



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

IZABELLA BARBOSA DA SILVA

“A MINHA LUZ É DE DEUS E MEU RELÓGIO É O MEU PENSAMENTO”:

Agência feminina, tempo e suspensão na Jurema de Mestra Paulina

Recife

2019

IZABELLA BARBOSA DA SILVA

“A MINHA LUZ É DEUS E O MEU RELÓGIO É O MEU PENSAMENTO”:

Agência feminina, tempo e suspensão na Jurema de Mestra Paulina

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Roberta Bivar Carneiro Campos

Recife

2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva, CRB4-1260

S586m Silva, Izabella Barbosa da.
“A minha luz é Deus e o meu relógio é o meu pensamento” : agência feminina, tempo e suspensão na Jurema de Mestra Paulina / Izabella Barbosa da Silva. – 2019.
122 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Roberta Bivar Carneiro Campos.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2019.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Etnobiografia. 3. Tempo. 4. Subjetividade. 5. Jurema – Culto. 6. Mulheres. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-066)

IZABELLA BARBOSA DA SILVA

“A MINHA LUZ É DEUS E O MEU RELÓGIO É O MEU PENSAMENTO”:

Agência feminina, tempo e suspensão na Jurema de Mestra Paulina

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 13 / 09 / 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco (PPGA)

Prof^a. Dr^a. Fabiana Maizza (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco (PPGA)

Prof^a. Dr^a. Zuleica Dantas Pereira Campos (Examinadora Externa)
Universidade Católica de Pernambuco (PPGCR)

Às bruxas, feiticeiras, donas das suas próprias magias...

Às mães, às que dominam a arte de cuidar, em suas diversas facetas...

Às mestras, que nos guiam, nos protegem e nos ensinam a construir um caminho próprio de ser...

Às “putas”, às que destoam e subvertem, que abrem os caminhos de fuga...

A todas as que vieram antes de mim, as que estão comigo, e as que ainda virão...

AGRADECIMENTOS

A todo o tempo agradecer e reconhecer que esta não foi uma caminhada solitária, e que o resultado desta pesquisa jamais teria sido possível sem os esforços, a coragem, os dons, a alegria, o amor, a compreensão e a sabedoria daqueles que me cercam. É preciso também desculpar-me pelas ausências, atrasos, suspensões, incompreensões e por todas as vezes que desacreditei... sorte a minha que vocês estavam lá.

Diante de tão grande generosidade do destino comigo, agradeço incomensuravelmente...

A Deus, a força suprema que rege todas as coisas, e à Jurema Sagrada, pela permissão e pela sustentação durante os caminhos desta pesquisa e sempre!!!

À minha companheira Kelly, que tem de mim o melhor e o pior... agradeço-te pelo companheirismo, a força nos dias difíceis e a esperança de dias melhores. Pela paciência e pela espera quando só tenho escassez de presença para dar. Pela poesia, pelas narrativas, pela sensibilidade com que você teima em olhar o mundo! Você me inspira! Obrigada por cuidar de mim e de nós!!!

À minha mãe, por ter escolhido lutar pela vida e por ter vencido mais uma vez. Pelo aconchego, dedicação e cuidado. Se desejo ser alguém melhor a cada dia, é por você e para você... Não duvide da grande mulher que és!! Obrigada por nunca deixar de acreditar!!!

Ao meu pai, pela luta incansável para que minha irmã e eu tenhamos o melhor desta vida. Obrigada por todo o orgulho que você tem de mim (às vezes nem sei se mereço)!!!

À minha família como um todo, mas, principalmente, às minhas avós Benedita e Terezinha, às minhas tias, à minha irmã e às minhas primas, por serem – junto à minha mãe – a composição perfeita da diversidade feminina que me forma e me transforma... tenho muito orgulho desta origem!! E ao Gui, por ter sido minha alegria e fôlego todas as vezes que eu achava que não conseguiria... obrigada por fazer minha vida mais feliz, pequeno!!

Aos queridos amigos Felipe, Ju e Erik, pela presença mesmo na ausência. Pelo carinho, as trocas, os amparos, os abraços e a permanência ao longo da minha trajetória!! Obrigada por acreditarem em mim, torcerem por mim e me darem força para seguir!!!

À “Cristal”, à Paulina e à “mãe Dita”, sem as quais este trabalho não existiria. Pela generosidade em me ensinar tantas coisas e me fazer ver o mundo com novos olhos! Imensa gratidão por este encontro!!!

A todos os amigos que fiz durante esta trajetória de campo, pelas informações trocadas, pelos ensinamentos dados, pelas conversas, pelas rezas, as bênçãos e as magias a mim dedicadas! Obrigada por me guardarem e me zelarem contra os maus agouros.

À Roberta, minha orientadora, por todos os bons *insights*, pelas provocações, pelas indicações sempre certas... mas, principalmente, pela generosidade e a sensibilidade, que ultrapassam o universo acadêmico. Obrigada pela força nesta reta final, mesmo em meio ao luto! Obrigada por ter permitido o encontro das nossas narrativas! Gratidão!!!

A todos os que fazem o PPGA-UFPE; aos professores que de alguma forma contribuíram para esta pesquisa; aos técnicos que nos ajudam com o universo burocrático; à Ademilda, que transforma este burocrático em humano (que coração enorme que você tem!!); aos colegas de turma, que fizeram desses dias mais felizes e menos tensos!

E à CAPES pelo financiamento desta pesquisa. Sem o qual este trabalho não seria possível.

Gratidão a esses e outros tantos que não tive como lembrar!

Eu tenho Zumbi, Besouro, o chefe dos tupis
Sou Tupinambá, tenho os erês, caboclo boiadeiro
Mãos de cura, morubichabas, cocares
Zarabatanas, curares, flechas e altares
(...)

Não misturo, não me dobro
A rainha do mar anda de mãos dadas comigo
Me ensina o baile das ondas e canta, canta, canta pra mim
É do ouro de Oxum que é feita a armadura que cobre meu corpo
Garante meu sangue, minha garganta
O veneno do mal não acha passagem
(...)

Não ando no breu, nem ando na treva
É por onde eu vou que o santo me leva
Medo não me alcança
(...)

Pensou que eu ando só? Atente ao tempo!
Não começa, nem termina, é nunca, é sempre
(...)

Onde vai, valente?
Você secou, seus olhos insones secaram
Não veem brotar a relva que cresce livre e verde longe da tua cegueira
Seus ouvidos se fecharam a qualquer música, a qualquer som
Nem o bem, nem o mal pensam em ti, ninguém te escolhe
(...)

Se choro, quando choro, e minha lágrima cai
É pra regar o capim que alimenta a vida
Chorando eu refaço as nascentes que você secou
(...)

Sou como a haste fina, que qualquer brisa verga, mas nenhuma espada corta
Não mexe comigo, que eu não ando só
(BETHÂNIA, 2012)

RESUMO

Este trabalho versa sobre a trajetória de vida e pós vida de duas mulheres que, segundo suas crenças religiosas, ocupam dimensões diferentes da existência humana. Cristal habita o mundo material, porém sua relação com Paulina a torna capaz de acessar e agir no plano espiritual. Já (Mestra) Paulina habita o mundo espiritual, e sua relação com Cristal lhe torna capaz de acessar e agir no plano material. O elo entre as duas é também o *cenário* de nossa pesquisa – o culto a Jurema Sagrada –, no qual a primeira ocupa o lugar de fiel/praticante, e a segunda, o de panteão desse culto, na posição de mestra. Ao longo desta trajetória de pesquisa pudemos perceber que, na mito-cosmologia da Jurema Sagrada, o universo é compreendido pela justaposição desses dois mundos, o espiritual e o material. Tal justaposição permite coabitarem neste universo complexo seres humanos e seres espirituais, uma convivência, nem sempre harmônica e perpassada pela energia divina, que transcende os dois mundos e que o preenche, atravessando todos os seres que o habitam. Sob as bases metodológicas da etnobiografia, buscamos refletir sobre agência e subjetividade feminina, reforçando a compreensão de que personagens biográficos são sujeitos em processo de construção e transformação de si, sendo a escrita etnobiográfica uma construção situada, sem a pretensão de apreensão do sujeito como um todo e sem fixa-lo no tempo da escrita. E por falar em tempo, categoria a qual perpassa todo este trabalho, ele é aqui compreendido como conceito mutável e variável, sob qual buscaremos apresentar ao leitor as problematizações que nos foram possíveis acessar desta experiência etnobiográfica, a partir das trajetórias de sofrimento, violência, exclusão, inadequação, mas também de transformação de si através dos agenciamentos criativos das nossas “personagens”.

Palavras-chave: Etnobiografia. Tempo. Agência feminina. Subjetividade. Jurema Sagrada.

ABSTRACT

This paper deals with the life and “afterlife” trajectory of two women, who according to their religious beliefs occupy different dimensions of human existence. Crystal inhabits the material world, but her relationship with Paulina makes her able to access and act on the spiritual plane, while (Master) Paulina inhabits the spiritual world and her relationship with Crystal makes her able to access and act on the material plane. The link between them is also the background of our research – the Jurema cult – where the first one occupies the place of faithful/practitioner and the second one occupies the pantheon of this cult, in the position of master. Throughout this research trajectory we have noticed that in the Jurema mythocosmology the universe is understood by the juxtaposition of these two worlds, the spiritual and the material. This juxtaposition allows humans and spirits to cohabit in this complex universe, being this coexistence, not always harmonic, permeated by the divine energy, which transcends the two worlds, and that fills it, crossing all beings that inhabit it. Under the methodological bases of ethnobiography, we seek to reflect on agency and female subjectivity, reinforcing the understanding that biographical characters are subjects in the process of construction and transformation of themselves, and ethnobiographical writing is a situated construction, without the pretense of apprehending the subject as a subject. whole, and without fixing it at the time of writing. Speaking of time, this category runs through all this work, it is understood here as a changing and variable concept, which we will seek to present to the reader the problematizations that were possible to access through this ethnobiographical experience, from the trajectories of suffering, violence, exclusion, inadequacy, but also of transformation of oneself through the creative agency of our “characters”.

Keywords: Ethnobiography. Time. Female Agency. Subjectivity. Jurema Cult.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
1.1	Situando a pesquisa	13
1.2	Sobre a Jurema	13
1.3	“A jurema quando bota flor, sua ciência ela traz”	17
1.4	Sobre o feminino: entre a Antropologia e a Teoria feminista.....	19
1.5	Delimitando: tema, objeto e questões norteadoras	23
2	TRAVESSIAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS: A PESQUISA ENQUANTO TRAJETÓRIA NÃO-LINEAR.....	27
2.1	As primeiras voltas	27
2.2	Encontrando um eixo.....	34
2.3	Entre caminhos e descaminhos	36
2.4	Deixando-as falar: da observação às entrevistas	38
2.4.1	Pessoa-personagem – narrativa enquanto criação de si.....	40
2.4.2	Transcrição: da narrativa à escrita criativa.....	41
2.5	Questões éticas	43
3	CRISTAL.....	46
3.1	A trajetória de vida	46
3.2	Desenvolvimento mediúnico: agência e transformação de si	51
3.3	A ciência da Jurema e o desenvolvimento mediúnico	54
4	OS DESCAMINHOS	57
4.1	O conflito	57
4.2	Uma cigana me falou	66
4.3	Refazer-se	68
4.4	A missão	69
4.5	Caminhos possíveis:	73
4.6	SUSPENSÃO	76

5	ACREDITE SE QUISER... PAULINA CHEGOU!.....	81
5.1	Narrativa Coletiva	81
5.2	Eu só vim aqui pela tua fama.....	83
5.3	Trajatória de Vida	88
5.3.1	A fuga.....	92
5.3.2	“Era uma casa sem porta e nem janela, o vento bate e a Paulina mora nela.”.....	93
6	DESDOBRAMENTOS	96
6.1	Sobre tempo e temporalidades.....	96
6.2	Sobre as possibilidades de ser mulher na Jurema	100
6.2.1	Sobre ser mãe	100
6.2.2	Sobre ser puta.....	105
6.2.3	Sobre apenas ser... o devir mulher na Jurema.....	108
7	ENTRE O VIVIDO E O NARRADO: MUITAS CONEXÕES, ALGUMAS CONSIDERAÇÕES, TRAJETÓRIAS INFINITAS.....	111
7.1	A minha luz é Deus... ..	111
7.2	O meu relógio é o meu pensamento.....	112
7.3	Existir é narrar.....	113
	REFERÊNCIAS	115

1 INTRODUÇÃO

Na maioria das vezes, as pessoas buscam respostas quando procuram consultas espirituais, oráculos, etc. Naquele dia eu buscava perguntas!

Ao entrar, encontrei a mesa disposta em frente ao ‘quarto de Jurema’, que, de portas abertas, chamava a atenção pela riqueza de imagens e objetos ritualísticos. A mesa estava coberta com um pano branco e, sobre ela, disposto o baralho; ao lado, uma taça com água e uma vela apagada.

Sentamos à mesa, uma de frente para a outra, Cristal – a médium – acendeu a vela enquanto balbuciava algumas palavras, depois começou a embaralhar as cartas, enquanto perguntava o que me levara até lá e o que eu desejava saber das cartas. – *Curiosidade!* – respondi.

Ela gargalhou e, ainda sorrindo, de imediato, retrucou retoricamente, com ar de quem já sabe a resposta – *Curiosidade sobre o que?* – e eu lhe disse que não havia nada em específico que eu quisesse saber sobre meu futuro. O que gostaria mesmo era de entender como funciona um jogo de cartas, sobre o que ele fala e como fala...

Em resposta, ela foi logo se explicando... *Na verdade, cartas não é bem minha especialidade (sorriu). Eu faço porque a entidade pede, ela quer trabalhar, e porque as pessoas procuram também. Tem gente que vem por curiosidade, assim como você; tem gente que vem por indicação de alguém que já consultou comigo, e geralmente quem consulta as cartas uma vez sempre volta. E continuou: Pense bem... sempre se tem algo a perguntar as cartas. O que você gostaria de saber delas?*

Decidi então compartilhar sobre minha maior incerteza naquele momento: a minha dissertação de mestrado. Expliquei que, quando eu adentrei o programa de mestrado, eu tinha um plano, um tema, um lugar onde eu iria desenvolver minha pesquisa. Mas não deu certo. E agora me encontrava sem saber o que fazer.

Olhando-me em profundo, Cristal foi me pedindo para puxar algumas cartas... e foi me revelando interpretações, e assim seguiu por longos minutos, ou horas... perdi as contas!

Naquele dia o jogo me respondeu perguntas às quais eu não havia feito, mas que talvez devesse...

1.1 Situando a pesquisa

Este trabalho versa sobre a trajetória de vida e pós vida de duas mulheres que, segundo suas crenças religiosas, ocupam dimensões diferentes da existência humana. Cristal habita o mundo material, porém sua relação com Paulina a torna capaz de acessar e agir no plano espiritual; já Paulina habita o mundo espiritual e sua relação com Cristal lhe torna capaz de acessar e agir no plano material. A ligação entre as duas é também o *cenário* da nossa pesquisa – o culto a Jurema Sagrada –, no qual a primeira ocupa o lugar de fiel/praticante, e a segunda, o de panteão desse culto, na posição de mestra.

Desse modo, buscaremos construir nossas análises a partir de suas narrativas orais, tendo como foco suas experiências espirituais, para compreender, através da sobreposição dessas trajetórias, seus processos de individuação e produção de subjetividades.

Faz-se importante salientar que a escolha por um caminho de análise em uma escala intersubjetiva¹ não significa abdicar dos temas maiores da ciência antropológica.

Os desenvolvimentos mais atuais da antropologia podem ser estimulados pela atenção marcada que as pesquisas dos micro-historiadores têm dado sobretudo às noções de contexto, de temporalidade, de escala e de símbolo; essas noções, referentes a um só tempo ao método e à teoria, provocam necessariamente um percurso epistemológico em espiral pelo qual se volta a mesma questão mas tomando-a num outro nível ou sob um outro ângulo. (BENSA, 1998, p. 42).

Na citação acima, Bensa (1998) aponta a influência da micro-história para um novo olhar da antropologia em relação às suas escalas de análise, apontando para um percurso em espiral, no qual o pesquisador se volta para as questões gerais, tomando-as em um nível diferente.

Desse modo, atentando para o convite de Maluf (2013), em seu artigo “Por uma antropologia do sujeito: da Pessoa aos modos de subjetivação”, propomo-nos a tomar o sujeito como paradigma central deste trabalho, compreendendo-o para além de sua dimensão sociológica e apontando para a sua dimensão conceitual.

1.2 Sobre a Jurema

Jurema Sagrada, expressão religiosa que tem sua origem na pajelança e nos torés das tribos indígenas do Nordeste do Brasil, tem como principal característica o culto à árvore

¹ Sobre escalas, ver: Jaques Revel, 1998.

sagrada da família das leguminosas mimosáceas, encontrada predominantemente no agreste e na caatinga. Conhecida popularmente pelo mesmo nome dentre suas diversas espécies, as mais conhecidas são a Jurema Branca (*Mimosa verrucosa*) e a Jurema Preta (*Mimosa hostilis* ou *tenueflora*) (MEDEIROS, 2006). A árvore é conhecida pela resistência ao período de seca e estiagem – uma árvore dessa espécie pode viver mais de 100 (cem) anos, sua casca, raízes e folhas são utilizadas em bebidas, banhos, remédios e defumadores para a cura de males, tanto físicos como espirituais, sendo considerada, portanto, uma árvore sagrada (SANTIAGO, 2008).

Outra característica presente no culto a Jurema é o uso ritual da bebida produzida a partir de partes do tronco da árvore (casca e entrecasca) e raiz da árvore. Essa prática tem seus primeiros registros em meados do século XVIII. Em “O tronco da Jurema”, Marco Tromboni Nascimento (1994) destaca menções sobre o uso da bebida feita do pau de Jurema em rituais que antecederiam a saída dos índios guerreiros para combates e guerra, e a bebida era fabricada e servida aos guerreiros pelas mulheres, que também tomavam da bebida, a qual tinha a função de encorajar e dar força. O autor aponta, ainda, que até o século XX beber jurema era sinônimo de feitiçaria ou prática de “baixa magia”, portanto os índios mantinham em segredo os rituais ligados a jurema, sendo porém inevitável a sua propagação pelas populações mestiças de índios e negros nos sistemas de plantation. A bebida produzida a partir de partes da árvore, como a raiz e o caule, atravessou o período colonial, e os ensinamentos que a circundam foram sendo passados mnemonicamente de geração em geração.

A difusão da Jurema e a insistência dos índios em recorrer secretamente a ela e aos ritos aos quais estava ligada atravessaram todo o período colonial, mesmo quando estes já se encontravam completamente inseridos no sistema produtivo das grandes plantations de cana-de-açúcar da zona da mata, onde seria de supor o abandono das tradições e sua completa integração (BRANDÃO; NASCIMENTO, 2004). Os que ainda hoje bebem jurema acreditam que a bebida possui propriedades mágico-sagradas que coloca aqueles que a bebem em contato com o mundo espiritual, ou seja, o mundo dos encantados onde habita a ancestralidade. Segundo, Brandão e Nascimento:

Da casca de seu tronco e de suas raízes se faz a bebida mágico-sagrada que alimenta e dá força aos encantados do “outro-mundo”. É também essa bebida que permite aos homens entrar em contato com o mundo espiritual e os seres que lá residem. Tal árvore, se constitui enquanto símbolo mágico-sagrado, o núcleo de várias práticas mágico-religiosas de origem ameríndia. De fato, entre os diversos povos indígenas que habitaram ou habitam o nordeste, se faziam e em alguns deles ainda se faz o uso ritual da bebida. (BRANDÃO; NASCIMENTO, 2004, p. 71).

Porém, mesmo perseguida e condenada, a crença de que a árvore Jurema e sua bebida são elementos sagrados deu origem a vários outros rituais religiosos, principalmente no Nordeste brasileiro, de onde a árvore se origina. Fazendo uma análise das considerações de Roger Bastide sobre a Jurema, Souza (2016, p.36) afirma que: “o culto a jurema ganhou espaço entre as populações caboclas, negras e mestiças do nordeste, saiu do domínio exclusivamente indígena para adentrar os espaços mais urbanizados e ligados ao mundo proletário, aglutinando outros adeptos e expandindo sua mestria espiritual”.

O saber ancestral da Jurema Sagrada foi sendo repassado entre gerações, ganhando novas configurações, especialmente em contextos rurais, nas populações com escassez de recursos básicos para a sobrevivência, dando origem a uma linhagem de curandeiros e mestres que absorveram a ciência indígena e o domínio das ervas medicinais, das rezas e o respeito às almas encantadas, incorporando ainda a fé cristã para, assim, desenvolver seus trabalhos de cura. Esses trabalhos ficaram conhecidos popularmente no nordeste brasileiro como catimbó e seus praticantes chamados catimbozeiros, termos que foram empregados primeiramente de forma pejorativa, e os catimbozeiros sofriam não só com preconceito, mas também com a repressão, ficando muitas vezes impedidos de realizar seus trabalhos religiosos ou tendo que realizá-los em secreto (NASCIMENTO, 1994).

Ou, ainda, como afirmam Rodrigues e Campos (2013):

A jurema é uma religião tipicamente encontrada no nordeste brasileiro. Sua presença estende-se entre áreas do sertão e urbanas. É recente o interesse acadêmico sobre o tema, no que diz respeito ao encontro da jurema no espaço urbano, que envolve a confluência de vários outros tipos religiosos, como a umbanda, o catolicismo, o candomblé e o vodum maranhense. (p. 271).

Destacamos, ainda, como aponta Motta (1997), que há pouca literatura sobre a jurema, e ela, em sua maioria, encontram-se dentro dos estudos dos cultos afro; e que, segundo Rodrigues (2014), no campo da Antropologia encontram-se diversas descrições do culto a Jurema Sagrada nos estudos sobre o Xangô pernambucano, destacando-se ali a forte relação entre o culto e as religiões afro. Apesar disto, a Jurema ocupou, na maioria desses estudos, espaço secundário em relação aos cultos afro-pernambucanos.

Dessa forma, compreendemos a Jurema Sagrada como ritual religioso afroindígena que possui características étnico-religiosas no encontro dos mais diversos povos e tradições religiosas, mas que, ainda assim, permaneceu “invisibilizada” durante muito tempo nas pesquisas e estudos acadêmicos. Se comparada aos cultos de matriz africana, a Jurema foi

ignorada desde os primeiros estudos sobre as manifestações religiosas no Brasil. Sobre esta questão, Salles defende:

O interesse pelo fenômeno da Jurema aparece muito tardiamente entre os estudiosos da religiosidade popular no Brasil. Mesmo sua presença nos candomblés de caboclo, registrada por Arthur Ramos (1988), Manuel Querino (1988) e Edison Carneiro (1991), passa quase despercebida ou ignorada por esses autores. O fato é que desde Nina Rodrigues as atenções estavam voltadas para as religiões afro-brasileiras consideradas mais “autênticas”, mais “puras”, sobretudo as de tradição jeje-nagô, o que levou Bastide a afirmar, com relação aos congressos sobre o negro, realizados na década de 1930 em Salvador e Recife, que neles o interesse pelo afro-brasileiro era sempre mais pelo “afro” que pelo “brasileiro”. (2004, p.100).

Ou, como dito por Rodrigues (2014):

Colocando-me a pensar sobre os motivos dessa invisibilidade, a dualidade magia e religião me pareceu a mais pertinente. Ao ler os trabalhos clássicos sobre o Xangô, a Jurema sempre era explicitada do lado oposto. Enquanto o primeiro era considerado uma religião legítima, a segunda era tomada como magia e charlatanismo, sendo seu contato a causa primordial de degeneração da pureza africana do Xangô. (p. 15).

Dito isto, percebemos que alguns autores, principalmente dentro do campo da antropologia – PINTO (1995); MOTTA (1997); SALLES (2004; 2010); ASSUNÇÃO (2006); RODRIGUES (2014) –, já denunciam a invisibilidade da Jurema nos estudos acadêmicos sobre as religiões populares no Brasil, apontando principalmente que os poucos estudos clássicos a respeito daquela tradição religiosa, quando não apontam para sua manifestação considerada mais “pura” relacionada aos rituais de pajelança e aos Torés indígenas, apontam para uma comparação hierarquizada com relação aos cultos de matriz africana.

No contexto Pernambucano, Campos e Joron (2018) apontaram recentemente para o movimento de emancipação da Jurema com relação ao culto aos Orixás:

Nos últimos anos, observa-se uma evidente visibilidade nas representações das manifestações étnico-religiosas (africana e ameríndia) na Região Metropolitana do Recife. Essas mudanças apontam para uma necessidade de redistribuição dos espaços de prática religiosa entre essas duas categorias, e de uma redefinição da importância e da distinção entre os dois grupos como identidade religiosa e forte reivindicação por uma emancipação vinda da parte dos juremeiros. (CAMPOS; JORON, 2018, p.51).

Defendendo ainda que, apesar da relação hierarquizada entre os cultos afrodescendentes e a Jurema Sagrada, o termo invisibilidade seria, de certa maneira, inadequado, defendendo assim uma “visibilidade ofuscada”:

Apesar de sua imagem entre os afrodescendentes colocá-la em segundo plano, frente ao culto dos orixás, sua prática sempre existiu, mesmo se sua visibilidade foi ofuscada. Essa convivência sempre foi possível e sua presença e prática nunca ignoradas. Não parece que podemos falar de uma invisibilidade da Jurema, mesmo que sua presença eclipsada e incômoda tenha sido, por muito tempo, relegada a um quartinho nos fundos das casas de culto, sendo utilizada principalmente nos trabalhos de “baixo espiritismo”, nas limpezas pelo fumo e nos conflitos ligados à marginalidade. (CAMPOS; JORON, 2018, p.52).

Exatamente por este desconforto com o termo “invisibilizada”, mas entendendo a importância de seu uso no que se refere a um processo histórico de marginalização deste culto, optamos por utilizá-lo ao longo deste texto de forma aspeada.

1.3 “A jurema quando bota flor, sua ciência ela traz”²

Figura emblemática para os adeptos ao culto, Maria Gonçalves de Barros, filha de “Mestre Inácio” – segundo Vandezande (1975), último regente dos índios Tapuias que habitavam a região de Alhandra-PB antes da desintegração de seu aldeamento –, também conhecida como Maria do Acais, é considerada a precursora da Jurema Sagrada enquanto culto complexo e independente. Maria do Acais transformou a sabedoria recebida de seus ancestrais em um conhecido culto, o catimbó, no qual as ervas e a fumaça do cachimbo eram utilizadas para curar doenças físicas e emocionais, abrir caminhos e tirar inveja e mau-olhado. Posteriormente a Maria Gonçalves de Barros, outras Marias assumiram a tradição do Acais e deram continuidade ao culto realizado pela primeira Maria do Acais, e dessa forma o chamado catimbó da família do Acais ganhou fama em todo o Nordeste brasileiro, passando a ser procurado por muitas pessoas de outros estados do país para curar seus problemas (ASSUNÇÃO, 2014).

Essa herança fortemente ligada ao feminino da Jurema nos remete às considerações de Mauss, em “esboço de uma teoria geral da magia”, sobre magia e feminino:

Também as mulheres [...] só são consideradas feiticeiras, depositárias de poderes, por causa da particularidade da sua posição social. São consideradas qualitativamente diferentes dos homens e dotadas de poderes específicos: a menstruação, as ações misteriosas do sexo e da gestação são apenas sinais das qualidades que lhes são concedidas. A sociedade, a dos homens, alimenta a respeito das mulheres fortes sentimentos sociais que, do seu lado, elas respeitam e até partilham. Daí a sua situação jurídica,

² Esta frase Cristal me trouxe como recado vindo da Mestra Paulina, ainda no início desta pesquisa.

especialmente a sua situação religiosa, diferente ou inferior. É precisamente isso que faz com que elas sejam dedicadas à magia e que esta lhes dê uma posição inversa a que ocupam na religião. [...] Eis porque, se a atividade das mulheres em magia é menor do que a dos homens a fizeram, é no entanto, maior do que a que elas tem tido na religião. (MAUSS, 2000, p.30).

A dedicação feminina em relação às práticas mágicas pode ser bem ilustrada se pensarmos em figuras como rezadeiras e cartomantes, ambas presentes no culto a Jurema Sagrada, sendo estas funções também realizadas por homens, porém fixadas no imaginário popular com figuras femininas.

Porém, como aponta Salles (2004), embora o caráter terapêutico seja, de fato, central no culto, deve-se considerar em sua análise a existência de um complexo sistema de crenças, do qual ainda conhecemos muito pouco, fundamentado no “Reino dos Encantados” e nas “cidades” da Jurema.

O termo polissêmico Jurema, além de nomear o culto e a árvore sagrada, é comumente usado para designar a cabocla indígena filha do rei Tupã – considerado o ancestral mais antigo cultuado pelos povos indígenas no território brasileiro. A entidade feminina Cabocla Jurema, presente nas narrativas míticas e nas incorporações durante os rituais, representa os espíritos encantados femininos das matas e traduz a personificação emblemática da mitologia indígena presente na Jurema Sagrada.

Além das caboclas, compõe ainda o panteão feminino da Jurema as pretas-velhas, que remetem ao saber afrodescendente das tias e avós negras escravizadas no Brasil, as ciganas e, não raras vezes, as pombo-giras também são cultuadas na Jurema, dentre outras tantas mulheres com características diversas, como baianas, cangaceiras, curandeiras... e as mestras, que, juntas aos mestres, formam o par de sustentação da Jurema; ou seja, são detentores do saber e da tradição do culto – a chamada ciência da Jurema – e, portanto, são os responsáveis por ensinar e desenvolver seus discípulos nessa ciência (SANTIAGO, 2008; ASSUNÇÃO, 2006). Se faz importante salientar que, pelo que temos observado, cada uma dessas entidades femininas possui seu par masculino e que, ainda que um médium venha a trabalhar ou desenvolver em maior intensidade um dos lados, ele sempre possuirá em suas correntes pares de energias opostas (masculino e feminino).³

As divindades presentes no culto trazem consigo uma história de vida que passa a compor a mito-cosmologia da Jurema, formando um panteão infinito de entidades, que são sagradas, mas que, ao mesmo tempo, carregam características tão humanas quanto os que as

³ Apesar de ser uma afirmação recorrente entre os nativos, não encontrei dados etnográficos de outros autores que tratassem especificamente sobre esse ponto.

veneram. Os mestres encantados, de certa forma, rompem com o ideal de moralidade judaico-cristã que foi sendo socialmente imposto sob suas formas de vida e de culto; pode-se afirmar que os “(anti)heróis” da Jurema tornaram-se divinos não por terem buscado uma vida abstenha, ao contrário disso, estas divindades gozaram da vida em sua plenitude, e é exatamente por isso que têm muito a ensinar.

Ainda em relação ao contexto bibliográfico, explicitado no tópico anterior, e nos primeiros contatos com o campo, começou a nos chamar a atenção essa presença feminina no culto a Jurema. Não somente pela riqueza das narrativas mitológicas em torno das divindades femininas, com características híbridas e por vezes tão diferentes umas das outras, como também pela presença das juremeiras (fiéis), que, na maioria das vezes, são as responsáveis por exercer as funções de organização e cuidado com a casa e os rituais, tornando fundamental sua presença para os processos ritualísticos e para a manutenção do culto.

Sobre essa presença feminina ainda pouco explorada no universo acadêmico, podemos destacar os trabalhos de: Salles (2004), sobre a tradição da Jurema de Alhandra-PB, no qual busca compreender o encontro entre a Jurema indígena e a Umbanda, passando pela tradição do Acais – e dando destaque às figuras emblemáticas daquelas mulheres; Rosa (2009), que desenvolve pesquisa de etnomusicologia, com uma perspectiva feminista, no terreiro Ilê Axé Oyá Meguê de Nação Xambá (Olinda-PE), com foco nas músicas e performances das entidades espirituais femininas da Jurema, trazendo à tona uma discussão de gênero e poder no universo religioso deste culto; e, ainda, Francisco Sales (2015), sobre a Jurema de Mestra Jardecila, no qual, pela primeira vez na bibliografia sobre este culto, temos uma juremeira como protagonista de estudo etnográfico. Segundo o autor: seu objetivo seria “contemplar parte da história de vida da Mestra Jardecilha e investigar a dinâmica dos seus trabalhos espirituais, a sua influência como liderança religiosa na região.” (p. 19).

Baseados nas considerações acima, podemos nos atentar ainda para o quanto a presença feminina tem sido fundamental para manutenção e perpetuação do culto tradicional a Jurema Sagrada. Porém nos inquieta perceber, tanto nas experiências que tivemos com o universo da pesquisa quanto na revisão bibliográfica sobre o tema, que essa mesma mulher tem sido, em diversos aspectos, “invisibilizada” e marginalizada, não somente dentro do culto como também na literatura sobre o tema.

1.4 Sobre o feminino: entre a Antropologia e a Teoria feminista

A relação Antropologia e Teoria Feminista nem sempre se apresenta como consonante. Entre aproximações e afastamentos, os debates produzidos sobre os temas convergentes em sua maioria não são dos mais amigáveis.

Nas palavras de Maizza (2017):

Se imaginarmos um confronto caricatural e teatral, teríamos algo como as autoras feministas de um lado, acusando as antropólogas de terem e perpetuarem um pensamento burguês, conservador, masculino e heteronormativo. Já do outro lado, as antropólogas desconfiam de certo “etnocentrismo” do conhecimento feminista e de suas formulações que supõe um mundo comum compartilhado por povos distintos. (p. 105).

É claro que toda teoria precisa ser pensada a partir do contexto para o qual foi produzida, para que a crítica e a “substituição” de paradigmas possam também responder às demandas de seu próprio contexto. Propomo-nos aqui a encontrar um caminho de convergência entre as produções antropológicas e os debates produzidos ao longo da teoria feminista, para que seja possível uma compreensão de agência e subjetividade que se distancie de padrões essencialistas e dicotômicos do feminino.

Se pensarmos o movimento feminista a partir de seu surgimento, em meados do século XIX na Europa e nos Estados Unidos – enquanto movimento político-social – iremos nos deparar com a luta pela equiparação de direitos entre homens e mulheres face às intensas formas de desigualdade e opressão feminina.

A agenda de luta por direitos acabou se tornando central no desenvolvimento do pensamento e da teoria feminista. Inaugurava-se então a noção de dominação masculina como conceito universal, e categorias como opressão e patriarcado abrem caminho para novos estudos sobre as diferenças entre os sexos.

Na antropologia, Marcel Mauss (1934), em “As técnicas do corpo”, e Margaret Mead (1935), em “Sexo e Temperamento”, já indicavam que os padrões diferenciados de conduta entre homens e mulheres não estavam relacionados à natureza biológica, mas aos diferentes processos culturais e de socialização.

A publicação de Beauvoir “o segundo sexo” (1949) traz reflexões para além das “desigualdades políticas”, faz questionamentos relacionados à cultura e ao processo de socialização. Ainda sem nomear, considera-se que Beauvoir tenha sido a precursora dos estudos de gênero; com a noção de “tornar-se mulher”, propõe uma superação do paradigma biológico em torno das diferenças entre homem x mulher e problematiza a categoria “mulher” enquanto conceito universal.

A obra de Beauvoir inaugura uma noção de gênero enquanto categoria socialmente construída, ampliando o debate sobre as desigualdades de direitos, para pensar agora os diversos contextos dessa desigualdade (Scott, 1989).

Como bem aponta Maizza (2017), na década de 1970, ou seja, 20 anos depois da publicação do livro de Beauvoir, a Antropologia contribui para a reformulação crítica da categoria “mulher” – a partir de exemplos etnográficos –, reafirmando a diversidade do gênero e dos papéis sociais, reforçando o posicionamento de que gênero não é biologicamente determinado, apontando para uma cisão entre gênero e sexo – sendo o primeiro da ordem do social e o segundo da ordem do biológico.

Desse modo, os estudos antropológicos se voltam para a análise etnográfica de contextos específicos, dando ênfase aos processos sociais que apresentavam maior assimetria entre os sexos. Utilizando-se da crítica epistemológica às antigas teorias formuladas para enfrentar uma subordinação “universal” da mulher, uma nova vertente, que atenta para essa categoria a partir da análise relacional e dinâmica, começou ser construída.

Em meados dos anos de 1980, o binarismo sexo/gênero, tão importante para o nascimento e fortalecimento do feminismo, começou a ser fortemente questionado por movimentos feministas outros que os movimentos liberais-socialistas de mulheres ‘brancas’, de classe média, heterossexuais. As reivindicações se baseiam, sobretudo, no conceito de ‘diferença’, tema não apenas ausente da ‘segunda onda’ [a do feminismo], mas também deliberadamente excluído da discussão em procura de uma luta universal das mulheres contra a submissão (também dita universal) das mulheres. (MAIZZA, 2017, p. 104).

Nesse processo de transição de paradigmas, fruto de transformações sociais – como o contexto pós-guerra –, tanto a Antropologia quanto os estudos feministas começaram a fazer o movimento de desconstrução de suas categorias clássicas.

No que se refere aos estudos feministas:

Carol MacCormack (1980), em *“Nature, culture and gender: a critique”*, afirmava que a dicotomia entre natureza e cultura parte de uma conceituação ocidental e não de uma característica universal. Consequentemente, a dicotomia sexo e gênero sofria a mesma crítica, e o conceito de dominação deveria também ser relativizado.

Marilyn Strathern (1980), em *“No nature, no culture: the Hagen case”*, realiza um estudo etnográfico no monte Hagen, na Melanésia, onde pode identificar concepções distintas das relações entre natureza x cultura ou homem x mulher, o que levaria a uma inaplicabilidade dos conceitos ocidentais em outras culturas. Para a autora, a significação de

macho e fêmea é arbitrária e deveria passar pela dissolução da dicotomia entre natureza x cultura.

Joan Scott (1986), em “Gênero: uma categoria útil para a análise histórica”, postula gênero como categoria historicamente construída, apontando para a origem puramente social das identidades subjetivas de homens e mulheres. A teoria de Scott distancia-se das anteriores ao defender que a sociabilidade humana passa pela experiência do corpo e, portanto, deve ser compreendida a partir de processos sociais e históricos do gênero.

Judith Butler (1990), em “Problemas de Gênero”, compreende que todos os corpos são sexuados, generificados e racializados por meio do processo repetição regulatória. Em Butler, o conceito de gênero está ligado muito mais ao “agir” do que ao “ser”.

Caminhando nesse mesmo sentido para a construção de uma ciência crítica, e com a emergência da superação dos paradigmas dicotômicos, entre homem e natureza, também a Antropologia passava a se repensar em torno de uma autocrítica, dando origem ao movimento que ficou conhecido como virada ontológica na ciência antropológica.

No que se refere ao nosso trabalho e às categorias que foram possíveis analisar a partir dos nossos dados de campo, apontamos que, mesmo reconhecendo a importância e a aplicabilidade dos conceitos revisitados da teoria feminista, e ainda que em seu movimento de desconstrução o movimento feminista exalte a interseccionalidade, os estudos de gênero relacionados à religião ainda ocupam um lugar incômodo na teoria feminista (MAHMOOD, 2006). Isso porque, justifica a autora:

Nas duas últimas décadas, uma das questões que mais preocupou as intelectuais feministas foi a de pensar como as questões da especificidade histórica e cultural podem afectar tanto a análise como a política de qualquer projeto feminista. Apesar de este questionamento ter obrigado a importantes tentativas de integração de questões de diferença sexual, racial, de classe e nacionalidade na teoria feminista, a problemática da diferença religiosa manteve-se relativamente inexplorada. (MAHMOOD, 2006, p. 121).

Voltemo-nos um pouco para a noção de agência alcinhada no cerne das teorias feministas. No pensamento feminista pós-estruturalista, Judith Butler tem lugar de destaque, e Saba Mahmood aponta dois raciocínios inaugurados pela autora que são pontos fundamentais para uma releitura da agência feminina que abra portas para um diálogo com a religião. A primeira delas é a noção de poder advinda da teoria Foucaultiana, segundo a qual esse não pode ser tomado apenas como algo que é atribuído, ou uma estrutura de dominação, mas compreendido como uma relação de forças que perpassa os sujeitos e produz desejos, relações e discursos. E a segunda, advinda do mesmo autor, é a noção de sujeito, compreendido como

produzido no cerne das relações de poder; sendo assim, os mesmos processos que garantem a subordinação são os meios pelos quais eles se transformam (MAHMOOD, 2006).

Por outras palavras, poderíamos argumentar que o conjunto de capacidades inerente ao sujeito – ou seja, as capacidades que definem os modos de sua agência – não são o resíduo de um self não domesticado, existente antes das operações de poder, mas são, em si mesmos produtos destas operações. Este entendimento do poder e formação do sujeito permite-nos conceptualizar a agência não só como uma capacidade para a acção criada e propiciada por relações de subordinação específicas. (MAHMOOD, 2006, p. 133).

Nesse ponto, a teoria da agência de Butler abre espaço para uma compreensão para além de uma agência enquanto resistência apenas, já que essa agência estaria localizada dentro das relações de poder, relações essas que oprimem e que ao mesmo tempo, segundo a autora, deixariam margem para a desestabilização das normas.

Nesse sentido, Mahmood aponta um avanço na noção de Butler sobre agência, porém pondera que sua teoria se desenvolve principalmente em contextos onde as normas são postas à prova ou ressignificadas, privilegiando uma agência, de certo modo, ainda centrada na resistência.

Mahmood avança afirmando que “as normas não são apenas consolidadas e/ou subvertidas, mas também performadas, habitadas e experienciadas de várias maneiras” (2006, p. 136), de forma a superar concepção dualista entre ressignificação x consolidação dessas normas, tendo em vista sua posição problemática no que se refere às análises de tradições religiosas patriarcais. Caminharemos ao lado das conceituações teóricas de Mahmood para uma possível compreensão da agência à subjetividade feminina nas tradições religiosas afro-indígenas.

1.5 Delimitando: tema, objeto e questões norteadoras

Quando começamos a nos interessar pelo feminino na Jurema, imediatamente nos chamou a atenção o universo das Mestras, entidades femininas – com características semelhantes às das pombas-gira da Umbanda e do Candomblé – com histórico de sensualidade e prostituição. Diferente das Caboclas e das Pretas-Velhas, que se aproximam muito mais de um ideal de “pureza”, as Mestras destacam-se pela postura transgressora e

“impura”, porém diferenciando-se também das pombo-giras, já que na Jurema o mestre (a) é detentor de uma “ciência” e é responsável por repassar esse conhecimento a seus discípulos.⁴

A curiosidade em conhecer mais sobre as Mestras nos levou a ouvir e a ler muitas narrativas a respeito dessas moças que viveram em sua maioria no Nordeste brasileiro em séculos passados, prostituindo-se para sobreviver e repetidamente passaram por episódios de mortes trágicas.

Por outro lado, a (re)aproximação com Cristal nos fez atentar para sua relação com esse sagrado. Passamos então a observar o quanto sua entidade mestra está presente em suas experiências cotidianas, e, ainda, como as duas (entidade e médium) estabelecem uma relação de confiança e completude, o que, conseqüentemente, permite-as circular entre dois mundos.

E, por fim, mas não menos importante, a inquietude face à marginalização e “invisibilidade” que perpassa todo o culto a Jurema Sagrada – e se torna ainda mais pungente no que se refere ao feminino – nos fez delimitar como universo da nossa pesquisa as trajetórias individuais de Cristal, uma jovem médium que no momento da pesquisa passa pela transição de romper com a estrutura hierárquica de uma casa de Candomblé e Jurema para seguir o que entende como sua missão: tornar-se sacerdote e cuidar de seus próprios filhos e afilhados; e de Paulina, entidade mestra de Jurema, muito cultuada pelos adeptos dessa tradição religiosa, pertencente à corrente⁵ espiritual de Cristal, exercendo papel fundamental em seu cotidiano, influenciando em suas decisões, ajudando em suas necessidades e trabalhando espiritualmente para seus clientes e afilhados.

Como se organiza o trabalho

No primeiro capítulo desta pesquisa, faço um apanhado geral das teorias que nortearão o trabalho, bem como dos procedimentos metodológicos e das técnicas utilizadas, ao passo que relato também a minha trajetória e os caminhos que foram necessários percorrer para que fosse possível este texto. Apresento, ainda, por onde começamos nossa investigação, de onde partiram nossos primeiros questionamentos e o caminho que nos foi mais acessível em um primeiro momento.

O segundo capítulo é dedicado à trajetória de Cristal, uma jovem médium, praticante da Jurema Sagrada e do Candomblé que convive com presenças “extra-humanas” de espíritos

⁴ Uma entidade mestra na jurema é tida como um “espírito evoluído ou em evolução, mas sempre em um estágio mais avançado, um estágio da ciência”. (ASSUNÇÃO, 2006, p. 243).

⁵ Categoria nativa utilizada para designar o conjunto de entidades espirituais que acompanham uma pessoa.

de “mortos” desde que nasceu. Neste capítulo, relatamos seu processo de desenvolvimento mediúnico, o que resultou em uma grande mudança nos rumos da vida, em busca do que ela entende por sua missão. Esse processo de desenvolvimento e transição estão marcados pela presença da sua Mestra de Jurema: Paulina, a outra personagem deste trabalho.

Já no terceiro capítulo exploramos da trajetória de Cristal o momento de transição – já citado no capítulo dois –, e trataremos das categorias de gênero, agência e subjetividade (MAHMOOD, 2006) em articulação com os temas da opressão, sujeição e resistência a partir de uma problematização das teorias feministas e da proposta de um novo olhar para estas categorias e temas no contexto religioso.

Antes de adentrarmos o quarto capítulo, o leitor encontrará uma seção que foge um pouco a normatização da divisão e organização de trabalhos acadêmicos. A fuga é proposital para aproximar a escrita da experiência de campo. Suspensão, fala de pausas e obstáculos impostos pela vida – a minha e a das informantes – que implicaram diretamente neste trabalho, trazendo à tona a agência do tempo sobre a vida e, conseqüentemente, sobre esta pesquisa.

Já no quarto capítulo traçamos um relato da trajetória de vida da Mestra Paulina, uma mestra muito conhecida nos cultos à Jurema Sagrada e pertencente à corrente espiritual de Cristal. A narrativa biográfica foi narrada pela própria mestra durante uma incorporação no corpo físico de mãe Dita – mãe-de-santo que Cristal escolheu para cuidar dos seus caminhos espirituais quando resolveu sair da antiga casa de candomblé a qual foi anteriormente iniciada –, que, por mais uma peça do “inesperado”, tornou-se fundamental na possibilidade de construção de um trabalho que se proponha “dialógico” e “polifônico”, já que, sem ela, não poderíamos, no momento da pesquisa, ouvir Paulina. Em sua narrativa, Paulina fala de uma vida de violência e marginalidade, fala das dificuldades de ser mulher em seu tempo histórico e do desejo de mudança e liberdade.

No quinto e último capítulo, tratamos dos “Desdobramentos” desta pesquisa. É também o capítulo que seleciona, das riquíssimas narrativas que tivemos contato, os temas gerais que nos foram possíveis acessar até o momento desta escrita. É, portanto, o capítulo que nos encaminha para nossas “considerações” – as quais não se pretendem finais mas a explorar o entrelaçar das trajetória dessas duas mulheres, e porque não de outras tantas que emergem em seus discursos, conscientemente ou não – e se propõe, ainda, a trazer algumas reflexões possíveis acerca do que esse entrelaçar nos diz sobre o tempo, sobre a produção de sentidos e construção de si e sobre as possibilidades do “ser mulher na Jurema Sagrada”.

A última sessão deste texto, a qual chamamos de “Entre o vivido e o narrado: muitas conexões, algumas considerações, trajetórias infinitas”, encerra apenas um ciclo acadêmico, mas não encerra as possíveis leituras e (re)análises deste texto. Nos propomos então a tecer apenas algumas considerações e a apontar apenas alguns fios das teias emaranhadas e infinitas das trajetórias de vida que delimitamos como objeto desta pesquisa.

2 TRAVESSIAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS: A PESQUISA ENQUANTO TRAJETÓRIA NÃO-LINEAR

Neste primeiro capítulo nos propomos a apresentar ao leitor um apanhado geral das teorias que fundamentam nossos caminhos metodológicos. Apontando as implicações de se fazer uma pesquisa de cunho bibliográfico e articulando essas implicações com a ciência antropológica. Apresentaremos, ainda, os procedimentos metodológicos e as “técnicas” de pesquisa utilizadas para que fosse possível a realização do trabalho de campo e das análises apresentadas no decorrer do trabalho.

Este é o momento em que dedico a escrever a respeito da minha própria trajetória no decorrer da pesquisa, os caminhos percorridos, as escolhas feitas e desfeitas... enfim, as surpresas da experiência de campo, misturadas às minhas impressões sobre ela.

Explorarei, ainda, as questões norteadoras deste trabalho, desde nossos primeiros passos no campo e o que mudou ao longo da caminhada até encontrar “um eixo” para o desenvolvimento da pesquisa. E, por fim, abordarei o processo de construção das nossas personagens – a partir do conceito de “pessoa-personagem” (GONÇALVES, 2012) – e o processo de transcrição das suas narrativas até a escrita deste texto, compreendendo ambos como um processo criativo e cuidadoso, na tentativa de não aprisionar e nem empobrecer a riqueza narrativa das trajetórias de vida das personagens.

2.1 As primeiras voltas

Nossos primeiros contatos com o culto a Jurema se deram ainda durante a graduação, por interesses, num primeiro momento, espirituais/pessoais, e, posteriormente, decidimos escrever sobre o culto em nosso trabalho de conclusão do curso de graduação em psicologia. O trabalho consistiu em uma análise da memória e da subjetividade presentes no culto a Jurema sagrada a partir de seus cânticos sagrados (pontos). Logo após a conclusão do curso de psicologia, comecei a trabalhar em uma proposta de projeto para concorrer a uma vaga no mestrado – naquele momento sabia apenas que gostaria de continuar pesquisando sobre Jurema Sagrada, mas não havia pensado ainda que recorte daria ao tema. Durante esse percurso, havia conhecido um terreiro de Jurema que me chamava muito a atenção, pois em nada se parecia com a maioria das manifestações que havia tido contato e nem com o descrito na literatura. Era um terreiro onde se cultuava apenas Jurema, situado em um espaço geograficamente amplo, com grande área de mata e espaço de culto separado para cada

linhagem da Jurema (caboclos, pretos-velhos, mestres, mestras, boiadeiros...), bem diferente dos pequenos quartos de Jurema presentes na maioria dos terreiros de candomblé citados nos estudos etnográficos sobre o tema. Aquele lugar me enchia os olhos, e a cada dia eu tinha mais certeza de que era ali que gostaria de desenvolver minhas pesquisas futuras.

Assim, conversei com o sacerdote, expliquei que estava desenvolvendo um projeto e estava pensando em desenvolver minha pesquisa em seu terreiro de Jurema – deixei claro que tal projeto seria submetido a um edital e somente seria desenvolvido caso eu fosse selecionada. Ele se mostrou muito interessado e até lisonjeado com a possibilidade de registrar “a história da sua Jurema”,⁶ porém, para me conceder tal permissão, precisaria conversar, antes, com seu mestre. Passados alguns dias, recebi a notícia de que teria permissão para desenvolver minha pesquisa caso fosse selecionada. Submeti o pré-projeto ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, e, enquanto o processo de seleção se dava, continuei a frequentar os rituais abertos da casa. Presenciei rituais de mesa, Jurema de chão, algumas festas... observava atenta o funcionamento da casa, tomando nota de tudo que me chamava atenção, conversava com as pessoas, buscava estabelecer vínculos, observava a riqueza dos objetos rituais... Enfim, estava em busca de minhas primeiras hipóteses, fazia o que podemos chamar de “saídas exploratórias”:

Se o método etnográfico é composto por inúmeros procedimentos incluindo levantamento de dados de pesquisa probabilística e quantitativa (demografia, morfologia, geografia, genealogia, etc.), a observação direta é sem dúvida a técnica privilegiada para investigar os saberes e as práticas na vida social e reconhecer as ações e as representações coletivas na vida humana. É se engajar em uma experiência de percepção de contrastes sociais, culturais, e históricos. As primeiras inserções no universo de pesquisa conhecidas como “saídas exploratórias”, são norteadas pelo olhar atento ao contexto e a tudo que acontece no espaço observado. A curiosidade é logo substituída por indagações sobre como a realidade social é construída. (ROCHA; ECKERT, 2008, sem pag.).

Meses depois, o resultado positivo chegou, agora era real, a pesquisa seria mesmo realizada, eu precisava então transformar minha proposta anterior em um projeto possível e consistente. Com isso, comecei a tentar me aproximar de pessoas da casa com quem eu pudesse conseguir informações importantes e diferentes olhares sobre o que eu desejava

⁶ É corriqueiro ouvir dos juremeiros e juremeiras que não existe uma forma única de cultuar a Jurema, sendo que a forma de culto se diferencia de acordo com os saberes aprendidos com as entidades e com os antepassados, o que se denomina “ciência da Jurema”. Portanto, diz-se que “Jurema, cada um tem a sua!”. (BRANDÃO; NASCIMENTO, 2004, p. 162).

compreender. Dentre algumas pessoas com quem conversei e as quais observei, em especial uma me chamava a atenção: Cristal.

Em dias de ritual, eu buscava chegar mais ou menos uma hora antes do horário marcado, exatamente para observar a organização e a preparação do ambiente e das pessoas. Sempre quando chegava, Cristal já estava lá. Já vestida em saia florida e torço colorido na cabeça, com a postura ereta e olhar altivo – fazia com que o traje de chita tivesse sempre aparência bastante elegante –, concentrada, organizando o salão ou a mesa para a sessão. Enquanto as outras pessoas cuidavam da cozinha, da limpeza, da recepção dos consulentes, dentre outras funções... Cristal era responsável exatamente pelo que me despertava interesse, os objetos. Entre cachimbos, cigarros, bebidas, velas, copos, ervas, flores, frutas, chapéus de palha, saias de chita... lá estava ela. Era como se o mundo a sua volta não existisse; parecia sempre muito preocupada em colocar tudo no lugar, em não esquecer nada que pudesse atrapalhar o bom andamento da sessão. E não esquecia! Quando chegavam, as entidades demonstravam um misto de apreço e respeito por aquela menina, ainda tão jovem, mas com tão grande responsabilidade – que, com o passar do tempo, ficava mais claro para mim, não se restringia a organizar e cuidar dos objetos, mas, principalmente, cuidar dos “espíritos” (as entidades).

Aproximar-me de Cristal se tornou uma meta e um dos primeiros desafios que enfrentei. De imediato, porque estava sempre ocupada: ao chegar já começava a preparar o ambiente para a sessão, se colocava em uma postura de total concentração na qual não havia muito espaço para conversas; durante a sessão estava sempre próxima às entidades, auxiliando-as no que fosse preciso; e ao final se encarregava de guardar e colocar de volta os objetos rituais em seus devidos lugares, o que não era fácil tendo em vista a quantidade de objetos e a extensão geográfica do terreiro. De modo que restavam apenas alguns minutos para cafezinho antes da sessão ou ao término de tudo. E, em segundo plano, o que tornara nossa aproximação ainda mais difícil, ficava muito clara, todas as vezes que me aproximava, a desconfiança de Cristal com relação a mim; conversava com reservas, não falava muito, respondia vagamente qualquer coisa que perguntasse... o que, posteriormente, conversando com outras pessoas, fiquei sabendo que, de fato, não era apenas uma intuição minha; algumas pessoas confessaram que ela não se agradava muito de pessoas estranhas “bisbilhotando” as coisas dos “espíritos”, mas que não questionava a minha presença por respeito ao mestre da casa, que havia me dado permissão para pesquisar.

Não tive como surpresa e nem estranhamento a desconfiança de Cristal. Enquanto pesquisadora, já sabia que tal reação por parte dos informantes é muito comum e até esperada,

principalmente em se tratando do campo da religião, onde estamos o tempo todo lidando com o mágico e o secreto. Nossa experiência em campo, neste ponto, aproximava-se do relato de Ahlert (2013) acerca de suas primeiras incursões em campo durante a realização da sua pesquisa etnográfica sobre o Terecô de Codó-MA. Em “Cidade Relicário”, a autora retrata ainda nas primeiras páginas a sua tentativa de apreender significados nativos através de perguntas muitas vezes tidas como inoportunas por parte dos informantes, o que acabavam por causar situações constrangedoras (AHLERT, 2013).⁷

Mesmo esperando esse tipo de reação nos primeiros contatos, e ainda amparada pelas experiências relatadas por outros pesquisadores, confesso que, pessoalmente, me incomodava saber que de algum modo estava sendo inconveniente. A partir de então, passei a utilizar o pouco contato que tinha para conversar sobre assuntos ordinários... sempre buscando respeitar os limites e o espaço dela, aproveitava também para conversar com outras pessoas que me pareciam mais abertas e menos incomodadas com a minha presença.

Até que, certa vez, me senti muito mal durante um ritual de Jurema de Chão⁸ – sentia forte dor de cabeça e enjoo. Já sabendo que não era adequado sair antes do término da sessão, peguei uma cadeira e sentei fora do salão onde pudesse tomar um pouco de ar. Após o fim do ritual, os portais da Jurema foram fechados⁹, e, como de costume, os presentes começaram a se dirigir à cozinha; era comum uma breve confraternização em torno da mesa, onde as conversas eram sempre regadas a café com biscoitos. Enquanto eu tomava fôlego para ir para casa, Cristal dirigiu-se até a mim com um punhado de folhas na mão: “– Está tudo bem com você?”, perguntou-me e já emendou: “– Parece pálida!”. Expliquei que não me sentia muito bem, a cabeça doía muito e me sentia enjoada. Ela me perguntou ainda se estava assim antes

⁷ A autora narra uma situação vivenciada em uma festa de Terecô, em Codó: “Em sentido semelhante, certo dia, perguntei a uma mãe de santo porque o colar de contas (rosário ou guia) que utilizavam na abertura de uma festa era nas cores vermelho, verde e branco. Ela me respondeu que “é dessa cor pra combinar com a roupa da festa” – o que me surpreendeu porque eu sabia – da literatura e também de outras poucas experiências com religião afro-brasileira – haver uma relação entre a cor do colar e determinada entidade. A resposta, contudo, me fez pensar em (pelo menos) duas coisas. A primeira é a possibilidade de que sempre existiriam informações que não deveriam ser compartilhadas comigo - então, tudo o que eu conseguiria com algumas perguntas era causar constrangimento. Por outro lado, ao me dizer que era para “combinar com a roupa”, minha interlocutora me descortinava um elemento levado em conta quando se está preparando uma festa. Preferi assumir que ao invés de ser uma afirmação meramente fática, o que me era dito deveria ser tratado de forma simétrica, valorizado igualmente, como qualquer outra fala. (AHLERT, 2013, p 36).

⁸ Jurema de chão é o ritual onde os trabalhos são desenvolvidos sem a tradicional mesa, ou seja, os objetos rituais são dispostos sobre o chão e os mestres e as entidades sentam em círculo (em bancos de madeira ou no chão). Ver: Salles, 2010, p. 81.

⁹ Ao término dos rituais da Jurema, em sua maioria, se faz necessário encerrar o trabalho encaminhando as entidades de volta ao plano espiritual e fechando os portais que permitem a sua vinda ao plano material. Em geral se diz que esta ação é muito importante, já que ao abrir um portal espiritual não só as entidades têm acesso ao mundo material, como também espíritos obsessores podem escapar por esses portais, em uma sessão bem encerrada as entidades levam consigo esses espíritos de volta.

de chegar ao terreiro, e eu comentei que estava bem e passei a me sentir mal repentinamente durante a sessão. Cristal me entregou as folhas e me pediu que tomasse um banho com elas assim que retornasse para casa, pois, segundo ela, eu estava muito carregada, e aquele banho agiria como limpeza espiritual; explicou-me como preparar o banho, eu então agradei a preocupação dela, peguei as folhas, chamei um táxi e fui para casa.

Suspeitei que estava ficando resfriada e já me preocupava em ter que passar alguns dias de cama em meio ao turbilhão de atividades do mestrado, pois era fim de semestre. De todo modo, seguindo o conselho que havia recebido, ao chegar em casa, preparei o banho de ervas e, após tomá-lo, já fui deitando e dormindo profundamente. Ao acordar no outro dia, tomei meu café e segui minha rotina diária; em meio à minha correria, somente no meio da tarde percebi que não havia indícios de resfriado e estava surpreendentemente bem e muito agradecida à Cristal por não precisar parar minhas atividades por causa daquele mal-estar. Resolvi aproveitar para enviar-lhe uma mensagem em agradecimento, peguei seu número no grupo da casa no aplicativo de mensagens (este grupo era utilizado para informar aos frequentadores e filhos a agenda de rituais) e enviei-lhe uma mensagem contando que me sentia bem e agradecendo.

Diante do dilema de se deveria ou não me atentar para essa experiência enquanto dado da pesquisa, aproximei-me dos meus pares para uma possível significação da minha experiência enquanto pesquisadora.

Em “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos”, Márcio Goldman relata sua experiência em campo na entrega de um despacho junto com seus interlocutores, ocasião na qual havia escutado o som de tambores. Após analisar todas as possibilidades de que houvesse alguém a tocar tambores por perto e não encontrar a possibilidade de explicação “material” para o fenômeno, ele ouvira de outra pessoa que viveu experiência parecida que aqueles seriam os tambores dos mortos...

De toda forma, menos do que uma explicação, fiquei imaginando durante muito tempo o que fazer com essa história, como conferir a ela um grau de dignidade que ultrapassasse as recorrentes anedotas acerca de experiências místicas vividas por antropólogos no campo. Nesse caso, conferir dignidade à história dos tambores dos mortos exigia, em primeiro lugar, afastar de antemão as duas explicações mais fáceis, as quais, ambas realistas a seu modo, logo interromperiam a reflexão: a mística, que afirmaria que os tambores eram mesmo de mortos; e a materialista, que diria que se eu ouvi algo foram tambores de vivos. Na verdade, o fato de os tambores que ouvi serem ou não dos mortos (ou de alguma banda afro, do vento, ou outra coisa qualquer), ou mesmo o fato de acreditar ou não que o eram, não tem a menor importância. (GOLDMAN, 2003, p.450).

Desse modo, ele afirma a irrelevância da tentativa de fixar a experiência vivida como fato material ou sobrenatural e aproxima-se da noção de afetação, de Favret-Saada (1990), a qual compartilhamos, para uma melhor compreensão do ocorrido em campo.

Pensando afetação não como empatia ou colocar-se no lugar dos nativos, mas com o deixar ser atravessado por ele e por sua experiência, surgindo então um canal de comunicação involuntário entre antropólogo e nativos. É importante dizer também que no momento em que vivi tal experiência eu não havia compreendido de fato como a afetação implicava em minha pesquisa, e acredito que eu ainda não a havia experienciado plenamente. Essa compreensão veio com o decorrer da experiência de campo, e retornaremos a ela no decorrer do texto.

Desde que este canal de comunicação se abria para mim, meu contato com Cristal foi se estreitando, fomos desenvolvendo uma relação de confiança, até que ela já não me via como alguém que colocava em risco os segredos da religião e da casa, e eu já não a encarava apenas como informante, mas alguém com quem podia contar para questões espirituais de cunho pessoal, sendo que isto ficava cada vez mais evidente para as pessoas da casa. Muitas vezes, ao perguntar ao sacerdote sobre algo, ouvi o conselho: “Converse com Cristal sobre esse assunto!”; ou, ainda: “Cristal pode te falar muita coisa sobre isso!”; outras vezes o próprio mestre falou diretamente a Cristal para me mostrar algo nas casas das linhagens espirituais ou para me falar sobre algum assunto específico que eu havia perguntado.

Nas conversas sobre Jurema Sagrada, Cristal me falava muito sobre sua mestra, e quase nunca sobre seu mestre, mesmo já tendo me explicado que todas as pessoas que “têm Jurema”¹⁰ possuem mestre e mestra. Então, comecei a observar que, nos rituais de mesa ou Jurema de chão em que eu estive presente na casa, nunca havia “descido” nenhuma mestra para trabalhar, apenas mestres e outras entidades masculinas, como caboclos e boiadeiros, e as poucas vezes em que vi a presença das mestras foram durante festas e giras. Diante disso, comecei a questionar algumas pessoas a respeito – inclusive a própria Cristal –, que em sua maioria não souberam responder ou simplesmente desconversaram. Não cheguei a conversar com o sacerdote da casa sobre isso. Na verdade, estava cada vez mais difícil para mim ter acesso a ele: nos dias de ritual era inviável tentar estabelecer um diálogo com ele, já que havia muita gente a quem precisava dispor atenção; também tentei por diversas vezes – algumas até marcamos – agendar uma conversa em outros momentos, mas acabaram não acontecendo.

¹⁰ Durante o trabalho de campo, inúmeras vezes me deparei com falas dos meus interlocutores que tratavam a Jurema como algo inato, uma herança individual advinda da ancestralidade de cada pessoa. De modo que, cada um que já possui tal predisposição poderá desenvolver sua corrente espiritual de Jurema ao longo da vida, através de rituais, ou poderá deixá-la adormecida. Ver: (RODRIGUES; CAMPOS, 2010).

À medida em que a escrita do projeto de pesquisa evoluía e meus objetivos começavam a ficar mais bem delineados, comecei também a elaborar um plano de ação para desenvolver a pesquisa. Ao começar a tentar colocar em prática as primeiras metas do meu plano de ação, percebi que não havia assim tanta abertura à pesquisa como eu esperava. Mais ou menos nesse mesmo espaço de tempo, comecei a perceber a ausência de Cristal nas atividades da casa, ausência essa sempre justificada por razões familiares, às vezes indisposição, outras, compromissos com trabalho ou estudos... e assim seguiu-se umas três ou quatro sessões. No mesmo período, as sessões de Jurema começaram a ficar espaçadas, chegando a ser adiadas duas ou três vezes, o que dificultava ainda mais o desenvolvimento da pesquisa.

Comecei então a ficar bastante preocupada com o andamento da pesquisa – buscava soluções que pudessem tornar o projeto exequível, pensava em uma readequação do plano de pesquisa e até mesmo dos meus objetivos. Porém não obtive muito sucesso.

Em meio a essas incertezas, comecei a pesquisar sobre as entidades femininas da Jurema, interesse que já havia sido despertado em mim pela ausência destas entidades nas mesas de Jurema que havia presenciado em campo. Comecei por sites¹¹ dedicados ao trabalho de pesquisadores e/ou redes sociais e blogs de juremeiros¹² que se dedicam a difundir conhecimentos sobre a religião na rede; depois, adentrei os estudos etnográficos que de alguma forma citavam ou tratavam destas entidades, li algumas coisas sobre a cabocla Jurema, algumas Pretas-Velhas mais conhecidas, histórias de curandeiras e juremeiras que se encantaram e hoje trabalham em alguma linha da Jurema. Mas o que mais me inquietava era mesmo o universo das mestras, as histórias de mulheres que viveram a rua, a prostituição e, após suas mortes trágicas, se encantaram...

Decerto que já estava imersa em um “novo” campo de pesquisa. Mas por onde começar? Onde encontrá-las? Foi então que lembrei de uma promessa que Cristal havia me feito em uma de nossas conversas, quando, sem querer, comentou que sua mestra trabalhava com “jogo de cartas”, mas que ela não gostava muito de jogar cartas para seus consulentes, não se sentia à vontade; mesmo assim insisti para que algum dia abrisse as cartas para mim, e me prometeu que o faria. Resolvi então cobrá-la a promessa, e, após certa negociação,

¹¹ Ver: <http://nobrasil.co/se-voce-quer-jurema-eu-dou-jurema-voce/>; <http://hibridos.cc/po/rituals/jurema-sagrada/>.

¹² Indico ainda: <http://qcmalunguinho.blogspot.com/>; <https://mestreneto.wordpress.com/rasteira/>; <http://alexandrelomilodo.blogspot.com/>; <https://www.facebook.com/crerReligiao/>; <https://www.facebook.com/bruxopaulinho.dodiabo>.

marcamos o encontro para que ela atendesse ao meu pedido. Foi então que se deu o encontro narrado no que chamamos de “prelúdio” deste texto.

Ainda naquela tarde, já se encaminhando para o início da noite, após ter “ouvido” as cartas, era chegado o momento de ouvir Cristal. Enquanto tomávamos um café, ela relatava que estava afastada da “*casa*” em que eu a havia conhecido – não somente da Jurema, como também do culto aos Orixás, que acontecia em outro espaço físico, e que estava buscando novos rumos para sua vida espiritual. Não entrou em muitos detalhes, mas enfatizou várias vezes que estava seguindo orientação dos seus guias espirituais e que não estava abandonando a religião; apenas seguiria novos caminhos. Percebi que, de algum modo, estava sendo um processo doloroso; mesmo sem saber do que se tratava, demonstrei empatia e desejei boa sorte nos novos rumos que ela estava tomando. Naturalmente, relatei que estava vivendo um processo parecido com a minha pesquisa: precisaria tomar novos rumos e me preocupava muito com a questão do tempo; teria que me apressar, tendo em vista que já havia investido um ano na proposta anterior e meus prazos estavam cada vez mais apertados.

Ao final da conversa, Cristal perguntou-me se eu já tinha algo em mente para a nova proposta de pesquisa. Falei que estava muito interessada em pesquisar sobre as mestras da Jurema, mas que ainda não sabia ao certo como seria. Ela disse achar muito interessante minha proposta e começou a me contar algumas vivências dela com sua mestra, Paulina!

2.2 Encontrando um eixo

Com o interesse em adentrar o universo das mestras de Jurema, comecei a acompanhar Cristal nos rituais de Jurema. Geralmente alguns trabalhos para clientes e afilhados que eram feitos em sua própria casa ou em locais de mata, ou até mesmo na rua, nas encruzilhadas...

Se, no começo, nosso olhar estava voltado para compreender quem eram essas mulheres, tidas como mestras no culto à Jurema, a pesquisa bibliográfica e a observação – que já aconteciam anterior ao nosso encontro com Cristal, desde nossa monografia para a graduação, como anteriormente citado – nos levaram a compreender que essas muitas entidades, mesmo estando enquadradas dentro do culto numa única categoria, possuíam características muito diversas tanto no que se refere às suas performances quanto nas narrativas orais sobre suas vidas quando encarnadas.

Seria, então, problemática uma generalização do que seria o feminino na Jurema, sendo que, além das mestras, há uma diversidade de entidades classificadas no culto como femininas – caboclas, pretas-velhas, ciganas... e, ainda, mais problemática seria uma

essencialização dessas mestras sem levar em conta suas trajetórias individuais e suas narrativas pessoais.

Ao passo que nossa convivência com Cristal e, conseqüentemente, com Paulina se intensificava, compreendemos que não teríamos como dar conta neste momento dessas particularidades das trajetórias individuais de cada mestra para só então chegarmos a uma possível universalidade. Ao mesmo tempo em que ficava cada vez mais evidente a riqueza contida nas muitas narrativas que Cristal me contava sobre Mestra Paulina e o quanto de responsabilidade eu passava a ter com aquela entidade cada vez que ouvia algo sobre ela. Isto porque entendi, convivendo com essas duas mulheres, que minha primeira tarefa enquanto pesquisadora era tratar com respeito as narrativas que me chegavam, e, naquele momento, respeitar essas narrativas seria buscar trazê-las a este trabalho com a mesma intensidade que elas me eram trazidas.

E exatamente por isso que não poderia deixar de levar em conta as narrativas de Cristal sobre si mesma e sobre o momento de transição que estava vivendo. Se, num primeiro momento, quase caímos na armadilha de observar Cristal apenas enquanto médium, ou seja um instrumento – um corpo físico – para acessarmos a entidade Mestra Paulina, a narrativa sobre sua trajetória religiosa e o momento de reorientação do seu caminho espiritual passa a ser um dado muito forte, apresentando-se para nós como tão importante quanto a de Paulina.

Desse modo, nossa pesquisa se deu a partir do encontro etnográfico com a médium Cristal e a sua entidade, mestra Paulina, em sua cidade de origem, no interior de Alagoas, e na região metropolitana do Recife, onde se encontra o terreiro da sua mãe de santo. O recorte para este trabalho toma corpo a partir da convivência com os sujeitos da pesquisa, que se deu no período de dois anos, interrompido por mais ou menos seis meses após o primeiro ano de pesquisa. Durante este período, acompanhei rituais, realizei entrevistas, recebi “recados” de Paulina e “joguei muita conversa a fora”, sempre regadas de café com biscoito.¹³ Com isso, enfatizamos a agência do campo sobre a pesquisa. Não estamos aqui defendendo uma neutralidade ilusória do pesquisador, mas a relação dialógica entre pesquisador e pesquisado. Sugiro, então, que as condições para a pesquisa são construídas nesse encontro etnográfico, bem como que as escolhas teórico-metodológicas devem seguir o caminho delineado por este encontro.

¹³ A pesquisa foi realizada entre abril 2017 e abril de 2019.

2.3 Entre caminhos e descaminhos

Encarando as voltas e os caminhos que o campo vinha nos levando, compreendia que nosso trabalho se encaminhava para uma pesquisa de cunho biográfico. Ao mesmo tempo não podia negligenciar o fato de que já estava totalmente implicado na pesquisa o período observativo das primeiras incursões ao campo. Diante da infinidade de possibilidades metodológicas, apenas uma certeza nos acompanhava: pretendia dar lugar privilegiado ao discurso narrativo daquelas mulheres.

Ao voltar meu olhar para narrativas pessoais, deparava-me ainda com uma das principais problematizações das ciências sociais: a cisão entre o individual e o coletivo, ou, ainda, o sujeito e a cultura. Sobre tal tensão, Suely Kofes (2015) afirma que a biografia enquanto método foi por muito tempo rejeitada principalmente por uma confusão semântica e conceitual, já que o termo biografia se referêcia a “vida” ou “grafia da vida”, o que leva a uma associação com o significado de indivíduo. A autora aponta ainda que a biografia possui certo reconhecimento na antropologia estadunidense e defende que, no campo antropológico, a narrativa seja tomada como fato, não fazendo então distinção entre a observação e a escuta das narrativas orais.

Em suas palavras:

A distinção entre observar e ouvir narrativas... aparece como a distinção entre memória e fato. [...] Isto é, parece dizer que o relato de alguém pode ser considerado como fato, uma vez que esse alguém seja categorizado como informante. Entretanto, esse mesmo relato desse alguém, se referenciado como uma narrativa sobre si mesmo, torna-se memória. [...] A biografia não é (ou ainda não é) uma prática antropológica do mesmo estatuto que a etnografia, por exemplo. (KOFES, 2015, p. 21).

Ao abordar o uso das narrativas biográficas nas ciências sociais é inevitável voltar um pouco nosso olhar para as inflexões teóricas construídas pela História Oral. Longe de fazer um panorama sobre as diversas abordagens teóricas advindas dessa tradição, se faz importante pontuar as duas inflexões que, na maioria das vezes, são consideradas como os principais polos de divergência no que se refere ao uso da biografia nas ciências sociais. A primeira delas, de Berteux (1997), é compreendida como uma teoria de enfoque biográfico que, a seu modo, abre mão das fontes externas para valorizar a narrativa tal como a pessoa que a viveu conta. E o outro polo seria a compreensão de Bourdieu (1986), que alcinha o conceito de “ilusão biográfica” defendendo que nos estudos com enfoque biográfico havia uma ausência

de “objetivação dos dados”, ou uma separação do indivíduo das estruturas sociais que perpassam sua trajetória (GUÉRIOS, 2011).

Sobre tal impasse, Gonçalves (2012) aponta que:

O questionamento sobre o sentido da biografia, o de tomar uma vida como objetivada em si mesma, com começo, meio e fim, a partir de uma certa percepção de continuidade, foi questionada, antes mesmo de Bourdieu (1996), por Daniel Bertaux (1971 apud Dosse, 2009: 241) ao conceituar as histórias de vida como “ideologia biográfica”. Bourdieu (1996), tomando esta acepção de narrativas construídas por um indivíduo que ao ‘falar sobre si’ constrói-se como sujeito, inserindo-se em um campo social determinado cunha o conceito de ‘ilusão biográfica’, tomando as histórias de vida como qualificadores de uma trajetória pessoal numa determinada configuração social. (p. 22).

Isso posto, neste trabalho não tomaremos as perspectivas teóricas em questão como antagonicas; pelo contrário, acreditamos que ambas sustentam o que chamamos aqui de “trajetória de vida”. Utilizaremos o termo “trajetória” para diferenciar do uso corriqueiro de “história de vida” (BORN, 2001)¹⁴ – não o método mas a apropriação de alguns autores sobre o termo –, no qual se pretende dar conta da totalidade da vida de um sujeito. Preferimos encarar esse sujeito como ser em construção, processo que nunca se completa e, portanto, só pode ser apreendido situacionalmente.

Na tradição antropológica, as narrativas são frequentemente utilizadas como fonte de dados e em geral ocupam um lugar de destaque na parte metodológica dos nossos estudos. Neste trabalho, no entanto, propomo-nos a caminhar com os estudos antropológicos que tomam a narrativa em sua dimensão epistemológica, compreendendo-a duplamente como problema e método de pesquisa.

Foi então que me encontrei com a “Etnobiografia”, metodologia que surge da problematização dos conceitos-chave do pensamento sociológico clássico – individual x coletivo, sujeito x cultura – e se propõe, a partir da estruturação de uma narrativa, a dar conta de todos esses aspectos, superando assim a polarização entre subjetividade e objetividade (CARDOSO; GONÇALVES; MARQUES, 2012).

¹⁴ “A pesquisa sobre a trajetória de vida introduziu debates essenciais sobre a estrutura social e a ação individual. Considerando que, desde os tempos da descoberta da trajetória de vida como uma questão sociológica (inicialmente por Thomas/Znaniecki, 1918), muitos autores se concentraram na relação entre mudança social e biografias e sua adaptação aos novos contextos sociais e culturais. Outros enfatizaram os acontecimentos regulados institucionalmente envolvendo grupos com diversas pressões sociais ou oportunidades, tendendo a negligenciar a perspectiva do indivíduo. Atualmente a trajetória de vida e a biografia tornaram-se ambos campos de trabalho interdisciplinar fundamentais nas ciências sociais. Este desenvolvimento responde às atuais modificações nos padrões de trajetória de vida, experiências biográficas e planos de vida, resultado da desregulamentação no mercado de trabalho, processos de modernização cultural e de mudança no direcionamento do trabalho e da vida familiar.” (BORN, 2001, p. 240).

Procurando então dar conta da intrincada relação sujeito, indivíduo e cultura, os autores nos convidam a encontrar possibilidades teórico-metodológicas para etnografar uma biografia, ou ainda “escrever uma vida”. Compreendendo que tal busca não se propõe a apreender o ponto de vista do nativo, mas tomar a própria narrativa como objeto etnográfico, realizando um esforço meta-narrativo da etnografia. Ou seja, compreender a própria narrativa como agente no encontro etnográfico entre antropólogo e nativo.

A partir dessa problematização, a realidade sociocultural deixa de ser apreendida pelo viés da representação, passando para a compreensão de experiência do mundo. Neste sentido, a sociedade não deveria ser vista apenas sob uma ótica juralista de papéis e deveres, e sim a partir de uma compreensão multifacetada e complexa do social.

2.4 Deixando-as falar: da observação às entrevistas

Durante o percurso de reconhecimento do nosso campo de pesquisa, e posteriormente à construção do nosso recorte muitas idas e vindas aconteceram, tanto em nível prático (o que estará mais evidente nos próximos capítulos) quanto em níveis teóricos. Precisei desprender um longo período de convivência e maturação com nossas personagens etnográficas antes mesmo de uma definição metodológica e das técnicas de pesquisa a serem utilizadas.

Esse primeiro período de maturação da pesquisa denominei de “fase exploratória”, quando pude estreitar o vínculo com as personagens e delinear as primeiras hipóteses de pesquisa.

Podemos ainda elencar uma segunda fase, quando a convivência com nossas personagens se tornou mais intensa, principalmente com Cristal, e as narrativas sobre a trajetória religiosa dela estavam muito latentes, passando também por uma fase de afastamento de Paulina. Foi na convivência com Cristal que, de fato, pude compreender o sentido real de observação participante (ANGROSINO, 2009). Compreendi que, para além de estar dentro do acontecimento ao qual observava, eu deveria estar implicada nele. Superada a fase de afastamento da Mestra Paulina, foi quando em dado momento da pesquisa percebi que havia deixado de seguir seus rastros para, em certa medida, caminhar com elas, ao seu lado. Estar Junto! Percebi que tinha adentrado a observação participante quando Cristal e Paulina passaram a contar comigo, desejar minha presença e ansiar o resultado da minha pesquisa.

Não estou com isso romantizando o ofício do pesquisador. Entendo que, por vezes, estar implicado no campo significa exatamente o contrário da minha experiência: a rejeição e a repulsa à figura do pesquisador e ao produto de sua pesquisa. O que defendo é que não se

sai ileso de uma relação pesquisador-pesquisado, compreendendo que, tanto no momento da observação participante quanto no das entrevistas, os sujeitos etnográficos constroem uma relação dialógica capaz de gerar os dados etnográficos – ou, em nosso caso, etnobiográficos.

Neste ponto, Daniel Bertaux (1997) se torna fundamental para a nossa compreensão de tal relação com sua concepção de “*récit de vie*”. Como aponta Hartmann (2012), Bertaux defende a influência do pesquisador no encaminhamento das narrativas pessoais.

Desse modo:

Uma narrativa de vida não é um discurso qualquer: é um discurso narrativo que se esforça para contar uma história real que [...] é improvisada no seio de uma relação dialógica com o pesquisador que naquele momento orientou a entrevista para uma descrição de experiências relativas ao estudo de seu objeto. (HARTMANN, 2012, p. 186).

Em um terceiro momento foram realizadas entrevistas individuais com Cristal e Mestra Paulina. Nele, a princípio decidi que me valeria da entrevista narrativa, compreendida não apenas como o ato de rememorar um acontecimento episódico, que nos desloca para o passado e se encerra ao fim da entrevista, mas como uma forma privilegiada de atividade mental e reflexiva do ser humano para representar e compreender a si mesmo e sua relação com o presente vivido. (DELORY-MOMBERGER, 2008).

E desta forma foi realizada com Cristal, seguindo um tópico guia, permitindo que Cristal desenvolvesse sua narrativa livremente, fazendo pequenas interferências apenas para explorar algum conteúdo que gostaríamos de privilegiar em nossa análise. A entrevista foi gravada e, posteriormente, transcrita integralmente, de forma a facilitar a sua utilização no decorrer da escrita desta dissertação.

Já no caso da entrevista com Mestra Paulina, deparamo-nos com a condição de não poder utilizar nenhuma tecnologia para gravar a entrevista. Assim, a entrevista com a entidade se daria aos modos do que nos cultos aos espíritos é denominado “consulta”. A médium me receberia em sua casa e chamaria a entidade para, em um momento de incorporação, “conversar” comigo, sendo a única possibilidade para mim estar bem atenta a tudo que a Mestra tinha a me dizer e fazer anotações em minha caderneta de campo. Desse modo, persisti em utilizar ainda a entrevista narrativa, porém precisei dividir meu tópico guia em temas mais diretos e específicos aos quais eu pudesse registrar com maior facilidade. Diante da impossibilidade de gravar a entrevista, bem logo me despedi da entidade e posteriormente da médium, apressei-me em ir para casa para construir meu diário de campo me valendo das anotações e da memória ainda fresca de tudo que tinha ouvido.

Diante do exposto, compreendo que, ainda que o antropólogo esteja observando eventos ordinários da vida de indivíduos ou grupos, há que se reconhecer a influência da sua presença e da relação que estabelece com o campo, bem como, na entrevista, a presença da audiência (pesquisador e gravador). Portanto, não pretendo diferenciar o momento da entrevista dos momentos de convivência e conversas informais, já que, em ambos os momentos, pude acessar histórias e vivências narradas pelas personagens, sendo o ato de narrar responsável por fazê-las refletir sobre si e sobre o mundo e me fazendo refletir sobre mim e o mundo, ou seja, gerando reflexividade e saber para todas as envolvidas no encontro etnobiográfico.

Segundo Cardoso, Gonçalves e Marques:

[...] o imprevisto, a parole, a narração, em vez de tomados como discursividade neutra, assumem o papel de pura agência, na medida em que criam e agregam novos significados ao mundo e às coisas ao mesmo tempo em que transformam aqueles que constroem a narrativa etnográfica, seja o antropólogo, seja seus personagens etnográficos. (2012, p. 10).

Isso posto, pode-se então afirmar que a narração, ao passo que constitui a experiência, constitui também aquele que narra. Deixa de ser, então, uma representação do real para ser constitutiva da realidade. Os autores ainda completam: “É tomada para além da função representativa evidenciando assim sua função poética de dar forma ao real.”

2.4.1 Pessoa-personagem – narrativa enquanto criação de si.

Do mesmo modo que o indivíduo na vida real, o personagem de ficção jamais se separa dos contextos em que é produzido e nos quais se produz.
(Marco Antônio Gonçalves, 2012).

A compreensão de que a autonarrativa é construída em um contexto que depende da alteridade, da escuta e do encontro com o outro faz com que Gonçalves (2012) desenvolva a noção de pessoa-personagem. Deste modo o autor substitui a categoria de indivíduo pela de “pessoa-personagem”, compreendida como manifestação criativa do ser, pois é através da interpretação pessoal que as ideias culturais se apresentam e tem-se acesso à cultura. Assim, defende ainda a ideia Deleuziana (1995) de que a percepção de pessoa-personagem enquanto condição de imanência do ser, quando se pensa uma vida, refere-se a uma pluralidade. Ou

seja, o processo de individuação do ser produz um indivíduo não “individualizado”, mas um “indivíduo-social”.

O conceito de pessoa-personagem se sustenta sobre o paradigma de que o mundo somente pode ser produzido pelas pessoas que dele fazem parte, portanto a imaginação pessoal está sempre situada, vinculada a um dado contexto. Assim, a realidade sociocultural não é nada mais do que as histórias contadas sobre ela (GONÇALVES, 2012).

Nessa concepção, os atores passam a ser pessoas e personagens ao mesmo tempo, pois não há como diferenciar em seus discursos o que seria advindo de uma vontade individual ou de um personagem construído.

Nas palavras do autor:

Neste contexto, está posta a problematização entre indivíduo e sociedade, pessoa e cultura levada a seu limite, demonstrando que as fronteiras entre personagens e pessoas reais são tênues, o que deriva que uma ‘etnobiografia’ é construída a partir das representações de uma pessoa situada num intrincado complexo de relações pessoais e públicas em que se tensionam personagens culturais ou sociais e formas criativas derivadas da pessoalização. (GONÇALVES, 2012, p. 29).

A construção de Cristal e Paulina enquanto “pessoa-personagens” nos coloca em lugar privilegiado enquanto pesquisadora. Primeiro, porque no universo mágico-religioso em que estão inseridas seria impossível para o pesquisador diferenciar realidade de ficção/imaginação, e portanto nos força a compreender o discurso como realidade. Segundo, porque a relação entre médium x entidade nos leva à compreensão de que a agência dentro da pesquisa biográfica ultrapassa a categoria de pessoa enquanto sujeito individual e potencializa a análise voltada para a complexidade sujeito enquanto processo.

Também por isso, ao longo da escrita deste estudo, procurei utilizar de forma alternada a maneira como me refiro a “Paulina” ou “Mestra Paulina”, sendo que a primeira forma, a meu ver, aproxima-a da sua dimensão humana, retrato por suas memórias que nos remete a sua vida terrena; a segunda nos leva à sua dimensão “extra-humana” (MELLO, 2016), aproximando-nos das suas características enquanto entidade. Salientamos que em nossa análise não há cisão total entre essas duas dimensões, e, por isso, consideramos um conceito adequado o de pessoa-personagem.

2.4.2 Transcrição: da narrativa à escrita criativa.

Como pontuado anteriormente, a narrativa é aqui compreendida como manifestação criativa, potencializadora do que compreendemos como produção de subjetividade. Assim, ao passo que narra, o indivíduo reflete sobre si e se produz enquanto ser individuado.

Na construção do saber etnobiográfico, o termo individuado vem se contrapondo ao que se entende por individualizado (CARDOSO, 2012). Então, o que se compreende por “individuação biográfica” é a própria poética narrativa, em uma conceituação quase redundante, na qual, se a biografia é a narrativa sobre um sujeito, a construção desta narrativa obrigatoriamente passa por uma dimensão coletiva.

Ao passo que muitas vozes do coletivo acompanham uma narrativa pessoal, a relação entre quem narra e quem escuta é também capaz de criar novas possibilidades de compreensão do mundo e construção de si, como dito antes. Esse é um dos motivos pelo qual compartilhamos da concepção, de Daniel Bertaux (1997), de que a reflexão e a análise – no que se referem à tradição da pesquisa biográfica – devem acompanhar todas as fases da pesquisa e não apenas a fase posterior à interação com os sujeitos. A este conceito ele chamou “aproximação biográfica”. (HARTMANN, 2012, p.186).

Encarado o desafio de etnografar uma biografia, esta premissa de que o esforço analítico deveria acompanhar todas as fases da pesquisa foi fundamental para o momento de escrita deste texto. Muitas linhas que compõem este todo foram rabiscadas ainda em campo ou poucas horas após a interação com os sujeitos da pesquisa; algumas, durante nossas experiências acadêmicas concomitante (ou não) à fase de campo; e outras tantas, durante as mais diversas experiências ordinárias da vida cotidiana.

Uma grande questão veio à tona logo após compreendermos que já possuíamos os dados, ou seja as narrativas, suficientes para construção do produto final desta pesquisa – o texto dissertativo. O que fazer então com todos esses fragmentos escritos durante o processo de interação com o campo, dando o valor devido ao processo analítico que se desenvolveu junto a essa fase da pesquisa? E, além disso, como transformar as narrativas orais em textos escritos?

Dá-se início, assim, a mais uma busca metodológica, agora com foco na escrita. Talvez esse tenha sido o maior desafio deste trabalho. Os autores que fundamentam a metodologia – Cardoso, Gonçalves, Hartmann, Marques (2012) – nos convidavam à “escrita de uma vida”, e as nossas personagens nos diziam a “vida” transcende o físico, o humano, o material... como, então, traduzi-la em linhas sobre papel?

Se ainda no início deste trabalho já tínhamos em mente que ele trataria da vida possibilidade, devir... enquanto trajetória não linear; com a escrita não poderia ser diferente. Abrimos mão de traduzir ou transcrever uma vida para “Transcriá-la”!

Tomamos emprestado o termo transcrição, forjado na história oral, utilizado para designar a última fase da pesquisa, quando o pesquisador faz suas escolhas mais claramente, adequando a textualização aos relatos orais. Para além de uma adequação dos relatos orais coletados em campo a uma linguagem própria do conhecimento científico, destinada a uma dada comunidade acadêmica, aproprio-me aqui de tal termo para dar ênfase à dimensão multifacetada da vida e das narrativas, compreendendo que as narrativas pessoais de nossas personagens não se esgotam neste texto. Esta é apenas uma possibilidade de trazê-las à tona, em um dado espaço-temporal.

2.5 Questões éticas

Sendo a análise antropológica parte integrante do projeto moderno, o antropólogo deve inevitavelmente incorporar a tensão entre sua formação intelectual e sua exposição a visões dissonantes do mundo. Nessas circunstâncias, não é surpreendente constatar que as inquietações éticas e políticas do exercício etnográfico, em vez de serem solucionadas com a maturidade do pesquisador, tendem a crescer. (FONSECA, 2007).

Sem a pretensão de construir um longo debate sobre as questões éticas da pesquisa no campo da Antropologia, se faz importante destacar que esse tem sido um ponto de preocupação dos antropólogos no que se refere ao seu trabalho de campo e as implicações ético-políticas de sua pesquisa. Compreendendo que cada lócus de pesquisa possui suas próprias implicações, nos deteremos apenas à discussão que entendemos ser a mais pertinente ao nosso campo e objeto. A questão do anonimato.

Se a tradição etnográfica clássica, herança do célebre trabalho de campo desenvolvido por Malinowski (1922), tende a tomar o indivíduo pelo seu grupo, dando ênfase à coletividade, tão cara à Antropologia – sendo esse foco na vida social o ponto de legitimidade da disciplina para a sua formação enquanto ciência –, nos dias atuais a aproximação do objeto de pesquisa com a realidade do pesquisador tem levantado uma nova discussão no cerne da disciplina (FONSECA, 2007). O nativo contemporâneo tem seu lugar no discurso final de nossas produções, aproximando-o assim da dimensão de interlocutor, sujeito que é coletivo, mas que possui alteridade.

Voltamos mais uma vez à questão do “sujeito x cultura”, a qual nos propomos a superar nos valendo da Etnobiografia. Sendo essa metodologia influenciada pelos estudos biográficos, percebemos uma certa tendência dos autores a utilizarem o nome próprio – o de batismo – como forma de valorização do discurso dos interlocutores e dos saberes produzidos por suas narrativas.

Essa postura muito nos agrada, porém voltemos um pouco à epígrafe deste tópico: “não é surpreendente constatar que as inquietações éticas e políticas do exercício etnográfico, em vez de serem solucionadas com a maturidade do pesquisador, tendem a crescer”. Decerto, o processo desta pesquisa foi, ao longo de suas fases, trazendo-nos diversos questionamentos que não possuíamos em seu início. Posso dizer que a experiência desta pesquisa nos trouxe certo amadurecimento para compreender de fato que nenhuma metodologia poderia ser aplicada da mesma forma a todos os lócus de pesquisa. E, ainda, que as pressuposições teóricas precisam sempre passar pela adequação ao nosso campo de pesquisa. Então, isto nos levou a questionar até que ponto seria realmente ético retratar em nosso texto o nome “verdadeiro” de nossas personagens.

Para tomar uma decisão, passamos a questão pelo crivo dos impactos que tal revelação traria para cada uma das nossas interlocutoras. Esse crivo se deu em negociações com elas e pela análise individual de cada um dos casos. De modo que, juntamente com Cristal, decidimos que me utilizaria de nome fictício para ela e para Mãe Dita – que aparece no segundo capítulo –, isso porque, mesmo ela afirmando que não “deve nada a ninguém” e que “nada tem a esconder”, algumas narrativas retratadas tangenciam a dimensão íntima tanto da sua história quanto a da sua “mãe de santo”.

Além disso, a narrativa de sua vida inevitavelmente perpassa a vida de outras pessoas, em que autoridades e estruturas hierárquicas são questionadas, e a utilização de nome fictício nos resguardaria de qualquer acusação de injúria. Outro ponto, que considero intrínseco a esse, se sustenta em uma frase da nossa personagem sobre seu processo de rompimento com dada estrutura, para seguir o que ela entende por sua missão: “Eu não fui a primeira e com certeza não serei a última!” A compreensão de que a sua trajetória não possui caráter individualista, que sua experiência está amparada por muitas outras que vieram antes e, conseqüentemente, poderá resvalar em muitas outras que virão.

Tomamos, então, a dimensão múltipla desta narrativa. Cristal é apenas um nome, que não enrijece a sua narrativa em uma só, ao passo que não pretendemos “despessoalizar” a sua trajetória. Assim, “dar um nome”, ainda que fictício, significa dizer: essa mulher existe, e sua vida importa!

Já analisando o caso específico da Mestra Paulina, partindo também do seu discurso narrativo, a personagem afirmava que “se conta muita mentira usando meu nome”, deixando claro o desejo de que sua narrativa fosse associada ao seu nome, na intenção de que as pessoas precisavam conhecer sua história “verdadeira”. Parando para analisar se revelar o nome da entidade resultaria em alguma problemática para nossas outras interlocutoras, compreendemos ser improvável, já que a associação direta à médium seria dificultada pelo fato de existirem muitas Paulinas, com muitas histórias a serem contadas... sendo esta história a sua verdade, a nossa verdade situada no contexto desta pesquisa, e portanto analiticamente associada ao seu nome. Nome esse que, posso dizer, já carrega em si a problematização do que se compreende como “verdadeiro”.

3 CRISTAL

Este capítulo é dedicado à trajetória de vida de Cristal. Esta escrita foi pensada de forma a valorizar a narrativa da personagem, intercalando-a com nossos breves apontamentos – às vezes nem tanto –, fazendo nossas análises a partir da articulação com temas gerais da Antropologia e com as etnografias que julgamos passíveis de comparação. Buscamos, no entanto, não fixar tais análises em quadros rígidos e determinados, trazendo sempre as nuances contextuais e situacionais da narrativa, na tentativa de provocar no leitor as suas próprias análises, e reforçando a compreensão de personagens biográficos são sujeitos em processo de construção e transformação de si, sendo a escrita etnobiográfica uma construção situada, sem a pretensão de apreensão do sujeito como um todo, e sem fixá-lo no tempo da escrita.¹⁵

3.1 A trajetória de vida

Cristal, uma jovem de 28 anos, praticante da Jurema Sagrada e do Candomblé, convive com presenças “extra-humanas” de espíritos de mortos desde que nasceu, tendo em vista que tais religiões já eram praticadas por seus pais desde antes do seu nascimento. Em um primeiro momento, a narrativa de sua trajetória de vida tornou-se objeto de nossa pesquisa pela sua relação com um espírito feminino pertencente à sua corrente espiritual da Jurema Sagrada, e, posteriormente, pela evidência empírica de uma reorientação dessa trajetória a partir da descoberta de novos caminhos espirituais, a qual vivia no momento da pesquisa.

Quando nasceu, seus pais frequentavam um terreiro de Umbanda cruzada com Nagô, onde cultuavam os Orixás e a Jurema Sagrada. Cristal não consegue explicar como se dava, à época, essa relação sincrética entre essas tradições religiosas; lembra-se apenas que a mãe de santo da casa, que posteriormente veio a se tornar sua madrinha, realizava semanalmente as sessões de mesa de Jurema rigorosamente todas as quartas-feiras. Foi em uma dessas mesas de Jurema que Cristal foi batizada, antes de completar um ano de idade. Ainda na infância, seus pais biológicos aderiram ao Candomblé, foram iniciados para Babalorixá e Yalorixá, em

¹⁵ Ressalto que a “transcrição” da narrativa da personagem Cristal, bem como a de Paulina posteriormente, apresenta-se em texto recuado e itálico para dar ênfase aos seus relatos orais, em detrimento da escrita livre desta autora, isto porque compreendemos estes relatos como o núcleo desta pesquisa e os julgamos muito mais potentes e elucidativos do que as nossas próprias pretensas análises e comentários. Dispomos ao longo do texto estas narrativas em fonte menor do que a de nossos próprios textos, simplesmente para uma adequação a normas acadêmicas, porém optamos por apresentá-los em fonte pouco maior do que as citações de autores acadêmicos.

outra “casa de santo”,¹⁶ e, após alguns anos, passaram a cultuar seus Orixás e a Jurema Sagrada em sua própria casa, onde ela viveu até os 20 anos, quando se casou. Com isso, a religiosidade esteve presente de forma muito intensa em sua vida desde a infância.

Então... começou assim... Foi mais uma questão de acompanhar meus pais. Eu cresci dentro do terreiro, né?! Na época meus pais frequentavam o terreiro da minha madrinha Rosa. O que acontecia... eu acompanhava meus pais em tudo, ia para as obrigações, quando podia levar crianças, ia para os toques, para as festas... Na época ela recolhia os filhos de santo, que fossem tomar obrigação e lá tinha aquela tradição da criança participar dos rituais, vestindo a roupa do Orixá e vinha na frente do Orixá trazendo os Kêles¹⁷ em uma almofada. Na época a casa dela era umbanda. A tradição da casa dela era essa, né? Então como tinham poucas crianças na casa eu fazia muito isso... participava mesmo do ritual. E assim foi a minha infância...

Acho que, mais ou menos aos nove anos, eu não sei como, e nem porque, meu pai se mudou para outra casa. Para uma casa de candomblé. Eu já estava mais adolescente. Nesse tempo eu já estava me afastando um pouco da religião, não queria mais tá indo. Aí me chamavam e eu dizia não quero, e eu ficava na casa da minha avó. Agora também eu não sei dizer o motivo de eu não ir. Eu não me lembro o que levou ao meu afastamento naquela época. Mas aí eu me lembro que me que chamavam e eu dizia vou não quero não, eles me deixavam na casa da minha vó e iam. Mas teve muitas festas que eu fui, eu participei da saída de santo da minha mãe...

Cristal, ao rememorar os fatos de sua infância, evoca em sua narrativa histórias que ela ouviu de outras pessoas, como a do seu batismo, por exemplo, bem como as lacunas presentes nas narrativas apontam para os silêncios e o caráter fragmentado do ato de narrar, como no episódio de mudança de casa de santo dos seus pais ao afirmar enfaticamente “eu não sei como nem porque”, dando a entender que na verdade não sabe não por não ter importância, mas por essa ser uma parte ocultada da narrativa que lhe fora contada. A evocação das memórias familiares de Cristal evidencia o caráter “impuro” das narrativas pessoais já apontados por diversos autores do campo das narrativas biográficas (BERGER; LUCKMANN, 1973; BOURDIEU, 1996; BERTAUX, 1997; HARTMANN, 2012). A evocação das histórias contadas por outras pessoas, misturadas às próprias reflexões pessoais a respeito das experiências passadas, faz parte daquilo que se entende como a dimensão coletiva das nossas memórias e, conseqüentemente, das nossas narrativas. Neste ponto nos apoiaremos da noção de *trajetória de vida* proposta por MARINHO (2017), na qual o autor aponta a emergência da construção conceitual de “trajetória de vida”, defendendo que tal

¹⁶ Termo geralmente empregado para definir espaços rituais - como terreiros de candomblé e umbanda - que cultuam Orixás;

¹⁷ Jóias sagradas – colar de contas nas cores que representem seus orixás – que o neófito recebe durante sua iniciação ao culto dos orixás, também chamado de fios de contas;

conceituação deveria partir de uma “superação de paradigmas fundamentados em perspectivas dicotômicas”, caminhando para uma “indissociabilidade” entre o individual e o social. Assim, um caminho adequado para compreender as trajetórias de vida seria tomá-las “como itinerários percorridos pelos agentes segundo suas experiências de vida e de acordo com sua origem social e determinada posição presente, antecedida por todas as outras posições sociais.” (p. 26-27).

Faz-se necessário considerar que, a depender da fase da vida que o sujeito esteja vivendo, os níveis de possibilidades de agir sobre o mundo tendem a aumentar ou diminuir, estando também essas possibilidades associadas às construções culturais sobre tais fases da vida do sujeito. A infância, por exemplo, enquanto conceito ocidental, trata-se de uma fase em que o sujeito tem poucas possibilidades de agência, sendo sua ação no mundo bastante limitada em termos de reprodução das orientações dos pais ou de adultos próximos. Não estamos com isso negando a capacidade criativa do sujeito em todas as fases de sua vida, principalmente na infância, quando essa capacidade está, na verdade, bem mais aguçada, sem tantas influências morais internalizadas. A princípio pode parecer contraditório o que estamos afirmando, porém, se pensarmos a partir do processo de “tomada de decisões”, ficará mais claro o que estamos apontando. Analisando a narrativa acima, isso se torna evidente quando Cristal aponta a influência de seus pais sobre seu caminho religioso, ainda que em dado momento ela tenha se esquivado em acompanhá-los em algumas experiências religiosas. Entende-se que ela era ainda muito nova para decidir o que era bom para si, e a tomada de decisão estaria, em última instância, nas mãos dos pais, que possuíam naquele momento maior capacidade reflexiva.

Sendo os saberes ancestrais no candomblé preservados e repassados através da memória, segundo Hervieu-Léguer (2005) essa memória – contida em todas as religiões – é transmitida de diferentes maneiras, de acordo com o tipo de sociabilidade religiosa própria do grupo. Assim, a trajetória religiosa de Cristal em seu início evoca a memória coletiva dessa tradição religiosa e a “herança” dos caminhos religiosos trilhados por seus pais.

Cristal segue nos contando que aos 15 anos foi iniciada como abian¹⁸ ao candomblé no mesmo Ilê ao qual seus pais pertenciam. E aos 18, após ser acometida de grave enfermidade, e seus pais serem aconselhados pelo Exú de seu pai biológico que aquela doença era de cunho espiritual, a jovem menina descobriu que precisava ser “feita no santo”, ou seja, passar pelos

¹⁸ Quando o filho de santo começa a frequentar uma casa de candomblé, passa por rituais para descoberta de seu Orixá de cabeça, e participa apenas de rituais mais simples na casa de axé, esse é tido como um período de preparação para uma futura iniciação

rituais de iniciação em que se tornaria Iyawo.¹⁹ Faz-se importante salientar que é comum a passagem dos ciclos no candomblé se dar em decorrência de enfermidades ou outros tipos de desordens, pois considera-se que esses momentos indicam a necessidade de transformação de si. Ahlert (2013), por exemplo, aponta que “os primeiros sinais de ‘mediunidade’, normalmente, aparecem sob a forma de doenças e aflições que incidem sobre mente e corpo.”²⁰

E quando já foi na obrigação de renovação do meu pai de vinte e oito ano, foi quando eu me iniciei como abian lá na casa dele, que ele tava frequentando. Tirei uns ebós. Eu já tinha dado obrigação pra Exú, mas ainda não tinha dado obrigação pra Orixá. Aí em Setembro, foi uma renovação de adeká do meu pai. Eu era abian, nessa época... eu já tinha uns 14 anos. E depois disso, foi aquela questão... eu só sei que na época, eu me recordo muito, que diziam assim: ela precisa tirar uns ebós, pois tá muito doente – eu vivia muito doente. Era uma crise em cima da outra, assim. Eu vivia mais morta do que viva, né?!. Aí ele [referindo-se ao pai de santo] tirou os ebós tudo. Eu dei uma melhorada... aí eu comecei a frequentar mais, ne? Estar mais voltada para a religião e tudo mais. Mas ao mesmo tempo eu não tinha conhecimento do que era tudo aquilo. Estava ali porque os meus pais diziam que era o certo, que era pra eu ir.

Aí foi quando com 18 anos, o Exú do meu pai pediu pra eu me iniciar... Disse que pegasse, inclusive, um dinheiro, porque assim... meu pai na época sempre deixou uma reserva do Exú, o que o Exú trabalhava e ganhava, ele sempre guardava. E aí o Exú mandou tirar da reserva dele para dar minha obrigação. Aí eu fui e me recolhi [referindo-se ao ritual de iniciação ao Orixá no qual o neófito precisa ficar recolhido na casa de candomblé durante um dado período de tempo]. Na época foi colocado um jogo, aí foi quando o pai de santo disse assim: que eu precisaria me iniciar, que Yemanjá estava pedindo um cargo, me dava um cargo... e... só que ele não entendia ao certo que cargo era, mas... eu iria ser Ekedí... e aí ele jogou e confirmou disse que eu ia ser Ekedí de Oxum e confirmou aquele cargo. E meu pai discutiu, disse que eu não ia ter tempo e disponibilidade, que eu estudava, e eu não teria como me dedicar. Só que até então eu não sabia bem ao certo o que seria se dedicar. E ele disse: não... aí nós dá um jeito, é porque o Orixá tá pedindo e não tem muito o que se fazer. Tem que ser feito dessa forma! Mas assim ela tem uma missão no caminho dela que eu não estou vendo ao certo o que é! Eu não estou compreendendo! Ele respondeu isso diante do Jogo [jogo de Búzios]!

Só que aí disse que iria alimentar todos os orixás, falou os orixás que iriam receber a obrigação. E assim seria feito. Só que aí no ano que era pra fazer

¹⁹ Como é chamado o filho de santo após a sua iniciação, onde passa por um período de recolhimento na casa de santo, período dedicado a aprender os fundamentos religiosos e onde também é implantado seu Orixá em sua cabeça. O Iyawo, apesar de estar em um nível hierárquico acima do Abian, continua a ser considerado um aprendiz.

²⁰ Sobre a relação entre mediunidade e doença, ver Ahlert (2013), no segundo capítulo de sua tese de doutorado a autora faz considerações sobre como a doença se articula a mediunidade no contexto do Terecô. Contexto este, ousado afirmar, bastante similar aos que presenciamos em contextos de campo, seja no candomblé ou na Jurema.

minha obrigação, houve uma confusão muito grande na casa, e eu passei um ano comendo quizila, porque não foi feita a minha camarinha.

Ai no ano seguinte, quando eu fui entrar, tinha outra filha da casa com muita cobrança, então minha família pra ajudar ela, convidou ela pra entrar junto comigo. E assim, se eu disser a você que naquela época aos 18 eu tinha perspectiva do que estava acontecendo eu vou estar mentindo para você.

Para surpresa de nossa personagem e de sua família, nos momentos que antecediam a sua iniciação fora descoberto, por meio do jogo de búzios, que seu destino no candomblé era ser Ekedí. Dessa forma, quando iniciada, receberia o cargo para exercer a função de cuidadora do Orixá, o que significa que Cristal fora reconhecida como médium “*não rodante*” – que não entra em transe e não incorpora entidades e nem Orixá –, e fora escolhida pelo Orixá para zelar pelos seus objetos rituais e pelos filhos de santo no momento da incorporação.

Um dos pontos a serem destacados no trecho narrado acima está na transposição de uma problemática de ordem humana para a ordem do sobrenatural, do espiritual, como os problemas de saúde enfrentados por Cristal, que se configuravam como um chamado à iniciação, ou seja, uma forma do Orixá se manifestar na vida dela e cobrar a sua entrega à religião. Durante toda a minha trajetória em campo, isso ficou muito evidente em diversos outros momentos, onde problemas de ordem financeira, de relacionamento, de saúde e outros tanto eram interpretados como efeitos de causas espirituais. Refiro-me não apenas às questões pessoais de Cristal. Essa é uma forma de interpretação do vivido como um todo, sendo então ampliada ao social, aos que estão à sua volta: amigos, familiares, afilhados, clientes e até mesmo a mim, como quando relatei o mal-estar que senti em uma das minhas experiências de campo na introdução deste trabalho.

Outro ponto que gostaria de destacar neste recorte narrativo é o protagonismo da entidade Exú na decisão do momento da iniciação da nossa personagem ao Candomblé. Destaco tal momento para afirmar algo óbvio: a presença de formas de vida “extra-humanas” desde sempre percorreu a existência de Cristal, porém faço isso para apontar a interferência dessas entidades nos eventos cotidianos das pessoas. No caso de Exú, entidade pertencente ao que se entende como “povo da rua” – juntamente com seu par feminino, as Pombo-Giras, vários estudos antropológicos²¹ apontam para o imaginário popular sobre essas entidades, despertando sentimentos como devoção e temor, amor e repulsa.

²¹ Sugiro ver Contins, 1983; Maggie, 1992; Cardoso, 2005;

Sobre a presença de entidades na vida cotidiana das pessoas, Vania Cardoso (2005) destaca como essa presença se materializa de diversas formas, tanto na vida dos que acreditam quanto dos que não acreditam nessa presença:

Muitas histórias são contadas [...] sobre a presença do povo da rua no dia a dia daqueles que neles creem, e mesmo no daqueles tolos o suficiente para duvidar de seus poderes. Algumas vezes são simplesmente traços desses espíritos, como um leve odor de cachaça no ar, ou um sussurro no ouvido que no último minuto desvia o desavisado pedestre de um perigo iminente. (p. 3).

E destaca, ainda, que muitas vezes esta presença “se torna muito mais do que um simples sentir”, agindo e interferindo na vida e nas decisões de seus seguidores, como no caso de Cristal e sua família.²²

Assim, ao narrar sua iniciação ao Candomblé, Cristal conta como o processo esteve ligado a instâncias maiores do que ela mesma, ou seja, às crenças e aos valores culturais presentes no seu ambiente familiar e anteriores à sua existência. Ao passo que nos conta sua vida a partir de sua experiência religiosa, vincula essa experiência a uma história maior, ao mesmo tempo em que retrata um começo: “*então, começou assim...*” e compreende que sua história começara bem antes do que ela mesma poderia apreender: “*era uma questão de acompanhar meus pais...*”.

Para terminar este tópico, gostaria de apontar mais uma vez a narrativa enquanto prática discursiva que ultrapassa o momento narrativo e o encontro etnográfico. Compreendendo seu potencial de produtora de sentidos, saliento que os destaques que fizemos da trajetória de Cristal e da sua narrativa são apenas alguns dos muitos possíveis, sendo possível ao leitor criar seu próprio caminho interpretativo e construir seus próprios sentidos a partir dessas trajetórias.

3.2 Desenvolvimento mediúnico: agência e transformação de si

Mesmo com a oposição dos seus pais, Cristal foi iniciada no culto aos Orixás para Ekedí. Seu pai destacava o medo de que, por ser ainda jovem e com a tamanha responsabilidade do cargo, Cristal se desviasse de outros caminhos que ele mesmo desejava para sua filha (estudar, trabalhar...). Por outro lado, não podia ir de encontro às determinações da sua fé. O Orixá havia determinado, portanto tinha que ser cumprido.

²² Aprofundaremos a questão da agência de entidades espirituais no próximo capítulo, onde trataremos da presença da Mestra Paulina na trajetória de cristal

Desse modo, podemos afirmar, como aponta Marinho (2017):

[...] que os percursos sociais tracejados por indivíduos assumem uma morfologia coerente com a ordem social vigente, seja afirmando-a, reproduzindo-a, negando-a; dificilmente seriam exóticos a ela, e por serem distintos e distintivos, expressam determinadas condições sociais. Situar o *contexto* no qual os indivíduos agem, ao longo do tempo, implica situá-los perante os seus círculos sociais de referência, localizados no espaço social, físico e simbólico. A partir disso, a construção de trajetórias implica aprofundar a análise sobre as condições de existência em que se desenvolve o permanente processo de socialização e aculturação dos agentes sociais, e no fundo, a sua própria produção enquanto agentes. (p. 29).

Caberia então perguntar: de que tipo de agência estamos falando? E sob qual orientação abordaremos a agência dessas mulheres em suas trajetórias de vida a partir de suas narrativas?

Para adentrar esse caminho, evoco as questões levantadas por Mahmood (2006) sobre a noção de agência alcinhada pela teoria feminista sob orientação da filosofia liberal. A autora destaca o papel importante dessa teoria no desenvolvimento de estudos de referência sobre as relações de poder e dominação, bem como para o avanço de movimentos emancipatórios, a partir da ligação da noção de agência com o conceito de resistência.

Mahmood (2006), baseada em seu campo de pesquisa sobre o movimento feminino na religião islâmica, desenvolve sua crítica a essa forma de conceituar a agência, propondo um alargamento desse conceito para dar conta de situações em campo em que a agência não esteja diretamente ligada a uma ação de resistência.

Quero começar por mostrar como um entendimento particular da noção da agência humana na teoria feminista – entendimento que procura situar a autonomia moral e política do sujeito em relação ao “poder” – foi invocado no estudo de mulheres envolvidas em tradições religiosas patriarcais como o Islão. Argumentarei que, apesar das importantes contribuições fornecidas por esta proposta, esse modelo de agência limita a nossa capacidade para compreender e interrogar as vidas das mulheres cujo sentido de *self*, aspirações e projetos foram configurados no seio de tradições não liberais. [...] sugiro que pensemos na agência não como um sinónimo de resistência em relações de dominação mas sim como uma capacidade para a acção criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas. (p. 123).

Para a aplicação dessa nova noção de agência, sigamos explorando a trajetória de Cristal a partir do ponto em que ela se dá conta de que não compreendia a dimensão daquela experiência que estava vivendo, mas seguia as orientações do Exú, de seus pais, e do “pai de santo”.

Mas assim, se eu disser a você que naquela época aos 18, eu tinha perspectiva do que estava acontecendo eu vou tá mentindo! Então eu iria ser uma ekedi, mas o que era isso?! Até então, eu frequentava, eu ajudava... mas... eu não tinha o conhecimento da responsabilidade que a religião iria trazer para a minha vida. Não tinha!

Eu me lembro que o primeiro jogo que eu coloquei eu ainda estava na esteira. As pessoas brincavam, me chamavam de mãe de santo. Na época eu achava graça, eu ria... mas levava muito a sério o que estava fazendo. Então, nesse primeiro jogo eu disse a pessoa que ela precisava tirar um ebó, disse tudo o que eu estava vendo. E disse a ela, quando terminar meu preceito a gente resolve isso... E assim foi feito. Quando terminou o preceito eu tirei o primeiro ebó. E eu comecei dessa forma... e assim eu fui aprendendo, ganhando experiência.

À medida em que começa a desenvolver as funções que lhe foram designadas durante sua iniciação, Cristal começa a despertar para a responsabilidade que tinha. Em conversas informais ela conta também que começou a prestar muita atenção em todos os processos rituais, anotar o que via e ouvia, fazer perguntas e estudar sobre a religião. Isso fez com que ela desenvolvesse “*experiência*”. Experiência que começa a trazer sentido à sua trajetória dentro da sua prática religiosa. Neste sentido, a definição de agência proposta por Saba Mahmood (2006) apresentada há pouco traz luz à análise do processo reflexivo de Cristal dentro das atividades desenvolvidas na própria estrutura religiosa.

Vejamos o que Cristal nos diz sobre isso:

Só que é aquela coisa... com o tempo eu fui sentindo que estava faltando algo. Porque... a mediunidade vai desenvolvendo, você vai conhecendo, vendo outros horizontes... Vendo situações que não estavam dentro do meu cotidiano acontecerem, e muita coisa foi mudando em mim...

Neste sentido, a reflexividade de Cristal está totalmente interligada ao seu aprendizado dentro da religião e, principalmente, ao que ela atribui como desenvolvimento mediúnico. Isso pressupõe também uma ampliação do que poderíamos compreender como noção de “*experiência*”. Para ela não bastava estar em contato com o saber formal e desenvolver uma racionalização dos acontecimentos: fazia-se necessário estar em contato com o místico, o conhecimento do sobrenatural, o que na Jurema é recorrente ser chamado de “*ciência da Jurema*”. Para compreender melhor esse outro caminho de conhecer e experienciar o mundo, daremos um salto para as narrativas de Cristal sobre o seu desenvolvimento mediúnico na Jurema Sagrada.

3.3 A ciência da Jurema e o desenvolvimento mediúnico

*A ciência da Jurema,
todos querem saber,
mas é como casa de abelha,
trabalha que ninguém vê!
(Cântico tradicional de Jurema)*

Ano mesmo da sua iniciação no culto aos Orixás, Cristal começou a ter suas primeiras experiências com seus próprios “guias” espirituais ligados à Jurema. Ela conta que suas entidades começaram a aparecer para ela em sonhos e também acordada, em meio às situações corriqueiras do dia-a-dia, desde uma rápida aparição para se identificar, apresentar-se para ela através de seus pontos cantados – como na narrativa a seguir, até situações mais inusitadas e duradouras, como acompanhá-la durante um trajeto na rua, ou aparecer em meio aos processos rituais e “soprar coisas” ao seu ouvido... foi quando passou a desenvolver e a cuidar de sua própria Jurema, atender clientes e fazer caridades espirituais com rezas e curas.

E aí eu fui começando a desenvolver Jurema... do nada... comecei com a corrente de marujo... aí foi vindo a preta velha, caboclo... aí foi quando chegou Paulina. Só que assim, foi uma questão de desenvolvimento natural... que depois eu vim a entender que eu fui batizada, ainda de colo, na mesa da Jurema. Então com passar do tempo eu fui entendendo que seria uma continuação. Porque se eu fui batizada, uma hora a jurema vinha me cobrar esse desenvolvimento. Foi quando comecei a trabalhar na Jurema, o marujo vinha e me ensinava as coisas... me dizia como fazer um peixe para ele, dizia se eu quisesse fazer algo para tal finalidade deveria fazer assim... se fosse para uma outra finalidade já fazia de outro jeito...

Narrar é uma prática comum dentro do culto a Jurema Sagrada. É pelo ato de narrar que as entidades trazem lições que julgam importantes para a vida de seus seguidores, desde conhecimentos de cunho mais filosóficos com narrativas fragmentadas e misteriosas – deixando a tarefa interpretativa para quem escuta, alegando a importância do livre arbítrio concedido pelo Deus supremo –, passando por conselhos mais práticos e diretos para situações individuais, porém salientando ainda que a escolha estaria nas mãos do aconselhado. Outras vezes os conselhos giram em torno da manipulação de plantas e ervas medicinais, quando fazem questão de destacar que a cura somente será possível através da combinação entre os aspectos químicos das substâncias presentes na natureza com a capacidade humana de acreditar que aquela cura é possível – ou seja, a fé. E, ainda, ensinamentos mágico-

sagrados, como simpatias, feitiços, catiços²³... que consistem no conjunto complexo e infinito que compõe a dita “ciência da Jurema”.

Aí começou a chegar muitas zuelas... eu tava em casa e do nada eu escutava um caboclo cantar um ponto completo, não era nada que eu já tinha escutado antes... ele vinha, cantava e deixava o seu nome. Depois veio Paulina... desse mesmo jeito, cantava, me dizia quem era e sumia. Logo depois teve uma mesa de Jurema, aí eu já tinha falado para o pai de santo e ele foi e me mandou confirmar com o mestre da mesa. Ai eu fui confirmar, ele disse que era isso mesmo. Ai eu perguntei se eu tinha Mestre, e ele disse que não que eu iria trabalhar só com mestra.²⁴

Cristal relata que a sua experiência de desenvolvimento mediúnico se dava não apenas durante os rituais, mas também em suas atividades cotidianas. As experiências que vivenciava no seu dia a dia passavam pelo crivo da comprovação com o sacerdote e com os médiuns mais experientes durante a sessão de mesa. Ela afirma, ainda, que o desenvolvimento mediúnico é algo pessoal e não existe um tempo específico para que isso aconteça, sendo que existem casos em que o médium desenvolve suas habilidades mediúnicas ainda na infância, outros ao longo da vida, de forma natural. No culto a Jurema sagrada é comum também haver sessões de desenvolvimento, nas quais os médiuns mais experientes conduzem as entidades espirituais dos médiuns mais novos, auxiliando o médium e a entidade durante o transe.

Na medida em que o praticante começa a desenvolver suas habilidades mediúnicas e vai adquirindo o conhecimento sagrado dessa vasta ciência, a responsabilidade para com a religião começa a aumentar e dá lugar ao que muitos adeptos chamam de cobrança.

Eu comecei a sentir uma cobrança muito grande por parte de preto velho... aí eu fui até o pai de santo e pedi pra ele ver. Ele catou e me falou assim... que o certo seria começar a Jurema pela corrente de caboclos, mas já que estava tendo a cobrança eu iria dar uma oferenda a pretos-velhos logo.

As correntes espirituais cobram porque, da mesma forma que o médium, ela também precisa desenvolver-se, ou seja, evoluir espiritualmente. E para isso precisa do trabalho do médium, com curas e caridades. Esse trabalhar somente será possível através da sua relação

²³ Termo nativo utilizado para definir um trabalho espiritual semelhante a o que se entende por feitiço, geralmente o termo é empregado para diferenciar de feitiço quando o trabalho é feito para um fim específico e único, enquanto o feitiço pode ser mais abrangente. É também utilizado para designar um trabalho feito rapidamente e com poucos recursos, como um encantamento por exemplo.

²⁴ No momento atual, Cristal defende a ideia de que não existe Mestra sem Mestre na Jurema, que cada linhagem de entidade é formada por pares oposto – masculino e feminino. Ela não entende o porque lhe foi passada a informação de que ela não teria mestre, porém defende também que não existe uma forma única de cultivar a Jurema, e portanto o conhecimento que adquiriu hoje não anula a forma que outras pessoas têm de realizar seus cultos

com um médium – portanto, a relação médium e entidade se torna um processo de transformação e crescimento mútuo.

4 OS DESCAMINHOS

Este capítulo surge a partir da necessidade de explorar o momento de transição que Cristal vivenciava no momento desta pesquisa. Baseia-se não somente nos dados apresentados a partir da entrevista narrativa da personagem, mas também da nossa vivência geral do campo, da observação, das conversas informais... e portanto tornou-se um texto carregado das nossas impressões e experimentações de campo.

Nesta sessão, abordaremos o conflito vivido por Cristal ao “descobrir-se” médium rodante/virante e, portanto, possuidora do “dom” da incorporação de entidades espirituais. Mesmo ocupando o cargo de Ekedí durante 7 anos em uma casa de Candomblé Nagô que cultuava também a Jurema Sagrada. Sendo a capacidade de incorporação incompatível com a função que exercia na casa, Cristal passa a se questionar sobre a sua real missão religiosa.

Entre episódios de conflito e negociações de Cristal e a sua antiga casa de Candomblé – aqui representada pela figura do seu “(ex) pai-de-santo” –, exploraremos as categorias de agência, gênero e subjetividade, na tentativa de elucidar um “novo” olhar para essas categorias, a partir dos caminhos conceituais propostos por Mahmood (2006) e Deleuze e Guattari (1995), em articulação com a trajetória da nossa personagem.

4.1 O conflito

Após ter se iniciado no candomblé e recebido o cargo de Ekedí, Cristal passa a dedicar-se à religião. Cuidava da organização, das questões referentes à preparação para os rituais, da cozinha, das vestimentas, orientava os filhos-de-santo mais novos e cuidava dos médiuns durante as incorporações... e, com o passar dos anos, as obrigações do cargo foram aumentando, bem como as exigências. Ela relata que, com o passar do tempo, começou a exercer a função também na casa de axé do seu pai biológico.

Nesse meio tempo eu também dei uma obrigação para Paulina (...) [pausa e risos]. Aí no meio da obrigação eu vi quando ela chegou, ficou do meu lado... aí ele [referia-se ao mestre de Jurema incorporado no pai de santo] cantou um ponto que não era dela... aí ela foi e me reclamou ficou desdenhando dele! Aí eu fiquei calada, né?! Na época eu via muita coisa e ficava calada. Mas daí eu já vi que ela não se dava muito bem com ele...

Nesse momento Cristal começa a relatar a presença de Paulina em sua trajetória enquanto uma voz contestadora que compõe a sua narrativa. Ao relatar o “mal-estar” entre ela e o mestre do seu então pai de santo, deixa escapar ainda uma atmosfera de disputa entre duas

entidades espirituais. Situação não incomum no culto a Jurema e nos cultos de origem africana idem, inclusive pode-se encontrar vários relatos etnográficos de disputas entre praticantes e entidades espirituais por diversos motivos.²⁵

Mas o ponto ao qual gostaríamos de dar destaque neste momento narrativo é a ligação entre o aparecimento dessa voz contestadora de Paulina e a “fase da vida” em que Cristal se encontrava. Ora, se, como apontamos anteriormente, o período da infância consiste em uma fase em que a tomada de decisões está nas mãos dos adultos, posteriormente tivemos o período da adolescência e começo da juventude, quando Cristal ainda aponta forte influência de seus pais sobre a situação de sua iniciação, bem representada pela figura do Exú de seu pai biológico. Neste dado momento Cristal aponta uma fase de amadurecimento, já experienciava o início de sua vida adulta, pelo seu relato já estava casada e constituindo sua própria família, e a voz dos pais começava a perder força, o que, a nosso ver, propiciou o aparecimento de novas vozes, dialogando com seu desenvolvimento mediúnic. E a voz de Paulina começa a ganhar relevância na trajetória de vida de Cristal. Ela continua narrando:

Aí passou, só que quando foi um ano depois o pai de santo veio me dizer que Paulina queria uma obrigação maior... mas, na época o meu sentido já era sair da casa. Tinha algo que eu não sei explicar, que eu já não me sentia bem lá... mas, assim mesmo entre idas e vindas eu pedi para ele colocar um jogo para ver o que estava acontecendo. No intuito dele me trazer a verdade... eu queria entender o porquê eu passava mal no Xirê²⁶, porque eu tomava barra-vento²⁷, passava mal, e entrava em um transe que não era para estar passando. Quando ele abriu o jogo ele simplesmente me disse que era demanda²⁸. Então ele disse que tinha que tirar uns ebós. E eu resolvi fazer, dar essa oportunidade. Achei que poderia ser coisa da minha cabeça. Eu tinha muito respeito, que na verdade não era respeito era medo. Então resolvi fazer essa última tentativa. Então eu fui fazer esse ebó e assim, enquanto ele tirava o ebó, ficava aquele subconsciente conversando comigo. Uma voz, de um guia meu que já me acompanhava há um tempo, dizendo: você não está vendo que está errado, porque você ainda continua aqui?! E eu dizia: eu preciso confiar, eu devo estar ficando louca. E a mesma voz dizia: Você não está vendo que ele está fazendo isso pra tu não incorporar? Ele está só renovando a suspensão das tuas correntes! E aquilo ficou martelando na minha cabeça muitos dias.

A partir do que pude observar da convivência com Cristal ainda na sua antiga casa de axé, e também a partir das suas narrativas, ficou evidente a importância da presença feminina nos processos rituais da casa, tanto no que se refere ao culto aos orixás quanto à Jurema

²⁵ Sobre o assunto sugerimos o clássico Guerra de Orixá de Yvonne Maggie (2001).

²⁶ Significa roda ou “gira”. Designa a dança circular para os Orixás.

²⁷ Como geralmente é chamado o processo de irradiação por entidades espirituais quando não há incorporação total – geralmente são reações como tremor, arrepios, sudorese, fraqueza.

²⁸ Termo utilizado para dizer que alguém está utilizando de feitiçaria ou “macumba” para atingir outra pessoa. Muito utilizado na sua forma verbal “demandar” e em suas variações.

Sagrada. A cozinha estava sempre cheia de mulheres e a presença masculina era quase que exclusiva ao momento das refeições, de igual modo no que se refere à preparação para os cultos e organização da casa, neste caso a maioria das atividades femininas coordenadas por Cristal, mesmo havendo mulheres mais velhas, inclusive Yalorixás.

O fenômeno da matrifocalidade (SCOTT, 1990) não é novidade nos estudos etnográficos das comunidades de terreiro, principalmente quando se trata dos cultos afro-brasileiros. Desde o clássico “A cidade das mulheres”, de Ruth Landes (1947), que o papel da mulher nos cultos afro-brasileiros é problematizado.

Fazendo um estudo etnográfico, na década de 1990, do Terreiro Obá Ogunté (Sítio de pai Adão), localizado na região metropolitana do Recife, Pereira (1994) aborda a questão da matrifocalidade a partir de Scott (1990), este um conceito que se diferencia da ideia de matriarcado quando diferencia chefia de focalidade:

Chefia e focalidade no domínio doméstico são idéias distintas e ambas têm gerado muito debate. Vale a pena ressaltar que um índice elevado de casas chefiadas por mulheres, em qualquer grupo específico é uma pista forte para determinar a existência de um padrão generalizado de matrifocalidade. (SCOTT, 1990, p. 39).

No caso estudado por Pereira, o terreiro era regido por um pai-de-santo – Babalorixá – e uma mãe-de-santo – Yalorixá –, onde a matrifocalidade estava expressa no cotidiano do terreiro, já que a Yalorixá se encarregava da maior parte das responsabilidades na administração do Ilé, dividindo as tarefas com outras mulheres da comunidade, porém o exercício de chefia e tomada de decisões ficava a cargo do pai-de-santo. Nas palavras da autora:

Como tais mulheres executam a maior parte das tarefas necessárias à manutenção do terreiro, resta ao pai de santo dar a palavra final nas decisões relativas às datas e hora para a realização dos grandes rituais. Assim, as atividades menores da casa não precisam da aprovação do pai de santo. (PEREIRA, 1994, p. 90).

Já no nosso referido caso, no momento da pesquisa a casa era dirigida apenas por um pai-de-santo. As Yalorixás pertencentes ao Ilé eram as filhas de santo mais velhas, que possuíam suas próprias casas para dirigir. Na hierarquia da casa, estavam acima de Cristal, porém na prática não exerciam essa autoridade; posicionavam-se sempre em uma postura resignada e submissa a autoridade do pai-de-santo e, com relação a administração da casa, deixavam sob a responsabilidade de Cristal, acredito que por terem suas próprias casas para

cuidar e administrar, porém executavam, juntamente com as outras mulheres da casa, as funções anteriormente citadas como funções femininas.

As funções atribuídas a Cristal após ela receber o cargo de Ekedí começaram a se estender também para os rituais de Jurema – como descrito no início deste trabalho. Ela relata que quando começou a cuidar dos objetos sagrados, da preparação para os rituais, foi quando passou a desenvolver uma mediunidade mais aguçada, tanto pela proximidade com esses objetos²⁹ quanto porque suas funções a obrigavam a aprender os fundamentos rituais, e então ela estaria constantemente em contato com os saberes mágico-sagrados da ciência da Jurema.

A partir de então começam os primeiros desacordos entre Cristal e o sacerdote da casa. Tanto no que se refere à sua postura autoritária com os filhos de santo quanto com o que ela entende por um certo desleixo com as práticas rituais. Ela relata ainda questões referentes a valores financeiros imperando sobre ações que ela julgava que deveriam ser executadas por caridade. Ela alega que o dinheiro é realmente necessário ao Candomblé, porém acredita que existia uma supervalorização do mesmo. Cristal retrata também que, no início, ela “*via as coisas acontecerem*” e ficava calada, mas o incômodo foi aumentando e muitas vezes ela acabou ferindo a hierarquia da casa e falando demais, ou, ainda, acabava agindo de forma contrária às orientações recebidas. Cristal relata que tais posturas a deixavam muito triste, pois ela compreendia que o Candomblé é uma religião de hierarquia e não havia o que questionar quanto a isso... mas ela não podia mais controlar, era como se uma força maior a tomasse e a levasse a agir dessa forma.

A atmosfera de disputa começa a se acirrar quando, após um período de afastamento silencioso de Cristal, muitos filhos de santo da casa começaram a procurá-la fora do ambiente do terreiro – já que ela não o estava mais frequentando – para orientações, consultas e busca de caminhos para resolução de problemas.

Essa postura dos filhos-de-santo explica-se ainda pelo fenômeno da matrifocalidade. alcunhado por Scott quando afirma:

[...] Isto se traduz em laços mais solidários entre mãe e filho, do que entre pai e filho, incluindo escolha de residência, identificação de parentes conhecido, trocas de favores e bens, visitas e etc., todos mais fortes pelo lado feminino. Explica-se também na provável existência de manifestações culturais e religiosas que destacam o papel feminino. (SCOTT, 1990, p. 39).

No caso de Cristal, a postura dos filhos de santo da casa era de certo modo esperada, tendo em vista que – tanto pela sua presença marcante no cotidiano do Ilé e por sua postura

²⁹ Isto porque na jurema sagrada acredita-se que estes objetos carregam a energia das entidades e é também através destes objetos que se pode invocar estas entidades para o “mundo dos vivos”.

acolhedora quanto pela mediunidade que possuía –, com o passar do tempo, foi ganhando *status* de boa “vidência” pela comunidade do seu antigo axé, por outros adeptos do candomblé de outras casas e ainda frequentadores simpáticos à religião. Outro ponto a ser considerado é o cargo que exercia, que, mesmo não sendo de Yalorixá, é considerado também como mãe, sendo Ekedi a “mãe dos orixás” – evocando um arquétipo materno no que se refere à sua presença no terreiro. Se faz necessário pensar ainda que esse era um hábito anterior ao seu afastamento, sendo que os filhos podiam encontrá-la na rotina do Ilé, e não sendo possível se deslocavam para outros ambientes (sua casa, a casa dos seus pais e até mesmo o seu trabalho) à sua procura.

Esse movimento acabou por causar mais fúria e revolta em seu antigo pai-de-santo e nos filhos mais ortodoxos da casa, principalmente os do sexo masculino. Vale ressaltar que estes não necessariamente eram os filhos mais velhos, uma vez que muitas anciãs confiavam bastante no seu oráculo e em suas orientações.

O oráculo de Cristal e suas habilidades mediúnicas começavam cada vez mais a ganhar tanto popularidade como fama com os filhos da casa e com adeptos e simpatizantes do candomblé. E, com o passar do tempo, o *status* de boa vidente foi sendo disseminado. Segundo as entidades guias de Cristal, principalmente Paulina, sua capacidade mediúnica havia sido o principal motivo para que o pai-de-santo, no momento de sua feitura, realizasse a suspensão de sua corrente, pois se sentia ameaçado pela possibilidade de Cristal, ainda bastante nova e com grandes possibilidades de seu desenvolvimento mediúnico, atingir níveis altos de “poderes” mágicos, ganhar *status*, fama e sobrepor o “nome” que ele havia construído ao longo de sua carreira como sacerdote.

Sobre a aptidão feminina à magia e a necessidade masculina de conter seus “poderes” mágicos utilizando-se das prescrições e normas sociais, Mauss, em “Esboço de uma teoria geral da magia”, já afirmava:

O caráter mágico das mulheres revela também da sua qualificação social, que é acima de tudo uma questão de opinião. Existem menos feiticeiras do que se julga. Acontece frequentemente este fenômeno curioso: o homem é o feiticeiro, mas a mulher é encarregada da magia. (MAUSS, 2000, p. 30).

Ou seja, o poder feminino, no que tange aos ritos mágicos, estaria comumente ofuscado pelo *status* de feiticeiro atribuído ao homem, mesmo tais poderes sendo, na maioria das vezes, explorados durante os ritos mágicos:

[...] elas são reconhecidas em toda parte como mais aptas para a magia do que os homens. Os períodos críticos das suas vidas provocam espanto e apreensão, e são propícios a obter-lhes uma posição especial. Ora, é precisamente no momento da nublidade, durante as regras, na altura da gestação, e dos partos, após a menopausa, que as virtudes mágicas das mulheres atingem a sua mais alta intensidade. É, sobretudo, nessa altura, que se julga fornecerem à magia, quer meios de ação quer agentes propriamente ditos.

Mesmo fora das épocas críticas, que preenchem uma tão grande parte da sua existência, as mulheres são objeto, quer de superstições, quer de prescrições jurídicas e religiosas, que marcam bem que elas formam uma classe à parte no interior da sociedade. Julgam-nas ainda mais diferentes dos homens do que aquilo que elas são; julgam-nas palco de ações misteriosas, e, por isso mesmo, geradoras de poderes mágicos. Por outro lado, atendendo a que a mulher está excluída da maior parte dos cultos, e que, quando neles é admitida, é-lhe reservado um papel totalmente passivo, as únicas práticas deixadas à sua iniciativa confinam com a magia. (MAUSS, p. 29-30).

Ao longo de toda a trajetória de Cristal serão possíveis as aproximações com esses apontamentos de Mauss, desde a sua iniciação ao candomblé e a presença constante da Jurema Sagrada em contraponto a tradição do culto aos Orixás, passando pelos episódios de conflito com o seu então pai de santo – os quais estamos tratando aqui –, até o momento da sua gravidez – que será retratado adiante –, quando Cristal dá novo sentido à sua trajetória religiosa a partir da experiência da maternidade.

Voltando ao ponto do afastamento de Cristal e o movimento dos filhos de santo da casa em busca de suas habilidades mediúnicas, ela afirma que dizia sempre às pessoas para procurar o pai-de-santo, mas ao mesmo tempo não conseguiria ver uma pessoa sofrendo e não ajudar. Assim, trabalhava espiritualmente em secreto, em favor daquela pessoa. Ela afirma ainda que não falava para as pessoas que estava se afastando, até porque não havia racionalizado isto ainda; sabia apenas que não se sentia bem na casa, e a relação com seu antigo pai-de-santo estava cada vez mais difícil. Então, sempre nos dias de rituais, ela alegava motivos de ordem pessoal para sua não participação. Motivos que, segundo ela, eram reais, ou seja, ela considera que havia motivos maiores que a sua vontade que a impediam de voltar às suas obrigações no terreiro. Então, ela atribui esses acontecimentos à sua corrente espiritual, que já não se agradava da sua presença naquele Ilé.

Após um tempo de afastamento, ela resolveu procurar o sacerdote para conversar e, nesta conversa, acabou pedindo desculpas pelo afastamento e por ter, de alguma forma, passado por cima da hierarquia da casa ao receber os filhos-de-santo e ajudá-los em suas questões espirituais fora do ambiente do terreiro. Naquela mesma ocasião, ela pediu que o pai-de-santo colocasse um jogo de búzios para que compreendesse o que estava acontecendo com ela, tanto ao que sentia nos rituais – o fato de passar mal e sentir irradiações – quanto para

compreender, sob uma óptica espiritual, porque estava sentindo-se desmotivada a participar dos processos rituais da casa.

Ao consultar os búzios, o sacerdote disse-lhe que ela estava sob efeito de feitiços de pessoas que desejavam atingir a casa e que ela precisava tirar alguns ebós para quebrar os efeitos desses feitiços. Além disso, foi nesse momento que ele disse que sua mestra estava pedindo uma outra obrigação, e que esta deveria ser feita após a limpeza com os ebós.

A suspensão a qual a narrativa de Cristal se refere, e que ela já havia me explicado em outros momentos, seria um processo ritual que havia sido realizado durante sua iniciação ao Orixá. Segundo ela, o ritual teria sido feito com o intuito de que ela não viesse a incorporar posteriormente. Sua suspeita é que, desde o momento da sua iniciação, o sacerdote já possuía o conhecimento de que ela não poderia ser Eke di tendo em vista que sua condição de médium rodante³⁰, o que entrava em choque com a função, e, por isso, para “remediar”, o pai-de-santo teria realizado a suspensão sem que ela ou sua família soubessem. O motivo do “erro” é um grande enigma para Cristal, um desses mistérios que ela aponta como algo inatingível hoje, mas que, com certeza, futuramente, será revelado. Suas suspeitas variam entre: *“ele não conseguiu compreender o que Ifá³¹ dizia sobre minha missão e, para não admitir que não conseguia ter acesso àquela informação, ele resolveu me fazer para Eke di”*; *“ele fez isso propositalmente por inveja dos dons mediúnicos que o Orixá havia me concedido”*; ou *“ele precisava de alguém para cuidar e ajudar na casa e entendeu que me entregar aquele cargo me obrigaria a ter mais responsabilidade com a casa”*; e ainda: *“ele sentiu-se ameaçado pela minha missão”*. Algumas vezes ela aponta acreditar que fora uma mistura entre todos esses fatores.

Voltemos um pouco ao questionamento de Cristal no início da sua jornada ... *“mas o que era ser Eke di?”*

O posto de equede é dado às mulheres que não são possuídas pelos orixás, mas que são responsáveis por cuidar dos deuses manifestados nos outros filhos-de-santo. As equedes também desempenham tarefas de organização e manutenção da Casa de santo. Além disso, possuem uma posição diferenciada na ordem hierárquica do terreiro, sendo tratadas como Mães, sem passar pela condição de *iaô* 4- que é a mais baixa categoria no quadro dos iniciados.” (EVANGELISTA, 2013, p. 94).

A contestação começa a se disseminar para outras vozes presentes nas faculdades mediúnicas de Cristal, e isso começa a ficar mais recorrente, despertando nela um sentimento

³⁰ Aquele que incorpora.

³¹ Divindade oracular que responde às perguntas feitas por meio dos búzios.

de inadequação tão forte a ponto de ela chegar a suspeitar de uma possível perda da razão, levando-a a pensar que estava ficando louca. Apesar de esta frase ser muito utilizada em nossos discursos cotidianos, muitas vezes Cristal chegou a me relatar o sentido literal dessa frase em sua vida. Esse sentimento se apresentava não pelo fato de estar a todo tempo lidando com eventos sobrenaturais – visão largamente difundida pelas teorias psiquiátricas baseadas em visões clássicas do fenômeno da loucura –, já que, como dito antes, estes fenômenos apresentam-se como comuns em seu contexto cultural. A sensação se dava exatamente pelo sentimento de inadequação àquele lugar ao qual lhe tinham colocado e ela não se sentia pertencente, e, ainda, pelo caráter contestatório das vozes que ouvia, sendo o comportamento esperado no contexto que estava inserida o de respeito inquestionável aos valores hierárquicos da religião. Não é nossa intenção fazer uma análise aprofundada da história da loucura e sua relação com o feminino, porém vale salientar que o lugar de loucura atribuído ao gênero feminino é historicamente difundido com relação às posturas subversivas e inadequadas aos valores socialmente construídos.³²

Perceber que Cristal atribuía a situação vivenciada a diversos fatores que não as relações de gênero e poder me incomodava profundamente. Ainda que suas entidades guias lhe empurrassem a uma postura pretensamente subversiva, sempre nas nossas conversas ela naturalizava o acontecido me dizendo: “isso é muito comum de acontecer!”, “depois eu fiquei sabendo de muitos médiuns que passaram pela mesma situação que eu!”. Diante disso eu saía do campo extremamente desmotivada. Foi ainda na leitura de Mahmood (2006) que percebi que estava caindo no erro de transpor meus ideais libertatórios para o campo, e foi a partir dessa mesma leitura que precisei fazer o esforço de me despir das minhas próprias ideologias a serviço de uma análise que se propusesse não prescritiva.

Quando as acções das mulheres parecem reinscrever o que parecem ser ‘os instrumentos da sua própria opressão’, o analista social poderá atender a pontos de disrupção da – ou articulação de pontos de oposição á – autoridade masculina, pontos que se poderão encontrar nos interstícios da consciência da mulher (frequentemente entendida como uma nascente consequência feminista”) ou nas consequências directas das ações das mulheres, por muito inadvertidas que sejam. A agência deste ponto de vista, é entendida como a capacidade de cada pessoa para realizar os seus interesses individuais, em oposição ao peso do costume, tradição, vontade transcendental ou outros obstáculos individuais e coletivos. (p. 127).

A autora segue advertindo:

³² Para maior aprofundamento, ver Foucault (2014) em A história da loucura.

[...] uma questão raramente problematizada nestas análises é a universalidade do desejo de ser livre das relações de subordinação e, para as mulheres, das estruturas da dominação masculina, um desejo que é central no pensamento liberal e progressista e pressuposto pelo conceito de resistência que o próprio autoriza. Esta postulação da agência feminina como sendo consubstancial à resistência às relações de dominação, e a concomitantemente naturalização da liberdade como um ideal social é, do meu ponto de vista, um produto do carácter dual do feminismo como um projeto simultaneamente analítico e politicamente prescritivo. (MAHMOOD, 2006, p.143).

Foi preciso ler e reler incontáveis vezes o trecho acima para compreender que a atribuição do sentimento de inadequação de Cristal a um germe do que eu acreditava ser uma agência de resistência seria um caminho analítico violento da minha parte com relação ao que suas narrativas me diziam sobre a sua própria interpretação das suas experiências vividas. Isso porque, em primeiro lugar, se para ela a questão das motivações do seu antigo pai de santo, na tentativa de limitar ou mesmo anular seu desenvolvimento mediúnico, não estava resolvida e ainda havia sentidos a serem construídos, seria ilógico da minha parte fazer uma análise precipitada baseada nos meus pressupostos advindos da identificação com a teoria feminista e com toda a crítica que eu poderia fazer à influência patriarcal ocidental nas religiões de matriz afro-indígena. E, em segundo lugar, porque isso me levaria a uma seletividade dos meus dados, negando as passagens narrativas em que Cristal aponta para uma missão espiritual – baseada na ideia de destino – que de alguma forma a aprisiona e a limita no que se refere a fazer suas escolhas de forma autônoma.³³

A conversa com Cristal seguia com certo alento ao ego e as ideologias da pesquisadora:

Logo após esse ebó era a obrigação da Paulina, que ele havia me dito que ela queria. Ai eu fiz a obrigação e depois foi quando teve uma festa de mestras. Na hora que terminou a festa, eu saí do salão para trocar de roupa e eu encontrei a Paulina no meio do caminho e ela me disse: ‘- Muito bonito! Está tudo muito bonito! Mas é a última vez que eu venho aqui!’ E aconteceu que depois dessa obrigação eu não tive mais vontade de forma alguma de ir lá, nem para dizer adeus.

Então, após ter decidido seguir as orientações de seu antigo sacerdote, já havia sido feita a limpeza que ele havia dito ser necessária, porém os efeitos esperados tomaram proporções contrárias. Aquela voz contestadora continuava ecoando em Cristal, o que se agravou com decisão da sua mestra em não voltar mais àquele terreiro. Desta forma, os rituais que deveriam reestabelecer o vínculo de Cristal com a casa acabaram por afastá-la ainda mais.

³³ Este segundo ponto explorarei na sessão que denominei “Suspensão”, localizada após este capítulo.

O caso de Cristal muito se assemelha ao de Carla, estudado por Daniele Evangelista (2013).

Carla, [...] havia sido equede durante muitos anos em um terreiro angola, sob a liderança de seu pai biológico. Com o passar do tempo, divergências entre pai e filha quanto ao modo de conduzir o terreiro se tornaram constantes, o que motivou a saída e a “troca de águas” da filha, que mudou de nação. Além disso, a mudança de nação foi acompanhada pela mudança de sua posição hierárquica: Carla descobriu que não era uma equede, mas uma filha-de-santo com posto de iyalorixá. (EVANGELISTA, 2013, p. 93).

A autora salienta que a mudança de status de Ekeledi para Yalorixá é algo tido como impossível dentro do candomblé, e tal mudança somente poderia acontecer a partir de um erro, e exige muitas obrigações e rituais delicados.

Com o passar do tempo, divergências entre pai e filha quanto ao modo de conduzir o terreiro se tornaram constantes, o que motivou Carla a abandonar o terreiro. Assim, ela mudou de terreiro e de nação por meio da realização de uma cerimônia ritual sob a proteção de outro pai-de-santo, com quem já mantinha relações de amizade. No entanto, por meio do jogo de búzios, Carla descobriu que, mesmo após mais ou menos vinte anos em uma determinada posição de hierarquia e status, deveria possuir outro cargo no candomblé. Assim, a mudança de nação permitiu o desenrolar de um novo destino, revelado no jogo de búzios, que fez com que Carla se tornasse mãe-de-santo – coisa “impossível” para uma equede. (EVANGELISTA, 2013, p. 94).

O caso de Carla diferencia-se do de Cristal, pois a primeira não suspeitava que houvesse algo de errado com seu caminho espiritual, e o rompimento com a casa de axé de seu pai biológico se deu apenas por desentendimento entre os dois, fato que também aconteceu com Cristal. Porém a descoberta de Carla após a sua saída da sua antiga casa era para Cristal uma suspeita que já a acompanhava há bastante tempo.

4.2 Uma cigana me falou

Era março, aí passou Abril, Maio, Junho, Julho... quando chegou em Agosto, né... que é o mês de Exú, aí eu fui! Eu pensei, agora eu vou para dizer ao Exú [se referia a entidade do pai de santo] que eu tô saindo da casa... Quando o Exú do pai de santo incorporou, já foi dizendo logo... os filho que quisesse sair da casa, que saísse, né... mas... que... da casa dele o Orixá não saia, Exú não saia, ficava tudo preso lá. Preso entre aspas!! Ele quis dizer assim... que podia levar os “caco”, as louça, os assentamentos... porém o Exú e o Orixá ficaria preso dentro da casa. Aí assim... eu já tomei logo abuso por conta disso. Porque no meu entendimento, foi como eu aprendi, que o Orixá mora com a gente! O Orixá mora no Ori da gente!! Quantos negros na época da escravidão não trouxeram seu Orixá pra cá com eles, no Ori?! Porque até

onde eu sei, eles não trouxeram assentamento nenhum... o Orixá veio no Ori deles...

Um outro aspecto destacado por Cardoso (2005) sobre o povo da rua, mais especificamente a figura de Exú, é a sua capacidade de interferir no cotidiano de maneira comumente inesperada e temida. Desta vez a ameaça de ter sua experiência com o sagrado prejudicada ficava sobre a responsabilidade de Exú, obviamente defendendo os interesses de seu discípulo. Porém, dessa vez, Cristal resolvera assumir a postura insurgente. Questionou em silêncio as ameaças sofridas indiretamente e tratou logo de encontrar uma solução para dar conta do seu objetivo ao retornar a casa – informar oficialmente sobre o seu afastamento:

Aí eu também escutei e fiquei calada... Aí eu pensei, bem... quem me abraçou foi Oxum [isso porque durante a iniciação ficou definido que ela seria a Ekedji do Orixá Oxum], e na casa sempre o pai de santo disse que quem era a mensageira de Oxum era a cigana, então eu pensei... vou conversar com a Cigana e dizer a ela que estou saindo da casa... (...) aí quando a cigana chegou, eu disse a ela que eu queria conversar com ela... sentei lá com ela e disse que tinha ido para avisar que estava saindo da casa. Aí ela falou. Tá certo 'Mona', vou lhe dar seus caminhos espirituais... aí veio e me falou um monte de coisa que o pai de santo nunca tinha me dito, inclusive de Orixá que ele tinha me dado errado... disse que eu tinha que tomar uma obrigação que mudaria o que foi feito anteriormente, uma obrigação para me tornar Yá. Que eu tinha uma grande missão a cumprir e que eu não saísse não, conversasse com o pai de santo direitinho que ele iria entender... e eu deixaria de ser Ekedji para me tornar Yalaxé da casa. Aí eu falei:- infelizmente agora é tarde, eu aqui não dá mais certo. E ela disse: 'Mona', vá para casa e esfrie sua cabeça, que tudo se ajeita!

A solução encontrada naquele momento, a de falar com a Cigana, aponta para uma generalização também disseminada no ideário coletivo de que as entidades femininas possuem postura mais maleável e menos temida. O diálogo entre elas percorreu o caminho do “não dito” durante muito tempo... Cristal relata ainda que a cigana lhe confirmava várias de suas suspeitas, as quais já tinha tentado acessar por meio do jogo de búzios de seu pai de santo e não teria obtido êxito. As suspeitas eram referentes às suas capacidades mediúnicas, referentes aos seus Orixás, e, ao final, sugeriu que ela conversasse com o sacerdote da casa para que entrassem em um consenso, no qual, na sua sugestão, ao ser feita a renovação de votos de sete anos de Cristal, ela deveria receber um novo cargo, de natureza diferente do primeiro, para dessa forma mediar o impasse entre o que Cristal acreditava ser a sua missão e o que havia sido designado para ela na iniciação.

Cristal possuía agora em suas mãos mais uma possibilidade para dar prosseguimento à sua missão, tendo em vista que a Cigana havia dito que, recebendo este novo cargo, ela receberia o direito de ter seus próprios filhos de santo, cuidar espiritualmente das pessoas que

chegavam até ela e realizar processos rituais de iniciação no Candomblé... com a condição de que essa função fosse exercida dentro da casa do seu pai de santo.

Neste momento as suspeitas de Cristal se confirmavam: a própria entidade do sacerdote lhe oferecia uma “troca de águas” (EVANGELISTA, 2013). A cigana propunha a mudança de *status* na hierarquia da casa, e Cristal deixaria de ser Ekedí para se tornar Yá. Acontece que o discurso da Cigana acabou por deixar Cristal ainda mais revoltada com a postura do pai-de-santo, e, para ela, a proposta da entidade soava como uma ofensa, uma vez que, para Cristal, a entidade acreditava que poderia barganhar com ela ofertando-lhe poder na casa, o que para Cristal nunca teria sido uma questão, a não ser o fato de que ela compreendia que de alguma forma seu destino havia sido manipulado. A partir deste dia Cristal não voltou mais ao seu antigo Ilé.

4.3 Refazer-se

Após ter rompido com o Ilê ao qual pertencia, nossa personagem continuou a cuidar dos seus orixás e das suas entidades na casa de seus pais biológicos, onde encontrou iguais dificuldades, já que seu pai não concordava com o seu afastamento e sua busca por novos caminhos, mesmo ela sempre afirmando que não se tratava apenas de uma decisão pessoal, mas que suas entidades espirituais não se agradavam mais da casa em que estavam e, conseqüentemente, estavam a conduzindo a outros caminhos.

Foi quando eu procurei mãe Dita, e ela me disse com todas as letras: Olhe minha filha, você está sendo enganada. Você é médium rodante... só que esta questão de ser rodante, eu já tinha passado por vários jogos de búzios de outras pessoas... várias entidades de outras pessoas vinham me dizer... uma vez eu perguntei a uma entidade o por que eu me sentia mal nas festas e ela já tinha me dito que eu passava mal por ser rodante e estar com as correntes suspensas.

O encontro com mãe Dita acabou abrindo mais uma possibilidade para Cristal. Ela encontra nessa sacerdotisa algo que lhe trazia confiança para entregar seus caminhos espirituais em suas mãos. Ainda que sob desaprovação da família, medos constantes das ameaças veladas do Exú do antigo pai de santo, e o incomodo de imaginar as possíveis representações negativas que a comunidade religiosa poderia desprender a ela, colocando em xeque sua mediunidade.

Como poderia uma Ekedí incorporar? Será que ela está mesmo incorporada com entidade ou está teatralizando? Será esse mesmo o seu caminho ou ela deixou a casa por

ambição, porque desejava ser o que não era? Esses eram os principais questionamentos que Cristal acreditava que precisaria enfrentar diante da comunidade religiosa mais próxima após tomar a decisão de seguir o seu novo caminho.

Com passar do tempo, a decisão de Cristal de tomar outro rumo para sua caminhada espiritual ficava cada vez mais evidente, e as suspeitas e questionamentos cada vez mais ganhavam proporções nada unilaterais. Ou seja, da mesma forma que a comunidade colocava à prova a mediunidade de Cristal, a capacidade ritual e a idoneidade do pai de santo também passavam a ser questionadas, como também acontecera com Carla:

A mudança de status de “equede” para “rodante” gerou uma série de suspeitas e de desconfianças por parte do povo-de-santo. A capacidade ritual de Antônio foi questionada, assim como a seriedade do segundo pai-de-santo. A honestidade de Carla e a veracidade de sua possessão também foram postas em dúvida, devido ao fato de ela ter se tornado mãe-de-santo – o que foi interpretado por muitos como resultado de seu desejo de poder no candomblé. A acusação de erro em relação ao status iniciático de uma pessoa é um dos grandes temores de qualquer pai-de-santo, pois, como aponta Roger Bastide, “os ritos de iniciação são extremamente dramáticos e não deixam de apresentar perigos para os indivíduos que a eles se entregam (2009, p. 48)” (EVANGELISTA, 2013, p. 98).

Como já apontado por Bastide (2009), e evocado por Evangelista (2013), a iniciação de um filho-de-santo é um ritual de grande responsabilidade para um sacerdote. Isto porque nesse momento o Babalorixá teria em suas mãos o destino do filho-de-santo, e qualquer erro no momento da feitura poderá indicar grandes dificuldades – doenças, miséria e até a morte – para aquele filho.

4.4 A missão

Aí. Depois dos 18, quando eu me iniciei... eu comecei a estudar e a me dedicar mais a religião. E assim... começaram a chegar as cobranças aleatórias... pq assim, hoje eu sei que não é comum Ekedì receber jogo de búzios, né? Não recebe mão de jogo... só que na época o pai de santo disse que o orixá pediu para me dar... ele resumiu dizendo que o orixá estava cobrando isso de mim, que eu precisaria ter jogo... Então eu recebi mão de jogo, obé - que no caso é a mão de faca, e recebi direito até a tirar bori³⁴. Ele explicou que por eu ser de Yemanjá e sendo ela a Orixá mãe de todos os oris eu poderia chegar até a dar Bori. A única coisa que eu não poderia fazer era abrir cura e aberé – nas palavras dele – porque eu não tinha navalha.

³⁴ Ritual pré iniciático nas religiões de matriz africanas, onde se faz oferendas a Ori, considerado uma divindade individualizada de cada ser humano.

Cristal relata as permissões que recebera no momento de sua iniciação, que, segundo ela, não condiziam com o cargo que lhe fora designado. Esses foram para ela os primeiros indícios de que havia algo errado nos caminhos que foram traçados em sua trajetória. O jogo de búzios, por exemplo, se tornou um dos pontos de conflito entre ela e o antigo pai de santo, tendo em vista que muita gente a procurava para consultar o oráculo, inclusive seus próprios irmãos de santo, o que, no entendimento dele – como já relatado anteriormente –, feria a hierarquia da casa.

Então ficou acertado dessa forma e foi assim que eu aprendi lá. Só que aí depois começou a chegar às cobranças. Chegava alguém e dizia: Cristal, coloca um jogo pra mim. Ai eu jogava!

Chegou um período que eu via as coisas chegando para mim... por exemplo, uma pessoa me procurava para colocar um jogo, o orixá me trazia, e me pedia para fazer as coisas, e ao mesmo tempo contradizia com o que ele dizia que eu poderia fazer... e eu me questionava: porque Yemanjá está me trazendo essas pessoas se eu não posso cuidar delas?/ ou porque a jurema está trazendo esse “problema” para minha vida se eu não posso resolver?/ sendo que o espiritual já havia me ensinado: Você só traz o fardo que você pode carregar!!

Aquele mesmo jogo de búzios que apresentava a Cristal as trajetórias de vida das pessoas e lhes sugeriam caminhos a seguir, em alguma medida entrelaçava-se a sua trajetória a daquelas pessoas. Ela defendia que nenhuma das pessoas que lhe procuravam por mero acaso, havia um motivo, uma travessura do destino que ligava sua vida a vida daqueles outros sujeitos. Então, ao passo que essas trajetórias se encontravam com a dela, fazia com que colocasse a prova o lugar em que se encontrava. Caberia aqui então pensar, de que sujeito estamos falando e como essas subjetividades se encontram e se refazem-se? Para conceituar esse sujeito, voltemos um pouco a questão da agência.

Sob a crítica de Mahmood (2006), a agência tomada a partir da teoria feminista apresenta-se como uma noção consubstanciada à resistência e às relações de dominação. Compreendendo ainda que a teoria feminista é composta por diversas tendências e apresentando-se diversa em suas conceituações, não poderíamos cair em uma generalização precipitada. Para a autora, o ponto de convergência entre essas mais diversas teorias é a premissa de que a sociedade é estruturada para atender aos interesses masculinos. Nesse contexto, alcunha um modelo de sujeito liberatório, no qual articula-se uma “*condição de relativa liberdade*” que possibilita a mulher colocar em prática seus interesses autodefinidos. Já em sua proposta de alargamento de agência feminina, a autora defende uma separação de tal conceito da noção de resistência, como apontamos anteriormente.

Caberia ainda, então, nos perguntar a partir de que orientação teórica poderíamos tratar da subjetividade feminina sem, no entanto, precisar acessar um dos dois fatídicos pólos: emancipatório (opressão x resistência) ou reforçador (opressão x reprodução), face ao consenso em torno da opressão desse sujeito feminino?

Para dar conta dessa proposta, caminharemos na direção do conceito de produção de subjetividade de Felix Guattari (1988; 1992; 1993) e Gilles Deleuze (1995; 2001), diferenciando-o das perspectivas de subjetividade substancial, para olhar a subjetividade enquanto produção. A primeira trata-se de uma subjetividade ligada às instâncias individuais, ligadas às noções de eu e de pessoa, pensando um sujeito autônomo e recortado dos seus contextos políticos e culturais. Já a segunda estaria ligada a uma reorientação das visões universalistas e dicotômicas, marcadas pela produção de saber ocidental, revelando uma subjetividade processual, valorizando a descontinuidade e o movimento de fluidez nesse processo.

Esse movimento de descentramento da questão do sujeito se dá através de um fluxo contínuo de modos de existir e sentir as experiências vividas. Diz respeito então a “Não mais tratar do sujeito como dado a priori, mas em agenciamentos coletivos de enunciação, concerto polifônico de vozes, devires imperceptíveis, mutações de afetos e sensibilidades.” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p.30).

Guattari e Rolnik (1996) definem a subjetividade, a partir de uma lógica semiótica, nas seguintes palavras:

A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação, de semiotização – ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica – não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egóicas, microsociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extra-pessoal, extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, ifrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade de afeto, de representação de imagens, de valor, modos de memorização e produção de idéia, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, fisiológicos, etc...). (p. 31).

Sendo o maquínico aqui compreendido como aquilo que produz, sendo uma substituição do sujeito como uma “instância pura”. Deleuze e Guattari compreendem o processo de produção de subjetividade a partir de fluxos que são compostos a partir de três linhas:

Deleuze e Guattari apontam três tipos de linhas que compõem nossas relações: as de segmentaridade dura, características dos grandes conjuntos molares ou estratos, como as classes sociais e os gêneros; as de segmentaridade maleável, caracterizadas por relações moleculares de desestratificações relativas, com velocidades acima ou abaixo dos limites da percepção, e que, ao contrário dos grandes movimentos e cortes que definem os estratos, compõem-se de elementos rizomáticos, esquizos, sempre em devir, fluxos sempre em movimento que retiram o homem da rigidez dos estratos; e as linhas de fuga, que se caracterizam por uma ruptura com os estratos ou sua desestratificação absoluta. (CASSIANO; FURLAN, 2013, p. 373).

As linhas duras são as linhas de controle, normatização e enquadramento. Estão ligadas à ordem e à recusa do inadequado ao contexto social vigente.

Ora, apesar de essas linhas serem responsáveis pelos grandes cortes duais, não são apenas visíveis nos grandes segmentos molares da sociedade, mas também nos relacionamentos interpessoais. Nossa vida é feita assim: não apenas os grandes conjuntos molares (Estados, instituições, classes), mas as pessoas como elementos de um conjunto, os sentimentos como relacionamentos entre pessoas são segmentarizados, de um modo que não é feito para perturbar nem para dispersar, mas, ao contrário, para garantir e controlar a identidade de cada instância, incluindo-se aí a identidade pessoal. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 67)

As linhas de segmentaridade maleável são mais flexíveis, possuem mais brechas, maiores possibilidades de abertura ao diferente, não busca a estratificação constante, “são da natureza de uma micropolítica, sendo menos localizáveis e contendo fluxos e partículas que escapam ao controle dos sistemas molares macropolíticos” (CASSIANO; FURLAN, 2013, p.374).

Linhas de fuga são os pontos de ruptura, rompimentos bruscos, porém seus efeitos podem ser muitas vezes imperceptíveis, dificultando a captura pelas linhas duras e nem pelas maleáveis.

São rupturas que desfazem o eu com suas relações estabelecidas, entregando-o à pura experimentação do devir, ao menos momentaneamente. São linhas muito ativas, imprevisíveis, que em grande parte das vezes precisam ser inventadas, sem modelo de orientação (CASSIANO; FURLAN, 2013, p.374).

Essas três linhas se misturam constantemente e interferem constantemente umas sobre as outras, podendo fundir-se e transformar-se de uma linha para a outra. E a forma como elas nos atravessam pode ter maior ou menor duração e dimensão e efeitos diversos:

E assim como em cada estrato há conexões que favorecem linhas de fuga que podem romper com o que se encontra estabelecido, e que se abrem para

a elaboração de novas relações, as mesmas podem levá-lo à fixação de novos estratos. (CASSIANO; FURLAN, 2013, p.375).

4.5 Caminhos possíveis:

No dia que eu cheguei na casa da minha mãe eu pensei, eu acho que eu tô no melhor lugar agora. Me senti muito bem. Não tinha luxo. Mas parecia o pedaço do céu. Porque já tinha ido em muitas casas, muitos terreiros, mas sentia assim, como se não tivesse lá o que o espiritual tinha escolhido para mim. É porque você sente sua necessidade, entendeu?

Em uma breve análise, já poderíamos identificar da narrativa de Cristal a presença de linhas duras, como a organização patriarcal do terreiro e sua hierarquia, a estrutura familiar, a tradição religiosa; linhas segmentares, o desenvolvimento mediúnico que, mesmo sob as tentativas de suspensão, teima em acontecer; a acolhida, por parte de Cristal, dos outros filhos do seu antigo pai-de-santo que a procuravam; a busca por respostas em oráculos e entidades não pertencentes ao seu antigo terreiro; e, ainda, como linhas de fuga, poderíamos destacar o rompimento com o terreiro, a procura por um novo terreiro para dar continuidade a sua missão religiosa; o enfrentamento à família e às entidades do antigo pai-de-santo tomando decisões contrárias ao que estes desejavam. Precisamos ainda estar atentos para o fato de que a separação entre uma linha e outra é muito tênue e parte muito mais de um esforço analítico do que de fato uma separação do acontecimento, sendo que cada uma dessas linhas pode transformar-se de uma para outra muito facilmente.

Nesse emaranhado de linhas duras, maleáveis e fugas, Cristal decide procurar uma nova casa de Axé, como já narrado anteriormente, e de certo modo recomeçar sua trajetória espiritual. Para ela, o ponto de chegada, a nova casa, o lugar seguro, era também um ponto de partida... se mostra agradecida ao inesperado por ter encontrado esse lugar de confiança em si, no outro, no mundo... e se prepara para seguir sua jornada, sabendo que tal encontro não significa que a vida se tornaria mais fácil a partir de agora. Segundo Ahlert (2013):

O passar dos anos da vida também pode ser visto como um movimento. O desenvolvimento da “mediunidade”, ou seja, da relação com as entidades, é processual. Os primeiros sinais dessa relação são sentidos como aflições e doenças que acionam cuidados familiares, opiniões médicas, a busca de curadores e de pais de santo. O diagnóstico de “problema com encantado” é o veredito de que a vida é tomada por estes seres, de que será preciso sempre negociar as decisões da vida. Tornar-se pai ou mãe de santo é “assumir a responsabilidade”. (p. 35).

Já tendo passado por muitas dessas fases apontadas por Martina Ahlert, Cristal demonstra ter consciência de que sua jornada estaria apenas no começo. E resolvera “assumir

esta responsabilidade”. Penso que sua decisão estava associada ao que ela compreende como dar sentido à vida, ou seja, cumprir sua missão. A frase de Guattari (1992), “a única finalidade aceitável das atividades humanas é a produção de uma subjetividade que enriqueça de modo contínuo sua relação com o mundo” (p. 33), diz muito sobre a trajetória de Cristal...

Hoje eu entendo, que não é o meu querer. Não é o querer de ninguém. É o querer do espiritual. Nessa trajetória eu poderia ter escolhido muitos outros caminhos, ate mais fáceis do que esse que eu tô vivendo. Muitas outras pessoas poderiam cuidar de mim espiritualmente... eu poderia der deixado a religião... Mas é como se fosse um chamado.

Passa ano, entra ano, a gente tentando compreender o que o espiritual quer para a gente e não entende. Por mais que a gente se dedique, fique atento. É muito difícil esse caminho às vezes... só que ao mesmo tempo a gente sabe que tem coisas que levam a gente aquele caminho... leva a gente... uma força superior... que assim, eu posso hoje não entender... mas lá na frente com certeza eu vou compreender... por exemplo... você... tinha um trabalho em mente, um projeto... e aí foram acontecendo as coisas e do nada, mudou seu rumo... até chegar hoje você tá fazendo o seu trabalho e falando dela [referindo-se a Paulina]... se eu lhe disser que eu sei o porque disso, eu não sei! Eu não sei o porque a Paulina trouxe você para esse caminho, eu só sei que ela queria isso, ela queria que você falasse dela, mas a gente só vai entender lá na frente... o que eu consigo pensar é que, como você me disse depois que você encontrou com ela... que a história dela é bem diferente da que as pessoas contam por aí... Então eu penso que talvez seja isso, ela queria que as pessoas soubessem... então eu acho que é isso...ela não iria trazer você para uma coisa que ela não queria. Então assim... para você chegar aqui foi preciso existir permissões... fácil não está sendo, ne?! Porque mudou o trabalho, aí tava tudo certo, aí teve as suas dificuldades, você foi cuidar da sua mãe, graças a Deus deu certo... aí eu engravidei, Paulina some... tudo isso, né?! Quanta coisa!! E eu sei a dificuldade que foi... não precisou nunca você vim me dizer... porque eu sabia... então assim, são as lutas da vida, mas tem também as luta do plano espiritual, ne?! Mas é a gente ter consciência que tudo tem o seu momento...

A trajetória de Cristal, aqui apresentada, não se apresenta isolada. A semelhança assustadora com o caso de Carla, no estudo “Emoção não é coisa de Equede”, de Daniele Evangelista (2013), bem como as aproximações com o conflito apresentado por Yvonne Maggie (1975) em “Guerra de Orixá”, que relata uma disputa de poder em um terreiro de Umbanda do Rio de Janeiro, e, ainda, as nuances de matrifocalidade bem representadas na etnografia de Zuleica Dantas Pereira (1994) traz à tona o caráter político, histórico e, portanto, coletivo da narrativa de Cristal.

Se ao longo deste capítulo pudemos identificar na trajetória de nossa personagem os conflitos de poder e *status*, e as interferências da categoria de gênero nesse conflito, o tempo tem aparecido como aspecto determinante ao longo desta trajetória, tanto no processo de desenvolvimento mediúnicos de Cristal quanto no amadurecimento de suas ideias e da sua

reflexividade a respeito das situações vividas, ambos aqui compreendidos como processos de construção e transformação de si. Vale pontuar, uma vez mais, que estão implícitos nesses processos os aspectos pessoais – colocados aqui como de instância individual – como também os aspectos históricos, político-sociais... – aos quais compreendemos como de cunho coletivo.

Um outro aspecto que compreendemos como processo de construção e transformação da subjetividade é o próprio ato de narrar. Como bem aponta Hartmann (2012), o narrador, quando inicia uma narrativa, na maioria das vezes “não tem um objetivo pré-definido, mas ele emerge no curso da narrativa, ou seja, nas interações com o tempo, espaço e audiência, pertinentes ao ato de narrar” (p. 200). Podemos então fazer uma alusão do ato de narrar com o processo de pesquisa: quando adentramos um campo, não possuímos a dimensão do que irá emergir a partir da nossa vivência em campo; possuímos apenas pequenas definições dos primeiros passos a dar, bem como no ato de narrar, e aceitamos adentrar a aventura do desconhecido mistério de conhecer o mundo ao passo que o produzimos. Cristal aponta com propriedade a força que a agência do campo tem sobre o processo de pesquisa. Confesso que me surpreendi quando ela afirma que Paulina me conduziu a este caminho... não porque eu queira defender uma autonomia minha, no sentido de controle, sobre o meu objeto. Mas porque não imaginava que ela fizesse uma leitura tão parecida com a minha sobre tal experiência. Sobre a sua colocação eu faria apenas um adendo: não foi apenas Paulina que me conduziu a este caminho. Mas ela própria tem também real importância no processo de construção dessas rotas inesperadas que, juntas, encontramos para percorrer nosso processo de pesquisa.

Deste modo, se até aqui tratamos de percurso, termino este capítulo com a fala de Cristal sobre chegadas... chegadas não como pontos finais, ou como esvaziamento de possibilidades. Mas chegadas como processo de busca constante desse lugar onde “sinta-se bem”!

Então assim... eu prefiro ir devagar, mas ter uma certeza que uma hora eu vou chegar!! Aí você pode me perguntar: mas eu vou chegar aonde? Não sei! Só sei que eu quero chegar onde exista paz! Um lugar onde eu me sinta bem, onde eu tenha tranquilidade! Mas é uma questão também de eu buscar isso aí... porque o espiritual ajuda sim, mas tem coisas que é a gente que tem que querer e correr atrás.

4.6 SUSPENSÃO

Após ter sugerido que gostaria muito de conversar com Mestra Paulina pessoalmente, fui negociando essa possibilidade com Cristal... em um primeiro momento ela me explicou que ainda passava por um processo de desenvolvimento mediúnico e precisaria também passar por alguns rituais para que fosse revertida definitivamente a suspensão que havia sido feita sem seu consentimento, mas que acreditava que até o término da minha pesquisa essa questão já tivesse sido resolvida e eu poderia “conversar” com sua Mestra. Antes de ser realizado o ritual de reversão da suspensão das correntes de Cristal, eu precisei me afastar do campo alguns meses por motivos de doença na minha família, e, nesse meio tempo, recebi a feliz notícia de que Cristal estava grávida. Descobriu a gravidez já quase no quarto mês, e, quando voltei a campo, Cristal já estava no sétimo mês de gestação. Quando a encontrei, no retorno ao campo, ela me contou que Paulina havia se afastado dela há uns dois meses, relatou-me que outras entidades continuavam em contato com ela, mas a mestra havia sumido e que ela suspeitava ser por causa da gravidez.

Algumas semanas depois recebi de Cristal um recado de Paulina. Segundo ela, quem entregara o recado havia sido seu Mestre, dizendo: “*Paulina mandou avisar a ‘menina’ que vai encontrar um jeito de se comunicar com ela*”, isso porque não seria possível que Cristal incorporasse durante o período da gestação e nem durante o período de 40 dias após o parto. Diante da problemática de que eu já estava bastante atrasada em meus resultados de pesquisa, primeiro pelo meu afastamento de ordem pessoal, e depois pela impossibilidade de realizar a entrevista com Paulina, Cristal me pergunta se haveria alguma implicação para a minha pesquisa se eu conversasse com Paulina incorporada em outro médium (entendi que ela estava preocupada se as pessoas colocariam em cheque a sua mediunidade, e de alguma forma isso invalidaria meus dados), pois ela se encarregaria de procurar algum médium que tivesse a mestra em suas corrente para que eu pudesse entrevistá-la. Respondi que para mim importava o que ela pensava, se ela se sentiria contemplada se eu escrevesse as palavras da mestra proferidas durante a incorporação em outro médium. Foi quando Cristal me respondeu: “*Para mim Paulina é Paulina em qualquer lugar! E não me importo com o que as pessoas pensam sobre mim e sobre minha mediunidade, importa é que eu confio neles e eles [se referindo às suas entidades guias] em mim!*”

Depois de um tempo, Cristal me falou que não havia encontrado ninguém acessível e confiável que tivesse a mestra em suas “correntes” espirituais e que falaria com sua Mãe de Santo para ver a possibilidade de ela incorporar a entidade. Só então fiquei sabendo da

possibilidade de um médium incorporar uma entidade que não está diretamente ligada à sua corrente.

Passadas algumas semanas, Cristal me diz que havia falado com mãe Dita e que ela teria ficado de pedir autorização para a sua mestra, e seguiu me explicando que, para que uma entidade fora da corrente do médium incorporasse nele, era necessário que os seus guias “dessem passagem”.

Alguns meses depois, participei de um ritual de juremação na casa de mãe Dita, onde sua mestra, Maria Luziaria me olhou profundamente e disse: *“marque com ela o dia para chamar Paulina. Pode chamar! Não tenho nada contra Paulina não! Só quero que ela fique sabendo que esta cabeça – se referindo à mãe Dita – é minha”* [neste momento ela aumenta o tom de voz, fala de forma irônica olhando para o nada, fazendo com que todos entendessem que havia alguém, muito provavelmente a própria Paulina ouvindo tudo, bem ali em sua frente]. Naquele momento, Luziaria dava a permissão para que Mestra Paulina incorporasse em mãe Dita para conversar comigo, mas deixava também seu território demarcado, ficando bem claro que aquele seria um evento isolado.

Após meses de negociações e muitas tentativas frustradas de marcar um encontro com mãe Dita para que ela invocasse Mestra Paulina e incorporá-la para que eu pudesse conversar com ela pessoalmente, finalmente conseguimos marcar para uma quinta-feira à tarde, no início de mês de janeiro de 2019 [neste momento Cristal cumpria seu resguardo puerperal e não poderia me acompanhar, tanto por ser também um período de resguardo espiritual quanto por não haver ainda condições físicas para ela e seu bebê se deslocarem e/ou participarem de uma sessão espiritual].

Naquele dia, acordei cedo, precisava deixar tudo organizado – inclusive os pensamentos – para que tudo desse certo para o tão esperado encontro. Planejei sair cedo para evitar o trânsito, não queria me atrasar. Quando cheguei na casa de Mãe Dita, havia uma mesa coberta com um tecido vermelho, uma taça, lenços e uma saia. Comprei bebida e cigarro em um pequeno mercado que fica ao lado da casa.

Mãe Dita puxou umas cadeiras, nos sentamos e começamos a conversar... ela me relatou que havia mais de 10 anos que mestra Paulina não incorporava em ninguém na casa dela. E que ela própria tem suas reservas com relação à entidade, a respeita, mas não tem muita aproximação. Indaguei se havia um motivo específico, ela parou alguns segundos, pensou, respirou... e começou a narrar:

- Filha, eu comecei meu caminho na religião muito cedo. Paulina era minha mestra de frente.³⁵ Mas naquela época eu não tinha muito entendimento no candomblé e nem da Jurema. Quando eu tinha 15 anos eu engravidei, não era casada, era só um namoro... não era noiva e nem nada! Aí um dia, quando eu estava com uns 3 meses de gestação me pegaram e me levaram para a casa de um pai de Santo para tirar uns ebós... eu não sabia, mas aquilo era para que eu abortasse. Eu só sei que no meio do trabalho eu perdi o sentido, quando eu fui acordar estava sentada em uma cadeira passando mal. A filha do pai de santo que era minha colega me contou que eu tinha incorporado Mestra Maria Luziaria, ela tinha quebrado tudo, destruído o ebó e deixado o recado que daquele dia por diante ela que seria minha mestra e que Paulina não faria mais parte das minhas correntes, pois Paulina tinha obrigação de ter me defendido, ter feito alguma coisa para não deixar eles fazerem aquilo. Porém Paulina cruzou os braços. Não fez nada... Não me defendeu! Eu sofri muito para segurar a criança, mas Luziaria falou que eu não iria perder o bebê, e ela me ajudou! E assim Paulina foi suspensa da minha corrente... Precisei procurar outra pessoa para desfazer o trabalho. E esta pessoa foi quem fez o meu santo depois. Minha mãe! Minha mãe era linda!! (...) Bem, meu filho nasceu, está aí criado e forte! Quem diria?!

Após o relato contundente de Mãe Dita, me senti extremamente atravessada por sua dor. Alguns instantes de um ensurdecido silêncio. Fiquei a me corroer pensando em tudo que já ouvira sobre Paulina, buscava compreender por qual motivo a entidade, a qual todos afirmam ser a protetora das mulheres, não havia socorrido aquela adolescente, principalmente sendo ela negra e periférica, o que para mim, em um pensamento raso e simplista, a aproximava em grande escala a entidade, em suas características marginais, daquela jovem, o que seriam justificativas mais do que plausíveis para ação da mestra em sua defesa.

Nas palavras de Mãe Dita era também apresentada a mim uma nova dimensão de “suspensão”. A suspensão enquanto punição. E ela me explicou que na Jurema – no plano espiritual – há uma hierarquia. As entidades precisam obedecer a certas normas e estão sob a orientação de espíritos mais desenvolvidos do que eles, que tem o poder de suspendê-los quando entendem que eles deixaram de cumprir com sua missão na terra ou quando abusam do direito de circular pelo mundo material, cometendo excessos.

Durante o período em que convivi com Cristal no início desta pesquisa, repetidas vezes ela me relatou sobre suas correntes espirituais terem sido suspensas, o que teria causado um “atraso” na sua missão espiritual... agora mãe Dita me dizia que uma de suas entidades havia sido suspensa porque cometeu o erro da omissão, dando lugar a uma nova entidade que lhe trouxe benefícios e cuidados...

³⁵ Depois me foi explicado sobre a possibilidade de haver mais de uma entidade da mesma linha na corrente de uma pessoa.

Demorei algum tempo para compreender o que de fato seria esta “suspensão”... Intrigava-me essa relação missão x tempo x destino presente em suas narrativas! Haveria tempo certo para se cumprir uma missão? Que missão era essa da qual ela me falava? Estaria a missão ligada a um destino pré-determinado, ou seria uma missão ligada a uma racionalização construída no âmbito da moralidade, diante do que ela compreende como justo para si e para o outro?

Se, por um lado, ouvi diversas vezes da própria Cristal “tudo acontece a seu tempo” ou “não se preocupe, na hora certa vai chegar!”... por outro lado, ela me falava de algo que impedira – ainda que temporariamente – o cumprimento do que ela entendia por seu destino! Confesso que nas primeiras impressões, motivada pelo sentimento de que “deveríamos ser donas do nosso próprio destino”, o que me incomodava profundamente – chegando à indignação – não era o fato de ela acreditar ter uma missão a cumprir, mesmo sabendo que esse sentimento de missão estava sustentado pelas estruturas religiosas e pelas instâncias sociais que a perpassam, me incomodava a possibilidade de interrupção dessa “missão” por parte de um terceiro, sem que fosse dada a ela a possibilidade de livre escolha.

Somente a partir da reflexão de como a ideia de suspensão perpassava todo o meu trabalho, em suas diversas facetas e manifestações e de como estas diversas suspensões seguiam implicado na pesquisa e em seus “resultados”, pude aproximar-me de como o campo compreendia essa imbricada relação entre missão x tempo x destino.

Pensando, ainda, na categoria de “atraso” que se apresentava nessa relação, percebo que esse atraso estava também me afetando, partindo do ponto que no universo acadêmico precisamos lidar com datas, prazos, produtividade e resultados... e mesmo sem poder controlar o que naquele momento causara as diversas “suspensões” no processo de pesquisa, eu, de alguma forma, começava a me sentir frustrada por não conseguir controlar as variantes do campo, cumprir com meus prazos e responder à necessidade de produtividade imposta pelo mundo acadêmico. Foi quando me dei conta do que seria “estar em atraso com a sua missão”. E para além, pude confirmar a minha suspeita de que o conceito de missão é duplamente constituído, ou seja, é um desses conceitos ditos ambivalentes. Se Cristal considerava que sua missão possui um caráter transcendental, ligada à sua concepção de destino como algo espiritualmente pré-determinado, eu, ao menos naquele momento, considerava minha missão desenvolver minha pesquisa e entregar resultados para a academia, para elas – Paulina e Cristal – e para a sociedade! Sendo assim, ambas as situações estavam sendo produzidas por escolhas, reflexões, estruturas, pressões sociais, valores morais e éticos e, porque não dizer,

ligadas também ao transcendente, ao imprevisto, ao que não conseguimos prever e explicar, sendo este o próprio processo de individuação.

Ou seja, de todo modo, existirá uma relação de alteridade em nossas missões, sempre existirá um “outro” influenciando nela, seja o outro uma pessoa, um acontecimento ou o próprio tempo, e não poderíamos ter controle total dela apenas por nossa vontade. Isso resvala no conceito de “agência” ao qual temos utilizado em nossas análises...

Sobre o “atraso”, tomando-o como categoria nativa, podemos considerar que é compreendido a partir da influência temporal imposta pelo mundo material – ao qual nós, humanos, fazemos parte. Então, se para o universo espiritual – que não segue a lógica cronológica – “tudo acontece ao seu tempo!”, por outro lado nós não podemos apreender esse tempo do plano espiritual, e portanto não sabemos quando é este tempo, e portanto criamos expectativas sobre o que será, quando será ou ainda como seria se... Então, o atraso diz respeito a essas expectativas... aplicáveis à nossa existência humana e à sua cronologia.

Passados mais alguns minutos da conversa com mãe Dita... ela aproxima-se da mesa, começa a rezar e a invocar suas correntes. Após alguns pontos cantados para seu mestre, começou a cantar pontos para a mestra Paulina. Foram necessários apenas três pontos cantados para que Paulina chegasse, gargalhando, dando continuidade ao ponto que estava sendo cantado.

Fechava-se um ciclo de suspensões para este trabalho! Restava-nos então explorar um pouco mais a relação plano material x tempo x plano espiritual. Mas não sem antes ouvir Paulina...

5 ACREDITE SE QUISER... PAULINA CHEGOU!

Esta seção é dedicada à trajetória de vida de Paulina, a qual pude acessar a partir do seu relato narrativo durante a incorporação no corpo físico de mãe Dita, mãe-de-santo que Cristal escolhera para dar seguimento à sua trajetória religiosa.

Durante a narrativa, Mestra Paulina nos traz relatos de sua vida – em seu período de encarne –, o que nos possibilitou acessar sua trajetória de sofrimento e luta pela sobrevivência como parte do seu processo para tornar-se Mestra na Jurema. Em sua narrativa, ela nos conta ainda sobre aspectos da sua mestria, da sua agência espiritual e da sua relação com a Médium Cristal.

Esses relatos orais de Mestra Paulina, a partir do seu desejo constante e bem articulado de mudança e transformação, permitiram-nos articulações com o conceito de “liberdade feminina”.

5.1 Narrativa Coletiva

Sempre que compartilhava com algum nativo que estava interessada na narrativa biográfica da Mestra Paulina, era quase que inevitável ouvir mais uma vez a pequena narrativa³⁶ que conta a trágica história da menina órfã que precisou se prostituir para sobreviver.

Eles diziam:

Mestra Paulina era uma menina cigana que perdeu os pais cedo durante uma viagem de navio com destino ao Porto de Jaraguá, em Maceió, Alagoas. Ao desembarcar, foi vendida para a dona de um prostíbulo, onde era obrigada a se prostituir em troca de comida e moradia. Durante a juventude, Paulina manteve contato com ciganos que habitavam as proximidades do porto do Jaraguá, e com eles aprendeu sobre a magia do oriente.

Conta-se que Paulina vendia frutas na beira do cais na intenção de juntar dinheiro e fugir da exploração e dos maus-tratos no prostíbulo. Dizia-se, ainda, que Paulina não media esforços para proteger as outras meninas das maldades de sua tutora – motivo pelo qual, posteriormente, veio a ser reconhecida como protetora das mulheres. Até que então a bela moça conseguiu fugir para Recife – PE, onde veio a habitar a rua da Guia e a trabalhar no cais do Apolo, onde era desejada por muitos homens e odiada por suas esposas. Paulina morre

³⁶ É muito comumente contada pelos adeptos do culto a Jurema - e pode ser encontrada em sites e blogs que se dedicam a apresentar a mitologia e a tradição da Jurema, como citado na introdução deste trabalho.

tragicamente, assassinada com sete facadas por um de seus amantes, acredita-se que por motivo de ciúmes.

De fato, não poderia ter passado ilesa pelos significados produzidos por essa narrativa tão difundida entre os adeptos do culto. Não somente pela quantidade de vezes que a escutei como pela estética narrativa tão parecida com as histórias trágicas que ouvimos quando ligamos a televisão em noticiários ou quando abrimos as páginas policiais dos jornais. É claro que com as devidas diferenças, ligadas à cultura e ao tempo histórico em que se deu. Os eventos narrados, porém, não me pareciam acontecimentos extraordinários, reafirmando-me a proximidade que as entidades presentes no culto à Jurema têm da natureza humana.

Porém assemelhar-se não significa igualar-se. Com o tempo de convivência, fui compreendendo que a aproximação dessas entidades da Jurema com os aspectos humanos jamais poderia colocá-los em situação de igualdade com a natureza e a subjetividade humana. Ao contrário, o saber da Jurema possui uma conceituação bastante elaborada e complexa a respeito do que compreende o universo material e o universo espiritual, e, apesar destes dois mundos estarem implicados um no outro, o sagrado na Jurema está muito bem definido em torno do seu panteão de divindades e entidades espirituais.

Se o nosso encontro com eles se dá frequentemente, mesmo que não exclusivamente, através de sua incorporação em médiuns, a realidade de sua presença é compreendida como distinta daquela de seu médium. Ou seja, os espíritos são considerados sujeitos dotados de agência própria e realidade distinta daquelas dos sujeitos que os incorporam. Para dizer de outra forma, mesmo se os espíritos estão ligados aos médiuns que os incorporam, sua realidade não está subjugada a (apenas) esta relação. (CARDOSO, 2012, p. 44).

O processo de individuação descrito acima por Vânia Z. Cardoso (2012) – referente à sua experiência etnográfica com Ana e a “sua” Maria Padilha – se tornou muito evidente para nós a partir da possibilidade de incorporação daquela entidade, pertencente à corrente espiritual de Cristal, por outra pessoa. Se pararmos para pensar que aquela Paulina, que mãe Dita se propunha a invocar, poderia ser qualquer uma das muitas que carregam esse nome e podem aparecer nas mais diversas mesas de Jurema – ou ainda a possibilidade de existir mais de uma Paulina incorporada no mesmo ritual – com médiuns diferentes, mas foi exatamente a “Paulina de Cristal” que se apresentou para conversar comigo... Torna-se evidente inferir que a entidade se constrói em relação ao médium e vice-versa e que são sujeitos diferentes e de natureza diferentes, com agências interdependentes, porém próprias. Abro aqui um parêntese para contextualizar o uso nativo dos pronomes possessivos com relação às entidades. Quando falo a “Paulina de Cristal” ou quando Cardoso (2012b) fala em “Ana e sua Maria Padilha”

não se trata de identificar o médium enquanto sujeito possuidor daquela entidade, em uma relação de sujeição; trata-se apenas de identificar aquela entidade diferenciando-a de outra que possua o mesmo nome, ou seja, faça parte da mesma falange e acompanhe outro médium.³⁷

Pensando as narrativas biográficas compartilhadas e recontadas, Cardoso (2009) faz uma observação interessante sobre as estórias de espíritos das macumbas do Rio de Janeiro, da qual compartilho com relação à Jurema Sagrada:

Ouvidas entre práticas rituais e inseridas nos fluxos de outras conversas, tais narrativas são fragmentadas e dispersas, e marcadamente distintas daquilo que consideraríamos como um corpus mitopoético ou tradução narrativa. (...) tais estórias são contadas não só pelos próprios espíritos, mas também por clientes e filhos-de-santo. Neste narrar a um só tempo disperso e coletivo, objetos e sujeitos se confundem, e a própria prática narrativa constrói a socialidade que narra (CARDOSO, 2009, p.201).

Se na Jurema é prática comum os espíritos contarem suas histórias no momento de sua incorporação nos corpos dos médiuns, faz parte também do exercício de socialização e de construção dos saberes e das práticas rituais o ato de contar e recontar essas histórias por parte dos adeptos ao culto.

De fato, o exercício de escuta da narrativa biográfica de Paulina fazia com que o meu desejo em a ouvir crescesse. Meu objetivo era compreender quais os sentidos que ela atribuía às suas experiências vividas e como ela se (re)construía a partir dessa narrativa.

5.2 Eu só vim aqui pela tua fama...³⁸

*Todo jardim tem que ter uma flor,
para se ter paz tem que ter amor (...)
Acredite se quiser... Paulina chegou!!
(Ponto de Mestra Paulina)³⁹*

Naquela tarde, quando Mestra Paulina já tomara por completo o corpo de mãe Dita, estava ali, diante de mim, o tão esperado encontro. Ela ainda tomava prumo de como conduzir aquele corpo, de certo modo estranho a ela... respirava fundo, abria e fechava os olhos, como

³⁷ Conjunto de entidades de mesma classificação – mestras, mestres, caboclos, pretos-velhos, exú, pombo-gira... -, e mesmo nome – Paulina, Maria Padilha..., mas que por sua vez se desdobram em muitas, diferenciando-se umas das outras.

³⁸ Verso de um dos pontos cantados em homenagem a Mestra Paulina

³⁹ Cântico sagrado entoado em homenagem a Mestra Paulina

que com dificuldades de enxergar, e passava a mão na cabeça repetidas vezes. Uma das pessoas que estavam em assistência ofereceu-lhe cerveja e cigarro. E, já de copo na mão e cigarro aceso, ela levantou-se, foi até a porta do quarto de Jurema, reverenciou as entidades e voltou para sentar. Antes de cumprimentar qualquer pessoa, reclamou da cadeira que havia disponível para ela se acomodar: “*Não tem banco nesta casa?! Eu tenho que sentar nessa coisa?! Por acaso eu sou Luziaria, para sentar em trono?!*”, perguntou ela, retomando a atmosfera de disputa – entre ela e a mestra Maria Luziaria – já muito relatada pelos nativos. Todos riram e, sem nada responder, começaram a cumprimentá-la. Quando chegou a minha vez, levantei e abracei-a, e ela já foi logo perguntando: “*Diga, mulher! O que é que você quer saber?!*” Apreensiva com a possível resposta, perguntei: “*Mestra, é do seu agrado esse trabalho? Essa pesquisa que estou realizando?*” [certa de que ela já sabia do que se tratava]. Curta e direta, ela respondeu com um sorriso sarcástico: “*Se não fosse do meu agrado você não tinha chegado até aqui!*”⁴⁰

Sorri, balancei a cabeça em concordância e voltei ao meu lugar. Naquele momento ela me desmontou; consegui anular qualquer indício vaidoso de uma autoridade etnográfica voltada para o que James Clifford (1983) chamou de autoridade experiencial ou interpretativa. Se em algum momento eu achei que a condução desta pesquisa estava sob meu domínio, ela fazia questão de afirmar que sob minha responsabilidade estava apenas encontrar um caminho a percorrer o trajeto já traçado por ela, selecionar apenas algumas das possibilidades que ela me daria. Meia culpa assumida, sem esquecer de Cristal é claro, prosseguimos...

Tu quer saber minha história, né?! Pois preste bem atenção... pegue os papel pra escrevinhar... porque já tem muita mentira por aí. Já tá na hora do povo saber a verdade. Saber quem é Paulina!

Ela fazia questão de mostrar a que veio. Exigia protagonismo no que se pretendia como resultado da pesquisa. Ignorou totalmente meus planos para uma possível entrevista e fez questão de deixar claro que eu não possuía o menor direito de decidir o que era, ou não, importante ser dito! Não esperou minha resposta ao que eu queria saber e deu logo conta de ela mesma responder! “*Você quer saber sobre mim, sobre minha vida! Então, pare e escute! E anote, me acompanhe! Pois eu vou lhe mostrar quem eu sou!*”

⁴⁰ Diz-se que a disputa vem desde os tempos da vida terrena, quando as duas habitavam a rua da Guia e pertenciam a cabarés diferentes, que disputavam entre si a fama e a clientela. No caso das entidades específicas do nosso campo – a Paulina, de Cristal, e a Luziaria, de mãe Dita, a disputa teria se agravado por no passado Luziaria ter ocupado o lugar de uma outra Paulina na corrente de mãe Dita, e por naquele momento Paulina estar se utilizando do corpo de mãe Dita para materializar-se.

Quando decidi encarar a narrativa de vida da entidade enquanto objeto etnográfico, eu não buscava validar ou confirmar aquelas narrativas orais construídas em torno de sua figura mítica, mas apenas explorá-las a partir da narrativa autobiográfica de Paulina no momento do encontro etnobiográfico. Também não acredito que Paulina se referia a esta narrativa quando afirmou que “*muita mentira*” se contava sobre ela... tanto que, posteriormente, veio a afirmar que muitas entidades carregam seu nome. Esta última afirmação já se torna indício que aquela narrativa que circula por entre os rituais de Jurema muito provavelmente tenha sido construída a partir de diversos fragmentos de histórias narradas por esses diversos espíritos que carregam o mesmo nome, mas que, como afirma Paulina, possuem histórias e experiências de vida diferentes.

A problemática do verdadeiro e do falso nos remete a outra questão já abordada por muitos estudos etnográficos sobre práticas místicas e rituais nos diversos cultos a espíritos de mortos.⁴¹ O tempo inteiro as práticas rituais das religiões mágicas são colocadas à prova – tanto por cientistas quanto pelo senso comum – sob o crivo da razão. Em vista disso, torna-se “*metiér*” dessas tradições religiosas a tentativa de comprovação das suas ações para legitimar seu saber religioso como verdadeiro, sendo que esta busca não se refere apenas à sociedade em geral e à ciência positivista, mas compõe a própria prática ritual e a sua comunidade religiosa. Por exemplo, escuta-se muito o discurso nativo de que “aquele médium tem boa ciência!” ou ainda “mestre bom mostra a que veio!”, ou seja, a medida utilizada para comprovar o trabalho de uma entidade e de um médium passa pela prova de seus resultados, sua eficácia.

Sem querer adentrar a discussão sobre o que levaria ou não a essa eficácia, afirmo que a experiência em campo me faz desconfiar que Paulina se referia aos usos ditos “indevidos” da ciência sagrada e dos nomes das entidades, para servirem a interesses pessoais, muitas vezes reclamados também pelos fiéis. Essa minha desconfiança intensifica-se quando, em outro momento da entrevista, ela afirma: “*tem um rapaz aqui perto, que sai dizendo por aí que trabalha comigo. Ele faz e acontece, mas eu mesma nunca fui lá! Não passo nem perto! Uma hora dessas eu pego ele!*”, referindo-se a um médium que realizava consultas afirmando estar incorporado com a entidade e, segundo ela, usando indevidamente seu nome.⁴²

⁴¹ Coletânea *The Social Life of Spirits* (2014) e *Spirit Things: The Work of Possession in Black Atlantic Religions* (2014).

⁴² Uma outra expressão muito utilizada para demonstrar que alguém está utilizando de má-fé dentro dos rituais é “culete”. Dizer que alguém está de “culete” é o mesmo que insinuar uma dramatização, no sentido de fingimento nas práticas do médium. Muito usado para se referir ao momento da incorporação. É comum ouvir ainda: “Aquele pessoa é culeteira!”

Eu sou a verdadeira, Paulina! A primeira! Mas eu não teria como estar em todo lugar ao mesmo tempo. Tem muita gente que precisa de Paulina. Que chama por Paulina. Então funciona assim... morre uma puta hoje, aí eu venho buscar, levo pra Jurema, lá elas vão ser cuidadas... quando é no tempo certo, aquele espírito vem trabalhar pra mim. Ontem mesmo eu levei uma que foi passada aqui pertinho... ali naquele lugar... como é mesmo que vocês chamam? Ibura... isso Ibura! Aí eu vim, levei ela... tá lá na Jurema. No momento certo vai começar a trabalhar. Aí o que acontece, uma pessoa aqui nesse mundo acende uma vela, faz um pedido a Paulina... aí aqueles espíritos que trabalha comigo vem... recolhe todos aqueles pedido e leva lá para mim. Aí quando dá meia noite eu pego tudo aquilo e vou correr minha gira. Então todas essas que trabalha na minha falange fica conhecida como Paulina, mas elas têm outros nomes de quando viveu aqui na terra. Mas eu sou a primeira, a que foi batizada em vida aqui na terra por esse nome. Muitas carregam meu nome, mas não tem a minha história!

Nas descrições genéricas as mestras estão, em sua maioria, ligadas ao exercício da prostituição, à sensualidade, porém é possível perceber singularidades no contar de suas histórias pessoais e em seu comportamento durante as incorporações nas sessões de Jurema. Para além disso, quando fala de falange, Paulina trata do caráter coletivo de sua narrativa: essas muitas mulheres, com histórico de exclusão e exploração que compõe esse coletivo que é Paulina, possuem suas histórias individuais, são muitas, diversas histórias, mas também são uma só, formam o todo que é Paulina!

Quando escolhemos (re)contar a trajetória de Paulina, sabíamos estar contando uma entre tantas. Sabíamos que estaríamos escolhendo uma em detrimento de outras, ou, na verdade, uma nos escolheu para contar sua trajetória. A forma como escolhemos contar também diz algo acerca deste trabalho, sobre Paulina. Escolhemos ouvi-la a partir do que ela entende como importante contar; e assim ela fez, falou do passado, da sua vida terrena e de suas experiências enquanto entidade, sobre o “ser Mestra”.

Sobre contar a história passada das entidades, Vania Cardozo defende não contar a história passada de vovó Cambinda, pois isto a aprisionaria em um momento e em uma identidade: “oferecer uma ‘história de vida’ ou uma biografia de vovó Cambinda implica ignorar os modos específicos de rememorar implicados na socialidade da macumba, assim como ignorar a própria poética da presentificação dos espíritos”. (CARDOSO, 2009, p. 206).

Pensar a Jurema enquanto lócus da manifestação de entidades espirituais nos leva a um pensamento oposto ao de Cardoso (2009). Na Jurema, todo espírito é um sujeito possuidor de uma história, que não só categoriza e define a identidade desse espírito como também o constrói enquanto sujeito social. O revelar dessa história passada, o contar e o recontar, se torna uma forma de interagir e se colocar no mundo. Constrói uma relação de confiança entre

médium e entidade e entre a entidade com seus afilhados, clientes e amigos. Isso porque o fato de as entidades, na Jurema, terem vivido seu período de encarne em um tempo passado não tão distante do presente, e em sua grande maioria se caracterizar por ter vivido no Nordeste brasileiro ou em locais geograficamente fáceis de serem localizados e concebidos, transforma esta história em uma narrativa facilmente atualizável. Ou seja, como geralmente as entidades passaram por lugares conhecidos pelas pessoas que escutaram suas histórias, viveram experiências que de algum modo contam nossa própria história ancestral – e isso gera uma identificação –, seus erros e seus acertos se transformam em lições para seus discípulos... Sendo o próprio ato de narrar e ouvir um compartilhar de sentidos que se torna muito mais uma experiência do presente do que se volta ao passado, a nosso ver de modo algum peca no que se refere à poética da ação presente dessas entidades.

As vidas passadas das entidades também dizem muito sobre o seu trabalhar no universo espiritual, as suas performances rituais, os seus domínios de saber, o que é de sua alçada resolver, a forma como se porta... Tudo isso tem relação direta com quem elas foram em sua vida terrena. Compreendendo o processo de desenvolvimento como algo que transcende a vida humana – isso na compreensão nativa – a identidade não se coloca para a entidade como algo enrijecido, mas algo que se modifica ao longo de suas experiências e seu trabalhar espiritual.

As narrativas biográficas dos espíritos da Jurema são fragmentadas, o mistério circunda essas histórias, e isso faz parte da ciência da Jurema; muitos episódios da vida passada do espírito não são contados, pois isso revelaria os segredos da sua ciência. Este também é um ponto que dificulta o seu aprisionamento a ponto fixo de uma identidade. Assim, de algum modo, a própria entidade sempre se coloca como um ser fluido e mutável... sempre em constante transformação de si, ou seja, em processo de subjetivação.

Podemos, então, destacar que a narrativa da história passada dessas entidades tem papel fundamental na sua construção enquanto sujeito. Como bem aponta Maluf (1999, p.76), “As autobiografias que apontam trajetórias [...] se articulam em torno de uma mudança pessoal”. Se, para esta autora, os bons motivos para narrar uma biografia estariam ligados às “transformações” da vida, o ato de narrar a experiência passada consiste no ato reflexivo da própria história na construção de sentidos sobre si. Desse modo, ela defende que o ponto interpretativo não estaria apenas na questão do tempo, entre passado e presente, mas também na questão identitária. Citando Starobinski (1970), ela justifica:

É porque o eu passado é diferente que esse último pode verdadeiramente se afirmar em todas as suas prerrogativas. Ele não contará somente o que lhe aconteceu em um outro tempo, mas sobretudo como, de outro que ele era, ele tornou-se ele mesmo. (STAROBINSKI, 1970, p. 92 *apud* MALUF, 1999, p. 76-77).

Na construção narrativa autobiográfica das entidades na Jurema, esse tornar-se a si mesmo, a partir do que já foi, mas foi transformado, é levado a cabo. É comum ouvir de juremeiros que cada espírito tem uma personalidade, “um jeito de ser”. E muitas vezes esse “jeito” é associado pelos adeptos às vivências passadas durante a vida terrena, ou seja, está associado ao que eles chamam de “natureza” do espírito, uma busca por aspectos que enquadram cada entidade em essências diferentes, de certo modo individuais.

Exemplificando, é comum, quando se fala nas mestras, os nativos destacarem a entidade “Maria Luziaria” como muito diferente das outras mestras. Por ter uma postura muito delicada, não sendo comum a utilização de palavrões em sua fala, sempre ligada aos “bons modos” e representada como “uma Lady” ou a “Princesinha da Jurema”. Esse comportamento da entidade é, em geral, justificado pela biografia da entidade, que, no contar e recontar, narra uma ligação da entidade com a aristocracia e a alta sociedade pernambucana da sua época. Diz-se que Luziaria teria sido casada com um coronel muito rico, que a tirou da vida de prostituição na rua da Guia, lhe deu posses e a levou para morar em uma fazenda isolada do centro comercial e portuário do Recife.

Já em outras ocasiões é possível ouvir relatos sobre entidades “difíceis de lidar”. Em falas como “aquele caboclo é muito bravo” ou “aquele boiadeiro não gosta de brincadeiras” é exaltado o que o saber nativo entende por natureza da entidade. Justifica-se, então, “nós temos que respeitar a natureza do espírito”. Uma essência geralmente atribuída não à vida, ou às experiências da entidade, mas a algo substancial inatingível por nós, humanos.

5.3 Trajetória de Vida

Eu quando era novinha vivia com meus pais lá pras bandas das Alagoas, lá de onde tu veio [referindo-se a mim] ... só depois que eu vim pras bandas de cá [a entrevista aconteceu no estado de Pernambuco]. Era eu, minha mãe, meu pai e meu irmão. A gente morava numa fazenda. Nós não era rico não. Mas tinha umas posses. Posse assim: criava uns bicho... tinha um pedaço de chão pra plantar, o teto pra dormir, uns cavalo, uns porco... coisa pouca, mas tinha pra viver. Aí os homi saia logo cedo pra labuta, e as mulhé ficava cuidando da casa, cozinhando...

Lá nas fazenda perto tinha aqueles lugar que ficava os nêgo quando trouxeram eles pra cá. Como é o nome mesmo?

– Senzala, respondi.

- Isso, senzala! Naquela época não tinha mais escravo não. Aquela mulher já tinha assinado os papel. Tinha só os lugar onde eles ficava.

Após ter afirmado que as pessoas precisavam saber quem ela era, Paulina começou por me falar da sua vida em família, como era o lugar onde passou sua infância e adolescência. O relato retrata uma vida rural de uma família simples e de poucas posses. Define o papel das mulheres e dos homens naquela estrutura familiar, sendo a casa o domínio do feminino e a “rua”, do masculino,⁴³ aos modos da sociedade de mais ou menos um século e meio atrás.

Retratando as marcas deixadas pelo passado recente do período escravista, ela deixa escapar o quanto o esquecimento faz parte da subjetividade também do espírito. Tendo em mente a ideia de que uma entidade espiritual consegue ver além de nossa capacidade humana, principalmente no que se refere ao tempo futuro, sendo muito explorada no culto a sua capacidade de prever os acontecimentos futuros, caímos facilmente na associação de que um espírito possui também a capacidade de apreender o passado em sua totalidade, levando a uma ilusão de memória funesta,⁴⁴ ilimitada.

Se tomarmos como base a doutrina espírita, quanto mais evoluído um espírito, mais esquecido e desapegado da sua vida terrena ele seria. Não estou certa do quão válida essa premissa é para o culto a Jurema. É fato que a evolução espiritual é uma busca fundante deste culto, porém eu não conseguiria dimensionar em que nível de evolução estariam as entidades que compõem o panteão tão diverso da Jurema. O que posso afirmar é que tal evolução estaria relacionada ao nível de caridade dispensado a outras pessoas no trabalho conjunto entre médium e entidade. Já sobre a vida terrena, podemos reafirmar que as entidades presentes no culto a Jurema, em sua maioria, encontram-se totalmente apegadas a suas histórias e experiências durante o período de carne e que isto não se apresenta como conflituoso dentro do culto – muito pelo contrário, esse é um traço de valorização de saber ancestral e constituição identitária do juremeiro.

Voltando à questão da memória, nem o apego à vida terrena e nem seus poderes mágicos garantem ao espírito total apreensão do passado vivido. É comum haver esquecimentos e confusões nas narrativas biográficas de espíritos. Em outro momento, falando sobre o lugar onde viveu com sua família, Paulina me diz não conseguir lembrar o nome da fazenda na qual morou.

Então eu segui a conversa perguntando...

- As pessoas contam que você tem uma ligação com o povo cigano...

⁴³ Ver DaMatta (1997).

⁴⁴ Refiro-me aqui ao personagem de Borges (1979) em Funes, o memorioso.

Cigana? Não! Não tem isso de cigano não!! Eu acho lindo cigano, aquelas roupas coloridas... às vez passava uns por lá. Eu até me enamorei de um cigano uma vez. Devia ter ido simhora mais ele. Eu não tive nada com ele não, ficava só olhando. Mas meu pai botava os homi pra ficar vigiando eu...

(...)

Minha família era de lá mesmo, do sertão. Eu era assim mais escurinha do que tu... Não! Era da tua cor! Mas era queimada do sol! Agora os cabelo era bem preto, escorrido, assim no meio das costas... Eu era linda, todos achava... eu andava e os cabelo balançava com o vento de Yansã! Que eu era de Yansã, né? Todinha dela, do fio do cabelo até o dedinho do pé.

Ao demarcar a diferença cultural entre si e a cultura cigana, Paulina revela os aspectos que, para ela, pareciam relevantes como construtores de alteridade entre si e os outros, no caso, os povos ciganos. As cores, as vestimentas e o estilo de vida nômade em contraponto ao seu cotidiano, ao trabalho doméstico, à dominação masculina – retratada no constante estado de vigilância do pai em relação a ela. E revela ainda o sentimento de inadequação descrito na impossibilidade de experienciar o “amor” e a sexualidade em contraponto à jovialidade, imagem do seu corpo, a pele, os cabelos longos... Paulina revela as antíteses da vida, a sua vontade de mudança e fecha esse fragmento narrativo dando ênfase ao movimento do vento presente no arquétipo da mãe Yansã, divindade feminina do candomblé, igualmente ambígua, com características ligadas à sensualidade e à sensibilidade, porém com fortes características de deusa guerreira, ligada a aspectos de luta e força feminina.

Intrigava-me o seu desejo de sair... de mudar... e continuei: – Você tinha vontade de sair de lá? Foi por isso que veio para Recife?

– “*Eu fugi!*”, respondeu.

Fez pausa. Ficou pensativa. Eu continuei em silêncio olhando para ela. Aquele breve momento de silêncio deixava transparecer a dúvida se ela deveria ou não contar essa parte de sua história.

Eu fugi porque eu matei o meu irmão. Ele tentou estrupar eu e eu matei ele. (...) foi um dia que tava só nós em casa. Eu fui dormir... quando fui ver já acordei com ele em cima de mim. Aí eu consegui pegar uma faca e sangrei ele! Aí depois de uns dia eu peguei um cavalo e fugi.

Minha mãe ficou com ódio de mim... ela achava que eu tinha culpa dele querer estrupar eu, ela não perdoou eu pela morte dele. Depois que ele morreu ela ficou só no quarto. Não tinha mais força de nada... aí depois de um tempo que eu já tava na Rua da Guia eu fiquei sabendo que ela tinha se matado. Tomou um copo de veneno. Desses que usava pra matar as praga que dava nos bicho... ela pegou e bebeu um copo cheio.

Quando eu cheguei na Jurema minha mãe ainda tava no vale do suicida... depois de um tempo eu recebi permissão para ir lá ver ela, ela ainda não tinha perdoado eu não... eu fui várias vez, eu queria tirar ela de lá, mas ela

não queria vim comigo não. Aí um dia eu consegui tirar ela de lá. Ficaram muito tempo cuidando dela lá na Jurema... depois ela disse que me perdoou.

Um outro aspecto a ser destacado na narrativa de Mestra Paulina é a sua fala articulada, a forma como organiza sua narrativa em torno de uma trajetória de violência e exclusão, em torno das dificuldades de ser mulher na sua época. A culpabilização pela violência sofrida veio da própria mãe, inserida em um contexto patriarcal, que Paulina define como “escravidão”. “*Minha mãe era escrava do meu pai!*”, ela dizia, e completava: “*Eu não queria ser como minha mãe, não queria a vida dela para mim!*”. E nesse momento Paulina passa a articular sua memória do passado vivido no mundo dos vivos com suas experiências espirituais no “outro mundo”; é também nesse momento que ela começa a relatar a continuidade dos conflitos vividos na trajetória de vida material, com a vida espiritual.

No entendimento nativo, o plano espiritual não se configura como uma oposição do plano material. Esses dois planos, na verdade, coexistem e estão justapostos, o que possibilita, na Jurema Sagrada, a entidade agir sobre o mundo material – através de objetos, corpos sons, como já dito –, e o médium agir no mundo espiritual – através de preces, transe, feitiços e viagens astrais. Mais uma vez apontamos que médium e entidade se configuram, na Jurema Sagrada, como sujeitos individuais, porém é na relação de um com o outro que é possível a evolução espiritual, a transformação de si, o tornar-se melhor. Importa ainda dizer que essa relação também pode ser de atraso espiritual, de estagnação, de carma e de culpa – se as ações desenvolvidas não forem baseadas no princípio da caridade e do bem –, porém a busca do sujeito juremeiro deve ser a de evolução espiritual. Vale lembrar que a experiência e a história de vida desses sujeitos não são anuladas após a morte: seus sentimentos, conflitos e afetos seguem com ele para o outro plano.

– “*ah... aquele desgraçado do meu irmão também tá lá na Jurema!*”

Parou alguns instantes e ficou pensativa. A revolta estava estampada em suas expressões. Acenei com a cabeça demonstrando solidariedade. Ela continuou...

– “*Eu vou lhe dizer o nome dele...*”

Parou mais uma vez... pensou...

É José Paulo! Lá na Jurema é Paó. O Povo chama ele de José Paó! Ele desce nas mesa de Jurema por aí... quando você ver esse nome, já fique sabendo que é o desgraçado! (...) Diz ele que me perdoou. Mas eu não acredito [demonstra desdém balançando ombros]!! Eu disse a ele: – pois eu não lhe perdoei não!!

Ao falar da presença do irmão na Jurema, evidencia a continuidade dos conflitos terrenos após a morte do corpo físico. Este relato me remeteu à relação entre entidades

espirituais também como relações de afetos, relações subjetivas, como quando Paulina entrou em conflito com o mestre do antigo pai-de-santo de Cristal.

Paulina fala de outra relação conflituosa com seres espirituais quando relata o episódio de sua morte. Mesmo não querendo entrar em detalhes, ela me diz que morreu de “*facada*” e que foi “*pega de surpresa*”. Quando indagada sobre quem a matou e porque, ela diz que não pode falar porque a “*guerra ainda não acabou*”, diz que quem a matou foi quem deve a ela, e irá pagar!

Esses fragmentos narrativos de Paulina encontram-se com algumas passagens da trajetória de Cristal, apresentando a possibilidade de disputa espiritual, que se materializa através dos jogos de disputa entre feitiços e contrafeitiço, relação também presente no candomblé e em outras religiões mágicas já exploradas etnograficamente.

Em Kupilikula, por exemplo, West (2009) discorre sobre o esquema cultural da *uwavi*, no planalto de Mueda, onde analisa as relações de poder e as facetas desenvolvidas pelos habitantes, demonstrando o quanto a relação entre feitiço e contrafeitiço se configura como transformadora das relações e das estruturas sociais em Mueda. No contexto nativo a feitiçaria *uwavi* preserva “o seu entendimento de que a vida social é, inevitavelmente, uma luta infundável entre forças rivais potencialmente perigosas” (p. 46), uma dinâmica que produz movimento e resultados incertos na vida dos nativos.

5.3.1 A fuga

Aí depois que fugi eu me escondi no quilombo. Eu sabia que o meu pai ia botar gente atrás de mim... aí eu precisava me esconder um tempo. Eu fui pra esse quilombo... não tinha mais escravidão... mas tinha muita perseguição aos nêgo. Ai eles ainda tinha esses lugar escondido, no meio dos mato. Depois eu fui embora pra rua da Guia.

Paulina me fala sobre o período que divide sua trajetória entre a “vida em família” e a “vida na rua”. O período de transição entre a “moça de família” e a “mulher da vida”⁴⁵.

Após sua fuga, Paulina, na tentativa de esconder-se do pai, refugia-se em um quilombo chamado “Serra Verde”. Contou que o quilombo era assim conhecido por estar localizado por traz de uma serra coberta por uma vegetação que ajudava a esconder o quilombo e a torná-lo mais seguro. Ela conta ainda que a serra era habitada por cangaceiros, que se escondiam embrenhados no meio desta vegetação. Em seu relato sobre a vida no quilombo volta a retratar a perseguição aos negros mesmo após a abolição da escravatura e

⁴⁵ Ver: “A dupla carreira da mulher prostituta”, Cláudia Fonseca (1996).

por esse motivo ainda viviam em comunidades escondidas, relata que a viviam em choupanas e utilizavam-se de recursos naturais para sobreviver. E sobre sua passagem por esta comunidade diz não ter sido fácil, pois era muito explorada sexualmente pelos homens do quilombo.

5.3.2 “Era uma casa sem porta e nem janela, o vento bate e a Paulina mora nela.”⁴⁶

Quando cheguei na rua da guia era quase 1900. Estava perto da festa da passagem do ano. Tinha muitas luzes, tava tudo enfeitado. Era muito bonito por lá. Era bem diferente do que vocês vê quando passa hoje por lá. Botaram um monte de pedra, saíram escavando tudo. Tiraram um monte de coisa que tava lá enterrado. A gente botava navalha, botava flor... fazia nossos feitiço e enterrava tudo lá. Um monte de catiço antigo que hoje vocês não conhece mais. E nem adianta tu perguntar que eu não sou besta de ensinar isso não! [gargalhou!] ói... lá tinha até botija do povo enterrada. Se procurar lá ainda tem umas coisa... mande catar! Eu hoje nem gosto mais de ir na Rua da Guia, perdeu a magia que tinha lá! Eu vou porque vocês me procura lá, ne?! Me chama... aí eu vou, mas gostar mesmo, não gosto!

Na rua da guia a gente tinha liberdade. A gente podia ficar o dia inteiro pelada dentro do cabaré. Eu dançava. (...) mas não era só coisa boa não! Na rua não tem amor! Eu não acredito em amor! Você sabe o que é amor?! Eu mesmo só vi amor uma vez... era uma mulher que tinha lá na rua da guia que cuidava das puta que ficava doente. Pegava as doença lá com os macho ela cuidava de tudinho. Não cobrava nada. Cuidava também dos filho das puta. Levava pra casa e cuidava. Isso é amor! Agora, Macho?! Macho não ama ninguém!!

A “Rua da Guia”, localizada no bairro do Recife – PE, hoje Recife Antigo, aparece nas narrativas sobre as mestras como local de sobrevivência e de sociabilidade, estando, portanto, presente em muitas passagens das trajetórias de vida de mestres e mestras da Jurema, e, por isso, tornou-se território importante para os juremeiros. É também onde acontece a concentração da caminhada anual dos povos de terreiro de Pernambuco, como apontado por Campos e Rodrigues (2013).

Sampaio e Silveira (2018) exploram a narrativa da toada de Mestra Ritinha que retrata sua vida e o momento da sua morte, igualmente à de Paulina, trágica, na Rua da Guia. Os autores, baseados no estudo de Alcoforado (1999) sobre a prostituição na Rua da Guia, apontam:

A Toada narra a morte de Ritinha em Vida anterior, antes de encantar-se como mestra de Jurema, quando foi “passada”, ou seja, morta aos 15 anos, na Rua da Guia, em Recife. Nesse momento a história contada na narrativa

⁴⁶ Ponto cantado à Mestra Paulina nos cultos à Jurema Sagrada.

encantada se encontra com a história registrada em nossos trabalhos acadêmicos. A Rua da Guia, antes denominada Rua da Senzala Velha, localizada no entorno do Marco Zero no bairro do Recife antigo, um dos destinos turísticos principais da capital pernambucana, estava associada ao funcionamento da região portuária, entre os séculos XVI e XIX. Não somente em Recife, mas em outras cidades portuárias brasileiras, as regiões próximas ao porto, por estarem afastadas dos espaços residenciais familiares, funcionaram como espaços de prostituição regulados por políticas sanitárias (ALCOFORADO, 1999, 76-77). Assim, até às primeiras décadas do século XX, a região da Rua da Guia era ocupada por estrangeiros, prostitutas e comerciantes. Vale destacar que os espaços de prostituição no Recife antigo não eram homogêneos, como bem mostrou o trabalho de Alcoforado sobre a prostituição em Recife (1999). Nas Avenidas principais, como a Marquês de Olinda e a Rio Branco, estavam os bordéis de luxo, frequentados pela elite recifense, que era atendida por prostitutas francesas, pelas denominadas “polacas” e por jovens expulsas pelas famílias burguesas pelo fato de terem perdido a virgindade. Já nas ruas da Guia e Bom Jesus ficavam as mulheres em piores condições e os bordéis nelas situados eram frequentados por um público menos abastado, como marinheiros locais, pescadores, trabalhadores das docas, estivadores e pequenos vendedores. Era um espaço visto como a “escória da prostituição” mais percebido também como um espaço “de mulheres e pessoas de muita dignidade” pelos boêmios entrevistados por Alcoforado: “(...) A Rua da Guia foi meu espaço de humanização, e não foi nem a igreja nem o partido comunista”. (ALCOFORADO, 1999, 81-82). (SAMPAIO E SILVEIRA, 2018, p.).

Compondo o território mítico sagrado da Jurema, a Rua da Guia “acolheu” muitas mestras hoje cultuadas na Jurema. Paulina fala da relação do ofício da prostituição com a magia, com os feitiços e os catiços, fortemente ligados à luta pela sobrevivência. Em nossa conversa, ela falou também em feitiços para trazer clientes, para proteger-se dos perigos da rua e ainda em feitiços de amor. Sobre a relação entre prostituição e magia, podemos destacar a etnografia realizada por Gleidson Santos (2010), com prostitutas da Praça do Diário (Recife-PE), na qual ele analisa as experiências religiosas e registra a forte relação da maioria delas com as entidades Pombo-Giras. Mesmo relatando dificuldades para que a relação com Pombo-Gira emergisse nos discursos das suas informantes, elas acabaram por retratar diversas práticas de feitiços e simpatias envolvendo seu ofício e suas relações afetivas. Na fala de “Ana Paula”, uma de suas informantes:

Sim, você faz de todo jeito, invoca ele (os espíritos), invoca ele com mel, invoca ele com Pitu, quando você quer ver o babado, eu mesmo quando queria ver o pai da minha menina no mei da rua, baratinado, eu pegava sete pimenta-malagueta, sete com nome dele, sete com o nome da mãe dele, sete com o nome do pai dele e sete com o nome do irmão para começar um barulho dentro da casa aí e bota ele para fora. (SANTOS, 2010, p. 120).

Paulina fala ainda da relativa liberdade que estar na rua lhe propiciava. A vida de prostituição como liberdade da vida familiar, a possibilidade de desvencilhar-se da estrutura patriarcal “do lar” e de não repetir a história da mãe. Por outro lado, acabou conhecendo uma outra faceta dessa mesma estrutura: depara-se com outras formas de violência e de vulnerabilidade, e articula sua compreensão dessa vulnerabilidade sempre em torno de figuras masculinas. Em vários outros momentos, ela me diz para não confiar em “machos” e deixa claro que, a partir de sua trajetória, aprendeu a não confiar em homens.

Fazendo ainda o esforço de identificar na narrativa de Mestra Paulina as linhas de fluxo propostas por Deleuze e Guattari (1996), podemos perceber claramente a presença de linhas duras e de fuga; já as linhas de segmentaridade dissolvem-se em sua narrativa fugidia e em sua postura insurgente, esta quase sempre voltada para uma agência de ruptura e resistência. Poderíamos, então, apontar a decisão de ir embora e a vida de prostituição como linhas de fuga em oposição à estrutura patriarcal familiar, sendo esta última uma linha de fluxo dura; ou ainda o assassinato do irmão como linha de fuga à violência sexual sofrida (linha de fluxo dura). Insistindo em identificar linhas de segmentaridade na trajetória de Paulina, poderíamos apontar o uso da magia e dos feitiços como linha segmentar para proteger-se das linhas duras de violência, exclusão e vulnerabilidade.

A rejeição à ideia de amor vem acompanhada da figura de “Maria Gaúcha”, mulher que ela cita em dado momento, que posteriormente veio a lembrar o nome e fez questão que eu anotasse. Ela era a figura mais próxima de um ideal de amor, a caridade da mulher que já havia exercido o ofício da prostituição e foi obrigada a parar após ter seu corpo mutilado – Paulina não soube dizer o motivo. A partir de saberes naturais, ela cuidava das outras mulheres prostitutas para que não adquirissem doenças e não engravidassem, e cuidava também dos “filhos das putas” para que suas mães pudessem trabalhar para garantir a sobrevivência.

Paulina me fala de outra coisa que não existia em sua época: Justiça!

– *“Naquela época não tinha justiça não! Justiça nós fazia com as próprias mãos! A luta era só pra sobreviver!”*

Paulina foi uma mulher que não experienciou o amor, o mesmo sobre a justiça, conheceu a ambos – o amor e a justiça – pela ausência, pela “falta de”... O que sabe sobre amor é baseado no princípio da caridade, e o que sabe sobre justiça está no “fazer com as próprias mãos”!

6 DESDOBRAMENTOS

Neste último capítulo, o qual nos encaminha para o fechamento deste texto, abordaremos de um modo geral os temas e as categorias que nos afetaram de forma mais intensa no tempo desta pesquisa/escrita. Desdobramos aqui, de forma parcial e “inacabada”, os processos de subjetivação de Paulina e Cristal, partindo das categorias “Mãe” e “Putá”, contrapondo-as entre si, a partir de inflexões possíveis da experiência pessoal de cada uma de nossas personagens e da relação que estabelecem uma com a outra e com o mundo.

Este capítulo começa explorando, ainda, a categoria tempo, a qual perpassa todo este trabalho e é compreendida aqui como conceito mutável e variável. Nessa parte do trabalho, buscaremos, portanto, apresentar ao leitor as problematizações que nos foram possíveis acessar da nossa experiência etnobiográfica. Seja o tempo da narrativa, seja o tempo da memória... Seja o tempo do universo espiritual, seja o tempo do universo material... todas essas temporalidades apresentam-se como agentes em nossa pesquisa. Temporalidades tais nem sempre capturáveis por nossas construções teóricas, porém também não imperceptíveis no nível sensorial... nos propomos apenas a apontar caminhos para um fazer antropológico capaz de despir-se da temporalidade ocidental normativa.

6.1 Sobre tempo e temporalidades

Sentimo-nos deslizar pelo tempo, isto é, podemos pensar que passamos do futuro para o passado, ou do passado para o futuro, mas não há um momento em que possamos dizer ao tempo: «Detém-te! És tão belo...!», como dizia Goethe. O presente não se detém. Não poderíamos imaginar um presente puro; seria nulo. O presente contém sempre uma partícula de passado e uma partícula de futuro, e parece que isso é necessário ao tempo.

(Jorge Luís Borges, in “Ensaio: O Tempo”)

A palavra tempo possui muitos significados, em sua maioria relacionados à ideia de continuidade, ciclos, duração, fases, momentos ou história. A noção de cronologia, concepção de tempo legitimada pelo ocidente, tem reificado tais associações não somente no imaginário do senso comum, mas também na produção do conhecimento científico. A ordenação cronológica ganha força nas teorias científicas já no século XIX com a estruturação da História enquanto campo de conhecimento e sua busca pela ordenação dos fatos sociais a partir de explicações causais (GLEZER, 2002).

A concepção retilínea do tempo se apresenta fortemente no nosso cotidiano a partir da divisão entre presente, passado e futuro. Tal linearidade nos permite colocar em ordenamento os fatos cotidianos, perpetuando a ideia de continuidade e sucessão; a figura do relógio coordena ações, regula, controla e, principalmente, cronometra a existência do homem. O ocidente aprisiona o sujeito à cronologia, cada segundo vivido já é passado, o presente é fugaz e se caracteriza por um eterno almejar do futuro.

Bem como os diversos significados e associações advindas da palavra tempo, muitas teorias foram surgindo a respeito deste, como a noção de tempo civilizacional, linear, cíclico, dentre tantas outras, e, portanto, seria inviável tentar resgatar todas elas. Reafirmamos que a ideia de tempo gradual, linear e cumulativo domina o pensamento ocidental desde as primeiras elucidações filosóficas sobre o tempo. Tais noções não somente fundamentam a historiografia como influenciam as teorias científicas como um todo. Porém, se faz necessário salientar que as elaborações teóricas sobre o tempo não se esgotam nas concepções evolutivas, uma vez que já no século XX as transformações na própria sociedade ocidental forçaram novas elaborações, a fim de dar conta da pluralidade do tempo e que fosse possível pensar múltiplas temporalidades.

Dentro da Antropologia a questão do tempo é um tema inesgotável, com conflitos, problematizações e teorizações infundáveis. Se no universo ocidental já seria inevitável lidar com temporalidades diversas, quanto mais em se tratando de sociedades diversas, com lógicas diferentes.

Ao longo do séc. XX, o confronto entre presente e passado, reunidos num mesmo espaço pelas curvaturas do tempo da grande “aldeia global” tem impulsionado as ciências humanas ao reconhecimento das rupturas de uma temporalidade que parecia linear, contínua e progressista. O grande desafio agora é a aceitação de um tempo múltiplo onde os jogos da memória sugerem, a todos quantos deles participam, uma relação reflexiva com a trajetória histórica do sujeito e do coletivo que professam. (ROCHA; EKERT, 2000, p. 3).

O surgimento da Antropologia trouxe consigo o choque do ocidente ao se deparar com sociedades que concebiam o tempo de outra forma e que vivenciavam e experienciavam a passagem do tempo em um compasso diferente.

Ou, ainda, nas palavras de Schwarcz (2009, p.22):

Quem sabe a Antropologia seja, portanto, uma boa janela para pensarmos não só como os “outros” sempre refletiram sobre o tempo e, de maneira plural, como também nós. É possível, portanto, inventariar o domínio de

múltiplas temporalidades, às vezes paralelas, às vezes excludentes ou aparentemente excludentes.

Em *Lógica do Sentido* (1974), Gilles Deleuze nos apresenta duas leituras opostas do tempo: a primeira delas é a do Tempo Cronos, e a segunda, a do Tempo Aion.

Cronos pode ser perfeitamente ilustrado pela imagem do relógio, objeto que subdivide o presente “hoje” nos presentes menores das horas e minutos, tendo o formato “circular” no sentido que engloba todo o presente, ele recomeça e mede um novo período cósmico após o precedente, idêntico ao precedente. (DELEUZE, 1974, p. 168).

Para o autor, o tempo cronológico está totalmente preenchido pelo presente, já que tanto o passado quanto o futuro são duas dimensões relativas ao próprio presente. Ele afirma, ainda, que a dimensão presente se estende em sua duração para incorporar o passado e o futuro em si. Dessa forma, o tempo Cronos se caracteriza pela subdivisão do presente em vários presentes relativos um ao outro, sendo o maior presente infinito, porém limitado em pequenos presentes.

Já na segunda leitura do tempo proposta por Deleuze, a de tempo Aiôn, o presente se torna instantâneo/imediato, subdividindo-se em passado e futuro ao mesmo tempo. Assim, o tempo que antes era preenchido por vários presentes relativos um ao outro, agora se faz passado e futuro, ao mesmo tempo, a cada instante de um presente superficial.

Para Aiôn não há extensão nem profundidade. Existe apenas o instante que se lança na superficialidade numa atualização constante de si mesmo. Sobre este o autor afirma que é:

Sempre já passado e eternamente ainda por vir, aion é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo, que se libertou de seu conteúdo corporal presente e por aí desenrolou seu círculo, se alonga em uma reta, talvez tanto mais perigosa, mais labiríntica, mais tortuosa por esta razão [...]. (DELEUZE, 1974, p. 170).

Em nossa experiência etnobiográfica, em vários momentos foi preciso nos desprender da nossa concepção cronológica do tempo. Primeiro por uma imposição metodológica: a experiência narrativa implica lidar com a fluidez da memória, que se presentifica e ressignifica a experiência passada no momento narrativo, e, além disso, as lembranças nem sempre se ordenam cronologicamente, nem sempre é possível apreender da memória e do esquecimento a ordem cronológica dos acontecimentos. Desse modo, o objeto etnobiográfico, em si, já subverte a ordem de *Cronos*.

Para além do empurrão metodológico ao alargamento da noção de tempo nesta pesquisa, como apresentado ao longo desta escrita, nossa experiência de campo se deu a partir

da justaposição de dois mundos – o espiritual e o material – que, na concepção nativa, possuem “natureza” diferentes, mas estão estreitamente conectados, agindo e interferindo um no outro. Assim, foi preciso compreender que esses dois mundos possuem lógicas temporais diferentes. Enquanto Cristal me dizia “*minha missão foi atrasada*” e me apresentava uma “suspensão” em seu processo de desenvolvimento, apontando para um ideal cronológico de evolução, Paulina diz “*o meu relógio é meu pensamento*”, demonstrando a sua possibilidade de agir em desacordo com um Cronos.

Ficava evidente o apego do mundo material com um tempo cronológico, e o compromisso do universo espiritual com um tempo aiônico.⁴⁷ Porém não estava resolvida nossa questão com o tempo. Cristal também me dizia – em detrimento de sua angústia com o atraso de sua missão – que “*tudo acontece a seu tempo*”. Mas como poderia o tempo certo ser um tempo “atrasado”? É possível que “cronos” se atrase? E, por outro lado, Paulina, mesmo com a possibilidade de circular entre passado, presente e futuro, estaria tão apegada às suas experiências passadas, esperando ainda o momento certo para a resolução de conflitos vividos no passado: “*a guerra não acabou!*”, “*quem me deve ainda me paga!*”, “*eu não perdoei meu irmão*”. Poderia aiôn ser tão capturado pelo passado dessa forma?

Neste sentido, compreende-se passado e presente como coexistentes, de modo que o passado jamais deixa de ser, e o presente jamais deixa de passar, problematizando a concepção linear e cronológica de um tempo em que o futuro se torna previsível e fadado a consequências das ações do passado e do presente. É nesse sentido que o filósofo questiona a historiografia voltada para o passado e sugere que a ciência precisa lidar com um tempo em que presente, passado e futuro coexistam em suas análises.

Durante muito tempo, o conhecimento científico propagou a concepção de que a história estaria localizada sempre atrás do ponteiro do relógio. As teorias científicas criaram a ideia de que as trajetórias estariam diretamente interligadas às nossas lembranças do momento passado, e isso está introjetado, ainda nos tempos atuais, no imaginário do senso comum e muitas vezes na produção científica. Os pensamentos que permeavam as discussões sobre a história de vida fundavam-se na máxima de que esta se orientava naturalmente para o passado do sujeito ou para a percepção obtida de uma experiência vivida em um tempo anterior ao atual.

⁴⁷ Um provérbio muito utilizado nas religiões de matriz afroindígenas que nos remetem a esta temporalidade aiônica do mundo espiritual e, portanto, das entidades que nele habitam é: “Exú matou um pássaro ontem com a pedra que lançou hoje.”

Esse conflito entre temporalidades somente poderia ser resolvido a partir de uma noção borrada da fronteira entre o universo material e espiritual, e, conseqüentemente, “sujeito” material e espiritual. Dissolver essa fronteira significa pensar esses dois mundos totalmente imbrincados, misturados e conectados. Neste sentido, nem Cristal e nem Paulina podem ser consideradas a partir de subjetividades “puras”. Ou seja, na Jurema Sagrada, o sujeito se produz a partir dessa mistura “impura” entre material e espiritual; nem o “homem” – compreendido enquanto ser carnal/pessoa – é totalmente material e nem a entidade é, de todo, ser espiritual.

Isso nos leva ainda a pensar que as possibilidades de construção de uma subjetividade feminina na Jurema Sagrada se articulam a estruturas e contextos de temporalidades fluídas e múltiplas. Assim, na concepção nativa, o processo de subjetivação e construção de si ultrapassa o momento da “morte” do corpo, possibilitando aos sujeitos darem continuidade a esse processo de (re)construir-se e continuar existindo. Este contato entre as diversas possibilidades de ser, influenciadas pelas diversas temporalidades que coexistem no culto, ampliam as possibilidades que os sujeitos têm de produzir-se enquanto ser, alargando assim as possíveis formas de existência feminina através do universo religioso da Jurema Sagrada.

6.2 Sobre as possibilidades de ser mulher na Jurema

Nesta sessão nos propomos a abordar as construções subjetivas de Paulina e Cristal, a partir de suas experiências religiosas e de suas lutas cotidianas – compreendendo que essas estão totalmente imbricadas –, com foco na Jurema Sagrada. A partir da construção teórica de sujeito semiótico e dos processos de construção de subjetividades, buscamos discorrer sobre as categorias de “mãe” e “puta” presentes nas narrativas das nossas personagens, para então adentrar um caminho mais amplo da construção de si, para além de rótulos e prescrições do sujeito feminino na Jurema Sagrada.

6.2.1 Sobre ser mãe

A conversa já se encaminhava para outros rumos, Paulina começou a falar com as pessoas que estavam na assistência.⁴⁸ Ensinou alguns “catiços” para uma delas, para que ela pudesse se proteger de inveja e olho gordo e tirar os “atrapalhos” do seu caminho. Pediu que agradecêssemos à “mãe-de-santo” – referindo-se à mãe Dita – por ter disponibilizado seu corpo e seu tempo para aquela conversa. E me pediu que eu avisasse a Cristal que ela já estava voltando para tirá-la do “emaranhado” em que se encontrava; disse que ela vinha passando por muitas dificuldades⁴⁹, o que atribuiu ao antigo pai-de-santo; no seu entendimento, ele não se conformava com a saída de Cristal da sua casa de axé e sentia-se ainda ameaçado pela possibilidade de Cristal vir a se tornar Yalorixá, algo que “*jogaria seu nome na lama*”, segundo a entidade. E me pediu que eu a tranquilizasse dizendo:

Do mundo espiritual vocês não conhece quase nada. São que nem cego... o mestre, a mestra, as entidades... nós... é que vai guiando vocês. Diga a ela que ela não tá vendo nem a metade do que eu tô vendo. Eu só tô esperando o momento certo de agir! Nós sustentou ela até agora e vamo tirar ela nesse ninho de cobra que ela tá! Eu já tô voltando e quando eu tiver trabalhando em cima dela ninguém vai ter nada pra falar! Aí sim o povo daquelas banda vai saber quem é Paulina!

Assinalei que havia entendido, que repassaria o recado e respondi:

- É verdade, a sua menina⁵⁰ me reclamou que já tem um tempo que você não anda por lá... o que aconteceu?

*Eu me afastei!! Me afastei mesmo... Mas eu já tô voltando... já tô indo lá as vez... nós tem muita coisa pra fazer! Deixa só passar esse tempo do resguardo dela, né... que eu já vou rodar lá!
Ahh... foi porque ela ficou buchuda, né?! Nos primeiro mês, ainda não tinha aquela barriga toda, o curumim ainda tava quieto... aí eu vim, trabalhei mais ela... depois aquela barriga foi crescendo, parece que engoliu a melancia inteira... os peito enchendo de leite... isso daí não é da minha natureza não!! Nunca fui mãe! Não consigo não... teve um tempo que eu até queria ser mãe... mas não fui... então não é pra mim! aí eu me afastei mesmo... quando eu precisava mandava recado por alguém... pronto! E outra coisa, eu disse logo... quando for parir nem chame por mim que eu não venho... se quiser me chamar na hora de fazer, pode chamar! Eu venho com prazer... agora na hora de parir eu vou pra bem longe... se chamar eu nem escuto! Chame as véia, as prêta, as vó... Eu não!*

⁴⁸ Após a chegada de Paulina, as duas pessoas que estavam presentes pediram licença para se retirar para que pudéssemos conversar com “privacidade”, e a mestra pediu que elas ficassem, pois não havia segredo a ser contado, e também gostaria de deixar alguns recados no final da sessão.

⁴⁹ Problemas de ordem financeira, os conflitos familiares ainda intensos por causa da sua decisão de mudança de casa, e de saúde, o que acarretou uma gravidez de risco e um afastamento de Cristal do trabalho espiritual, já que não tinha condições físicas de lidar com a rotina e com as energias do trabalho espiritual.

⁵⁰ Como ela se refere a Cristal.

Mais uma vez retrata aspectos da sua subjetividade relacionando com suas vivências durante seu período de carne, evidenciando também o processo de diferenciação entre entidade e médium. Com isso podemos inferir que, para esta tradição religiosa, a vida se compreende enquanto um contínuo que não é interrompido pelo momento da morte. Esta é apenas mais um episódio que atravessa a vida, que a divide entre “vida carnal” e “vida espiritual”, porém o episódio da morte é responsável por uma mudança de natureza do sujeito, já que esse perde seu corpo físico, permanecendo apenas o seu “corpo” astral ou espiritual. De modo que o corpo físico do médium se torna uma possibilidade de agência para os espíritos, mas de modo algum se confundem enquanto sujeitos, faz-se importante salientar que esta é apenas uma das formas que um espírito possui de se materializar. Em *The Social Life of Spirits*, Wirtz (2014) já nos adverte a esse respeito, afirmando que as entidades espirituais podem se materializar no “mundo dos vivos” através de objetos, corpos, lugares, animais e plantas, como também através de presenças mais efêmeras como sons, cheiros, falas, sonhos, fumaças (p. 118-119).

O caráter eterno do espírito é uma visão compartilhada pela maioria das tradições religiosas, e a agência dele após a morte no plano material é uma peculiaridade das religiões ditas espíritas. Na Jurema Sagrada, especificamente o que se destaca é a construção do espírito enquanto sujeito histórico. Como dito antes, a biografia das entidades ocupa lugar central no culto, seja no contar e recontar de suas histórias pelas próprias entidades e pelos seus discípulos, seja no entoar de cânticos (pontos/zuelas) para invocar e homenagear as entidades – isso porque existem os cânticos que exaltam as características generalizadas das entidades de uma linhagem específicas (ponto de mestras, ponto de caboclos, ponto de preto-velhos), como também existem os pontos específicos de cada entidade, os quais retratam a própria biografia da entidade, recontando sua história a cada vez que é cantado.

Voltando à questão da gravidez, a mestra alega ser esse motivo suficiente para seu afastamento. O corpo de Cristal tornara-se temporariamente incompatível com sua natureza, e, para além disso, Paulina precisou esquivar-se também de outras formas de contato: não se aproximava, não trazia recados, não aparecia em sonhos, simplesmente afastou-se. E, antes que eu pronunciasse qualquer coisa que pudesse estar passando em meus pensamentos, ela tratou logo de explicar:

*Não tem isso de trauma não, viu?! Só não é da minha natureza, só isso!!
Eu era pôde, né?! As puta tudinho tomava aquelas garrafada pra não ficar
buxuda... eu nunca tomei nada e ainda assim nunca peguei bucho! Eu ainda
pedi a Yansã que me desse um filho... me ajoelhei, pedi... fiz feitiço... nada!!
Ela não me agraciou porque não era pra mim!*

O povo dizia que pra eu pegar bucho tinha que fazer de boi... assim no tempo das regra... vocês diz menstruação, né? Mas quem era um macho que ia querer? Naquela época fedia muito... os homi não chegava nem perto! Ói eu lembro que minha mãe quando tava nas regra não podia nem chegar perto do meu pai, se fosse na hora do jantar e ela passasse perto dele capaz de apanhar... por isso também que eu fui embora... não queria aquela vida que minha mãe vivia pra eu não. Naquela época a vida das mulé não era fácil não! Barriga no fogão, levando grito dos homi, não podia falar nada...

Apesar de todos os relatos de Paulina sobre a condição da mulher na sua época e a luta para construir sua própria trajetória de vida a partir de um afastamento da realidade vivida por sua mãe, ela demonstra agora o desejo de ser mãe. E atribui a não realização desse desejo a uma essência, a um mesmo desígnio que traçara a missão de Cristal: não era o destino de Paulina ser mãe e, mesmo tentando relutar contra este destino, ela precisou aceitá-lo.

Mais uma vez a narrativa de Paulina se entrelaça curiosamente contrária à narrativa de Cristal, que sempre me afirmava que não tinha planejado ser Yalorixá, que isso não passava por sua cabeça. Apesar de sua dedicação à religião e aos Orixás, ela pretendia trilhar sua vida por outros caminhos e continuar sua trajetória religiosa cumprindo a missão de Ekedí. Do mesmo modo sobre a maternidade: ela me afirmava que não gostaria de ter um filho, que não era sua pretensão engravidar e havia ficado muito abalada com a descoberta da gravidez, principalmente naquele momento de transição tão difícil pelo qual vinha passando. Mas que, posteriormente, compreendeu que a maternidade fazia parte do seu destino e que, para realizar sua missão espiritual, precisaria passar pela experiência de gestar e criar uma criança. Para Cristal, a experiência da gestação precisava acontecer para que ela, de fato, compreendesse a sua missão espiritual. Ela alega que não é que para ser Yalorixá precisasse ser mãe carnal de alguém, é que para ela essa experiência era necessária. Talvez outras pessoas consigam compreender sua missão a partir de outros caminhos e experiências, mas para Cristal particularmente a maternidade precisou acontecer primeiramente no universo físico, material, para que ela compreendesse como se daria no universo espiritual.

Então muitas vezes eu dizia, “o meu filho” ou “a minha filha”, com os filhos espirituais que o Orixá me traz... mas ao mesmo tempo eu não sabia o que era ser mãe. Hoje eu sei! Então, assim, eu não planejei. Eu não queria engravidar. Tomava o remédio certinho, até que em um descuido aconteceu. Então hoje eu faço de tudo pela minha filha, da mesma forma que eu sei que eu tenho que fazer pelos que o Orixá e a Jurema me trouxeram. Cada um tem que passar pelo que tem que passar! Isso tudo eu aprendi dentro da religião. Se eu fosse falar sobre isso há um tempo atrás, com certeza eu iria dizer tudo de outra forma. Porque eu não via como eu vejo hoje. Nada acontece na nossa vida aleatoriamente, às vezes a gente precisa de uma distância, às vezes precisa de uma dificuldade, às vezes um adoecimento, até uma gravidez, para entender o que realmente o espiritual quer para você...

Entre a experiência de Paulina, de querer ser mãe e não conseguir, e a de Cristal, de não planejar e até evitar a maternidade – que mesmo assim aconteceu –, ambas reconhecendo que o destino se sobrepõe às suas vontades autônomas, estava ainda o episódio da gravidez de Mãe Dita, o qual relatei na sessão “suspensão”.

Já ensaiando a despedida, Paulina deixa seu último recado:

Avise a mãe-de-santo que naquele dia eu cruzei os braços sim! Porque quando uma mulé embucha ela não sabe o que vem pela frente! Ela não sabe o que vai enfrentar! Nós do outro lado vê adiante, e eu sabia que não seria fácil pra ela, não! Então eu cruzei os braços e deixei a natureza agir. Eu deixei o destino dizer...

A impossibilidade de Paulina de ter sido mãe aponta não apenas para uma limitação biológica, de não conseguir engravidar, não poder gestar uma criança, não poder parir... mas também para a “impossibilidade” socialmente construída de a mulher “puta” ser mãe, ou pelo menos de ser “boa mãe”, ser a mãe que corresponda aos ideais socialmente construídos. Quando nos falou de “Maria Gaúcha”, ela fala de uma mulher dedicada, sofrida, que, após ter sido obrigada a largar o ofício da prostituição por causa de uma condição física, ganhava o *status* de mulher bondosa – pelo menos no meio em que estava inserida – que agora teria tempo para cuidar dos filhos das mulheres que se prostituíam na rua da Guia; e, além de tempo, sua condição de ex-prostituta, com trajetória de sofrimento, muito provavelmente teria lhe transformado socialmente em alguém moralmente capaz de educar e maternar os filhos daquelas que eram consideradas incapazes de dar educação moral a uma criança.

Ainda que a interpretação de Paulina aponte para um sentido naturalizante dessas impossibilidades, julgando que por um desejo divino sua vontade de ser mãe não havia se concretizado, quando foi colocado em suas mãos o poder sobre a gravidez de Mãe Dita, ela decidiu abrir mão dessa responsabilidade e retornar tal poder para as mãos da natureza, ou do desígnio divino. Mesmo Paulina tendo experienciado a impossibilidade de ser mãe, ela julgou não ser capaz de definir se aquela mulher, negra, periférica, e ainda tão jovem, deveria ou não gerar aquela criança.

Neste sentido, a ligação entre a categoria mulher e a maternidade precisa ser aqui problematizada. Como pontuado por Maizza (2017), evocando Moore (1998):

A categoria mulher está diretamente associadas com atributos maternos como fertilidade, naturalidade, amor materno, cuidado, alimentação, dar vida e reprodução [...]. Na sociedade ocidental, as categorias “mulher” e “mãe” se sobrepõe, o resultado disso é que a definição de “mulher” depende do

conceito de mãe e das atividades associadas ao “ser mãe” (MAIZZA, 2017, p. 112).

No sentido mesmo dessa reflexão, Elixabet Imaz (2010), em “Convertirse em madre: etnografía del tiempo de la gestación”, traz à tona uma brilhante reflexão em favor da desconstrução da “maternalização da mulher”. Ela aponta ainda o processo histórico no qual, a partir do século XVIII, a maternidade foi se tornando uma categoria natural do feminino, sendo, portanto, na perspectiva ocidental, considerada como constituinte de uma pretensa identidade feminina, ao mesmo tempo que a maternidade é regulada e tutelada pelo estado, e apropriada pelos discursos médicos, políticos, filosóficos e religiosos, que, juntos, prescrevem os ideais de melhoramento dessa maternidade e instituem as condições para definir quem pode vir a ser mãe, ou, ainda, quem pode ser considerada “boa mãe”.

As conclusões da autora, amparadas pelas teorias feministas, muito se aproximam dos nossos dados de campo, de onde poderíamos inferir que a maternidade não somente não poderia estar estritamente ligada aos termos naturais e biológicos, bem como o “maternar” não poderia ser encarado analiticamente como dado a priori, visto que esta seria uma experiência singular e diversa, construída dentro dos processos subjetivos de cada mulher a partir dos contextos em que se inserem. Por outro lado, distancia-se também dos nossos dados quando apresenta que as mulheres de sua pesquisa concebem a ideia de maternidade como um “direito de escolha” e a “boa maternidade” seria aquela bem planejada, o que, no nosso caso, não é real para nenhuma das três personagens, já que Paulina desejava e planejava ser mãe, algo que lhe foi negado, biológico e sociologicamente; Cristal não planejava a maternidade – biológica ou espiritual –, mas encarou com abertura a imposição do “destino”, resignificando o maternar como sua missão e propensa realização a partir dela; e Mãe Dita, que não planejara a gravidez, foi privada do direito de escolha em decidir se prosseguiria ou não com a gravidez, e quis ainda o “destino” que a gravidez se concretizasse, o que fez com mãe Dita precisasse, aos 16 anos, enfrentar uma “maternidade” cheia de percalços – como a própria Paulina havia previsto –, mas que, ainda assim, considera que tal experiência tenha sido fundamental para sua construção enquanto sujeito e enquanto mulher.

6.2.2 Sobre ser puta

*É ela q deita tarde
É ela q acorda cedo
É ela paulina falada
de língua suja ela não tem medo.*

*Quem nunca viu venha vê
um botão de rosa girar
um botão de rosa ela é
Mestra Paulina do cabaré
(Ponto de Mestra Paulina).*

A representação mais difundida das mestras na Jurema é a de prostituta, mesmo existindo algumas mestras que não exerceram esse ofício. São muito comparadas às pombo-giras pelas posturas hipersexualizadas. Mas a performance das mestras não foi tão explorada, pelas ciências sociais, quanto as das pombo-giras.

Sendo o ofício da prostituição uma das formas de trabalho mais estigmatizadas no mundo, principalmente no que se refere à prostituição feminina. No senso comum, suas representações estão sempre relacionadas a uma desqualificação do feminino, por adotarem uma postura sexual destoante do que se entende por moralmente aceitável. Nas ciências sociais é muito difundida a representação de oprimida, vítima e passivamente destituída de agência. Desse modo, as imagens prescritivas às quais as prostitutas estariam condenadas polarizam-se entre a vítima dos efeitos socioeconômicos e das estruturas patriarcais e a degenerada sexual que possui comportamentos inaceitáveis socialmente.

Sobre a relação do ofício da prostituição com a religião, Santos (2010) faz um apontamento sobre as pombo-giras que nos permite aproximações com as mestras:

As pombo-giras são exus femininos do panteão umbandista que se caracterizam por atributos “ligados” à sexualidade e à prostituição: luxúria, desejos carnis, lascívia, vida sexual desregrada, desordem, escândalos, oriundos – assim como no caso dos Exus –, de suas vidas na Terra em que foram prostitutas, cortesãs, mulheres de “baixos princípios”. Diferentes de Maria Madalena, que é caracterizada na religião católica pelo arrependimento, as Pombo-Giras quando incorporadas nos médiuns fazem apologia à Prostituição. (p. 20).

Apesar de as mestras, como já dito, muito se diferenciarem umas das outras em suas performances, pude perceber em minhas experiências em campo, tanto anteriores quanto durante a pesquisa, que não há nenhum esforço por parte das entidades para esconder ou camuflar o seu passado de prostituição. Como também não presenciei nenhuma narrativa que demonstrasse arrependimento acerca do ofício exercido em vida. A prostituição é, na verdade, encarada com naturalidade, como um ofício dentre outros tantos, uma forma de sobrevivência diante das condições que suas trajetórias permitiam, e, para além disso, na maioria dos casos, a prostituição é mencionada como motivo de orgulho, constituindo uma identidade ligada à

força e à liberdade das mestras – o que pode ser percebido na maioria dos pontos entoados às mestras e também em suas narrativas pessoais.

Porém, vale apontar que, apesar de ser uma questão aceita dentro dos cultos – a ideia de cultuar uma entidade que exerceu o ofício da prostituição – e da postura “bem resolvida” das mestras diante do seu passado, é muito comum a tentativa, por parte dos dirigentes dos cultos e dos médiuns, de “doutrinar” ou moralizar a entidade e suas performances. Por diversas vezes presenciei dirigentes de casas repreendendo mestras que falavam palavrões e até proibindo-as de cantar as suas toadas que possuísem palavras tidas como “pornográficas” ou de “baixo escalão”. Outras vezes alguns médiuns me falavam de posturas menos radicais, como negociar com as entidades como elas deveriam se comportar em determinados lugares – quando estivessem em giras de outras casas ou conversando com clientes, por exemplo.

Certa vez, Cristal contou-me sobre um episódio em que estava intercedendo junto à Paulina sobre o relacionamento de um de seus afilhados que não andava muito bem quando a mestra se aproximou dela dizendo que iria até a casa para dar uns conselhos ao casal. Sabendo Cristal que o afilhado era médium vidente, pediu a Mestra que, ao chegar, se apresentasse “educadamente”, sem saliência e desse o recado sem precisar falar “pornografias”; naquele dia, Paulina foi embora batendo portas e com muita raiva de Cristal. Se bem me lembro, o recado foi dado com “seriedade”, obedecendo a orientação da médium, porém, após o ocorrido, Paulina passou alguns dias afastada de Cristal.

Em “Arreda homem que aí vem mulher: representações de gênero nas manifestações da Pombogira”, Lagos (2007) retrata algumas posturas semelhantes de sacerdotes em relação às Pombo-Giras e até mesmo das próprias Pombo-Giras, já “doutrinadas”, em relação a outras entidades que se manifestassem em sua casa ou à postura de clientes que chegavam até elas com demandas compreendidas como imorais – como no caso das amarrações para trazer homens que já possuíam relacionamentos:

Percebemos que, critérios éticos, nesse sentido, são utilizados e dependem da educação da dirigente da casa. Se a sacerdotisa da casa tem esses princípios na sua vida pessoal, eles podem aparecer no ritual e na manifestação da Pombagira. Na casa de Clotilde de Yansã, percebemos no trabalho de campo que a sua Pombagira, Dona Rosa Caveira se irritava com as clientes chamando a atenção para o fato de que elas vinham ao terreiro apenas para pedir homem. Alertava às mulheres presentes ao ritual que elas deveriam trabalhar e estudar e que não daria a elas homens que já tinham donas. Em todas as observações percebemos que esse critério moralizador fazia parte da cultura, da classe social e do grupo ao qual a pessoa, tanto na combinação de líder religioso quanto de cliente pertencia. Os valores estavam vinculados ao meio social de cada grupo, ou das pessoas, refletindo nas suas práticas cotidianas. (p. 21).

Já no contexto da nossa pesquisa, pudemos perceber que nem sempre a postura da entidade entra em acordo com os valores morais do médium. Várias vezes Cristal me relatou que se sentia desconfortável com a possibilidade de incorporar Paulina, pelo medo que ela agisse diante das pessoas como se apresenta para ela em suas visões. “*Ela não tem papas na língua*”, dizia Cristal. A ideia de “doutrinar” ou não uma entidade não é unanimidade entre os praticantes; muito se fala em dar limites, porém é muito defendido também que cada entidade possui a sua própria natureza e isso precisa ser respeitado. O que pudemos perceber é que os limites entre respeitar a natureza da entidade e doutriná-la são construídos na relação médium x entidade; não existe uma fórmula, uma postura única. É uma relação subjetiva em que ambos estão se construindo em um jogo de constantes negociações de valores morais, saberes, interesses e vontades.

Deste modo, bem como Olivar (2013), em “Devir Puta...” constrói suas análises a partir da trajetória de vida de mulheres prostitutas, e empreende uma compreensão do “ser puta” para além de valores negativos pré-fixados e hegemônicos, e se propõe a trazer à tona as múltiplas formas de se construir enquanto mulher prostituta, sendo suas práticas e trajetórias muito diferentes entre si ou como ele mesmo afirma “nem todas econômicas, nem todas sexuais” (p. 33). Propomo-nos também aqui a apontar para esta multiplicidade no que se refere as mestras e suas trajetórias de vida na rua, tomando como ponto de reflexão a trajetória pessoal de Mestra Paulina e as nossas experiências em campo, podemos inferir que a narrativa da nossa personagem trata sim de questões gerais, de violência, de exclusão, de liberdade e luta pela sobrevivência, mas, fala também de experiências e afetos específicos, particulares e subjetivos, que se tornam múltiplos se pensados em uma escala mais ampla.

6.2.3 Sobre apenas ser... o devir mulher na Jurema

*Eu nunca quis ser igual a todo mundo... na minha época as mulher tudo tinha que ficar em casa cuidando de marido... aí eu quis ser puta! Hoje as mulé é tudo puta... se eu nascesse hoje eu ia querer ser dona de casa!
[Gargalhou!]*

O discurso articulado da Mestra nesse ponto mais uma vez entra em desacordo com o de Cristal, no sentido de que Paulina possuía desde sempre o desejo intrínseco de ser livre, de mudar e ser dona do próprio destino, de não repetir e não cumprir com o que estava pré-determinado para ela historicamente. Já Cristal não faz articulação crítica às estruturas que lhe

eram impostas, não questiona os papéis femininos determinados pela sociedade e pela religião, e não questiona a necessidade de seu antigo sacerdote de controlar seus “dons” mediúnicos. Aceitou durante muito tempo aquela condição como destino, e o desejo de mudança veio a partir de uma demanda coletiva, de uma necessidade de doação ao outro, ao coletivo. Então, dentro da própria estrutura ela (re)significa a noção de destino, para dar conta da inadequação que a vida lhe impunha.

O contraste entre as duas narrativas nos retorna à crítica da liberdade como um valor universal, a-histórico, valor este defendido nas teorias liberalistas, que, como dito antes, influenciaram fortemente as teorias feministas nas discursões em torno da ideia universal de liberdade feminina. Reforçamos uma vez mais que o movimento universalizante em torno das primeiras teorizações femininas foi de grande importância para os primeiros avanços em direção às mudanças de contextos gerais de dominação e violência de gênero.

Somente ao fim do século XX entra em jogo os debates da impossibilidade de universalização das experiências femininas, já que a própria categoria “mulher” não seria universal, frente às diferenças de classe, etnia/raça, dentre outras que foram aparecendo ao longo do tempo, ficando um pouco escanteado os debates em torno da religião.

Ainda amparados na crítica de Mahmood (2006), as teorias feministas sobre o conceito de agência e desejo autônomo de liberdade,

[...] uma questão raramente problematizada nestas análises é a universalidade do desejo de ser livre das relações de subordinação e, para as mulheres, das estruturas de dominação masculina, um desejo que é central no pensamento liberal e progressista e pressuposto pelo conceito de resistência que o próprio autoriza. (p. 128).

Se, de modo geral, buscamos avançar na compreensão de que a mulher pode ser um sujeito autônomo, pode ser dona do seu próprio corpo e destino, e com isso poderia encontrar formas de emancipação e desvencilhamento de situações de dominação, como compreender as experiências femininas baseadas em concepções de desígnios divinos? Quando o corpo é templo do sagrado e a missão é dada por uma divindade suprema? Estaria a mulher inserida nesse contexto fadada à opressão? Ou, ainda, a única forma de mudança e de bem viver seria o rompimento total com suas crenças?

E sobre o oposto, quando o desejo de liberdade é inerente e a vontade de mudança é relativamente autônoma, quais as reais possibilidades de uma subjetividade feminina livre? Quais os limites da liberdade feminina a partir dos contextos em que se inserem?

Inicialmente, portanto, pode-se pensar que o modo de vida está associado a uma prática de liberdade, uma possibilidade de criação, invenção e produção de formas de (re) existência ao que foi historicamente definido como aceitável. Entretanto, o universo do possível pode estar distante de sua concretização na realidade. Aquilo que seria a invenção de uma liberdade autônoma e criativa pode se tornar a reiteração de repertórios e regras de conduta. É neste ponto que a ideia de prescrição se insere como uma quebra, uma armadilha e possibilita um questionamento sobre o potencial presente nesses discursos que pretendem a liberdade dos sujeitos. As práticas de liberdade, as formas criativas de vida e as existências éticas e estéticas podem ser capturadas pelos discursos feitos com tom imperativo, que invocam a patrulha das condutas, sob o argumento de que esse movimento é justificável pelo ideal de liberdade que se almeja. (SANTOS, 2018, p.102).

Longe de conseguir respostas para as inquietações acima, propomo-nos antes a tomá-las como ponto de partida para a compreensão de uma subjetividade feminina em devir (Deleuze e Guattari, 2008). Dessa forma, afastamo-nos do caráter prescritivo de pretensas subjetividades, e nos apoiamos nas infinitas possibilidades de ser mulher, ou ainda nas infinitas possibilidades de ser mulher no culto a Jurema Sagrada.

Devir, para Deleuze & Guattari (2008), não é transformar-se em, imitar ou se identificar. Refere-se antes a variações intensivas de movimento e repouso, velocidade e lentidão. Ou seja, o devir é, ao mesmo tempo, rápido e lento demais para a percepção porque excede suas categorias. Devir são acelerações e desacelerações, intensificações e relaxamentos de graus de intensidade, captados através da percepção por zonas de vizinhança que delineiam esquemas de composição (contrário à percepção por códigos e classificações que esboçam esquemas de representação). (SANTINI; CAMELIER, 2015, p.105).

Apontamos, então, para os infinitos caminhos possíveis da construção de uma subjetividade feminina no culto a Jurema, com temporalidades múltiplas, velocidades diversas, e existências e significações próprias, a partir dos encontros e desencontros com o outro e com o(s) mundo(s) – sendo este material ou espiritual. Para além disso, não apenas trazer à tona essas infindas formas possíveis de ser mulher e de construir uma subjetividade feminina, mas desafiar, a partir dessas possibilidades, nossas próprias categorias de pensamento. Apontar caminho para um entendimento de agência feminina menos preocupada com prescrições e pensada para além de um sujeito liberal universal.

7 ENTRE O VIVIDO E O NARRADO: MUITAS CONEXÕES, ALGUMAS CONSIDERAÇÕES, TRAJETÓRIAS INFINITAS

7.1 A minha luz é Deus...

Como pudemos perceber ao longo desta trajetória de pesquisa, na mito-cosmologia da Jurema Sagrada o universo é compreendido pela justaposição de dois mundos, o espiritual e o material. Esta justaposição permite coabitarem, nesse universo complexo, seres humanos e seres espirituais, sendo tal convivência nem sempre harmônica, perpassada pela energia divina, que transcende os dois mundos e que o preenche, atravessando todos os seres que o habitam.

A energia divina deseja, faz planos, tem vontade própria, delega tarefas. Mas não impõe, não obriga... apenas conduz, inspira, aguça sentidos e presenteia cada ser habitante desse universo complexo com a capacidade criativa para agenciar e performar sua própria trajetória.

Enquanto o mundo material divide, separa, enrijece, exige e determina... o mundo espiritual amplia, dissolve e flui...

O mágico, o imprevisível, o surpreendente é a manifestação dessa energia divina que perpassa todo o universo. Essa manifestação é possível quando os dois mundos se tocam, se tangenciam, se relacionam... a magia está no encontro do espiritual com o material.

A vida é, então, compreendida como trajetória única, mas não linear, não regular, que tem como propósito cumprir uma missão individual/pessoal – um exercício singular de encontrar caminhos próprios visando o crescimento, a transformação e o desenvolvimento de si... em um eterno “tornar-se melhor”. Essa missão, por sua vez, cumpre uma função coletiva, experienciando o mundo material e o espiritual criativamente, inventando trajetos, utilizando e desenvolvendo habilidades para fazer deste encontro – entre material e espiritual – uma mistura harmônica e equilibrada em prol do “bem viver”, em busca de uma boa vida para si mesmo e para o mundo como um todo.

O ser humano ocidentalizado espalhou a ideia de posse deste mundo material, passou a concebê-lo como “o mundo dos homens”, e tenta, a todo tempo, capturar o mundo espiritual a partir de sua própria lógica, de seus conceitos e das estruturas que criou para si. Criou seus

próprios conceitos sobre si mesmo, o divino, o mágico e a vida e busca sobrepô-los a outras formas de compreensão.⁵¹

Nos saberes da Jurema, acredita-se ainda que o ser humano “criou” também a ideia de desigualdade, de onde provavelmente advêm as diversas formas de opressão, violência e exclusão, já que a capacidade criativa pode ser utilizada tanto para o bem quanto para o mal.

Estando a “mulher”, em termos gerais e por isso entre aspas, em nível inferior em relação ao homem nessa escala de desigualdade produzida pela humanidade, restaria ao feminino o destino fatídico de vítima dessas diversas manifestações da violência humana (em larga escala justificada pelas teorizações humanas do que se entende por divino)?

O que restaria, então, à manifestação desse feminino na Jurema Sagrada? Entendo tal tradição religiosa a partir da complexa relação entre uma cosmologia própria – que já se apresenta híbrida das tradições que se misturaram no encontro étnico brasileiro – e uma influência moral ocidental.

Restaria à “mulher” na Jurema:

Fazer escolhas autônomas, ser dona do próprio destino? Romper com as estruturas? Questionar prescrições? Encontrar caminhos que a afaste das normativas?

Ou, ainda, aceitar a predestinação divina e repetir as condições de exclusão e sofrimento imposta pela sociedade em que habita?

O que fazer com as normas, as estruturas, as funções, as expectativas...? Resistir?! Talvez... mas nem sempre! Existir já bastaria! E existir, para a mulher na Jurema, é sinônimo de performar com criatividade, caminhar de mãos dadas com o mágico, com o imprevisto, encontrando caminhos que sejam “bons” para si e para os outros.

7.2 O meu relógio é o meu pensamento...

Outra coisa que os seres humanos dividiram foi o tempo... presente, passado e futuro materializados em uma única imagem: o relógio! Cadenciado, programado, cronometrado, cindido entre o fantasmagórico passado, o presente apressado e o futuro ilusório, que nunca chega!

A Jurema Sagrada subverte essa lógica temporal, ao passo que precisa conviver com ela. Os seres espirituais conduzem os seres humanos por entre temporalidades não capturáveis

⁵¹ Como a que tentei sintetizar acima, e outras tantas possíveis de acessar nas diferentes manifestações culturais, através dos mais diversos estudos antropológicos e das outras ciências irmãs.

pelo ponteiro do relógio, um eterno jogo entre Cronos e Aiôn... presente, passado e futuro que se encontram e distanciam-se, ampliam-se e retraem-se entre conflitos e negociações em busca do já citado equilíbrio.

A busca é pela evolução, mas as ações podem ser contrárias a ela, gerando estagnação. Suspensão! Pausas impostas por nós mesmos, pelos outros, pelas estruturas... Esta evolução está imersa nesse jogo de temporalidades, está voltada não só para o futuro, como poderíamos supor pela lógica apenas cronológica. Evoluir é, antes de tudo, ampliar-se para conter todos esses tempos em si. Para ser o que já fui, o que estou sendo e o que ainda posso ser...

Inadequação é quase que constância... uma só palavra, vários sentidos, múltiplos significados, um só desejo... transformar-se em si mesmo!

O pensar rege o tempo... o pensar criativo impulsiona a mudança, e mudança é movimento, é evolução, produz existência. Mas o que é existir? Existir é cumprir uma missão! Fazer da própria vida uma busca pelo melhor caminho de encontrar-se consigo mesmo e com o outro, encontrar um caminho de conter em si mesmo o equilíbrio entre dois mundos, ou vários mundos...

7.3 Existir é narrar

E se todas essas indefinições se transformassem em linhas, caminhos, teias, rizomas... ou outras tantas metáforas de emaranhados? E se essas linhas se encontrassem, se misturassem... até que não pudéssemos mais identificar seus começos, seus fins, suas fronteiras... ?!

Qual seria, então, o papel das ciências sociais? A função do pesquisador? Passar anos a fio tentando desatar nós? Separar? Identificar? Nomear? Catalogar? Esmurrar pontas de facas?!

E se aceitássemos percorrer os diversos caminhos possíveis que esses emaranhados nos oferecem? E se nos permitíssemos pressupor da experiência do outro apenas que ela é legítima enquanto tal? E se deixássemos que esta experiência se misturasse a nossa?

Encarar os “se”, experimentar o inesperado, buscar um chão sem prender-se a ele não foi um exercício solitário desta pesquisa. Foi a aceitação de um convite... ou de vários convites... de autores e teorias que deram corpo a esta escrita.

O convite para uma antropologia dialógica e polifônica, o convite para teorizações feministas múltiplas, não prescritivas... o convite para olhar o sujeito de forma semiótica,

enquanto processo, não dado! E, principalmente, o convite feito pelo campo e pela etnobiografia para atentar às narrativas, à poiesis... o convite a ouvir, narrar e ouvir de novo!

Ao aceitar tais convites, adentramos uma experiência desafiadora e necessária de colocar as certezas construídas antes e durante o campo como parciais, como particulares e circunscritas, como questionáveis. Este texto não se pretende ser um fim, único e exato, e, portanto, estas considerações somente poderiam ter validade enquanto parciais. Este texto tem pacto com o pensamento criativo das mulheres da Jurema, é fruto de um “acordo com o tempo”, uma negociação de temporalidades foi necessária para que se produzisse e surgisse como um produto “parcial” desta pesquisa. Este texto é o resultado de um desejo de exaltação do feminino mágico, místico e poético da Jurema Sagrada em todas as suas capacidades de manifestação criativa.

REFERÊNCIAS

- AHLERT, M. **Cidade Relicário**: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão). Tese de doutorado – UNB, Brasília DF, 2013.
- ALCOFORADO, E. **O anjo bom e o anjo mau** – um estudo sobre identidade(s) prostitucional(ais) no Recife. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.
- ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A., 2009.
- ASSUNÇÃO, L. C. de. A tradição do Acais na jurema natalense: memória, identidade, política. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 11, n. 21, p. 143-166, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2873/939>. Acesso em: 06 maio 2018.
- ASSUNÇÃO, L. **O reino dos mestres**: a tradição da Jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2009.
- BASTIDE, R. **Imagens do nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- BEAUVOIR, S. **O Segundo sexo – fatos e mitos**. tradução de Sérgio Milliet. 4. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1980.
- BENSA, A. Da micro-história a uma antropologia crítica. *In*: REVEL, J. (org.). **Jogos de Escala**: a experiência da microanálise. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 39-76.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERTAUX, D. **Les Récites de Vie**. Paris: Nathan, 1997.
- BETHÂNIA, M. **Carta de amor**. Biscoito Fino, 2012. 1 disco.
- BLANES, R.; ESPÍRITO SANTO, D. **The social life of spirits**. Chicago: London: The University of Chicago Press, 2014.
- BORGES, J. L. **Obras completas**. São Paulo: Globo, Vol. I e II. 1999.
- BORN, C. Gênero, trajetória de vida e biografia: desafios metodológicos e resultados empíricos. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 5, p. 240-265, jun. 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-45222001000100011&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 10 jan. 2019.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. *In*: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998, p. 183-192.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. Campinas: Papyrus, 1996.

BOURDIEU, P. “L’illusion biographique”. *In*: Actes de la recherche en sciences sociales, 1986.

BRANDÃO, M.; NASCIMENTO, L. F. R. do. “O Catimbó-Jurema do Recife”. *In*: PRANDI, R. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 160-181.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMPOS, Z. D. P; JORON, C. M. P. JUREMA: culto, religião e espaço público. **Estudos de Religião**, v. 32, n. 1, p. 45-60, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v32n1p45-60>. Acesso em: 06 julho 2019.

CARDOSO, V. Z. Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias. *In*: CARDOSO, V.; GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R. (Org.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012a, p. 43-62.

CARDOSO, V. Z. Assombrações do feminino: estórias de pombagiras e o poder do feminino. *In*: ISAIA, A.; MANOEL, I. A. **Religiões Mediúnicas: História e Ciências Sociais**. São Paulo: Editora da UNESP, 2012b, p. 179-202.

CARDOSO, V. Z. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 317-345, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v13n2/02.pdf>. Acesso em: 07 maio 2019.

CARDOSO, V. Z. O Espírito da Performance. **Ilha. Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 9, n. 1, 2, p. 197-213, jan. 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/16416>. Acesso em: 15 mar. 2019.

CARDOSO, V. Z. Vidas narradas, estórias vividas: a performance do extraordinário no cotidiano do mundo. *In*: 29º Encontro da ANPOCS, 2005, Caxambu. Anais do XXIX Encontro da ANPOCS, 2005.

CARDOSO, V. Z.; GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R. (Org.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

CASSIANO, M.; FURLAN, R. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. **Psicol. Soc.**, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 373-378, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-71822013000200014&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 15 abr. 2019.

CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. *In*: GONÇALVES, J. R. S. (Org.). **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998, p. 17-62.

CONTINS, Márcia (1983). **O caso da pomba-gira**: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. Dissertação de Mestrado – PPGSA-Museu Nacional-UFRJ, 1983.

DA MATTA, R. **A Casa e a Rua**. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5. ed. Rio de Janeiro, 1997.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2. ed. rev. e atualizada. Tradução revista de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Ed. 34, 2001.

DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1998. [1974].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DELORY-MOMBERGER, C. **Biografia e educação**: figuras do indivíduo-projeto. Natal: EDUFRN, São Paulo: PAULUS, 2008.

EVANGELISTA, D. Emoção não é coisa de Equede: mudança de status e relações de poder no Candomblé. **Revista Intratextos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 93-106, 2013. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intratextos/article/view/6250>. Acesso em: 10 jan. 2019.

FAVRET-SAADA, J. Être Affecté. *In*: **Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie**, 8, p. 3-9, 1990.

FERREIRA, J. F. Fazendo gênero no candomblé: entre o feminismo internacional e a retórica salvacionista. Por um enunciado epistemológico desde os terreiros. **Norus, novos rumos sociológicos**, v. 4, n. 5, jan. – jul. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/NORUS/article/view/8229>. Acesso em: 10 jan. 2019.

FONSECA, C. A dupla carreira da mulher prostituta. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 7, jan. 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16650>. Acesso em: 15 mar. 2019.

FONSECA, C. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1 e 2, p. 39-53, jan./dez. 2008.

FOUCAULT, M. **História da loucura**. 10. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

GLEZER, R. Tempo e História. **Cienc. Cult.**, vol. 54, n. 2, São Paulo, Out./Dec. 2002.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000200012&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 de out. 2018.

GONÇALVES, M. A. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. *In*: CARDOSO, V.; GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R. (Org.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012, p. 19-42.

GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução de Ana de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 2ª reimpressão, 1993. [1992].

GUATTARI, F. **O inconsciente maquínico: ensaios de esquizo-análise**. Tradução de Constança Marcondes César e Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus, 1988.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUÉRIOS, P. R. O estudo de trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferentes escalas. **Campos**, Curitiba, v. 12, n. 1, p. 9-29, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/28562>. Acesso em: 10 mar. 2019.

HARTMANN, L. Tomazito, eu e as narrativas: “Porque estoy hablando de mi vida”. *In*: GONÇALVES, M. A.; CARDOSO, V.; MARQUES, R. (Org.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012, p. 179-206.

HERVIEU-LÉGER, D. Catolicismo: A Configuração da memória. **Revista de Estudos da Religião**, n. 2 / 2005 / p. 87-107, PUC-SP- 2005. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_leger.pdf. Acesso em: 23 abr. 2018.

IMAZ-MARTÍNEZ, E. **Convertirse en madre: etnografía del tiempo de la gestación**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2010.

KOFES, S. Narrativas biográfica: que tipo de antropologia isso pode ser? *In*: MANICA, D.; KOFES, S. **Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia**. Lamparina, 2015.

LAGOS, N. M. L. **Arreda homem que aí vem mulher: representações de gênero nas manifestações da Pombogira**. Dissertação de Mestrado – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo dos Campos, 2007.

LANDES, R. **A Cidade das Mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002. [1947 – 1. ed. norte americana].

LANG, Alice Beatriz da Silva G. História Oral: muitas dúvidas, poucas certezas e uma proposta. *In*: BOM MEIHY, José Carlos (org.). **(Re)Introduzindo a História Oral no Brasil**. São Paulo: xamã, 1996.

LIMA SEGUNDO, F. S. de. **Memória e tradição da ciência da Jurema em Alhandra (PB): a cidade da mestra Jardecilha**. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MAGGIE, Yvonne. **Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-158, maio 2006. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?pid=S0873-65612006000100007&script=sci_abstract. Acesso em: 04 jun. 2019.

MAIZZA, F. De mulheres e outras ficções: contrapontos em antropologia e feminismo. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 103-135, dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2017v19n1p103>. Acesso em: 01 ago. 2019.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril, 1978.

MALUF, S. W. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 5, n. 12, p. 69-82, dez. 1999. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71831999000300069. Acesso em: 10 jan. 2019.

MALUF, S. W. Por uma antropologia do sujeito: da Pessoa aos modos de subjetivação. **CAMPOS – Revista de Antropologia Social**, Curitiba, v. 14, n. 1/2, 2013. Disponível: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/42463>. Acesso em: 15 abr. 2019.

MARINHO, M. A. C. Trajetórias de Vida: um conceito em construção. **Revista do Instituto de Ciências Humanas**, v. 13, n. 17, p. 25-49, nov. 2017. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/revistaich/article/view/15710>. Acesso em: 27 mar. 2019.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In.: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. Cosac e Naify. Extraído do journal de Psychologie, v. 2, n. 3-4, 193. Comunicação apresentada à Sociedade de Psicologia em 17 de maio de 1934.

MAUSS, M. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Perspectivas do homem. Ed. 70. Lisboa, 2000.

MCCOMACK, C. Nature, Culture and Gender: a critique. In: MCCOMACK, C; STRATHERN, M. **Nature, Culture and Gender**. Cambridge University Press, 1980.

MEAD, M. **Sex and Temperament in Three Primitive Societies**. New York: Dell Publishing, 1968.

MEDEIROS, G. O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII. **Clio Arqueológica**, Recife, v. 1, n. 20, p. 123-150, 2006. Disponível em: <https://www3.ufpe.br/clioarq/images/documentos/2006-V1N20/2006v1n20a6.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2019.

MELLO, M. M. Entidades espirituais: materializações, histórias e os índices de suas presenças. **Etnografica**, [Online], v. 20, n. 1, p. 211-225, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/4193>. Acesso em: 10 mar. 2019.

MOORE, H. **Feminism and Anthropology**. Cambridge: Polity Press, 1988.

MOTTA, R. Religiões afro-recifenses: ensaios de classificação. **Antropológicas**, ano II, v. 2, Série Religiões Populares, Recife: Ed. UFPE, 1997, p. 11-35.

NASCIMENTO, M. T. de S. **O Tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri**. Dissertação de Mestrado em Sociologia – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

NASCIMENTO, Marco T. de S. Toré Kiriri – o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. *In*: GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Toré – regime encantado dos Índios do Nordeste**. Pernambuco. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 2004.

OLIVAR, J. M. N. **Devir puta: políticas da prostituição nas experiências de quatro mulheres militantes**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

PEREIRA, Z. D. **O Terreiro Oba Ogunté: parentesco, sucessão e poder**. Dissertação de Mestrado em Antropologia – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

PINTO, C. M. **Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnic**. Dissertação de Mestrado em Antropologia – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

REVEL, J. **Jogos de Escala: a experiência da microanálise**. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

ROCHA, A. L. C. da; ECKERT, C. Os jogos da memória. **Ilha. Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 71-84, jan. 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14640>. Acesso em: 7 maio 2019.

ROCHA, A. L. C.; ECKERT, C. Etnografia: Saberes e Práticas. *In*: GUAZZELLI, C. A. B.; Pinto, C. R. J. (org.). **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

RODRIGUES, M. G. **Da Invisibilidade à visibilidade da Jurema Sagrada: a religião como potencialidade política**. Tese de Doutorado em Antropologia – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

RODRIGUES, M. G.; CAMPOS, R. B. C. A 'Ciência da Jurema': notas sobre uma aproximação com o conceito de Mana. *In*: I Seminário da Cátedra Werneck Vianna; II Seminário de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFJF, 2010.

RODRIGUES, M. G.; CAMPOS, R. B. C. Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a Jurema no campo religioso de Recife. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 47, p. 269-291, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000100008. Acesso em: 15 mar. 2019.

ROSA, L. A. C. **As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE):** músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada. Tese de Doutorado em Música – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

SALLES, S. G de. **À sombra da jurema encantada:** mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

SALLES, S. G. de. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra. **Revista Antropológicas**. Recife, v. 15, n. 1, p. 99-122, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/23612>. Acesso em: 16 mar. 2019.

SAMPAIO, D. S.; SILVEIRA, E. S. **Narrativas míticas:** análise das histórias que as religiões contam. Petrópolis: Ed. Vozes. Rio de Janeiro, 2018.

SANTIAGO, I. M. F. L. A Jurema Sagrada da Paraíba. **QUALIT@S Revista Eletrônica**, v. 7, n. 1, 2008. Disponível em: <http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/view%20File/122/98>. Acesso em: 10 jun. 2018.

SANTINI, E. M.; CAMELIER, J. Devir mulher, sexualidade e subjetividade: aproximações entre Deleuze e Guattari e Pierre Bourdieu sobre a Construção Social dos Corpos. **Revista Ártemis**, v. 19, p. 101-108, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/view/26204>. Acesso em: 16 jun. 2018.

SANTOS, F. G. V. **A gente vive assim, mas a gente precisa de uma luz:** as experiências religiosas das prostitutas que batalham na Praça do Diário Recife – PE. Dissertação de Mestrado em Antropologia – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

SANTOS, R. F. G. Existências (im)pensáveis, vivências condenáveis: quando a vida se torna prescritiva. **Revista história, histórias**, v. 6, n. 12, ago. – dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/hh/issue/view/1533>. Acesso em: 15 maio 2019.

SCHWARCZ, L. M. Repertório do tempo. **Rev. USP**, n. 81. São Paulo, 2009.

SCOTT, J. Prefácio a “Gender and Politics of History”. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 3, p. 11-27, 1994.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, jul./dez. 1990.

SCOTT J. Gender: a useful category of historical analyses. **Gender and the politics of history**. New York, Columbia University Press. 1989.

SCOTT, J. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis". **The American Historical Review**, vol. 91, nº 5., Dec.,1986, p. 1053-1075.

SCOTT, R. P. O homem na matrifocalidade: gênero, percepções e experiências do domínio doméstico. *In: Cadernos de Pesquisa*, p. 38-47. Fundação Carlos Chagas. São Paulo. Maio, 1990.

SOUZA, A. L. **A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço**. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

STAROBINSKI, J. *L'oeil vivant II: la relation critique*. Paris: Gallimard, 1970.

STRATHERN, M. 'No Nature, No Culture: the Hagen Case'. *In: MACCORMACK, C.; STRATHERN, M. (org.). Nature, Culture and Gender*. Cambridge University, 1980.

VANDEZANDE, R. **Catimbó**: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Recife, 1975.

WEST, H. G. **Kupilikula**: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique. Tradução de Manuela Rocha. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais/Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2009.

WIRTZ, K. Realms of Imaginative Possibility. *In: BLANES, R.; ESPÍRITO SANTO, D. The social life of spirits*. Chicago: London: The University of Chicago Press, 2014.