de espírito, identificado por todas as Donas também como orixá/santo católico. São também sentidos como os verdadeiros chefes das sessões; a médium-sacerdote organiza o salão e seus pupilos, mas presta-lhes grave obediência. Dos dois ou três guias com que conta cada Dona que abre uma mesa, pelo menos dois deles se manifestam e saúdam sempre os presentes; para Zélia, que também refere-se a tais seres como “mestres de luz” da “direita”⁷⁶, dividem-se em “cobertor” (da “coroa”⁷⁷ do médium), “auxiliador” e “protetor” – todo médium tendo também, segundo ela, seus guias de frente na esquerda –; Neta fala de um “guia principal” (quem abre a mesa) e um “guia de frente da mesa” (protetor responsável pela limpeza e segurança cerimoniais), enquanto para Fernandes, estes “anjos da guarda” compreendem “guia de frente”, “protetor” e “auxiliador”...

[...] Pra você receber o mestre tem que você desenvolver, entendeu?, primeira coisa... Primeiramente você vai receber seu guia de frente, que é o primeiro, o protetor, seu auxiliador. Porque quando a gente vai trabalhar primeiramente a gente recebe o guia da gente, guia de frente. Então ele dá a presença e fica ao lado direito da gente, o guia... O protetor, quando baixa, dá presença e fica ao lado esquerdo, do porta-voz, chama porta-voz, né? E o auxiliador [auxiliador] fica atrás, porque quando a gente receber [espíritos], eles fica atrás da gente, né?... Quando vem um mestre, baixar, eles já tão do lado. Então, o mestre, quando for buscar um obsessor, aí ele vem pra minha corrente, que tem que saber quem é, de onde vem, quem mandou né? Então os três guias tão aqui, junto... Então, quando o obsessor sobe, o meu anjo de guarda às vezes sai, às vezes fica ao lado, mas as vezes sai, vai trabalhar em outro canto...entendeu? Então, aí, quando os mestres sobe, aí, que o anjo de guarda ou tá fora ou tá trabalhando, perto da gente...ele baixa, ele vem... [...] ele guarda a gente enquanto o mestre vem. (Dona Fernandes)

Chamemos, com Dona Zélia, os demais mestres de “mestres trabalhadores”. Em número muito maior, eles estabelecem trocas discursivas e acertam serviços (em geral, pagos com bebidas alcoólicas, cigarros ou dinheiro) com fieis de vozes servis, cautelosas e poucas vezes reveladoras de um trato mais íntimo e permissivo com os espíritos; estes mestres possibilitam que os diversos trabalhos mágicos sucedam com a eficácia exigida pelos desejos dos consulentes – em grande parte também clientes – ou pelo menos conversam, monologando,

76 “Sem eles a gente não é nada. Tem que receber [eles] pra se segurar.” (Zélia)

77 Localizada no alto da cabeça humana, diz-se da coroa como de uma espécie de porta de entrada e saída invisível de espíritos, onde, nos médiuns, está guardada a “ciência”. Na oralidade cotidiana, é muitas vezes semanticamente indiscernível da cabeça ou mente humana.

aconselhando, ensinando, comendo, bebendo e fumando entre aqueles mortais que podem ser ao mesmo tempo sua plateia, clientela, confraria e séquito.

Os mestres que as Donas associam de maneira patente à direita, devotos católicos e personalidades de trato mais recatado e litúrgico que os demais mestres trabalhadores, costumam aconselhar moralmente e avisar de perigos, fazer diagnósticos, passar receitas naturais e remédios populares de farmácia para males físicos, ensinar orações e procedimentos mágicos de proteção contra espíritos e pessoas prejudiciais, limpar de “mau-olhado”, “abrir caminho” e caçar e aprisionar espíritos que perseguem e debilitam o bem-estar e a saúde dos requisitantes. Diagnosticam e curam ao vivo; diz-se que também “viajam no pensamento” do consulente, ou, com endereço e nome em mãos, por encomenda. Ao saírem, deixam para trás Donas se sentindo mais leves. Um típico mestre de direita “não bebe (aguardente, pelo menos) nem fuma”, antítese do malandro boêmio que é sua personalidade “direita” e beata.

Mas toda essa abstinência é compensada: do outro “lado” da mesa direitista há o chão esquerdista, governado pelo Diabo, seus comandados espirituais incluindo os mais poderosos exus ou guias de frente esquerdistas (seres de vozes guturais a emitir urros e apresentar hexis ou traços de comportamento animais – para Dona Fernandes, “anjos caídos” enviados por Deus aos infernos), os mestres fumantes e alcoolistas especializados em “botar” e “desmanchar” catimbó (a “cachaça” e/ou sucção pela boca como principais acessórios técnicos mágicos), e as irreverentes e eloquentes entidades femininas adivinhas, apreciadas feiticeiras das paixões sexuais e vingativas (moças – ou bombagiras/pombagiras – e ciganas). Com frequência, todas estas entidades supracitadas são englobadas na categoria exu. Os “trabalhos de esquerda” começam após a aparição dos mestres de direita, quando os espíritos então se dispõem a “desmanchar” feitiços, “puxar” ou “tirar” espíritos incômodos da vida ou corpo de alguém, e receber publicamente ou em privado pedidos de ataques mágicos; quando o rito é aberto “no chão”, estamos diante de pura magia esquerdista ofensiva, “trabalho pesado” contra alguém – evento discreto e cioso o suficiente para não se acompanhar de perto sem alguma sorte ou intimidade com os catimbozeiros.

Assim, a mesa pode ser aberta “pela direita”, quando é chamada de “mesa”, “mesa branca”, “mesa espírita” ou “mesa de jurema”; aí chegam primeiro os guias de frente/orixás direitistas, os espíritos trabalhadores de direita e em seguida podem chegar ou não os espíritos de esquerda (embora devam ficar de pé, jamais se sentando à mesa). A mesa aberta “pela

esquerda” é associada à “mesa de chão” ou simplesmente ao “chão”; neste evento tendencialmente privado e pouco comentado e explicado pelas juremeiras, chegam apenas entidades esquerdistas. Aprofundaremos o tema esquerda-direita no capítulo seguinte.

Depois dos mestres, Iemanjá é o ente incorporador mais comum nos discursos e rituais das Donas juremeiras, embora, assim como os orixás e outras categorias espirituais de menor expressividade presencial nas sessões de mesa, raramente “baixe” num fiel. Para Zélia, a figura espiritual das costas nordestinas é a própria Santa Maria, também Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Canguaretama, “orixá” que só “baixa” em quem é celibatário sexualmente; seu poder de curar é mais poderoso que o dos mestres e com fervor clamado em cantigas de chamamento quando estes usuais curandeiros falham. A Iemanjá de Neta é um melancólico e choroso “encanto”⁷⁸ dos mares, capaz de curas extraordinárias. Dona Fernandes nunca viu esta entidade das giras visitar mesas de jurema, mostrando-se descrente quanto à possibilidade de que um orixá/guia apareça para “trabalhar” numa mesa e ainda mais cética quanto à veracidade de seu exercício curativo.

Portanto, apesar de Zélia e Fernandes coincidirem na ideia de que duas diferenças fundamentais entre guias/orixás/santos e mestres residem na existência de um “dia certo” para chamar aqueles e no fumar/embriagar-se ou não que hierarquiza os dois tipos de espíritos (só os mestres se interessam por aguardente, cerveja e cigarros), na reflexão de Zélia certa parcela dos guias é constituída por mestres capazes de santificar-se, ocupando enfim o status de mestres de luz, quer integrem a mesa juremeira (em que protegem a médium-líder e não dançam e pouco ou nada falam), as “giras” (onde dançam e às vezes cantam) ou nenhuma das duas (quando estão no “paraíso”, de onde não “baixam”); contrariamente, as opiniões de Fernandes traçam uma incisiva descontinuidade de natureza e atividade entre guias e mestres. A leitura de Zélia incorre num entendimento que tende a incorporar as santidades ao universo dos mestres; mestrificando, por assim dizer, estas entidades, ela as insere numa cosmologia fundamentalmente ordenada segundo os modelos representativos do culto juremeiro – juremizando-as, por assim dizer. A leitura de Fernandes é idêntica àquela da grande maioria dos cultos afro-brasileiros que abrigam ambas as entidades, santos/orixás e mestres: trata-se de seres de qualidades e usos rituais distintos; orixás são seres santos e divinais que já não compartilham dos hábitos humanos (embora a Iemanjá da qual não se esquece a filha de

78 “A Iemanjá, ela é encantada, ela é pessoalmente, agora ela é encantada, que nem a Sereia. A Sereia num é encantada? A sereia né morta não.” (Dona Neta).

Fernandes, Chaguinha, possa mostrar-se tão vingativa quanto um mestre de esquerda) nem se envolvem diretamente em seus problemas; mestres são parceiros acessíveis, de natureza psicológica similar à humana, e mobilizados a fim de atender nossas mais diversas inquietudes.

Contudo, de qualquer maneira, orixás identificados como santos católicos são os guias de frente da mesa juremeira; sua proteção parece valiosa para Fernandes, Neta e Zélia, todas suas “filhas” – sendo que muitas das médiuns-filhas da mãe de Tupinambá cultivam orixás como guias na mesa e na vida.

Num princípio classificatório básico dos ritos mediúnicos, os discursos das Donas distinguem “gira” e “mesa”, comunicando com esta seu modo de culto ordinário e preferido, e considerando aquela outra como evento relacionado aos “toque”s e danças. As modalidades religiosas de tipo possessivo não necessariamente são identificadas, pelo fiéis, como distintas; as fronteiras que eles elaboram para categorizar um “trabalho”, por exemplo, trazem implícitos critérios mais morfológicos (comportamento das entidades e procedimentos gerais de culto) que ideológicos, doutrinários; trata-se, por exemplo, de diferenciar gira e mesa sem classificar e particularizar os cultos enquanto umbanda, xangô, jurema ou candomblé, senão tendo em mente que naquela os (in)visíveis dançam e giram, e nesta falam e trabalham. Se é fato que as Donas se mostram de acordo com a ideia de que a gira é comum em cultos como xangô, umbanda e candomblé, afirmam não realizar com maior frequência giras em seus centros (o comum nas casas de Neta e Zélia seria uma vez ao ano – o que entra em consonância com a exigência formal demandada pelo vínculo com a federação) por questões logísticas que gravitam entre o receio de ter problemas com a vizinhança e a pura falta de espaço físico. Contudo, ao contrário de Dona Fernandes (cujo desativado centro garantia dois dias na semana para as giras de orixás) e Dona Zélia⁷⁹ (para a qual a gira não apenas parece tão moralmente estimável quanto a mesa – onde ela também “recebe” “orixás” –, quanto ganha um sentido particular de evento de pura “diversão” e boemia para os mestres), Dona Neta, embora realize uma gira por ano em seu centro (a “gira da Cigana”), inferioriza a desordem, ineficácia e esquerdismo do(a) “xangô”/“gira”/“toque”, em comparação com a organização, eficácia e benevolência direitista da mesa “espírita”/“branca”/“de luz”⁸⁰. A

79 “Eu já recebo na mesa os orixás, aí eu não tiro um dia só pra trabalhar com os santos [...] Mas aí a gente tem que ter esse dia, mas eu nunca tiro. Mas na gira as mãe de santo já gosta de tirar.” (Zélia).

80 “...eu num vou, num chego nem perto [falando sobre um salão de “trabalho” da região], porque eu num

sensível antipatia desta juremeira pela gira evoca a representação de um formato exemplar de culto: centrado operativamente na figura do mestre, impregnado por uma liturgia católico-espírita e, exatamente por isso, um tipo de trabalho mais competente e disciplinado que a gira.

* * *

Em “catimbó”, “zombetero”, “mau olhado” e “encosto” vão sendo “engavetados” os males mágicos com que lidam os espíritos e suas fieis hospedeiras (a cada caso diagnosticado, contudo, não necessariamente corresponde uma só e exclusiva categorização), zelosos da vitória em qualquer um dos lados mágicos (direita ou esquerda) em que trabalhem, absorvidos que estão numa atitude enérgica e repetitiva de exibição de suas autolouvadas capacidades. Ostensividade discursiva de benevolência e poder ladeada pela verbalização eufemista e esotérica em que as três Donas tendem a fazer menções aos malefícios feiticeiros em que participam; diante destes enunciados, dificilmente passará pela mente de um leigo ou ouvinte despreparado, que “botar pra frente” (“botar pra trás” equivalendo a não vingar-se magicamente), “botar mecha”, “fazer babado”, “dar rasteira”, “coisa feita”, “beber” alguém (ou seja, realizar malefícios mágicos contra alguém, em troca de “pinga” – hábito comum entre mestres de esquerda) e dar “fumaçada” sejam todas maneiras diferentes de significar a feitura de trabalho de feitiço, ou que, por exemplo, “aquilo” ou o “outro lado” (da mesa) estejam a dizer “esquerda” e a expressão “Maioral” anuncie a famigerada e cristã figuração do

gosto [...] Lá é gira, eu num sou de gira. Aí eu não me sinto muito bem em gira, não [...] porque eu fui adutrinada só em mesa [...] Ele [Mestre Pena Branca] nunca gostou de gira, é por isso que eu num gosto de gira, por causa dele. Eu fico assim olhando, o povo tudo girando, girando, aí ei saio. Dá uma dor de cabeça fina, na cabeça, eu saio, chego aqui [no centro], rezo, passo o remédio de Zé [Pilintra], incendo uma vela, pronto, vai simhora a dor. Eu num gosto, por causa disso... [...] Agora a mesa é bom porque é bem comportada, né?, as pessoa fica tudo ao redor, o mestre chega, tudo comportada ali... E esse de gira é pro povo se manifestar, bate até a bombagira, é, tudo chega aí na mesa de gira. [...] ...é porque esse que a pessoa vai, que fica, pronto, um se manifesta aqui, outro se manifesta acolá, outro se manifesta aqui, aí você vai e fala com esse aqui e já aquele outro fala, aquele outro fala aqui, aí pronto, a força fica menos, porque fica rodando, ninguém sabe onde é a força que fica em qualquer um daqueles. E a mesa espírita, mesa de luz, só fica a força num canto, pra ele [o mestre] resolver tudo... Porque aqui no salão eu não gosto do xangô por causa disso, porque ninguém sabe onde é a força, se é do xangô, se é do chão, se é de mesa. Ali a pessoa bota ou o xangô, ou o chão ou a mesa. Aí eles bota tudo: do chão, mesa, xangô... Aí fica ali embolado, ninguém sabe o que é, os zombetero pega as mulé, as mulé cai no chão, se vai uma pessoa assistir um, um, uma macumba, aí cai também...aí pronto: fica tudo revirado [...] E no centro espírito não tem isso, a pessoa não cai, cai se veio se tratar com zombeteiro, doente, mas assim mermo nem caí, que o mestre num deixa cair. Ele vai, pega a pessoa, suspende, reza e a pessoa fica bom...é... Aí na bagunçada eles [zombeteiro] vão, mas fica, cai um aqui, cai um acolá, geme um aqui, grita acolá...é assim.” (Neta).

supremo mal – também conhecida pelas juremeiras como Diabo, Satanás, Lúcifer (ou Lucifér) e alguns outros apelidos e epítetos.

O malefício mais corriqueiro e banal, fácil de atingir alguém, é sem dúvida o “mau-olhado” (o eventual “iado” ou “olho grande”), espécie de força maléfica invisível que o olhar do raivoso, do vingativo, mas sobretudo do invejoso, lança sobre alguém. Embora dele não se diga adoecer, matar ou prejudicar de modo grave aquele que o recebeu, é mal que merece, dos mestres, avisos e limpezas benzedeiras em gestos de cruz e estalos de dedos.

Catimbó é “feitiço”, “bruxaria”, “macumba”, “trabalho pesado”, magia maléfica dirigida pelo catimbozeiro contra a saúde, vida trabalhista ou laços afetivos de alguém. Também circula coletivamente como signo geral para qualquer tipo de feitiço: quando um feiticeiro envia um zombeteiro para prejudicar alguém, o ocorrido também pode ser incluído na absorvente expressão e *leitmotiv* “botou – ou botaram – catimbó”. Diante de um mal estar físico atípico ou mesmo de alguma doença grave, o procedimento mais recorrente entre os crentes e visitantes dos centros funciona como pré-diagnóstico: caso o enfermo vá a um ou a vários médico(s) e eles não consigam diagnosticar e curar seu mal, suspeita-se de catimbó. O diagnóstico nativo ou sua confirmação cabal cabe apenas a determinados mestres-em-corpo, que durante a sessão de mesa são capazes de enxergar ou pressentir a presença e a localização do catimbó no corpo da vítima. Nem todo doente que procura um centro é diagnosticado com catimbó, havendo aqueles que são enviados ao “homi de branco” – mas trata-se de uma minoria que nunca constatei: os consulentes atingidos por catimbó são principalmente visitantes desconhecidos (no centro) que a medicina acadêmica até ali não conseguiu diagnosticar e curar.

Quando se trata de “tirar” o feitiço do corpo (como pude observar, puxando do atingido um espírito maléfico, pedaços de ferro ou ossos, gosma, areia e detritos “de cemitério”, besouro ou outro inseto) ou casa de alguém (sapos com a boca costurada, facas enterradas no chão e muitos outros itens mágicos confeccionados e lançados ao telhado ou solo da casa, ou enterrados no chão próximo dela, etc.), o juremeiro, mestre ou médium, fala de catimbó mandado por alguém, acerca de quem se presume ser catimbozeiro ou ter conseguido um. Quando estive diante do planejamento ou do próprio ato concreto de feitura artesanal do feitiço – que, se vindo de outrem, seria chamado de catimbó –, no entanto, ficou evidente que nem sempre o juremeiro designa como “catimbó” a magia de esquerda que faz, preferindo

falar genericamente de “trabalho” (neste caso, enquanto um ato mágico genérico) ou através de eufemismos esotéricos codificados intragrupalmente. Exemplificando a antropológica fórmula da feitiçaria, a categoria de acusação catimbó obedece a lógica de uma definição que tende a ser pública e contundente apenas quando o feitiço vem de fora do *locus* discursivo do interlocutor e para ser neutralizado. Mas nem tanto assim: basta que o catimbozeiro se sinta à vontade, ou seja, diante de alguém suficientemente cúmplice, íntimo ou também “catimbozeiro”, para que o falar do catimbó abandone pouco a pouco ou de uma vez por todas seu exílio no outro, seu refúgio na alteridade, para ser devidamente conjugado na primeira pessoa do singular ou do plural.

Conforme a “lei de contiguidade” mágica proposta por Mauss e Hubert (2003), também no catimbó “semelhante age sobre semelhante”. Depois de conseguir nome (completo é melhor), foto, roupa ou mesmo um boneco analógico substituto do alvo mágico, o catimbozeiro precisa riscar o chão em símbolos e/ou emitir conjurações, acendendo as velas pretas e/ou vermelhas próprias do feitiço esquerdistas, ou simplesmente deixando toda a feitura do feitiço para o mestre convocado. A demanda, não importa a espécie, será atendida: os nomes e pontos dos espíritos especialistas em matar (“virar” carros e “torar no meio” estão entre os métodos prediletos), adoecer, “flechar”, empobrecer, “amarrar”/separar pessoas e transformar mulheres em mulheres “da rua” e héteros em homossexuais, são conhecidos por seus entusiastas. Meio dia e meia noite são os melhores horários – é “mais quente”, abreviava Zélia, quem sabe pensando na maior circulação de espíritos feiticeiros ou na maior força mágica destas circunstâncias solares. Dona Fernandes, que “nunca” cometeu esse “mal”, ensina que a água do mar neutraliza qualquer objeto de catimbó exterior ao corpo.

Outro mal socialmente absorvente é o zombeteiro, espírito vagante que, enviado por um catimbozeiro ou sujeito de seu próprio desejo, atrapalha ou incomoda o bem-estar de alguém, adoecendo-o ou levando-o continuamente, através da influência sobre sua mente ou possuindo seu corpo, a cometer atos prejudiciais, como embriagar-se, brigar ou suicidar-se. Para retirá-lo de uma casa ou de um corpo, o mestre põe a palma da mão sobre a testa da pessoa, ou, se o zombeteiro não está presente ali mesmo no corpo de sua vítima, o curandeiro deverá “viajar no pensamento” da pessoa afetada, tocando testa e palmas com as palmas ou testa do paciente. Puxado para dentro do corpo do médium-líder ou de um médium-acessor, o espírito perturbador então será – dizem – “acorrentado” ou “amarrado”, algumas vezes depois de

reações agressivas nem sempre fáceis de controlar pelas forças físicas combinadas dos presentes – quando o corpo violento que o abriga pode até ser fisicamente amarrado. Um mestre (incorporado ou não) ou – embora raramente – um médium-líder desincorporado o amarra, através das conjurações verbais apropriadas (mas inaudíveis), e em seguida o zombeteiro é interrogado pelos consulentes ou interessados, num drama onde o prisioneiro tende a revelar o motivo de sua perseguição a fiéis que trafegam emocionalmente entre a raiva, a curiosidade e o temor. O comportamento desse tipo de espírito maléfico, como avisa a alcunha, é sarcástico, comediante, provocador e ofensivo; seus expectadores nem sempre ficam sérios e tensos, mas risonhos e cúmplices. Zélia lembra que a “radiação” de um mestre não é igual a destes “espíritos perdidos”; mesmo assim, excetuando-se as diferenças de poder e status atribuídas e ritualmente demonstradas entre os zombeteiros e os mestres da esquerda, nada os diferencia de modo fácil e à primeira vista em se tratando de conduta moral. O zombeteiro, também chamado de “espinhaço”, “espinha de arraia”, “sofredor” e, menos frequentemente, de “obsessor”, é, quando preso em sessão, um burlesco réu em tribunal, um zombador em confessionário público, amarrado pelos mestres ou médiuns-sacerdotes e inquirido a confessar suas intenções. Mas o juremeiro encontra no zombeteiro usos mais urgentes que meramente expulsá-lo do entorno de sua vítima:

(consulente 1) Vá pra casa dela, de quem mandou [falando para o zombeteiro atacar quem o enviou para ela]. Vá pra cima dela [...] quero ver você quebrando o pé dela lá, né na minha casa não. Em nome do senhor Jesus.

(consulente 2) Em nome do senhor Jesus. Mestre Pena Branca tem força e tem poder. Mestre Pena Branca tem força e tem poder.

(consulente 1) [...] pra fazer ela cair... e quebrar mermo uma perna pra ela deixar de maltratar da minha filha.

(consulente 2) Vai timbora. Mestre Pena Branca tem força e tem poder.

(consulente 1) Vai pra casa dela.

(consulente 2) Pra casa de quem que mandou.

[o zombeteiro deixa o corpo da médium; presume-se que ele atenderá os pedidos]

Entre os demais entes invisíveis que vagam perdidos pelo mundo, o “encosto” é um espírito de morto que pode colar-se ou ser colado ao corpo de alguém por pura má sorte ou por magia, transferindo-lhe a doença ou a agonia de sua morte sem que haja intenção voluntária de prejudicar, já que esse tipo de alma vagante é apontado como uma espécie de

morto etéreo e extático que ainda sofre espiritualmente por sua morte física. É mais fácil encontrá-lo em cemitérios e encruzilhadas. Nas poucas vezes em que vi um mestre retirando um “sofredor” de alguém, ele foi puxado e expulso do corpo do médium sem que nada lhe perguntassem. Num certo boteco noturno da periferia de Canguaretama, os rumores e as ditas testemunhas contaram casos de “encostos” assustando pessoas, perto do cemitério local. Lá também ouvi duas ou três histórias envolvendo “bruxas” e “catimbozeiros” que, anos atrás, visitavam os túmulos ou os funerais caseiros para “levantar” e “puxar” a alma do recém-morto, com o fim de guiá-la para adoecer ou matar alguém. Nenhum destes contadores de estórias⁸¹ afirmou conhecer de perto as sessões dos terreiros e centros mediúnicos, embora manejassem lógicas e categorias explicativas típicas da feitiçaria – numa competência bastante superior a do completo leigo em assuntos mágicos.

Em mais de 95% dos casos acompanhados nos dois centros juremeiros atuantes, por trás do diagnóstico que encontra e explica o feitiço, ou do tribunal confessional que faz falar o zombeteiro localizado e aprisionado, está alguém que é apontado como mentor intelectual e maior responsável por tais males – papel que sempre vi recair sobre algum conhecido adversário do consulente vítima, contratante do trabalho mágico de um centro. Em 100% dos casos presenciados empreendem-se vinganças contra os remetentes desses males mágicos – os casos registrados nas histórias contadas ficam mais ou menos em 80%. Quando, em sessão de mesa, o consulente toma conhecimento presencial de um zombeteiro enviado contra ele, os dois podem barganhar (sobretudo por meio de bebidas alcoólicas) a fim de que o espírito perseguidor seja convencido a voltar-se contra suas anteriores contratantes. Por sua vez, aquele que foi alvo da feitiçaria alheia, faz uso vingativo de um mestre ou do catimbozeiro terreno contra seu agressor.

2.4 “SE EU FOR FAZER O MAL, DEPOIS EU RECEBO A QUEDA”

Vocês aqui são bem vindo, gosto muito de vocês... [...] Tenho uma parte com índia, meu pai é índio, minha vó é índia, eu também sou índia, por isso que eu não sei falar direito [...] E eu gosto de todo mundo! Mas tem as pessoa que eu gosto de coração (Dona Fernandes)

Embora aos seus 76 anos de vida e médium desde os 35, apenas há mais ou menos vinte

81 Estes interlocutores preferiram não ter seus nomes e estórias transcritos.

anos atrás começavam os trabalhos de “mesa” e “gira” de Dona Maria Fernandes, num centro à beira mar do município (Centro Espírita de Umbanda Caboclo Zé Pilintra e Caboclo Panema), época em que, como única condição de ser salva de um mortífero catimbó lançado pela cunhada, na cidade de Uruaçu, passou a ter a mediunidade doutrinada por seu mentor Raimundo Tavares, quem encontrou após guiar um cavalo, numa espécie extraordinária de transe, até a cidade onde a esperava seu “pai” espiritual: Macaíba.

Tavares, hábil nas tradições do candomblé e da jurema, seria grande feiticeiro, adivinhador e curador de mesa juremeira desta cidade, onde guiou a ainda jovem Fernandes. Ingressara nos ritos de mesa ainda criança, indo às matas com um amigo e à revelia de seu pai, José Tavares, candomblecista e juremeiro, amigo do então vivo Zé Pilintra – e provavelmente também contemporâneo de Inácia, avó da juremeira Dona Neta. A espingarda o matou, mas o catimbó fora tramado por seus invejosos adversários mágicos. Num sonho da ainda pequena Chaguinha (agora com 52 anos), filha do primeiro casamento de Fernandes, um terrível cortejo de entidades chifrudas e tenebrosas veio buscar seu “padrinho”.

Hoje, numa casa próxima à praça matriz da cidade, quando o assunto é “trabalho”, a hospitaleira senhora disputa a vez de falar e a versão dos fatos com a eufórica Chaguinha, junto da qual se reveza em manter durante horas o querido assunto em ansiosa, afetuosa e frenética circulação de respostas e ensinamentos.

Chaguinha, que não esconde suas dúvidas quanto a certos fenômenos do culto, aprendeu bastante com os trabalhos de Tavares e da mãe, tornando-se uma verdadeira especialista em memorizar nomes e pontos de mestre, os quais canta em melodia e afinação admiráveis. Ainda que conheça dezenas e dezenas de histórias e mestres dos cultos em que sua mãe atuou por décadas, confessa nunca ter assumido sua mediunidade como ofício, por receio dos perigos ligados às entidades e feitiços. Isso não a impede de repreender alguns supostos equívocos narrativos de uma mãe que ela julga ser teimosa, evasiva e displicente com certos acontecimentos e temas, além de “misteriosa” e desconfiada (“é uma bença mamãe ser assim [solicita] pra vocês [...] porque mamãe tem parte com índia”). Chaguinha sinaliza concepção religiosa flexível e versátil, frequentando, por exemplo, mesas kardecistas e cultos mórmons. De “catimbó” ela já ouviu muito falar e sabe mais ou menos como se faz, mas não entende “nada disso não”...

Quando eu era mais nova eu aprendi tudo, eu sabia abrir a mesa [tom enfático], o ponto de abrir, o ponto de fechar, eu aprendi tudo quando era menina. Eu mais meu irmão ia brincar disso. Mestre dá presença, nome de mestre, eu aprendi tudo! [tom decidido] [...] Quando eu tarra com dez anos, ele [Pai Raimundo Tavares] começou a me desenvolver. Eu caia, eu caia virada na peste! Mas eu duvidava...[gagueja] eu tinha vergonha (porque era bem novinha, né?)

Aí padinho começou a me desenvolver, né? Mas eu era menina, aí quando a gente é menina a mente é mais...né? [...] caia na roda, assim, coisando, e ficava manifestada. Eu sentia aquela coisa assim, eu ficava toda agitada, o coração fazia tuco-tuco-tuco-tuco-tuco-tuco-tuco; e eu ficava toda agitada, toda coisada assim, sabe? [...] e dava como um sistema nervosa, forte. [...] ai, uma vez, fii, eu duvidava que aquilo eu num recebia, eu digo [...] “num tá vendo que isso num-num, num existe”. Aí uma vez...eu fiquei irradiada,⁸² no centro; um pitoquinho desse tamanho [...] bem novinha, aí eu fiquei manifestada [...] pra você vê, quando a coisa vem, como é interessante. Pra você vê as coisa, como é. Eu bem novinha, num tinha doutrina, não sabia que existia [...] esse mestre, a primeira vez que esse mestre veio no centro foi na minha corrente. Aí eu fiquei imperosa, toda assim. Aí padin Raimundo [...] tava manifestado com Zé Pilintra. Aí dissero assim: “Zé, qué isso”, eu acho que foi até duvidando né? [...] Aí, Zé disse: “você sabe qué-qué essa menina tem aí? Ela tá com a cabocla Baiana do Ataiá!”

(Chaguinha)

Sua mãe alega ter abandonado os trabalhos por haver perdido seu antigo local de centro durante um avanço marítimo, mas seu incômodo pelas eventuais práticas de benzedura da filha, pela cantoria de pontos de mestres dentro de casa, assim como pela recente aproximação da filha com um centro kardecista, sugerem, tanto quanto o cochichar de Chaguinha quando fala de certos espíritos (como Pilintra e Iemanjá), que a decisão pode incluir outras variáveis que sugerem, de fato, algo que preferem manter em sigilo. Seja como for, a enorme ênfase que Fernandes confere à salvação de sua alma no pós-morte, como também ao rechaço discursivo da feitiçaria, não seriam incompatíveis com um abandono do ofício mágico motivado por razões salvacionistas e argumentos recheados de utilitarismo:

Se eu for fazer o mal, depois eu recebo a queda. [...] Não me vinguei dela [uma catimbozeira que a atacou magicamente] [...] Porque quando eu

82 Diz-se que um médium está irradiado quando sofre, de um espírito, uma espécie de influência emanatória (através de luzes ou raios etéreos) que não se completa em incorporação integral; o médium “radiado” ou “irradiado” permanece num semi-transe, num meio-termo consciencitivo em que nem domina suas próprias faculdades materiais por completo, nem tampouco está sujeito integralmente às da entidade. O termo se repetirá ao longo do trabalho.

morrer pronde é que eu vou? [...] Deus tá vendo ou num tá? [...] Eu tenho filho [...] depois vem pra cima de mim.

Não fazer o “mal”, praticar o “bem”, representa, para Fernandes e Chaguinha, um desempenho ético forjado sob o olhar implacável dos castigos e recompensas divinos – chefe cósmico que, aliás, também “afraca” os trabalhos dos maldosos.

Sem querer fazer trabalhos dentro da própria casa, algo de que discorda (os males com que se lida no ambiente de trabalho, ficando na casa, prejudicariam a família), Fernandes e seu marido (também médium) desistiram do ofício. Fernandes guardou com cuidado as roupas e estátuas dos espíritos possessivos numa sala, acendendo velas para eles na casa-vila em que mora com o marido e alguns filhos. Apesar de, por vezes, agir com hesitação e temor quando são cantados pontos de mestres perto dela, a idosa dona de casa de saúde abalada por uma trombose e comprometida por pressão alta e um sério problema de pele, diz que gostaria de voltar a trabalhar em seu próprio centro. Enquanto isso, sua fé católica prossegue: não frequenta romarias, mas todo domingo vai para a igreja de pés descalços.

No antigo centro de trabalhos, direitista, com curas garantidas por Deus, a esquerda seria usada para “desmanchar” feitiçarias, os catimbós recebidos seriam perdoados (ao menos pela Dona), sem vingança; domingo e terça eram dias de “gira” da “falange de orixás” (a começar pela imprescindível “corrente” dos exus), quando era raro aparecer “caboclo”. Índio Pajé, Zé Pilintra, Rei Cipuá, Andilina Caapora, Manicoré, Nego das Costas, Maracanã do Pé Amarelo, Manel Germano, Caboclo Ventania, um Dragão, uma Fada e sobretudo Garão (mestre português direitista) e Caboclo Panema são as entidades mais citadas. Antes de abrir sua própria mesa, Fernandes foi submetida, por seu mentor Raimundo Tavares, a banhos preparados com ervas específicas e também a uma “obrigação” com os três santos/guias/orixás que passaram a proteger sua mesa cerimonial: Obaluaiê (“santo de frente”), Xangô (“segundo”) e Ogum (“terceiro”) – recebendo corte na cabeça (sem semente) e jejuando por sete dias num quarto. Lembra que começou a trabalhar por vontade de curar, ajudando consulentes sem cobrar além do necessário para pagar a “federação”. As oportunidades de cura e “desmanche” apareciam mais que as demais. Falando do passado, os elogios dos clientes e dela própria acerca do bom desempenho de seus trabalhos (“se você tivesse visto meu trabalho aqui, que todo mundo aqui gostava!”) só não superam a abundância de suas orgulhosas confissões da própria benevolência mágica.

2.5 “EU TENHO SALVADO TANTA GENTE!”

Eu tinha dez anos, de idade, era novinha, ficava sofrendo, essas coisa, ai quem me salvou, quem me livrou foi minha vó, que minha vó que trabalhava nessas coisa. Então, ela dizia pra mim que todo tempo que Jesus levasse ela, deixava uma das neta no canto dela. Então chegou eu, comecei a sentir o problema...e eu quando comecei a trabalhar ainda era viva [a avó]... Ai fiquei... (Dona Neta)

Sempre eloquentemente orgulhosa dos sucessos e fama de sua mesa, Dona Neta sem dúvida está entre as juremeiras financeiramente mais bem sucedidas da cidade, conseguindo viajar de avião ao Rio de Janeiro uma vez ao ano, quando, malgrado não goste de incorporar nas “giras” que vai, visita terreiros cariocas – dentro dos quais confessa sentir-se um tanto quanto assustada e precavida, embora curiosa. Não distante dos 60 anos, casada, mãe de oito filhos, queixo erguido, personalidade extrovertida e de entusiasmo fácil; voz vigorosa, mas com a saúde fragilizada por diabetes, pressão alta, hérnias e outras defasagens orgânicas. A parda e rechonchuda líder da mesa do Centro Pena Branca e Estrela do Mar foi iniciada por sua avó Inácia, poderosa mesista, adivinha e retaliadora feiticeira de “chão” que, envelhecida e arrependida do belicoso passado feiticeiro, teria aconselhado a aprendiz a “não fazer o mal”.

“Católica romeira” de “sete romaria no ano”, também adepta do “centro espiritual” juremeiro como “religião”, a requisitada benzedeira de bebês da vizinhança adentrou na arte de cura com ervas e plantas sob tutoria de mestre Pena Branca, o “encanto” que ela cultivava como seu conselheiro e mestre predileto. Há boas chances de que o continuador familiar dela nos trabalhos seja seu pequeno neto, ocasional adivinho do futuro, vidente de espíritos e de catimbós alojados nos corpos; há pouco tempo a avó deu partida ao caminho de aprendizado que o conduzirá até a abertura da mesa.

Passando a entrada da casa-vila generosa em quadros de entidades católicas e quartos de parentes, chega-se ao pátio que antecipa a entrada do Centro Mestre Pena Branca e Estrela do Mar. Bonecas industrializadas pregadas na parede, flores coloridas de plástico, garrafas de cachaça numa velha estante, uma mesa (sobre a qual certa vez estava uma pequena porção de beberagem de jurema) com estátuas de vários personagens, incluindo cigana, índios, marinheiros, São Francisco e Santa Maria; ao fundo do calorento “centro espiritual” aromatizado pelos mangues próximos, atrás da mesa retangular coberta com pano, castiçal,

princesa, celular, miudezas e bilhetinhos com orações e procedimentos de trabalho, ressaltam, à esquerda da mesa em que se senta a médium incorporada, a estátua de Zé Pilintra, e, à direita, a estátua de um índio esguio e de cocar *a la* América do Norte, em alusão a mestre Pena Branca. Na parede, em grandes letras, o nome do centro é acompanhado por uma grande cruz de caravaca⁸³ pintada sem maiores requintes. Os ocasionais urros de porcos sendo abatidos pelos vizinhos não chega a ser um fundo sonoro tão certo de encontrar quanto os dos mesmos cachorros a começar subitamente a latir juntos por alguns minutos (é curioso, quase sempre que a mesa é aberta), na estreita rua de pequeninas e simples casas em que fica o centro.

Ao longo de manhãs e tardes em que às vezes o almoço é o único intervalo, donas de casa, pescadores, camponeses, comerciantes, funcionários públicos e outros clientes da médium solitária, de transe possessivo sutil e sem discípulos acompanhantes de mesa, ocupam sucessivamente quase todos os dias da semana, vindos sobretudo dos arredores e cidades vizinhas, mas também de Natal e até de São Paulo, problemas eróticos e conjugais, inquietudes financeiras e maiormente corpos abalados por catimbó, as inquietudes e desesperos mais flagrantes. Quase não há canto coletivo dos pontos dos mestres – os visitantes são mais consulentes e clientes que adeptos. As “velas preparadas” a ser usadas com evocações e rezas receitadas por mestre Pena Branca custavam então entre 50 e 100 reais, “abrir a mesa”, com direito a três sessões, 250, havendo espaço para pagamentos em “agrados”, fiado e gratuidade para conhecidos e “necessitados”. Até que o alívio do consulente seja alcançado, em geral sendo, um ansioso requisitante e uma curiosa juremeira podem conversar sobre a eficácia e o andamento do trabalho, não sendo raros os telefonemas catárticos e as notícias que aquele compartilha com sua intercessora espiritual, nem tampouco o laço de intimidade e amistosidade que acabam, em alguma medida, desenvolvendo.

A cantiga de abertura da mesa evoca entes religiosos africanos e católicos:

*Estou abrindo esta mesa com Deus e Nossa Senhora
Tô abrindo esta mesa com Deus e Pais de Angola*

83 Para Carveny (2009), a lendária cruz é uma relíquia cristã que apareceu misteriosamente em 1232, na cidade de Caravaca, Espanha, sendo desde então relacionada por seus devotos a inúmeros milagres – por supostamente conter lenhos da cruz de Cristo. Ainda segundo o espanhol, “*Tiempo después tras la unificación de España y el descubrimiento de nuevas tierras, la Santa Cruz de Caravaca, continuó siendo signo de la fe que inspiró el avance del Evangelio.*” (IBIDEM, p. 56) – disseminando-se pelo mundo. No Brasil de hoje, a devoção por esse tipo de cruz disseminou-se entre as religiões afro-brasileiras.

*Na minha mesa tem (três vezes)
São Francisco, São Canindé⁸⁴.*

*Está aberto a minha mesa e com Deus e Nossa Senhora
Tá aberto a minha mesa com Deus e Pais de Angola
Na minha mesa tem (três vezes)
São Francisco, São Canindé*

O “pai nosso”, a “ave maria” e a “salve rainha” que antecipam a canção de entrada, sugerem, desde aspectos litúrgicos que lembram uma missa, um ambiente católico que as rítmicas, timbres, vocabulários e cadência das orações de Neta e seus mestres à mesa, vão confirmando ainda mais. Estrela do Mar, Maria Cabocla, Cabocla Sisa, Jandira, Maria Salamona, Zé Pilintra e sobretudo Pena Branca foram, em minha presença, os mestres mais comuns. Trabalhos para recuperar amante, tirar catimbó e ganhar dinheiro lideram a lista de trabalhos, diz a Dona.

A risada grave e gutural anuncia Pena Branca⁸⁵, justiceiro e conselheiro de vozeirão imponente, que pertence ao “lado de Ogum, que é de mesa”; seu poder e carisma sobre os fiéis beira o status de um grande pai, herói ou santo⁸⁶. É o mestre mais influente e incorporado nas sessões, especialista em arrebatrar e prender zombeteiros, além de zelador ostensivo do que parecem ser as energias invisíveis dos consulentes, limpas através de rápidos movimentos manuais e sacolejões de braço. Ao chegar, traz consigo duas espadas longas, invisíveis aos presentes – que não sejam “videntes” – enquanto reluzem sobre a mesa. Não tem o hábito de levantar-se para cumprimentar os presentes ou de dirigir-se até eles, permanecendo sentado a maior parte do tempo, numa atitude de corpo que anuncia um sentimento subjetivo de autoridade que não encontra dissonância no convívio em sessão. Se, depois de Jesus ou Deus, “ninguém pode mais que Mestre Pena Branca” (como gosta de assegurar o espírito), pelo menos quando se trata de tirar catimbó, Pena Branca não pode mais que seu parceiro de trabalho Zé Pilintra, para quem são repassados os “desmanches pesados”: “coloque no cacete de Zé” – os nomes e fotos daqueles que serão castigados pela vingança dos consulentes são amarrados na bengala da estátua de Pilintra.

84 “São Canindé”, aqui, certamente faz menção à antiga cidade de São Francisco das Chagas do Canindé (hoje Canindé), no Ceará, onde São Francisco é padroeiro e se acolhe a chamada romaria de Canindé.

85 Ambos entram na definição “caboclo”, mas Dona Neta diferencia seu mestre Pena Branca do caboclo Pena Branca, entidade mais popular que aquela, nos cultos afro-brasileiros.

86 Anunciava-se, a propósito, nas últimas visitas de 2013, uma pequena oração intitulada “Palavra de mestre Pena Branca”.

Antiga e lendária entidade que transpassa diversas tradições afro-brasileiras em grande fama de notável catimbozeiro e curador, o negro “Zé” está entre os mais adorados e também temidos espíritos incorporadores atuantes no Brasil, a mera aparição de uma de suas esculpidas figuras já evocando os cultos que simboliza. A pesquisa de Câmara Cascudo (1978), realizada entre 1928 e 1949, registrou um Zé Pilintra elegante, conversador e galanteador de mulheres, convivendo entre os juremeiros natalenses. Não é raro ouvir dizer que é, ainda hoje, incorporado em muitos centros mediúnicos. Entretanto, Fernandes e Zélia acreditam que Pilintra não vem mais à Terra nem aos terreiros – visão que, segundo recente estudo de Assunção (2010), alguns umbandistas-juremeiros sertanejos compartilham: espiritualmente iluminado, o mestre partira definitivamente da Terra e do mundo dos trabalhos.

No centro de Neta, quem acredita ser bastante querida pelo “espírito de morto” que em vida teria matado muitos através de catimbó (incluindo seus próprios pais, irmão e tios), diz-se do boêmio e maroto mestre que não apenas trabalha, mas que trabalha não tanto à esquerda quanto nos “outros” centros. Há diversas histórias de cura de catimbó envolvendo Zé, talentoso curandeiro que resolve aquilo que os médicos de modo algum resolvem. Um dos hábitos mais comuns dos que buscam os serviços de Zé, é colocar cigarros na boca de sua estátua e observá-los sendo fumados agilmente, sem que as cinzas caiam – fenômeno que lhes assegura ainda mais da existência e presença do espírito. É esse tipo de “agrado”, mais as bebidas alcoólicas, o que o mestre costuma receber em troca de seus trabalhos de catimbó vingativo ou de cura e ajuda financeira ao consulente – num rigoroso pacto cujo descumprimento é punido severamente pela entidade. Quase não presenciei Zé Pilintra incorporado e atuando nos famosos avisos e fofocas certos, ou na cura de catimbós, visto que era para seu “cacete” e presença invisível que se destinavam boa parte dos clamores, sobretudo aqueles de vingança, pouco estimados por Pena Branca – que, no entanto, recomendava-os sem hesitar ao seu parceiro de trabalhos.

Zé merece sua própria festa no centro, em 25 de setembro, pouco antes da comemoração dos santos populares Cosme e Damião, em 27. Pena Branca aniversaria em 2 de janeiro, Cabocla Vanda em 22 de junho. A festa com toques e gira da Cigana ocorre uma vez ao ano, mediante aviso da entidade.

2.6 “ENTROU NA DANÇA É PRA DANÇAR MIUDINHO”

Zélia, médium-líder do Terreiro Tupinambá, é uma magra cabocla de 60 anos, longos cabelos, lisos e ainda reluzentemente negros, dona de temperamento quieto e escasso em risos e afagos; sua voz firme e mansa, afeita a explicações imediatas e muitas vezes de uma aparente e surpreendente franqueza, pode, de repente, atingir a aspereza e um timbre explosivo quando a avó se inquieta com tensões cotidianas ou desfere mais um dos furiosos sermões contra o pequeno e inquieto Vander, seu neto “afilhado” protegido e ajudante ritual.

Sua atitude, ao menos de início confessadamente simpática (“Eu gosto de você!”) e muito solícita para comigo (“Aqui não tem segredo!; eu trabalho!” – quando, mais por esforço de cordialidade que por qualquer outra coisa, perguntei à juremeira se preferia que eu me ausentasse do ambiente em que se planejava um trabalho de chão privado), contrastava com sua tática pública de ocultamento de seu ofício e “ciência”: “Eu não digo que trabalho”...

Eu não digo meu saber a ninguém. Não é todo mundo que merece saber o que a gente sabe. E a gente que trabalha não pode dá o saber da gente [...] Aí precisa a gente saber, precisa os mestre dizer a gente que você tem confiança. Porque se eles vi que você não tem confiança, eles não me diz nada e eu me atrapalho toda e não lhe respondo nada. (Dona Zélia)

Descendente de índios, filha de pai marinheiro com uma engomadeira médium (que não se entregou ao ofício da possessão), a dona de casa e matriarca lidera uma grande família onde a mediunidade é, acredita, dom generalizado...

Minha vó não gostava [de “trabalho”], minha mãe não queria, mas toda ela [ambas] trabalhava. Minha mãe era média [médium], minha vó também, minha vó era cabocla, cabocla mesmo, cabocla!, a mãe dela era uma cabocla das mata. E meu avô casou com ela. Levou ela de dentro da mata, amarrou ela um tempão, pra ela se acostumar com as pessoas, e casou com ela. Então minha vó era cabocla, nós tem tudo parte de caboclo. Eu, minha mãe, minhas filha, meus irmão, minha irmã. Eu tinha uma irmã que trabalhava assim igual a mim [...]

“Juremeira”, desde muito devota de Padre Cícero e há dois anos entusiasta das romarias (sua “outra religião”), sua aprendizagem doutrinária nas artes mágico-religiosas da jurema iniciou-se na idade adulta, à beira dos seus 30 anos, primeiro sob os cuidados do “pai de

santo” João, à direita, e depois, na esquerda, com a “mãe” Teresa, tutores que iniciaram também outros médiuns na região de Piquiri – incluindo o ex-marido de Zélia, Maninho, que, morando em Natal, poucas vezes vem trabalhar nas sessões de Tupinambá. O cume de sua iniciação teria alcançado sucesso porque respeitou a sagrada regra de ter um pai e uma mãe iniciáticos no momento da consagração final do “filho” espiritual – norma que um “iabá”⁸⁷ homossexual pode cumprir sozinho para com os seus iniciados. A cerimônia de passagem derradeira a que Zélia foi submetida, para depois receber de Teresa a autorização de trabalhar em seu próprio centro, passou pela árdua reclusão durante sete dias, sob jejum e sem conversar, “pra não atrapalhar as corrente” em pleno fortalecimento:

(Zélia) Quando a gente vai, ela [a “mãe” mentora] tem que deixar a gente sem ver ninguém, sem conversar com ninguém, sem conversar com ninguém – pronto. Tudo que é pra gente é como um preso, entendeu? O preso, a comida não vai por debaixo? Mesmo assim é a gente. Lá ela tem um quarto somente pra deitar os filho de fé, ainda hoje ela tem. É só um quarto pra deitar os filhos de fé. Aí a gente fica no quarto trancado, aí tudo que é pra gente vai por debaixo da mesa.

(Wagner) Raspa o cabelo, também?

(Zélia) Não. A mulher não. É...a gente não come feijão, a gente não come carne, a gente não toma café – pronto. Antes de entrar a gente faz muita oração. Aí...nem dá fome, nem dá sede, nem dá sono...que é pra não sair de dentro do quarto. As necessidade da gente também não dá, a gente faz toda a imploração, cê entende né? Ninguém sai pra ir no banheiro. (...) A gente pede, a Deus primeiro, que a gente vai entrar no quarto pra ele deixar a gente sair. E o outro lado [pede-se à esquerda, à antítese divina] também. Entendeu? [...] Eu passei sete dias. Eu não comi, eu não bebi, só fazia fumar.⁸⁸

O retiro iniciático incluiu a “obrigação: dar aos exus parte do próprio sangue (daí a expressão “corte pros exus”), jorrado pelo menos dos pés, braços, costas e cabeça (onde foi introduzida um “axé”, uma “oferenda” que a Dona diz suspeitar ser uma “semente”); para

87 Ouvi diversas vezes o termo iabá/yabá ser falado por Zélia e alguns de seus mestres, com a finalidade de referir-se ao médium-líder que encabeça uma casa de culto: alguém suficientemente experiente para ser capaz de receber as possessões de maneira rápida e eficaz, e lidar com as exigências dos trabalhos passíveis de ocorrência numa mesa. Contudo, sabe-se que “yabá” é termo usado no candomblé e muitas casas umbandistas para referir-se à “cozinheira sagrada”, elegida exclusivamente para preparar as comidas das entidades. Por outro lado, em tupi antigo, admite-se dizer “Iá abá”: nosso homem, no sentido de nosso chefe. Para não gerar dificuldades didáticas de sobreposição semântica com a yabá cozinheira (aliás, cozinhar para os espíritos não desponta entre as atribuições da sacerdote-médium de Tupinambá) e também para demarcar o uso particular que seu homófono tem no grupo de Tupinambá, adoto, para designar o nome que os chefes materiais recebem nesta casa, a palavra “iabá”.

88 Entrevista com Zélia em 12 de dezembro de 2012.

Iemanjá peixe e alface, para os santos frutas, enquanto as “exus fêmeas” (“moças”) se alimentaram com carne de animais.

Sua estima por seus mentores convive com seu orgulho de ter aprendido fazendo, habilitando-se nos trabalhos numa precoce independência: “Não me desenvolvi; fui direto trabalhar.” Embora insista na necessidade da doutrinação para preparar um médium, a juremeira não esconde que seu aprendizado foi muito mais prático e rápido do que o de outros médiuns, pois que inaugurou seu centro na zona urbana de Canguaretama não muito depois da derradeira cerimônia de consagração em Piquiri, sem ter sido médium substituta e assessora de nenhuma mãe de centro. O isolamento ascético que completou sua iniciação lhe garante que sua “força” é maior que a de seus médiuns aprendizes, mais “fracos” porque se negam a passar pelo mesmo retiro ritual que forjou os poderes de sua mãe de fé, conferindo-lhe um nível ideal e superior de conexão com os espíritos possessivos.

Atualmente, os trabalhos da Dona são o tronco econômico e a sessão de quarta o pivô de sociabilidade de uma rede de familiares disposta ao longo de casas próximas e vizinhas, num bairro de periferia urbana situado num morro. A pequena casa em que mora Zélia, parte em madeira, parte em tijolo, abriga vários parentes; suas manhãs, tardes e comidas são visitadas por legiões de moscas; resguarda a frente da casa o crânio chifrudo de um boi, pendurado na árvore seca que antecede a elevação em terraço onde Zélia gosta de balançar sua cadeira de balanço, ao lado da qual deita e caminha um cão acorrentado e cansado. Em minhas primeiras visitas, as incorporações da mesa aconteciam na pequena cozinha de teto baixo da própria casa, entre pia, mesa, muitos mosquitos e ao som de fundo de galinhas, porcos e cachorros da vizinhança (de latidos ainda mais numerosos, agressivos e “pontuais” que os da rua de Dona Neta). Os cultos da quarta foram depois transferidos para a mais ampla e confortável casa da frente, pertencente a um dos quatro filhos da juremeira. Nesta casa vazia e sem móveis, sobre a mesma mesa retangular, eram postas apenas as velas e a princesa.

O cliente deve pagar os materiais da mesa e uma quantia extra de dinheiro ao seu próprio critério; conhecidos pagam menos e pode haver gratuidade com os mais desprovidos financeiramente. A “mãe” dos adeptos, figura central do grupo, trabalha mais fora que dentro de casa, ou seja, realizando mais serviços individuais e privados sob encomenda, que mesas coletivas e de portas abertas; média de zero a três trabalhos por semana, a depender do mês; significativa dianteira numérica para a expulsão de encostos e outros tipos de “trabalhos

pesados”, cujos objetivos específicos são resguardados no “isso” ou “aquilo” em que os desejos esquerdistas dos consulentes são apagados discursivamente pela Dona. Que, no entanto, não oculta a natureza moral de sua arte: “É por isso que eu digo: eu tenho muito pecado. O que mandar fazer eu faço.”

Em agosto, os exus machos recebem sangue e as exus fêmeas carnes vivas; nas últimas semanas de dezembro até janeiro, época de purificar-se perante Padre Cícero na romaria a Juazeiro, devem cessar os trabalhos dos mestres esquerdistas (“assentados” sob estátuas no chão de terra de um quarto fechado e escuro – onde às vezes se pode ver sapos, velas pretas e estátuas chifrudas e avermelhadas de exus – da casa da iabá).

Uma bela e grande miniatura de navio se destaca por entre estátuas de santos romeiros, Iemanjá, bombagiras e outros mestres. Em tese, acrescidos copo e pelo menos uma ou até quatro velas, a mesa pode ser aberta qualquer dia que os mestres exijam ou permitam, mas a da quarta feira é, nas palavras de Zélia, “sagrada”. Mais ou menos desde as sete horas da noite até por volta das dez (para não causar intrigas com os vizinhos), um grupo em média de dez ou doze pessoas, médiuns, ocasionais observadores e consulentes, todos em geral vizinhos ou parentes da matriarca, reúne-se à mesa e em assentos distantes alguns metros dela, para incorporar e ser ajudados por entidades hospedadas por Zélia e seu mais avançado aprendiz...

*Tô abrindo a minha mesa é com mestre Rangiel⁸⁹ [bis]
 Ô Rangiel (x 3)
 Do outro mundo
 Ô Rangiel (x 3)
 Do outro mundo*

*Tô abrindo todas cortina é com mestre Rangiel [bis]
 Ô Rangiel (x 3)
 Do outro mundo
 Ô Rangiel (x 3)
 Do outro mundo*

*Tô abrindo todas as porta é com mestre Rangiel [bis]
 Ô Rangiel (x 3)
 Do outro mundo
 Ô Rangiel (x 3)
 Do outro mundo*

*Tô abrindo todas porteira é com mestre Rangiel [bis]
 Ô Rangiel (x 3)*

89 Mestre Rangiel é um guia de frente da mesa juremeira de Tupinambá.

*Do outro mundo
Ô Rangiel (x 3)
Do outro mundo*

*Tô abrindo todos caminho é com mestre Rangiel [bis]
Ô Rangiel (x 3)
Do outro mundo
Ô Rangiel (x 3)
Do outro mundo*

*Tô chamando todos os mestres é com mestre Rangiel [bis]
Ô Rangiel (x 3)
Do outro mundo
Ô Rangiel (x 3)
Do outro mundo*

*Já abri a minha mesa foi com mestre Rangiel [bis]
Ô Rangiel (x 3)
Do outro mundo
Ô Rangiel (x 3)
Do outro mundo*

Depois da ligeira passagem possessiva de alguns guias de frente pelo corpo da Dona, os espíritos-em-corpo seguintes, à exceção de Manel Germano, não se sentam junto aos médiuns à mesa de madeira com velas e princesa ao meio: benzem bebês e crianças, “palestram”, fumam, bebem e trabalham com os pés descalços no chão, transitando pelo espaço que vai do vazio entre os assentos até, às vezes, a sala e o pátio adjacentes à cozinha que abriga a sessão.

Ao contrário da mesa de Neta, onde Pena Branca comporta-se do começo ao fim de maneira publicamente servicial aos presentes, é incomum encontrar um consulente ou caso de cura de catimbó na sessão da quarta em Tupinambá; os fieis, servidores de mestres presenteados ou pagos com cigarros, bebidas e presentes baratos, assistem os espíritos divertir-se, falar, tratar de trabalhos esquerdistas privados em segredo e girar os médiuns iniciantes compulsoriamente, a fim de que incorporem. Nesse sentido, a mesa principal de Zélia é muito mais um ilustre evento público de sociabilidade entre adeptos e um momento de treinamento de médiuns, ao passo que as diversas mesas semanais em Pena Branca e Estrela do Mar destacam-se sobretudo como ritos particulares dirigidos ao estrito atendimento de clientes exteriores ao círculo familiar da juremeira. Enquanto em Tupinambá a presença exclusiva de médiuns à mesa se fazia norma na abertura da sessão (crianças e não-incorporadores sentando-se à mesa com frequência), em Pena Branca e Estrela do Mar

nenhum consulente ou observador se sentava à mesa sem ser convidado (a ordenação dos assentos, distribuídos às diagonais e em frente da mesa junto a qual Neta sentava-se sozinha, re-produzindo eficazmente delimitações de trânsito e posição rituais).

Choros e correrias infantis, novidades e assuntos domésticos, televisão, ruídos da rua, saídas, chegadas: pessoas trafegantes de um espaço físico de incorporação que quase não é envolvido por graves sentimentos de uma solenidade cerimonial que o distingue (sacralizando-o) do restante da casa, sendo vivenciado em certa continuidade simbólica com esta. A zona que é o “palco” dos mestres não é concebida como exclusiva deles; a atmosfera ritual, invadida e conurbada por banalidades cotidianas a ocupar – e sincronizar-se com – as frestas entre as falas e presenças dos mestres, cenas principais do policêntrico encontro com um extraordinário ordinário, insere-se na sociabilidade mediante de risadagens, sarcasmos mútuos e gracejos imprevistos (normalmente alimentados pelos mestres mais faladores, hedonistas e provocadores). Informalidades e solturas que não comprometem, mas integram, atualizam e até “refrescam” a moral servil e cautelosa dominante entre os médiuns, assim como o ascetismo trabalhista (por assim dizer) elogiado e exemplificado pelos iabás e mestres de maior autoridade no salão, sempre a cobrar e obrigar a presença e o trabalho dos médiuns, não importando alegações de cansaço e desânimo.

Zélia e sua “filha de fê” Luzira acreditam que a “força” de um médium conecta-se de alguma maneira a sua conduta sexual, embora tal ligação cobre sua maior intensidade apenas no final da idade adulta⁹⁰, quando os mestres afastam os parceiros eróticos de seus devotos e estes devem tornar-se celibatários para manter a eficácia dos trabalhos de seus tutores espirituais e também de seus próprios trabalhos. Desde que ingressa na fase em que começa seu maior envelhecimento orgânico (por volta dos 50 e 60 anos), o médium deve abandonar qualquer atividade sexual, em honra ao seu compromisso com os trabalhos. A propósito disso, Zélia, de quem os mestres teriam subtraído o apetite sexual, dizia que certos médiuns de seu centro não tinham uma “força” equivalente a dela porque se mantinham “sujos”, ou seja, praticando coitos. Uma noção de pureza sexual ronda tais ideias, sem revelar maiores detalhes. Como tende a ocorrer com os assuntos de feitiço, mas ainda mais, a temática sexual, seu enunciado e continuidade numa conversa, encontram-se codificados em eufemismos e reduzidos no decorrer de discursos que implicam evidentes manifestações de vergonha e tabu.

90 Etapa biológica em que o apetite sexual e a produção de gametas sexuais, aliás, como se sabe, normalmente decrescem.

O veto da “semana santa” não deixa dúvidas: como para a catolicidade romeira em geral, para a iabá o sexo contraria o divino, a sacralidade, a pureza.

Algumas outras interdições, algumas de natureza sexual, atravessam o culto: mestre não cumprimenta nem chega perto de mulher menstruada (estando “suja”, é proibida de trabalhar, sua cabeça não devendo tocar a mesa cerimonial); a noção de “sujeira” também impede aqueles que tomam álcool ou fazem sexo de ir em seguida trabalhar na sessão; roupas femininas curtas podem receber sermões das mestras-em-Zélia. Se o espaço físico que engloba a mesa não é demarcado por tabus e impedimentos que anunciam positivamente o sagrado, é certo que diversas negações crivam e formatam as condutas morais e os usos de corpo dos juremeiros, organizando por dicotomia uma atitude de pureza ritual efeito daquilo que é simbolizado enquanto impuro e inadequado.

Vão “subindo” e “descendo” os espíritos, enfim anunciados por curvaturas de corpo e gemidos mais ou menos bruscos e violentos da iabá e Josefa, sua maior parceira⁹¹ de possessões, entre intervalos silenciosos que podem, para a apreensão angustiada do público, alongar-se e maltratar as cambaleantes e sofridas “matérias”, como acontece sobretudo quando vão chegando os chefes esquerdistas de comportamento bestial e os zombeteiros capturados. Maioria de esquerdistas, fumantes e tragantes de champagne e pitú⁹², que se sucedem em sequência imprevista e em elenco quase totalmente irregular, acontecendo também, às vezes, de se pedir um mestre e chegar outro. Os maiores frequentadores etéreos a declarar seus nomes são Jandira, Sete Facadas, Manel Quebra-Pedra, Manel Germano, Paulina, Maria Barrufa, Maria Padilha, Lúcifer e Giramundo. Muitos mestres não dizem ponto nem nome⁹³. Na noite de quarta-feira, chegam os guias de frente, depois mestre Germano, em seguida mestres e mestras de esquerda, para encerrar a sessão quase sempre com a encantada Jandira e um ou outro infante das matas.

Ainda que Zélia vez ou outra dissesse que os mestres tinham status e poderes iguais, ela própria também fixava, numa outra oportunidade qualquer, que existiam mestres de maior poder e superioridade hierárquica. É o caso de Manel Germano, chefe dos trabalhos

91 Josefa é uma fiel homoafetiva de sexo biológico masculino, reconhecida nominalmente, no terreiro, como membro do gênero feminino.

92 Em algumas cidades do Rio Grande do Norte, um famoso e barato aguardente.

93 O anonimato é, segundo Dona Maria Fernandes, um costume dos mestres da esquerda. Zélia vê nesta prática a estratégia dos mestres de não se deixarem capturar (através de seus pontos e nomes) por nenhum presente, interessado em “tirar” ou “roubar” estes entes do médium que os incorpora.

direitistas, mestre preferido e protetor da iabá, primeiro “trabalhador” a aparecer nas sessões de mesa. Querido pelos fieis, fama de benevolente. Raramente se canta seu curtíssimo ponto; Estevão o acionou uma ou duas vezes quando Zélia padecia durante incorporações: “Meu mestre Manel Germano, faça favor venha cá!”.

Fumante, pouco eloquente e aparentando certa calma e algum cansaço, cabe a ele disciplinar a conduta dos fieis à mesa e iniciar os médiuns no lado direito dos trabalhos, com conselhos, sermões e exigências que raras vezes faz na própria sessão. Administra o ingresso de novos espíritos na corrente de sua “matéria” e “bota a ciência na coroa” dos incorporadores direitistas.

Os médiuns e seus mestres da esquerda não deixam dúvidas de que a chefia do agregado de entidades esquerdistas do centro pertence ao casal Lúcifer e Maria Barrufa⁹⁴. A “moça” não esconde uma inteligente malícia no trato; zelosa da hierarquia espiritual, pode enfurecer-se quando sua superioridade hierárquica parece correr perigo, como certa vez aconteceu quando se sentiu desafiada por sua dominada, a caprichosa e vingativa mestra Paulina; é ao mesmo tempo grande boêmia e mestra trabalhadora dedicada, apreciando ensinar aos fieis os rigores disciplinares. Vaidosa, levanta queixo e expande braços e tórax, gozando enquanto seu ponto é cantado aos vigorosos e descompassados gritos:

Rosa Vermelha!
que clareia a quimbanda!,
Rosa Vermelha [bis]
é a mulher de Lucifér.
Rosa Vermelha [bis]
que clareia a umbanda!,
clareia a quimbanda meu senhor.
Rosa Vermelha!
que clareia a umbanda
Rosa Vermelha é a mulher de Lucifér...

Mestre de muitos trabalhos, rude, falastrão, iracundo e comediante, em Giramundo abundam falações pilhéricas e vocabulários popularescos. Pratica sem qualquer pudor o temido hábito de intimidar os médiuns e seus filhos neófitos (referidos na primeira pessoa do

94 Segundo a similitude dos trejeitos faz suspeitar, Maria Barrufa, entidade que não aprecia revelar seu verdadeiro nome, pode ser a mesma que se faz chamar por Maria Padilha, Maria Dagmar ou Joana Pé de Chita. Nas primeiras décadas do século passado, Cascudo (1978) acompanhou numa sessão esquerdista a evocação de “Maria Padilha, rainha do inferno”, e de “Lucifer”, seu “imperador”.

pronominal possessivo – ao estilo “meu guri” ou “ele é meu”) com ameaças. Quase sempre ébrio e de respiração lenta, difícil, nem assim deixa cair a garrafa de pitu do sovaco ou das mãos, tão magicamente colada como parece estar ao corpo de Zélia, enquanto o mais interativo dos mestres locais gesticula bruscamente e cambaleia de um lado a outro, emendando comentários curtos sobre qualquer coisa com severos sermões, autoelogios, ensinamentos, bravatas e ameaças, mas incluindo sempre aquilo que é seu distintivo verbal: “desgraça” ou “desgraçado”. Por essas e outras, encaixa-se numa espirituosa figura popular que ronda o imaginário dos brasileiros: o “bêbo brabo”. No decorrer das visitas, incomodou-se com o silêncio observador do etnógrafo, chamado de “mudo”, para a risadagem geral. Caçoava do endireitamento dos mestres: “Tá mudando as Eras e nós tamo mudando, nós tudo. O que é de mestre tá mudando, tudo, tá ficando bonzinho, pra direita...”

A atitude de corpo nada solene e a voz “arrastada” deste espírito de emoções inconstantes (numa noite, vindo beber e conversar como que “entre iguais”, na seguinte reclamando da demora com que é servido seu trago e disparando ofensas em várias direções), ao contrário do conteúdo e da autoridade discursiva implícitos em seus monólogos de aconselhamento, não ajuda a notar que se trata de um líder espiritual e formador de médiuns (“o tuixá⁹⁵ daqui sou eu”), pois, muito embora nunca tenha dito seu nome diante deste visitante (ouvi seu nome sendo dito por uma filha de fé e uma criança), várias coincidências rituais apontam para o fato inegável de que procede como um comandante da esquerda, suas autoatribuições às vezes se deixando confundir àquelas que corresponderiam, conforme os discursos nativos, aos do guia de frente Lúcifer – muito embora as poucas aparições quase mudas deste, que é considerado por Barrufa como seu “macho” e pelos juremeiros de Tupinambá como o “Maioral” da esquerda (“príncipe” ou “rei” “das trevas”, recebido às escuras), sejam as de uma entidade de trejeitos muito mais solenes (capa preta com tridente vermelho bordado, equilíbrio corporal firme), e sua voz, diferentemente da voz de Giramundo, seja “metálica”, truncada, lenta, sussurrante, densa (semelhante àquela de alguns orixás, nas raras vezes em que emitem sons vocais em ritos coletivos) e capaz de gritos agudos semelhantes a grunhidos lupinos.

À mesa mediúnica, caixas de chocolate, garrafas de guaraná e outras doçuras a esperam. Quando chega a infantil encantada Jandira, cabocla encantada das matas incapaz de

95 Ver nota de rodapé 74.

pronunciar determinados sons consonantais da língua portuguesa (pelo menos c, n, g, q e r, em cujo lugar usa a consonante “t”), os ânimos imediatamente relaxam e dão espaço às brincadeiras, todos atingidos pelos chocolates atirados ao alto, pela franqueza provocadora (inocentemente “crua”, como é próprio das crianças) e irreverência agitada da pequena sabedora dos segredos guardados na cidade da jurema (os quais adora responder, em contrapartida exigindo do “tio” interessado que não revele a informação a ninguém). É ciumenta de sua estima pelo público, reclamando e ficando agressiva quando o colega encantado Marquinho ganha presentes, algumas vezes logo destruídos um tanto quanto sadicamente pela querida líder dos pequenos caboclos encantados do centro. Apesar de acriançada e de vocabulários e sintaxes rudimentares, pode benzer pessoas, articular discursos de significado cristalino e manter diálogos que exigem faculdades intelectuais adultas.

A hierarquia social do centro Tupinambá distingue os “pais” ou “mães de santo”, “babalorixás” ou “iabás” (“é tudo a mesma coisa!”, diz Zélia), dos “filhos de fé” ou “de santo” (membros que gravitam nos diversos graus iniciantes da competência mediúnica). Os primeiros postos são ocupados de modo explícito e ostensivo por Zélia, e também pelo amigo e genro Estevão, pastor de caprinos quem, junto à sogra, no passado trabalhava nas matas, nas “encruzilhadas” e “cortando bicho”⁹⁶, mas que nos últimos anos teria desistido de manter seu próprio centro, por não julgar os perigos do trabalho financeiramente recompensadores. Embora os mestres exerçam a autoridade moral máxima e quase unilateral, os iabás, médiuns valiosos para os interesses destes espíritos (a expansão e permanência do número de médiuns, além das evidentes garantias de oferendas, culto e público) ainda chegam a negociar e vez ou outra tentar impor certas condições aos seus mandatários, no que concerne, segundo constatei, ao recebimento de espíritos incorporadores em determinadas circunstâncias (de doença ou indisposição psicológica do médium), ao dia de abrir mesa, ao horário limite de término das sessões e ao lugar de culto; contudo, na maior parte das vezes, ao menos no que diz respeito

96 É bastante difundida entre os juremeiros da cidade a associação simbólica e prática do “trabalho pesado” de esquerda com as matas, onde, ao que parece, o “despacho” (oferenda-pagamento ao espírito ao qual se roga e com o qual se pactua o serviço mágico) feiticeiro pode ser feito com maior permissividade e segurança. Nesse tipo de trabalho, o sangue e a carne de animais é moeda de troca imperiosa com os exus. A ideia de “encruzilhada” ou “encruza”, bastante comum nos cultos afrodescendentes, entre as Donas de Canguaretama parece ligar-se a uma localidade espiritualmente propícia ao “despacho” de catimbó. Essas estradas, ruas, trilhas e linhas de trem que configuram a imagem de duas sendas cruzadas, também estão entre os ambientes preferidos dos espíritos zombeteiros, exus e encostos, que costumam aproximar-se ou colar-se ao transeunte exatamente nestas zonas, sobretudo se ermas e abandonadas. Sem dúvida, a encruzilhada pressupõe uma atribuição simbólica à figura da cruz.

ao universo da sessão ritual coletiva, à revelia das contradições de desejos entre Zélia e os mestres, a “última palavra” acaba sendo a dos mandatários invisíveis. Mestre Germano não se mostra inflexível a todas as decisões contraditórias (para com a vontade dos mestres) que Zélia toma, embora se mostre incomodado e vigilante com as desobediências dos médiuns-filhos; Giramundo é sem dúvidas quem mais aprecia não deixar quaisquer dúvidas a respeito do controle dos mestres sobre seus seguidores:

Minha matéria quer ser mais do que nós, ela não é mais do que nós, não. Ela faz o que nós quer, ela não faz o que ela quer, não. Ela diz assim: “os mestres faz o que eu quero”. Nenhum de nós faz o que ela quer. Nós faz o que nós quer, agora ela faz o que nós quer!

Certa vez, um mestre de características e vocabulário semelhantes ao de Giramundo avisou-me que os mestres seriam capazes de retirar “de minha coroa” tudo aquilo que Zélia me dizia ao longo de nossas conversas. A médium não apenas me respondia certas questões da “ciência” estando “irradiada” por eles, como tinha de “prestar contas” com os mestres da direita e da esquerda a respeito de tudo o que me ensinava e revelava. E disse mais:

Aí sabe trabalhar [...] [referindo-se a Zélia]! Ela não sabe de nada; ela foi muito bem preparada! Eles [mestres] tão com minha matéria. [...] Mas pergunte, négo [falando comigo]. Se tu quiser perguntar de novo, ela te responde. Ela não tá sozinha não, négo.

Uma “maquinaria” coletiva que atinge e envolve a todos os fieis, funciona no centro, comprometendo-os socialmente numa rede de laços, obrigações e pactos que a sessão da quarta-feira demanda e atualiza. A fase de preparo de um novo médium inclui, não necessariamente em ordem sucessiva, banhos com ervas preparatórios de sua pureza, sua gradativa preparação na incorporação e aconselhamentos informais e aperiódicos com certos mestres e a iabá. A maior parte dos frequentadores mais reincidentes nas sessões, algumas filhas biológicas e quatro ou cinco moças e crianças próximas ou pertencentes à família de Zélia, passam por algum processo iniciático mediúnico ritualmente público; nas sessões da quarta, sobreavisados ou não, e não raramente sob algum incentivo e insistência dos pares e principalmente da iabá e seus mestres, adentram num treinamento essencialmente prático de incorporação possessiva: no sentido oposto ao dos ponteiros do relógio, são girados sobre o

próprio eixo corporal, de maneira incessante, veloz e em intervalos breves; ao som dos veementes comandos verbais imediatos dos iabás e dos mestres Giramundo e Maria Barrufa, as matérias rodopiam e cambaleiam pelo salão. Silente, a plateia permanece de olhos fixos no imprevisível fluxo de náuseas, caretas, gemidos, angústias, tremores, vertigens e quedas dos aprendizes. Sofrem, ainda estão começando. Seus guias humanos e etéreos lhes exigem e coordenam fortemente rumo à recepção adequada dos espíritos convocados em pontos; depois de aberta a mesa, os mestres-em-Zélia a girar os infantes, adultos e jovens, falam pouco, exercendo uma lacônica e imperativa tutoria parecida àquela do *corner* do boxeador que segue lutando em precária consciência de si, após receber um soco bem dado: sem maiores explicações, é preciso exigir urgentemente a um agente semiconsciente, procedimentos imediatos e eficazes. Seguem alguns trechos do diário de 6 de fevereiro de 2013, noite em que, numa solenidade extraordinária em número de presentes e procedimentos cerimoniais, um dos neófitos avançou significativamente em sua iniciação “na esquerda” do culto:

As conversas e risadas altas e paralelas sobre qualquer assunto, novidade ou coisa pertinente ao ritual me são familiares, mas o terreiro não é o mesmo: a exaltação nos ânimos e roupas pressupõe uma gravidade maior que a normal; quase vinte pessoas, muitos vizinhos da iabá, cercam a mesa entoalhada, espalhados pelos tamboretas e bancos de tábua coletivos; há nove pessoas sentadas na mesa (nem todos médiuns), Estevão e Zélia nas pontas; no canto da sala, caixas de chocolate e aguardentes; nunca vi Zélia caprichar tanto em sua roupa como agora, em postura firme e resoluta num belo vestido rosado; há bebês e crianças, dessa vez mais quietos que o habitual. Almir diz que quer deixar a sessão antes do fim, Zélia não gosta da ideia, lembrando ao seu amigo, em tom seco, como se fazem as coisas ali: “Cê vai quando os mestre liberar”. Esperam por Estevão, reclamando de sua demora injustificável, pois mora perto. O iabá chega; na porta da casa, discretos, ele, sua esposa e Almir parecem combinar algo. Gerlaine fala ao celular: “tô aqui no catimbó” – rimos todos juntos. [...] Depois de quase meia hora de “makin off”, acertando os últimos detalhes do evento, Estevão ordena, severo, que Vander traga uma garrafa com água – o menino sai correndo, apressado. De um defumador feito com arame e lata de leite, impregna o ambiente uma fumaça enegrecida, de sabor amargo e odor acre, só ligeiramente perfumado; há pelo menos algum tipo de planta e uns blocos de carvão mineral em seu fundo. De repente, Zélia, viril, de pé, longe da mesa, começa a cantar, sendo acompanhada por alguns – enquanto a ladainha se repete por pouco mais de quatorze minutos, Estevão ergue e movimenta o defumador, ao final colocando-o no chão, num lugar central onde todos possam girar três vezes ao redor do objeto (à esquerda e à direita), recebendo seus ares também ao meter braços e pernas dentro da pequena e inconstante fumaça –:

*“Me dá o teu fogarero, para poder defumar [bis]
Defuma com o sol e a lua, a chuva e o vento e as água do mar.”*

A mesa é aberta ao fim da defumação de cada um dos presentes. Os primeiros mestres chegam da jurema, dizem pontos e frases a evocar a proteção de Jesus e a ajuda divina; os próximos, de pé, benzem crianças e bebês. [...] Aproximadamente uma hora depois de iniciado o rito [Josefa já recebeu algumas de suas entidades femininas esquerdistas e os outros médiuns iniciantes foram girados], mestre Giramundo chega e fala durante quase meia hora sobre vários assuntos, intercalando e fundindo as costumeiras ameaças aos médiuns com seu desequilibrante deboche. Chega a vez de seu filho espiritual:

(Giramundo) Vou dizer uma coisa a tu agora: tu pode trabalhar com quem quiser. Mas pai teu!, só eu...

(Alexandre) Certo.

(Giramundo)...entendeu nêgo?[tom agressivo]

(Alexandre) Entendi. [tom temerário]

(G) Cê pode trabalhar com a desgraça que você quiser. Agora pai!, só eu. E seu tu mandar mexer na tua coroa pra outro pai, tu vai ver o que é que eu faço com você.

[...]

(G) Tá ouvindo nêgo?...

(A) Tô.

(G) Tá entendendo?: pai, só eu. Eu num gosto de ser pai de desgraça não, mas quando eu sou, eu sou. Tá ouvindo? Agora pode trabalhar com qualquer desgraça que você quiser.

(A) Tá.

(G) “Vô trabalhar, vô trabalhar”, agora pai, só sou eu.

(A) Certo.

*(G) [...] parece que é tuberculoso, é?[referindo-se à magreza do rapaz]
[gargalhadas][...]*

Giramundo-em-Zélia caminha até Alexandre, agarra sua mão e, suspendendo seu braço, começa a rodopiar o rapaz de maneira que seu passivo corpo gire sobre seu próprio centro de equilíbrio; submetido aos fortes movimentos braçais de Giramundo, em poucos segundos Alexandre desanda em passos cambaleantes pelo salão, como um bêbado tentando firmar-se, mas por pouco tempo – outra vez sacolejado –, sem nunca estabilizar-se em absoluto. “Se concentra, nêgo, se concentra nele! [entidade], que tu sabe ele quem é.” O silêncio quase absoluto no salão só é cortado pela áspera voz de Giramundo, mesclada com a respiração ofegante e as passadas desordenadas do médium pelos cinco ou seis metros quadrados do liso chão.[...] “Se concentra nele, nêgo, que ele vem”. A velocidade centrípeta provocada no peão humano aumenta; a inércia e desgoverno de seus membros resulta numa caótica movimentação centrífuga que o faz desconcertar-se de modo imprevisível e desarmônico sobre si mesmo e ao longo do piso; saindo pelas tangentes dos círculos imperfeitos, um corpo “amolecido” em requebrar e golpear lancinante de articulações corporais e sapateados... “Deixe ele vim, nêgo...deixe ele vim, num ligue se

ele faz careta, se ele num faz, quem quiser mangar mangue, quem num quiser que mande tirar, quem mangar, quando eu chegar acolá eu sei qué-qu'eu faço, é.” – ameaça. “Que mestre é mestre, ele num chega certo, nem direito nem...nem bonito [...] os mestre já chega desgraçado dos inferno.” Giramundo outra vez se irrita – seu cigarro apagou. Os fieis lhe trazem imediatamente uma das velas da mesa do culto. [...] Giramundo reclama da saia com que está vestido (para o sorriso de alguns); quer usar sua habitual calça masculina. Tudo que ele exige se tenta providenciar com rapidez e algum nervosismo, mas em vão: aqui não é comum encontrar rapidamente um objeto de culto pedido pelos mestres. Cresce o mau humor do líder esquerdista do salão...[...] Um distante e zumbítico Alexandre é bombardeado pela urgência de seu tutor: “Chama ele! Chama ele! Chama ele!”, etc. (a frase é gritada mais de dez vezes) “Vai lá pegar a veste dele.” “Josefa, vá lá pegar a capa do mestre, vá.” – os fieis se preparam para a possessão derradeira. “É só dá a coroa, nêgo, libera a coroa, pro mestre entrar... Ele [mestre] não vai trabalhar, ele não vai palestrar, mas vai chegar.” O corpo é girado ainda mais depressa, por vezes cai aqui e ali no chão do salão, o braço magricelo e frágil de Zélia parece forte com Giramundo, que quase nunca larga o médium, erguendo-o sem maiores dificuldades. Os tombos e tropeços ficam violentos. Alexandre recebe o ultimato: “Só vou girar essa vez, e ele tem que chegar; e eu num vou dar outra girada não.” [...] Giramundo volta a gritar: “Chama o mestre! Hoje tem que sair daqui depois de receber o primeiro mestre da esquerda.” Dois ou três fieis se exasperam e discutem por não encontrar a calça de Giramundo. Estevão, sentado à mesa, golpeia a princesa várias vezes com uma colher, como se tentasse, mediante alguma técnica de pressão mágica, colaborar com a tortuosa incorporação ou talvez simplesmente demandar ordem entre os agitados fieis. Intervalo de alguns minutos: Alexandre cambaleia sozinho pelo salão, cabisbaixo, como num brutal delírio alucinógeno; enquanto aguarda sua calça, Giramundo conversa sobre um “catimbó” que botou em alguma “desgraça lá” (aproveitando para avisar que também pode botar catimbó em pessoas internas do culto, filhos de fê de Zélia) [...] Giramundo volta a girar um suado e descabelado Alexandre, exortando-o a receber de uma vez... “Chame que ele vem, você num sabe quem é ele, ainda, mas quando ele vier, aí, cê sabe quem é ele... [...] Chame o guia de frente, nêgo, ele vem.” [...] A capa negra com um tridente bordado atrás, veste do guia de frente de Alexandre [Lúcifer], é posta ao lado do iniciante. [...] “Tira um ponto da esquerda aí, nêgo, um ponto da esquerda... [...] daqueles ponto feroz, daquele ponto, tu sabe! [...] Puxa aí, nêgo, um ponto, tu sabe de quem é... Da esquerda braba, num é da direita não, da esquerda, tu sabem quem é, daquele. [...] Josefa obedece:

“Apaga-te luz e abre reinado! [bis]
Lá vem Lucifér, com todos os djabo!” [bis]

Josefa bate as palmas por alguns segundos, em golpes secos, consolidando a atmosfera de colaboração coletiva que envolve Alexandre.

“Tava deitado numa cama quente, chegou o meu cliente querendo me derrubar, Boi Tungão [bis]

*Ôliruliruli, seu Boi Tungão, salve o boi do Maioral [bis]
Eu chamo ele vem, Boi Tungão, eu mando ele vai, Boi Tungão [bis]”*

O bater de palmas ressonante e agudo de Estevão percorre a silhueta de Alexandre. A gira e o ponto aceleram ritmos juntos. “É o boi!” – esbraveja Giramundo. Josefa canta:

*“Meu boi é preto, ele é preto e cabiludo [bis]
É ele Seu Maioral da purteira do inferno [bis]”.*

Alexandre fica mais tonto e cai. Giramundo estala os dedos ao seu redor. [...] Estevão, Josefa e Giramundo fecham um círculo ao redor do rapaz. Segundos após Giramundo manter a palma da mão sobre a testa de Estevão, o iabá começa a tremer e emitir grunhidos num tônus vocal estranho. Tremedeira violenta; o rosnar feroz aumenta de volume e assume um timbre agudo [...] que lembra muito pouco a usual estrutura fonética humana. Batendo com força no peito, celebrando, Giramundo grita, queixo erguido, proclamando sua determinada sentença a propósito do desacordado e deitado Alexandre: “Num é dele [Deus] não, é meu! É meu!”... Ninguém tira os olhos da cena, alguns seguem visivelmente assustados: Estevão, verdadeiro homem-fera, se movimenta ao redor de Alexandre com suas quatro “patas” no chão, emitindo urros incrivelmente altos e fortes (similares ao de um burro furioso ou porco agonizante) enquanto circula o corpo do médium (como se mordesse ou comece algo próximo ao entorno deste), esfregando e batendo costelas e cabeça freneticamente no rapaz inerte. [...] O esfrega-comer minucioso do exu dura poucos minutos. Giramundo comemora o sucesso da empreitada: “Eu quero ver. É. Ainda não nasceu uma desgraça pra me botar abaixo não, nêgo (...) Quando eu quero eu quero [...] E, olhando pra Alexandre, conclui: “Tá terminando...de desgraçar.” Os urros vão se parecendo mais com sofridos gritos humanos. A entidade feral abandona o salão num berro contínuo e doloroso, deixando para trás um iabá choroso e desolado: “Ô vida triste!”. Alexandre já começa a se mexer...

Aprende-se a receber espíritos recebendo, sobretudo. O grupo inteiro colabora na descida dos seus guias espirituais, os médiuns mais novos cantando as canções evocativas e impedindo que os espasmos e desequilíbrios de seus trôpegos colegas os machuquem ou quebrem coisas; os iabás e médiuns mais velhos muitas vezes cercam o neófito em círculo, gritando mais alto, estalando os dedos e colocando a palma da mão sobre suas testas tensas e pálidas, na urgência de, via heterônoma concentração mental, meter logo de uma vez o espírito possessivo no médium. Os pontos dos espíritos são cantados sem parar até que, depois de um sacolejo mais violento e marcado, o aspirante a incorporador apresenta as atitudes corporais que anunciam as fissuras e descontinuidades comportamentais decorrentes do governo da personalidade da entidade sobre a inconsciência e corpo do médium;

entretanto, como para os principiantes a incorporação plena é incomum, disciplina prática que leva tempo, após alguns minutos eles são dispensados do frenesi circular, quando muito, em estado de irradiação: o domínio integral do espírito sobre suas faculdades não estava distante, mas não ocorreu; o médium experimentou um meio de caminho entre ele mesmo e um outro, um limbo transicional entre a consciência e sua ausência, um abismo vertiginoso. Ao fim, o mestre-em-corpo lhe desferiu um (ou dois) forte sopro no ouvido, para que retorne a si; sentado, o aprendiz ficará por alguns minutos surpreso, enjoado, angustiado e em alguma medida estranho a si mesmo. Sem que se afirme qualquer imperativo de segredo, o diálogo sobre as visões e experiências onírico-espirituais não recebe incentivos da iabá; ao menos em rito público, em geral apenas as sensações físicas do transe são comunicadas diante do grupo.

Adeptos e visitantes que não trabalham, encontram facilmente como ajudar: servindo cigarros e bebidas aos mestres, cantando e “puxando” pontos, levantando médiuns desacordados ou segurando os zombeteiros-em-corpo mais embravecidos – ocupação exercida principalmente pelo coveiro Almir, velho amigo da líder juremeira que, aos seus 59 anos, exhibe seu notável talento para a espíritosidade com frases comediantes, ameaçadoras e cotidianas piadas de conotação sexual. Cabe ao pequenino Vander, sempre muito solícito, curioso e com largas olheiras, resolver um pouco de tudo, pegando um objeto, sendo girado “pra receber”, segurando algum médium que cai, cantando um ponto ou trazendo um tamborete para o viajante natalense que se acostumou a lançar-lhe de repente alguma dúvida que surge em meio às sessões – questões que sua experiência prática nada subestimável e seu raciocínio rápido, aliados a sua franqueza infantil, tantas vezes respondem bem.

A primeira vez que vi “Josefa”, segunda médium mais atuante no terreiro, ela estava sentada à mesa, lugar dos médiuns, bastante bêbada, recebendo espíritos com dificuldade e ainda demonstrando experiência insuficiente na arte. Ao longo de dois anos, aquela médium despreparada e maltrapilha que Zélia resgatara, ainda criança, das ruas da cidade (onde vagava sem casa, incorporando espíritos caoticamente), abrigando-a em sua família “como um filho”, transformou-se numa incorporadora capaz de trabalhar com vários espíritos sem maiores problemas que uma ou outra embriaguez, rejeição de incorporação e outras desobediências (deslizes morais pelos quais os mestres esquerdistas endereçavam-lhe, além de sermões, castigos que incluíam deixar em seu organismo a bebida que seus mestres incorporados, já idos, beberam – para a gargalhada grupal).

Quando visitei o centro Tupinambá pela última vez, Josefa era a médium mais avançada, “braço direito” (mas sobretudo esquerdo) ritual da mãe, acompanhando-a em trabalhos fora da casa e, assim como a filha biológica mais velha de Zélia, Cristina, “firmando pontos” para consulentes, sob orientação da Dona. Num fenômeno de transferência de prestígio social do médium para o mestre que o possui, as entidades incorporadas ritualmente por Josefa recebem menos atenção e cuidados servis que as de sua mentora – a esse efeito hierárquico se somando o desfavorecimento de status que sua condição homossexual lhe acarretava, tacitamente, entre os pares físicos e alguns mestres de esquerda (que explicitavam publicamente seu desagrado com a disposição sexual do médium⁹⁷), como também o desprestígio e desconfiança coletivas decorrentes de sua ocasional ebriedade em sessão, acontecendo de alguns mestres e fieis delatarem o fato de que Josefa costumava se passar por incorporada quando em verdade estava apenas bêbada e irradiada.

Se, no “*makin off*” prévio à abertura de mesa, alguma crítica ou gracejo ácido ressoa no salão, seguido por alguma risadagem ou por semblantes mais severos, há grandes chances de que seja dirigido à vítima predileta das chacotas dos médiuns e assessores rituais. Gerlaine, médium noviça que esteve em outros “catimbós” e “macumbas” de Natal e Canguaretama, é o alvo número um das críticas perpetradas no centro, recebendo adjetivos como “burra” e “bagunceira” – diante dos quais não demonstra irritação ou tristeza, mas alguma expressividade entre a vergonha e a cumplicidade resignada e risonha com os fortes impulsos agressivos e comediantes que dominam o grupo. A depreciação social que lhe é destinada ajuda a evidenciar um mecanismo moral coletivo bastante atuante: a gregária hostilidade em que se unem estes juremeiros, de repente (como que por efeito de “contaminação” emocional grupal), contra seus pares faltosos com os ditames dos mestres.

Entre as demais médiuns-filhas de Zélia, a mais presente nas sessões é Luzira, devota que às vezes (nunca sem sofrimento e ajuda de seus superiores hierárquicos) incorporava bombagiras. De início reservada e taciturna para comigo, a juremeira e romeira certa vez me contou que não quis desenvolver-se como médium – a vida marital não lhe permitira. Enunciava, num termo discursivo corrente, sua visão particular do culto: designando os

97 “Eu num dô valor a isso não [à homossexualidade]. Nem é uma coisa nem outra. Tem que ser uma coisa ou outra, né não, nêgo? Ou rabo de saia ou perna de calça.” (Giramundo). “Num comece logo recebendo [incorporando] as moça não, se não tu fica igual a ele [apontando para Josefa], todo reio afrescalhado, doido, sei lá que doença é essa!” (em tom de chacota, mestra anônima aconselha um incorporador noviço a conservar sua heterossexualidade).

neófitos de “militantes”, tratava-se de emitir uma vontade organizativa com tonalidades de identidade e ação vigorosas, uma política moral que sugeria o desejo de um ascetismo devocional rigoroso. Porém, em se tratando de tentativas (em grande parte individualizadas e sem sucesso) de disciplinamento coletivo, a amiga de Zélia nem de longe se aproximava de Estevão, sério e compenetrado caboclo, iabá que jamais ia à sessão de quarta-feira sem orientá-la (como, por exemplo, ordenando atitudes aos médiuns noviços em dificuldades de “receber”, ou mandando golpear a cabeça três vezes à mesa, após transe – ou tentativa de transe – de incorporação), cantar pontos ou desferir críticas à desorganização logística e cerimonial dos seus colegas e amigos (a falta de defumador antes de começar a mesa, a presença de crianças e a demora em trazer algum objeto requisitado por um mestre, eram as mais recorrentes motivações expressas).

Ao longo das sessões, os demais filhos (um grupo relativamente instável formado por algumas médiuns, antigos colegas de Zélia e eventualmente outros visitantes), à medida que começam o treinamento, quase não contam com a autonomia de exercer “direitos” e prerrogativas, estando sujeitos a uma disciplina tácita e também explícita em que a vigilância e vontade dos superiores na hierarquia espiritual do centro são fatos que não se deve contradizer ou mesmo duvidar:

Eles tem que ser pontual, leal aos invisível dele [...] Respeitar o que eles têm [as correntes]. Receber na hora que eles [mestres] precisam. Porque às vezes né nem agente trabalhando pra ninguém, às vezes vai acontecer uma coisa com um filho da gente, com uma pessoa que pertence a gente [...] [o médium] Tem que quando sentir [a emanção do mestres] aceitar. Porque se não aceitar, não é um bom médium. E nem merece ser [...] Sempre que o mestre quiser vir tem que receber. (Zélia)

(Giramundo) [...] ninguém que eu prepare, que tu prepare [falando com o iabá Estevão], que quem quer que seja prepare, pode ser mai [mais] do que você. Se você é um iabá, como é, se você preparar um filho de fé, ele num poder ser mais que você, pode négo?

(Estevão) De jeito nenhum.

(Giramundo) Num pode.

A iabá e seus mestres estimulam o ingresso de novos médiuns e pressionam pelo retorno dos desistentes, argumentando que o dom natural não deve nem pode ser evitado e que os primeiros incômodos do transe fazem parte do percurso inicial de uma prática cujo

exercício correto inclui aceitar trabalhar nos dois lados: direita e esquerda (“é um defeito se ele [filho de fé] não respeitar um lado e respeitar o outro.” – Zélia). Mas a ideologia de obediência cotidianamente disseminada pela escola moral dos superiores hierárquicos não encontra eco na maioria dos requisitados possuidores do dom mediúnico, que desobedecem as regras do jogo – ou pelo menos relativizam sua gravidade –, exercendo a atividade incorporadora sem grande continuidade e dedicação, em meio a evasões e desculpas mais ou menos aceitas, e até mesmo abandonos motivados por clara discordância ou insubordinação.

“Entrou na dança é pra dançar miudinho”. “Se não quiser, não comece”; “Vai continuar ou vai correr? Se correr é pior”; “Se tu entrou, agora tá mais difícil de sair”; “Quem tá metido nisso é pra tudo! [...] É pra viver ou pra morrer!”; “Se tu não queria trabalhar pra que tu entrou na macumba, desgraça?” – respectivamente, o sermão de Zélia e a ébria eloquência de mestre Giramundo nos permitem vislumbrar a intensidade do ideário de irreversibilidade que envolve a entrada no mundo da incorporação. Tal mentalidade é em parte introjetada e reforçada coletivamente entre os neófitos através de discursos a retomar constantemente, em tom de chantagem, a fatal punição retaliadora dos mestres, como também a depreciação da conduta tida como hesitante e covarde (o outro lado de um difuso elogio da persistência e valentia das “matérias” que se entregam resignadamente aos seus mestres⁹⁸), engendrando-se uma moralidade em que o temor de ser hostilizado, ridicularizado e principalmente severamente punido acaba funcionando como um circuito antidissonâncias sempre retroalimentável.

O centro também opera mediante o sensível funcionamento de outros valores coletivos de coação: acredita-se no endividamento moral do fiel com seus superiores hierárquicos espirituais e carnis; coage-se os neófitos desobedientes (embora as veladas e declaradas ameaças de agressão – reforçadas por uma imagem implícita de onipotência – ficassem reservadas ao mestre Giramundo); a oferta e promessa de transmissão de ciência dá-se como oportuno elemento de atração e permanência do fiel no centro (“Na próxima lua, mestre Germano coloca ciência na coroa de vocês”); e, coroando estas três tendências, uma disposição vingativa vigilante e colocada em prática.

Mas nem assim – e possivelmente por que as autoridades tentam dirigir o quadro moral grupal deste modo: de maneira unilateral e imperativa, abarcando-o numa hierarquia

98 “Não tem medo de nada e enfrenta tudo” (mestre anônimo, elogiando Zélia).

verticalista e absorvente – esse ordenamento coletivo alcançou a supremacia moral pretendida pelos mestres dirigentes. Ora, se entre a posição de iabá e de filho, o “pai pequeno” ou “mãe pequena”, que ocuparia o status de médium-líder reserva, assessor e herdeiro do lugar social de seu mentor, segue como posto vago para o qual Zélia e seus mestres buscam, sem sucesso, ocupante⁹⁹ (já que nenhum dos seis ou sete filhos mais avançados ou antigos do terreiro se empenhou como se julga apropriado nas rigorosas artes práticas do ofício), é porque os médiuns-filhos, sem chegar a romper explicitamente com as regras do jogo mediúnico, não se mostram dispostos a segui-las com fervor. É dessa maneira que se fazem cúmplices de uma sociabilidade onde, ao mesmo tempo em que chantageiam-se uns aos outros para seguir o modelo de prática mediúnica heterônomo e intenso valorizado por seus superiores sociais, contradizem-no em ausências, indisposições, resistências e outras dissenções que demonstram o quanto certos desagradados físicos da possessão e a ausência de entusiasmo em exercer a liderança de centro têm parte em suas indisciplinas.

Todavia, entre os “cavalos”/“matérias”, a conduta ritual de devota abnegação aos seus mestres (de que Zélia, Estevão e Josefa são os modelos aproximados ou exemplares) não se sustentaria sem uma ideologia nativa extremamente eficaz na produção e retroalimentação de uma moralidade coletiva que valoriza os imensos e temíveis poderes dos líderes invisíveis, em detrimento das frágeis capacidades dos fieis, numa assimetria que o insistente jargão verbal “(cuidado, que) o coco é seco!” condensa, na medida em que é repetido oportunamente aqui e ali por certos mestres e pelos catimbozeiros mais antigos do grupo, enquanto alerta de conduta de que a ciência e a força provêm dos mestres (que as inculcam e retiram do médium quando bem entendem), num jogo de palavras cuja ambiguidade – inseparável da relativa imprecisão de seu léxico virtualmente polivalente, em parte decorrente da própria brevidade da sentença –, além de lembrar espiritualmente, ao médium, que não caia no chão durante os giros, espasmos e outros perigos do transe possessivo, também desdobra-se num efeito cotidiano de atualizar no fiel a ameaça de uma alegórica queda que quebraria sua “cabeça”, a vingança dos mestres contra sua intolerável desobediência traduzindo-se em vinganças contra sua vida e saúde. A obediência dos médiuns às normas de conduta defendidas por seus superiores terrenos e espirituais leva-os basicamente a sujeitar-se em muitos sentidos ao comando dos espíritos – o que também inclui pedir-lhes permissão para deixar o culto, justificar diante

99 “Minha matéria [Zélia] diz assim: 'eu tô procurando ainda quem vai ficar no meu lugar' [...] Ela não achou ainda.” (mestre anônimo)

deles alguma eventual ausência neste, seguir as ordens e conselhos dos mestres, não questionando ou ameaçando sua autoridade moral e a de sua mais legítima representante e mensageira material (a iabá).

Assim, a permanência dominante deste sistema moral não é garantida socialmente apenas pelo domínio consensual que seu *ethos* atingiu, ao longo do tempo, cristalizando-se na esmagadora maioria dos filhos de fé. Há também mecanismos psicológicos intimidatórios constantemente postos em circulação por iabás e mestres durante os ritos. Desde que se está instalado num pan-óptico de vigilância e potencial vingativo tão amplo quanto podem ser a experiência e expectativa de ubiquidade e poder dos seus mestres, não é preciso estar necessariamente de acordo com as regras do jogo para ser coagido cotidianamente a jogá-lo.

2.7 O SOCIAL DA MAGIA, A MAGIA DO SOCIAL

Afora a típica rotina vivida pelo panteão de mestres possessivos (realizar trabalhos ligados a afetos eróticos e financeiros, benzeduras, curanderias de casos não-mortíferos de catimbó e aprisionamentos de zombeteiros que não oferecem resistência considerável à prisão), uma sessão de mesa pode abrigar trabalhos possessivos e mágicos de maior imprevisibilidade, gravidade e tensão: súbitas emergências de enfermos que aparecem de repente, zombeteiros incorporados e raivosos empurrando e socando os presentes com uma força descomunal, Pilintra tirando zombeteiros ou catimbós mortíferos de pacientes agitados e agonizantes, Iemanjá ou alguma sereia curando casos de enfermidade gravíssimos, etc.

Malgrado o fato da mesa comportar toda essa flexibilidade plástica e emocional, uma Dona pode preferir que um ato de magia que exija dispêndio material, temporal ou técnico superior ao comum, seja realizado fora da sessão de mesa e eventualmente em parceria com outros magos não integrantes cotidianos de seu centro, em geral nos matagais, em seu próprio centro ou na casa de seu colaborador mágico. Nesse caso, trata-se de um trabalho tratado a sós entre magos materiais, consulente e quase sempre algum mestre. Magias dessa espécie só são recobertas realmente de segredo quando correspondem a malefícios contra alguém, ou quando o consulente, cioso do teor socialmente vergonhoso ou desonrante (por exemplo, enfermidades venéreas ou traições conjugais) que anima a razão do trabalho, exige privacidade.

Neta pode unir-se ritual e magicamente, se o trabalho exige, a um primo de outra cidade próxima, à cunhada médium que ajudou a doutrinar, ou à irmã com centro na Paraíba; Zélia comanda sua equipe de médiuns quando precisa “firmar pontos” para algum consulente e pode associar-se a outro iabá, o genro e amigo Estevão, quando se trata de um procedimento mágico ou mediúnico de difícil ou impossível realização por ela e seus médiuns-filhos. Ambas as juremeiras associam-se, em trabalhos privados, apenas com determinados parentes e amigos, em óbvio critério de confiança por proximidade e afinidade. A associação ou solidariedade mágica destas Donas com seus pares sempre pressupõe laços de intimidade; dentro desse círculo fechado, a feitiçaria é algo a ser compartilhado somente entre seus feitores e cúmplices.

Embora Zélia, muito mais que as demais Donas, pareça às vezes disposta a disputar prestígio e autoridade com alguns de seus discípulos de culto (“colocados em seu lugar” através das explanações – que ela apreciava me oferecer – sobre sua superioridade mágica, como também, em rito público, por meio dos sermões e ameaças dos mestres desta Dona aos seus filhos de fé insubordinados), nenhuma das Donas juremeiras nutre intrigas com seus falecidos ou idosos mentores terrenos, professores estimados e queridos. Afora esse forte vínculo emocional com seus iniciadores e confrades mais próximos de culto, o ofício destas mulheres parece demasiado acomodado numa espécie de solidão autocentrada que mantém seus centros de alguma maneira ilhados do campo juremeiro maior. Em seus exercícios mágico-religiosos, as Donas juremeiras, como seus centros, tendem a voltar-se sobre si mesmas, evitando contatos com qualquer centro ou médium-líder que não faça parte de seu circuito de convívios e afetos íntimos, ou que, por proximidade espacial, represente para ela um competidor em potencial ou factual no mercado dos trabalhos mágicos regionais. Confirmando que o motivo maior desse individualismo mágico-religioso também se deve a um difuso sentimento de territorialismo, uma médium-líder não se sente coagida ou levada a estabelecer qualquer conexão de solidariedade profissional ou religiosa com outra médium-líder da região (caso esta já não seja sua amiga ou parente), mas pode, por curiosidade, visitar eventualmente algum centro pouco conhecido e distante o suficiente da zona espacial sob disputa tácita (Canguaretama). O mais importante parece ser assegurar fama, território e clientela, não um isolamento total e a qualquer preço.

Ainda que possam responder à pergunta “A senhora vai em outros centros aqui de

Canguaretama?” com um exagero de afetação simulatória e autodefensiva, ou seja, diplomática – “eu vou em todos os salão” (Zélia assegura); “sou amiga de todo mundo” (assevera Fernandes); “nunca fiz mal a ninguém” (declaram Neta e Fernandes) –, a verdade do dia a dia oferece uma imagem diferente do campo de relações conformado pelos três núcleos juremeiros aqui tratados, e certamente do campo juremeiro mais amplo de todo o município: as três Donas não se visitam mutuamente nem mantêm relações amigáveis, tampouco sendo inimigas declaradas. Impera entre elas o clima individualista, hostil e extremamente crítico em que cada uma em alguma medida distingue sua própria superioridade moral e cognitiva no ofício, da mistura de incompetência, desonestidade e maldade em que caracterizam discursivamente os demais centros locais, quase sempre referidos à maneira genérica e indireta (estilo “os outros”, “tem centro que...”, “os centros por aí...”) e depreciados em aspectos bastante específicos: inveja do sucesso de seu centro, possessão por entidades falsas e incompetência nos trabalhos são, dentre outros, somente os elementos de desvalorização comuns às falas das três.

Sim, podemos ver aí um arquipélago de “ilhas” juremeiras. Dentro e a partir de cada uma delas, opera uma *íntima congregação mágica* a ser alimentada por laços de parceria e mantida fora do alcance de estranhos e competidores no mundo dos trabalhos. Estas ilhas estão separadas e invadidas por um denso oceano simbólico e concreto de desconfianças, disputas, hostilidades e, como não poderia deixar de ser, mau-olhados e catimbós. No interior desta rede de conflitos, cada Dona juremeira expressa alguma vontade tácita e difusa de derrotar discursivamente os demais centros e médiuns-magos nos cruciais atributos competência, bondade e honestidade; protegendo-se e atacando seus adversários, cada uma delas dá seguimento a sua própria batalha contra “os outros” e suas ditas disseminadas e perenes malvadezas.

As Donas adotam frases evasivamente lacônicas ou preferem não falar, ao serem estimuladas ou convidadas de maneira direta a dizer se se conhecem mutuamente e o que pensam exatamente dos centros das outras. Semblantes ciosos, atuam como se tivessem apenas ouvido falar das demais, demonstrando desconhecer ou titubear quanto aos nomes daquelas que, como se vai percebendo, não são encaradas como suas confrades religiosas ou colegas de profissão, mas como suspeitosas concorrentes. Logo, tais silêncios (ou quase-silêncios!), que talvez em parte até podem ter a ver com ignorâncias mútuas

naturalmente decorrentes da falta de interesse que uma tem pela vida da outra, podem ser melhor decifrados na perspectiva de um embate tácito e simbólico que inclui pelo menos uma valiosa regra implícita: não atrair inimigos, ou seja, não atrair catimbós para si (“nunca fiz mal a ninguém”, além de ser uma confissão taticamente bastante oportuna sobre seus fazeres mágicos, é um “mantra” moral de autodefesa do qual só Zélia prescinde), sem, por outro lado, comprometer-se discursivamente com elogios incoerentes com uma moral de competidores mágicos onde é imperativo superar os adversários – é inútil esperar que uma Dona sequer reconheça a competência do trabalho da outra. A disputa simbólica delatada nestes lapsos discursivos é precedida por disputas envolvendo status, clientes e magia.

Desde a pioneira sagacidade de Evans-Pritchard (2005), os etnólogos têm se especializado em mapear tensões sociais a partir das acusações de malefício mágico. Nas sessões de jurema, quando alguém tem um encosto, catimbó ou zombeteiro consigo, os mestres quase sempre avaliam que o malefício foi encomendado num centro de trabalhos por adversários conhecidos e participantes diretos ou indiretos do círculo de convivência social do consulente. Como há muitos centros na região e os requisitantes de catimbó são normalmente pessoas de alcance financeiro demasiado diminuto para procurar constantemente os serviços de centros mais distantes, é bastante razoável concluir que pelo menos parte dos centros locais estão necessariamente envolvidos em lutas mágicas uns com os outros; ou seja, no município, aos processos de ataque, neutralização e retaliação de feitiços, subjazem em alguma medida relações diretas ou indiretas entre mestres, líderes e fieis de centros de incorporação distintos.

Em Canguaretama, as cicatrizes de guerra mágica traçam um precioso mapa moral das intrigas plenamente materializáveis nos corpos dos envolvidos. Fernandes, décadas atrás, viu-se à beira da morte quando foi alvo de um catimbó lançado por uma conhecida e “invejosa” feiticeira local, que enterrou um sapo enfeitado no terreno de sua casa. A Dona e algumas pessoas da cidade confirmam que a velha catimbozeira Zélia (não a mesma do Terreiro Tupinambá), afeita a atacar magicamente outras pessoas da cidade, acabou louca e, há alguns anos, de alguma maneira castigada por suas maldades. Chaguinha suspeita que o problema de pele de Fernandes (responsável por desagradáveis coceiras e ardores) decorre do feitiço feito anos atrás por alguém enraivecido pelos bons desempenhos do centro de trabalhos da mãe. Neta também reconhece e cultiva simbolicamente sua cicatriz mágica: mais de uma vez exibiu-me a leve deformação e roxidão em seu pé (problema que quase a matou, anos

atrás) como prova de um catimbó motivado pela inveja que supostamente sentem do sucesso e superioridade de seu centro. Impossibilitada de ser curada por seu mestre Zé Pilintra (que, incorporado pela corpulenta Neta, não conseguiu alcançar seu pé com a boca, para chupar fisicamente o catimbó), ela teria procurado as mesas de trabalho da região em vão: por incompetência e inveja não a teriam curado, fato que reforçou suas suspeitas de que o ataque tinha vindo das proximidades. Quando, ao fim do período em que estive afastado de seu centro e frequentando o Terreiro Tupinambá, visitei-a, a discípula de mestre Pena Branca contou, embravecida, sobre o catimbó que descobrira em seu telhado, declarando suspeitar que o mal vinha das vizinhanças. No caso de Zélia, de Tupinambá, sua ofensividade contra as feitiçarias alheias foca a prática do furto de mestres¹⁰⁰, perigo à espreita em qualquer centro em que o médium cante os pontos de seus mestres ou tenha sua “coroa” tocada – o que permite, de ambas maneiras, que os integrantes de uma outra casa de incorporações, tendo acesso ao ponto e nome destes mestres, possam “prendê-los” para si ou simplesmente tirá-los da “corrente” do médium roubado¹⁰¹. Até onde pude acessar, as menções a ataques mágicos sofridos por membros do Terreiro Tupinambá limitaram-se a zombeteiros e encostos, sem referência explícita a nenhum centro da região.

Quando alguém vai a um centro e descobre ou confirma que foi atacado por alguma magia ou espírito, a identidade do agressor e o centro no qual trabalha, se são conhecidos, nunca foram revelados pelos mestres e Donas em nenhuma das dezenas de sessões e bastidores de mesa em que estive – ao contrário da identidade e motivações dos encomendadores das agressões mágicas. No centro de Dona Neta, quando se tratava de diagnosticar um consulente-cliente, o mesmo estilo genérico com que as Donas desferiam, em público e perante mim, críticas umas às outras, parecia ampliar-se à (não)identificação do centro, feiticeiro e espírito responsáveis pelo malefício que se está tratando de neutralizar e curar. A verdadeira retaliação do ofendido é contra quem demandou o malefício, não contra quem porventura tenha consolidado e concretizado o mesmo. Mestres e sobretudo zombeteiros são em geral interpretados (e temidos) como mediadores de malefícios e, nesse sentido, em grande ou total medida, não responsabilizados moralmente (publicamente, ao menos) pelo ataque infringido; o encosto mais ainda: sua alma autômata e ainda moribunda, incapaz de apresentar o poder de cálculo, raciocínio e estratégia notáveis no zombeteiro, não

100 Ato que, vale observar, Fernandes julga impossível de se realizar.

101 “Pra desgraçar a gente só basta prender sete mestre.” (Zélia)

passa de servil instrumento agressor do conjurador de encosto.

Os consulentes temem os mestres e/ou médiuns que lhe enviaram malefícios, preferindo dirigir sua desforra apenas aos seus consulentes inimigos? Não seria um temor injustificado, considerado o enorme poder que os juremeiros atribuem aos mestres. Mas, e quanto aos mestres requisitados pela vítima da magia? Ora, desconhecer os fazedores invisíveis e visíveis do malefício mágico é pouco condizente com um evidente entendimento nativo: os mestres têm o poder de descobrir quem são os culpados pelos males enviados aos consulentes, indicando-lhes publicamente, na sessão, suas motivações e identidades – e fazem isso de maneira declarada e frequente. Então, por que a regra não se amplia à identificação dos delegados mágicos, ficando somente, pelo menos publicamente, circunscrita aos que delegam o feitiço? Vazio coerente com o segredismo próprio de uma guerra mágica e social em que é preciso resguardar-se e otimizar as chances de vingar-se do feiticeiro ligado à casa de trabalho que atacou o consulente? Trata-se de um assunto estritamente privado, tratado entre a vítima do malefício e seus delegados mágicos? Ou o universo moral nativo sequer considera a hipótese de romper a blindagem informacional e moral em que os feiticeiros práticos são desprezados? Seja como for, esse intrigante fenômeno também nos faz considerar uma hipótese em que Evans-Pritchard (2005) insistira: o principal na acusação de feitiçaria, tomada enquanto modelo explicativo das coisas da vida – em suma, a explicação do feitiço enquanto arte de encontrar um culpado –, é arrumar uma explicação satisfatória (e não necessariamente exata e minuciosa) para um incômodo.

Se é verdade que nenhuma acusação direta de ofensa mágica, vinda das Donas, recai sobre qualquer uma das outras, as acusações e críticas genéricas delas contra os “outros” centros, ganham, contudo, conotações sugestivas e até estratégicas, à medida que estas mulheres estavam cientes de que o pesquisador visitava suas virtuais ou atuantes adversárias. Não estou certo de que trocaram recados através de mim, visto que suas prováveis demonstrações mútuas de hostilidade, indiferença e “diplomacia” mostravam-se ambivalentes o suficiente para não serem interpretadas como avisos claros de, digamos, guerra ou paz; mas não tenho dúvidas de que os recados mais ou menos indiretos eram para o pesquisador e tinham intenções difíceis de disfarçar: levar-me a desacreditar nos outros centros, convencendo-me ao mesmo tempo de que seus próprios trabalhos mágicos eram os mais honestos e poderosos – nesse ínterim, também tentando gerar, através do visitante natalense,

algum prestígio perante a “federação”, instituição que às vezes senti como se lhes parecesse que vigiava e apreciava seus centros através de mim, conterrâneo e ativo ou potencial informante desta. Uma moralidade estruturada na intensa busca por prestígio social aproveitou-se de minha circulação e experiência prévia nos centros concorrentes para se fazer valer, adotando de maneira oportuna repetitivas atitudes discursivas autoelogiosas e depreciativas para com os adversários. Neta, temerária ou cautelosa o suficiente para ser a única das juremeiras a jamais dirigir, diante de mim, críticas e acusações a qualquer centro específico da cidade, era sem dúvida a mais enérgica no discurso de superioridade: anos atrás, um presidente da FEUCRN teria lhe assegurado que “o melhor” centro de trabalhos da cidade era o dela; todos os demais centros por ele visitados teriam rituais desorganizados e com falsas possessões. O fato de que mesmo a aposentada Fernandes, que já não disputa clientela com as demais Donas, atue conforme uma disposição social competitiva bastante similar, revela não só que esse *ethos* beligerante anda bem ratificado no comportamento desta juremeira, mas que os elementos de distinção social a configurar o embate entre as Donas são a nobreza moral e a competência de seus trabalhos mágicos.

Todavia, assim como, numa escala social mais ampla, a disputa entre os juremeiros canguaretamenses não parece ser tão “fria” e de alvos tão gerais assim (se todos os líderes de culto dos quatro centros que visitei na cidade pareciam satisfeitos com as típicas críticas aos genéricos “outros centros”, os médiuns mais experimentados de Tupinambá e Malunguinho não hesitavam em acusar moralmente um mesmo alvo: numa certa casa de possessões da cidade, onde, por sinal, nunca estive, a médium-lider trabalhava de maneira impura, ou seja, violando as prescrições interditivas acerca de não trabalhar menstruada ou após relações sexuais), a atmosfera psicológica de hostilidades triangulares entre as juremeiras Neta, Zélia e Fernandes pode adquirir contornos demasiado concretos e precisos.

Em se tratando do centro de uma outra Dona, Fernandes reprova o consumo de bebidas alcoólicas (segundo teria tomado conhecimento no passado) e a incorporação de um falso Zé Pilintra; certa vez, há pelo menos duas décadas atrás, um enfermo que não foi curado por aquela (incorporada pelo falso Zé), só foi curado no extinto centro de Fernandes (e pelo verdadeiro mestre); hoje, Fernandes não sabe ao certo se o mestre é incorporado por alguém na cidade, mas suspeita de possíveis farsantes.

Zélia, talvez ciente que numa das outras casas trabalhou ou trabalha um espírito que se

faz chamar por Zé Pilintra (talvez eu próprio tenha dito ou sugerido a ocorrência), disse tratar-se de pura mentira: Zé, mestre de sua mentora Teresa, teria partido do mundo dos trabalhos anos atrás, data em que houve uma festa de despedida no centro de sua mãe de fé...

Ele [Zé Pilintra] agora não tá mais trabalhando na esquerda. [...] nem na direita ele tá mais trabalhando. Porque ele agora já teve [...] o tempo dele já, ele já cumpriu com o tempo dele, tanto na esquerda como na direita. Ele agora já passou do paraíso, já; aí, ele não desce mais pra trabalhar, quem tá recebendo Zé Pilintra tá mentindo. Quem tá baixando agora é Antônio Pilintra, é João Pilintra, mas o velho mesmo, ele não tá mais baixando mais. Ele já saiu há muito tempo de tudo: de jurema, de esquerda, de tudo, ele não tá mais. Agora tem, são os irmão dele. Ele não tá mais não. (Zélia)

Pilintra, concebido pelas Donas como vingativo, perigoso, traiçoeiro¹⁰² e prestigiado por seus poderes, integra o panteão principal de entidades trabalhadoras a sustentar os trabalhos (sobretudo os esquerdistas) do centro de Neta. Seu nome e presença eram centrais na antiga casa de trabalhos de Fernandes, cujo mentor espiritual era filho de um amigo de Zé. Além disso, o espírito também foi mestre da mãe espiritual de Zélia. Em torno de Pilintra rondam provavelmente não apenas fortes laços biográficos e identitários alimentados pelas Donas juremeiras; entre elas, as discordâncias e acusações envolvendo o afamado mestre podem funcionar como pivô de um jogo competitivo que está longe de limitar-se às querelas acerca do verdadeiro paradeiro deste espírito. Mais que um pseudo-Pilintra, até que ponto não são o prestígio social e o sucesso financeiro dos trabalhos de Dona Neta, os verdadeiros ou maiores incômodos de suas adversárias?

Pilintra, álibi do mau-olhado?

102 As três Donas dizem de um mesmo hábito do mestre: realizar um feitiço encomendado para uma pessoa e depois retirá-lo, a pedido da mesma. É Dona Zélia a opinar mais detidamente sobre esta inclinação moral de Pilintra: “Ele era um mestre mesmo perverso [...] Ele vivia assim, às custas do povo, fazendo [trabalho] e desfazendo [...] Ele mesmo fazia, ele mesmo desmanchava.”

O ESPELHO MÁGICO DA CRUZ CATIMBOZEIRA – CAPÍTULO III

O presente capítulo subdivide-se em três partes. Primeiro busco argumentar que a divisão juremeira entre direita e esquerda, conforme encontrada nos centros estudados, é uma classificação moral que, se organiza uma dicotomização essencial à cognição dos fieis, por outro lado não implica, para a prática moral do culto, em antagonismos de índole moral entre estes dois lados, mas, pelo contrário, denota cumplicidades e fusionamentos de atitudes (esquerdistas ou direitistas) que não se limitam às condutas dos mestres da jurema, mas abarcam em alguma medida a conduta mágico-religiosa dos próprios fieis.

Avanço então, na segunda parte, para a análise daquilo que considero a norma prática tácita que subjaz os centros observados, independentemente dos lados mágico-morais em que porventura se achem identificados fieis e espíritos: a *lógica do espelho* leva o juremeiro a “pagar” aquilo que crê receber dos outros segundo a ideia motriz da equivalência, ou seja, malefício para os maléficos e benefício para os benéficos.

Estabelecido e empiricamente exemplificado este conceito, dirijo-me à hipótese que situa a coerência intrínseca desse *ethos* especular com um “tema de fundo” cosmológico católico: a *moral do espelho* tende a existir e prosperar entre os juremeiros porque a católica concepção de bem destes agentes, longe de determinar seus cenários morais e definir suas ideias de homem e de mundo, situa-se num biteísmo Deus-Diabo em que a noção da *maldade ontológica* do mundo e do humano inferioriza a magnitude do bem em comparação com a do mal – o pecado como magna referência na produção dos valores morais cristãos. Desta maneira, os julgamentos morais que guiam o juremeiro estão sujeitos à regência centralizadora do maléfico; analogamente, seja para neutralizá-la ou para enviá-la, o universo mágico-religioso juremeiro ordena-se em função da feitiçaria catimbozeira.

3.1 A VIA DE MÃO DUPLA

Assim, de um extremo a outro do mundo da humanidade, nos lugares sagrados onde o devoto encontra seu deus, nos locais malditos onde os pactos diabólicos são feitos, no trono assim como no banco das testemunhas, na batalha e na sala de trabalho do tecelão, em qualquer lugar uma lei imutável governa a função das duas mãos. Não mais que o profano tem a permissão de misturar-se com o sagrado, tem a esquerda a permissão

de violar a direita. Uma atividade preponderante da mão ruim poderia apenas ser ilegítimo ou excepcional, pois seria o fim do homem e de todo o resto se o profano tivesse algum dia permissão para prevalecer sobre o sagrado e a morte sobre a vida. A supremacia da mão direita é ao mesmo tempo um efeito e uma condição necessária da ordem que governa e mantém o universo. (HERTZ, 1970, p.121-122)

Foi a conclusões assim que, décadas atrás, a ilustre erudição etnológica de Robert Hertz chegou, enquanto se debruçava sobre um dualismo transversal no tempo e espaço de muitas sociedades humanas: a associação da mão humana direita à força, ao masculino, ao bem e à vida (“o princípio de toda atividade afetiva, a fonte de tudo que é bom, favorável e legítimo”); e a esquerda à fraqueza, ao feminino, ao mal, à morte (“o fraco e incapaz que é também maléfico e temido”). Deixemos que o antropólogo ensine mais:

Na devoção, o homem procura acima de tudo comunicar-se com os poderes sagrados, de modo a mantê-los e aumentá-los, e para trazer a ele os benefícios das ações destes poderes. Apenas a mão direita está apta para estas relações beneficentes, já que participa da natureza das coisas e seres sobre as quais os ritos devem agir. Os deuses estão à nossa direita, por isso nos voltamos para a direita a fim de rezar. Um lugar sagrado precisa ser penetrado com o pé direito primeiro. As oferendas sagradas são apresentadas aos deuses com a mão direita. [...] Mas a devoção não consiste inteiramente na adoração de deuses amistosos. [...] Parte considerável do culto religioso, e não parte menos importante, é devotada a conter ou apaziguar os seres malevolentes e raivosos, a banir ou destruir más influências. Neste reino é a mão esquerda que prevalece: ela está diretamente ocupada com tudo que é demoníaco. [...] As práticas mágicas proliferam nas fronteiras da liturgia regular. A mão esquerda está à vontade aqui: ela é excelente em neutralizar ou anular a má sorte, mas acima de tudo em propagar a morte. (IBIDEM, p.117-118)

A mão direita acena também na cantoria do espírito Caboco Manel, no centro Mestre Pena Branca e Estrela do Mar:

*Caboco Manel vai chegando aqui
Na estrada estou aproximando ali
Caboco Manel
Eu vim pra te salvar
Caboco Manel
Eu vim te dar
a salvação de Deu [Deus]
a proteção de Deu
aquela cruz que ele vai te aluminar.*

*O bicho não pode chegar lá
 O Demônio pode se afastar
 Do caminho de vocês ele não pode entrar
 Com as força de Deu, ele hei de te afastará
 Com as força de Deu, ele hei de botar
 Na tua mão direita ele hei de tocar
 Tudo que você deseja ele hei de te dar*

A semelhança desta polaridade classificatória com o esquema geral de Hertz não pode ser uma coincidência arbitrária. Embora tenhamos o direito apriorístico de suspeitar da universalização sincrônica e diacrônica em que Hertz reivindica o dualismo atribuído socialmente aos dois lados das mãos, a pertinência sugestiva deste à compreensão da juremeira dualidade esquerda-direita se nos oferece na própria evidência nominal: pelo menos desde os estudos clássicos do catimbó-jurema até as pesquisas atuais, sabe-se que a divisão esquerda-direita perpassa o culto.

No universo dos trabalhos mágico-religiosos dos centros juremeiros de Canguaretama, estes lados estão indexados aos atributos dos seres espirituais incorporados: à esquerda e à direita polarizam-se simbolicamente suas posições rituais, seus reinos espirituais e seus comportamentos morais, em três perspectivas não necessariamente coincidentes. Por exemplo, um ente das trevas é considerado “de esquerda”, mas pode atuar à direita quando cura alguém, ainda que o faça sem sentar-se à mesa do culto, ou seja, na consagrada posição ritual direitista. De outra maneira, um mestre da jurema pode praticar um feitiço, embora seja associado ao reino direitista da jurema e permaneça sempre de pé no salão (posicionamento corporal e espacial típico dos mestres vindos das trevas espirituais).

Doravante tamanha liquidez demarcatória, uma medida de avaliação é certa: os panteões espirituais e as atitudes morais dos juremeiros e seus espíritos incorporadores são apresentados, nas três casas de culto, conforme oposições binárias contraditórias e basicamente anexadas às representações gerais de bem e mal: ajudar ou prejudicar, o que em geral e à primeira vista distingue respectivamente a direita e a esquerda é a natureza da ação mágico-religiosa empreendida sobre seu alvo. Para além desta distinção básica, as disparidades de abordagens entre Donas e mestres não garantem uma visão totalmente consonante quanto à classificação de certos tipos de atos mágicos como próprios da direita ou da esquerda – dissonância que tende a ocorrer quando se fala em “desmanchar” (catimbó) e

“tirar zombeteiro”, atos mágicos que, a depender do locutor, podem ser concebidos e reivindicados para qualquer um dos lados. Ambiguidade necessariamente ligada à imprecisão e situacionalidade de fronteiras entre os lados que orientam uma religião fértil em cultos com universos simbólicos singulares. Mas também paradoxo que só nos confundirá enquanto não aceitarmos uma lição crucial e rotineira destes centros, fato particularmente evidente em seus espíritos: as entidades à esquerda e à direita não são tão moralmente contrastantes entre si quanto podem parecer à primeira vista. Se pretendemos nos aproximar ao máximo do que experimentam moralmente os juremeiros de Canguaretama em suas classificações, devemos nos inspirar neles quanto a algo crucial em suas práticas: não levar realmente “à sério” – ou pelo menos não *a priori* –, do ponto de vista moral, qualquer disjunção essencialista entre esquerda e direita.

Os juremeiros pensam que, à medida que todo médium carrega consigo correntes espirituais de direita e de esquerda (o diagnóstico é realizado com rapidez, mas não por qualquer mestre), a predominância de um lado sobre o outro reflete o jeito de ser moral da matéria e determina qual dos dois lados tem maior força em seu dever mediúnico. Fernandes evoca uma certa autonomia do médium quanto a suas próprias correntes: tinha corrente de esquerda, mas afirma não as ter cultivado. No grupo de Tupinambá, esse dualismo congênito adquire, especialmente no discurso da mãe, acentos de fatalidade: seus filhos precisam acatar o destino incorporador gravado nas próprias correntes. Algo análogo se passa com relação aos mestres, numa perspectiva tácita nos trabalhos do centro de Neta e mais profundamente explicitada na voz de Fernandes: esquerda ou direita correspondem a atitudes morais que um mesmo mestre pode apresentar em diferentes situações.

Enquanto se trama um trabalho, se procura uma Dona ou se requisita um mestre, não se fala em qualquer simpatia prévia a qualquer um dos dois lados do culto. Não há adesões manifestas a lado algum, havendo, entretanto, evidentes sinais de simpatia, confiança e admiração por determinados mestres. Para os juremeiros, consulentes ou médiuns, a prévia avaliação do lado mágico a ser usado, parece coisa em si mesma desimportante: é a circunstância quem determina a magia adequada a ser feita e, por consequência, sua decorrente categoria dentro da dualidade, sem que quaisquer preferências por entes de esquerda ou de direita violem o ordinário costume de procurar um mestre específico, apreciado e, como se espera e se constata, mais ou menos hábil nas duas faces mágicas

juremeiras. Para com este espírito, o religioso nutre uma ligação pessoal que ganha acentos de culto privado, adotando-o como parceiro ou tutor invisível a resolver seus mais diversos problemas e vontades, mediante orações, conversas e oferendas. Quanto mais distante das sessões esteja o consulente, mais essa relação tende a se sustentar por trocas materiais e resultados materializados na vida do pedinte. Quando o espírito é acessível e íntimo do fiel, com frequência toma para si os problemas, inquietudes e motivações de seu adorador e parceiro, oferecendo-lhe avisos e trabalhos por iniciativa própria e sem necessariamente passar por pagamentos diretos e solicitados.

No âmbito dos trabalhos de malefício e contra-malefício, esquerda e direita também respondem a uma perspectiva relacional de caráter técnico-moral, não de substância ou natureza moral intrínseca: cura-se o mal pela direita, prejudica-se pela esquerda, independente de que reino espiritual venha e em qual dos dois lados do culto esteja compreendida a entidade solicitada. “Pela direita vamo desmanchar o nó, pela esquerda vamo fazer catimbó” – canta um mestre em Tupinambá. Mas a canção responsável pela paixão vocal e aglutinação gregária mais efervescentes deste centro traz consigo uma duplicidade muito mais sutil e reversível, a condensar-se e operar no uso impreciso do último e decisivo verbo: “As maldade/macumba que tiver, eu tô pronto pra **levar!**”.

Assim como os poucos mestres curadores de Zélia, vários mestres curadores e afeitos aos comuns e liturgicamente retomados bordões cristãos, atuam no salão de Neta conforme aquilo que o ponto de Tertuliano (“de Deus amado”) aí anuncia: “trabalho c'a direita e c'a esquerda eu sou malvado”. Mestre Pena Branca, que apresenta o centro que comanda como “casa de espírito” (“aqui não é catimbó; é uma casa de espírito!”), a mesma entidade de quem Neta diz ouvir conselhos sobre perdão (“ele não quer mal pra ninguém”), recomenda abertamente os catimbós de retaliação de Pilintra, quando não ameaçava ele próprio “pisar” os adversários e perturbadores de seus consulentes com seu “pé esquerdo”. Por outro lado, a ambidestria dos canhotos: aos olhos de um neófito juremeiro, visitante recém-chegado, Giramundo, esquerdista convicto e com orgulho, pode (contanto que ainda esteja sóbrio e de mãos e sovaco desocupados de garrafa de “cachaça”), por quê não?, ser facilmente confundido com um dito mestre de direita, enquanto arranca zombeteiros dos fiéis ou aconselha disciplina aos seus expectadores – “Eu faço [feitiço], desmancho e assino embaixo”, avisa. Coisa parecida se pensaria de Pilintra, requisitado feiticeiro que pode

oferecer conselhos aos presentes sem ser requisitado, pago e muito menos concebido à direita.

No centro de Fernandes não teria sido diferente. A aprendiz de Raimundo Tavares me contava que há a “mesa”, ou “jurema”, que admite a direita e certa esquerda que cura os trabalhos pesados que a direita não consegue curar (“trabalhos pesados” demais para as entidades à direita); e do outro lado há o “chão”, onde mestres ditos maldosos (“exus num quer nada bom”) realizam magias de esquerda; um mestre realmente “bom”, “da direita”, só usaria seu “lado esquerdo” para desfazer feitiços. Fernandes designa esta esquerda por “esquerda na mesa” (com a qual se identifica) e a outra por “esquerda no chão” – e reprova o comportamento desta última, alarmada de que o preço do pacto do médium com os “anjos caídos” seja seu próprio sangue.

Num esquema similar ao de Fernandes, Zélia fala numa esquerda mais leve e outra “pesada”: a primeira tira zombeteiro, sem precisar “arriar nada” nem “ir pro chão”, ou seja, trabalhando na sessão de mesa; na segunda abre-se a sessão mediúnica “no chão”, evocando entidades do “chão” alegórico ou fazendo o feitiço no chão físico, literal, via feiticeiro desincorporado de espírito...

Aí, por acaso, uma mulher se separa do marido: “aí eu quero que fulano volte.” Ou: “quero que fulano não volte mais”, “eu quero que fulano desapareça”. Aí a gente já vai pro chão. Aí já é pesado. Porque aí a gente já vai trabalhar com bicho de pelo, bicho de pena, depende do trabalho, depende do arriamento que a gente vai fazer. [...] Agora pra depositar a gente vai depositar nas encruzilhada, quando [o espírito] é das mata, a gente vai depositar nas mata. [...] Num fica em casa os trabalho, não. A gente tem que depositar. (Zélia)

Na compreensão de Zélia, as palavras “esquerda” e “direita” confundem-se às geografias etéreas das moradas dos espíritos, a cada um destes seres correspondendo um pertencimento espiritual a apenas um destes lados, embora possam habitar ritualmente o mesmo “chão” (mas nunca o mesmo assento à mesa cerimonial, exclusiva da direita). Ao contrário do médium, que congrega em si, quer dizer, em suas correntes, ambos os lados mediúnicos e morais do culto, cada espírito da corrente de Zélia possui um lugar preciso de estadia e está sujeito ou pelo menos referenciado a uma hierarquia espiritual específica à direita ou à esquerda: os mestres do reino espiritual da jurema, curadores e auxiliares, embora possam praticar catimbós e feitiçarias próprias da esquerda, parecem conjugar-se aos

seus superiores na senda do bem (os santos/orixás/guias de frente do paraíso), na representação daquilo que se acredita ser o agrupamento de entidades da direita; nos infernos, nos reinos das trevas, abrigam-se os guia de frente esquerdistas, os exus e as legiões de espíritos governados pelo “Maioral”, numa gradação de níveis morais que vai de uma esquerda mais levemente comprometida com o mal e capaz do bem, até aquela absolutamente maldosa. Entre os dois polos opostos de puras santidades e diabolices, um vasto campo moral em degradé...

(Zélia) A esquerda tanto ela faz o bem como ela faz o mal [...] ela também faz muito bem às pessoas. [...] Porque só quem não faz bem a ninguém é o Maioral [Diabo], ele num trabalha pra fazer bem a ninguém. Ele só faz pra arrebentar as pessoas, mas tem outros da esquerda que já faz o bem.

(Wagner) Eles são liberados pra fazer o bem...

(Zélia) Pra fazer o bem. Tanto pra fazer o mal como pra fazer o bem.

(Zélia) Esse dia, essa quarta [sessão de mesa solene e que agrega mais pessoas], é pra todos os mestres, tanto da esquerda quanto da direita. [...]

(Wagner) Ai tem os [espíritos] que mora na jurema. E, outros nas trevas. E os de luz, moram na jurema?

(Zélia) Não, eles têm os local deles. Já são no paraíso. [...] Os das trevas são das treva. Os da jurema são da jurema. E os de luz são do paraíso; é de lá que eles vêm e são eles que dá força a gente.

(W) Então...um mestre não pode trabalhar na esquerda e na direita ao mesmo tempo. Ou é um ou outro, né? Porque ou tá na jurema ou tá na...

(W e Z) Esquerda.

(Z) Se ele passar pra jurema, esse não volta mais pra esquerda¹⁰³.

(Zélia) [...] a jurema [o lugar espiritual] ela não aceita a esquerda. Ela só aceita os mestre, os caboco [...] Eles vêm da jurema. É mestre misturado com caboclo. [...] Eles não bebe cachaça, eles bebe vinho [...] A jurema [o lugar espiritual] é toda de luz. Agora tem esse outro lado [esquerda] que entra na jurema porque esses já tão pertinho de saírem desse outro lado...

(Wagner) A jurema então é o passo seguinte pros que vão pro...

(Zélia) Pros que vão pro paraíso.

(Wagner) É intermediária?

(Zélia) Pronto. Por que tem muitos da escuridão que sai, eles querem sair, eles não querem continuar na esquerda. Ai eles vem muito pro meio da

103 Numa outra conversa, a coerência dessa afirmação foi contradita ou pelo menos revelou-se inaplicável ao mestre Zé Pilintra: segundo a própria Zélia, grande errante a cruzar e recruzar por entre os reinos espirituais direitistas e esquerdistas.

*jurema, aí ali eles são bem recebidos [...]*¹⁰⁴

A ideia de transformação moral, trazendo implícito o trânsito voluntário entre locais espirituais mais iluminados/benevolentes ou obscuros/maldosos, perpassa o entendimento de Zélia sobre esquerda e direita. Os mestres da jurema propriamente ditos são todos mestres que, ou desistiram de exercer somente a pura magia de malefício, ou adentraram na senda da benevolência, onde a santificação paradisíaca desponta como uma espécie de direita pura. Quando a Dona fala em mestres, ou se trata destes ou dos esquerdistas, que não pertencem à cidade luminosa da jurema, mas às trevas. Os exus, machos ou fêmeas, embora possam ser identificados e autoidentificados enquanto “esquerda braba”, podem ser encarados como auxiliares diretos da saúde e vida dos consulentes, retirando encostos, zombeteiros e dando conselhos localmente estimados; o que não sucede ao seu chefe hierárquico maior, pensado como pura esquerda, um ser de maldade integral enredado apenas em artifícios homicidas e destrutivos. Para a iabá, as benevolências e malefícios não se acham circunscritos em totalidade à direita e esquerda, embora, durante a maior parte de suas falas, direita apareça como sinônimo de bem e esquerda enquanto um outro nome do mal.

Bem, se em Tupinambá um mestre da jurema pode tramar feitiços belicosos e um mestre da esquerda (ou exu) pode praticar um ato mágico que alivia seu destinatário (duas ocorrências também comuns no centro de Neta), é porque, neste centro, direita e esquerda designam mais reinos espirituais que atitudes mágicas diferenciáveis entre si; apenas os superiores hierárquicos incorporam o absoluto de santidade (ingressando num paraíso que está além do alto da cidade-árvore da jurema – onde estariam, prestes a deixar o lugar, por exemplo, os “pretos-velhos”, espíritos antigos que, para Zélia, “já não pecam”) ou maldade (os infernos, além do reino da jurema) que define a essência de cada um dos lados, no meio de suas extremidades, principalmente na entrada e no meio da cidade da jurema, reinando a bivalência e a mescla comportamental direita-esquerda.

À híbrida moralidade de cada mestre trabalhador e médium, preparados para o bem e para o mal, corresponde o verdadeiro trabalho em equipe dos espíritos direitistas e esquerdistas: em Tupinambá, entes de ambos os lados se reforçam eventual e mutuamente em trabalhos e nas orientações e reclamações aos fieis, numa demonstração explícita e tácita de

104 Trechos de entrevistas com Zélia em 20 de dezembro de 2012.

parceria, consenso e mútuo respeito muito mais próxima da cumplicidade de propósitos que de um verdadeiro contraste moral. Quando Dona Zélia informava aos fieis ou a mim de alguma decisão dos espíritos cultuados, raras vezes especificou de que ala dos reinos vinha a decisão: “os mestres disseram”, “os mestres decidiram”, “os mestres não gostaram”, etc.; das duas correntes, explicou-me depois, não partiam comandos contrários, mas um só comando. O fato de que o rito de chão de Tupinambá seja protegido e complementado ritualmente pela mesa de jurema (aberta e dirigida pelos guias/santos/orixás) demonstra em alguma medida certa união ou conciliação entre os dois lados do culto:

(Zélia) [...] se eu for fazer um trabalho no chão eu tenho que abrir [o rito] aqui [aponta para o chão]. [...] Eu abro a mesa [de jurema]. A mesa fica lá aberta. Aí eu venho pro chão; aí eu tenho que abrir a [mesa] do chão. [...] Eu abro a mesa [de jurema]. A mesa fica lá aberta. Aí eu venho pro chão; aí eu tenho que abrir a do chão. [...] Aí quando termina a do chão, aí eu vou fechar a do chão pra poder fechar a da mesa.

[...]

(Wagner) E pode fazer, por exemplo: só abrir a do chão, direto, direto já, sem passar pela mesa? Pode?

(Z) [após silêncio] Não, pode não. Eu tenho que ir pra mesa primeiro.

(W) Por que?

(Z) Porque é a segurança, a mesa.

(W) Os guias de frente.

(Z) É. Porque aqui [chão] eu tô trabalhando só com coisa [entes] que num-num...num entende o que é nada, entendeu? Aí duma hora eles pode ter um desentendimento assim, e ali me passarem [matar].

[...]

(Z) Se eu só trabalhasse a esquerda, aí era ele [o Diabo] que tomava conta. Mas eu trabalho na mesa, então eu tenho que deixar minha segurança na mesa.

(W) Ah tá. A senhora confia mais na direita, quando é pra proteger a senhora...

(Z) Claro. Porque eu me seguro lá, e eu desço pra'qui. Aqui [chão] pode acontecer coisa...que num tem que acontecer, coisa que pode acontecer. Se for pra acontecer eu tenho um lado seguro lá [na mesa].¹⁰⁵

As entidades de direita do culto, incluindo os guias de frente direitistas, não contradizem a atividade esquerdista de Zélia, mas, pelo contrário, assessoram e protegem a iabá em suas investidas mágicas e mediúnicas deste lado. Aprendamos ainda com Zélia sobre o coleguismo entre mestres e aquilo que ela apresenta como a não-convivência dos guias de frente da direita com os seres da esquerda:

¹⁰⁵ Entrevista com Zélia em 20 de dezembro de 2012.

(W) E o relacionamento dos mestre da direita com os da esquerda... Eles se dão bem, são amigo...?

(Zélia) Se dão. São...

(Wagner) ...Se conhecem...

(Zélia) São tudo uma coisa só. Num tem um que tenha raiva do outro. Nem o da direita tem da esquerda, nem o da esquerda tem da direita. [...] Só quem não se une com os da esquerda são os santo, são os orixás. Eles num se une com os da esquerda. Eles num fica nem perto aonde eles [esquerda] trabalha.^{106 107}

Ao contrário da alegada distância convivencial entre santos e esquerdistas, a relação entre os mestres da jurema e os entes da esquerda indica haver uma coalização moral e ritual operando entre os dois lados do culto. A avaliação pode ser estendida ao centro de Neta: a cumplicidade moral e a associação mágica do talentoso catimbozeiro “Zé” com o justiceiro católico Pena Branca, por exemplo, tornam-na inteiramente válida.

A retrospectiva das conversas com as Donas sinaliza, quanto ao tema esquerda-direita, um aumento crescente da complexidade situacional em que se instalam as duas posições morais; à medida que a lente etnográfica foi se aprofundando no dualismo esquemático e oficial apresentado pelas juremeiras nos primeiros contatos (bem/mesa/direita/Deus-Jesus e mal/chão/esquerda/Diabo), acabou transcendendo-o a partir da avaliação dialética dos fatos cerimoniais com os discursos nativos então cada vez mais estimulados e avaliados; no caminho ao longo da busca acerca do que realmente se concebia, nas distâncias e aproximações entre os fazeres e os dizeres, como esquerda e direita, o abrangente, fixo e totalizante bilateralismo em que as Donas de início apreciavam apresentar seus trabalhos e mestres, foi sendo, em atos e palavras nativos, gradativamente descosturado num fluido mosaico de relatividades posicionais: nos reinos abstratos em que se refugiam os direitistas da jurema e os esquerdistas infernais, aquém dos polos simbólicos em que as purezas direitistas e canhotas parecem condensar-se em bondade santa (santos/orixás/guias de frente) ou maldade plena (Diabo), nesse meio de caminho hegemônico e encarnado diariamente, a ambidestria moral e mágica é a regra do jogo não apenas levado adiante por um espírito (como alguns estudos anteriores a este têm assinalado a propósito de outros centros e terreiros) ou médium

106 Entrevista com Zélia em 20 de dezembro de 2012.

107 Há de notar-se que, quando Zélia afirma que os orixás não convivem com os entes de esquerda, ela refere-se aos orixás/guias de frente (santos) da direita, já que a ala esquerdistista desta modalidade de espírito (ocupada, por exemplo, pela entidade Lúcifer) integra e governa as ações cerimoniais dos mestres ou exus de esquerda.

individualmente, mas pelo coletivo religioso tomado como um todo. Depois que o discurso preambular (no qual se exibía uma polarização intensa, substancialista, derradeira e cristalizada dos lados do culto) começa a apresentar graves fissuras, lacunas e flexibilizações no cotidiano das práticas e falas (no caso de Fernandes, no conteúdo estritamente falado), é por que a ambivalência e complexidade morais dos agentes, se não chegam a comprometer de todo aquele dualismo fundamental, comprometem-no severamente – como se estivéssemos diante de uma coleção de fotos cujos participantes, seus exibidores, declaram que estão impressas em preto e branco, mas, ao passar das páginas, nos convencemos que as diversas variações em cinza dominam o livro. À imagem do temido, querido e admirado Zé Pilintra, mestre de indubitável talento em matar e fazer viver, enigmático transeunte de tantos paradeiros e “borrador-mor” de fronteiras entre esquerda e direita, o catimbó-jurema é como uma espada de dois gumes que se aprende a empunhar com as duas mãos – ou uma via de mão dupla a se trafegar livremente nos dois sentidos.

Suspeito que em nenhuma outra cena etnográfica (pelo menos não numa mesma voz e com a mesma intensidade instantânea), essa tensão ou contradição entre o “preto ou branco” da direita-esquerda discursivas e a “cinza” ambivalência das práticas plasmou-se tão bem quanto num de meus primeiros encontros com uma das Donas:

(Dona) Por que que existe, esse menino, o-o...a safadeza no mei do mundo? Porque Jesui, ele é da parte, é um caminho só. E essa outra parte?...

(Ivan, aprendiz e colega da Dona) Sim.

(Fernandes) Existe dois caminho: o caminho do bem e o caminho do mal. O caminho que Jesus anda é o do caminho estreito; e o caminho do outro [Diabo] é o caminho largo. Então que cê num pode seguir os caminho. Porque já sabe né?

(Ivan) Ou um ou outro.

(Dona) Ou um ou outro, realmente. Mas só, que ficou [...] macumba, na Terra. Ói Cipriano [personagem bíblico]: Cipriano, quando Jesus passou, Cipriano tava sentado numa pedra (...). Aí, quando Jesus passou, disse “que tai fazendo Cipriano?”; [...] [Cipriano responde:] “sim-senhor, eu tô fazendo um catimbó!”. Aí Jesus foi e disse: “ói, catimbó só pega em quem não tiver fé, em mim.” [...]

(Ivan) A senhora conheceu algum mestre que só trabalhava na direita? Assim, ou algum mestre espiritual, algum espírito, que só faça o bem, que num faça...

(Dona) Pronto, é assim. Vou explicar a você. O que fazia o bem, é como eu disse a você, Garão [mestre direitista português] era um mestre que não fazia mal. Ele não bebia...quando ele baixava numa pessoa, num bebia. Agora, esses outros mestres que eu conheço [...] eu trabalhei com muitos

também, esses tinha o lado esquerdo e o lado direito...né? Porque é assim: o lado esquerdo, se eu tô com um mestre aqui, então [...] cê vem doente com uma coisa mau, então o mestre vai (o mestre das direita, né?), vai fazer os exame, vai reparar na sua casa. Quando eu trabalhava, o mestre pedia o número da casa, o nome da rua...então o mestre ia, na sua casa. Se tivesse alguma coisa feita [catimbó] dentro de casa, o mestre quando baixava descobria [...] e dizia logo: que você tinha, tava cuspidno no caminho, fizeram uma macumba pra você. Então, o mestre pedia! O mestre pedia o mesmo material que fizeram mal pra você, mestre pedia: vela preta, vela vermelha, vela azul, a vela roxa, a vela branca, a pólvora [...]...pronto. Pra desmanchar o que foi feito pra você! Porque [...] o mestre do lado esquerdo faz o mal com, com essas vela aí que eu tô dizendo a você; mas quando é pra desmanchar, o mestre que é do bem pega os mermo material!, pra desmanchar que-que o mestre da esquerda fez. Tendeu como é que é? Mas que os mestre da direita não gosta de fazer o mal. [...]

(Wagner) Mas se botar eles fazem? Assim, se a pessoa botar [...] pra vingança, eles fazem?

(Dona) O mestre de esquerda faz. E outra coisa também!: que Deus vai averiguar, se você, ele ou eu. Se eu sou mau, meu coração é mau, se baixar um mestre, mau, vai fazer o mal que mandarem fazer. E se eu tiver o coração mau e baixar um-mestre bom...ele já num vai fazer: “[...] não, mande mestre fulano de tal pra fazer”, o mestre [bom] subia e vinha um [mau] pra fazer. [...] Caboco Panema, ele é uma pessoa, ele fazia o bem, muito, muito, fazia mais o bem que o mal. Caboco Zé Pelintra é um bom mestre também, mas trabalha direita e esquerda. Porque as direita pra curar e a esquerda pra desmanchar...o que os espírito mau fazia, os exu [...]”¹⁰⁸

De repente, provocada por uma pergunta bastante específica de seu companheiro de fé (a primeira pergunta da transcrição supracitada), a Dona deriva do rigoroso e doutrinariamente cristão dualismo moral (não se deve seguir ao mesmo tempo o caminho do bem e do mal, da direita e esquerda) para uma defesa da necessidade dos dois lados mágico-religiosos do culto. O termo “esquerda” então passa a “escorregar” entre três registros diferentes e contraditórios, primeiro aludindo ao esquema binário fixo do começo (há apenas, de um lado, a ideia de mestre “bom”, de direita, e a de mestre “mau”, de esquerda) diante de uma pergunta que, no entanto, pressupõe a bilateralidade dos mestres (há pouco dita pela própria juremeira), em seguida mencionando e confirmando a bilateralidade dos dois mestres que incorporava frequentemente, para finalmente concluir o fluxo vocal com uma caracterização da esquerda que valoriza seu aspecto considerado benéfico, em apagamento discursivo de sua atividade mágica maléfica (denegando ou não assumindo a proposta de seguir desenvolvendo o tema do feitiço). É como se a Dona nos apontasse claramente numa

108 Conversa com Dona e Ivan em 6 de abril de 2013.

direção, mas desistisse de nos acompanhar até lá, retrocedendo e esvaindo-se numa direção diversa; falando numa esquerda feiticeira, referida de maneira vaga como própria ao “mestre de esquerda”, silencia-se quanto à questão do lado esquerdo da enorme maioria dos mestres de seu antigo centro, o reforço insistente sobre o trabalho benéfico de “desmanchar” revestindo a lacuna daquilo que não se quis dizer até o fim...

A versatilidade e disparidade moral das sentenças assinalam não só um fenômeno de duplicidade moral, mas um *ethos* sob a vigilância, proteção e ocultamento de uma performance ética que não parece ingênua daquilo que, bem ou mal, tenta resguardar: sua participação na esquerda feiticeira. O escamoteamento desta zona dos trabalhos adquire um efeito psicológico pendular: a partir de determinado ponto da conversa, quanto mais convidado e provoço a face feiticeira da Dona a falar, com mais veemência ela parece erguer a direita, em desvio. Ao falar de seus trabalhos, o malefício mágico, aquilo que constitui, por excelência, a noção de esquerda dos trabalhos juremeiros, recebe contornos abstratos, sem nunca incorporar-se a fatos e agentes concretos senão quando se trata de falar do contra-feitiço de finalidade curandeira. Ora, ao passo que os mestres de seu centro eram quase todos ambidestros, em que implicaria o recurso discursivo ao puro e abstrato “mestre de esquerda”, senão numa retórica generalista capaz de evadir-se do assunto bastante específico da esquerda feiticeira dos mestres ambidestros?

Em minha primeira visita ao centro de uma outra Dona, cheguei sem avisar, ao cair da noite; guiado rapidamente da porta da casa até o salão em que a senhora estava, encontrei próximo dela, em atitude facial e postura de corpo graves, duas companheiras de culto. No chão em frente ao assento das três, no decorrer das conversações que se seguiram, vi um pentagrama¹⁰⁹ (rabiscado com pequenas letras, palavras ou frases que não fui capaz de ler) e uma figura humana (em atitude facial agressiva) desenhados no chão. Só meses depois, no decorrer do contato com o culto, pude entender que estavam estudando, praticando ou pelo menos conversando sobre magia de “chão”.

109 A estrela de cinco pontas é um símbolo que atravessa inúmeras tradições mágicas, doutrinas religiosas e povos – pitagóricos, antigos hebreus, chineses, primeiros cristãos, gregos e muitos outros. Em geral, sob sua forma normal, “de pé” (como estava traçada no chão do salão de Neta), é usado, dentre tantas leituras e atribuições, em cerimônias mágicas ou estudos espirituais para figurar a perfeição, a divindade ou alguma outra crença mágico-mítica que invoque forças cósmicas, humanas ou naturais. Seu desenho invertido, com as duas pontas para cima, tornou-se especialmente célebre entre grupos associados à magia de esquerda – ao revirar as pontas da santa trindade cristã para baixo. O pentagrama do juremeiro pode admitir, além de sua própria inventividade soberana, pelo menos três prováveis fontes: os bruxedos e magias europeus, a cabala judaica e suas mais recentes recuperações e leituras umbandistas.

Nos encontros do ano seguinte, quando se tratava de exibir sua “mão direita” e as de seus mestres, essa Dona era insistente e enfática, mas permanecia, contudo, muito mais verbalmente precavida que a Dona anteriormente citada em não explicitar o “outro lado” de seus trabalhos, embora esse pudesse ser constatado em parte nas próprias sessões de mesa diárias (as dezenas de papéis com os nomes dos alvos de malefício mágico, os zombeteiros enviados de volta “pra quem mandou”, as promessas de vingança do principal mestre do centro, etc.). A força de sua “mão esquerda”, comentada certa vez por uma consulente (“Ela sabe fazer o babado [nesse caso, o trabalho de feitiço]”) e por seu mestre (“Manda o cavalo fazer [um trabalho de esquerda], que ele sabe fazer muito bem!”), só me foi confessada pela senhora em nossos últimos encontros, vários meses depois, quando ela, furiosa pelo catimbó deixado no entorno de sua casa, intercalou suas costumeiras frases sobre justiça divina (“O mal por si só se destrói”) e perdão (“Eu peço a Jesus que abençoe aqueles que me faz o mal. É isso aí. Mas eu fazer o mal... [tom enfático] Eu só fico na minha, conhecendo a maldade. Pra que a pessoa fazer maldade...?”) com a veemente confiança de que um de seus mestres feiticeiros haveria de castigar o feiticeiro inimigo, visto que ela não teria “poder de dar castigo a ninguém”: “Eu entrego na sua mão. Você faça do jeito que merece!”, teria pedido ao espírito.

Os discursos destas duas Donas, guardiões de verdades social e moralmente delicadas de seus cultos, encontram fundamento numa inclinação ética convencida a celebrar publicamente sua própria “mão direita” e esconder a esquerda, resguardada aos próximos, cúmplices e, é claro, seus alvos. As performances segredistas quanto à “mão esquerda” eram relativamente comuns às três Donas, mostrando-se, sem embargo, menos presentes à medida que fui ganhando alguma confiança e proximidade de trato com elas – o que ocorreu principalmente com a iabá de Tupinambá.

No intervalo em que a médium do Centro Mestre Pena Branca e Estrela do Mar não pôde receber-me em sua casa, após quase três meses de pesquisa de campo suspensa, decidi visitar a casa de Zélia. A imediata disponibilidade e eloquência desta forneceram algo ainda mais valioso do que a garantia de que a intrincada pesquisa em Canguaretama seguiria: para minha surpresa, nas primeiras conversas, sem que eu insistisse ou a estimulasse com perguntas, sem hesitação ou vexame ela abordou um assunto que as demais Donas, em muitas horas de conversa, preferiam evitar: “Prefiro a esquerda. Trabalho de direita, mas prefiro a

esquerda. É mais rápido, resolve.” Ora, a própria entrada de Zélia no mundo da possessão foi, digamos, com o “pé” esquerdo:

Eu fui a um curador, ele era crente, ele era um curador, um pastor, ele era um pastor! Ai nesse final de semana eu tinha ido pra casa de minha sogra [...] Ai a gente terminou de almoçar [...]. Ai veio uma neta de Dona Chiquinha e disse “vó, chegou um curador ali, pra curar as pessoa, ó, ele tá curando”. [...] Ai tava aquela arquibancada, tudinho, aquele pessoal, só doente, só doente mermo. Era aleijado, era cego, era...toda doença mermo!, toda doença tava ali pra ele curar. [...] Só que ele nem fazia cego ver, nem fazia aleijado andar, só que ele fazia era deixar a casa do pessoal limpa, quando ele saia a mala do carro dele ia lotada de tudo. Mas deixava o pessoal do mermo jeito. [...] Ai então a frente [da casa em que o curador atuava] já tinha muita gente, aí num dava pra mim ver, né? Ai eu só fiz arrodar assim pelo beco [ergue-se, entusiasmada, gesticulando dimensões e distâncias] e fiquei [...] [sentando-se] já tinha muita gente [...] como eu nunca tinha feito nada, isso nunca tinha me acontecido, eu achei que num ia acontecer nada, né? [...] Ai ele começou [...] aí ele dizendo, ele dizendo, lá vai, só falando em Deus; e lá vai e num sei o quê [...] daqui a pouco lá vem: aí começou a chamar de bombagira a...unindo a tudo, a tudo qu'ê de esquerda [...] chamava pelos nome [...] Ele tava arritirando...aqueles mestre...ele dizia que ali era o Demônio [...] tirando do pessoal que tava doente, que aquele pessoal que tava doente tava tudo com aqueles espírito que ele tava chamando [...] Ai só chamando, só chamando, só chamando [...] Ai eu comecei a me arripiar né? Ai começou a subir umas formiguinha pela perna assim [...] e começou uma agonia e começou um mal-estar, e eu comecei a achar rim [...] aí comecei a bater os queixo assim tatatatá [...] Parece que eu num tava mais com sangue, que eu já tava sentindo tudo, tudo...assim fugindo, tudo fugindo de mim assim, parece que meu rosto assim já tava se transformando em outra coisa. Eu olhava pra mim assim e era tudo diferente [...] aí num vi mais nada. Quando ele disse assim [risos], ele disse “o senhor”, eu ainda escutei bem quando ele disse isso, toda já meia, meia nervosa já, aí escutei quando ele [o pastor] disse: “quem tá com o senhor [o pastor falando com um cego] e ele vai sair e o senhor vai enxergar...é Seu Lucifêr”. Meniino, quando ele disse isso... (você pode acreditar como há Deus no céu que eu não tô mentindo...se as pessoa que viu fosse viva, eu ia mandar você perguntar...) Eu pulei por cima da cabeça do povo [...] Quando ele chamou ele [Lúcifer] [...] aí ele aproveitou, se ele já tava por ali [...] parece que eu voei [incorporada por Lúcifer] por cima da cabeça do povo [...] aí viu foi quando eu peguei nisso aqui dele [do pastor] assim [pescoço], ele tava todo empalitozado, aí eu segurei nisso aqui e peguei bufete. Peque bufete. Foi bufete! Isso aqui dele [rosto] ficou tudo encarnado de sangue [...] arranquei a gravata [...] A força dele [Lúcifer] né? A minha num é aquela força. A força dele. A minha e a dele, né? Mais a dele que a minha, porque ele tem mais força do que eu. [...] ele [o pastor] ficou só de calça [...] Doze homi, meu filho, doze, doze homi!, não me tiraram de cima dele.

Intentando explicar-me de uma vez por todas em que implicava e como era possível sua adesão concomitante à direita e à esquerda, diante de minha inicial e declarada dificuldade de compreender como a “mão” curativa e a canhota belicosa conviviam à vontade num mesmo salão e corpo, a expressão de Zélia foi lacônica: “pronto, é isso: tenho parte com Deus...e com o Diabo”. Seu mestre Giramundo, que jamais pronunciava os nomes “Deus” e “Jesus” (preferindo, enquanto apontava seu dedo para cima, variações mais genéricas – “o homi”¹¹⁰ ou “ele”), reforçou, outro dia: “Ela tem parte com o Diabo e com ele”.

A peculiaridade de Zélia, quando comparada às demais Donas, passa, nesse caso, por seu explícito orgulho pelo próprio desempenho à esquerda; sem embargo, sua rápida transparência em admitir e falar sobre seu ofício feiticeiro deve ser atribuída não apenas a sua confiança no visitante, mas ao particular sentimento de fidelidade ambidestra que ela e seu mestre mais eloquente e presente durante as incorporações, Giramundo, transmitem aos médiuns aprendizes e ao público ritual: “Num presta só um lado só. Se tu é catimbozeiro, tu tem que ser catimbozeiro [feiticeiro].” (Giramundo) – já que... – “Você não pode andar com uma perna só” (Zélia)...

(Giramundo, falando sobre um médium que só tinha sido iniciado na direita da tradição) Sem a esquerda ele num é nada. Só um lado, ele num é nada.

(Estevão) Uma pessoa com uma perna só né?

(Giramundo) Como é que pode ser? [...] Ai tem que ter as duas, né isso négo?

As vantagens nas quais o médium de Tupinambá é levado a acreditar e experimentar, ao cultivar um competente lado esquerdo, incluem, para a iabá e seu mestre, pelo menos, garantir sua “força” de domínio sobre seus filhos de fé (que, se iniciados na esquerda, poderiam derrotá-lo magicamente, ultrajando-o) e alcançar uma valorosa excelência na arte dos trabalhos. Zélia não encoraja qualquer possibilidade de sucesso para os médiuns e casas de trabalho puramente destros, depreciados através de impactantes analogias com os membros inferiores do corpo humano: quem não usa as duas “pernas” mágicas recebe a alcunha de andarrilho aleijado, um médium fadado a não corresponder à exigência bilateral demandada pelos trabalhos e, por sua vez, forte candidato à derrota mágica pela esquerda dos seus adversários.

110 “Eu não sei aquele negócio do homi lá de cima [Deus]. Não sei o nome dele.”

Embora suas sessões de mesa juremeira sejam periódicas e o direitista Germano seja o mestre mais querido (é a ele que os fieis rogam por ajuda quando Zélia está em sérios apuros, contorcendo-se e gemendo em angustias e dores físicas, ou desmaiada durante ou após a incorporação de certos zombeteiros, encostos e exus), a “mão” mais forte do Terreiro Tupinambá e de sua médium-líder é, com larga vantagem, a esquerda. Mesmo na sessão de quarta, as curas e menções a Jesus, abundantes nas entidades direitistas de Neta, aqui estão quase em totalidade ofuscadas pela sequência incessante de bombagiras e exus (que em certas noites superam uma dezena); embora sejam recebidos de maneira escassa um ou outro preto-velho ou mestre curandeiro, e sempre um ou dois caboclos e encantados da cidade da jurema, o grupo de mestres trabalhadores a que se poderia chamar de ala direita do terreiro parece pouco visível e influente nos trabalhos.

Os frequentadores e médiuns, maioria significativa de mulheres, vão ao Terreiro Tupinambá principalmente para conversar e acertar trocas discretas com as bombagiras, a maior parte da sessão consumida com seus pontos, recomendações, comentários, abordagens sexuais (“Bora beber mais eu?”; “Ô macho bonito!”; “Qu'és vim mais eu?”, etc.), bebidas, cigarros, suas conversas privadas com consulentes e a gira ostensiva das médiuns por estas entidades. Para os visitantes e novatos, as “moças” insinuem e propagandeiam sua proteção e seus serviços mágicos voltados às paixões eróticas, vinganças e finanças.

Na apresentação de seus talentos mágicos, os mestres que lideram o panteão trevoso da casa deixam os eufemismos de lado: “Aqui é onde nos bota [o alvo mágico] pro inferno, pra casa do Djabo!” (Giramundo).

(Wagner) Qual trabalho você gosta mais de fazer?

(Barrufa) Eu faço tudo. Tudo. Mas o que eu gosto mais de fazer é matar.

(Wagner) Qualquer um ou...?

(Barrufa) Qualquer um. Mandou matar eu mato. Gosto mais.¹¹¹

Assim, nota-se que a franqueza da iabá de Tupinambá acerca de sua atividade feiticeira e seu profundo compromisso com o panteão esquerdista, contrastam com a evasividade e protecionismo com que as demais Donas atuavam em relação às suas participações em feitiços.

111 Conversa com mestra Maria Barrufa em 4 de fevereiro de 2013.

* * *

Regressemos à motivação teórica central do primeiro tópico deste capítulo. Caso minha argumentação tenha até aqui obtido êxito em sua razão de ser, espero ter conseguido percorrer e “costurar” suficientemente os dados empíricos na direção da hipótese que coloco em voga: argumentei que as noções morais nativas tendencialmente estabilizadoras dos polos direita/bem e esquerda/mal, aplicadas verbalmente às entidades, às atitudes e aos trabalhos do culto juremeiro, manifestam-se pouco operantes nas razões práticas rituais, onde, muitas vezes, seres e atos previamente classificados num dos dois polos mantêm comportamentos moralmente bivalentes, ambíguos, ambidestros – configuração moral exemplificada no arquétipo do mestre juremeiro (discutido em outros estudos antropológicos recentes, como vimos no primeiro capítulo), mas que o ultrapassa, evidentemente abarcando seus consulentes e devotos – fenômeno moral que, nos estudos de jurema que me precedem, têm sido pouco mencionado e mais ou menos ofuscado pela estrita análise moral dos mestres.

Em suma, nestes centros, a formalidade cognitiva esquerda-direita convive simbolicamente intacta com uma *ambidestria fusional* prática. Do ponto de vista estrito da mencionada dicotomia moral, a vida ritual local beira à completa indistinção – o que não é o mesmo que dizê-la amoral. A cumplicidade e fusão entre os dois polos desta dualidade, embora tenda a não confessar-se entre estranhos e não-iniciados, é reivindicada de maneira profunda na moralidade coletiva dos agentes religiosos.

3.2 A MORAL DO ESPELHO

A firme ambivalência da jurema, benevolente e maleficente sem que qualquer crise moral comprometa o horizonte de seus cultos, pode incluir algum *nonsense* e contradição de sistematização ética, mas nenhuma incoerência do ponto de vista do *ethos* em si mesmo; aquilo que na racionalização e na verbalização dos agentes não cessa de emergir como tensão moral contrastiva entre certa compaixão cristã (difusa e moralmente legitimada no círculo social do culto) e aquilo que podemos chamar de *moral especular* (a regra do “olho por olho” que domina as práticas morais nativas), integra um mesmo arcabouço moral interior a exteriorizar constantemente seus julgamentos tácitos de valor, de contornos práticos

reincidentes e precisos demais para ser vagos. Se não pretendemos julgar eticamente as condutas vividas por estes juremeiros, mas, antes de qualquer coisa, evidenciá-las e compreendê-las como são, as valorações morais nativas parecem conformes demais com uma moral particular e positiva para estarem, deste ponto de vista analítico, além ou aquém da “moral”. Ora, que “moral”, senão a do intelectual? Suspeitemos duplamente da “amoralidade vaga” a que Andrade (1963) reduz, depressa demais, o catimbó: como seguirei buscando demonstrar, os juremeiros aqui abordados têm sua própria moral (ou morais, se queremos ser minuciosos com suas singularidades) coletiva; e alguns de seus nexos e lógicas não parecem nada vagos.

Como o catolicismo popular, o catimbó pode ser tão politeísta quanto se permita atribuir a essa designação o caráter particular de devoção a entidades de poder subdivino, porque as trocas e fervores dedicados a cada espírito possessivo são em geral mais intensas e sistemáticas, ou seja, cerimoniais, que qualquer morfologia de culto ou ideologia doutrinária centrada na figura de um deus. Mas se, como ocorre com os santos no catolicismo popular, os espíritos da tradição juremeira parecem mais próximos, cúmplices e realizadores dos desejos específicos dos fieis do que a divindade judaico-cristã em que de fato acreditam, na hierarquia de seres espirituais que norteiam a cosmologia juremeira, Deus, outro da matéria e vagamente distante de seus filhos, tem seu trono metafísico garantido nas emoções e interpretações que os juremeiros dão à existência e seu devir. O fiel catimbozeiro se entrega ao governo soberano deste juiz longínquo¹¹² e total cuja providência ao mesmo tempo gosta de mencionar e reivindicar corriqueiramente. Embora seja comum o típico recurso religioso que busca fundir a vontade do próprio ego com a de seu deus, numa transferência da esperança humana para a intervenção divina, a fatalidade do destino é aceita como sendo a sagrada face do “Senhor”.

Por outro lado, quê alcançaria impedir-nos de designar o dualismo espiritualista esquerda-direita destas casas juremeiras pelo mesmo atributo que a sensibilidade de Andrade (1963) soube captar, décadas atrás, na tradição do catimbó e no catolicismo popular brasileiro? Ora, ainda que tema, rogue e espere pelo Deus cristão e seu duplo e filho Jesus, à

112 A irreverência de Giramundo ecoa essa polarização entre um deus distante e o mundo (a “terra desgraçada” deste mestre); falando de uma moça (presente na sessão) perseguida por um zombeteiro, ele diz: “Aí pegaro essa desgraça, taí cum djabo, levaram pros inferno” [...]; a moça responde em tom cantarolante, confiante, talvez debochado: “Tem nada não, que Deus é maior.” O mestre se irrita, repreensivo: “É, mas **não é ele que vem tirar o que tu tem não, né ele que vai descer lá, num sei onde ele tá, pra vim tirar o que tu tem não!** [tom agressivo] Então tu vai ficar com o que tu tem aí. Se é ele [Deus], então espere que ele tire.” [tom irônico]

medida que justifica e atualiza seu panorama religioso também na magnetizante figura do Diabo, supremo opositor divino, poderoso inimigo do bem a chefiar legiões e infernos, o catimbó-jurema é biteísta – embora nenhum fiel perca uma boa oportunidade de avisar, numa performance paroxística de sua própria fé, que “é só Deus e mais ninguém”.

Nos trabalhos e entidades de Tupinambá, aliás, a marginalidade a que o lado esquerdo assujeita o direito, deriva, como vimos, da consagração espiritual que a iabá dedicou à diabólica antítese divina. E, se a fé das demais Donas juremeiras em Deus não parece comprovadamente acompanhada por qualquer devoção dirigida ao “Satanás”, a crença em duas forças cósmicas a determinar a vida humana segue, do ponto de vista das leituras de mundo e atitudes práticas, tão inabalável e estruturante quanto o apego do juremeiro-catimbozeiro ao universo de curanderias e a feitiçarias contidas em sua ambidestria.

De qualquer maneira, um largo predomínio simbólico de Deus parece garantido. Conta-se demasiado com a ajuda dele e de seu mais ilustre filho; a vitória deles sobre toda forma de maldade é da ordem do fatal – ainda que o “mal” tenha suas vantagens...

(Giramundo, bastante bêbado) Ninguém, ninguém, ninguém!, é mais do que eu. [...] mais do que eu? Aqui [na Terra ou no centro]? É não, nêga. Agora, ele [Deus] que é mais, né? É... Agora, aqui [...] o maior sou eu. [...]
(Luzira) Quer dizer, que lá em cima [onde está Deus] você num manda, né?
(Giramundo) Não, ah, eu nem sei oonde fica o caminho [tom jocoso].
[um fiel ri]
(Estevão) Aqui em baixo o coco é seco.

(Zélia) [...] você vê: o mal não vence o bem; ele sempre é mais abaixo da...direita, do que a esquerda. A esquerda sempre tem que ficar abaixo da direita. Direita é mais. É como eu tô dizendo a você: a esquerda só é o mal; [...] o mal pra quem quer o mal [tom pausado e incisivo]. Entendeu? Mas aí eu já tenho a direita, que o mal não vence a direita.
(Wagner) Mas mesmo assim...
(Zélia) O mal não vence o bem. [tom confiante]
(Wagner) ...a senhora tem uma preferência pela esquerda por que é mais rápido.
(Zélia) Pro mal é, é mais rápido.¹¹³

O grande “pai” milagroso e glorioso, de poucos nomes, ganha nas esperanças e ladainhas, embora o ilustre título de “Maioral” tenha ficado com o “outro lado”: o Diabo e seus muitos nomes rondam mais por perto dos corpos e coisas, o maldoso e torto mundo real

113 Entrevista com Zélia em 20 de dezembro de 2012.

se lhe afeiçoa muito mais que à perfeição inatingível do “Criador”, embora as forças infernais estejam destinadas a nunca vencer a divindade celeste. Com mais de dez apelidos, o famigerado e cornífero “Boi Tungão” reina – em pessoa, por assim dizer – sobre as legiões espirituais das trevas, sendo clamado com vigor à possessão, revestido em capa negra e aguardado na escuridão do Terreiro Tupinambá. Os moradores do reino da jurema, espíritos curandeiros e beatos mesistas, não mencionam nenhum comandante de nome Jeová, Yaveh ou Cristo; o agregado espiritual direitista, embora tenda ao bem, ao divino, padece do comando presencial do Jesus dos juremeiros, grandioso interventor da humanidade diante da divindade, herói da piedade e da justiça accionado compulsoriamente em frasismos, pontos e orações. Dos santos católicos, análogos moralmente opostos, luminosos, dos guias de frente trevosos ou dos exus de alta hierarquia, não se diz que governam os mestres, caboclos e encantos da direita – ainda que determinados guias de frente possam ser mesistas a chefiar as coroas dos médiuns. Na ordem panteônica deduzível dos centros, os mestres da jurema parecem hierarquicamente mais distantes de Deus e seus santos, que os mestres da esquerda estão do Diabo.

Catimbó, roubo, mentira, inveja, agressividade, mesquinhez e tantos outros atos daninhos que as Donas juremeiras concebem que alguém pode cometer contra outrem: de maneira ampla, com efeito, é isso que demonstram reprovar como “maldade”. Mas nem sempre o mero desacordo com estes males é capaz de fazê-los moralmente inacessíveis ao juremeiro: Fernandes e Neta também podem evitar incorrer nestas ditas maldades por receio do castigo aí previsto. Às vezes se ouve alguém confessar-se incapaz de praticar certo mal por falta de “coragem” ou “medo” da punição da vida, pela via divina ou do ofendido. O relativismo utilitário a que estão sujeitos bem e mal nestes agrupamentos juremeiros é, no entanto, um princípio absoluto que pode transbordar para além do cálculo salvacionista tipicamente cristão: um vigoroso malefício contra alguém não apenas se justifica moralmente caso se trate de uma vingança, como pode chegar a conotar, para seu feitor e eventuais apoiadores, impressões de justiça e retidão moral – o bem do mago sendo ao mesmo tempo algo maléfico para sua vítima. Perfeitamente coerente com essa ampla plasticidade de ângulos de julgamento é, portanto, o fato de que o catimbozeiro use, a depender da ocasião, da dita boa mão divina ou sua contrária, sem aparentar sentir-se traidor ou em dívida com Deus.

A convivência dos valores de vingança e misericórdia socialmente nutridos não poderia

habitar, em plena quietude moral, um mesmo agente religioso, um mesmo culto. Neta, quando injuriada por algum catimbó ou ofensa, podia alternar entre discursos de perdão e vingança, ao final como que tentando conciliá-los numa esperança de justiça divina (mesmo que “assinada” magicamente por Zé Pilintra ou Pena Branca); Fernandes perdoou um catimbó que lhe meteram e denegava qualquer participação em malefícios, temerária – “Quero fazer o bem [...] Quando morrer pra onde eu vou?” –; Zélia apresentava um convívio mais resignado com a sina ambidestra catimbozeira, tentando conciliar a ideia da salvação cristã e sua convicção feiticeira de um modo peculiar: perguntava-se se estaria liberta de seus “pecados” esquerdistas ao passar na purificante, misteriosa e gigante bengala do santo Padre Cícero, em sua romaria do começo de ano à cidade de Juazeiro.

Um tipo particular de moralidade religiosa cristã se encontra à vontade na zona direita juremeira: ela constitui e justifica moralmente o curandeiro, legitimando-o perante os mobilizados e exercitados valores de piedade e solidariedade que permeiam a dedicação à cura. A direita descansa mais à vontade à sombra da hegemonia normática católica-cristã, decerto dominante no meio socioeconômico em que desponta o catimbó-jurema. A chamada esquerda, com menos aliados sociais (oficiais, pelo menos!) e doutrinários ao seu dispor, como qualquer confraria e atividade sempre em alguma medida zelosa de sua clandestinidade, cala, faz falar muito menos, embora a ela se recorra, em relação à chamada direita, em proporção no mínimo equivalente e, conforme deduzi, provavelmente maior. Todavia, a lei do *espelho* que vigora dos dois lados do culto nem sempre prescinde de performance ou discurso moral de fundo religioso, para reinar na cultura moral nativa:

[um consulente busca trabalho mágico para “amarrar” sua esposa, quem, ofendida pela traição conjugal de seu marido, evita a presença dele, “fria”, embora permaneçam ambos morando na mesma casa]

(consulente) Ela disse “só Jesus...pra eu voltar”...

(Dona Neta) Pra fazer voltar pra você, só Jesus mermo.

[...]

(consulente) Agora a situação fica difícil... né?

(Dona Neta) [...] [a mulher] quer passar por cima de você, mas num passa nãaaa! Que ela num pode mais que Deus não, as força de Deus é mais forte que a dela.

(consulente) Vamos juntar os negócio agora. [fazer o trabalho].

(Dona Neta) Com os poderes de Jesus. E as bença de Deu [Deus].

[E abre-se a mesa. Aparece Pena Branca]

[...]

(Pena Branca, falando com o consulente) [...] Quero o nome dela [da esposa do consulente] pra eu levar comigo [...] ela vai ter que correr pra você [...] ela está se gloriando muito, está rebaixando você. Esse orgulho todo que ela tem, eu coloco embaixo do meu pé esquerdo [...] eu quero ela na palma da tua mão.

Na apropriação que o juremeiro faz do cristianismo, o cultivado impulso feiticeiro da agressão não encontra desvio ou resistência no ideário de perdão propagado pelo famigerado “messias” judeu – ou pelo menos não o encontra suficientemente potente para neutralizá-lo enquanto marcante traço de sua psicologia cultural. Mais urgente e importante é não se reconhecer submetido ou humilhado por outrem, em resposta submetendo-o e atacando-o, em defesa desta autoimagem de honra que é não ficar “por baixo” de ninguém. A noção de justiça se efetua aí na equivalência atitudinal com o ofensor ou benfeitor, na simbólica devolução de sua atitude de maldade ou bondade.

Uma interessante particularidade da médium-líder e mestres do Centro Mestre Pena Branca e Estrela do Mar, quando comparada aos integrantes do Terreiro Tupinambá, é qualificar os trabalhos esquerdistas de seu salão como atos morais corretivos e justiceiros, partícipes ou protagonistas de uma providência divina a que estariam irmanados; a partir dos assim avaliados erros de conduta das pessoas, estas se faziam merecedoras da magia de esquerda – padrão moral ausente entre os feiticeiros de Tupinambá, onde Jesus e Deus não eram jamais mencionados nos malefícios mágicos, toda atividade de feitiçaria geralmente creditada e consignada na “conta” simbólica dos entes trevosos.

Enfim, se no que concerne a guerra e paz, o tipo de catolicismo mediunista exercido na jurema é, como o de tantas outras igrejas e agrupamentos cristãos, mais adorador e litúrgico (Jesus enquanto ícone defensivo, dadivoso, redentor – “Sangue de Cristo tem poder!”) que filosoficamente cristoísta (Cristo enquanto modelo estrito de conduta), não é de surpreender que a célebre passagem bíblica sobre “dar a outra face” amorosa ao agressor, dê lugar, no *ethos* dos trabalhos, ao dar a outra face da “moeda”, o outro lado do espelho:

(Neta) Diz que ele [Zé Pilintra] era um médium que trabalhava bem, o serviço dele era provado, ainda hoje tá se vendo que é provado, né? O serviço dele...era perigoso, mas ele também é um mestre muito bom, um mestre muito bom, ele gosta de fazer caridade, mas também a pessoa desfazer dele, aí leva castigo, viu?

(Wagner) Ele é as duas coisas ao mesmo tempo...

(Neta) É, é...[...] Ói!: se ele gostar de você, acabou-se tempo rim pra você; o que você pedir ele dá. Agora se você fizer tanto assim pra desagradar ele, aí ele pronto, ele sai do seu caminho e você se afunda.¹¹⁴

O que se julga como boa ação é pago com o bem, o que se condena como má ação faz valer o mal reativo; enquanto bem merece bem, a maldade de alguém autoriza outra justa maldade contra o mesmo, sem que a medida da “moeda” se perca e o “espelho mágico” se quebre (nos centros de Dona Neta e Dona Zélia, ao menos); a maldade recebida autoriza a vingança do ofendido, legitima o ataque do catimbozeiro. Sem dúvida, aí não se entende o bem sob a mesma aura de direito universal em que pregava o crucificado judeu, mas como direito por mérito de reciprocidade: quem pratica o mal ao juremeiro perde o direito à benevolência deste, inscrevendo-se mais ou menos fora do alcance dos típicos valores exaltados pela ética cristã, logo, situando-se no campo da merecida punição.

Não faltam procedimentos morais “especulares” nos ditos e adágios que animam as relações entre fieis, entre consulentes e adversários mágicos, entre adeptos e espíritos: “Cê vai me pagar, viu?” (fiel, aborrecido com certa atitude de sua colega de culto, faz uma ameaça pública); “faço o bem a quem me faz o bem” (Dona, a propósito dos catimbozeiros que a atacam magicamente); “ele vai ficar do jeito que tava quando chegou aqui [...] eu não sou como esse povo aí, besta [...] ele vai aprender a me respeitar” (Dona, enraivecida com um rapaz que, mesmo tendo sido há pouco curado pela mesma, depois “falou mal” dela e proibiu sua esposa de frequentar seu terreiro; a juremeira, encarando um possível perdão/desprezo desta atitude do rapaz como demonstração de estupidez ou ingenuidade, promete reverter a saúde do rapaz para como estava antes de ser curado: gravemente comprometida); “bota pra lascar nela, ela num tá botando pra lascar na minha filha?” (consulente, enviando zombeteiro contra a mulher que prejudicou sua filha); “se bulirem no teu carro, a mão cai, de pereba¹¹⁵!” (jocosa Dona, confortando o pesquisador de que seu carro está magicamente seguro enquanto estiver estacionado de frente a sua casa, localizada numa rua cheia de “gente invejosa” e “fofoqueira”). “A jurema dá e a jurema tira!” (Zélia, dando ao pesquisador um panorama geral sobre como funcionam as coisas da ciência juremeira); “temos obrigação de dar comida pra eles...senão, a força da gente vai pra onde?” (Zélia, explicando que a ajuda – especialmente

114 Entrevista com Neta em 2 de agosto de 2012

115 “Pereba” é uma expressão popular em Natal e pelo menos algumas cidades potiguares. Pode adquirir contornos semânticos amplos: doença, infecção, coceira ou ferida na pele.

financeira – dos espíritos ao médium é paga com sangue e alimentos); “Se tu me dás com uma mão, eu te dou com as duas” (mestra Paulina, recebendo o presente que me pediu e permitindo, na mensagem de aviso, um duplo sentido moral – de ajuda ou retaliação, a depender do que como eu agisse em relação a ela); “o mal que querem fazer com você, que vire por cima deles”, “a maldade que eles fizer contra sua pessoa, eu boto embaixo do meu pé esquerdo” (mestre Pena Branca, anunciando como costuma agir diante das maldades feitas contra seus consulentes); “aí não venha não, nêga, pra ver o que acontece... (um dos vários mestres anônimos em Tupinambá, numa das corriqueiras ameaças que fazem aos médiuns que faltam às sessões).

A prevalência na coletânea de dizeres retaliadores é de mestre Giramundo: “se nós dá, nós tira; quando nós vê que num quer nada, nós tira” (falando sobre como agem os mestres com os médiuns que gozam de seus benefícios – transmissão de “ciência” ou realização de algum trabalho mágico –, mas deixam de realizar a sua parte no acordo dito ou subtendido: ir às sessões e dedicar-se à incorporação); “aquela desgraça tá aperriado, né? Apôis vai ficar mais aperriado. Vai desobedecer a quem não conhece, quem não vê, quem num sabe o nome!” (insinuando suas reações retaliadoras sobre um fiel que abandonou a iniciação); “dá fumaçada em quem num presta!” (retirando-se do corpo de Zélia para ir castigar seus alvos mágicos); “se eu te dou e você vai pegar de outro, eu te tiro” (dando o preço de sua ajuda aos fieis, particularmente aos médiuns de que é “pai”).

Nos centros, uma mesma mensagem ecoa, todos sabem, ninguém duvida: as entidades invisíveis são parceiras valiosas, aliadas oportunas, mas seres perigosos. Os espíritos costumam castigar aqueles médiuns e fieis que desacatam suas autoridades e desacreditam em seus poderes, guardando também castigos requintados para aqueles que descumprem suas oferendas ou negam-se a ser seus médiuns.

Da parte dos fieis, de fato, depois das agressões e violações morais em suas diversas naturezas (com ênfase nas ofensas que envolvem honra pública, emprego, ataque ao matrimônio e violência física), poucas atitudes parecem ofender tanto a um frequentador dos centros Tupinambá ou Pena Branca e Estrela do Mar, quanto aquelas que tomam por ingratas. Em amostra exemplar da tese que Swift (apud NIETZSCHE, 2007, p.63) generalizou para a humanidade (“os homens são gratos na mesma proporção em que cultivam a vingança”, na leitura do filósofo), para boa parte dos juremeiros, o bem exige gratidão na mesma proporção

em que a ingratidão depreca a suspensão do benefício e a vez do malefício.

Conforme consta no livro sagrado dos cristãos, sabe-se que o líder difusor desta religião pregava o perdão dos ofensores e inimigos. Em contraste com isso, do ponto de vista do sincretismo religioso cristão do catimbozeiro, a experiência de sentir-se injustiçado e desrespeitado por alguém não passa por uma elaboração subjetiva sopesada no princípio da compaixão; pelo contrário, tais atos ofensivos significam uma quebra de decoro moral grave o suficiente para excluir o agressor do juremeiro do reinado do bem, lançando-o ao governo do “acerto de contas” vingativo em que o juremeiro sente-se moralmente autorizado a pagar um mal com outro:

*Ô bode velho eu vou furar teu couro, arriar teu sangue pra exu beber
Da tua língua vou fazer chicote
Vou bater nas costas de quem fala mal de mim.
(ponto cantado por um médium de Tupinambá)*

Além da brevidade dos pontos, entre os juremeiros abundam casos e histórias a fazer valer o enorme valor que sua realidade espiritual atribui à vingança. Acompanhemos de uma vez algumas dentre as mais densas e intensas:

[Chaguinha, após fazer modificações num vestido que usava na festa de Iemanjá – considerada a verdadeira dona do vestido – sofreu severa punição da “rainha dos mares”] Foi uma coisa tão forte que eu passei na minha vida que eu só faltei me acabar, de sofrimento né? E até hoje num me sinto bem. Quando eu fiz isso no meu vestido, lá vem: provação né? Perdi meu pai...tudo agoniado na minha vida, tudo-tudo-tudo-tudo atrapalhado, tudo-tudo, nada dá certo, tudo-tudo mermo, de eu botar a corda aqui [no pescoço] e enforcar, mas que tem Deus, já viu como é que é [...] furaro meu irmão, veio trapalhação, doença pra mim, vida difícil, tudo, tudo trancado, doença pra mamãe, doença pra mim, doença pra Bastinha [parente], desmantelo, briga, até hoje. [...] depois que eu [...] cortei esse vestido e eu fiquei como quisesse, eu senti, eu sismeí, por causa disso, porque a primeira coisa que eu senti, foi como eu quisesse...perturbada, dentro de casa, como quisesse...unh, absedar [ficar obcecada], como se quisesse endoidar, c'uma coisa estranha, fora do normal [...] um nervoso muito forte...

[...] teve uma vez que eu levei uma queda que eu quase...que eu disse coisa com Iemanjá [...] xinguei. Xinguei, ela me deu uma queda, [cochichando, demonstrando receio de ser escutada – talvez pela própria entidade] que eu passei três mês sem poder andar, fiquei assim, ó, papai chorou [...] era gritando de dor. [...] foi um castigo que eu levei, num foi só um nem dois

nem três [...] e o peso de espírito pra dá castigo, meu fio, pel'amor de Deus. É a doença, padrinho [Raimundo Tavares] disse que é mermo que morrer de acidente... é triste! [...] Ei! E tem mestre que castiga a pessoa. E eles mesmo num quer curar, manda outra pessoa curar. (Chaguinha)

(Chaguinha) E eu uma vez... foi essa mestra, que mamãe, padinho Raimundo trabalhava, que ele chama mestra Maria Fernande! [...] a irmã dela, né? [...] Aí era uma corrente [...]. [padinho Raimundo Tavares] trabalhava com ela e mamãe recebia a outra. Então, elas num falaram nada. Ai mamãe tava no [centro do] padinho, baixava lá, que era as mestra viva, [cochichando, temerária] que quando ele chegava, eu era pequenininha, ele dizia tudo. Ei!: num dá pra acreditar não, num é não?! Ele baixou lá, meu padrinho baixou e contou tudo: minha idade, que idade eu tinha, na-na mestra Maria Fernande, contando pras outra irmã dela. Que eu trabalhava, tinha tantos ano e tudo; e através disso, ela ficou gostando de mim, e veio pra cá [pra casa de Chaguinha], e me procurou, me irradiar, pra vim pra minha corrente. Maria de França. Mestra viva¹¹⁶. [...] Quando ela veio (...) padin Raimundo tinha feito um trabalho em Barreiros [...] e eu amanheci o dia, meu fio, com uma alegria, mas uma alegria aferventada. Mamãe tava dando banho em Tupirajá [...] meu irmão mais novo. [...] nunca esqueci desse detalhe. Mamãe disse: “Chaguinha, traz aí uma toalha”. [...] eu disse assim “eu num vô levar toalha não”. Mamãe disse assim: “Venha!” [...] “qué-que você tem?”. Aí eu fui assim, respondi uma palavra muito perdida. Eu disse: “eu tô aqui com uma coisa”. Aí ela disse: “que coisa que você tem?” Ai eu disse uma palavra que eu num quero nem dizer, meu Deus... que eu acho que só in eu abrir a boca ela num gosta. [...] quando ele [Raimundo Tavares, em corpo presente] chegou, que ele só vivia no meio do mundo fazendo trabalho, quando ele chegou, meu filho, manifestou-se [...] eu escutei o grito da mestra dizendo mermo assim: “eu não sou o Djabo. Eu sou uma boa mestra, trabalha, trabalhadeira.” Aí eu escutei quando ele [...] manifestou e ela cantou, no canto dela foi de ódio. Lá quando ele cantou, manifestado, bichin, você acredita que aquilo transmitiu pra mim, eu senti que aquilo foi eu [...] foi comigo. [...] aí eu escutei ela cantar:

*“Eu sou a mestra Maria de França
Que eu chegue-ei pra trabalhar” (é, eu já até me esqueci [...])
“Presidente é uma estrela, só trabalha para o bem
Sou da frechada e da virada e do perigo
Eu sou a mestra Maria de França”.*

Ele [Tavares] mandou me chamar. Quando ela olhou pra mim [Chaguinha golpeia a mesa com a falange dos dedos da mão, imitando a mestra ou dando ênfase à veemência das palavras desta]: “tu vai me pagar. [...] olhe, tu na tua vida, tu vai sofrer como as onda do mar bate, e tu num vai ser nunca feliz. Escuta [Chaguinha golpeia a mesa de novo] o que eu tô te

116 Como conta a história, ainda vivos, Raimundo Tavares e as duas irmãs (Maria Fernandes e Maria de França) seriam capazes de ausentar seus espíritos de seus corpos a fim de ocupar outros corpos. Durante toda a pesquisa não soube de nenhum outro ato ou relato ligado a esse fenômeno mediúnico.

dizendo.”

(Wagner) Jogou uma praga.

(Chaguinha) Foi uma praga né? [risos] [...] eu chorei [...] Ela não perdoou, ela disse “eu não vou perdoar”. [...] Eu achei a parte ignorância, sabe? Eu era muito nova.

[...]

(Wagner) Tem mestre que é muito vingativo né?

(Chaguinha) Tem, tem!¹¹⁷

(Wagner) Eles [espíritos] dava muito castigo na senhora?

(Fernandes) Graças a Deus, nenhum nunca me deu, não.

(Chaguinha) Num deu não?! [tom provocante e irônico, dirigido a mãe] E muito!

[...]

(Fernandes) Diga qual foi o único castigo que o mestre me deu...

[...]

(Chaguinha) A senhora foi fazer um lenço pro...[cochichando, em tom de sigilo:] Seu Zé Pelintra.

(Fernandes) [...] Por que Pai Raimundo ia fazer uma festa. Então Zé Pelintra pediu...

(Chaguinha) [...] um lenço; um lenço vermelho, pra fazer pra ele.

(Fernandes) Aí, eu cheguei, e peguei o lencinho vermelho, num foi?, botaro o nome dele. Quando eu vim de lá pra cá, eu peguei o lencinho e botei assim, joguei e botei na cabeça, aí a mulé perguntou [...] “mulé, onde botou esse lenço?”

(Chaguinha) Mamãe, a senhora disse uma palavra tão grande pra mulé, respondeu muito mal, pra mulher né, num ofendeu a ele [Pilintra]. Aí ele [Pilintra] chegou e disse “óia Maria, pra tu deixar de ser linguda!, eu fiz só assim, com o dedinho na sua cabeça”. Mamãe ficou, mamãe chegou em casa gritando de dor de cabeça.¹¹⁸

[uma família de consulentes, frequentadores habituais do centro, procuram a mesa da juremeira, suspeitando que a filha, adolescente presente na sessão, está sendo perseguida por zombeteiros; também estão preocupados em afastá-la de um amante que não aprovam. No corpo da Dona, sob o controle do mestre, baixa um zombeteiro; o espírito dialoga com os presentes e, sob pagamento de bebidas, é enviado para prejudicar a mulher que o mandou. No decorrer do drama, uma senhora presente na sessão, não-consulente daquele trabalho e desconhecida da família, aproveita a oportuna presença do zombeteiro para pedir-lhe que ataque uma pessoa que incomoda sua filha]

(zombeteiro) Bocado de gente fedorento aqui junto de mim!

(consulente 1) Quem é fedorenta?

(consulente 2) Agente tá tudo cheroso...

(consulente 1) Perfume de Jesus.

(consulente 2) Só Jesus...

117 Conversa com Chaguinha e Fernandes em 6 de abril de 2013.

118 Conversa com Chaguinha e Fernandes em 6 de fevereiro de 2013.

- (consulente 1) Só Jesus.
 (zombeteiro) Se cadê a geladinha [cerveja] pra nós?
 (consulente 2) Tá'qui. Nós trouxe, trouxe tudo que você pediu.
 (zombeteiro) [risada gutural].
 (consulente 2) Uisque. A Cerveja.
 (consulente 3) Tá'qui, ó. [mostra as bebidas]
 (zombeteiro) Pode deixar. Agora eu posso sair de lá [da casa dos consulentes]
 (c 1) [...] vá pra cima de quem mandou.
 (c 3) Vá, pra cima de quem mandou [ou seja, quem mandou o zombeteiro]
 (c 1) Vá pra cima de quem mandou.
 (z) Eu agora posso sair de lá, porque senão me entregasse [as bebidas] eu sabia muito bem o qué que'u ia fazer. [em tom de ameaça]
 (consulente 4) Vá pra cima dela! Pra cima dela. De quem você, ela mandou, você vá lá pra ela, pra ela se rebaixar o mermo dela [quer dizer, sofrer como sua filha, vítima do zombeteiro enviado]
 (c 2) Vai deixar minha filha em paz.
 (z) Me dás o nome dela. [do alvo a ser atacado]
 (c 2) Pronto.
 (c 1) Diga o nome dela.
 (c 4) M. [diz o nome] de [sobrenome]. Escreve aí.
 [...]
 (z) Agora, eu num vou pisar mais lá [na casa dos consulentes presentes]. Porque o que eu queria, truxeram pra mim.
 (c 2) Então tá bom.
 (c 1) Graças a Deus.
 (z) Truxeram pra mim, eu vou fazer o que lá, mais?
 [...]
 (c 4) É! [...] vá pra lá, pra arrebentar ele e ela lá, na cachaça.
 (consulente 5) Tem outra ali, ó, pega essa daí, ó. Pega aí, coisinha, essa caneta aí [consulente presente na sessão e atendida pelo mestre antes de aparecer o zombeteiro, escreve o nome de outra pessoa no papel, para que o zombeteiro a ataque. Ele recebe o papel]
 [...]
 (z) Mas... por quê? [zombeteiro expressa curiosidade em saber o que motiva o trabalho que acaba de ser pactuado com ele]
 (c 2) Porque ela tem ódio da minha filha. E você vai pra cima dela.
 [...]
 [todos falam juntos; discursseira ininteligível; é possível ouvir trechos de frases que indicam que os consulentes exigem várias ações maléficas ao zombeteiro]
 (c 3) [...] pro marido pegar ela [flagrá-la em traição conjugal].
 (z) [risada de zombaria]
 (c 4) Eu quero ver o cacete [briga entre o casal alvo do zombeteiro]. Assim como eu sufri, ela vai sofrer também.
 (z) [risada de zombaria].
 (c 1) [risos]
 (c 4) [risos]
 [...]
 (c 1) A gente quer fazer também o macho se afastar dela.

(c 4) [...] o rapaz se afastar dela, ela se abusar dele e ele dela. Que ninguém quer isso não, ela com ele e ele com ele não.

(c 1) Tudo rim. Maltratou ela também. E mandou porquera [catimbó] pra ela.

[...]

(c 5) Eu vou dá um nome aqui, pra fazer companhia a ela lá, tu quer o nome de uma fulera... que trabalha lá na padaria [...] Atrás de derrubar minha filha. [...] Ela [referindo-se à médium-líder do centro] pega o nome. E apronta só da boa. [a mulher presente e que ao princípio do trabalho não era consulente, volta a intervir]

(z) [risada de zombaria].

[...]

(c 2) [...] ela me fez muito mal, judiou com minha filha.

(c 5) É pra arrebentar ela lá. [tom agressivo]

Os mestres juremeiros e Iemanjá tendem a punir com rigor a desobediência e descompromisso para com suas vontades; os fieis, por sua vez, não perdoam os ofensores que venham a agredi-los por magia ou por maus tratos morais considerados graves. Nenhuma piedade para com os ofensores, atacados inclusive com os mesmos zombeteiros que acionou. Se há de notar, como o fizeram Queiroz (2008) e Oliveira (2011), que a leitura juremeira mais recorrente da noção de erro moral não atende ao absoluto doutrinário ou erudito cristão. Contrariando o que afirmam estes autores, tal disparidade, contudo, não parece satisfatoriamente explicável pelo fato de que os juremeiros sejam analfabetos ou não-eruditos, ou seja, cristãos ou católicos “populares” – equívoco teórico que, implicitamente, sugere que a prática dos preceitos doutrinários cristãos pressupõe univocamente a existência de uma cultura intelectual teológica (a qual não seria – nos centros de Canguaretama, de fato não é – compartilhada entre os juremeiros). Além de notar aquilo que falta à moralidade juremeira, enxergá-la a partir do tipo de cristianismo que ela relativiza ou não aciona em total coerência ética, é preciso aprofundar-se ainda mais naquilo que seu *ethos* pode ter de positivo, particular, singular: a referida relativização da noção de pecado condiz com um gestão valorativa moral sujeita a um outro absoluto: a *lógica do espelho*; seu regime prático de vingança foi, aliás, citado por Queiroz (2011), embora sobretudo circunscrito aos malefícios mágicos e aos mestres da jurema. Ademais, ao menos nos centros juremeiros inclusos nesta investigação, o campo de ação desta tendência moral de *reciprocidade especular* não necessariamente se limita às condutas mágicas dos exus ou mestres juremeiros, mas tende a abarcar fieis e outros tipos de seres espirituais.

A rigor, a benevolência ou seu contrário são, para o juremeiro, faces diferentes de um mesmo princípio moral implícito: o espelho como critério desencadeador da “mão” que cura ou da “mão” que amaldiçoa.

Mas e a clamada justiça do deus dos juremeiros, como se insere nesse *ethos* espelhista? O imaginário da benevolência divina não leva o catimbozeiro a evitar ou abortar sua própria vingança pessoal e particular; não é incomum que, em parte, o congregado da jurema inclusive espere contar com a aprovação divina de sua retaliação, à medida que cultiva um deus que pode vir a apoiar vinganças. Na certeza de que estava sendo vítima da feitiçaria de seus vizinhos, o fiel me conta, agitado:

Cheguei em casa e a catinga de vela [ou seja, sinal, para o juremeiro, de que faziam trabalho mágico contra ele] e o povo [seus vizinhos] escutando na parede. [...] Não vou ter pena de quem não tem de mim. [...] Vou botar pra lascar em quem quer me lascar. Se Deus achar que eu mereço castigo, ele que sabe, senão...

* * *

Ao contrário da iniciação aparentemente lenta e privada com que me defrontei num dos centros, processo que jamais se deu quando de minha presença no salão de trabalhos desta casa, a efervescência iniciática no centro de outra Dona, embora, do ponto de vista da constância dos iniciantes, pouco contínua, foi incessante. Entre os tradicionais processos de aprendizagem na incorporação mediúcnica, tive a sorte de poder acompanhar de perto três jovens iniciantes natalenses. Augusto, Sabrina e César eram todos estudantes universitários, médiuns, estudantes de magia e iniciados em escolas espirituais esotéricas contemporâneas. Augusto e Sabrina haviam chegado até a Dona e sua casa através dos conselhos de seu amigo César, que residira em Canguaretama e frequentara o culto por alguns anos, mas agora residia em Natal. Depois que confirmamos nossos interesses de frequentar as sessões, decidimos poupar nossos gastos e viajar juntos (em meu carro) para estas vivências. Ao longo destas visitas, os três nunca deixaram de ser forasteiros do meio social e moral do culto, de fato, verdadeiros visitantes ocasionais norteados por critérios morais e currículos culturais e religiosos em muitos aspectos estranhos aos membros cotidianos do agrupamento religioso – no que tange, por exemplo, à escolaridade mais avançada daqueles. Abordarei

especificamente o drama iniciático de César, à vista de sua serventia ao tema do *espelho moral*.

César integrava um caso atípico na formação ordinária de médiuns do terreiro: sem avançar além da irradiação das entidades possessivas de suas correntes, há alguns anos aprendia a ciência através de repetidas conversas e lições com os mestres do centro e, na época de minha pesquisa de campo, o perguntador e estudioso pupilo, querido pela Dona e digno da atenção e estima dos principais mestres do salão, retornava à cidade na intenção de retomar e aprofundar-se nos segredos mais íntimos da tradição (muitos dos quais, mesmo após sua saída das sessões locais, obediente ao pedido dos mestres, mantinha em sigilo). Suas discordâncias com os mestres e a médium-líder começaram a se fazer sentir tão logo ele expressou resistência e desagrado com determinadas obrigações do pacto esquerdista do centro (“matar” e pactuar o próprio sangue com um exu – ou ingerir, incorporado por este, o sangue ou vísceras de animais sacrificados¹¹⁹), ganhando ênfase quando, já ausente nos ritos, negou-se a colaborar na preparação do banho de iniciação de Augusto na esquerda do culto, oportunidade em que se mostrou contrário ao ingresso do seu colega num tipo de esquerda que considerava moralmente inadequada e degradante (segundo os critérios que aprendera a cultivar nos anos em que frequentava outros centros mediunistas natalenses e, além disso, dava continuidade aos seus próprios estudos espiritualistas). A juremeira e alguns de seus mestres empenhavam-se em tentar convencer o rapaz através do argumento da necessidade da esquerda na formação de um médium-mago, chegando inclusive a prometer-lo – para a descrença deste – que seria poupado da parte belicosa e lesiva da esquerda do terreiro; mas o decurso dos meses foi esclarecendo que, em alguma medida, o caráter assumidamente maleficiente da esquerda local ia de encontro à perspectiva de César, engajado numa esquerda voltada às atividades de neutralização de feitiço e zombeteiro, e desligada dos sacrifícios de sangue.

Embora César não se declarasse espírita ou kardecista, seu embate ideológico com o centro juremeiro canguaretamense que deixou de frequentar, suscita as aparentes diferenças morais entre as doutrinas mágico-religiosas afro-brasileiras mais afinadas moralmente com o

119 O próprio mestre explica a função do sangue animal na preparação do médium esquerdista: “Ela [a Dona] já vive só pra nós [mestres]. Aí quem sustenta ela somos nós. Mas ele [neófito incorporador], os mestres dele ainda não pode sustentar ele, porque ainda não tão purificado, aí os mestre dele só vão sustentar ele quando ele tiver purificado...aí pra purificar os mestre dele só quando ele engolir sangue...ele vai botar até os troço que tem pra fora”.

kardecismo e o *ethos* dos dois centros de Canguaretama: ao contrário daquelas, oficial e discursivamente defensoras da doutrinação moral dos espíritos trevosos e dispostas a enfatizar os valores de piedade, fraternidade e certa missão ética eminentemente católico-cristã de seus cultos, este último não coloca em ação projetos de evolução ou transformação moral dos espíritos, nem busca eliminar ou atrofiar a feitiçaria que em grande medida torna seus centros socialmente prestigiados e financeiramente viáveis.

A suspensão das visitas do médium às sessões de sua antiga colega e mentora foi contemporânea da frequência entusiástica de Augusto e sua namorada no terreiro, quando os médiuns do centro, juntamente com a Dona, deixaram de encarar César como um confrade de culto. Com o tempo, a contínua ausência de César assumiu a visível manifestação de dissonância com o *ethos* dominante do grupo, antes mesmo que começassem suas giras possessivas para abrigar e solidificar seu enlace mediúnico com os mestres esquerdistas do salão; seus antigos colegas e professores espirituais logo passaram a julgar sua conduta como ingrata, desobediente e provocadora – aborrecimento que, após meses de ausência e silêncio, culminou por finalmente constituí-lo alvo de perseguições mágicas punitivas orquestradas por um mestre e outros médiuns. Aqueles juremeiros declaravam sua não-aceitação do fato de que César tivesse aprendido saberes e obtido benefícios financeiros no centro, para depois cometer o terrível desrespeito de não aderir à esquerda do culto e evitar os encontros do grupo. Por sua conta, o dissidente me disse que jamais havia pedido qualquer trabalho financeiro dos mestres ou realizado qualquer filiação ao centro, sentindo-se, nesse ensejo, no direito de retirar-se de uma associação religiosa que feria suas ideias acerca de esquerda.

Este contraste moral teve o poder de otimizar a irrupção espontânea e passional de certos elementos do *ethos* coletivo do centro – acontecimento valioso para um estudo de moralidade interessado sobremaneira nos princípios subjacentes às reações emotivo-morais menos (ou nada) ponderadas e racionalizadas. Em torno de César, um difuso clima de raiva e expectativa de vingança foi generalizando-se entre alguns mestres de esquerda, a Dona e outros médiuns – estes últimos, consensuais em criticar o seríssimo erro daquele que outrora aparentava ser um dos adeptos mais respeitados (um forte e certamente incômodo candidato a herdar o papel e função religiosos da médium-líder) – :

Quando ele precisava ele veio pra cá... e agora ele não quer mais saber,

quer dizer, já faz um tempo que ele não vem mais aqui [...] ele tá [...] tipo assim, evitando... Ele não deveria fazer isso [...] eles [mestres] fica bravo [...] (fiel)

Pra gente ir buscar [...] ele pode ir pro inferno, mas nós vamo buscar ele lá de dentro. [...] Eu disse aqui [no centro] ou num disse? Ele ia ser aprovado na esquerda, disse ou num disse? [...] Ele num quer a esquerda. Num quer? Ele vai ser aprovado por uma coisa [a esquerda] que é...mais valioso pra tu. (mestre anônimo)

(mestre anônimo) Ai ele tá pensando que já é o que? Mais do que eu? Ninguém é mais do que eu. Ele começou por baixo, aí tá em cima, aí já acha que pode me pisar é?

(fiel) Ninguém pode pisar mestre não. Tem que respeitar.

(mestre) Unh... após ele vai ver...

(fiel) Se não respeitar... [bate a palma esquerda com a parte lateral do punho direito, fechado, no típico gesto popular de que "tá lascado", "se lascou", "tá fudido", "se fudeu"]

Mas nem os cochichos, codificações sígnicas e o duplo sentido que às vezes recheavam a vida linguística deste agrupamento religioso, ocultavam um preço muito mais alto cobrado, pelos juremeiros mais antigos, ao (in)fiel foragido:

(mestre anônimo) "Ele quer ser mais do que eu [...] Bebi o rabo de saia dele [referência ao assassinato da mãe do fiel por intermédio da magia, sob o preço do pagamento em bebida alcoólica ou talvez sangue] e se ele brincar eu bebo ele. Não brinque comigo não, não queira ser mais do que eu não. Queira ser mais que minha matéria, mais do que eu não.

(fiel) Tá certo.

[...]

(mestre) Ele não quer a esquerda. [...] sem a esquerda ele não é nada.

(mestre) Ai aquela desgraça tá pra morrer, não morre. Ô desgraça duro de morrer!

(fiel 1) Tem que ajeitar o bichinho [tom sarcástico]

(mestre) Ah, é pra ajeitar [...]?

(fiel) [risos]... Tem que ajeitar o bichinho. Né pra ele ir [morrer] agora não.

(m) Ai tu não quer ir botar [enterrar] ele agora não?

(f 1) Não, não.

(m) Homi, bote aquela desgraça pra lá e ele deixa tu e minha matéria descansar...

(f) Vamo judiar com ele mais um pouquinho... Vamo brincar com ele mais um pouquinho... Quando a gente vi que ele não quer mais nada [que não tem mais qualquer interesse em retornar ao centro]... a gente separa [provável

menção ao assassinato da vítima por magia].
(m) Mas aquela desgraça...tem que fazer um trabalho pesado lá mesmo [na casa do alvo]
(f 1) [...] deixe eu pegar no carro pra eu ir fazer lá.
[...]
(fiel 2) Dá pra [...] vim de moto [falando ao fiel 1]
(f 1) Esquentá não. Eu tenho um carro bom pra trazer [referência ao caixão de cemitério] [gargalhada].
[a conversa do mestre com o fiel 1 segue entre cochichos...].

Naquela mesma época, fui rever César na pequena granja em que vive. O religioso apressou-se em mostrar-me quatro objetos estranhos que encontrara no chão do terreno de seu quintal: duas facas enterradas no chão, cruzadas em x; um saquinho plástico de cor azul e amarrado, com uma vela quebrada em três pedaços em seu interior; um saco plástico, amarelo, amarrado, com um lenço branco e algo similar a ossos de galinha dentro; e uma garrafa aparentemente enterrada abaixo de uma estaca da cerca próxima à entrada da casa. Os ataques mágicos, aparentemente, haviam começado. Em minhas posteriores visitas ao centro, já não se perguntava pelo iniciante castigado; em minhas últimas conversas com César, ele me afirmou estar rezando e evitando preocupar-se com a perseguição de seus ex-colegas, confiante no adágio “Ninguém pode mais que Deus”.

Toda esta trama conflitiva atualizou exemplarmente a lógica moral para a qual convergem não apenas as relações que estes juremeiros estabelecem com as pessoas exteriores ao seu lugar ou grupo de culto, mas o principal procedimento que rege, pelo menos na casa juremeira tratada neste tópico, as relações de poder dos mestres e dos médiuns-líderes com seus iniciados: um *ethos* especular disposto a punir o ato que é entendido como moralmente mau, inaceitável e também a recompensar o que se sente como bom e adequado do ponto de vista de uma estrutura de valores guiada por sentimentos e imperativos de obediência, endividamento e prestígio social.

3.3 A CRUZ CATIMBOZEIRA

Com o cristianismo surge um preceito moral que estava de todo ausente nas demais religiões antigas e no próprio judaísmo: a “boa nova” haveria de se espalhar por todo mundo, consolidando a “religião universal” (CHAUÍ, 2003). À medida que, por exemplo – para não

tratar de outros contextos onde a cristianização deparou-se com alteridades religiosas ainda mais radicais –, na própria história europeia, cenário onde a Igreja católica protagonizou mais que em qualquer outro continente sua expansão e domínio, Nogueira (1995) vê nesta “superposição do cristianismo ao paganismo” uma comum priorização do conteúdo apocalíptico cristão em detrimento dos ensinamentos catequéticos do evangelho, a hegemonia do catolicismo mundo afora, creio, deve ser pensada para além de certo senso comum que tende a tomá-la somente como um dos mais culturalmente impositivos projetos religiosos que o Ocidente até aqui conheceu. O trajeto do catolicismo pelo globo é também a história de uma religiosidade morfológica e ideologicamente associativa, adaptativa, fusional por excelência¹²⁰; quando disseminar-se como instituição ritualística e teológica se faz, para a catolicidade hegemônica, mais interessante moralmente que conservar-se como visão de mundo monolítica, não estamos somente diante de um caso particular de síntese histórico-cultural em que, como a historiografia constata, religiões nascem em alguma medida a partir de outras religiões, mas perante um universalismo apto a ceder e diversificar-se culturalmente sem deixar de ancorar-se em certos princípios e elementos dogmáticos e cerimoniais básicos. Principalmente em sua vertente católica, a meta universalizante inerente à cristandade teve de desdobrar-se numa expansão religiosa em que as estratégias¹²¹ e efeitos sincretistas com as religiões colonizadas tiveram papel fundamental. A pretensão católica à universalidade, paradoxalmente, só se realizará concretamente mediante casos de hibridismos e flexibilizações de suas expressões locais. Considerar essa “baixa imunidade” cultural do catolicismo diante de suas sínteses com as religiosidades locais sob dialético processo de colonização, portanto, leva-nos a considerar as resistências e dinâmicas permanências (mais

120 Vale lembrar, por exemplo, que a fim de “se tornar senhor dos bárbaros, o Cristianismo precisou de conceitos e valores bárbaros: tais são o sacrifício do primogênito, o beber sangue na Eucaristia [...]; a tortura sobre todas as suas formas, sensível e não-sensível; a grande pompa do culto” (NIETZSCHE, 2000).

121 Para citar alguns poucos exemplos, dispostos em tempo-espço díspares: “[a ação da Igreja no Brasil] buscou condicionar-se ao meio no esforço da catequese. Nem sempre conseguindo impor uma norma de conduta, as autoridades religiosas, inspiradas na complacência recomendada pelas autoridades papais, para garantir o povoamento do Novo Mundo, contemporizaram com o pecado, enfraquecendo, por conseguinte, as atribuições do grande tentador [o Diabo]. Como bem se exprimiu D. Pero Fernandes Sardinha: ‘...nos princípios muitas coisas se hão de dissimular que castigar, maiormente em terra nova como esta’. “ (NOGUEIRA, 1995, p.162). Séculos antes, Gregório Magno, enquanto evangelizava terras inglesas, agia numa perspectiva similar: “Os ídolos deverão ser destruídos, mas não os lugares sagrados onde se encontram. [...] O culto cristão celebrado nos antigos lugares sagrados imediatamente familiarizará os neófitos com a nova fé. Inclusive as festas tradicionais deverão ser mantidas, transformando-se os antigos sacrifícios em festividades dedicadas ao mártir a quem foi consagrada a nova igreja.” (IBIDEM, p.26). Claude Lecouteux (SCMITT apud SILVA, 2005) notou a grande influência das tradições espirituais germânicas na literatura eclesiástica e latina da Idade Média.

ou menos bem sucedidas) das cosmologias sob cristianização também a partir do enorme valor que o projeto moral universalizador possui no cristianismo.

Por outro lado, inspirado em “*La Naissance du Purgatoire*”, de Le Goff, Maués (1995, p.491) dirá que a “concepção de um lugar intermediário, de penitência e provação, entre o inferno e o paraíso, lugar dos que não são nem muito maus, nem muito bons” (meio-termo moral, por sinal, similar ao da zeliana cidade da jurema e também ao dos mestres juremeiros das Donas), formatada no imaginário católico do século XII, influenciará profundamente as mentalidades católicas a partir de então. Essa “lógica do terceiro lugar”, do meio termo, ao contrário da “lógica binária” da cristandade protestante (onde ou se está salvo ou condenado, ou seja, dentro ou fora da igreja dos “eleitos”), instaura, no catolicismo, uma ampla mediação entre inferno e paraíso, salvação e condenação, como também – momento em que o autor retoma a análise de Roberto Da Matta (apud MAUÉS, 1995) sobre o poder estrutural da cultura católica em causar na sociedade brasileira um jogo de caracterizações identitárias polarizado na disjunção entre casa e rua – uma potência de flexibilização que aceitará alguma ambiguidade e multiplicidade identitária religiosa para seus fieis. Opera na catolicidade brasileira, assim, um “sacramento da penitência, do perdão, que habilita à renovação da graça, mesmo para o pecador mais empedernido, o que não o livra, porém, das penas do purgatório” (MAUÉS, 1995, p.496). Brandão (1993) soma-se à análise do caráter “relacional” do catolicismo desde outro aspecto: esta religião não está voltada “a uma espécie de autoaperfeiçoamento solitário e individual nem a uma fidelidade subordinada e exclusiva do fiel a uma instituição social de salvação”¹²² (IBIDEM, p.105), mas ao âmbito das relações entre parentes, familiares, amigos, vizinhos e colegas.

Mesmo porque uma vontade ascética de tal natureza enfrentaria um inimigo implacável: “Seu poder é tão grande que não há na terra nenhuma força com que possa ser comparado” – São Tomás (apud NOGUEIRA, 1995) foi claro. E, de fato, a “modernidade europeia foi o momento do “triunfo de Satã””, “personagem concreto e familiar” desde a Idade Média. Impossibilidade católica de se “pensar no Bem sem pensar no Mal”, cuja importância

122 O relativo afrouxamento histórico da sujeição dos católicos à instituição eclesiástica é um fenômeno verificável hoje em dia; mas, ao contrário do que Brandão (1993) permite que entendamos de seu raciocínio, esse fato não é um atributo inerente ao catolicismo – os estudos históricos abundam em análises acerca da profunda dominação política, psicológica e cultural que a hierarquia eclesiástica e suas ideias exerceram sobre as mais diversas sociedades –, mas uma particularidade por demais recente em seu longo desenvolvimento histórico.

“precedia o Bem na pedagogia eclesiástica”; maldade que tomou, na era das Reformas, a grandeza de uma majestosa potência (NOGUEIRA, 1995, p.156-157).

Mal difuso, prioritário, superlativo. Cabe ao moralista não deixar passar despercebidas as atitudes dualistas do peculiar monoteísmo (?) católico. Como entende Chain (2003), esta religião fundou¹²³ e fez migrar até o Brasil colonial¹²⁴, na figura da “arquipresença diabólica”, uma “fluidez de fronteira entre os domínios de Deus e do Diabo”. E, como chama a atenção Nogueira (1995), não é entre indígenas e africanos que encontraremos uma entidade maléfica através da qual se polarize a oposição entre bem e mal...

A origem do arquétipo do Diabo remonta à tradição hebraica [...] Através do universalismo cristão, a figura do Diabo ultrapassará uma religiosidade de caráter nacional, assumindo o papel de Pai da Desobediência [...]. O universo inteiro passa a ser percebido como dividido entre dois reinos inexoravelmente antagônicos: o de Cristo e do Diabo. Reinos imersos em um combate que data da Criação: Satã esforçando-se de todos os modos para impedir a propagação da “Boa Nova” que tem por missão destruir, definitivamente, o reino do Mal. Assim, avoluma-se a hoste demoníaca, retirada de uma leitura polarizada da tradição hebraica. Lúcifer, o filho da aurora, a estrela de Vênus, associado ao rei da Caldéia, é resgatado de uma passagem de Isaías, onde o profeta escarnece da queda do rei, perguntando: “Como caístes do céu, ó Hellel, estrela da manhã?” (Isaías 14:12), convertendo-se no chefe das legiões rebeldes. Belzebu (2 Reis 1:3), torna-se em príncipe dos demônios (em Mateus 3:22 e Lucas 11:15), junto com Asmodeu, a divindade persa da tempestade – Aeshma Deva (Mateus 12:24). Demônios trazidos do Oriente para formar o panteão diabólico, aos quais serão acrescentadas as divindades greco-romanas¹²⁵ por sua conseqüente redução como deuses antigos (e vencidos) à condição de entidades malignas. (NOGUEIRA, 1995, p.72)

Mas é preciso conceder assento à delicadeza filosófica de Escalante (1998): se, no drama bíblico dos católicos, o Diabo assume, sob permissão e eventualmente algum mandato divino, o papel de “agente provocador” de tentações e de grande responsável pelas

123 E assim o fez, segundo Chain (2003), polarizando o universo em dois reinos: de um lado, o reino divino dos evangelhos; do outro, o reino diabólico em que eram tipificadas as heresias gnósticas e todas as religiosidades pagãs.

124 “Se, na própria Europa, as reminiscências de vivências religiosas não-cristãs já propiciavam o recrudescimento das crenças nos poderes de Satã e seus asseclas, o que dizer do encontro com povos inteiros que sistematicamente desconheciam a Sagrada Palavra dos Evangelhos?” (CHAIN, 2003, p.53)

125 Para Margareth Murray, em *El Dios de los Brujos*, (apud CHAIN, 2003, p.49), “não se pode refutar a existência e a continuidade – na Europa do período medieval e da chegada do Mundo Moderno – dos ritos pagãos milenares que deificavam entidades cornudas. Estas entidades, devido à intensificação do terror aos elementos alheios ao Cristianismo, passam a ser vistas como diabólicas”. [grifo de Chain]

implacáveis punições do Juízo Final, sua inimizade com Deus não é extrema, sendo arrefecida por sua ilustre complementariedade com o domínio da divindade central. Ainda mais quando, como argumenta Nogueira (1995), o dualismo Deus-Demônio, que já tingia as vidas do mundo medieval, na Alta Idade Média, sob influência do dualismo disseminado pela heresia Cátara, sofre transformações no domínio do “Mal”, concebido a partir daí em equivalência de poder ao “Bem” – a “ação dos agentes de Satã, ou seja, a bruxaria, o culto ao Demônio”, ganhando ênfase nos tribunais europeus, que sentenciam a integral “diabolicidade das práticas mágicas” e preparam as “epidemias” de bruxaria que a modernidade conhecerá.

Voltemos à jurema, particularmente ao seu catolicismo. É também nessa “boa nova” de “vocação” até certo ponto culturalmente permissiva e pro-sincrética (malgrado dominante ao nível da elaboração cosmológica) que se pode conceber o desenrolar, da colônia até a contemporaneidade, do longo processo de sínteses multiculturais que engendrou os horizontes morais da cristandade catimbozeira, do catolicismo popular dos juremeiros. A polarização dualista em que se experimenta a moral deste culto, em que pesem as óbvias disparidades formais e doutrinárias entre a jurema e o catolicismo apostólico romano de matiz institucional, comprova sua catolicidade em se tratando de Deus, Diabo, bem e mal. Ainda que boa parte das crenças que dão vida à jurema não se assemelhem às que orientam as missas eclesiais católicas, do ponto de vista cosmológico a partir do qual se tenta entender o “pano de fundo” moral em que se pensa e se faz o magismo religioso juremeiro, há uma inegável procedência católica (a rigor, judaico-cristã) a ser investigada.

Não é difícil achar motivos bastante razoáveis para uma jurema de tal maneira cristã e católica¹²⁶. Ela é produto social ativo da catolicização do Nordeste. É verdade que, entre esta

126 As influências religiosas cristianizantes sofridas pelo catimbó vão além da hegemonia cultural do catolicismo romano. O espiritismo (os estudos do século passado o localizaram entre as principais influências religiosas do catimbó-jurema) tem se afirmado, no Brasil, segundo Silva (2005), enquanto uma “reconstrução original” cristã e até certo ponto catolicizada da elaboração original de seu grande pensador, Alan Kardec, cuja doutrina, iluminista, eurocêntrica, racionalista, experimentalista e científica, em muito diverge do espiritismo encontrado no Brasil; por exemplo, o maior ícone desse “espiritismo *a la brasileira*”, Chico Xavier, nascido em 1910 e com obras publicadas a partir de 1932, educou-se devotamente em ambiente católico, praticando confissões e austeras procissões; como vê Stoll (apud SILVA, 2005, p.80), o famoso médium, fiel aos “votos monásticos” de “castidade, pobreza e obediência” da espiritualidade católica, foi santificado por seus seguidores – a “aura de credibilidade” de sua figura assim assegurada num país predominantemente católico. Por outro lado, as influências mais recentes dos cultos possessivos afro-brasileiros contemporâneos na jurema de Canguaretama, tendem possivelmente a reforçar ainda mais essa base moral cristã e particularmente católica do culto: a macumba e a umbanda, pelo menos, compartilham com o cristianismo católico algumas perspectivas e valores morais fundamentais (como o culto aos santos, a crença num deus judaico-cristão, a importância da figura de Jesus e um certo dualismo panteônico polarizado entre bem e mal).

Igreja romana de outrora e a de hoje, os imaginários do Diabo, de Deus, do bem, do mal, das virtudes, dos pecados, dos ritos e tantos temas míticos pressupostos nesta perspectiva religiosa, há coincidências, continuidades e também hiatos, descontinuidades, releituras e contradições. Existam, com efeito, muitos abismos ou muitos parapeiros comuns entre os dois momentos históricos desta instituição, de qualquer maneira essa questão é tão desimportante para pensar a moralidade mágico-religiosa da jurema quanto é patente o atual distanciamento dos juremeiros de Canguaretama para com as instituições doutrinárias e litúrgicas da Igreja, de quem são mais curiosos admiradores que seguidores exemplares. Ora, de fato e para minha surpresa (pois não cogitei essa hipótese até que, durante os últimos meses etnográficos, os fatos e leituras começaram a suscitá-la!), alguns dos pressupostos morais do catimbó-jurema com os quais me deparei nos centros de trabalhos de Canguaretama, parecem ecoar uma Igreja que em muito ficou para trás: uma cristandade cujos enfáticos biteísmo e hiper-realidade do maléfico nos lembram mais os motivos de fundo discursivos medievais que a difusa tematização significativamente menos diabocêntrica dos padres de hoje. Em alguma medida, certamente aconteceu aí, nessa considerável durabilidade de *tropos* morais, uma excelente amostra da continuidade estrutural que Fernand Braudell designou de “história de longa duração” (apud MAUÉS, 1995). As descontinuidades, complexidades e dissonâncias em que o católico dualismo cosmológico, tonificado na medievalidade, foi se transmutando ao longo dos diversos cenários sociais brasileiros e nas próprias sínteses históricas em que se têm organizado as diversas maneiras de experienciar a(s) jurema(s), não impediram que os catimbozeiros dos centros pesquisados reivindiquem um *ethos* que lhes é, seja como for, por demais similar e análogo para deixar a órbita de sua herança: embora, em tese, o Diabo e Deus sigam por extremidades morais inconciliáveis, o bem e mal a eles atrelados – como em certa medida o exercício mágico à direita ou à esquerda – complementam-se numa solidariedade moral que beira a con-fusão. A coexistência do discurso pautado na bondade divina, na salvação e na benevolência, com um conjunto de crenças e valores que mantêm a maldade e seu senhor num status simbólico alto demais para não incorrer em roubar a “cena” cosmológica e psicológica do bem: o paradoxo moral do cristianismo católico resplandece em requintes dramáticos nos magos e espíritos da jurema. Inclusive, em parte não assumiria, o circuito juremeiro esquerda-direita, uma interessante analogia com o imaginário da busca católica por hegemonia (de um lado, a cristandade romana, do outro, o “paganismo” dos

magos de todas as culturas a catolicizar), a mão destra, com suas orações e liturgias, correspondendo ao ideário católico oficial, cabendo à esquerda receber a feitiçaria imputada às alteridades religiosas (tipicamente negadas dentro da oficialidade juremeira) ?

A tensão dicotomista e a mentalidade moralmente bipolar em que se construiu historicamente a moralidade catequética católica, de alguma maneira transpôs-se para a via de “mão dupla” juremeira. Mas atenção: aqui não se está a afirmar que o formato dualista do culto juremeiro é em si mesmo e necessariamente uma continuidade estrutural do modelo católico; dizer isso seria o mesmo que afirmar que a jurema não poderia ter desenvolvido um registro cosmológico dualista senão por herança – o que contradiria a ideia que, com Chauí (2003) e Canto-Sperber, Ogien (2004) explanamos num capítulo anterior (as moralidades humanas têm inclinado-se à elaboração binomial e contraditória em bem-mal) e reforçamos no começo deste capítulo, com a ajuda de Hertz (1970): a divisão entre direita e esquerda, polarizando sagrado e profano, bem e mal, Deus e demônios, religião e feitiçaria, também tende a reincidir em diversas sociedades. Agora bem: o que tento demonstrar aqui é o quanto o conteúdo simbólico presente na dualidade juremeira esquerda-direita é, pelo menos em alguma medida, indubitavelmente resultado da difusão cultural católica; mas é preciso pensar assim sem desejar atribuir a esse fator qualquer monocausalidade reducionista que negue haver, entre as duas referidas religiões, possíveis coincidências cosmológicas não necessariamente conectadas causalmente entre si – negação que seria, aliás, digna de um difusionismo equivocado, similar àquele a partir do qual Cascudo (1978) viu na magia catimbozeira pouco mais que um desdobramento da magia greco-romana trazida em barcos europeus.

Aviso dado, continuemos a exploração cosmológica. Ao aplicar ao cristianismo (ou melhor, às suas versões mais presentes no mundo), o empréstimo que Maffesoli (2006) fez a Paracelso para falar das épocas, não restam dúvidas de que a “monarquia” cosmológica, “o poder de um único princípio” perante o qual os demais princípios de conduta se curvam, corresponde, no cerne trans-histórico da filosofia moral cristã, não exatamente à redenção, mas ao seu verdadeiro soberano moral, irreduzível: o pecado. Ricoeur (1967 apud SAHLINS, 1996) avalia que a tradição cosmológica inaugurada no Gênesis Bíblico distingue-se das demais em sua visão do mal: nelas ele é primordial e preexistente ao humano, enquanto que para aquela, fato único nas cosmologias conhecidas, o mal deriva do humano, é seu efeito, há

uma humanidade em si mesma corrompida. Desta queda fundante dos homens, alienados de Deus, a ontologia cristã inscreve o mundano, o humano, esse outro do divino. Deus criou o bem, nós trouxemos o mal: “O mundo, incluindo a criatura, foi criado *ex nihilo*: não há nada nele de divino como tal” (SAHLINS, 2007).

Chauí (1991) observa que, no pecado original, ao se deixarem seduzir pelo fruto proibido, Adão e Eva se sabem nus, conhecem a vergonha, separam-se do divino, perdendo a imortalidade de que gozavam junto a ele. Este primeiro pecado traz a dor, a “carência e a falta” aos novos mortais – o homem precisará trabalhar para viver. Condenação à finitude. Em nossa queda, reflete a filósofa, o “sexo como vergonha e dor futura é o momento privilegiado”. O sexo gera os “seres finitos” que somos. Ele protagoniza o mal¹²⁷ porque perpetua a morte; e dos males, o pior, por que afasta-nos de Deus indefinidamente, ao propagar nossa condição de condenados ao fim – inversa à eternidade do Criador.

Contudo, o espírito cristão se nutre do pecado, provocava Nietzsche (2000). A Igreja tem prestado grandes homenagens ao símbolo cardeal da imperfeição dos homens. Foucault (1988) soube ver isso ao escrutinar a presença fundamental da ritualística confessional nas esferas civil e religiosa da Idade Média. Não se tratava, na confissão, de um grande “não” ao sexo: a outra empreitada, principal, realizada pelo ascetismo cristão, não foi a de bloquear ou negar o maior pecado da carne, mas, mesmo temendo-o, desejando purificar-se dele, enfatizá-lo, sondá-lo, circundá-lo.

À religiosidade da intrínseca maldade humana, do divórcio de Deus com o mundo e do fundamento sexual da grande “queda”, deve-se somar, com Feuerbach (2007, p.88), o pressuposto psicológico do “sofrimento”:

A religião cristã é a religião do sofrimento. As imagens do crucificado, que até hoje encontramos em todas as igrejas, não representam um redentor, mas somente o crucificado, o sofredor. Mesmo as autoflagelações dos cristãos são consequências que se baseiam psicologicamente na sua concepção religiosa.

Lamentação, desagrado, insuficiência: a condenação à falta dá sentido à cosmologia cristã. A ousadia antropológica de Marshall Sahlins (2007) advoga que a “antropologia

¹²⁷ Lembre-se, aliás, que no capítulo anterior foi mencionado o caráter profano e impuro que a celibatária iabá de Tupinambá atribui ao sexo.

ocidental nativa” lidou moralmente com a escravidão inaugurada no pecado original, transformando-a em concepção de liberdade, liberação: o desejo humano, que antes nos levou à perdição eterna¹²⁸, irá tornar-se premissa de salvação temporal, dentro de um “invariante” imaginário de insatisfação e incompletude a ser satisfeitas – “triste figura do homem necessitado”.

Magnetismo irresistível da maldade e da dor, absorvente malignidade do real e da vida, pecado como fundamento máximo da organização moral – eis a primeira “nota” que deu o “tom” moral da cristandade que conquistaria os continentes. Não se concebe o ideal de bem, as virtudes cristãs, a salvação, com o mesmo empenho moral em que se está fascinado pela falha, pelo que envilece, pelo pecado alojado no íntimo da carne, do ser cristão. Ao fim, defrontando essa lacuna fundante, o triunfo da vontade de aliviar-se da ruindade incessante.

Ora, ver a si próprio como grave pecador e grande candidato à condenação divina não necessariamente deflagra, no juremeiro, os clássicos sentimentos cristãos de culpa e vontade de redenção vislumbráveis nas histórias de alguns poucos mestres da jurema¹²⁹. Estranharemos a reincidência desta percepção não culposa que boa parte dos juremeiros têm dos próprios atos, considerados por eles mesmos enquanto pecaminosos ou imputáveis de pecado, enquanto não entendamos o quanto a imanência de uma humanidade má, sobrepassa o poder, na crença geral católica, da própria vontade de perfectibilidade virtuosista. Zélia venera seus bondosos e impecáveis santos com a mesma confiança com que não abandona o “mortal” caminho da feitiçaria...

Eu sei que tenho pecado. E tenho pecado dos grande. Dos grande. Porque quem trabalha na esquerda não trabalha pro bem não, trabalha pro mal. E pra eles [santos, a exemplo de Padre Cícero, a respeito do qual falávamos] nós somos muito pecador, pecado muito mortal.

O mal-estar é o “astro” central a partir do qual se ordena a trama catimbozeira. Do ponto de vista prático, o catimbozeiro, aliviando ou causando a dor de alguém, existe para esta; fora dela, sua atividade não propriamente perde um imprescindível ingrediente

128 “Ao colocar seu amor por si mesmo acima do amor Àquele que era o único que poderia bastar [no pecado original], o homem tornou-se escravo de suas próprias necessidades” – escreveu Santo Agostinho (apud SAHLINS, 1996, p.567).

129 Vem a calhar exemplarmente, nesse sentido, os raros casos de lamentação e pedido de socorro entoados por espíritos como o de João da Cruz, incorporado em Tupinambá: “Jesus disse uma vez!: 'não fizeste o mal como fizeste o bem' [bis] Por isso eu digo: estou perdido/ Chame por João, o João da Cruz.”

cerimonial, mas arruína-se em sua mesma razão de ser. Desde que não haja malefícios para explicar, combater e endereçar, não estamos falando das casas de jurema das Donas; e, para aqueles que garantem a existência e continuidade destes centros, a presença do mal, da doença, da perturbação, da angústia, da feitiçaria, é o pivô, a “mola mestra”, o elemento que dá partida e ânimo a toda engrenagem de curanderias, consultas, retaliações e trocas materiais e simbólicas entre espíritos, médiuns e consulentes. É preciso concordar com Marc Augé (1974) no englobamento da curanderia ao universo feiticeiro: ao explicar as desgraças humanas e mobilizar o combate mágico, é o mundo da feitiçaria a responder pela mentalidade coletiva.

“E as maldade é no mundo inteiro, só é o que não presta.” “Muito mal, porque o bem é muito difícil a pessoa dá. Mas o mal? A pessoa acha aqui na porta da frente.” – as palavras de Dona Neta valem para muitos juremeiros: o mundo anda longe de ser bom. Do ponto de vista da rede de nexos simbólicos, morais e sentimentais nativos, o re-conhecimento da precessão e difusão do que é ameaçador, ruim e ofensivo para cada fiel, anda de “mãos dadas” (direita e esquerda) com toda sorte de expectativas, exaltações, priorizações e atitudes mágicas produzidas sob a figura dominante do mal. Antes do enfeitiçamento de corpos, quando já não se duvida que o mal fere aí mesmo onde se materializa, um radical enfeitiçamento do imaginário, sua realização malificante, a “ferida” simbólica originária. A mente do juremeiro, como seus trabalhos, há voltar-se para o malefício. Que seja sua pessoa ou outrem a “botar catimbó”, isso realmente lhe diz muito pouco respeito: mil vezes menos censurável que a desforra, é o primeiro golpe, o primeiro pecado do drama, cena original que, em qualquer consulta, dá partida, justificação moral e centralidade interpretativa ao encadeamento em que se gesta o próximo catimbó. A inquietante realidade do catimbó atingirá desde fora sem nunca deixar de ser caseira, privada, íntima; fatalmente acabará se concretizando e permanecendo como fundamento espiritual, na medida em que a “monarquia” do pecado tem seu reinado assegurado sobre as condutas dos congregados.

A medida de desempenho do trabalho gira em torno do malefício, para cujo oceano todos os rios, à esquerda e à direita, confluem – “mestre bom” é quem melhor tira e/ou bota catimbó. O bem direitista é muito mais curandeiro do mal ameaçador que conselheiro e adivinhador de algo julgado moralmente bom em si mesmo; a positividade a acionar a maioria dos trabalhos (e, dentre estes, os trabalhos de maior urgência e gravidade) vem da esquerda, onde se honra abertamente a cultura de vingança que dá partida e retroalimenta a ordem

visível e invisível dos trabalhos. As desordens psíquicas e físicas das vítimas dos catimbozeiros e suas magias mantêm parte considerável da vida prática juremeira em funcionamento. A maioria dos consulentes, ao buscar informações e opiniões com os mestres, depara-se, como causa de sua inquietação e sofrimento, com um zombeteiro ou feitiço – mandando, em seguida, o mal “de volta pra quem mandou”. Tecnicamente falando, quer dizer, ao nível da competência técnica mágica, a esquerda prescinde da direita, mas o contrário deixa de fazer sentido na medida em que nos perguntamos o que seria da chamada direita sem as doenças e padecimentos gerados pela chamada esquerda. O combustível maior da jurema é o catimbó, ela vive de seu próprio “pecado”. Aquilo mesmo que ameaça, debilita e mortifica a saúde dos devotos, erige e vivifica os laços e sentidos que mantêm as mesas e chãos das Donas em ação. A revolta, ansiedade, medo e ódio que o juremeiro demonstra diante do malefício mágico que o atinge, é uma expressão emocional situacional que não corresponde a um absoluto moral; ele tenta evitar e neutralizar os ataques mágicos sem jamais assumir um código ético ou um *ethos* prático de negação do catimbó, ou uma cosmológica em que este não seja evento determinante. No juremeiro, mesmo o mais violento antagonismo psicológico e mágico com o malefício mágico presume uma profunda simpatia cognitiva com o mesmo.

Não é nada arbitrário, portanto, que no *ethos* prevaemente nos rituais a experiência daquilo que é a busca da satisfação, do bem-estar e da saúde, identifique-se quase de maneira exclusiva com a busca da neutralização e cura das aflições; o que é psicologicamente, fisicamente, enfim, moralmente bom, recomendável e admirável para os juremeiros, confunde-se com o dever de cessar os males incômodos em torno dos quais suas mesas ganham utilidade e poder. Nesse sentido funcional específico, o enredo moral pressuposto na terapêutica e curanderia juremeira assume uma lógica prática de bem moral paliativa do mal: a vigorosa concentração na reabilitação e alívio das desarmonias psicofísicas mais violentas e imediatas não deixa espaço senão para uma escassa, tácita, frágil e negativa construção de preceitos exemplares a respeito de como se deve viver. Assim, pouco doutrinária à medida que é utilitária, imediatista tanto quanto não é futurista, mais conforme uma disciplina prática mediúnica e mágica que com uma austeridade intelectual religiosa, afirma-se uma economia moral do consolo, do alívio, da felicidade negativa, por subtração do mal, ausência de sofrimento. A produção e atualização de normas e preceitos em que ideias de prazer, bem e saúde sejam tomadas como valores em si cultiváveis, não encontram sentido numa

cosmologia em que o catimbó e sua gestão dominam o cenário perceptivo-explicativo e moral. *A moral do espelho*, do equivalente, pelo contrário, tende a ganhar sentido e prestígio na mesma proporção em que não há uma cultura moral autonomizada da super-presença do mau-olhado, do zombeteiro, do feitiço – restando aos valores associados ao bem, na prática, o papel de combatentes do mal, grande protagonista e líder dos dramas cotidianos.

O Deus/Jesus da jurema muito confessa desse *ethos* sujeito aos ditames do malefício: emerge dos trabalhos, rezas e cotidianos como força e inteligência instrumental e judiciária, mais servindo e sentenciando os homens que demandando deles deveres e cultos, logo, muito distante de figurar ilustremente como conteúdo ético de numa moralidade diretiva. Na jurema, os planos, sentenças e mensagens bíblicos e divinos não contam com os intérpretes e pregadores que exercem liderança nas religiões missionárias e de exegese bíblica; no trato com seu deus, há sempre lugar para algum ventriloquismo e profetismo de pequenas proporções, mas os pedidos e promessas de fé dão o tom discursivo. “Tudo que eu peço Deus me dá”, diz a fiel – a retórica geral exala enorme esperança para com Deus (ou Jesus, seu mesmo e ao mesmo tempo outro) que provê os mais variados desejos individuais como apenas um servo integral das vontades humanas poderia fazer, num grau de disponibilidade próximo do absoluto. Essa apropriação intensamente utilitária da figura da divindade benevolente não pode ser dissociada do caráter secundário que o bem adquiriu num complexo cosmológico com profundas fundamentações católicas; o domínio perfeitamente concreto e real das maldades e dos feiticeiros não poderia desligar-se do irreduzível e envolvente *tropo do pecado original*.

Há alguns séculos que os hibridismos religiosos americanos indicam o quanto já não deveria nos surpreender ver ideologias piedosas e vingativas, o cristão e o feiticeiro, convivendo numa mesma pessoa, num mesmo grupo, numa mesma tradição, numa mesma e dupla moral – por que não?: “entre a cruz e a espada”, a jurema ficou com ambos, permanecendo ao equador de seu próprio “espelho”.

DE VOLTA PARA O FUTURO – ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Se porventura esta dissertação oferta ao campo sociológico/antropológico dos estudos da jurema como universo moral, alguma ferramenta conceitual ou novo olhar, devemos creditar isso sobretudo ao arcabouço teórico-metodológico que induz e deduz a partir do empírico sensível – os fatos morais nativos, por si mesmos, pouco podem fazer por nós, etnógrafos (ainda mais em se tratando de agrupamentos feiticeiros!). Permaneço convencido de que apenas a pretensão teórica de encarar analiticamente os silêncios, contradições e confortos representativos dos juremeiros, transcendendo-os em função da objetividade prática mágico-religiosa, é capaz de impedir, por exemplo, que uma pesquisa sobre a moralidade de um culto fundamentalmente segredista de seu lado mágico feiticeiro, derive também num ato de “feitiçaria” acadêmica muito útil em apagar uma das “pernas” sobre a qual se sustenta o culto, deixando o trabalho científico “manco” (tal qual aquele iniciante juremeiro mencionado no capítulo anterior: disposto a conhecer ou fazer conhecer apenas o lado “direito” do culto), ou seja, mutilado de algo decisivo para entender o culto da jurema conforme o experimentei em Canguaretama: a feitiçaria e a envolvente conduta vingativa que a impregna.

É preciso também ressaltar uma outra consequência teórica decorrente desta pesquisa (efeito que, é de se esperar, parecerá paradoxal e ameaçador a certo senso comum social e religioso): do ponto de vista defendido no terceiro capítulo (o pressuposto cosmológico católico do pecado como fundamento moral da jurema), o peculiar cristianismo juremeiro não implicaria moralmente numa amenização ou relativização da cristandade católica, mas em sua atualização singular – nem por isso menos intensamente tributária de seus moldes cosmológicos. Tal proposição, se aceita pelos estudiosos da jurema, sem dúvida ajudaria a deflagrar questionamentos conceituais importantes nos estudos comparativos que a ciência da moral tem feito e ainda fará das mencionadas religiões.

Certamente, os dados empíricos e raciocínios aqui fundidos e veiculados, embora limitados a três núcleos juremeiros de Canguaretama, podem vir a ser oportunos (ainda que para ser contra-argumentados ou devidamente refutados) a outros centros juremeiros, a centros mediúnicos onde a jurema inexistente ou não é a tradição moral e cosmologicamente dominante, e mesmo ao vasto campo das tradições mágico-religiosas como um todo. Mas cuidemo-nos com as generalizações teóricas que violem a riqueza e a singularidade de tantas

juremas espalhadas Nordeste brasileiro afora. É preciso sempre cultivar uma sensibilidade de teórica aberta às particularidades culturais, uma abertura de espírito que não acabe tentando transformar um “laboratório” teórico particular num cenário apriorístico e reducionista falsamente válido para todos os centros e adeptos de catimbó.

As falhas mais graves e despercebidas cometidas num estudo quase nunca são percebidas por seus autores – a história das ciências sociais o tem demonstrado! E tais revisões, superações, complementações e mesmo aniquilações teóricas dos nossos pares tornam-se ainda mais necessárias e pertinentes quando estamos de acordo quanto a dois pontos: como não queria nos fazer esquecer Weber (2003), um mesmo objeto teórico pode ser problematizado de infinitos modos diferentes, contanto que se use pressupostos teórico-metodológicos diversos; e a autoridade de um estudo deve fundar-se no argumento, jamais na tradição (seja ela acadêmica ou nativa) e sua inércia temerária.

Contudo, a sinceridade do cientista será sempre capaz de reconhecer as fraquezas e limitações do seu estudo; sempre sabemos, ou pelo menos desconfiamos, daquilo que não logramos alcançar, daquelas lacunas que deixamos abertas e para trás. Por exemplo, teríamos aqui um quadro teórico muito mais generoso do vasto universo moral mágico-religioso dos juremeiros, caso esta pesquisa de campo tivesse incluído com maior empenho e foco as dimensões jurídicas, econômicas e políticas imbuídas no campo de relações locais; decerto, também se haveria alcançado uma maior riqueza analítica caso um maior número de estudos gerais sobre magia e religião, como fenômenos morais, tivesse sido mobilizado na construção e qualificação teórica das hipóteses aqui fomentadas; por outro lado, a pesquisa poderia ter se beneficiado de uma análise histórica que, através das décadas e séculos, lograsse visualizar algo dos processos genealógicos constituintes dos agrupamentos pesquisados; compreender melhor o contexto juremeiro maior do município e da região potiguar, como também da catolicidade brasileira, nordestina e local ao longo dos séculos, também engrandeceria demais minha investigação.

Portanto, à vista do que poderia ter sido e do que ainda pode vir a implicar o considerável montante de diários, anotações e bibliografias suscitados por esta pesquisa, despeço-me destes escritos de dissertação de mestrado considerando-os preambulares, provisórios, esboços; no futuro será publicado um trabalho mais abrangente, minucioso e descomprometido com as normas acadêmicas; conseqüentemente, ele será muito mais

atraente para o grande público, especialmente àqueles leitores pouco afeitos às particularidades terminológicas e temáticas das ciências sociais.

Não seria de todo inútil lembrar que não se tentou aqui desferir a “última palavra” sobre a imensidão inexorável contemplável no universo moral dos juremeiros. Ela não pertence aos agentes religiosos ou aos acadêmicos, mas à eternidade. Estamos sempre começando.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Oneyda. **Catimbó** – discos FM 28-b a FM 38 – Registros Sonoros de folclore musical brasileiro. São Paulo: Discoteca pública municipal, 1949.

ANDRADE, Mário de. **Música de feitiçaria no Brasil**. São Paulo: Martins, 1963.

ANDRADE, Hugo Maia. *Moralitas* Cabocla. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré**: Regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

ANGÉLICO, Rômulo H. Pereira. **O mais forte é a jurema**: a umbanda no imaginário de juremeiros de Canguaretama. Monografia pelo curso de Especialização em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Natal: 2009.

_____. **Espiritualidade indígena e culto à jurema no Rio Grande do Norte**. Natal: edição do autor, 2012.

_____. **Introdução aos cultos à jurema**. Natal: edição do autor, 2013.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. Os mestres da jurema. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. **O reino dos mestres**: a tradição da umbanda na jurema nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AUGÉ, Marc. **A construção do mundo**: religião, representações, ideologia. São Paulo: Martins Fontes, 1974.

BALANDIER, Georges. **A desordem**: elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARTH, Fredrik. Análise da cultura nas sociedades complexas. In: **O guru e o iniciador e outras variáveis antropológicas**. Rio de Janeiro, Contra capa, 2000 [1989, ano do artigo, publicado na Ethos, vol. 54, nº 3-41].

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Editora da USP, 1971.

_____. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

BECKER, Howard S. **Segredos e truques da pesquisa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1986.

BERGSON, Henri. **As duas fontes da Moral e da Religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

BEZERRA, Denise A. C. **Estudo fitoquímico, bromatológico e microbiológico de *Mimosa tenuiflora*(Wild) Poiret e *Piptadenia stipulacea* (Benth) Ducke**. Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Zootecnia da UFCG. Patos (PB): 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **Questões de sociologia**. Lisboa: Fim de século edições, Sociedade Unipessoal, Lda., 2003.

_____. **Razões práticas**: Sobre a teoria da ação. Campinas (SP): Papirus, 1996.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro. Bertrand Russel, 1998.

_____. **Ofício de Sociólogo**: Metodologia da pesquisa na sociologia. 6ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ética do catolicismo popular. In: GONZÁLEZ, José L. (org.). **Catolicismo Popular**: história, cultura e teologia. São Paulo: Vozes, 1993.

BRUMANA, Fernando Giobellina. *A propósito de la jurema*. In: **Revista de Antropologia**, n. 2, v.48, São Paulo: USP, 2005, P.423-471. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012005000200001.

Acessado em agosto de 2011.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CANTO-SPERBER, Monique & OGIEN, Ruwen. **Que devo fazer?** – A Filosofia da moral (coleção Aldus 21). São Leopoldo (RS): Unisinos, 2004.

CAPONE, Stefania. **A Busca da África no candomblé** – Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2004.

CARLINI, Álvaro. **Cachimbo e Maracá**: o catimbó da missão (1983). São Paulo: CCSP, 1993.

CAROSO, Carlos & RODRIGUES, Núbia. Exus no candomblé de caboclo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARVENY, José Arredondo. **La Cruz de Caravaca** – un símbolo católico. Medellín: Arvi, 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**: pesquisa de catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CHAIN, Iza Gomes da Cunha. **O diabo nos porões das caravelas** – Mentalidades, Colonialismo e Reflexos na Constituição da Religiosidade Brasileira nos Séculos XVI e XVII. Juiz de Fora: Ed. UFJF, Campinas: Pontes Editores, 2003.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual**: essa nossa (des)conhecida. 12 ed., São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2003.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica** – Antropologia e literatura no século XX. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos (org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CONCONE, Maria H. V. B. **Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: FFLCH/USP-CER, 1987. (Coleção Religião e Sociedade Brasileira, 4).

DA MOTA, Clarice Novaes. Jurema e identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta. In: **O uso ritual das plantas de poder**. LABATE, Beatriz Caiuby e GOULART, Sandra Lucia (orgs.). Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

_____. Jurema-sonse, jurema-tupan e as muitas faces da jurema. In: **49º Congresso Internacional de Americanistas**. Quito: 1997. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/congressos/contenido/49CAI/Mota.htm>. Acessado em outubro de 2011.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. 2ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Ética e sociologia da moral**. São Paulo: Landy Ed., 2003.

ESCALANTE, J.M. **Satanismo erótico – El amor, el Sexo y la Lujuria em los procesos e historias de la Magia Negra y la hechiceria**. Barcelona: Editorial Humanitas, S.L., 1998.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 14 ed. São Paulo: EDUSP, 2012.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: **Cadernos de campo**. Revista dos alunos de pós-graduação da USP. N.13. ano 14, p.155-161, 2005.

FERNANDES, Gonçalves. **O Folclore Mágico do Nordeste – usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas** (biblioteca de divulgação científica vol XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A. Ed., 1938.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Historia da sexualidade I: a vontade de saber**. 15 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GALVÃO NETO, Francisco A. **Elementos da história, geografia e cultura do município de Canguaretama**. 3ed. Reelaborada. Natal: Projeto das Sementes, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. RJ: Zahar, 1973.

_____. **O saber local**: Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997 [1983].

_____. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GOFFMAN, Irving. **A representação do Eu na vida cotidiana**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

GOMES, Marcelo Bolshaw. **Espiritualidade Contemporânea** – Santo Daime-Gurdjieff-Tarô-Umbanda-Astrologia-Castaneda-Candomblé-Jurema. São Paulo: Ieditora, 2002.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. As múltiplas incertezas do toré. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj. Editora Massangana, 2005.

_____. Sujeitos da jurema e o resgate da “ciência do índio”. In: **O uso ritual das plantas de poder**. LABATE, Beatriz Caiuby e GOULART, Sandra Lucia (orgs.). Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005[b].

_____. **Jurema e novas religiosidades metropolitanas**. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), 2009. Disponível em: www.neip.info.

HERTZ, Robert. **A proeminência da mão direita**: um estudo sobre a polaridade religiosa. In: *Religião e Sociedade*, vol. 06, 1970.

IBGE. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=240220&search=rio-grande-do-norte> Acessado em: 13/12/2013.

KOK, Glória. O ameríndio nas redes do sobrenatural cristão. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 8-14, jan./jun. 2008.

LABATE, Beatriz Caiuby e GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

LAPLANTINE, François. **A descrição etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas políticos na Alta Birmânia**: Um estudo da estrutura social Kachin. São Paulo, EDUSP, 1996. (Clássicos 6).

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento Selvagem**. 3. ed. Campinas, SP: Papirus, 1989.

LINDOSO, Dirceu. **Lições de etnologia geral**: introdução ao estudo de seus princípios seguido de dois estudos de etnologia brasileira. Maceió: EDUFAL, 2008.

LODY, Raul; PEREIRA, Wani Fernandes. **Xangô, umbanda e mestria da Jurema na cidade do Natal (RN)**. Natal: EDUFRN, 1994.

MAFFESOLI, Michel. **A sombra de Dionísio**: contribuição a uma sociologia da orgia. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MALANDRINO, Brígida Carla. **Umbanda: mudanças e permanências** – uma análise simbólica. São Paulo: Educ, 2006.

MARCUS, George E. O intercâmbio entre arte e antropologia: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 47, n.1. p.133-158. 2004.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas**: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: CEJUB, 1995.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: Mauss, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003[a].

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da Magia. In: Mauss, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Índios do Açú e Seridó**. Natal: Sebo vermelho edições, 2011.

MONTEIRO, John M. **Tupis, tapuias e historiadores** – estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência. Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo, Disciplinas HZ762 e HS119 do Departamento de Antropologia. Campinas: agosto de 2001.

MOTTA, Roberto. A jurema do Recife: Religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. In:

Labate, Beatriz Caiuby e Goulart, Sandra Lucia (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas (SP): Mercado de Letras, 2005.

MOREAU, Pierre & Baro, Roulox. Relação da Viagem ao País dos Tapuias. In: **História das últimas Lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relações da Viagem ao País dos Tapuias**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da USP, 1979.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.

NIEUHOFF, Joan. **Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil**. São Paulo: Martins, 1942.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Além do bem e do mal – prelúdio de uma filosofia do futuro**. São Paulo: Escala, 2006.

_____. **Humano demasiado humano**. 2 ed. São Paulo: Escala, 2007.

_____. **A genealogia da moral**. (coleção companhia de bolso). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O Anticristo**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O nascimento da bruxaria**: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes. São Paulo: Editora Imaginário, 1995.

OLIVEIRA, Kelson. **Os trabalhos de amor e outras mandingas**: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda. Fortaleza: Premius, 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 2000.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1991.

ORTNER, Sherry. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. Grossi, Miriam Pillar *et ali* (orgs.). **Conferências e diálogos**: saberes e práticas antropológicas. Blumenau: Nova Letra, 2007.

PEIRANO, Mariza G. S. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PENNA, Antônio G. **Introdução à filosofia da moral** (Coleção Introdução à psicologia). Rio de Janeiro: Imago, 1999.

POMPA, Cristina. Profetas e santidades. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 21, nº 40, p. 177-195. 2001.

PRANDI, Reginaldo. Apresentação. In: **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

PRANDI, Reginaldo; Souza, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PINTO, Clélia Moreira. **Saravá jurema sagrada: as várias faces de um culto mediúnico**. Dissertação em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 1995.

PIRES, Pedro S. **Sobre mestres e encantados: a jurema como expressão sentimental**. Dissertação pelo programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília: 2010.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989.

QUEIROZ, Marcos. **Os exus em casa de catiço: etnografia, representações, magia**. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em antropologia social da UFRN: 2008.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da & ECKERT, Cornélia. A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1998.

ROSA, Laila A.C. **As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE): músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero da jurema sagrada**. Tese pelo programa de pós-graduação em Música da Universidade Federal da Bahia. Salvador: 2009.

SAHLINS, Marshall. A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental [1996]. **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SANTIAGO, Idalina M. F. Lima. A jurema sagrada da Paraíba. In: **Qualit@s**, Revista Eletrônica, v.7, n.1. 2008. ISSN: 1677-4280. Disponível em: <http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/view/122>. Acessado em agosto de 2012.

SANTIAGO, Sérgio. **O ritual umbandista** (breve contribuição para o estudo das causas naturais dos fenômenos ocultos). Natal: Fundação José Augusto (Offset gráfica manimbu), 1973.

SANTOS, Francimário Vito dos Santos. **O ofício das rezadeiras**: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta/RN. Dissertação pelo programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: 2007.

SILVA, Alexandre Tomaz da. **A jurema e o candomblé**: um diálogo inter-religioso no centro Ilê ixé olorun malê. Monografia apresentada ao programa de graduação em ciências da religião da UERN. Natal (RN), 2008.

SILVA, Fábio Luiz da. **Espiritismo**: história e poder (1938-1949). Londrina: Eduel, 2005.

SILVA, Eliane Anselmo da. Federação, terreiros e cultos domésticos: legitimidade de culto e relações sociais no campo religioso Afro-brasileiro da cidade de Areia Branca-RN. In: **XII Congresso Brasileiro de Sociologia**. Recife: UFPE, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SOBRINHO, Th. Pompeu. Tapuias do Nordeste. **Revista do Instituto do Ceará**: 1939.

SUASSUNA, Ariano. **Diálogos da Ciência com a Cultura Popular**. Conferência no Largo do Teatro Alberto Maranhão. Natal: 23 de agosto de 2011.

TALL, Emanuelle Kadya. Quilombo, caboclo e candomblé na Bahia. In: CARVALHO, Maria Rosário; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie. **Negros no mundo dos índios**: imagens, reflexos, alteridades. Natal: EDUFERN, 2011, Pp. 131-148.

THOMSON, Oliver. **A assustadora história da maldade**. São Paulo: Ediouro, 2002.

TURNER, Victor. *The antropology of Performance*. In: **The Antropology of Performance**. New York, PAJ Publications, 1987.

VÁSQUEZ, Adolfo S. **Ética**. 7 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In: **Mana** 8(1).p.113-148, 2002.

VON SPIX, J.N. e VON MARTIUS, C.F.P. **Viagem pelo Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

WACQUANT. Loïc. **Corpo e alma**: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 2003.

WIKTIONARY. Disponível em: es.wiktionary.org/wiki/tuicha . Acessado em janeiro de 2014

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ZUMTHOR, Paul. **Permanencia de la voz**. El correo Unesco Paris, n.8, agosto de 1985.

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

_____. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Hucitec, 1997(a).

_____. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Educ, 2000.

FIGURA 1 – ESBOÇO CARTOGRÁFICO DE CANGUARETAMA*

* Concepção de Wagner Pinheiro e Desenho de Wayraluna. Versão didática adaptada do mapa disponível em <https://maps.google.com.br> . Disponível apenas na versão impressa desta obra.