



UNIVERSIDADE  
FEDERAL  
DE PERNAMBUCO

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**JOÃO GABRIEL LOURENÇO DA SILVA SANTOS**

**“Trabalhar? Trabalhar pra quê?”:**  
A Malandragem e a Jurema Sagrada em tempos, moralidades e corpos.

Recife  
2024

**JOÃO GABRIEL LOURENÇO DA SILVA SANTOS**

**“Trabalhar? Trabalhar pra quê?”:**

A Malandragem e a Jurema Sagrada em tempos, moralidades e corpos.

Dissertação apresentada pelo discente como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Área de concentração: Antropologia.

**Orientadora: Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos.**

Recife

2024

Catálogo na Fonte  
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

S237t Santos, João Gabriel Lourenço da Silva.  
"Trabalhar? Trabalhar pra quê?" : a malandragem e a Jurema Sagrada em tempos, moralidades e corpos / João Gabriel Lourenço da Silva Santos. – 2024.  
130 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora : Roberta Bivar Carneiro Campos.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2024.

Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Jurema - Culto. 3. Malandragem. 4. Temporalidade. 5. Moralidade. 6. Corpo. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2024-082)

JOÃO GABRIEL LOURENÇO DA SILVA SANTOS

**“Trabalhar? Trabalhar pra quê?”:**

A Malandragem e a Jurema Sagrada em tempos, moralidades e corpos.

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Área de concentração: Antropologia.

Aprovada em: 19/04/2024

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)  
Universidade Federal de Pernambuco (PPGA)

---

Prof. Dr. Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima  
Senac Pernambuco

---

Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos  
Universidade Católica de Pernambuco

---

Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Aos Zés.

## AGRADECIMENTOS

Esse não foi um trabalho solitário, apesar de eu ter me sentido só durante os processos de escrita. Em realidade, esse trabalho leva meu nome, mas é constituído por diversas pessoas que me ajudaram ao longo deste caminho e possibilitaram a leitura dessas palavras. A estes e estas, agradeço todas o apoio, palavras, abraços e tempo — o bem mais precioso, aquele que quando dado, não pode ser recuperado — que me foi concedido.

Agradeço, primeiramente, a todas as minhas interlocutoras que possibilitaram esse trabalho: Mãe Mere, Tamires e Clara. Obrigado por toda a paciência, informações, conversas, cigarros, cafés. Essa dissertação não seria minimamente possível sem a existência de vocês e de sua boa-vontade para conversar comigo. Esse agradecimento também se estende a Zé Pretinho, que nunca lerá essa dissertação, mas farei questão de lhe dizer pessoalmente.

Obrigado à minha orientadora Roberta Bivar Carneiro Campos, pelo seu olhar perspicaz e crítico sobre meus pensamentos e pelo seu direcionamento ao longo deste trabalho. Sua presença foi fundamental para compreender o caminho que esta dissertação iria tomar, além de ter me impulsionado a acreditar o meu lado mais literário durante este processo.

Aos meus familiares, que não são poucos, mas cada um com sua presença, apoio e paciência me ajudaram imensamente: minha mãe, Adenilza; meu pai, Jadilson; Iasmin, minha implacável sobrinha-filha; meu irmão e xará, João Vitor; a Ângela, minha tia. Para além desses, também agradeço meus familiares que incentivaram a seguir meu caminho religioso e entregar-me a minha mediunidade: a primeira Maria, minha avó; a Dilma, minha tia-mãe; Jessinho, meu primo-irmão; Adilza, minha tia e sua filha, minha prima Vitória.

Aos amores e amigos pelo tempo. Um agradecimento especial a Fábio Lins, pelo imensurável apoio e por ter sempre acreditado, mesmo quando eu mesmo não acreditava, que eu conseguiria terminar e entregar isto, além de todas as risadas, beijos e abraços. No fim, você estava correto, deu certo! Sou imensamente grato

pela sua presença em minha vida. Espero que em algum momento tornemos a nos reunir. Ao meu amigo Yvisson, pela paciência, puxões de orelha e avisos, além de toda sua visão crítica e questionamentos, possibilitando a me tornar um melhor pesquisador e amigo ao longo deste tempo. Agradeço a Hugo por ter me possibilitado o contato com uma de minhas interlocutoras.

A todos os professores do PPGA que auxiliaram em meu desenvolvimento dentro da Antropologia, que era uma estranha que me foi apresentada aos poucos graças a vocês. E a FACEPE, pelo financiamento desta pesquisa.

E agradeço à Jurema Sagrada e todos os seus Mestres, Mestras, Caboclos e Caboclas e tantas outras entidades que povoaram esse meu caminho e me possibilitaram uma experiência divina neste corpo mundano. Obrigado, seu Zé pela paciência e as virtudes entregues a mim. A vocês, minha eterna gratidão e fé, representada através das velas.

A flecha atirei  
Onde caiu, bradei  
O céu relampeou  
A chuva vai chegar  
Meu corpo foi ao chão  
Na palha pra curar  
Lavei a alma e então

Me refiz na lama, vi pedra rolar  
Dancei com a correnteza  
Me deixei pro mar

Me refiz na lama, vi pedra rolar  
Dancei com a correnteza  
Me deixei pro mar

Cantar e dançar pra saudar  
O tempo que virá  
Que foi, que está  
Tocar pra marcar  
O rito de passá  
O rito de passá

(MC THA. **Rito de Passá**. São Paulo, 2019).

## RESUMO

“Trabalhar? Trabalhar pra quê? Se eu trabalhar eu vou morrer!” Esse é um dos pontos cantados para um dos Mestres Malandros, que esse trabalho busca definir. Situados em um mundo cheio de dualidades, essas entidades são compostas pelo seu jeito intermediário de resolver os problemas. Entre bom e mal, vida e morte, ordem e caos, os Malandros e Malandras são possibilidades de ser, nunca inteiramente um nem outro, mas sempre trabalhando do seu jeito. Essa pesquisa se desenvolve dentro da Jurema Sagrada, lugar Encantado que é ocupado por Mestres Malandros e tantas outras entidades e da qual sou participante ativo, com um Mestre Malandro me acompanhando espiritualmente. Normalmente associados à Umbanda carioca, os Malandros e Malandras possuem uma ligação com a Jurema Sagrada, já que o “primeiro malandro” Zé Pilintra surgiu dentro desse complexo religioso. Aqui, busco investigar o que constitui esses Mestres Malandros como tais dentro da Jurema. Com isto em mente, discuto como a temporalidade, moralidade e a categoria de corpo são definidores dessas entidades, que buscam o aprimoramento do seu *self* e a sua evolução espiritual em seu momento pós-vida. Primeiramente, no entanto, visio debater as categorias de Mestres e Malandros, separados dentro do contexto nordestino e carioca, respectivamente, e o universo que se forma ao redor dessas entidades. Encantos, Ciências e Cidades fazem parte do universo juremeiro dos quais os Mestres e Mestras fazem parte, já os Malandros são definidos através de *tricksters*, jeitinhos e brasilidades. A partir disso, trago a categoria Mestres Malandros para discutir como alguns Mestres dentro da Jurema são ligados à Malandragem e sua moralidade, encerrando com os diferentes tipos de corpo que esses Mestres Malandros habitam.

Palavras-chave: Jurema Sagrada; malandragem; temporalidade; moralidade; corpo.

## ABSTRACT

“Work? Work for what? If I work I’ll die!” These are some of the lyrics to a ritualistic song intoned to one of the Mestres Malandros, entities whom the present work seeks to define. Occupying a world teeming with dualities, the Mestres Malandros are characterized as problem-solvers in-between. They navigate between good and evil, life and death, order and chaos—without ever dwelling on either end, but constantly finding their own way to operate. This study was conducted within the realm of the Sacred Jurema, an enchanted place frequented by many such Mestres and a range of other entities—as well as myself, with a Mestre Malandro as my spiritual companion. Commonly associated with the Umbanda practices of Rio de Janeiro, the Malandros are linked to the Sacred Jurema as it provided the religious complex from which Zé Pilintra—often referred to as the first Malandro—originated. In this research, I seek to investigate the elements that constitute the Mestres Malandros in the Sacred Jurema. I discuss how temporality, morality, and the body come to be the defining factors for these entities, who seek self-improvement and spiritual evolution in their afterlife. First, however, I introduce Mestres and Malandros as categories in the contexts of the Brazilian Northeast and Rio de Janeiro separately, followed by the universe built around these entities. Charms, sciences, and cities are part of the Mestres’ dominion in the Sacred Jurema, while the Malandros are described as tricksters with unique combinations of chicanery and Brazilianness. Next, I focus on the Mestres Malandros as I consider how some Mestres in the Sacred Jurema are linked to malandragem and its moral values, bringing the study to a conclusion by examining the different types of body inhabited by the Mestres Malandros.

Keywords: Sacred Jurema; malandragem; temporality; morality; body.

## LISTA DE FIGURAS

**Figura 1** — Michael Jackson e Imagem de um Malandro

84

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>SENHORES MESTRES, ME ABRAM A MESA — UMA INTRODUÇÃO..</b>	<b>13</b>
1.1	A jurema que achei, a jurema que me reencontrou.....	21
<b>2</b>	<b>A JUREMA É UM MAR QUE SÓ SABEMOS A GOTA — PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS SOBRE A FLUIDEZ.....</b>	<b>27</b>
2.1	Afilhado de jurema tomba, mas não cai — dilemas entre pesquisador e nativo.....	28
2.2	O que eu sei, não é só meu — as informações obtidas.....	35
2.3	A minha luz é deus, o meu relógio é o meu pensamento — Temporalidades.....	39
2.4	Malandro é malandro e mané é mané — Sobre Ética e Moralidade.....	44
<b>3</b>	<b>MESTRES, CIÊNCIAS, MACUMBAS E CIDADES.....</b>	<b>49</b>
3.1	Encantos, miçangas e ciências.....	50
3.2	Os Mestres Cientistas.....	57
<b>4</b>	<b>ME DIGA, QUEM É BRASILEIRO QUE NÃO TEM UM POUCO DE MALANDRO?.....</b>	<b>71</b>
4.1	Os <i>Tricksters</i> .....	71
4.2	Malandros, jeitinhos e brasilidades.....	74
4.3	Salve, Seu Zé! Salve a Malandragem!.....	82
<b>5</b>	<b>OS MESTRES MALANDROS.....</b>	<b>92</b>
5.1	Mestres Malandros e Moralidades-conjuntas.....	92
5.2	Os Mestres Malandros e suas moradias.....	106

<b>6</b>	<b>OS TRÊS CORPOS.....</b>	<b>109</b>
6.1	O Corpo em vida.....	111
6.2	O Corpo Compartilhado — E os afetos partilhados.....	116
6.3	O Corpo Construído.....	120
<b>7</b>	<b>UMA CONCLUSÃO NÃO DEFINITIVA SOBRE OS ZÉS E MARIAS DIÁRIOS.....</b>	<b>124</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>127</b>

“Senhores mestres, me afirmem o ponto<sup>1</sup>  
Senhores mestres, me abram a mesa.  
Eu quero ponto nesta casa,  
Eu quero ponto de defesa.”<sup>2</sup>

## 1 SENHORES MESTRES, ME ABRAM A MESA — UMA INTRODUÇÃO

Era uma quinta-feira onde o sol torrava a cabeça de cada um dentro da minha cidade natal, Caruaru. Estava agoniado esse dia, pensando nesta dissertação e no tempo curto com o qual eu me encontrava para poder realizá-la, a mente parecia que fervia junto do sol escaldante em cima do teto do carro. Eu estava parado no sinal, logo após voltar de Recife e a cabeça ruminava ideias, preocupações, aperreios, lamúrias. Parado ao sinal, estava um homem negro de chapéu panamá virado levemente para baixo e não pude deixar de sorrir ao vê-lo. Dentre tantos Zé que sobrevivem na luta diária, ali estava mais um. Este Zé segurava uma placa de papelão: “Me ajude, procuro emprego para sustentar minha família” e, em seguida, havia um número de telefone. Em determinado momento, aquele Zé olhou pra mim, dentro de meus olhos. Fiquei acanhado quando ele parou perto de mim e me encarou, parecia que podia ver estampado em meus olhos toda a aflição que eu, inutilmente, tentava esconder. Aquele Zé fez um movimento com a cabeça, reconhecendo tal apelo em mim. Se aproximou, a passos leves pelo asfalto, e finalmente me disse: “Não se preocupe, meu filho. A gente vai vencer”. Eu agradei. O sinal abriu e eu tomei meu rumo, em lágrimas. “Obrigado, seu Zé, por seu aviso”, disse em voz alta comigo mesmo.

Posso dizer, com toda certeza, que este não foi um caminho fácil de trilhar até sua leitura. Em metáfora, posso dizer que foi uma estrada de barro, cheia de buracos, inconstâncias, imprevistos. Foi daqueles caminhos que você bate a cabeça constantemente no teto do veículo. Mas eu cheguei e parei no sinal, ao menos.

---

<sup>1</sup> O ponto é uma oração ritmada, cantada. É uma louvação às entidades e a Jurema Sagrada. Há inúmeros pontos conhecidos dentro da Jurema, cada um contendo o saber ou a história de certas entidades. Os pontos são repassados oralmente e aprendidos com a vivência dentro das sessões de Jurema, sendo impossível saber de todos que existem. Eles têm, por vezes, o propósito de chamamento, ou seja, quando se clama a entidade para que incorpore em um dos médiuns presentes.

<sup>2</sup> Ponto cantado de abertura de mesa/sessão na Jurema Sagrada.

Deixe-me explicar, leitor, por qual razão começo este trabalho com esta pequena história vivida por mim. Naquele dia, eu retornava de uma aula da Pós-graduação em Antropologia. Ao ler isso, consegue-se imaginar que essas palavras são resultado de longos dois anos de Mestrado na Universidade Federal de Pernambuco e esse foi o caminho sinuoso — a estrada de barro — percorrida. No entanto, a entrada no Programa não foi o início dessa caminhada, pelo contrário: já foi resultado de algo pensado e vivido há um tempo. Sem mais delongas, por enquanto, explico do que essa dissertação se trata.

Dentro da Jurema Sagrada de Mestres, Caboclos e Reis<sup>3</sup>, existem Malandros. Dentro das Cidades Encantadas da Jurema, do seu Reino mítico, existe a malandragem. Objetivo, aqui, delimitar o universo de culto aos Malandros dentro da Jurema Sagrada e falar sobre Seu Zé Pilintra, que está presente tanto na Jurema Sagrada quanto na Umbanda carioca. Famoso Malandro da Lapa do Rio de Janeiro, seu Zé também se encontra como uma entidade dentro da Jurema Sagrada, mas de maneira distinta da carioca. Na Umbanda um Exu, na Jurema seu Zé é Mestre. Esse personagem não nos é desconhecido, afinal Zé deve se tratar de uma das mais famosas entidades dentro do território brasileiro. E ele não está só. Após ele, temos diversas entidades que também se jogam dentro da Malandragem e da Jurema Sagrada: Zé Filintra, Zé Pretinho, Zé Malandro, Zé do Coco, Zé dos Anjos, Maria Navalha, Cibamba, Maria do Acais. Reconhecidos como Malandros e Malandras por Juremeiros, essas entidades se reconhecem como Mestres e Mestras dentro do culto, cada uma possuindo sua história, caminhar e ciências<sup>4</sup>. E lembro-me claramente da primeira vez que vi uma, quando fui levado ao terreiro de Maria do Bagaço após o falecimento da minha avó — da qual cuidei até seu último respiro. Angustiado pela perda, minha mãe levou-me ao terreiro de Maria do Bagaço, que tinha duas “sedes”: um local para consulta dentro da cidade e um salão grande para as festas na zona rural de Caruaru. Seu local de consulta ficava embaixo da casa onde sua médium morava, ao final de um beco. Era um espaço apertado.

Ao recordar, a primeira coisa que me vem à mente é a fumaça. Um cheiro marcante, forte, acentuado, com uma pitada de amargura em minhas narinas e

---

<sup>3</sup> Agradeço a Pedro Germano por me lembrar disso.

<sup>4</sup> Falarei mais sobre o termo “ciência” — que tem um significado e poder especial dentro da Jurema Sagrada - ao decorrer do trabalho. Por ora, não consigo fazê-lo nesta seção.

paladar. O fumo fervia dentro do cachimbo, misturado com ervas. Lembro-me nitidamente do espaço também: era um quarto apertado, alumiado por uma fraca lâmpada que balançava levemente, produzindo um efeito quase que fantasmagórico com as sombras. Em minha frente, sentada em uma cadeira acolchoada, com uma estampa de flores amarelas, estava a Mestra Maria do Bagaço<sup>5</sup>, com seu chapéu recaído perante seus olhos, o cachimbo em sua mão e a língua afiada, prestes a cortar-me profundamente. E cortou. Dilacerou carne, alma e coração. A Mestra Maria do Bagaço é uma dentre tantas Mestras dentro da Jurema que possui sua própria personalidade e identidade. Levando seu nome ao pé da letra, ela canta ter trabalhado em vida no canavial e, depois de passar<sup>6</sup> para o outro lado, retorna ao plano terrestre. Maria do Bagaço gosta de tomar cerveja, falar palavrões e diz em voz alta que adora a Malandragem e os Zés. Em outro momento, a médium<sup>7</sup> que a recebe — chamarei ela aqui de Juliana — era casada com outro médium, este por sua vez era discípulo do Mestre Zé Malandro. Juntas, as duas entidades tomavam conta dessa casa de Jurema, até o divórcio de seus médiuns. A Bagaço da qual fui afilhado dizia ser acompanhada por Zé da Bagaceira e que este possuía duas energias diferentes: ele é tanto um Mestre quanto é Exu. Apesar de ter passado um bom tempo como afilhado da casa, nunca vi tal entidade.

Foi esse o meu primeiro contato com a Jurema Sagrada. A partir disso, adentrei a religião, por livre escolha, e descobri-me, também, como médium rodante<sup>8</sup>. Fiquei animado igual criança quando descobre um desenho novo e sai pesquisando tudo que eu podia encontrar sobre as entidades, a Jurema e os ritos. Era um universo inteiramente novo e excitante para mim. Minha curiosidade se aguçou, minha mente se abriu e me senti profundamente conectado com Zé. Foi ao

---

<sup>5</sup> Autodenominada “Rainha do Canavial”, Maria do Bagaço foi a mestra que me iniciou dentro da Jurema Sagrada, a minha primeira madrinha. Assim como várias mestras, ela também tem uma história trágica em vida, sendo morta pelo seu marido após traí-lo com outro. Na médium que a conheci, ela era uma figura brava que proferia diversos palavrões, mas que atendia de bom grado a quem a visitasse, nunca deixando de estender uma mão de ajuda. Ela trabalhava comumente lidando com questões amorosas e financeiras. Caso queira saber mais sobre a história das Mestras dentro da Jurema Sagrada, recomendo o trabalho de Silva (2019), uma bela etnografia sobre a Mestra Paulina.

<sup>6</sup> “Se passar” é um termo usado dentro da religião, tanto por entidades quanto por praticantes, para definir o momento da morte de alguém. Neste caso, a Mestra “se passou” para o outro lado, para a Jurema e seus reinos.

<sup>7</sup> Esse termo vem inspirado por influência do espiritismo de Allan Kardec e é amplamente usado dentro de terreiros e casas de Jurema Sagrada, Umbanda e afins.

<sup>8</sup> Termo comum usado para definir médiuns que possuem o dom da incorporação, ou seja, são recebedores de entidades dentro de seus corpos. Outros termos como Virante também são usados e podem ser citados ao longo deste trabalho.

incorporar Zé que esta pesquisa começou a nascer, involuntariamente, dentro de minha mente, com tantas perguntas que efervescem e borbulham em minha cabeça. Seu Zé, com um tanto de carinho, foi o começo de tudo.

Foi com a descoberta de um Zé em minha corrente espiritual que minha pesquisa começou a se desenvolver. Sobre a ideia de corrente espiritual, busco ajuda de Miriam Rabelo (2014). Em sua obra sobre feituas e modos de cuidados, o que chamo de corrente espiritual, a autora define como o grupo de entidades/espíritos que nos acompanha desde o nosso nascimento, a herança e o enredo. A herança é a ideia de que nós herdamos as entidades que nos acompanham, por alguma razão que seja. Estes são os espíritos e os Santos — orixás — que permeiam nossa existência enquanto mortais e são formadores de nossa existência religiosa, são para eles que devotamos nosso tempo e energias, é a nossa corrente espiritual. Já o enredo é história, derivando diretamente da ideia de herança. O nosso enredo pode ser fácil ou difícil e é cerceado por espíritos, humanos e divindades, é a história que irá se desenrolar em nosso desenvolvimento espiritual. Vemos, aqui, um exemplo de como o tempo é exercido dentro da religião: a ancestralidade. A Jurema é fundada a partir do recebimento de Mestres e Caboclos, que são eguns (Pinto, 1995), ou seja, espíritos que um dia estiveram no nosso plano terrestre, foram de carne e osso e passaram pela vida com a mesma dificuldade, beleza e angústia que nós. Após se passarem, esses humanos tornam-se algo a mais, algo divino dentro de sua própria profanidade. Na realidade, o seu divino provém do seu profano: sua vida em terra é comumente citada em sua pós-vida, ao baixarem<sup>9</sup> nos médiuns e ao cantar, dançar, trabalhar com as energias da Jurema. Como dito por Izabella Silva (2019, p. 19),

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.

É justamente por terem conhecido o profano em vida que esses Mestres conseguem ser detentores de conhecimento sagrado. Em “Meleagro”, Câmara Cascudo (1978) define que Mestres são “donos dos ‘bons saberes’, são indígenas,

---

<sup>9</sup> Palavra comumente usada na incorporação das entidades, já que elas “baixam” nos médiuns, vindo de um lugar mais alto e sagrado, a Jurema.

negros, brancos. Uns foram escravos africanos, outros catimbozeiros afamados” (Cascardo, 1978, p. 165). Os Mestres, do ponto de vista do autor, não são apenas os espíritos curandeiros, mas também humanos que possuem grande saber em ervas e curam com a fumaça. Uns sem história, outros com muita. Ao morrerem, esses humanos são ressignificados na Jurema, ganham saberes e poderes encantados dentro dos Reinos<sup>10</sup> e torna a voltar em terra para “cumprir a missão”. Ao conversar com Ogã Tetê — feito na Jurema, ele possui um terreiro ao lado de sua esposa e uma banda intitulada “Jurema Preta” —, ele me diz que Zé Pilintra, por exemplo, “não baixa mais, ele evoluiu e não precisa vir mais”. Esta noção de evolução espiritual pode ser ligada diretamente à moralidade e ética das entidades e ao aprimoramento do seu *self*. Antes, no entanto, é possível indicar que esta ideia pode ser derivada diretamente do kardecismo.

Segundo o pesquisador Luís Mont’mor (2017), a Jurema Sagrada é mesclada de elementos da cultura negra, indígena e com fundamentos kardecistas. É uma religião que se popularizou entre as camadas mais pobres economicamente e se mantém viva nas cidades interioranas, como Alhandra e Caruaru, e capitais, como Recife. A Jurema não pratica o culto aos Orixás, mas sim idolatra as linhas espirituais conhecidas como Caboclos<sup>11</sup> e Mestres. Um desses Mestres é o já citado Zé Pilintra, que se tornou uma das — senão A primeira — primeiras entidades da linha espiritual da Malandragem, famosa dentro do Rio de Janeiro.

A figura do Malandro boêmio está incrustada na nossa memória nacional. Protagonista de diversos sambas e dono de uma destreza e esperteza singular, o Malandro foi canonizado e tornou-se divino — assim como os Mestres, o que tornou um Malandro divino foi, em parte, sua profanidade. Com bengala e chapéu, Zé Pilintra tornou-se Patrono da Malandragem (Augras, 1997). Famoso como Malandro da Lapa, sua origem recai — em pontos, conhecimento popular dentro de terreiros e

---

<sup>10</sup> “Mestre Carlos é bom mestre  
Que aprendeu sem se ensinar,  
Passou três dias caído  
No tronco do Juremá,  
Quando ele se levantou

Foi pronto pra trabalhar.” Ponto de Mestre Carlos, famoso dentro da Jurema. Na cantiga, Mestre Carlos caiu no pé da Jurema e levantou-se com conhecimento suficiente para trabalhar no catimbó.

<sup>11</sup> Para os Juremeiros e outros praticantes de religiões afro-ameríndias, os Caboclos são espíritos que outrora foram nativos vivos dentro do Brasil. São tidos como parte fundamental da religião, detentores de saberes curativos e fazem diversos gestos quando incorporados: puxam arco e flecha, batem no peito, gritam.

pesquisas acadêmicas — no nordeste brasileiro, como um Mestre Juremeiro, detentor de enorme conhecimento curador. Como esse Mestre vira um Malandro? Ou, na realidade, ele sempre foi um Malandro? E, como dito, ele não está sozinho: há diversos outros Mestre e Mestras entendidos como Malandros e Malandras dentro da Jurema Sagrada. Vejo aqui os Malandros e Malandras como detentores de saberes e conhecimentos conquistados tanto em vida quanto em pós-vida. Em seu molejo e improviso, eles e elas são um reflexo em si da própria constituição da Jurema Sagrada enquanto complexo religioso. Fluídos, mundanos, divinos, polvorosos, em constante mudança e aprimoramento. Por vezes, em sua escassez econômica — mas abundância em fé —, os rituais Juremeiros são feitos na gambiarra. Na falta de uma coisa, se usa outra. Na falta de dinheiro, se usa toda sua fé. Em sua corda bamba, entre ordem e desordem, caos e sorrisos, a Jurema sobrevive igual a Malandragem: em seu dia a dia, a esperteza prevalece sobre os problemas em uma malemolência que não deixa de ser perigosa, mas permanece bela em si. A Jurema é, sobretudo, cotidiana.

Esta dissertação, portanto, tem como problema de pesquisa investigar quais são as categorias constitutivas que fazem essas entidades serem tidas como Malandras dentro da Jurema Sagrada. O arquétipo de um Mestre Malandro é construído a partir de sua vida terrena e espiritual? Os Mestres Malandros são um reflexo religioso do nosso contexto social, já que houve Malandros em vida em uma época de nossa história? Como se dá a sua prática ética e moral dentro da Jurema Sagrada? Em sua eterna construção de si enquanto pessoas — de sua melhora enquanto indivíduo passado e presente —, onde está sua Malandragem?

Já que trato sobre moralidade e ética dentro da Jurema Sagrada, faz-se necessário destacar que não há nenhum trabalho do tipo que ligue esses tópicos às entidades Malandras dentro da Jurema. Mesmo Zé Pilintra, segundo religiosos e acadêmicos, surgido primeiramente dentro do nordeste brasileiro e com sua origem apontada para o Catimbó, não há nenhuma investigação acadêmica do tipo ligando-o a Jurema, apenas menções dessa entidade em outros trabalhos. Há, no entanto, um trabalho que trata sobre a moralidade dentro da Jurema, o do pesquisador Wagner Teixeira (2014) com sua dissertação “Espírito de Catimbó: A moral mágico-religiosa da Jurema”. Teixeira (2014) chegou a conclusão que parte da moralização dentro da Jurema Sagrada advém do “pressuposto cosmológico

católico do pecado” (Teixeira, 2014, p. 179), o que concordo, mas chegamos há outros tipos de conclusão já que nesta pesquisa busco trabalhar uma visão de moralidade-conjunta entre entidade e médium, o que é o contrário de Teixeira já que seu campo lhe mostra que essa moralidade da entidade não depende do médium. Em realidade, minha dissertação chega como um complemento para o campo, entregando outra possibilidade de moralidade que pode ser encontrada na Jurema, uma moralidade-conjunta, como dito.

Tratando-se de outras pesquisas produzidas sobre a Jurema Sagrada, podemos ver um campo mais rico do que outrora fora, já que no passado as pesquisas acadêmicas eram escassas. Hoje, conseguimos ver trabalhos inovadores ligando a Jurema ao campo político, como o de Michelle Rodrigues (2014) que produz sua dissertação sobre a in/visibilidade da Jurema dentro de Pernambuco. Também em Pernambuco, a pesquisa de Izabela Silva (2019), que será citada diversas vezes ao longo do meu trabalho, que investiga o papel de gênero que as Mestras exercem dentro da Jurema. Igualmente importante, temos o trabalho de Sandro Guimarães de Salles (2010) que trata sobre o espaço e a transitividade na Jurema da Mata Norte de Pernambuco e Litoral Sul da Paraíba. Também temos a pesquisa de Pedro Pires (2010) sobre a Jurema como expressão sentimental. Para além, temos os diversos trabalhos de Rodrigo de Azeredo Grunewald (2018) sobre a Jurema rural e o Toré, falando sobre a origem ameríndia do culto e a fisiologia da árvore Jurema.

Temos diversas perspectivas acadêmicas quando tratamos da Jurema Sagrada. O que busco trabalhar aqui em minha dissertação é enxergar como os Mestres Malandros dentro da Jurema são constituídos através da temporalidade, ética e moralidade e corpo. E demonstrar como essas entidades são, em si, uma representação da Jurema: fluidos, necessários e em uma eterna busca de melhoria.

Nessa busca cotidiana de fé, delinheio agora os capítulos que irão compor esta dissertação. Primeiro, busco solidificar a metodologia no segundo capítulo, discutindo o papel que possuo como pesquisador e praticante da religião, friccionando essa posição e debatendo vantagens, desvantagens e possíveis riscos dessa empreitada antropológica. Além dessa discussão, viso tratar também sobre ética, moralidade, temporalidade e corpo como categorias constitutivas e de análise.

O terceiro capítulo trabalha e define o que é um Mestre, definições desse universo formador, como Reinos, Cidades e Ciências. O quarto capítulo busca realizar uma apresentação da figura do Malandro dentro das nossas ciências sociais, delimitando o que essa personalidade tão famosa e reconhecidamente brasileira nos traz.

Após tais tarefas, discuto no quinto capítulo o que é um Mestre Malandro, onde vivem dentro da mitologia da Jurema e como sua malandragem é trabalhada dentro da religião, visando discutir questões de ética e moralidade inerentes dos Mestres dentro da Jurema, cunhando o termo “moralidade-conjunta”. E, então, no último capítulo discuto os diferentes corpos que são trabalhados por essas entidades dentro da Jurema: o corpo que possuíam em vida, o corpo compartilhado, entre entidade e médium, e o corpo construído, os assentamentos.

Deixo aqui, também, que essa pesquisa não é apenas fruto do meu tempo como discente do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPE, mas resultado do meu tempo como praticante da religião, vivência dentro do terreiro e como, também, médium em desenvolvimento. Esta pesquisa não segue um caminho de temporalidade linear: ela está “suspensa” entre minha vida dentro do terreiro e minha vida como pesquisador. Está entre 2020 - com a morte da minha avó que me levou até meu primeiro encontro com a Jurema - até o presente momento.

Sobre a temporalidade incumbida dentro do meu processo, busco aqui uma inspiração no trabalho de Silva (2019) que discorre sobre a relação entre Cristal — médium — e Mestra Paulina — entidade. Apoiando-se em Deleuze (1974) que apresenta o Tempo Cronos e o Tempo Aion. Cronos é a nossa noção de tempo cronológico, contado por minutos, segundos e microsegundos e está abarrotado até o topo com o presente. No Tempo Cronos, o passado já foi e o futuro ainda está por vir. Silva destaca que “o tempo Cronos se caracteriza pela subdivisão do presente em vários presentes relativos um ao outro” (Silva, 2019, p. 98), portanto abarrotado. Já o Tempo Aion é preenchido com passado e futuro simultaneamente, o presente se “torna efeito instantâneo/imediato”. Aqui, as temporalidades convivem: o passado afeta diretamente o presente, assim como o futuro também o afeta significativamente. No Tempo Aion o presente é composto sincronicamente também pelo passado e afetado diretamente pelas nossas preocupações com o futuro. Ainda segundo Silva (2019, p. 99):

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.

Esta pesquisa se encontra temporalmente “suspensa” por causa disso. Ela está entre minha primeira chegada no terreiro, a minha descoberta como médium rodante<sup>12</sup> e, por fim, minha própria corrente espiritual: é por ter um Zé que veio meu interesse de pesquisar os Malandros. Encontro-me, então, entre passado e presente e também irei discorrer sobre tais experiências passadas neste tempo presente. Além disso, passo também por um momento de transição que define ainda mais esse tempo “suspenso”: estou saindo de um terreiro para outro - como filho de santo. Torna-se, então, ainda mais evidente a ligação entre passado e presente. A ideia inicial desta pesquisa começou em um lugar e terminará em outro, em pontos diferentes de temporalidade e espaço, mas que se afetam diretamente aqui nestas páginas, enquanto escrevo, enquanto estou em campo. O Tempo Aion dentro de meu percurso é encarnado - e desencarnado - em seu Zé, que foi o ponto de partida inicial desse trajeto. E será, também, o final.

### **1.1 A jurema que achei, a jurema que me reencontrou**

No parágrafo anterior, avisei que estava em um momento de transição entre terreiros. Deixei o terreiro de Maria do Bagaço por diversos problemas pessoais e passei quase um ano e meio sem frequentar nenhum lugar. Foi quando, em aflição por causa da dissertação e problemas espirituais, encontrei o Ilê Asé Babá Jagun e sua dirigente, velha conhecida de parte da minha família, Mãe Mere. Fui levado até ela em meados de outubro de 2023, duas semanas antes do meu aniversário. Estava angustiado: além de todas as minhas preocupações e atrasos com a dissertação — a grande dificuldade era me situar em um campo —, sentia um peso enorme em minhas costas. Conseguia imaginar que todos esses problemas resultaram de uma coisa só: negligência com minha própria espiritualidade, já que

---

<sup>12</sup> Termo usado para pessoas que incorporam as entidades.

estava focando na dissertação e devido a outros problemas havia parado de frequentar o terreiro de Bagaço. Ansioso, pedi ajuda a outro angustiado, meu primo-irmão — crescidos juntos, nos aproximamos ainda mais por causa da religião em comum —, que na época passava por uma separação conflituosa. Com problemas, fomos atrás das soluções no terreiro de Mãe Mere, que outrora fora mãe de santo dele.

Localizado há vinte minutos do centro de Caruaru, no bairro Rendeiras, a porta de Mãe Mere estava literalmente aberta quando chegamos. Em reforma, a poeira reinava sob nossos pés enquanto um enorme salão era aberto embaixo, onde antes era sua casa. Em cima, onde era o seu terreiro, iria se tornar sua residência agora — os lugares haviam sido, portanto, invertidos. O bairro localizado é distante do centro da cidade, mas o Ilê Asé Babá Jagun encontra-se relativamente no ponto central dele. Hoje, é um espaço amplo, com um salão reformado que serve para os eventos e reuniões da casa, com os quartos dos Orixás distribuídos ao seu redor e ao fundo um lugar mais elevado para os Ogans tocarem. Colocado em um quarto ao lado, o altar da Jurema de Mãe Mere é recheado de imagens dos Mestres, com três prateleiras de vidro colocadas em um pequeno espaço. Consigo visualizar Mestres e Mestras como Luziara, Paulina e Zé Pretinho postos ali. Abaixo, temos algumas garrafas de cachaça, ou “a branquinha” como alguns Mestres.

Após minhas consultas de búzios e orientações para resolver meus problemas espirituais com uma limpeza, falei com Mãe Mere sobre minha pesquisa, explicando minhas dificuldades em me fixar em um terreiro e o pouco tempo que me restava. Conversando, descobri que ela recebia Seu Zé Pretinho — entidade que também recebo em minha corrente<sup>13</sup> —, Mestre Juremeiro ligado à Malandragem, e ofereceu sua ajuda para eu terminar a pesquisa. Foi, então, que consegui deslanchar essa dissertação. Mãe Mere, na casa dos seus 60 anos, é tombada<sup>14</sup> na

---

<sup>13</sup> Durante meu desenvolvimento mediúnico, houve o acostamento de dois Mestres dentro de minha corrente. A primeira entidade que recebi em meu corpo foi Zé Pretinho, foi o que abriu as portas do meu desenvolvimento. No entanto, após algum tempo outro Mestre se encostou em mim. Maria do Bagaço, então, pediu a Zé Pretinho para se afastar e deixar o outro Mestre — que ainda não revelou o seu nome, mas sempre assumiu ser Malandro e jogador de capoeira, além de declarar ser um “Zé”.. O Mestre Malandro, então, tomou a frente, mas ainda há a possibilidade de Zé Pretinho incorporar em mim.

<sup>14</sup> O Tombo é um ritual juremeiro que torna o médium apto a abrir sua própria Jurema e cuidar de seus afilhados. Geralmente é realizado tomando o chá da Jurema e, então, sendo “enjuremado”, ou seja, levado ao Reino da Jurema onde seu Mestre irá lhe orientar e entregar conhecimentos. É uma

Jurema e diz que “quem me ensinou tudo foi meu Mestre, foi Zé Pretinho, eu não sabia de nada, ele que trouxe a ciência”. Com mais de 50 filhos-de-santo e afilhados de Jurema, Mãe Mere acabou a reforma de seu terreiro ao longo do meu tempo de pesquisa e deu duas festas em comemoração, uma para seu Santo o Orixá Jagun<sup>15</sup> e outra para Zé. Ambas contaram com a ajuda e engajamento dos frequentadores do seu terreiro.

Mãe Mere é uma mulher de estatura média, possui cabelos brancos em um corte curto, sem longas madeixas. Sempre carregava um sorriso no rosto em todos os momentos que a vi. Trabalhava, antigamente, em um hospital da região como encarregada, até que decidiu permanecer apenas com seu trabalho religioso, dizendo que “estava chegando muito cansada, trabalhava muito tanto lá como aqui”. Ela é gentil, mas não deixa de entregar sua firmeza, opiniões e puxões de orelha quando necessário. Nesse momento, a sua casa passa por uma reestruturação tanto física, como espiritual, devido a sua separação. Mãe Mere possuía um relacionamento com outra mulher que também era mãe de santo da casa, ao terminar o relacionamento a casa foi “dividida”, uma parte de seus filhos ficando com ela e outra parte com sua ex-esposa. Em conversa, Mãe Mere me contou sobre seu antigo relacionamento: “Eu fazia de tudo por ela, ia engolindo as ‘botadas’ que ela me dava, até que um dia me cansei. Eu sou muito assim. Na hora que eu não quero mais, eu não quero de jeito nenhum”. É também muito observadora, sempre prestando atenção aos filhos e recebendo a todos com abraços, sorrisos e cheiros nas cabeças.

Conversei com Mãe Mere diversas vezes após esse momento e comecei a frequentar, também, sua casa. A partir disso, ela me apresentou Tamires, a definindo como “uma Juremeira arretada”. Tamires também é Tombada dentro da Jurema, desde os 12 anos de idade, realiza atendimentos e consultas e está ao lado de Mãe Mere sempre que se inicia uma sessão de Jurema dentro do Ilê. Tamires não possui nenhuma entidade ligada a Malandragem em sua corrente, mas me disse que seu Padrinho era Zé Pulintra que a “trouxe ao mundo. Tive complicações quando estava nascendo e minha mãe conta que foi Seu Zé que intercedeu e desde então ele é

---

das maneiras em que alguém se torna Juremeiro, um tópico que será abordado novamente nesta dissertação.

<sup>15</sup> Mitologicamente, Jagun é visto como uma “qualidade”, outro aspecto, do Orixá Omolu ou Obaluaê.

meu Padrinho”. Ela tem 29 anos, mas começou sua caminhada no santo recentemente, há 3 anos. Tem longos cabelos pretos e trabalha na feira de Caruaru como vendedora — mas reside em Agrestina, cidade que fica há cerca de 20 minutos de Caruaru — tirando daí seu sustento. Também possui um relacionamento com uma mulher, que nunca conheci, chamando-a de sua esposa com quem cria um cachorro e uma gata que você chegará a ouvir falar sobre aqui. Tamires transborda carisma, sempre conversando, rindo e brincando ao falar com as outras pessoas do Ilê de Mãe Mere. Elas são minhas principais interlocutoras, junto com Clara.

Integrante de outro terreiro, Clara é a mais jovem das três mulheres e se desenvolve mediunicamente há apenas 2 anos. Com fervor para aprender e descobrir mais sobre sua religião, Clara possui em sua corrente espiritual o Mestre Zé Malandro e a Mestra Maria Navalha, duas entidades ligadas à Malandragem: “Eu não sei porque eu carrego os dois, é um mistério que eu ainda vou descobrir, mas Zé Malandro foi o primeiro a descer e me pegar”. Consegui o contato de Clara com um colega que também está no PPGA da UFPE e também reside em Caruaru, assim como eu, e, desde então, encontrei-a com sua agora ex-namorada Bia, também frequentadora de terreiro, mas Ekedi, para conversamos sobre sua corrente espiritual, seu enredo e suas vivências dentro da Jurema. Ela é uma jovem de 24 anos, trabalha em uma loja dentro de um shopping de Caruaru e nos encontramos no estacionamento todas as vezes que conversamos. Apesar de jovem na religião, Clara possui opiniões fortes e firmes. Ela também é diagnosticada com TDAH, um aviso que ela me dá antes de começarmos a conversar para que caso ela “perca o rumo” eu possa avisá-la sobre. Sua principal conexão é com seu Mestre, com o qual ela fala quase que diariamente realizando seus pedidos de fé.

Temos, portanto, três mulheres em diferentes temporalidades de vida e mediunidade: Mãe Mere, a mais experiente, já possui seu terreiro há anos e tem mais de 50 integrantes nele; Tamires, Tombada na Jurema, se encaminha agora no caminho dos Orixás e já realiza consulta próprias com seu Mestre Daniel; e Clara, ainda em desenvolvimento, que possui duas entidades Malandras em sua corrente, Zé Malandro e Maria Navalha, como Mestre e Mestra, respectivamente.

Além disso, também há a presença inerente de seu Zé Pretinho durante toda esta dissertação. Um Mestre Malandro pertencente à corrente espiritual de Mãe

Mere, Zé Pretinho é um famoso Mestre dentro da Jurema Sagrada e trabalha com as linhas de “direita” e “esquerda”, as quais falarei mais a frente. Infelizmente, não foi possível gravar a conversa, mas tratei de escrever todos os detalhes possíveis e pertinentes assim que cheguei em casa. Por se tratar de uma religião mediúnica, onde há o processo de transe e possessão do corpo humano por uma entidade espiritual, tenho esta possibilidade de conversar com um de tantos Zés que vivem soltos por aí. Zé Pretinho, portanto, se apresenta a mim como um “nego de beijo virado”, trabalhador e que viveu pelas “bandas de Cabo de Santo Agostinho”.

Essa é a Jurema que eu encontrei e as Juremeiras que estavam no caminho — na estrada de barro que percorri até essas palavras serem lidas por você. Reencontrei a Jurema em suas folhas e ramos, voltando a sentir meu corpo a se tremer e suar ao acostamento<sup>16</sup> de minhas entidades. Entretanto, essa Jurema não é a única que vivenciei e essas três mulheres não foram as únicas com as quais conversei. Até achar esse caminho, conversei com diversos outros Juremeiros e Juremeiras, que me trouxeram trocas extremamente significantes para este trabalho e serão devidamente citadas ao longo dele, sempre com as devidas indicações e histórias nas notas de rodapé.

Em resumo, o Ilê Asé Babá Jagun dirigido por Mãe Mere é um terreiro de Umbanda, cultuando tanto os Orixás quanto a Jurema Sagrada e suas entidades. Há quartos separados para cada, mas o salão serve de apoio para ambos quando há uma reunião de Mestres ou uma louvação ao Orixá. O que me tem sido mostrado no campo e que pretendo trabalhar na dissertação é a prática moral e ética desses Mestres Malandros dentro dessa Jurema, sendo refletida em como os praticantes a vêem. Além disso, essa questão está diretamente ligada a temporalidade e *self* desses espíritos, que só continuam a retornar para esse plano com a missão de “evoluir” — assim como religiosos dizem que aconteceu com Zé Pilintra —. E, então, com a questão do corpo. Temos três diferentes tipos de corpo que constituem esses Malandros, sendo eles: o corpo em vida, aquele que se ocupou durante a passagem encarnada dessa entidade e foi lido e entendido ainda como Malandro em vida; o corpo compartilhado, aquele que a entidade usa para estar em terra — e que, segundo interlocutores do campo, é derivado do “enredo”, ou seja, da

---

<sup>16</sup> Outro termo usado para o recebimento de entidades via incorporação.

ancestralidade; e, por fim, o corpo construído, o assentamento onde são depositados orações e oferendas.

“Dentro do mar tem rio  
 Dentro de mim tem o quê?  
 Vento, raio e trovão, as águas do meu querer  
 Dentro do mar tem rio  
 Lágrima, chuva, aguaceiro  
 Dentro do rio, um terreiro  
 Dentro do terreiro o quê?  
 Dentro do raio, trovão  
 Raio logo se vê”  
 Maria Bethânia — Dentro do Mar tem Rio.

## **2 A JUREMA É UM MAR QUE SÓ SABEMOS A GOTA — PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS SOBRE A FLUIDEZ**

A água se encontra presente na Jurema. Está presente no nosso batismo, quando nossa cabeça é lavada com ervas cheirosas e nossos pulsos a recebem depois da queimadura do charuto. Ela está presente nos nossos assentamentos, quando a Cidade do nosso Mestre é levantada e preenchida, servindo como proteção quando os copos estão esbranquiçados ou se quebram. Está nas matas, quando depositamos nossas oferendas aos Caboclos que nos acompanham. Ela se faz presente dentro do chá feito com a raiz da Jurema quando somos levados ao Reino mítico-encantado. A água é fluida tanto quanto a Jurema também é. Em um eterno movimento inconstante de fixar uma forma, a Jurema é múltipla e cada uma traz consigo um diferente “fazer” das coisas, seja por conta dos ensinamentos do Mestre que encabeça o terreiro ou seja pela ancestralidade vivida dentro do culto, na qual a linhagem de sangue também tem poder sobre — como a Jurema dos Acais (Salles, 2010).

A fluidez da Jurema é, além de líquida, material e canonizada em seus Mestres. Como falei anteriormente, quando não se tem uma coisa, se usa outra. O improvisado se faz presente dentro desse fazer Juremeiro e a Malandragem a usa no seu cotidiano, nas ruas encruzilhadas, nos morros, para escapar de diversas situações. Este capítulo versa sobre como tratar a fluidez da Jurema metodologicamente, traçando um caminho que passa pelo meu papel como pesquisador e Juremeiro iniciado, além de discutir sobre moralidade, ética, corpo e *self*. A Malandragem dos Zés e Marias está envolta de todas essas questões. Como

as trocas de mãos pelos pés na capoeira, é preciso reconhecer a Malandragem como, também, fluída. Permeando todos esses debates está a temporalidade, ou melhor, as temporalidades.

Este capítulo visa discutir essas categorias e definir como as tratarei ao longo deste trabalho. Vejo a temporalidade como ponto importante, uma categoria analítica que está presente em todo o desenvolvimento dessas entidades e precisa ser definido para poder ser trabalhado.

## **2.1 Afilhado de jurema tomba, mas não cai — dilemas entre pesquisador e nativo**

“A Jurema é minha madrinha, Jesus é o meu protetor. A Jurema é um pau sagrado, onde Jesus se deitou” esse é um dos pontos mais cantados quando se abre a Jurema, ao iniciar o rito para a reunião/sessão. O coloco aqui por não por acaso, mas por já tê-lo cantado diversas vezes enquanto participante ativo da religião. Pela Jurema ser minha Madrinha e eu seu afilhado, torna-se aqui uma tarefa impossível não chamá-la durante a escrita desse projeto, já que este só existe por estar dentro da religião e ter um — de tantos — Zé na minha corrente espiritual e incorporá-lo dentro das giras. Esta pesquisa já nasceu afetada, desde a sua concepção — que aconteceu propriamente dentro do terreiro. Estou imerso na Jurema Sagrada até o pescoço e afetado constantemente por seu universo.

É importante levantar considerações sobre esse meu papel dentro de campo. Para isso, busco ajuda de Marcelo Camurça (2001) e James Bielo (2022). Marcelo Camurça (2001) trata disso no seu artigo “Da boa e má vontade para com os cientistas sociais da religião brasileira”, criticando pontos pertinentes sobre o pertencimento ao campo religioso enquanto cientista social. Para isso, ele critica Antônio Pierucci (1999), autor que levanta um argumento contra este pertencimento dos cientistas sociais dentro das religiões brasileiras, alertando sobre a “impureza” do campo dentro do Brasil. O problema estaria na condução das pesquisas motivadas por “interesses religiosos”, o que levaria a uma “flexibilização” das pesquisas acadêmicas enquanto teorias sociológicas. Esse é um problema político,

na visão de Pierucci (1999), já que as pesquisas começaram, portanto, por causa de um objetivo partidário, nasceram contaminadas. Em contrapartida, Camurça (2001) cita outra pesquisa e outro argumento, dessa vez de Jean-Paul Willaime que declara:

a experiência (...) típica da pessoa religiosa é fundamental para um cientista compreender o que se passa com a religião. essa experiência pode se tornar um importante limite intelectual para compreender o sistema simbólico de sentido em jogo numa religião específica. (*apud* Camurça, p. 73-74, 2001).

Camurça (2001) também critica esse posicionamento com algumas ressalvas, já que isso pode recair no discurso de que “só quem tem uma experiência (religiosa) nativa pode alcançar o âmago da questão que estuda” (Camurça, p. 74, 2001). Esses problemas são completamente válidos e eu, como um religioso pesquisador ou um pesquisador religioso, estou intimamente ligado a eles. Sim, ser um Juremeiro e, além disso, um médium que incorpora entidades, me traz uma perspectiva única dentro do campo. A vantagem é que eu não passei pela fase de “estranhamento” que todo pesquisador passa quando se está em um campo desconhecido, não de maneira clássica ao menos. Eu estranhei o campo ao vê-lo com olhos acadêmicos, já que antes só o via pela minha perspectiva de religioso. Como um problema político pode surgir disso — o da minha “impureza” (que advém de um problema de secularização aos moldes weberianos) —, busco, de início, já deixar clara minha posição como envolvido dentro da religião. Isso, no entanto, não enfraquece minha busca como pesquisador, mas, de fato, a motiva para conseguir concluí-la, tanto para conseguir respostas dentro da Jurema quanto em minha pesquisa. A vantagem que obtenho é reconhecer, de cara, o que minhas interlocutoras me trazem e ter acesso a coisas que um pesquisador de fora não conseguiria obter, informações que elas, talvez, pudessem relutar em entregar para alguém que não compreende a religião, de fato.

Em realidade, as pesquisas antropológicas, em seu cerne, foram produzidas por “estranhos” — pesquisadores e pesquisadoras que não eram nativos dentro de seu campo de pesquisa. Entretanto, como aponta Camurça (2001), todos, como pesquisadores, somos perpassados por problemas sociais que podem afetar

diretamente nossos trabalhos — e alguns trabalhos derivam diretamente desses recortes sociais que vivemos.

Em contraparte, James Bielo (2022) nos apresenta várias ferramentas metodológicas para compreender a religião enquanto pesquisadores sociais. Para tanto, ele nos entrega quatro opções metodológicas e nos incentiva a refletirmos sobre elas durante nossa pesquisa, são elas: ateísmo, agnosticismo, ludismo e teísmo metodológico. O ateísmo e o agnosticismo metodológicos se apresentam como uma opção parecida, mas levemente diferente em campo: seria a tomada de posição de “ignorar” o seu lado religioso, a fim de buscar uma objetividade maior dentro de campo. Enquanto o ateísmo metodológico ignora as “pretensões de verdade religiosa” (Bielo, 2022, p. 73) e busca compreender o fenômeno religioso como um produto humano, o agnosticismo reconhece tais verdades, mas as vê como incognoscíveis aos antropólogos, aconselhando-os, no entanto, a não desconsiderar a “busca por significado religioso das vidas de adeptos” (Bielo, 2022, p. 73). Já o ludismo metodológico aconselha o antropólogo a “brincar” com as pretensões de verdades dentro de campo, com o objetivo de compreender a prática nativa, mas, na realidade, não entregar-se de verdade a ela. É se pôr no lugar, mas nunca assumi-lo de fato.

Chegamos, portanto, ao teísmo metodológico, que vejo a única opção verdadeira para o meu caso, que já estou deveras envolvido e afetado pelo campo. Bielo (2022) nos mostra o teísmo metodológico como posicionamento para experimentar as pretensões de verdade dentro de nosso campo, assumindo que é perfeitamente possível que o antropólogo reconheça o sentimento do nativo dentro da experiência religiosa:

O teísmo metodológico fomenta um desejo profundo de não distorcer cada experiência de campo para se adequar à linguagem conceitual da teoria social, particularmente aquelas experiências que conflitam mais dramaticamente com o empirismo racionalista. [...] Como uma prática etnográfica, o teísmo metodológico eleva a importância da experiência, insistindo em que a compreensão antropológica deve integrar formas intelectuais, corporais, emocionais e multissensórias de conhecimento. (Bielo, 2022, p. 73)

Partindo deste ponto, o teísmo metodológico assume a experiência como um ponto crucial para a compreensão do campo. O problema reside, então, sobre minha

ética perante a pesquisa e se não irei ser tendencioso. Não pretendo deixar minhas ferramentas metodológicas de lado quando se trata de resolver meu problema de pesquisa. Aliás, ele só pode ser resolvido e analisado através dessa lente teórica. A diferença em meu posicionamento é que eu tenho plena consciência de que sou diretamente afetado em meu campo e deixo isso claro desde o início, com minha própria introdução sendo uma “história” que passei como religioso e pesquisador. Essa afetação, em vez de me causar uma “impureza” foi usada como catalisador para a obtenção de uma rica pesquisa dentro do campo entregando-me acesso a informações que não seriam possíveis de obter caso não fosse um juremeiro.

Segundo Favret-Saada (2005), ser afetado dentro do campo vai muito além do que a comunicação verbal estabelecida com aqueles que você trava seu diálogo constantemente. Estar em campo é ir além desse ponto e ser afetado em todos os seus sentidos, ou seja, a comunicação verbal não é a única maneira de se conseguir dados para sua pesquisa, já que, segundo a autora, “ela é especialmente imprópria para fornecer informações sobre os aspectos não verbais e involuntários da experiência humana” (Favret-Saada, 2005, p. 160).

A afetação descrita pela autora ressalta, grandemente, a utilização de todos os seus sentidos como uma forma de angariar dados antropológicos. Lá, o olfato, paladar, tato, visão e audição são completamente submersos dentro do campo, sendo superados pela mera observação participante. Ouvimos o ilú ressoar ao bater das mãos dos Ogãs, o ritmo quase ensurdecedor em sua magnitude misturado com as vozes que cantam. Tais vozes, não raramente, são das próprias entidades incorporadas que cantam seus pontos e os de outros Mestres e Mestras. Nossos olhos acompanham sua dança e conversa, enquanto giram pelo salão cativando a atenção. Nossa língua sente o amargor da cachaça que eles oferecem durante a gira, a garganta queimando nesse processo enquanto escuta algum conselho ou brincadeira e nosso pulmão fica cheio de cheiros: o da cachaça, o de nicotina, o cheiro do fumo que sai dos cachimbos. Veja, a situação que aqui descrevo é um momento de vários, é uma momentaneidade entre tantas que vivemos dentro do campo. Aqui, todos os sentidos são usados, aflorados, estimulados e os dados que podem ser colhidos disso são muitos.

Márcio Goldman (2003) trata de um episódio de afetação dentro de seu campo, ao realizar sua pesquisa em Ilhéus e escutar os “tambores dos mortos”. Ao ajudar num processo ritualístico de despedida após a morte de uma pessoa dentro do terreiro em que ele fazia pesquisa, Goldman escuta tambores sendo tocados perto do local. Ao questionar as pessoas ao seu redor, descobre que ali não há gente que more por perto, impossibilitando que os tambores tocantes sejam dos vivos e lhe confirmam que são os “tambores dos mortos”. Abalado pelo episódio, o pesquisador relata o ocorrido para colegas e no final chega a conclusão de que:

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. O que importa é que, querendo ou não, levei a história a sério, fui por ela afetado. (Goldman, 2003, p. 452)

Neste episódio, a audição do autor é o pontapé da sua pesquisa: é a partir dos tambores dos mortos que ele consegue fazer uma ligação com seu campo de pesquisa, os tambores dos vivos. Ao citar Favret-Saada, Goldman (2003) aponta a crítica da autora à observação participante que “teria conduzido a disciplina a reter apenas a observação, gerando assim uma ‘desqualificação da palavra indígena’ e uma ‘promoção da do etnógrafo”’. (Goldman, 2003, p. 461). Trago aqui o exemplo de Goldman que mais tarde tornou-se Ogã dentro de um terreiro, mas deixando claro aqui o meu posicionamento como Juremeiro, praticante da religião antes da criação e concepção desta dissertação. Minha vivência dentro do terreiro, como médium rodante e participante das giras, festas, ajuda em ebós, a lavagem de pratos, a arrumação do salão — ou seja, toda a completa experiência vivida por um praticante —, foi o que tornou possível esta pesquisa, já que foi dentro do terreiro que a ideia de estudar Malandros e Malandras dentro da Juremeira veio à minha mente. Vejo esta preocupação de produzir a antropologia em casa como, em seu alicerce, o questionamento próprio da autoridade etnográfica, exposto por James Clifford (1998). Em sua obra, o autor orienta-se sobre a experiência vivida dentro do trabalho de campo pelo pesquisador e como o “eu estava lá” é traduzido através de nossa escrita:

a “experiência” tem servido como uma eficaz garantia da autoridade etnográfica. [...] A experiência evoca uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com seu povo, uma concretude de percepção. A palavra também

sugere um conhecimento cumulativo, que vai se aprofundando. (Clifford, 1998, p. 38).

É justamente porque “estava lá” que o pesquisador ganha sua autoridade. É porque, de fato, a vivenciou. É por consequência de viver dentro do complexo religioso da Jurema Sagrada que sou capaz de trazê-la aqui, através desta escrita, pois “as experiências tornam-se narrativas” (Clifford, 1998, p. 39). Essa ideia deriva, claro, da observação participante. Entretanto, eu não sou apenas um mero observador, mas um participante *de fato*. Eu acendo velas dentro do terreiro, varro o chão, enxugo os pratos, dirijo o carro para despachar um ebó. Essa posição do “eu estava lá” vai além, comigo ela é o “eu sou de lá”. E, portanto, outras problemáticas surgem através desta constatação. Malinowski (*apud*. Peirano, 1997, p. 72) ressalta que “uma antropologia de seu próprio povo é a mais árdua, porém valiosa conquista do trabalho de campo<sup>17</sup>”, ou seja, a antropologia realizada no nosso quintal não é tarefa fácil, mas quando bem feita é capaz de trazer ganhos valiosos. Trata-se de manter o equilíbrio entre o fazer antropológico, as teorias necessárias para analisar o campo e seu viver como nativo. Não pretendo deixar de lado, aqui, o papel de análise produzido em momentos posteriores ao campo.

Adiante, Goldman fala do “devir nativo” e ressalta que “é o movimento através do qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra” (Goldman, 2003, p. 464) e finaliza que “nos termos de Favret-Saada, trata-se assim de ser afetado pelas mesmas forças que afetam o nativo” (Goldman, 2003, p. 465). Defende-se aqui, então, não que o etnógrafo tome o lugar do nativo ou o desvalorize, mas que perpassasse pelas situações que o mesmo passa, não para tomar sua posição e, sim, para que se estabeleça um novo tipo de relação que não seria mediada pela palavra. E isso não quer dizer que deixarei de analisar os acontecimentos através da teoria antropológica. Eu como Juremeiro praticante antes de me tornar mestrando em antropologia, vejo aqui um grande exercício, pois sou nativo — no sentido de que vivencio a Jurema enquanto praticante — e sou o pesquisador. Neste sentido, o “campo” — minha introdução dentro da Jurema — veio bem antes do que toda a

---

<sup>17</sup> “an anthropology of one’s own people is the most arduous, but also the most valuable achievement of a field-worker” (*apud*. Peirano, 1997, p. 72, tradução minha). A citação de Malinowski é encontrada em um prefácio para o livro “Peasant Life In China” de Hsiao-Tsung (1939).

ideia desta pesquisa. Portanto, ela já nasceu afetada por si só, mas é posta sob uma outra perspectiva — a da antropologia. Para além disso, Favret-Saada evidencia que “aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada” (2005, p. 160).

Partindo disto, é preciso ter cuidado com a faca de dois gumes que é a autoantropologia que Marilyn Strathern (2018) levanta. A antropóloga reflete sobre a antropologia feita “em casa”, ou seja, dentro da própria sociedade ou campo do/a pesquisador/a e seu papel como, também, um nativo. Encaixa-se perfeitamente aqui na minha situação e no que pretendo realizar. A autora primeiro questiona o “estar em casa” e que a primeira coisa que “se deve saber é se investigador-investigado estão igualmente em casa, por assim dizer, no que diz respeito aos tipos de premissa sobre a vida social que informam a investigação antropológica” (Strathern, 2018, p. 134). Strathern argumenta que mesmo que o antropólogo esteja familiarizado com o “estar em casa”, não há como se manter firme em sua posição de reflexividade sobre isso e, claro, não há como investigador e investigado estarem no mesmo nível de “familiaridade”.

A autora ainda ressalta duas faces da autoantropologia: a primeira sendo a possibilidade de se conseguir mais informações e compreensão do campo, já que o antropólogo tem a familiaridade com os costumes e não há barreira linguística para se transpor; a segunda é o risco que essa proximidade traz com o potencial de levar a informações que “não revelam nada além do que todos já sabiam de todo modo” (Strathern, 2018, p. 135). Ela chama isso de “reflexividade”: o antropólogo pesquisando “em casa” está propenso a passar por um processo reflexivo intenso que o levaria a um afloramento ainda maior da autoconsciência, a um “distanciamento” do campo. Sobre a presença da “reflexão nativa”, Strathern nos diz que isso gera “sempre uma descontinuidade entre a compreensão nativa e os conceitos analíticos que organizam a própria etnografia” (Strathern, 2018, p. 136). Esse distanciamento é causado pelas ferramentas analíticas e metodológicas que o antropólogo teria em mãos para produzir sua etnografia. Podemos ver, então, que mesmo sendo um Juremeiro iniciado, há, entretanto, uma distinção perante ao campo que é produzida pelo fazer antropológico.

Strathern ainda reflete sobre como a autoridade etnográfica dentro da autoantropologia é construída “em referência às vozes daqueles que fornecem a informação e o papel que lhes é atribuído nos textos resultantes” (Strathern, 2018, p. 36). É importante, aqui, “dar o nome aos bois” e não trazer a informação como um constituinte generalizante como “os juremeiros”, “os praticantes”. As informações obtidas em campo são valiosas pelo contexto em que são inseridas: as pessoas, a situação, o “como” importa dentro disso. Como diria a autora, “precisamos ter alguma ideia da atividade produtiva que está por trás do que as pessoas dizem, e portanto da própria relação entre elas” (Strathern, 2018, p. 137). É relevante destacar as pessoas dentro de uma etnografia e o que se é obtido delas em campo para que, fechando o tópico, a faca de dois gumes da autoantropologia não corte demasiadamente para o lado trivial, comum, e que a etnografia seja produzida, de fato, em seu todo.

## **2.2 O que eu sei, não é só meu — as informações obtidas**

“Todo uso do pronome *eu* pressupõe um *você*, e cada instância do discurso é imediatamente ligada a uma situação específica, compartilhada; assim, não há nenhum significado discursivo sem interlocução e contexto” (Clifford, 1998, p. 44). Se existe um Malandro, existe alguém em que o Malandro dá sua rasteira. Se eu lhe trago informações aqui, existe alguém que as repassou para mim. Se existe Mestre, é porque existe outro Mestre ou Mestra que lhe ensinou antes. O que James Clifford nos lança atenção é de que toda pesquisa etnográfica é feita em um contexto específico e com interlocutores visíveis, audíveis, tocáveis, mesmo que não escritas por quem pesquisa. A visão do autor buscou desconstruir o que a antropologia clássica formou em seu passado, trazendo um enorme impacto político e científico dentro do fazer antropológico. Clifford nos faz questionar nossa própria autoridade e, em essência, nos informa que a informação que entregamos enquanto etnografia não é puramente nossa. Ela é um acordo constituído entre um ou mais sujeitos políticos, é uma realidade construída para aquele determinado momento com um determinado propósito. Minha pesquisa é produzida em um contexto, mas não no

sentido de estar fixada espacial, física e temporalmente. Meu contexto é fluído por tratar, também, com uma entidade que pode, a seu bem querer, ir e vir do plano físico e desdobrar-se no tempo, vivenciando-o a sua própria maneira.

O que busco aqui contemplar é que toda informação que tive, todo aprendizado que foi me dado e colhido, não é só meu. Me foi ensinado, repassado, “catado” em contexto específicos e pessoas específicas. Ao longo deste caminho e dessas palavras que você agora lê, passei por diversas pessoas que me ajudaram e opto por nomear a todas, mesmo que apenas tenha sido uma conversa, uma troca de mensagens, um áudio enviado no WhatsApp. E, claro, a maneira como obtive essas informações é tão importante quanto ela em si. Mencionei anteriormente minhas principais interlocutoras e há uma razão de não se apenas uma:

A proposta é, então, escrever etnografias tendo como modelo o diálogo ou, melhor ainda, a polifonia. [...] A idéia é representar muitas vozes, muitas perspectivas, produzir no texto uma plurivocalidade, uma "heteroglossa", e para isso todos os meios podem ser tentados: citações de depoimentos, autoria coletiva, "dar voz ao povo" ou o que mais se possa imaginar. (Caldeira, 1988, p. 141)

O trecho citado de Teresa Caldeira (1988) é a partir do debate que ela também propõe com James Clifford. O que busquei fazer foi a construção de diálogos. Minha intenção não foi construir um conjunto de perguntas solidificadas que não poderiam ser mudadas no trajeto da conversa, pelo contrário. Tentei não travar a conversa, ao escutar elas falarem para mim o que acharam dos Malandros e Malandras, como se inseriram na religião e sua maneira de agir dentro dela. Os trechos citados ao longo desta dissertação tem, por objetivo metodológico e político, dar nome aos bois e não aplicar a realidade que aqui descrevo como única e generalizada. Ela é, sobretudo, contextualizada. É feita em Juremas específicas, por Juremeiras específicas e com vivências específicas. É importante delimitar isso devido a já citada fluidez na Jurema: como a água, a Jurema toma forma de maneiras diferentes dentro de cada espaço.

Ao escutar Mãe Mere, Tamires e Clara não tinha em mente confirmar teorias pré-estabelecidas em minha mente. Como Juremeiro, eu sabia que qualquer hipótese que eu tivesse seria completamente testada e destruída pelo campo, já que, como dito, a Jurema é diferente em cada espaço. A Jurema de Mãe Mere não é

a mesma de Tamires e nem da de Clara — apesar de Mãe Mere ser sua mãe de santo, Tamires foi tombada aos 12 anos de idade, em uma outra Jurema que seus pais frequentavam quando era criança<sup>18</sup>. Eu tinha que escutá-las. E com essa proposta dialógica, outros questionamentos surgem dentro da escrita etnográfica:

Enquanto as etnografias articuladas como encontros entre dois indivíduos podem com sucessos dramatizar o dar-e-receber intersubjetivo do trabalho de campo e introduzem um contraponto de vozes autorais, elas permanecem *representações* do diálogo. Como textos, elas podem não ser dialógicas em sua estrutura. [...] além disso, há uma frequente tendência, nas ficções de diálogo, a apresentar o interlocutor do etnógrafo como o representando, ou a representante, de sua cultura — um tipo, na linguagem do realismo tradicional — através do qual os processos sociais gerais são revelados (Clifford, 1998, p. 46).

O desafio aqui proposto é como transformar essa metodologia dialógica em escrita. Não vejo aqui sentido em colocar os diálogos inteiros que obtive, o que acarretaria em enorme páginas e resultaria em uma dificuldade de análise, devido a imensidão de informações e teorias que podem ser criadas e aplicadas dessas conversas. Portanto, colocarei trechos, devidamente identificados a quem correspondam, e os analisarei por vias das categorias que sugiro como constitutivas da Malandragem dentro da Jurema: tempo, ética, moralidade, corpo e *self*. Para tanto, essas conversas foram gravadas e transcritas, para melhor acesso durante esse processo de escrita, exceto a de Zé Pretinho, que recorro a memória e minha escrita da conversa. Como mencionado anteriormente, por tratar-se de uma religião mediúnica, tenho a possibilidade de conversar com essa entidade através do corpo e voz de Mãe Mere. Seu Zé Pretinho é mais um nesse percurso, talvez o mais importante, mesmo que tenha tido a oportunidade de conversar com ele diretamente apenas uma vez. Trato-o, aqui, como ser extra-humano — é mais que humano, mas ainda o é em certo nível — não deixando seu lado divino de lado, mas situando-me em entender Zé Pretinho como mais um de meus interlocutores, do qual obtenho informações e reflexões. Ao fazer esse ato, busco identificar a voz, personalidade, trejeitos e pensamentos de cada uma das minhas interlocutoras, descrevendo-as da

<sup>18</sup> Isso não é algo incomum, já que a vida percorre e nos transforma a cada instante. O caso de Tamires não é o primeiro e nem o último no qual uma religiosa ou religioso “troca” de casa durante seu caminho espiritual. A partir do momento que não nos sentimos mais confortáveis a fazer parte de um terreiro, seja por qualquer tipo de questão, nossa evolução espiritual não consegue ser desenvolvida claramente. Por isso, é comum ouvir dizer que “seu santo escolheu essa casa”, dado significado a essa “troca” como algo natural da vida, com o santo ou entidade nos levando para onde precisamos ir para nos desenvolver espiritualmente. Isso não acontece apenas na Jurema Sagrada, mas também em outros campos religiosos, como a Umbanda.

melhor maneira possível. Sobre transcrição, busco inspiração, mais uma vez, em Izabelle Silva (2019), que já foi citada — e provavelmente ainda será muito:

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. (Silva, 2019, p. 43)

Creio que isso resume todo o ponto desta discussão: apresentar uma metodologia dialógica dentro de uma etnografia escrita é ter a noção de que nenhuma teoria consegue caber a grandiosidade de ser. Podemos cortá-la e encaixá-la dentro de um contexto necessário para nossas pesquisas, mas a imensidão de *ser* vai muito além do que palavras postas, digitadas, escritas, em nossas telas ou papéis, é compreender que não apenas os sujeitos, mas a própria Jurema em si é grande demais para ser colocada em ponto definitivo. O que trago aqui é um recorte único, existente em seu próprio tempo e espaço, condizente com aquilo que vivenciei, mas trespassado por aquilo que escrevo e leio durante a feitura desta dissertação. Nenhuma teoria cabe o ser. Nenhuma teoria cabe a Jurema. Mas podemos tentar ajustá-la, sob uma perspectiva.

A partir disso, discuto agora sobre o tempo, categoria que perpassa por todas as outras e se torna de valor inestimável para esse meu trabalho. E, logo depois, a questão da ética, moralidade e *self*.

### **2.3 A minha luz é deus, o meu relógio é o meu pensamento — Temporalidades**

Intitulo essa seção com a famosa frase do ponto de uma das Mestras mais conhecidas da Jurema, a Mestre Paulina. O seu ponto versa sobre a sua esperteza em discernir o tempo apenas com seu tempo, sendo este apenas um mero detalhe para a Mestre. O tempo é força primordial da Jurema, mesmo que, por vezes, passe despercebido por seus praticantes. O ponto cantado de Paulina é uma das provas

de que o tempo é fator importante para as entidades presentes nelas e que demanda-se dele paciência e pensamento.

O que proponho aqui é que a Jurema Sagrada vive a temporalidade de diversas maneiras diferentes, mas aplicada aos sujeitos e experienciados por eles de múltiplos jeitos. E os sujeitos que aqui falo são tanto os vivos quanto os mortos. O tempo representa o que já fomos, o que somos e o que seremos e tudo isso está em constante afetamento dentro da Jurema: temos o tempo das entidades, o tempo da Jurema, o tempo dos vivos, o tempo dos recados<sup>19</sup>. Prosseguindo pelo tempo Cronos (Deleuze, 1974), temos o passado, o presente e o futuro. Começemos pelo primeiro.

Há quem possa considerar a Jurema Sagrada como um regime passadista de tempo, no qual o passado é predominante. De fato, a Jurema tem uma forte ligação com seu passado que é intermediado no seu presente. Como exemplo maior temos Malunguinho, considerado Rei na Jurema, que é um personagem histórico de Pernambuco. Malunguinho era o líder do Quilombo de Catucá<sup>20</sup>, que também ficou conhecido como Quilombo do Malunguinho. Marcus Barreto (2021) investiga, por exemplo, o processo de reivindicação de Malunguinho como líder desse Quilombo e que seus principais atores foram Juremeiros da região. Dentro da Jurema, antes de tudo temos que cantar e louvar a Malunguinho, como nosso protetor e “nosso braço direito e esquerdo”<sup>21</sup> e Exu da Jurema, ao mesmo tempo que Rei, sendo eternamente canonizado dentro do culto. Podemos ver, portanto, que sim, a Jurema está ligada a um regime passadista, mas em partes. François Hartog (2013), historiador, propõe como ferramenta de análise o Regime da Historicidade, elencando que devemos ver a história como uma experiência temporal na qual, em diferentes casos, um dos tempos cronológicos — passado, presente ou futuro — está em posição dominante. Começando seu prefácio mencionando a grande crise financeira do mercado imobiliário norte-americano em 2008, Hartog impulsiona a crise do tempo.

---

<sup>19</sup> “Recado” é uma das expressões comumente ouvidas quando se faz pesquisa sobre religiões afro-ameríndias. O recado pode ser um aviso, um conselho, um pedido, um alerta. Ele é dado em diversas circunstâncias, quando a entidade está incorporada em algum médium e não tem definição de tempo, podendo ser um recado para o presente ou futuro.

<sup>20</sup> Em algumas ramas de Jurema, Catucá é considerada uma das Cidades da Jurema. No entanto, não há nomenclatura fechada sobre as cidades dentro do culto, cada Jurema seguindo uma tradição diferente em relação às cidades.

<sup>21</sup> Este é parte de um dos pontos cantados para Malunguinho durante nossos ritos.

Partindo de diversas experiências do, o regime de historicidade se pretenderia uma ferramenta heurística, ajudando a melhor apreender, não o tempo, todos os tempos ou a totalidade do tempo, mas principalmente momentos de crise do tempo, aqui e lá, quando vêm justamente perder sua evidência as articulações do passado, do presente e do futuro. (Hartog, 2013, p. 37).

O “Regime de Historicidade”, portanto, é uma forma de observar o tempo através não de sua totalidade, mas da predominância de um dos tempos cronológicos. Essa ferramenta analítica foi construída pelo autor com apoio na obra de Marshall Sahlins (1990), *Ilhas de História*. Sahlins versa sobre a história dentro da antropologia e apresenta o “regime heroico”, apresentando as sociedades antigas baseadas em histórias mitológicas, marcadas por diversos heróis. Esse “regime heroico” seria, na realidade, a história das elites que prevaleceram durante determinado período histórico. O autor argumenta que a história “é sempre e em todo lugar a vida da comunidades, mas precisamente nessas nações heroicas o rei é a condição de possibilidade de existência da comunidade” (Sahlins, 1990, p. 63, grifo meu). Ora, então fica assim determinado que o autor evidencia que a história é escrita pelo lado ganhador, pelas elites. Tem algo mais elitista que um rei cheio de subordinados? É a partir disso que Sahlins propõe, portanto, vermos o outro lado da moeda que não esteja estampada a cara do rei: observar a história pelo lado da margem, daqueles que gastam o dinheiro estampado. Sua posição política aqui é clara. Apesar de ter recebido inúmeras — na antropologia, quando não? — e valiosas críticas, o posicionamento de Sahlins foi essencial para se pensar o papel da antropologia histórica e, para além, iniciar um importante debate sobre antropologia e temporalidade. É através do regime heroico de Sahlins que Hartog se inspira ao criar sua ferramenta analítica do regime da historicidade.

Não cito Sahlins por acaso aqui dentro dessa metodologia, mas por vê-lo com um diálogo claro dentro da Jurema Sagrada. Retomo, novamente, ao exemplo de Malunguinho. Retratado como figura histórica esquecida, Malunguinho é ressignificado e canonizado dentro da Jurema, se tornando rei. Seu reino é a própria Jurema, as matas, os espíritos encantados que ali residem e fazem dele o seu protetor. O “Rei” dentro da Jurema é um negro escravizado que liderou e cuidou de seus iguais na época que estava em terra e, devido a isso, ganhou seu lugar dentro do complexo religioso. Veja bem, diferente de reis históricos, Malunguinho virou

realiza justamente por tudo que lhe era marginalizado em sua época de vida. Ignorado perante a história oficial — das elites —, ele é proclamado rei pelo outro lado da moeda e sua presença histórica é disputada pelos Juremeiros. É uma maneira, como sugerida por Marshall Sahlins, de recontar a história de Pernambuco através dessa figura. O escravizado se torna figura histórica. O liberto se torna exemplo. O ignorado se torna rei. Não apenas podemos ver o outro lado da história ser recontado, como transformado, transmutado, divinizado e tornado aquilo que os opressores outrora eram. Rei, protetor, guardião, líder.

Sim, em parte o passado da Jurema tem grande influência em seu presente. O passado, sim, é uma das influências temporais da Jurema e uma das maneiras de se viver o tempo dentro dela. Quando falo sobre o “regime passadista” — termo cunhado algumas vezes por Hartog em sua obra — dentro da Jurema é a isso que me refiro: que me foi atentado que no complexo religioso da Jurema, o tempo prevalecente e dominante é o passadista. É o passado histórico que ainda afeta os Mestres e Mestras. É o passado vivido na Rua da Guia, citada tamanhas vezes em pontos diferentes de entidades diferentes, se fazendo existir dentro do presente. São os morros, as matas, as lagoas, os canaviais. São as mestras rodando suas saias e os Zés sambando durante as incorporações. Sim, o passado está vividamente presente dentro da Jurema, mas não é de modo algum o único fluxo temporal vivenciado. Sim, o tempo passadista é prevalecente, entretanto ele o é em um dos vários aspectos temporais vividos dentro da religião. Em sua fluidez, a Jurema capta dentro de si diferentes temporalidades que trabalham conjuntamente. Portanto, o Regime de Historicidade nos serve para, sim, reconhecer o tempo passadista que está dentro da Jurema e lidar com suas repercussões no presente, mas, nesse contexto, a Jurema não possui apenas o passado como seu afluente.

É isso o que Achille Mbembe (2017) trata em seu artigo intitulado “Tempo em Movimento”. Mbembe pesquisa sobre a África e os impactos da colonização dentro do continente. Ao começar sobre o discurso, o historiador repercute sobre como o povo africano é representado ainda hoje: “o discurso sobre a África é quase sempre desenvolvido no contexto (ou às margens) de um meta-texto sobre o animal — para ser exato, sobre a besta: suas experiências, seu mundo e o seu espetáculo” (Mbembe, 2017, p. 22). O autor é bem enfático ao trazer sua visão sobre

pós-colonialidade, nos entregando ferramentas robustas de análise que podem ser aplicadas não apenas dentro de seu contexto, mas também no nosso.

Ao engatar sobre as “eras”, Mbembe discute sobre o *self* africano, indicando que a subjetividade e a temporalidade estão em sincronicidade, em consonância, uma ligada a outra: “parto da ideia de que há um relacionamento próximo entre a subjetividade e a temporalidade — que, de certo modo, pode-se considerar a própria subjetividade como temporalidade” (Mbembe, 2017, p. 38). A partir disso, ele fala sobre *enredamento* e *deslocamento*. Ele proclama que o *deslocamento* não é apenas a “saída de um ponto o outro, trânsito” (Ibidem). O *deslocamento* não é apenas a movimentação física, mas a possibilidade de redescobrir a África se deslocando filosoficamente. Já sobre *enredamento*, Mbembe nos diz que:

Como uma era, o período pós-colonial contém diversas *durées* múltiplas compostas de descontinuidades, reviravoltas, inércias e balanços que sobrepõem umas às outras, penetram umas às outras, e cobrem numas às outras: um enredamento. (Ibidem, grifo do autor.)

O enredamento é um entrelaçamento de diversas temporalidades. Em sua teoria pós-colonial, Mbembe argumenta que não há como distinguir a África entre “antes” e “depois” da Colonização, como muitos historiadores tentam fazer. Em uma posição política, o historiador busca demonstrar a independência e força do continente *apesar* do processo colonizatório e como isso inflige diretamente no *self* africano, através da temporalidade:

Pensar de modo relevante sobre este tempo que está aparecendo, este tempo que passa, significou abandonar as visões convencionais, pois essas só percebem o tempo como uma corrente que transporta os indivíduos e as sociedades de um segundo plano para o primeiro plano, com o futuro necessariamente emergindo do passado e seguindo esse passado, sendo ele próprio irreversível. Mas de interesse central foi aquele tempo peculiar que poderia ser chamado de tempo da existência e da experiência, o tempo do enredamento (Mbembe, 2017, p. 39).

Mbembe nos entrega uma ferramenta de análise poderosa quanto a temporalidade. Ele nos sugere o *enredamento* para dar conta das diversas coisas que foram e são vivenciadas dentro do continente africano. Não busco desenvolver nenhum tipo de argumentação em relação ao passado imbricado entre os continentes africanos e o nosso, mas usar a ferramenta analítica proposta pelo autor para trabalhar as temporalidades dentro de meu campo juremeiro. Essa ferramenta

me dá a possibilidade de encararmos o meu campo juremeiro com a multitemporalidade, enxergando que passado, presente e futuro estão entrelaçados em diversos momentos dentro de nossa seção de Jurema e dos Malandros. Se você, leitor, já teve a oportunidade de observar uma sessão de Jurema irá notar diversos tempos em acontecimento e um certo nível de caos no desenrolar do momento. Vemos as entidades descendo, cantando, interagindo, bebendo, dando consultas e conselhos ao redor do lugar, abraçando os convidados. Vemos filhos e filhas de santo correndo para acender cigarros e encher copos, enquanto outros tantos correm para levar água (ou bebida) aos convidados que não pertencem ao terreiro. Nesse simples momento, podemos ver a multitemporalidade argumentada por Mbembe. Explico.

Cheios de subjetividade, cada Mestre e Mestra possui sua própria história, personalidade, trejeitos e pontos. Maria do Bagaço era impetuosa, rodando suas saias pelo salão, reclamando e elogiando seus afilhados de Jurema. O Mestre Zé Pretinho de Mãe Mere é extrovertido. Com um sorriso largo no rosto compartilhado — temporariamente seu, mas de outro —, seu Zé Pretinho dança pelo salão, trocando rapidamente suas pernas e no final agradecendo a todos pela presença. Entretanto, antes de descerem, os seus pontos são cantados e suas histórias são ritmadas. Temos, aí, o passado: eles se fazem presentes pelo chamamento do que um dia foram e o que hoje são. E quando chegam, escutam problemas, dão conselhos, dão avisos e alertas que, muito comumente, não servem apenas para o presente. Eu mesmo já recebi um recado de um Mestre que só pude plenamente compreender depois de 2 anos. Para além, as próprias entidades estão ali pensando em seu futuro, afinal dizem que estão vindo ainda em terra para “evoluir” — assim como o Mestre Zé Pilintra —, o que denota, então, um pensamento no futuro. Conseguimos, então, captar o *enredamento*, o entrelaçamento de temporalidades que estão acontecendo a todo momento ali. Se a luz de Paulina é Deus e seu relógio é o seu pensamento, fica a cargo dela definir em qual tempo estará pensando.

Como posicionamento, vejo o tempo sugerido por Mbembe como ferramenta essencial em definir o *self*, ética e moralidade desses Malandros dentro da Jurema. É um entrelaçamento temporal que começou no passado e persiste fortemente

dentro do presente, sendo guiado ao futuro. Neste contexto, os Malandros e Malandras vivem tudo ao mesmo tempo.

Como outro adendo, trago o relato de Clara, a mais jovem das minhas interlocutoras. Quando conversei com ela e sua namorada, Bia, um dos assuntos surgidos foi justamente a temporalidade: “Eu acredito que há muitas entidades que vêm em momentos diferentes. Então, eu penso que existe um Zé Malandro velho e um Zé Malandro mais novo, mas é o *mesmo* Zé Malandro, apenas em tempos diferentes quando estão em terra”. É através do *enredamento* que essa pesquisa pode ser produzida, ao identificar passado, presente e futuro dentro da Jurema dos Mestres Malandros, me ajudando a compreender a fluidez dessa Jurema, com um tempo igualmente fluído. E se subjetividade é temporalidade, o *self* desses Malandros está diretamente conectado ao tempo em que eles viveram, o seu estado atual de espíritos e sua resignação de ajudar para evoluir. E esse *self* está ligado, também, à ética e moralidade dessas entidades.

#### 2.4 Malandro é malandro e mané é mané — Sobre Ética e Moralidade

“Saravá seu Zé Pilintra,  
moço do chapéu virado.  
Na direita ele é maneiro,  
na esquerda ele é pesado.”<sup>22</sup>

*Eu não gosto de trabalhar com a esquerda, não. Não gosto. Ela é necessária em seus momentos, mas não gosto. Seu Zé Pretinho sabe disso e acho que por isso que ele não deixa nenhum outro Mestre vir na minha corrente. Quando eu morrer, eu quero ir e ficar. Quero ficar voltando não. Quero ir e ficar de vez, em paz.*

Esta fala é de Mãe Mere, dirigente do Ilê Asé Babá Jagun. Ao ser pesquisador de uma religião afro-ameríndia, é inevitável, em algum momento, ouvir sobre “a esquerda” e “a direita”. Em eterna dualidade, a esquerda e a direita estão igualmente dentro dessas religiões, em aspectos diferentes, às vezes em disputa, às vezes em sincronia, mas sempre presentes. Tento aqui definir, primeiramente, um

---

<sup>22</sup> Parte de uma música famosa da cantora Genimar. Pode ser escutada aqui: [https://www.youtube.com/watch?v=D4h\\_Hw\\_14u8](https://www.youtube.com/watch?v=D4h_Hw_14u8) Acesso em 13 Jan 2024.

pouco sobre isso. Ao entrarmos dentro de uma religião ameríndia, vemos em ação o que Márcio Goldman (2003) chama de “catar folhas”, já que quem adentra a religião: “deve ir reunindo (‘catando’) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as ‘folhas’) com a esperança de que, em algum momento, uma síntese plausível se realizará (2003, p. 255). A esquerda e direita é uma das primeiras coisas que eu, como iniciante, consegui distinguir. São dois tipos diferentes de energia em que as entidades trabalham, comumente associado ao bem e ao mal. Na direita, podemos ver rituais relacionados à saúde, bem-estar, abertura de caminhos, as entidades geralmente associadas a essa linha são Caboclos, Pretos-velhos, Erês, Baianos<sup>23</sup>. Já Exus e Pombagiras<sup>24</sup> são colocados do lado esquerdo, com trabalhos como amarrações, fechamentos de caminho e feitiços. E no meio está a Jurema, com Mestres e Mestras que são capazes e sabedores de fazer os dois, trabalhando na esquerda e direita e mudando sua energia para isso.

Essa fluidez de energia é a própria essência da Jurema. É o improvisado. É caminhar entre a ordem e desordem, é perfurar o campo da dualidade. E quem faz isso melhor que o Malandro? Em sua esperteza, o Malandro vira as situações ao seu favor, numa gingada de perna, trocando os pés pelas mãos. A Jurema é Malandra em sua própria concepção, trabalhando tanto na esquerda quanto direita. Essa dualidade entre esquerda e direita, também pode ser vista entre Umbanda e Quimbanda, bem e mal (Assunção, 2010a): “Neste sentido, a umbanda corresponde à difusão dos aspectos morais e valores dominantes da sociedade, enquanto a quimbanda é associada aos valores ‘marginais’ e considerados desviantes” (Assunção, 2010a, p. 161). Podemos ver, portanto, um jogo de moralidade dentro da própria religião, influenciando, do mesmo modo, os participantes. Se a direita é dominante na Umbanda — e a esquerda na Quimbanda, na Jurema uma só entidade pode fazer os dois, tanto esquerda, quanto direita. Caio aqui novamente na tecla da fluidez, a água que se move dentro da Jurema e em suas práticas e são

---

<sup>23</sup>Erês são espíritos infantis. Travessos, gostam doce, são agitados, chorões e risonhos.

Pretos-velhos são lidos como espíritos de escravizados em vida, os que vi gostavam de rezar o terço, tomar café com limão e seguravam um cachimbo em mãos. Já os Baianos são, como pelo nome, espíritos que viviam na Bahia e possuem grande sabedoria em rituais, nunca presenciei nenhum.

<sup>24</sup> Há também quem chame essas entidades de pombogiras. Neste trabalho, as chamarei de “pombagiras” por ser o nome predominante que escuto em campo e vivência religiosa.

aplicadas pelos Mestres, Mestras, Padrinhos, Madrinhas e Afilhados<sup>25</sup>. Ao tratar das duas energias, os Mestres e Mestras brincam com sua própria ética e moralidade, assim como os Malandros.

Para a discussão sobre ética e moralidade trago aqui, primeiramente, Michel Foucault. Foucault (1998) debate sobre a moral e a prática de si na introdução do seu célebre livro, *História da Sexualidade II*. O autor define que a moralidade é um conjunto de “valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc.” (Foucault, 1998, p. 26). Já o “código moral” é a maneira difusa, confusa e anuladora de certas questões em que essas regras e valores são repassados, criando uma liberdade para eventuais “escapadas” da moralidade vigente. E a “moralidade de comportamentos” é como esses indivíduos, cercados por esse mundo já constituído, lidarão com essa moralidade: se irão rejeitá-la ou abraçá-la e quais serão os limites aceitos ou rejeitados perante isso. Ou seja, como sua conduta será diante dessas regras e valores que já lhe foram entregues. A partir disso, Foucault discute sobre *como* os indivíduos escolhem se conduzir através disso, ou seja, “a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código.” (Foucault, 1998, p. 27). O autor argumenta que essa conduta é, fundamentalmente, a constituição subjetiva do sujeito centrado em si, ou seja, a maneira que os indivíduos navegam dentro desse mundo de regras e valores — a moral — e seus comportamentos morais perante esses códigos é, em seu âmago, constituído inteiramente de si. A conduta ética é centrada na construção de si mesmo. Foucault chama isso de “modo de sujeição” que é a “maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática”. (Foucault, 1998, p. 27). A ética é o conjunto pessoal pelo qual a moralidade será aplicada a partir de cada indivíduo. A moral são os valores, a ética é como o indivíduo decide agir perante esses valores.

---

<sup>25</sup> Diferentemente da Umbanda e Candomblé, nos quais há uma clara hierarquia entre mães e pais de santo e filhos de santo, com diferentes cargos entre si, na Jurema Sagrada não se tem algo tão rígido. Dentro da Jurema, o/a dirigente é chamado/a de Padrinho ou Madrinha e aqueles que estão em sua casa são ditos por Afilhados de Jurema. Há sim, no entanto, ritos necessários e que denotam diferença entre participantes, sendo os principais a Consagração e o Tombamento de Jurema.

A moralidade é um jogo complexo com diversas peças: regras e valores; a maneira na qual elas são recebidas, aceitas ou rejeitadas; a conduta, a prática, em que ela é feita e, por último, o sujeito como cerne dessa moralidade. Vemos, então, um jogo múltiplo em que o jogador — indivíduo — tem que tomar decisões acerca de si e sobre o mundo ao receber as regras do jogo. Neste caso, há uma intrínseca relação entre o mundo exterior — que lhe entrega essas regras — e o sujeito que lidará com elas.

Aplicando a questão da moralidade dentro do Candomblé, Miriam Rabelo (2016) trata sobre a ética dentro da religião e já abre seu artigo dizendo que o “o candomblé coloca muitas exigências formais sobre o comportamento do adepto enquanto participante dos ritos, mas o libera para exercer sem constrangimento (e sem julgamento) seus propósitos no mundo” (Rabelo, 2016, p. 110). Compartilhando do pensamento do filósofo norte-americano John Dewey, a autora propõe que a ética deve ser tomada por um modelo estético: “tomar a experiência moral como uma experiência de consumação, vivida desde dentro por um *self* que não se distingue de sua atividade e que se transforma com ela”. (Rabelo, 2016, p. 116). Ou seja, não há distinção entre o seu “eu” — *self* — e sua atividade — conduta. E aqui não se deve esquecer de todo o universo de conduta, ética e moralidade que esses praticantes possuem fora do espaço religioso. Seu trabalho, ambiente familiar, relações amorosas, entre outros, são objetos formadores de moralidade e ética em si próprios, cabendo ao sujeito conduzir-se perante isso.

A moralidade dentro do candomblé é aplicada não só aos humanos, mas também às entidades, seus modos de comportamento e suas energias. Sobre isso, Diane Espírito Santo (2014) versa sobre a plasticidade dos espíritos e como suas personalidades — suas próprias histórias quando encarnados e seu *self* — são moldados. “De acordo com muitos espiritistas, o destino de um *muerto* normal, digamos, o espírito ancestral, é o apagamento de si mesmo, por assim dizer — de suas características pessoais, sua persona mundana” (Santo, 2014, p. 70). É possível considerar, então, que há uma continuidade no espírito em sua tarefa de se constituir mesmo após a vida e de cumprir sua “missão”. Mãe Mere, por exemplo, me fala que não gosta de trabalhar com a parte “esquerdeira<sup>26</sup>” por que “quando eu

---

<sup>26</sup> As energias espirituais são divididas entre “esquerda” e “direita”. A Direita é dita como uma energia boa, para cura, abrir caminhos e outros. A Esquerda é tida como uma energia mais pesada de se

morrer, eu quero ir e ficar lá, não quero ficar voltando pra cumprir missão. Quero ficar lá e descansar”. Na visão de Mãe Mere, esse lugar seria algum plano existencial. Quando ela fala de “ficar lá” se refere ao fato de não querer retornar enquanto entidade espiritual, igual Zé Pretinho, para trabalhar espiritualmente nesse plano. Ela quer “ficar e descansar”, ou seja, chegar ao outro lado, ao outro plano espiritual, sem nenhuma dívida terrena para pagar. Portanto, nossa própria constituição enquanto seres afeta diretamente nosso caminho pós-vida e as entidades que nos relacionamos estão nessa construção. A ideia de “apagamento” que a autora nos apresenta é diretamente atrelada a essa eterna construção de si e nos leva ao caminho da plasticidade:

o muerto tanto se projeta de um certo modo como o médium o verá de um certo modo, dependendo do repertório de conceitos e imagens culturais (arquétipos, de acordo com Eduardo) existente. A manifestação — o muerto — é um ponto intermediário entre os dois, por assim dizer. (Santo, 2014, p. 72).

Os arquétipos, então, são maneiras e trejeitos que os espíritos se manifestam dentro de uma linha espiritual. Os Malandros e Malandras cariocas, por exemplo, possuem arquétipos imediatamente reconhecíveis e, sobretudo, estéticos: usam vermelho e branco — apenas o Malandro Galo Preto e uma outra outra pombagira usam preto —, andam com facas e Navalhas e trazem símbolos relacionados aos jogos de azar como dados e cartas. E, segundo Santo, esses arquétipos são escolhas: os “muertos” determinam os arquétipos que se farão presentes, ou seja, a qual tipo de linha eles pertencerão, ao virem em terra e incorporarem em pessoas vivas: “As aparências são, portanto, cruciais para uma apreciação da missão de um espírito, mesmo que não carreguem uma identidade absoluta ou completa” (Santo, 2014 p. 72). Os arquétipos são identidades compostas por um complexo jogo de *self* e influência identitária nacional, além de serem o resultado tanto pelo que aconteceu em vida quanto em morte nesses espíritos.

Sobre esse tópico, Michelle Rosaldo (2019) argumenta que o *self* é estabelecido não apenas por influentes internos e afetivos, mas por fatores externos, ou seja, sociais. O *self* e a maneira como agimos é construída, segundo a autora,

---

trabalhar, geralmente usada para coisas maléficas, como atralhos e fechamentos de caminhos. Dentro das casas, terreiros, barracões, os espíritos seguem a doutrina que lhes é ensinada, garantindo mais um ponto de “plasticidade” nas entidades.

por situações sociais na cultura em que estamos envolvidos: “A sociedade - argumentei - molda o *self* através de termos culturais que, por sua vez, moldam a compreensão de atores reflexivos” (Rosaldo, 2019, p. 45). Aplicando isto aqui, considero que a construção do *self* relacionado a essas entidades permanece em construção e é afetada. Argumento, então, que os Malandros e Malandras escolhem vir com esse tipo de arquétipo por uma razão e permanecem em permanente construção enquanto entidades para “cumprir sua missão”, ou seja, tornar-se uma versão melhorada de si mesmo, uma versão evoluída de suas práticas morais e éticas e, portanto, do seu *self*. A temporalidade de entrelaçamento sugerida por Mbembe pode ser lida aqui em linhas claras.

A moralidade e ética de Malandros Juremeiros e de Juremeiros Malandros não é fixa dentro desse espaço religioso. Igual a Jurema, ela é flexível em seu propósito e conduta. Ela é como deve ser no momento em que é necessitada. E assim será conduzida ao longo desta dissertação. Não busco fixar os Malandros e Malandras, mas vê-los como maleáveis condutores, com uma ética e moralidade flexíveis que refletem dentro do seu processo constitutivo de ser e pós-ser — no sentido de pós-vida. Não são necessariamente bons ou ruins, eles são o que são na hora que é preciso ser.

Há uma frase muito popular ultimamente que diz: “Todos os dias saem de casa um Malandro e um otário. Quando os dois se encontram, sai negócio”. Assim como um “eu” exige um “você”, um Malandro exige um “enganado”. No próximo capítulo, busco discutir sobre a Malandragem dentro das ciências sociais, demonstrar o Malandro como uma figura agregada a brasilidade. Entretanto, antes de entrar nesse tópico é necessário delinear o que é um Mestre Juremeiro e suas ciências.

“As pessoas não morrem,  
ficam encantadas. [...] O mundo é mágico”  
João Guimarães Rosa<sup>27</sup>

### 3 MESTRES, CIÊNCIAS, MACUMBAS E CIDADES

#### 3.1 Encantos, miçangas e ciências

Esse dia foi uma quarta-feira quente, como comumente tem sido de uns tempos pra cá. Fui recebido no portão de metal — o Ilê Asé Babá Jagun possui duas entradas, uma que dá diretamente no salão e essa que dá direto na garagem, pela qual temos acesso ao primeiro andar e ao salão no térreo, atravessando a cozinha — por Mãe Mere e seu gato cinzento, Lampião. Ela me levou até a cozinha, onde se reunia com outros filhos-de-santo, incluindo Tamires. Eu sentei em uma das cadeiras e observei o movimento das coisas: havia um miado de gatinho novo, conversas que peguei pela metade e miçangas espalhadas por toda mesa, de diversas cores. Ao pegar o fio da meada, descubro que as miçangas eram para produzir uma guia para outra filha-de-santo, mas também para fazer uma espécie de colar para a gatinha — que nomeamos coletivamente de Flora —, e que essa tinha sido enviada por Cumadre<sup>28</sup> Fulôzinha para Tamires cuidar. Sim, foi muita informação. Começamos por Tamires, que é o ponto de partida para compreendermos categorias como Cidades e Ciências.

Tamires tem agora seus quase 30 anos e viveu boa parte deles como participante ativa da Jurema, com sua iniciação no Santo feita apenas há 2 anos. Quando tinha 12 anos, foi Tombada na Jurema Sagrada devido a problemas de saúde, algo que é recorrente dentro de religiões afro-ameríndias e foi levada ao Reino da Jurema. Este processo de Tombamento é um dos passos para se tornar um Juremeiro, de fato, e para isso é preciso tomar o chá da Jurema. O tempo desse

---

<sup>27</sup> Trecho retirado do discurso de posse do escritor na Academia Brasileira de Letras. Disponível em: <<https://www.academia.org.br/academicos/joao-guimaraes-rosa/discurso-de-posse>>. Acesso em 20 Jan 2024.

<sup>28</sup> Estou ciente que a grafia da palavra é “Comadre”, no entanto busco aqui trazer mais da realidade interiorana a qual vivo e, em linguajar popular, sempre chamamos de “Cumadre”.

ato ritualístico varia de Jurema para Jurema, mas a de Tamires durou 28 dias ininterruptos e ela “morreu”<sup>29</sup> para a Jurema. Isso significa que seu espírito saiu de seu corpo, abandonando o seu estado físico, e foi levado até o Reino Encantado da Jurema, onde lá ela foi guiada e conheceu as Cidades da Jurema. Esse é um processo que não se pode revelar tudo que lhe foi dito, contado e ensinado, mas Tamires nos revelou partes do que aprendeu, que estarão aqui postas ao leitor. Prosseguindo, subimos para o andar de cima, que naquela época ainda era o salão oficial do barracão. Fomos eu, Mãe Mere e Tamires, acompanhados de Lampião e Flora. Ligamos um ventilador para aplacar o calor e conversamos incessantemente até o pôr do sol, que era o limite de tempo que Tamires podia até ter que retornar para o seu sítio, no município de Agrestina<sup>30</sup>.

Cumadre Fulôzinha vem como Menina Cabocla<sup>31</sup> dentro da Jurema, mas é uma amedrontadora lenda popular dentro do interior de Pernambuco, até meu conhecimento. Conhecida por fazer tranças difíceis de serem desfeitas nos cabelos daqueles que a desafiam, Cumadre Fulôzinha está intimamente ligada à Zona Rural, onde sua lenda é contada e recontada diversas vezes. Com essa dúvida na cabeça — entidade ou lenda? —, pergunto a Tamires sobre e ela me responde “ela é uma encantada”. A medonha lenda, que solta gritos à noite, aterroriza crianças, que fica entranhada nos meios das moitas e gosta de trançar os rabos em cavalos, é uma Encantada, Menina Cabocla, dentro da Jurema Sagrada.

Entender os Encantados é parte fundamental para entender a Jurema em si, por isso decidi começar falando de Cumadre Fulôzinha e Tamires, a médium que a recebe. A Jurema é parte do Encanto ou a Jurema é o próprio Encanto.

*Tamires — Muitas pessoas dizem que ela é uma lenda, que é encantada. Tem muitas pessoas... dizem que é uma lenda, que até eu também acreditava muito nisso, mas ela sempre cuidou de mim, sempre me pegava. Me levava para a mata, que eu moro perto de uma fazenda... Até eu descobrir que era ela, eu tinha muita ligação com esse negócio... com ela, na verdade. Aí foi quando eu fui Tombada e nesse momento eu levantei a cidade de Encanto, porque aí o meu padrinho desconfiou que podia ser ela, pela maneira que estava se agindo. Aí foi quando ela veio, falou toda falange dela e ela faz parte da cidade do Encanto da Jurema.*

<sup>29</sup> Caso o leitor tenha interesse, Assunção (2010a, p. 179) também consegue um depoimento que detalha o ato de Tombamento e Enjuramento, sua interlocutora conta que passou 27 dias trancada.

<sup>30</sup> Agrestina é uma cidade bem próxima a Caruaru, ficando cerca de 20 a 30 minutos de distância.

<sup>31</sup> Nunca compreendi totalmente o termo, mas interpreto os Meninos e Meninas Caboclos como uma forma de Erê, mas conectados à natureza, como matas e mar. Alguns, inclusive, incorporam em giras de Caboclos.

Os Encantados e O Encanto é algo difícil de definir... É algo que eu próprio como praticante não compreendo inteiramente, assim como não compreendo muitas outras coisas. O Encanto é parte da Ciência — sim com “c” maiúsculo a partir de agora — da Jurema Sagrada. Júlia Martins (2011) trata sobre os Encantados dentro da Umbanda em sua dissertação dizendo que conheceu “princesas, rainhas, animais em corpos humanos que dançavam, retorciam-se como se os médiuns fossem desprovidos de ossos” (Martins, 2011, p. 21-22). Ocupada por princesas, príncipes, rainhas, lendas e mitos, o Encanto está presente dentro da Jurema — ou como disse, é ela própria<sup>32</sup> — e pode ser definida como uma dimensão ao lado da nossa, na qual possuímos algumas entradas para esse universo em nosso plano. Martins (2011) reúne diversos autores e afirma que:

Nesses estudos os encantados são referidos como seres que teriam vivido na terra e não morreram, mas se encantaram, tornaram-se invisíveis [...] ou que sempre estiveram na condição de encantados, nunca teriam sido mortais; e haveria mesmo alguns encantados de origem totalmente desconhecida.

Cumadre Fulôzinha é só uma entre vários Encantados, como Boto Cor-de-Rosa, a sereia Iara, Caipora, Saci Pererê, entre outros. Eram lendas que se Encantaram, passaram pra outra dimensão paralela a nossa, na qual podemos entrar, segundo Martins, através de matas virgens, pelo mar ou lagos, sempre quando um deles nos encontra. Cheio de mistérios, o Encanto vive ao nosso lado e dentro da Jurema ou a Jurema dentro dela. Ao falar sobre a Jurema, o pesquisador Sandro Guimarães Salles a define como:

Um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como ‘um reino encantado’, os ‘encantos’ ou as ‘cidades da Jurema’. A planta de cujas raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida com jurema é o símbolo maior do culto. É ela a ‘cidade’ do mestre, sua ‘ciência’, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento (SALLES, 2010: 17-18)

---

<sup>32</sup> Só este tópico renderia uma dissertação própria, sintá-se à vontade.

O Reino da Jurema é Encantado, presenciado e sentido de outro plano existencial paralelo ao nosso, contendo diversas entidades, Cidades e Aldeias. É dela que vêm a Cumadre da qual Tamires ganhou a gatinha pra qual produz seu colar de miçangas. Assim como as miçangas, que são diversas, mas unidas por um único fio que se ficará em volta do pescoço de quem precisa, o Encanto também possui diversos Reinos e Cidades, cada um com seu comandante. Mário de Andrade (1983) ao pesquisar sobre a musicalidade da magia e macumbadas do Brasil, aponta que existem 11 Reinos do Encanto, sendo eles: Reino de Juremal; Reino de Vajucá; Reino de Ondina; Reino de Rio Verde; Reino do Fundo do Mar; Reino da Cova de Salomão; Reino da Cidade Santa; Reino das Florestas Virgens; Reino do Vento; Reino do Sol e Reino Urubá. Esses Reinos se dividem em Cidades e estas se dividem em Aldeias.

Já Câmara Cascudo (1978) nos diz que “o Mundo do Além é dividido em Reinados ou Reinos. A unidade é a aldeia. Cada aldeia tem três ‘mestres’. Doze aldeias fazem um Reino, com trinta e seis ‘mestres’” (Cascudo, 1978, p.54). E ainda prossegue para a quantidade de Reinos, que também aqui o autor destaca como incerta, havendo, segundo alguns, sete que seria: Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Fundo do Mar, Josafá; ou 5, segundo outros: Vajucá, Juremal, Tanema, Urubá e Josafá.

Quando pergunto a Tamires qual a diferença entre Reino e Cidade, a resposta que me chega aos ouvidos é essa:

*A diferença é que o reino é a Pajelança, é como se fosse as tribos dos índios antigamente. A gente chama de Reino. Cidade vamos supor que seja bairros, aí cada comunidade dessa mora.... Assim porque no reino, quem mora no castelo do Reino só o rei e a família, mesma coisa na Jurema só quem mora lá é Salomão... é Salomão, entende? Aí eles têm que ter suas Cidades, as Cidades de cada um para poder morar por isso são Cidades de reino.*

Podemos ver, pela fala de Tamires, a divisão que ocorre dentro do Encanto e como as Cidades são distribuídas dentro deles. Se seguirmos a lógica de Tamires sobre as Cidades serem uma espécie de bairro, podemos considerar que os Reinos Encantados são um tipo de Metrópole cada um, comandados por diferentes Reis e Rainhas. E dentro de cada Reino, há 7 Cidades diferentes. Na literatura acadêmica e em diversas Juremas, no entanto, não há conformidade nisso, já que alguns apontam que existem apenas 5 Cidades dentro da Jurema. No caso de Tamires e sua Jurema,

são 7: Jurema ou Juremá; Junça; Vajucá; Angico; Aroeira; Manacá e Catucá. É preciso considerar, entretanto, que há uma alta intercambialidade — reparem, fluidez — dentro desses termos no próprio discurso de Tamires. Em certos momentos, o que ela chamou de Cidade anteriormente, ela chama de Reino ou Aldeia e assim se prossegue durante toda a nossa conversa.

Em busca de compreender a Jurema do jeito que ela é, como água, exponho aqui essa questão para deixar o leitor ciente dessa minha escolha: a de não silenciar a voz que obtive minhas informações, mas de deixá-la, aqui, intacta para que se possa refletir sobre isso. A troca de nomeações no discurso de Tamires pode ser lido como a Jurema é: fluída e improvisada, igual os Malandros, mas constante. Ela é o rio que faz seu próprio caminho entre a mata, sem forma, às vezes transbordando pelas margens, mas que sempre está ali, convidativo a um mergulho, um banho de cabeça, um abraço. Isto não quer dizer que Tamires não respeite as nomenclaturas, mas significa que elas são igualmente líquidas, provando que o que importa é a Jurema em si, seu todo, seu viver, sua Ciência. E cada Cidade tem sua Ciência.

Se você, leitor, já parou para ler algo sobre a Jurema, com certeza já ouviu falar muito de sua Ciência. Assim como o Rei — Malunguinho que era negro escravizado e tornou-se Rei —, a Ciência também é ressignificada e transformada dentro da Jurema por sua própria conta. Termo geralmente associado ao saber científico, comprovado por teste e erro, em diversas tentativas, solidificado em torno si, com incontáveis mestres e doutores, a Ciência é tomada pela Jurema numa tentativa clara de dizer: “estamos aqui, somos Mestres e Doutores em nosso próprio conhecimento”. Cada Cidade tem seu Mestre, cada Mestre tem sua Ciência. Mas o que ela é? E por que a menciono aqui?

Começando pelo último, a Ciência é a consolidação da Jurema enquanto saber mágico. A menciono por ela ser, simplesmente, inegável. É ouvida em todos os terreiros, roças, barracões, salões em que a Jurema está presente. Se tem Jurema, tem Ciência. A primeira, é mais complicada de responder.

A Ciência que tanto escutamos dentro da Jurema é um dos seus mistérios, talvez um dos seus maiores e mais enigmáticos, além de poder ter múltiplos significados e usos. Não há definição fechada sobre esse termo e há, segundo

minhas buscas bibliográficas, apenas um artigo que versa sobre isso, no qual recorro nessa tarefa:

O poder da fumaça está diretamente ligado ao poder do juremeiro pelo que compreendemos a partir do campo. Quanto mais poderoso é o juremeiro maior a força de sua fumaça. Esse poder tem vários caminhos. Ele é inato do Juremeiro, é hereditário. Também é advindo das entidades específicas do juremeiro e ao seu grau de evolução dentro do contexto religioso. Mas, principalmente, está ligado a ideia de pertença inata. Temos aqui uma possível aproximação com o conceito de *Mana* de Marcel Mauss (2003). Para Mauss o *Mana* seria uma força, uma ação, uma qualidade e um estado. Traduz uma ideia de valores e de diferenças de potencial que são encontradas em algumas coisas a partir de sua posição na estrutura hierárquica das sociedades. A 'Ciência da Jurema' como um poder específico do juremeiro é sua força, é seu *Mana*. (Rodrigues e Campos, 2010, p. 13-14).

Neste sentido, as autoras argumentam que a Ciência juremeira pode ser adquirida de diversas maneiras, como o hereditário, por exemplo, derivando diretamente da ideia de ancestralidade e linhagem de sangue, algo ainda muito forte dentro das Juremas que conheci e vivi. Também nos contam sobre a possibilidade de aprender a Ciência diretamente das entidades. Mãe Mere, por exemplo, me diz que: “Quem me deu Ciência, foi seu Zé Pretinho, ele que me ensinou tudo que sei, ele que veio em mim e foi me dando a Ciência dele”, ou seja, na relação entre médium e entidade também se é capaz de receber a Ciência daquele espírito que lhe acompanha, que acosta em seu couro e lhe ensina. Isso se destaca mais ainda ao conhecer a trajetória de Mãe Mere em sua vida religiosa, já que antes ela era considerada *ekedi*<sup>33</sup> e, portanto, segundo seu ex-pai de santo na época, não incorporava. Entretanto, semelhante à história de Cristal contada por Izabella Silva (2019), se descobriu que esse cargo estava errado e ela era, de fato, uma rodante. Mãe Mere me conta, ainda, que seu Zé Pretinho incorporou nela pela primeira vez no seu ritual de Tombamento, anunciando que a partir dali quem tomaria conta da Corrente de Mãe Mere seria ele. Desde aquele momento, ele entregou a sua Ciência à sua recebedora, ensinando-a e doutrinando-a pelo caminho da Jurema Sagrada.

Segundo Tamires, há vários tipos de Ciências diferentes e cada médium possui sua única. Segue o diálogo:

---

<sup>33</sup> *Eke* é um dos cargos do candomblé, mas também já o vi presente na Jurema. Se trata de uma mulher que não é rodante, ou seja, não possui o dom da incorporação, ela ganha, então, o cargo de *Eke*, que é aquela que cuida das entidades e dos rodantes quando estão em sincronia.

*Tamires — Eu tenho minha Ciência e você tem a sua, a gente só aprende na prática e cada médium tem a sua Ciência diferente. Pronto, eu tenho a Ciência de identificar qual é aquela entidade que está naquele médium, mesmo sem ele falar o nome. Pela maneira dele, sem perguntar o nome... Como eu não sei, mas eu tenho essa Ciência.*

*João — Já vem o nome na sua cabeça?*

*Tamires — Isso, já vem o nome na cabeça e eu só peço para confirmar, e na Jurema vai e confirma. Também como... Também eu tenho a ciência da telepatia e ter contato com minhas entidades. Se eu for ali acender uma vela e fazer o pedido ou pedir uma resposta a entidade, com pouco tempo a resposta veio da minha cabeça. Então, é uma ciência que a gente... Está naquilo que vai ser Tombado, quando a gente Tomba, fica 28 dias trancado dentro da Jurema. Então, é para adquirir Ciência. Como também tem outro médium que vai ter a ciência do cantar, têm muitos médiuns que eles cantam, de vir à mente, mas eles não sabem de muita coisa... mas de cantar é com eles mesmos. Já tem outro médium que é pra dançar. Cada médium, cada um, tem sua Ciência diferente.*

Cada pessoa possui uma Ciência, cada uma pode se tornar um Mestre e de várias maneiras: hereditário através de sua ancestralidade, o próprio Mestre lhe ensinar quando incorporado em seu corpo e através da ritualidade e vivência dentro da Jurema Sagrada, catando folhas. E, logicamente, se cada praticante tem sua própria Ciência, assim são as entidades, cada uma trabalhando de sua própria maneira, usando elementos, por vezes, de sua própria história quando eram pessoas vivas neste plano. Rodrigues e Campos (2010) nos dizem que:

A “ciência da Jurema”, aos nossos olhos, está no próprio juremeiro e no saber conquistado através de suas entidades, é um poder corporificado através de uma ciência, que tal como o corpo, pode ser compreendida sob uma outra perspectiva conceitual que escapa ao modelo ocidental de ciência. Talvez possamos compreendê-la como um conceito abstrato, relacional (Rodrigues e Campos, 2010, p. 13-14).

De fato, a Ciência é algo extremamente relacional e difícil de ser definido. É a Ciência que é a Jurema e a Jurema é nada além de sua Ciência. A Ciência é algo além do poder, é seu conhecimentos e saberes mágicos, aprendidos durante anos, através de linhagem, entidades ou rituais. Essa Ciência, como bem dito acima, não obedece uma lógica ocidental, mas sim uma herança centenária trazida por um conjunto de conhecimentos que se tornaram religião, magia e poder. Podemos considerar a Ciência da Jurema como tudo. Ela é parte do rio que banha nossos pés, o mar que nos enche os ouvidos, é a terra que entra pelo meio dos nossos dedos, é o ar que enche nossos pulmões. A Ciência é um conjunto de práticas

misteriosas, saberes desconhecidos que estão inerentes dentro da prática Juremeira. A Ciência vai desde a preparação para o recebimento de uma entidade em seu corpo até a criação de um corpo-assentamento, construindo um local físico para adoração de determinado espírito. Como prática, ela é, como dito, relacionável e pode ser aplicada em diversas situações e problemas, tratando-se, mais uma vez, do improvisado para se sair de uma situação ou da rigidez para se fazer um ritual, fluída em si. A Ciência, assim como os Malandros — para não nos esquecermos do tema deste trabalho —, tem uma feitura flexível e adaptativa: ela resolve o problema na situação em que ele se cria, sempre saindo pela tangente. Isso não quer dizer, no entanto, que a Ciência não tenha critérios éticos e morais, mas significa que segue seu próprio fazer, tomando cada decisão moral e ética no momento que se é necessário com aquilo que possui em mãos para se resolver. Ela usa a Direita e a Esquerda, polos distintos de energia e magia, a seu bem entender. A Ciência da Jurema é, sobretudo, Malandra em si mesma.

### **3.2 Os Mestres Cientistas**

Com a existência de tal Ciência, então, por decorrência lógica, existe quem a pratica. Esses Cientistas são os Mestres e Mestras da Jurema, autores da Ciência, trabalhadores pós-graduados em poder. Este trecho desse capítulo objetiva por explanar quem são essas figuras e defini-las, assim como tento alinhar a literatura buscando delinear a existência de seu Zé Pilintra.

Já citado algumas vezes durante esta dissertação, seu Zé é fervorosamente famoso em nosso território brasileiro e figura conhecida por todos os praticantes de religiões afro-ameríndias. Durante meu percurso para encontrar o campo, acabei conversando com diversas pessoas e destruindo minha própria pesquisa durante esse caminho, também obtendo relatos preciosos. Todos foram categóricos em me afirmar que a origem de Zé Pilintra é nordestina e como um Mestre juremeiro, conhecedor de ervas curativas, utilizador do cachimbo, item marcante na figura dos Mestres e Mestras que invertem o objeto e o transformam em uma arma, soltando a

fumaça por onde ela, na realidade, deveria ser aspirada. E esses cientistas são únicos, com uma Ciência também única que não se mistura a outras.

Mãe Mere me diz, por exemplo:

*Eu faço reunião a cada 15 dias, agora a gente fica alternando Jurema, preto-velho, porque eu não misturo. Não faço como o pessoal faz, começo com linhagem cada qual no seu momento, até porque a linhagem é grande se não a gente vai estender demais a reunião. Aí a gente faz... Quando é mestre, a gente faz caboclo e mestre. Não misturo com Orixá.*

Essa prática de “separar” cada um em um canto também me é dita por Ogã Tetê<sup>34</sup> que me afirmou “Eu não gosto de juntar as coisas não... É diferente. Jurema é Jurema, Santo é Santo”. Além disso, já vi diversos Mestres afirmarem que deixam o “povo da bunda grande” em paz, no canto deles. O “povo da bunda grande” é o jeito que os Mestres usam para se referirem aos Orixás, reconhecendo sua existência, mas deixando-os para lá, em seu próprio lugar. São os Cientistas declamando sua independência. Os Mestres e Caboclos são as entidades base da Jurema: como Mãe Mere diz “Quando é Mestre, a gente faz Caboclo e Mestre”. Em uma sessão de Jurema, começamos cantando à Malunguinho, o Rei. Logo depois, adentramos os pontos de Caboclo. Quando estes vão embora, geralmente faz-se uma pausa para poder respirar e clama-se, então, aos Mestres e Mestras. Introduzir, então, Seu Zé Pretinho.

Encontrei seu Zé Pretinho numa terça-feira à noite, dentro da casa de Mãe Mere enquanto ele tomava o corpo dela emprestado. Não estávamos a sós, já que no mesmo ambiente, separado por uma parede fina, estavam três filhas de santo de Mãe Mere a acompanhar a conversa. Eu sempre acho curioso as mudanças no gesticular, na voz e na personalidade que uma incorporação nos traz. Ao chegar, ele levantou-se de seu banquinho, ajoelhou-se e saudou a Jurema Sagrada, o Angico e Vajucá, logo depois virou-se para cumprimentar aqueles que o esperavam. De um lado da parede estava a cozinha, no meio um quartinho pequeno para a Jurema e o seu altar e do outro lado o salão grande de festas. Seu Zé Pretinho usava um chapéu marrom, empurrando-o para a direção da testa, de maneira que só seria possível enxergar seus olhos chegando muito perto. Depois dos cumprimentos, a

<sup>34</sup> Ogã Tetê é conhecido por possuir uma banda denominada Jurema Preta, em homenagem a Jurema Sagrada e possui um terreiro de Umbanda junto com sua esposa, Teresa.

primeira coisa da qual ele reclama é da cor da unha de Mãe Mere, que estava feita com um vermelho-sangue vivo, brilhando ao bater da luz da lâmpada. Ela tinha realizado uma reunião de Exu e Pombagira, na qual recebeu a sua, a Pombagira Sete Saias. Zé Pretinho reclamou: “diga a ela que ela também tem homem na corrente, eu não quero vir e tá com essas coisas não”. Uma das filhas disse que repassaria o recado à Mãe e iria sugerir que colocasse só o “brilhinho que não dá pra ver”, referindo-se a usar uma base. Comentarei mais sobre a “intervenção” de Zé Pretinho no corpo de Mãe Mere no meu sexto capítulo, especificamente na sessão “Corpo Compartilhado”.

Logo depois, ele vira para mim e começamos a conversa, que refaço de cabeça por não ter conseguido gravá-la.

*Zé Pretinho — É tu, nêgo, que quer saber por onde eu andei?*

*João — Quero, se o senhor puder e quiser contar.*

*Zé Pretinho — Pegue um negócio desse que nem o meu pra cê sentar, nêgo.*

*Apontou para o banquinho branco e pequeno em que ele estava se sentando e fui atrás do meu, que estava um pouco mais atrás, perto do salão. Sentei e virei toda a minha atenção para ele.*

*João — O senhor andava por onde?*

*Zé Pretinho — Eu era dessas bandas, nêgo. Vivía por aqui, andando por aqui, tomando uma branquinha. Nasci em Cabo de Santo Agostinho. Trabaiei muito por lá pra sobreviver e ganhar minha branquinha e pegar umas nêga, né, que eu gostava. Depois me passei, né, e agora tô aqui. Ajudei muita gente quando tava aqui, quem queria aprender, eu ensinava também. E agora tô aqui, nego, pra pagar minha dívida, cumprir o que não fiz em vida.... Minha missão.*

*João — Como foi que o senhor se passou?*

*Zé Pretinho — Nêgo... Me pegaram de bote. Tu sabe, pra pegar nêgo como eu era difícil. Eu já tinha minha ciência, tinha meu Encanto, eu sumia e ninguém via.... Sumia por causa do meu Encanto e ninguém me achava. Eu tinha meus jeitos, né? Mas aí uma nêga me entregou.*

*João — Uma nêga sua?*

*Zé Pretinho — Sim! Disse onde eu tava. Tomei um bote, me pegaram. Só assim pra pegar um nêgo preto que nem eu. Aí me passei, com uma traição dessa. Passei muito tempo lá até eu poder voltar.*

*João — Ficou muito tempo na Jurema, né?*

*Zé Pretinho — Sim, até eu ter autorização de voltar e trabaiair que nem tô agora! Com a bênção de Salomão.*

*João — E o senhor fazia tanto o quê em vida?*

*Zé Pretinho — Trabaiaava, saía, tomava minha branquinha. Gostava muito de carteadado, das cartas, conseguia umas “foia” boa assim. Vez em quando tomava um “uiscado”, mas minha paixão mesmo é a branquinha. E saía com umas nêga! Não podia ver uma que eu corria pra pegar. O povo dizia que eu era malandro, marginá, mas não era não! Era trabaiaador, só que eu gostava de beber, sair assim, jogar uma capoeira, um carteadado e era preto, nego do beíço virado! E me chamavam de malandro por moi disso, mas sempre trabaiei.*

*João — E continua trabalhando, né não? Que nem o senhor tá agora.*

*Zé Pretinho — É, nêgo! Cumprir a missão, né? Pagar minha dívida pra subir pra luz, pra evoluir.*

*João — E qual a missão do senhor?*

*Zé Pretinho — Minha missão é proteger! Proteger aqueles que me pede, trabaiaar pra conseguir trabalho pra eles, foia<sup>35</sup>, abrir caminhos.*

O *self* de seu Zé Pretinho, portanto, está intimamente ligado a quem ele era em vida e continua sendo em sua pós-vida. Ele subiu para a Jurema Sagrada por não ter conseguido cumprir sua “missão” em vida, por essa razão retorna como entidade divinizada, consagrada pela sua profanidade em vida — com uma “passagem” violenta que é resultado de todas as suas ações terrenas. Vemos, então, o entrelaçamento multitemporal em sua forma bruta: naquele momento, Zé Pretinho conversava comigo devido às ações do seu passado, em sua vida terrena. No presente, nosso diálogo funciona como parte do “cumprimento” de sua missão, ou seja, está guiado para o futuro, focado na sua evolução como entidade e ser, para subir a luz, como aconteceu com o Primeiro Pilintra.

Leitura obrigatória para quem deseja pesquisar academicamente sobre Jurema, Luiz Assunção em sua obra “O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina” percorre 4 estados do nordeste, visitando ao total de 6 cidades e 29 terreiros, produzindo uma rica pesquisa sobre a assimilação da Jurema na Umbanda aqui no nordeste. Sobre os Mestres, o pesquisador declara:

Cada “mestre” possui fisionomia própria, gestos, voz, manias, predileções. Cada um narra suas aventuras, conta seu nome e sua vida. A “linha” é o canto entoado pelo “mestre da mesa” e continuado, por intermédio de sua boca, pelo “mestre do além”. [...] Os “mestres do além”, donos dos “bons saberes”, são de várias nações e raças; todos falam português. São

---

<sup>35</sup> “Foia” aqui é seu modo de dizer “folhas”, que significa dinheiro.

caboclos, indígenas; negros, escravos africanos; são “mestres” brancos, catimbozeiros afamados; são mestiços. (Assunção, 2010a, p. 81)

Assunção, na verdade, reforça a ideia de Câmara Cascudo quando se refere à raça dos Mestres. Câmara Cascudo (1978) em sua obra chamada “Meleagro”, que foi um relato do que ele aprendeu em sua pesquisa de campo em Caicó - Rio Grande do Norte, define que o catimbó é “o melhor, o mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco-ameríndia. As três águas descem para a vertente comum, reconhecíveis mas inseparáveis em sua corrida para o mar” (p. 21, 1978). O autor declama, claro, sobre o processo de colonização perpassado no Brasil, pelos povos originários e escravizados, resultando na modificação da Jurema Sagrada. Essa modificação pode ser sintetizada na linha de Mestres, que possuem personalidades distintas associadas às “três águas”. “O mar” que o autor cita, portanto, seria a própria Ciência da Jurema em si mesma, com três rios que deságuam em um oceano de sabedoria. Cascudo (1978) define que os mestres são indígenas, negros, brancos. Uns foram escravos africanos, outros catimbozeiros afamados. Uns não têm história. Outros narram sua vida, indo a reportagem à vida dos outros ‘mestres do além’” (Cascudo, 1928, p. 165). Cascudo não é o único a destacar a influência das três raças no culto.

Em uma sessão de um capítulo, Gonçalves Fernandes (1937) narra participar de uma sessão de toque no “Centro Caboclo de Batuque de Caetana”. Ele detalha tudo que ocorre dentro do centro durante sua estadia, definindo a incorporação de caboclos, entidades fundamentais na Jurema e o autor julga que “a pobreza do ritual do centro de Caetana reflete a influência predominante católico-espírita-caboclo, muito pouco restando da raiz africana” (p. 144, 1937). Para ele, podemos notar, não existe complexidade na ritualística da Jurema Sagrada. Fernandes considera o culto “simples” em comparação ao Candomblé<sup>36</sup>. Essa é uma reflexão que Roger Bastide (1945) concorda ao descrever os “Maracatus” de Recife, profundamente influenciados pela religião, ao falar sobre as composições das músicas. No que ele chama de “toadas”, há menções da Jurema e dos Caboclos que a compõem: “Como se vê, os cânticos são geralmente pobres” (BASTIDE, p.174,1945). Em outra seção,

---

<sup>36</sup> Essa é uma conclusão que os pesquisadores Roberto Motta e Vicente Lima (1985) também chegam, anos depois: “O ritual, ainda fortemente sacramental, encontra-se drasticamente simplificado em comparação com o do Candomblé” (Motta e Lima, 1985, p. 214).

ele se aprofunda sobre o “encontro” entre negros e indígenas, levando ao surgimento do “candomblé caboclo” e o diferencia em dois: “os que unem numa mesma oração os ‘orixás’ e os espíritos dos índios, e os caboclos puros, que tendem mais ou menos para o ‘catimbó’ ou ‘cachimbó’” (BASTIDE, p. 188, 1945). Vemos uma forte junção de influências dentro da Jurema Sagrada já vista por esses autores clássicos em seus campos de pesquisa, no século passado. A Jurema, portanto, é frequentada por uma classe economicamente mais pobre desde o século passado, como demonstram as pesquisas dos autores.

Retomando a obra de Assunção (2010a), o autor ainda destaca que o objetivo primário das entidades juremeiras é a cura e acrescenta que “fica clara a origem indígena do culto da Jurema”. Ele reúne diversas falas de Pais e Mães de Santo ao longo de sua obra que versam sobre o que são mestres, como “Os mestres é o pessoal sofrido, antigo”; “Mestres são chamados para problemas espirituais, para casos de médiuns com problemas de eguns, ajudar pessoas”; “O Mestre é um mentor espiritual porque ele está em luz pra prestar caridade que ele ainda não prestou na outra vida” (Assunção, 2010a, p. 243-244).

O pesquisador ainda afirma que o culto sofreu alterações ao longo do tempo, de influência direta do universo afro-brasileiro e, em virtude disso, a dinâmica da religião mudou, assim como seus elementos religiosos. O autor ressalta também que tal processo “está inserido no contexto das transformações da sociedade, vivido no caso específico do fenômeno religioso por meio do processo de umbandização dos cultos populares” (Assunção, 2010a, p. 23). Essa assimilação da Jurema Sagrada pela Umbanda é um processo, portanto, que busca legitimar a Umbanda dentro dos estados nordestinos: ao ter esses ritos locais dentro de sua doutrina, a Umbanda, por consequência lógica, é legitimada perante os seus fiéis. Não apenas legitimada, mas reelaborada em si própria devido a esse processo. Assunção chama isso de “tornar hegemônica a prática umbandista”, pegando emprestado aqui o conceito de Gramsci. Na prática, não é possível discernir onde a influência de uma — Jurema — para na outra — Umbanda —, no entanto, é impossível não reconhecer o relacionamento imbricado existente entre as duas.

Essa prática é chamada por Renato Ortiz (1991) - lançado em sua primeira edição em 1978 - de “empretecimento” e “embranquecimento”. O autor define isso

como um “duplo movimento” que seria o branqueamento das religiões de origem afro e o escurecimento das diretrizes do espiritismo kardecista. O embranquecimento é o movimento de aceitação da cultura dominante, a branca, pelas pessoas negras. Para subir socialmente, é preciso, segundo o autor, “recusar tudo aquilo que tem uma forte conotação negra” (Ortiz, 1991, p. 33), portanto, afro-brasileira. O emprethecimento, portanto, é o movimento contrário: é “o movimento de uma camada social branca, em direção às crenças afro-brasileiras; trata-se de uma aceitação do fato social negro, e não de uma valorização de tradições negras” (Ortiz, 1991, p. 33). Ou seja, ao mesmo tempo que a Umbanda absorveu essas práticas de “baixo espiritismo” — e temos aqui nesse termo uma multiplicidade de questões raciais e de classe —, ela buscou, simultaneamente, não deixarem as “refinar”: a cultura negra é aceita, mas com limites. Esse movimento pode ser lido como um reflexo daquilo que acontecia socialmente quando a Umbanda foi fundada — há divergências quanto a sua fundação, mas o ano marcante para a religião foi em 1908. Vemos, aqui, uma clara intenção de diminuir a herança negra do culto, mas que, felizmente, vem se revertendo ao longo dos anos. Hoje, a herança negra — representada por várias entidades como Pretos-velhos e Mestres e Mestras — é celebrada.

Entretanto, é impossível negar que esse movimento de embranquecimento é visto também dentro do catimbó: temos nas mesas de Jurema, perto dos príncipes e princesas e Cidades Encantadas, imagens de santos católicos. Não apenas isso, mas também o fato de alguns Mestres quando incorporados em suas matérias<sup>37</sup> se declararem, abertamente, fiéis de alguns desses santos. Na Roça de Jurema da Mestra Maria do Bagaço — terreiro de Jurema no qual foi minha entrada na religião —, por exemplo, o Mestre da casa, seu Martin Pescador, se declara fiel de Nossa Senhora da Conceição. Seu Martin Pescador pode, de fato, ter sido um devoto de Nossa Senhora quando estava vivo em terra e ainda adorá-la quando se tornou uma entidade Juremeira. O que o Ortiz não leva em conta, no entanto, é a assimilação, também, de elementos indígenas, como os Caboclos, o uso do cachimbo e ervas para os rituais — componentes que integram também a Umbanda e são diretamente advindos dos ameríndios.

---

<sup>37</sup> Termo comumente usado para designar-se aos médiuns que incorporam as entidades.

Em relação a isto, vejo um diferente tipo de movimento do que dito por Ortiz quando se trata da assimilação da cultura. Os elementos indígenas, nos terreiros que frequentei e com os dirigentes, pais e mães de santo que conversei, são exaltados dentro da Umbanda como um ponto de sustentação: o Guia, entidade espiritual que vai ser a “líder” de sua corrente espiritual, são, muitas vezes, os Caboclos e Mestres. Podemos ver, portanto, um terceiro movimento além do exposto por Ortiz: a assimilação dos ritos ameríndios dentro da Umbanda, diferente do movimento de embranquecimento - que assimilava, mas não exaltava -, é reverenciada e louvada como fundadora e parte primordial do culto. Mestre Ogã Tetê, ao conversar comigo sobre este assunto me disse que: “o Caboclo é o começo de tudo, é onde tá seu guia, é a primeira coisa que a gente assenta dentro da Jurema, é onde tudo começa”. Esse ponto é reforçado ao lembrarmos da fala de Mãe Mere, quando me diz que “Quando é Mestre, a gente faz Caboclo e Mestre”. Conseguimos discernir, portanto, um diferente tratamento em relação a este ponto. A herança indígena aqui é exaltada como ponto fundador e primordial do culto, considerando que tanto a casa de Ogã Tetê e a de Mãe Mere são mistas — tanto pratica-se o culto aos Orixás quanto a Jurema. Os Caboclos são vistos como seres capazes do Sagrado, enquanto Mestres e Mestras são capazes de tocar o Sagrado através do Profano obtido em vida. Não consigo afirmar se esse é um ponto de vista recente dentro dos cultos, já que o Movimento Indígena tomou força dentro do Brasil nos últimos anos. Porém, a exaltação dos Caboclos ocorre em todos os terreiros e casas aos quais tive acesso nos últimos anos, seja através de festas ou conversando com seus integrantes.

Esse, talvez, seja o ponto fundamental quando tratamos de Mestres e Mestras: suas vidas terrenas foram, em sua grande maioria, trágicas. Repletas de dor e sofrimento, com uma partida violenta do mundo para o plano espiritual. A história de Mestra Paulina contada por Silva (2019) serve de comprovação etnográfica sobre isso, mas além disso os próprios pontos das entidades podem servir como ponto de partida. Os pontos são mais do que palavras ritmadas, mas maneiras das entidades contarem a seus discípulos partes de sua história terrena. Nos pontos de Zé Pilintra, por exemplo, é possível escutarmos várias versões de sua morte, sendo uma delas através das mãos de Maria Navalha, que teria sido sua

esposa em vida. A Mestra Maria do Bagaço também me contou que foi morta pelas mãos de seu marido, depois de ser pega o traindo.

E dentre os Mestres e Mestras, o grupo mais numeroso deles é denominado de Zé. Clélia Pinto (1995) traçou um estudo etnográfico da Jurema Sagrada em diferentes contextos, descrevendo como os rituais eram feitos para detalhar semelhanças e diferenças entre cada um. Em sua dissertação, a autora destaca que os Mestres são geralmente chamados para lidar com problemas amorosos, de saúde, financeiros, etc. Entre eles, estão as figuras dos “Zés”, que define como “menos evoluídos [...], ligados à marginalidade, foram em vida estivadores, bêbados, andarilhos, boiadeiros, etc”. (Pinto, 1995, p. 154). Entre tais “Zés”, ela cita Zé Pilintra, Zé Pretinho, Zé da Pinga, entidades que são ligadas à Malandragem.

Assunção (2010a) também menciona Zé Pilintra em sua pesquisa. O autor aponta que existe um numeroso grupo de Zés dentro da Jurema Sagrada, sendo o mais famoso seu Zé Pilintra e que sua “fama” começou a ser difundida com a assimilação da Jurema na Umbanda nordestina. “Seu Zé Pilintra é considerado como Exu na umbanda carioca, sendo representado com terno branco, gravata vermelha” (Assunção, 2010a, p. 251). E que “os pontos cantados nos terreiros do sertão nordestino apresentam seu Zé Pilintra como aquele que vem do reino da Jurema [...], apaixonado por mulheres e fazedor do bem e do mal” (Assunção, 2010a, p. 252).

Essa fala também condiz com o que Mãe Mere conta sobre os Mestres que considera Malandros dentro da Jurema: “Quase todos os Mestres são, né, galanteadores. Eram da noite, né, tinha lá as mulheres, damas, e eles galantearam todas. Principalmente o seu Zé Pretinho, era daquela região do cabo de Santo Agostinho, ele viveu ali.” Essa fala concorda também com a de Clara, médium em desenvolvimento que citei lá atrás: “Quando o meu Zé vem, ele é bem risonho, alegre. Gira o salão todo, paquerando as mulheres e fazendo graça”.

Roberto Motta e Vicente Lima (1985) também ressaltam a questão dos Zés na Região Metropolitana do Recife. Os pesquisadores produziram grande parte de sua contribuição para as religiões afro dentro dessa área urbana e citam Zé Pilintra:

As entidades do tipo “Zé”, das quais as mais famosas é Zé Pilintra, passam por mestres em Alagoas (Ramos 1940), no Recife e em Alhandra (minha

observação). no entanto Figueiredo (1974) e Vivaldo Costa Lima (comunicação pessoal) os incluem taxativamente entre os exus. Não possuo dados a respeito da origem de Zé Pilintra. Ele e outros “Zés”, afins no linguajar, atribuições e situação no contexto ritual, formam o grupo de espíritos que eu consideraria, através dos dados de meu trabalho de campo, como o mais comumente recebido em Pernambuco. (Motta, 1985, p. 221).

Motta (2005), em outro artigo, também fala sobre os praticantes da Jurema Sagrada serem estritamente das camadas mais pobres da população, chamando a religião de “espiritismo popular”. O autor destaca que a presença da Jurema Sagrada na cidade do Recife era maior do que os Xangôs e Candomblés: “uns 60% de todos os centros de espiritismo popular da região do Recife entregavam-se, predominantemente, à prática da Jurema (também conhecida como Catimbó)” (Motta, 2005).

Há um ponto muito interessante que ouvi em campo, não consigo lembrar todos os dizeres, mas anotei uma parte em meu diário de campo: “É José, é José, é José, todo negro quando nasce é chamado José”. Não confirmo se era exatamente assim, a memória prega peças em nós e eu não estava com o diário de campo na hora do momento, só pude apontar isso após chegar em casa. Mas foi exatamente nessa hora que chegaram outros Zés dentro da gira. Todos pulando, cantando, as pessoas correndo para ajeitarem as barras de suas calças ou amarrarem as saias pelas pernas, no caso de ser uma médium. Acho curioso o pensamento dessa letra — discurso. Podemos dizer que esses Zés nascem duas vezes: a primeira em vida, quando percorrem esse mundo que eu e você nos encontramos e respiramos; a segunda em morte, quando partem para a Jurema e são ressignificados a partir de sua existência anterior. Podemos aplicar, aqui, a teoria da Desconstrução do filósofo Jacques Derrida (2011). O filósofo francês em sua obra analisa o discurso e a linguagem, colocando em cheque conceitos fechados:

[...] a Desconstrução é comumente entendida como uma corrente teórica que pretendia minar as correntes hierárquicas sustentadoras do pensamento ocidental, tais como, dentro/fora; corpo/mente; fala/escrita; presença/ausência; natureza/cultura; forma/sentido. (Pedroso Júnior, 2010, p. 49).

Pedroso Júnior (2010) argumenta que a desconstrução de Derrida é feita dentro do sistema que ele visa criticar “já que esta seria, então, a melhor forma de abordá-los, desestabilizá-los e, por conseguinte, ampliar seus limites ou limiães.”

(Pedroso Júnior, 2010, p. 50). É preciso deixar claro que Derrida não pretende destruir ou aniquilar por completo tais discursos e pensamentos ocidentais, mas questioná-los, minando seu processo de construção e desconstruí-los em si, nos fazendo pensar em outras possibilidades, objetivando uma expansão. Proponho a pensar a existência desses Zés como, de fato, um “processo” a partir do ponto da desconstrução de Derrida: eles são o que são porque antes também eram.

Quando retornamos à fala de Mãe Mere, por exemplo, — “Quase todos os Mestres são, né, galanteadores. Eram da noite, né, tinha lá as mulheres, damas, e eles galantearam todas” — podemos ver um claro jogo entre temporalidade e *self*. Eles *eram* da noite e quase todos *são* galanteadores. Conseguimos notar que eles são uma coisa agora porque o eram antes. Supõe-se, portanto, que eles são galanteadores porque eram da noite, viviam paquerando, galanteando, flertando em sua vida terrestre e esse traço permanece ao longo de sua pós-vida. Assim também é o Zé Malandro incorporado por Clara. A ideia de morte nos traz em nossa mente a finalidade. O ponto final. O destino irremediável que nós não podemos escapar. A Jurema, no entanto, nos mostra a continuidade em ser e a expansão de si. Os Mestres e Mestras tornam-se sagrados depois de viverem o profano. Essas são entidades em que o seu *antes* é primordial para entender o seu *agora* e que buscam uma melhoria significativa para o seu *depois*.

Silva (2019) cunha o termo de Extra-humanos para esses espíritos e eu entendo a razão para isso. Os Mestres e Mestras foram humanos, vivendo no mesmo plano que nós, no mesmo chão, sofrendo com os mesmos problemas amorosos, financeiros e sociais. Ao se passarem para a Jurema, eles ganham Ciência — mesmo aqueles que já a tinham em vida (como os antigos curandeiros) ganham novos conhecimentos durante esse *processo* —, ganham um toque do Sagrado ao se Encantarem, se tornando Extra-humanos. Tornam-se humanos divinizados e retornam aqui para ajudarem os outros porque, afinal, entendem exatamente o que eles passam e são capazes de orientá-los através desses problemas e usam sua Ciência para resolvê-los.

Retorno mais uma vez a outra fala de Mãe Mere: “Os Mestres são Eguns. Eles são Eguns. Eles viveram aqui com a gente, são gente como a gente.”. Essa fala me lembra uma passagem da obra de Assunção (2010a), uma conversa entre o

autor e um de seus interlocutores: “O santo, ele é africano, os orixás da Bahia, o pessoal africano, e a jurema é os mestres, caboclo, ele são brasileiro. Os orixás, a gente fala com ele, ele não entende a linguagem da pessoa como a linguagem da jurema, porque Zé Pilintra ele é brasileiro” (Assunção, 2010a, p. 118).

Mestiços e mestiças, negros e negras, ameríndias... Os Mestres e Mestras são entidades complexas tanto quanto nós, perpassadas pelo tempo, pela dor, pela alegria, pelas lágrimas. Com histórias trágicas e, no entanto, ainda tão comuns em nossa realidade brasileira dentro dos noticiários, eles eram parte de nós, viviam como nós. Em seu estado extra-humano, são dotados de Ciência, compaixão, risadas e mistérios, cheios de profanidade e sacralidade em si mesmos, além de uma temporalidade complexa em seu processo de ser. Eles e elas são tão possíveis quanto nós somos, mas impossíveis de serem contemplados em sua totalidade por serem divinos. Eles são sagradamente nós mesmos, gente como a gente.

Sua aparência e vestimenta são variados. Os homens geralmente usam calças simples, dobrando suas barras para ficarem acima de seus calcanhares, usam chapéus de palha ou brancos e uma camisa branca de botão, também simples sem nenhum enfeite. Já as mulheres são mais variadas ainda, todas usando saias de diferentes tipos e cores, umas usando flores em suas cabeças, outras lenços, enquanto fumam cigarros e tomam cerveja. Os homens geralmente andam com uma garrafa de cachaça nas mãos e fumam em seus cachimbos.

Os Mestres e Mestras são influenciados diretamente por sua vivência terrena, com o sofrimento social, financeiro e educacional presentes em sua história, culminando, diversas vezes, pelo término de sua existência através de uma tragédia no nível Nelson Rodrigues. Baseando-se em aspectos de suas vidas, eles tornam-se sagrados ao se Encantarem dentro da Jurema, adquirindo a Ciência — um conjunto de saberes, conhecimentos, práticas e poder mágico — e retornando em busca de sua evolução enquanto espírito. E Zé Pilintra é um desses que, segundo diversos Juremeiros, teria alcançado seu ponto máximo de evolução:

*Tamires — [...] esses mestres voltam para trabalhar aqui também.*

*Mãe Mere — Para ajudar as pessoas, a maioria deles volta para ajudar.*

*João — Tudo que você faz um dia volta para você, né?*

*Mãe Mere — É a lei do retorno. Eles (os Mestres e Mestras) podem vir para evoluir e ganhar luz. Ele evolui dependendo de cada matéria. Tipo Zé Pilintra, ele veio à luz, ele evoluiu porque ele não aceitava não fazer mal. Ele era malandrinho, mas nunca fez mal a ninguém.*

*Tamires — Ele cumpriu a sentença na Terra como Ogum. Ele viveu a luz.*

O entrelaçamento temporal de Mbembe que apresentei em minha metodologia se faz presente, mais uma vez, durante todo esse processo de evolução espiritual. Ao se Encantarem e ganharem Ciência, eles retornam para evoluírem. O seu Encanto é dependente do seu antes, atuando no presente com sua Ciência em busca de evoluir e alcançar a luz para aqui não retornar mais, igual o Primeiro Zé Pilintra. O passado, presente e futuro são confeccionados em Mestres e Mestras, extra-humanos profanamente divinizados através de sua existência mundana, dotados de poderes e saberes que fazem o relógio estar em seu pensamento e andar sem ninguém ver<sup>38</sup>. Termino este capítulo com um trecho de minha conversa com Clara, já diversas vezes citada durante essa pesquisa.

Primeiro, deixe-me reintroduzi-la, já que sua apresentação ficou distante na introdução. Clara é uma mulher baixinha de 20 e poucos anos, possuindo um cabelo curto que não passa nem da altura de seu pescoço. Encontrei-a no estacionamento do shopping onde ela trabalha e conversamos por algumas horas entre cigarros e conhecidos que passavam pelo local e a cumprimentavam. Também se fazia presente no espaço sua agora ex-namorada Bia, que é sobrinha da mãe de santo de Clara e que foi a pessoa que lhe levou pela primeira vez ao terreiro de Jurema do qual faz parte. Esta é a fala dela:

*Clara — Eu acho que o Mestre, ele vai ter a ciência de cura. Ele vai saber dar um empurrão em alguém. Ele vai saber disciplinar alguém. Pra mim, essas são as três coisas principais que um Mestre precisa ter. Pra mim, um Mestre, ele não é só um espírito que vem em você. Mas ele é um guia de vida. Pra lhe dar um norte, pra lhe dar um caminho. Lhe dar literalmente uma ciência. Pra você saber seguir aquela ciência. E pra tudo na vida. Tipo, pra relacionamento, pra saúde, pra dinheiro, pra conflito. Ele vai tá ali pra lhe dar todo aquele suporte. Além de um guia, ele vai ser um amigo também. Porque pra o que você precisa, ele vai tá ali. Tipo, há gente que pensa que na jurema não dá pra fazer maldade. É que na jurema, a gente... O intuito do mestre ali, não é de ensinar a fazer maldade. É ensinar a ter uma vida melhor. Mas se for necessário o mal, ele vai fazer. Vai ser até mais*

---

<sup>38</sup> Essa frase faz parte de um dos pontos do Mestre Zé Pretinho.

*poderoso do que um Exu, que uma Pombagira. Tipo, pra mim, um mestre é isso. Ele ter todos esses complementos. Qualquer necessidade da sua vida. Qualquer coisa que você precisar, ele vai ter uma resposta. Ele vai ter um caminho. Ele vai ter uma ciência pra lidar sobre isso. Não necessariamente, ele foi um juremeiro em vida. Mas o culto àquela árvore ali, ele é tão profundo, ele é tão mais complexo do que a gente pensa, que só um mestre pode dar esse norte. Um mestre é um mestre, entendeu?*

“Dona da casa, me dá licença  
 D’eu sambar na varanda  
 Com chapéu na cabeça e facão de banda  
 Dona da casa, me dê licença  
 Me dê seu salão pra vadiar  
 Me dê seu salão para vadiar.”

Maria Bethânia, Gilberto Gil e Caetano Veloso — Saudade Dela

## 4 ME DIGA, QUEM É BRASILEIRO QUE NÃO TEM UM POUCO DE MALANDRO?

### 4.1 Os *Tricksters*

Ligado a imagem dos Malandros, temos que começar esse tópico para falar dos *trickster*. As Ciências Sociais nos entregam a imagem do Malandro como atrelada ao dos *trickster*, com Zé Pilintra sendo usado como um exemplo. Adriano Souza (2016) produziu sua pesquisa de dissertação sobre Zé Pilintra e argumentou em um de seus capítulos como a figura do *trickster* e do Malandro estão interligados, sendo o último podendo ser visto como um arquétipo do primeiro.

O autor inicia sua argumentação por Carl Gustav Jung, psiquiatra. Jung (2011) fala sobre Mercúrio e Hermes, das mitologias romanas e gregas e como esses são lidos como *tricksters*:

sua tendência às travessuras astutas, em parte divertidas, em parte malignas (veneno!), sua mutabilidade, sua dupla natureza animal-divina, sua vulnerabilidade a todo tipo de tortura e - last but not least - sua proximidade da figura de um salvador. Graças a essas propriedades, Mercúrio aparece como um daemonium ressuscitado dos tempos primordiais, até mesmo mais antigo do que o Hermes grego (Jung, 2011, p. 251).

Para o psiquiatra, Mercúrio e Hermes representam um lado inconsciente dos humanos, quase animais e que possuem quase ou nenhum tipo de moralidade exercida. São figuras míticas que estão em nossa memória desde tempos antigos, citando também outros exemplos, dessa vez de mitos, não deuses, como: João Bobo, o Palhaço, o Dunga. Jung nos diz que essas figuras míticas “correspondem a vivências anteriores” (Jung, 2011, p 251) e que “As travessuras engraçadas ou maliciosas deste espírito são tão conhecidas quanto seu baixo nível de inteligência,

isto é, a tolice notória de suas ‘comunicações’” (Jung, 2011, p. 252). O psiquiatra ainda aplica o mesmo julgamento aos xamãs e curandeiros dizendo que eles “pregam peças maldosas aos que a eles recorrem” (ibidem), correndo risco de vida quando estes enganados resolvem tomar vingança. Os *trickster* são figuras dúbias, sem nenhum tipo de moralidade, que pregam peças, travessuras e maldades a quem os convém e, além de tudo, são criaturas burras, segundo Jung, correspondendo a um lado humano “inferior”, ou seja, menos evoluído.

é um reflexo fiel de uma consciência humana indiferenciada em todos os aspectos, correspondente a uma psique que, por assim dizer, ainda não deixou o nível animal. Considerada sob um ângulo causal e histórico, a origem da figura do "trickster" é praticamente incontestável (Jung, 2002, p. 256).

Jung julga os *trickster* como criaturas burras que usam de sua maldade para enganar os outros, sendo um reflexo de uma humanidade inferior, menos evoluída, e refletida pela história como parte inerente de nós. Para o psiquiatra, os *trickster* sempre estiveram conosco ao longo de nossa história, representando nosso pior lado. O autor julga essas figuras como burras, deixando de lado que é necessário algum nível de inteligência e esperteza para se enganar o outro.

Queiroz (1991) nos apresenta um outro tipo de *trickster*, o que ele denomina de “herói trapaceiro”. Sendo o protagonista de sua história, e não um antagonista novelesco como Jung o coloca, o *trickster* é um anti-herói com teor de comicidade, um embusteiro pregador de peças que pode fazer tanto o bem quanto o mal:

A trajetória deste personagem é pautada pela sucessão de boas e más ações, ora atuando em benefício dos homens, ora prejudicando-os, despertando-lhe, por consequência sentimentos de admiração e respeito, por um lado, e de indignação e temor, por outro. (Queiroz, 1991, p. 94)

Queiroz prossegue nos informando que esse *trickster* dentro da literatura pode assumir forma tanto humana quanto animal, sendo esse último um lado antropomórfico — geralmente sendo uma raposa, coiote, corvo, serpentes — e assume tanto o papel de vilão quanto de herói, afinal, se alguém sofre um mal em lado oposto alguém ganha o bem. Entretanto, “seus feitos positivos, todavia, são nos mais das vezes involuntários, já que seu comportamento se orienta, em grande medida, por impulsos egoístas e anti-sociais” (Queiroz, 1991, p. 95). Ele cita, como

exemplo, o Corvo *trickster* de índios moradores da costa noroeste na América do Norte, “tido como responsável pelo acessos dos humanos aos peixes e à água potável” (ibidem). Levi-Strauss (1975) também fala sobre o papel do *trickster* recair em cima do corvo e do coiotes nas histórias norte-americanas.

Para Levi-Strauss (1975) esse papel de *trickster* recai sobre o corvo e o coiote por eles serem intermediários entre dualidades. Nesse caso, o autor cita dualidades como “vida” e “morte”, designando que a “vida” está para a “agricultura” como a “morte” está para a “guerra”, o mediador desses sendo “a caça”. Busco ajuda de Queiroz (1991, p. 101) para melhor compreensão:

[...] o contraste existe entre animais *herbívoros* (associados à agricultura e às plantas) e os predadores (associados à guerra, pois matam suas presas) é mediado pela categorias dos animais *carniceiros*, que não matam (como os herbívoros), mas consomem alimento animal (como os predadores).

Neste princípio, os animais *carniceiros* como o corvo aproveitam da situação que recebem. Eles não matam, mas consomem a carne do animal que foi morto pelo predador. Ele não pratica a ação, mas se beneficia do resultado, sendo um mediador entre vida e morte. Levi-Strauss (1975) define então que “o *trickster* é, portanto, um mediador, e essa função explica o fato de ele manter algo da dualidade que tem por função superar. Daí seu caráter ambíguo e equívoco” (Levi-Strauss, 1975, p. 244). Partindo disso, o *trickster* é lido como uma figura no meio de dualidades. A partir disso, Queiroz (1991) nos entrega a imagem de Exu, visto como um *trickster* pelos Yorubá no sentido levistraussiano, já que pode ser fazedor tanto de bem quanto de mal, dependendo de como lhe agrada — ou seja, Exu é uma figura intermediária de uma dualidade. Esta é uma análise também vista por Souza (2016), que associa Exu aos *tricksters* por seu “movimento de subversão da ordem estabelecida, característico de Exu” (Souza, 2016, p. 69). Pela proximidade de suas práticas e atitudes potenciais de bem e de mal, Souza nos argumenta que Zé Pilintra — aqui representando toda a categoria espiritual dos Malandros — é “uma manifestação imagética do arquétipo do *trickster*” (Souza, 2016, p. 70). Entretanto, qual seria sua utilidade como *trickster*?

Souza (2016) cita Queiroz (1991) e argumenta junto com o autor que o *trickster* pode ser visto como uma resposta social à marginalidade e à desigualdade

social. O *trickster*-malandro é um sobrevivente, um reflexo das “peculiaridades próprias aos grupos sociais que lhe dão vida” (Queiroz, 1991, p. 104). Esses grupos sociais são, em seu cerne, composto por pessoas pretas. Souza (2016) define, portanto, que Zé Pilintra é a figura intermediária de um “complexo cultural brasileiro” perpassado por questões complexas, principalmente de raça:

As escolas de samba, o jogo do bicho, a capoeiragem e a macumba são os redutos do malandro que quer ser bamba. Essas atividades, combatidas pela polícia, colocam o malandro em tensão com o Estado. Os malandros que hoje são reconhecidos na falange do Malandro Zé Pilintra eram em sua maioria negros e mestiços. (Souza, 2016. p. 79)

Pretos e pobres, maltratados por uma sociedade historicamente racista, os Malandros são pontos de tensão dentro de seu contexto social, intermediários alegres frente a opressão vivida diariamente. Em resumo, podemos argumentar que o Malandro é o *trickster* brasileiro, risonho e enganador à sua própria maneira. Um sobrevivente. Daí em diante, busco apresentar quem é, então, o “Malandro”.

## 4.2 Malandros, jeitinhos e brasilidades

Eu já citei muito os Malandros e Malandras até este ponto da dissertação, mas fiquei em dívida com você que está lendo em explicar *de verdade* quem eles e elas são. Neste capítulo, eu busco sanar esta dívida com juro, explicando quem é o personagem “Malandro” dentro de nossas terras tupiniquins, seu impacto histórico e social — tão grande que chegou dentro de nossas religiões. Embora a categoria da “Malandragem” seja bem estudada dentro do território brasileiro, muito pouco se é associado o termo aos Malandros Divinos, humanizados e sagrados. Ao pesquisarmos a palavra-chave “malandro” dentro da plataforma Scielo<sup>39</sup>, encontramos apenas 6 resultados e nenhum deles está ligado diretamente aos Malandros vistos nas religiões afro-ameríndia. Quando pesquisamos “malandragem” esse resultado aumenta para 9, mas ainda continua zerado se olharmos para esse recorte religioso. A título de comparação, na mesma plataforma ao pesquisarmos

---

<sup>39</sup> Pesquisa realizada na plataforma no dia 03 fev. 2024 às 14h59 da tarde.

“Exu” 25 resultados são encontrados, sendo 16 diretamente ligados ao campo religioso.

Não sei pontuar o que seria essa falta de interesse acadêmico por parte dos pesquisadores. As obras que consegui achar que falam sobre Zé Pilintra, Malandragem e religião foram as de Pedro Pimentel (2010), Adriano Souza (2006), Monique Augras (1997), entre alguns outros. Fui incapaz de achar estudos mais antigos que isso que focassem na Malandragem no seu quesito religioso. Minha suposição é que isso aconteceu semelhante ao que aconteceu com a Jurema<sup>40</sup> antes de tornar-se um campo de pesquisa mais comum entre nós: talvez, não houvesse interesse o bastante em estudar sobre isso. Parece duro escrever isso, no entanto não consigo conceber, por agora, nenhuma outra razão para isso. Nossas Ciências Sociais demandaram boa parte de seus esforços para estudar Candomblés e, mais embaixo, as Umbandas, como campos que chamariam mais “atenção” culturalmente. O Candomblé, principalmente por ser visto como “algo mais puro” — como Gonçalves Fernandes (1937)<sup>41</sup> diz durante seu campo ao encontrar um terreiro de Catimbó (e, claro, não existe “pureza” dentro dessas religiões brasileiras) — ganhou mais força academicamente do que outros campos. Já para os Malandros, talvez isso recaia para a sua moralidade e ética fluídas. Os Exus e Pombagiras são amplamente estudados, mas possui um fixação em um dos lados energéticos, a Esquerda. Os Malandros na Umbanda, assim como os Mestres da Jurema, conseguem variar facilmente entre ambos os pólos de energia, possuindo uma ação, moralidade e ética instáveis, intercambiáveis. Não desejo me estender tanto sobre esse tópico porque partiríamos para outro tipo de pesquisa que não é o foco desta.

Essa maneira dos Malandros agirem nos é atravessada por outras questões. Entre elas, está algo que nos é trazido por soslaio, por baixo dos panos até agora e

---

<sup>40</sup> Hoje mais numerosos, os estudos acadêmicos da Jurema eram escassos e é possível ver isso em diversos trabalhos acadêmicos, caso você os pegue para ler. Consigo discernir a pesquisa acadêmica da Jurema em três momentos, em diferentes décadas: entre o fim da década de 1930 até a de 1960, com autores clássicos como Bastide, Cascudo e Andrade, que citei anteriormente; entre a década de 1980 até o começo dos anos 2000, com autores como Roberto Motta, Renato Ortiz, Clélia Pinto, e Luiz Assunção; e, finalmente, da década de 2010 até o presente momento, com diversos trabalhos em diversas universidades e programas, sendo os mais numerosos dentro do Nordeste, especificamente nos estados de Paraíba e Pernambuco.

<sup>41</sup> A investida de Fernandes foi realizada em terreiros que continham tanto o culto aos orixás quanto a presença da Jurema Sagrada, o chamado “xangô” pernambucano, assim como muitos outros intelectuais que foram seus contemporâneos.

faz parte importante e imprescindível do “improviso” e “fluidez” a que tanto mencionei: o jeitinho.

Ora, isso *quase* dispensa apresentações, não é? Para quem é brasileiro nascido e criado sabe muito bem o que é o jeitinho, mesmo que não saiba definir ou explicar exatamente o que é. O “jeitinho” é tão brasileiro quanto o Malandro e tão cheio de improviso quanto a Jurema. De sambas e óperas a heróis literários, a figura do Malandro é inerentemente brasileira e acaba sendo um exímio representante do nosso “jeitinho”, o que demonstrarei a seguir. Lívia Barbosa (2006) define o “jeitinho” como

uma forma “especial” de se resolver algum problema ou situação difícil ou proibida; ou uma solução criativa para alguma emergência, seja sob a forma de burla a alguma regra ou norma preestabelecida, seja sob a forma de conciliação, esperteza ou habilidade. Portanto, para que uma determinada situação possa ser considerada *jeito*, necessita-se de um acontecimento imprevisto e adverso aos objetivos do indivíduo. Para resolvê-la, é necessário uma maneira especial, isto é, eficiente e rápida para tratar do “problema”. (Barbosa, 2006, p. 41).

Portanto, segundo a autora, o “jeitinho” está relacionado a uma situação específica que é solucionada de maneira inusitada, criativa, sagaz. É importante, ainda, destacar que a própria autora ressalta que “esta não é uma categoria de contornos tão nítidos como seria de supor” (Barbosa, 2006, p. 41). O “jeitinho” não é bom, nem mal, é uma forma de se resolver um problema. Em seu íntimo, ele é uma questão de ética e moralidade que assombra — ou diverte se você for ler uma história de Ariano Suassuna<sup>42</sup> — os brasileiros. Barbosa argumenta que o “jeitinho” está entre o favor e a corrupção, já que “*jeitinho demais leva à corrupção*” e que “*não peço favor a ninguém*” (frases aqui ditas pelos entrevistados da autora), mas que não precisa-se, necessariamente, conhecer alguém para pedir o “jeitinho”. Todos já ouvimos “tem como dar um jeitinho” ou um “dá um jeitinho, por favor”. Esta é uma forma intermediária, como dito, entre o favor e a corrupção, está num limbo entre o legal e o ilegal, entre a ordem e desordem. O “jeitinho” é um jogo de dualidades, um meio termo, que usa de sua moralidade flexível para a resolução de impedimentos e problemas cotidianos, está entre o bom e o mal — entre esquerda e direita como alguns Mestres e Mestras.

---

<sup>42</sup> Salve, meu xará João Grilo!

Não à toa, a autora define que um dos “personagens típicos do jeitinho” é o Malandro e não é a única que fala isso. Barbosa define que o Malandro possui uma ligação clara com esse “jeitinho” e que “tanto o personagem malandro como o ritual do *jeitinho* reproduzem e atualizam aspectos ambíguos da sociedade brasileira” (Barbosa, 2006, p. 56). O Malandro é, assim como o “jeitinho”, um intermediário e, pode-se dizer, a própria encarnação desse termo.

Uma das primeiras menções feitas na literatura acadêmica sobre Malandros é de Antônio Cândido (1970), em seu ensaio “Dialética da Malandragem” sobre um romance nacional que define como Malandro, “Memórias de um Sargento de Milícias” de Manuel Antônio Almeida publicado em 1853. O autor enquanto discorre sobre a obra retrata a “dualidade” que o personagem principal possui, o lembrando do *pícaro* tipo comum de personagem que ficou famoso nos romances espanhóis. Assim como os *pícaros*, o personagem principal “vive um pouco ao sabor da sorte, sem plano nem reflexão” (Cândido, 1970, p. 69). Para o autor, o Malandro da história está entre a ordem e a desordem, sendo um ponto de equilíbrio, além de estar, também, no meio de uma estratificação social: de origem humilde, o protagonista pretende ascender socialmente para poder ter uma vida mais confortável, mas não pelo trabalho e sim pela sorte, casando-se com uma moça bem afortunada, mas amando-a verdadeiramente. E mesmo que consiga tal façanha, ele fica, novamente, entre duas dualidades: é endinheirado nos bolsos, mas seu comportamento ainda o revela sua classe social de origem. Mesmo rico, não consegue disfarçar sua origem humilde e fica, novamente, entre dois termos.

Leonardo Filho, protagonista da obra citada, não é o único caso de Malandro dentro da nossa literatura. Temos, antes, Pedro Malasartes, Macunaíma e Saci Pererê e, depois, João Grilo de Ariano Suassuna e Zé Carioca, personagem da Walt Disney feito e pensado com os trejeitos de um Malandro carioca. Todos Malandros, espertos, sagazes, que viram a sorte ao seu favor usando a inteligência e uma língua adocicada de mel, saindo de situações que para outro parecem ser impossíveis de serem resolvidas. Eles passam a perna, derrubando com uma rasteira aqueles que visam derrubá-lo primeiro. É João Grilo usando seu jeitinho para escapar do julgamento na frente de Jesus; Macunaíma dando a volta em Curupira que o enviara por um caminho que resultaria em sua morte; o Saci Pererê que corre em uma perna só realizando traquinagens com aqueles que não respeitam

a natureza. Há um traço em comum em todos esses personagens: eles giram a história de ponta cabeça, saindo como favorecidos e regando os outros a má sorte, muitas vezes sendo produto de seu próprio carma.

E nesses personagens há algo de quase sobre-humano, ultrapassando os limites do “homem comum”. Ao escrever sobre o mito de Pedro Malasartes, Roberto DaMatta (1997) cria outro tipo de relação que pode destacar isso. Ele começa narrando a popular história de Malasartes e seu irmão, João. Ambos criados por pais já idosos, precisam sustentar a casa de alguma maneira. João, o irmão mais velho, sai para trabalhar para um fazendeiro e volta estropeado: o patrão propõe tarefas absurdas e lhe retira um “pedaço de couro” por não conseguir cumpri-las. Malasartes, consternado, decide vingar-se do patrão cumprindo tudo ao pé da letra e usando sua inteligência, revertendo a situação e fazendo o patrão cair em prejuízo com seus atos. Ele “dá a volta” no homem, que termina por pagar a Malasartes para desaparecer de sua frente. DaMatta (1997) explana que há grande diferença entre os dois irmãos: João, honesto e trabalhador; Pedro, vadio e preguiçoso, mas esperto o bastante para não submeter-se ao patrão. Pedro Malasartes, portanto, é visto como um “herói sem nenhum caráter”, fazendo o que é certo, mas das maneiras erradas ou sempre encontrando um jeito de virar a maré ao seu favor, possuindo grande esperteza e sempre saindo por cima nessas histórias. João é definido pelo autor de “caxias”, inspirado no Duque, já é alguém que respeita as regras sociais estabelecidas. Já Pedro é o Malandro, o que tem a malemolência para retirar-se de qualquer situação, um sobrevivente, já que

[...] lá, no mundo da malandragem, o que conta é a voz, o sentimento e a improvisação: aquilo que, em nossa sociedade, é definido como pertencente ao “coração” e ao “sentimento”. Vale, assim, o que está lá dentro, dentro das emoções e do coração. No universo da malandragem, é o coração que inventa as regras. (DaMatta, 1997, p. 265).

O Malandro é tirado de sua simplicidade e se torna herói, um mito. DaMatta nos propões que essa figura está longe de ser comum, ela é tornada em algo extraordinário dentro de seu contexto, pois não haveria graça em torçermos por um “homem comum”: “o herói deve sempre ser um pouco trágico para ser interessante, com sua vida sendo definida por meio de uma trajetória tortuosa, cheia de peripécias e desmascaramentos” (DaMatta, 1997, p. 257). O que DaMatta não leva em

consideração é que essas histórias heroicas só são possíveis e admiradas porque são, justamente, com o “homem comum”. Pode parecer que eles possuem algum tipo de dom para se sobressaírem, algum tipo de mistério (ou Ciência) que eles possuem para se livrarem tão facilmente das situações. Na realidade, esses personagens não têm coisa alguma além de suas mentes. Eles se tornam extraordinários por serem comuns, são admirados por representarem a *possibilidade*. A possibilidade de mudança de vida através de ascenderem socialmente como os Malandros das histórias, a possibilidade de dar a volta por cima em uma vida dura e cheia de problemas. É a possibilidade de ser. Entretanto, essa possibilidade malandreada, essa figura tão conhecida em nossas terras, também nos traz outras preocupações, como as levantadas por Lilia Schwarcz (1995).

Lilia Schwarcz (1995) fala sobre o Malandro e nos faz questionar a origem desse “mito”. Em seu artigo intitulado “Complexo de Zé Carioca”, a autora define que o Malandro é, na verdade, a origem da necessidade de afirmar a cultura nacional ou, melhor, estabelecê-la: “o malandro parece personificar com perfeição a velha fábula das três raças, numa versão mais recente e exaltadora” (Schwarcz, 1995). O mito das três raças dito pela autora é uma criação sociológica sobre o universo brasileiro em tempos coloniais: é a exaltação da mestiçagem — passada por um processo violento de escravização e dominação de povos originários e negros —, como parte forte de nossa nacionalidade e o que faz o Brasil ser “único” entre os países. É, nada mais, que uma tentativa de construir uma identidade nacional “a partir da própria diversidade, que é constantemente acionada e ressignificada” (Schwarcz, 1995). A autora ainda afirma que:

[...] famoso Zé Carioca, que representava de forma mimética a simpática malandragem carioca, na recusa ao trabalho regular e na prática de expedientes temporários que garantiam uma boa sobrevivência. Nesse ambiente, samba, festa, capoeira e malandragem eram temas entrelaçados, sobretudo para a polícia. Em entrevista recente, João da Baiana, conhecida personagem desse período, contava: “A gente até jogava capoeira (...) a polícia me perseguiu muito. Tiravam meu pandeiro e me botavam no xadrez. Mas o senador Pinheiro Machado - que Deus o tenha na sua glória - mandou que eu fizesse outro pandeiro para mim quando soube do caso, e aí é que ficou bom, peguei a fazer misérias”.

Nesse sentido, a imagem que foi construída a partir do Malandro real, exaltava a imagem de um Brasil simpático, sem problemas sociais e raciais, onde

todos eram aceitos e a mestiçagem era tida como o nosso diferencial. A preocupação em ter algo que nos identificasse levou à criação da figura do Malandro como um bom representante brasileiro e do “jeitinho”, assim como também a feijoada, o samba e a capoeira foram juntos nesse “balaio”. A autora prossegue citando que havia dois lados da Malandragem que estavam sendo aclamados: o primeiro, o que associava a Malandragem à falta de trabalho, preguiça, vagabundagem e o potencial à criminalidade; o segundo, mais positivo, o lado que enxergava o Malandro como “um sujeito bem-humorado, bom de bola e de samba, carnavalesco zeloso” (Schwarcz, 1995). Novamente, caímos em uma dualidade entre certo e errado, caos e ordem, positivo e negativo.

O Malandro, segundo a visão de Schwarz (1995), representa o processo final do mito das três raças. A própria Jurema Sagrada e seus Mestres e Caboclos, como dito anteriormente, é construída a partir desse mito das três raças. É inevitável confirmar a influência disso dentro da Jurema Sagrada e, por consequência, — já que a Jurema foi integrada ao panteão mitológico dela — a Umbanda. Há claros elementos brancos, negros e ameríndios dentro da Jurema, como: o uso da fumaça, ervas e a existência dos Caboclos dentro da religião, são elementos diretamente ligados aos indígenas; temos Malunguinho, considerado rei dentro da Jurema, um negro fugido que monta seu próprio Quilombo e o protege; e temos os Mestres, entidades dualísticas com o potencial de fazer tanto o bem quanto o mal e são o ponto de convergência dos três, já que temos mestres indígenas, brancos e negros.

Outro tópico relacionado aos Malandros é sua relação com as mulheres, primordial para poder entendê-los dentro de seu contexto social. Citando mais uma vez a pesquisa de Pimentel (2010), ele nos demonstra como as mulheres nos pontos cantados de Malandros Sagrados são vistas com um olhar sexista e profanador, sendo consideradas nas letras como a “perdição” do Malandro, como aquela que é maltratada por ele e vista como indecente.

Nos ‘pontos cantados’, principalmente, assim como no samba, a figura da mulher é na maioria das vezes relatada por aquilo que traz de benefício ou prejuízo ao homem, ao malandro. Esta duplicidade, de qualidade utilitarista, é reflexo da cultura de violência contra a mulher – velada em boa parte – que o malandro não inaugura, apenas reproduz. A mulher ou alvo é de disputa entre dois homens, ou motivo de seu perjúrio, ou ainda de seu prazer e de suas tramas. (Pimentel, 2010, p. 89)

O autor segue citando diversos outros exemplos de como a figura feminina é retratada nesse discurso, sempre sendo colocada como um objeto de disputa ou uma inimiga direta do Malandro — como é no caso do ponto que conta a morte de Zé Pilintra pelas mãos de Maria Navalha, sua companheira. Como Pimentel diz, esse é um dos reflexos que é reproduzido por essas entidades que advêm da nossa sociedade como um todo. Em contraponto, as mulheres entidades possuem um contradicurso, ao se afirmarem como “mulheres da vida”, muitas vezes atreladas a prostituição e movimentos que não seriam condizentes com “uma mulher de respeito”. As Pombagiras e as Mestras também podem ser vistas como reflexos de mulheres que sofreram pelas mãos de homens em sua vida e em sua pós-morte retomam sua liberdade, controlando, de fato, suas próprias histórias. É o seu modo de retomar o controle das mãos do Malandro.

Esse Malandro também foi esteticamente construído. Usa um terno branco, sapato bicolor, um chapéu panamá branco com fita vermelha e uma bengala também branca e vermelha. O terno branco também possuía um significado além, sendo escolhido por uma razão específica. Segundo Pedro Pimentel (2010, p. 96)

Vestir-se bem, para o malandro, fazia parte de sua norma, de sua tentativa de alcançar aquilo que por muitas vezes lhe escapava: o reconhecimento social. Como já referido, é deste tipo de desejo que vinha a alcunha de “Pilintra”.

Nesse sentido, o “Pilintra” é o enganador, é o pobre que almeja ser rico e por isso se veste como um, usando o terno. Falei anteriormente sobre como os Mestres e Mestras e Reis na Jurema são transformados e ressignificados dentro do culto, exaltados como exímios conhecedores de Ciência e Realeza Encantada dentro da Jurema. O movimento de pegar o terno branco e vestir-se elegantemente, tem o mesmo princípio. São os Malandros, negros e mestiços, tomando para si posições sociais que previamente não fazem parte de sua realidade. É uma autopromoção: podem não ser ricos em dinheiro, mas o são de felicidade, samba, esperteza e simpatia. São ricos à sua própria maneira. O vestuário do Malandro tornou-se parte fundamental de sua identidade.

Essa literatura me fornece uma importante ligação com meu problema de pesquisa — quais são as categorias constitutivas dos Mestres Malandros dentro da

Jurema. Enxergo, aqui, certas semelhanças quando tratei dos Mestres Juremeiros no capítulo anterior. Tanto os Malandros quanto os Mestres são colocados historicamente em lugares marginalizados, situados dentro de problemáticas sociais e que usam de sua esperteza para escapar de seus problemas — inevitavelmente, eles são “passados” para o outro lado por situações violentas. Ao falar dos Malandros cariocas, consigo enxergar uma semelhança aos Mestres Malandros dentro da Jurema: são terrenos, mundanos, divinizados através de sua existência terrena.

Seguindo, pego o gancho da palavra “Pilintra” citada ali em cima para falar daquele tal de Zé (sim, finalmente, eu sei que você estava esperando por isso).

### **4.3 Salve, Seu Zé! Salve a Malandragem!**

A imagem do Malandro possui uma imagética tão forte em nosso imaginário que chegou em nossas religiões. Com uma risada frouxa, um sorriso largo e uma malemolência, os Malandros tornaram-se uma linha espiritual conhecidíssima dentro do nosso território e não são poucos que podem ser citados: Malandro Miguel, Zé Pretinho, Zé Malandro, Maria Navalha, Malandra Maria Quitéria, Zé dos Anjos. Os Zés e Marias são numerosos, mas cada qual é único em sua própria história, viver e personalidade, assim como todos os Josés e Marias aqui do plano material. Quando se trata da vestimenta, não há variação de cores: vemos principalmente o branco e o vermelho, o preto também é usado. Além das cores, outros elementos também são comumente enxergados nessas entidades, como: a presença de dados em alguma parte de suas vestimentas, baralhos, bengala, dominós, facas, navalhas e flores, no caso das entidades mulheres.

E chegamos, então, a seu Zé Pilintra, já devidamente citado diversas vezes ao longo deste projeto e chamado de Patrono da Malandragem (Augras, 1997). A história do seu Zé, na realidade, não é apenas uma. Existem vários mitos que carregam o nome dessa entidade, várias histórias que são contadas através de pontos, sabedoria popular e repassado oralmente dentro do culto. Trouxe trechos de conversas que tive com Mãe Mere, Tamires e Ogã Tetê sobre o status atual de Zé Pilintra: todos afirmam que o Primeiro Zé, o Mestre Juremeiro e sabedor de curas

através das ervas, já evoluiu espiritualmente e aqui não mais retorna. Esta é uma noção derivada diretamente das ideias de Alan Kardec em “O Livro dos Espíritos”, nos dizendo que o espíritos está nesse plano para evoluir e atingir sua missão, essa evolução é um discernimento contido de ética e moralidade, buscando o aprimoramento de si mesmo enquanto pessoa. Já falei de como dentro da Jurema o antes está ligado ao agora e ao depois e aqui demonstro o exemplo do Primeiro Zé<sup>43</sup>.

Apesar de ser um folclorista, trago aqui Câmara Cascudo (1978) que menciona rapidamente seu Zé como Mestre do Catimbó “elegante, prosista e muito interessado pelas moças, a quem galanteia quando se manifesta” (*apud* Assunção, 2010, p. 251). Já Monique Augras (1997) apresenta Zé Pilintra em um rápido artigo, reunindo as menções existentes da entidade dentro da academia e a relação de seus fiéis com ele através de entrevistas. Incerta, por haver tantas versões da história de uma mesma entidade, ela cita pesquisas e livros — que ela chama de “duvidosos”: “É pernambucano e cidadão carioca, sertanejo e morador da Lapa, macumbeiro e catimbozeiro, malandro e letrado, pertence aos *bas-fond* e à alta sociedade. Não há por que escolher uma só direção” (Augras, 1997, p. 46). Ao que parece, Zé é tão Malandro que até sua origem fica incerta e zombeteira. Alhandra, Recife, Alagoas e até Caruaru são ditas como cidades em que Zé viveu antes de ir para o Rio de Janeiro e causar sua fama. Assim como o Malandro está entre ordem e desordem, o legal e o ilegal, Zé parece estar, aos olhos de Augras (1997), entre dois eixos: Exu e Mestre. Visto por muitos como Exu por trabalhar com problemas amorosos e financeiros de quem lhe procura, outros o enxergam como Mestre devido a sua ligação com o catimbó e sua origem nordestina: “melhor dizendo, é preciso assumir: Mestre e Exu, ou Exu em figura de Mestre” (Augras, 1997, p. 46). Caímos novamente na tecla da dualidade e da fluidez, com o Primeiro Zé sendo um representante nato dessa natureza: Exu em Figura de Mestre ou Mestre em figura de Exu, o Seu Zé é misterioso e capaz de trabalhar tanto um como outro, segundo a autora.

---

<sup>43</sup> Chamarei Seu Zé Pilintra assim por ser o mais famoso da categoria dos “Zés” e por ser considerado, por todos, como o mais famoso dos Malandros e um Mestre Juremeiro de grande conhecimento.

Augras ainda avança em suas páginas, definindo que “a categoria ‘Zé’ diz respeito a ‘camada mais baixa da sociedade, o refugio social’. [...] As entidades de tipo ‘Zé’ expressam, portanto, aquilo que a sociedade rejeita para a periferia” (Augras, 1997, p. 48). Podemos retornar aqui ao ponto que citei logo antes e que anotei no meu diário de campo, sobre os negros quando nascem serem nomeados de José. E, por último, que “pode-se considerar que o culto de Zé Pilintra funciona como válvula de escape de tensões sociais e, nesse sentido, só reforça as linhas de poder já estabelecidas” (Augras, 1997, p. 49).

Seja Exu ou Mestre, Zé possui o mesmo propósito: acalantar e ajudar aqueles que o procuram diante de uma necessidade, sendo, quase sempre, os Josés e Marias — e os Joões — materiais que aqui vivem diante de nossos olhos. Seu Zé, então, volta-se em sua morte e caminhada espiritual pós-vida para aqueles que quando encarnado estavam em sua volta: nada mais é do que o Malandro cuidando dos seus, aqueles que como ele vivem na corda-bamba da sobrevivência diária e usam seus “jeitinhos” para se sustentarem.

Pedro Pimentel (2010) realizou sua monografia focado em seu Zé Pilintra e seu processo de sacralização. Seu foco se deu nas letras dos pontos cantados das entidades, o qual considerou como memórias orais e repassadas através do tempo pela nossa língua. E, de fato, o são. Hoje, temos o YouTube como “biblioteca” com diversos pontos cantados de entidades, mas antes de tal tecnologia só havia uma maneira de aprendê-los e esta era vivendo a Jurema dentro de sua complexidade como religioso. Os pontos são repassados oralmente, decorados enquanto cantamos, ritmados no passo de nossos corpos e nos tremores de nossas carnes quando incorporamos as entidades. Pimentel analisa os pontos como discurso e estuda-os tentando entender como se dá o processo de profano ao sagrado relativo a Zé e chega a conclusão que esse *processo* é feito por partes, uma delas sendo o ato de passar-se e encantar-se que é um mistério para nós vivos e o outro pelo retorno e seu trabalho sagrado neste plano. Pimentel (2010, p. 155) sugere que: “O que sacraliza, portanto, o malandro é a interconexão que se dá entre seus motivos internos (a conscientização do mecanismo triplo, discutido acima), as demandas externas e a permissividade dos fiéis”. O que ele chama de “motivos internos” é o desenvolvimento da consciência do Malandro voltada para os atos de caridade, amor e arrependimento, fundamentais para a evolução espiritual deles e para o

cumprimento da missão instituída. Para o autor, portanto, a evolução espiritual dos Malandros provém diretamente do arrependimento pelo que foi feito em vida por este. Não apenas isso, mas Pimentel vê os Malandros como tão enganadores que enganaram a própria “morte”.

Ao narrar uma das situações da morte do Primeiro Pilintra — Maria Navalha matou Zé Pilintra com sete facadas pelas costas, após descobrir uma traição —, Pimentel nos diz que, no final, seu Zé acabou vencendo até sua própria morte, causada por sua companheira: “Zé Pilintra vence a morte, e a vence todos os dias de seu retorno. No instante seguinte, ele desafia ritualisticamente sua própria tragédia.” (Pimentel, 2010, p. 144). A sua morte é o que dá o pontapé para sua sacralização. É através da profanidade — ser morto pela sua companheira por tê-la traído — que Zé começa a se tornar sagrado. Isso também acontece com Paulina de Cristal no trabalho feito por Silva (2019). Suas vidas terrenas importam dentro do Encanto, sendo transformados a partir do que eram antes. Pimentel (2010, p. 127) nos demonstra isso nesse trecho:

No nosso caso dos malandros, a música, os cânticos e os ritmos criam uma ambientalidade que lembra uma roda de samba, ou um bar, ou ainda uma esquina movimentada, freqüentada por eles em vida. O uso de bebidas, cigarros, e a presença dos acessórios das entidades completam a configuração do cenário. Portanto, é neste ‘palco’ que o malandro representará e atuará sagradamente, conjugando sua memória profana com a dimensão religiosa que o ambiente exige.

A ressignificação da sacralização é tamanha que elementos antes profanos são agora divinizados a partir da existência dessas entidades. A bebida, o fumo, o cigarro, até a música, são transformados, ressignificados. Esse processo acontece de modo semelhante na Jurema, que usa o fumo e o cachimbo tanto como remédio quanto como arma, capaz de curar e matar com uma soprada. Novamente, podemos ver uma clara ligação entre passado e presente, guiados para o futuro — a de cumprir sua missão.

Assim como os outros autores previamente citados, o rico trabalho de Pimentel sobre Zé também relata sua origem nordestina.

A literatura analisada é bastante variada. No entanto, toda ela concorda com uma coisa: Zé Pilintra é nordestino. Mesmo nas histórias em que Seu Zé vem para o Rio de Janeiro, ele teria nascido na Região Nordeste. Não se sabe bem onde, se no Recife ou no interior de Pernambuco, até mesmo em

Alagoas, mas foi naquela região. Além disso, os relatos também não negam sua prática enquanto mestre catimbozeiro. A análise superficial desses mitos é reveladora de uma importante situação, a migração Nordeste-Sudeste ocorrida desde meados do século passado. (Pimentel, 2010, p. 112).

Assim também é dito por Assunção (2010a, p. 251): “É conhecido como sendo de Alhandra, apesar de não possuir jurema plantada nesse local. É também cantado como sendo de Pernambuco ou Ceará”. Se todos concordam que Zé Pilintra tem sua origem nordestina, se faz mistério de saber como esse Mestre Juremeiros apareceu como Malandro carioca nas Umbandas do Rio de Janeiro. Trago aqui uma hipótese entregue a mim por Clara, nossa médium mais jovem, afinsa em saber as histórias que a permeiam em seu cotidiano.

Para Clara, seu Mestre Zé Malandro se fez presente primeiro em sonho do que em incorporação: “Eu pensei que era Michael Jackson (ri), por causa de toda a roupa e o chapéu”. O pensamento de Clara sobre pensar que era “Michael Jackson” nos demonstra como as vestimentas dos Malandros se tornaram fortemente marcadas visualmente. Demonstro na imagem abaixo:



Figura 1 — Michael Jackson e Imagem de um Malandro<sup>44</sup>

Fonte: autor, 2024.

O terno branco, os sapatos sociais e o chapéu inclinado tornaram-se marca das vestimentas do Malandro e foram roupas usadas por Jackson em um dos seus

<sup>44</sup> Imagem de Michael Jackson obtida do site oficial do cantor. Imagem do Malandro tirada pelo autor.

clipes mais famosos, “Smooth Criminal”. A confusão de Clara é justificada ao colocarmos as imagens lado a lado e vemos que a única coisa que as diferenciam são os detalhes em vermelho. Ao compartilhar o sonho com sua namorada, na época apenas ficante, ela alerta Clara sobre a possibilidade dela estar sonhando com um Malandro. A partir daí, Clara começa a frequentar o terreiro da tia da namorada e descobre que, de fato, carrega Zé Malandro na sua corrente: “Ele já vinha tentando me dizer em sonho que era ele”. Os sonhos fazem parte do misticismo dentro das religiões afro e são considerados importantes, como sinais de clarividência quando se está passando por alguma situação complicada, um tipo de aviso para se prestar atenção em sua vida. Foi assim, também, quando Clara começou a sonhar com Maria Navalha: “Eu acordava de manhã com um ponto na cabeça que eu nunca tinha ouvido e ia tentando juntar toda noite, ela me mandava em parte (ri)”. Os sonhos, ao meu ver, podem ser considerados como um tipo de Ciência, é um conhecimento trazido pelas suas entidades, uma sabedoria.

A partir dos sonhos e de sua vivência no terreiro, Clara começou a pesquisar e perguntar aos seus mais velhos sobre as entidades Malandras, obtendo um grau de dificuldade: “Minha mãe de santo tinha muita dificuldade em entender minhas entidades, mas elas se provaram... Ela pensou que é uma coisa muito de TikTok<sup>45</sup> porque todo mundo vê ‘Zé Pilintra’ lá, mas não era. Minhas entidades se provaram”. O fato de Clara ser uma médium nova e em desenvolvimento faz sua mãe de santo ficar desconfiada em relação às suas entidades, desconfianças que são resolvidas quando as entidades de Clara “se provam”<sup>46</sup>. A dificuldade não bastou para fazer Clara parar de procurar conhecimento sobre suas entidades e, no meio do caminho, ela encontra uma possível resposta para o surgimento de Zé Pilintra nos moldes do Malandro carioca:

*Clara — É... O Zé da Jurema, ele é muito, muito, muito antigo. Tanto que*

---

<sup>45</sup> O TikTok é uma rede social baseada no compartilhamento de vídeos. Há muitos perfis que compartilham vídeos religiosos dentro da plataforma, que renderia outro tipo de pesquisa, mas a título de curiosidade: ao digitarmos a palavra-chave “malandro” dentro do TikTok podemos ver vídeos com milhões de visualizações e diversos comentários, todos voltados aos Malandros Sagrados cariocas. Podemos ver um movimento dinâmico no qual as pessoas buscam trazer visibilidade a sua religião através das redes sociais.

<sup>46</sup> Há várias maneiras de uma entidade “se provar”. Antigamente, fazia-se as entidades caminharem sobre brasas quentes, como forma de “provar” que era realmente a entidade em posse do corpo do médium e que ele não estava “desmistificando” ou, mais comumente usado, de “culete”, que são termos usado para se designar quando uma pessoa está fingindo uma incorporação. Atualmente, as entidades se provam em relação aos seus recados e avisos, quando algum deles se cumpre e se mostra verdadeiro.

*médiuns novos não vêm mais. Ele é um dos primeiros mestres. Ele parecia um preto velho, tipo... Não era aquele malandro, tipo... Boinha, aquela coisa toda. Daí... É... Uma mulher não conseguia ter filho. Não conseguia ter filho de jeito nenhum. Essa mulher, ela chegou lá, tinha engravidado. E foi pedir pra... Pra o mestre pra ela conseguir manter a gravidez. Aí ele foi, fez toda uma limpeza nela e disse que ela iria conseguir ter um filho. Ela disse, então, se eu tiver meu filho, eu vou dar o seu nome pra ele. É... E esse primeiro Zé Pilintra, ele é filho de José Filintra. Que tem o Zé Filintra na Jurema também. Aí, o que que acontece? Esse, ele só vestiu terno branco duas vezes. A primeira vez foi quando ele era criança, que ele pegava o terno do pai dele pra brincar. E a segunda vez foi quando ele pegou o terno velho do pai dele, o terno branco, e foi tirar... Luziara da cadeia. Porque ele era apaixonado por Luziara. Não por Navalha, como se pensa. Tipo, Navalha, o relacionamento dela era com o Zé Malandro. Não era com o Zé Pilintra. Ela era devota de Zé Pilintra. Mas o relacionamento dela era com o Zé Malandro. Tem todo aquele rolê da Rua da Guia... Ela morava no... Bairro de Encruzilhada e ele no bairro Casa Amarela, lá em Recife e tal. Ok. Daí ele só vestia esse terno branco duas vezes. Ok, tá certo.*

*Quando essa mulher foi lá, pediu pra manter a gravidez, disse que daria o nome dele. Aí o nome dele é... José Emanuel dos Anjos. Porque o José Pilintra é José dos Anjos. Só. Pilintra é um apelido por causa do pai dele, que era Filintra. Só que como ele era muito desenrolado, aí começaram a dizer Pilantra, Pilintra... e pegou aquilo. É... Daí esse filho dela, o José Emanuel dos Anjos... Ele... Tipo, saiu de Pernambuco. E foi pro Rio. Tentar ganhar a vida no Rio. Chegando lá, tipo, ele já conhecia parte da capoeira aqui, se aprofundou mais lá. Conheceu parte da religião tanto aqui, como lá. Quando ele chegou lá, ele entrou nesse rolê da malandragem por sobrevivência. E eles usavam esses ternos brancos. Mas os ternos brancos eram dos marinheiros. Tipo, eles viam... É... As mulheres loucas pelos marinheiros. Viam eles com roupinha listrada. Que o listrado, na verdade, não é vermelho, é azul. É... Se confundia muito... Recentemente, se confundiu muito o vermelho e o azul. Porque era um tom de azul mais escuro. Era tipo esse tom, assim, no tom da camisa. E na foto preto e branco, tu pensava que era vermelho. E vinha aquele rolê de na carta de baralho ter vermelho. Aí dava aquela confundida, entendeu? Daí ele adotou essa vestimenta. E esse estilo de vida da malandragem.*

*Ele protegia as pessoas, tipo, prostituta, pessoas de rua e tal. E a cidade do Rio inteira, tipo, era todo mundo louco por ele. Todo mundo adorava ele porque ele protegia todo mundo. Batia de frente com a polícia, era aquele rolê todo. Daí quando ele morreu... Que foi tipo... Assim, por volta dos anos 90 foi quando teve a primeira aparição dele num terreiro. Que foi...*

*Acho que em 1970 e alguma coisa por aí. Foi a primeira aparição dele num terreiro. Com o nome de... Zé Pilintra. Por quê?*

*Era o nome do cara que manteve a vida dele. Tipo, o espírito que manteve a vida dele. Então ele adotou essa nomenclatura. Mas ele não desceu na Jurema. Ele desceu numa gira de Umbanda.*

Vemos, portanto, uma possível hipótese para a “passagem” de Zé Pilintra de Mestre curandeiro da Jurema para ser visto como Exu na Umbanda. Essa teoria de Clara não é, claro, definitiva — assim como muitas coisas não são dentro da Jurema. Essa é uma das histórias, como outras de Zé. O Zé mais novo, então, assumiu a alcunha de Zé Pilintra e passou a baixar dentro da Umbanda carioca. Essa história é, sobretudo, a história de um homem comum daquela época: pobre, preto e carregando sua fé, o Zé trazido ao mundo por outro Zé movimentou-se para

fora de onde nasceu, buscando uma melhor qualidade de vida e melhores oportunidades de crescimento. O Zé que foi pro Rio de Janeiro e o Zé que lhe ensinou tudo são nada mais do que homens mortais que se tornaram divinos, mas ainda homens. Homens comuns igual este que vos escreve, que buscaram ajudar os outros, que erraram, que foram profanos. Eles eram humanos. Essa não é a primeira história que escuto de Zé Pilintra ajudando no nascimento de alguém. Tamires também me contou que Zé ajudou em seu nascimento e que se comunicava com ele através de sonhos e telepatia, pedindo sua ajuda: “Minha mãe me entregou a ele. Eu tô viva por causa dele, ele é meu Padrinho de Jurema, mas faz tempo que não o escuto já que ele alcançou a luz. Mas eu tô no mundo por causa dele”.

Apesar da teoria de Clara ser um ótimo caminho para poder compreender essa passagem de Mestre a Exu, de Nordeste a sudeste, entretanto, ela não fundamenta a presença de outros Zés Juremeiros dentro da Malandragem umbandeira carioca, como Zé Pretinho, Zé Malandro e até Zé Bagaceira, companheiro citado por Maria do Bagaço que falei anteriormente. Pimentel (2010, p. 113) nos apresenta uma lista de vários “outros malandros” como ele chama e alguns nomes caem em conformidade com alguns Mestres Juremeiros:

Seu Chico Pilintra; Cibamba; Zé da Virada; Seu Zé Malandrinho; Seu Malandro; Malandro das Almas; Zé da Brilhantina; João Malandro; Malandro da Madrugada; Zé da Navalha; Zé do Morro; Maria Navalhada; Zé Pilintra; Zé Malandro; Zé do Coco; Zé da Luz; Zé de Légua; Zé Moreno; Zé Pereira; Zé Pretinho; Malandrinho; Camisa Listrada; 7 Navalhadas; Maria do Cais; Camisa Preta; José dos Anjos; Zé da Bagaceira.

Maria do Cais, citada nessa lista, pode muito bem ser Maria do Acais, juremeira famosa em Pernambuco que colocou a Jurema em evidência no século passado e que retorna como Mestra dentro do nosso complexo religioso. Mestre Cibamba<sup>47</sup> também é um tradicional Mestre da Jurema, bebedor e simpático. Zé da Luz é descrito como a alcunha que o Primeiro Zé Pilintra usa quando está em algumas matérias (Assunção, 2010a). Qual a explicação, portanto, para tantos Mestres e Mestras da Jurema estarem na Umbanda como Malandros e Exus? Bem, levanto aqui a hipótese da mudança conforme o depoimento que Clara me entrega. Assunção em sua pesquisa nos informa da simbiose que houve entre Umbanda e Jurema aqui no nordeste, com os cultos se misturando e integrando-se em um

---

<sup>47</sup> Também é escrito como Sibamba.

processo natural, mas também “forçado” pela padronização da Umbanda como religião pela sua Federação. Isso é um passo importante para considerar o adentramento da Umbanda em nossas terras, mas o contrário também pode ter acontecido. Como Clara nos diz, um Zé que levava outro em sua ancestralidade se mudou para o Rio de Janeiro e ele não foi o único.

Joseph Luyten (1990) organizou um estudo sobre o processo migratório no Brasil, advindo principalmente do Nordeste do país para o sudeste. Em seu artigo, ele analisa cordéis, poemas populares e números:

se considerarmos que as migrações nordestinas vêm ocorrendo de forma intermitente durante os últimos três séculos, pode-se estimar o número de migrantes e de seus descendentes em vários milhões, cabendo-lhes uma contribuição significativa na formação populacional das demais regiões brasileiras. (Luyten, 1990, p. 235)

Com milhões de pessoas se movendo através do país, podemos supor que a história do Zé contada por Clara não foi a única. Entre esses milhões de nordestinos, haviam incontáveis outros Zés e Marias que buscaram ainda praticar sua religião dentro de sua nova realidade, em outra região brasileira. Assunção (2010a) descreve a entrada da Umbanda dentro do Nordeste brasileiro, unindo-se à religião popular local e o contrário pode também ter ocorrido. Os Mestres e Mestras adorados dentro da Jurema nordestina são levados por esses migrantes para outras regiões do país, uma delas sendo o Rio de Janeiro. A história que Clara nos conta de um Zé levando outro é um forte indício de como o Mestre juremeiro tornou-se Exu dentro da Umbanda. E essa proximidade também se dá pelo aspecto transgressor que Exu e Malandro possuem como *tricksters*, por estarem entre a ordem e a desordem e poderem aplicar sagrado e profano em suas atitudes, praticando tanto bem quanto mal. (Assunção, 2010b)

Isso tudo nos faz sentido quando recordamos das citações do capítulo anterior que mencionam o tipo de população que a Jurema atinge dentro das cidades: as classes, majoritariamente, de poder aquisitivo mais baixo. A Jurema é humilde. Esse pensamento é tão forte que é refletido, inclusive, pelas entidades pertencentes ao culto: em histórias de Mestres e Mestras que saíram do interior para tentar a vida na capital, por exemplo, e tiveram suas vidas tornadas em pontos que citam sua pobreza, a prostituição, a violência em cenários como a Rua da Guia ou

os canaviais, igual Maria do Bagaço. É como Mãe Mere me disse: “Os Mestres eram iguais a gente”. E assim são os Malandros, também, transformados espíritos entre a ordem e a desordem, igual eram em vida. Citando mais uma vez a pesquisa de Pimentel (2010), ele argumenta que a presença do agente histórico Malandro foi tamanha que ele se tornou símbolo sagrado dentro de nossa religiosidade. De homem comum, se tornou divino dentro de nossa brasilidade.

Vários dos Malandros, com o tempo, acabaram se confundindo com o Zé Pilintra, que nessa linha é bem apimentado. Os Malandros são um agrupamento de espíritos que viveram suas reencarnações na pobreza e no sofrimento, mas souberam tirar da dor o humor e o jogo de cintura para driblar a miséria e o baixo astral. Por onde passam, esses espíritos levam alegria e arrancam sorrisos e gargalhadas, com seu samba no pé, sua ginga e malandragem, pois são o resultado da grande miscigenação cultural e racial brasileira, e retratam as populações marginalizadas, desfavorecidas, pobres e sofredoras dos morros e das periferias do país, tanto rurais quanto urbanas. (VIEIRA *apud* Souza, 2016, p. 50)

Não apenas os Malandros, mas os Mestres e Mestras — por sua vez, também malandros — são parte da camada mais baixa do Brasil. Hoje, seriam aqueles e aquelas que saem de 4h ou 5h da manhã de casa para trabalhar. Os que descem e sobem as ladeiras das favelas sem saber quando voltam. São as trabalhadoras noturnas nas esquinas. São as mulheres mortas por feminicídio no Brasil e os pretos mortos por balas perdidas. São a população LGBT, no país que mais mata mulheres trans e travestis do mundo. Os Mestres e Mestras Malandros e Malandras são tão nós quanto nós somos eles. Se Deus é brasileiro — como diz a famosa frase de origem desconhecida em nossas terras — eu não sei, mas Seu Zé Pilintra — com pronome possessivo de pertencimento —, com seu chapéu, risada, malemolência e sambas, com certeza o é.

“Ele é Zé Pretinho  
Ele é pequenino  
ele é da Jurema, ninguém vê.  
Anda nas ruas  
Nas emboladas,  
Só dá pernada  
Em quem merecer,  
Ponto de Zé Pretinho — autor desconhecido.

## 5 OS MESTRES MALANDROS

### 5.1 Mestres Malandros e Moralidades-conjuntas

Nos capítulos anteriores, apresentei a vocês o que era um Mestre e um Malandro, figuras importantes dentro da Jurema e da Umbanda, respectivamente. Agora, é necessário discutirmos o que é um Mestre Malandro — afinal, o que faz um Mestre ser lido como Malandro dentro do complexo religioso da Jurema? Para isso, busco primeiro discutir a ética e moralidade dessas entidades, já que anteriormente também falei sobre essas questões quando me referi a cada um separadamente. O Mestre é uma figura ambígua, que trabalha tanto com a direita e a esquerda, composto por diferentes culturas — branca, indígena, negra — e sua atuação enquanto entidade está intrinsecamente ligada a sua Ciência e Encanto, adquiridos tanto em vida quanto pós-vida. Os Malandros atuam também tanto na direita quanto na esquerda, são geralmente pretos e mestiços, gostam de samba, bebidas e são galanteadores e, alguns, jogam capoeira. Já levantei a possibilidade de alguns Malandros, por causa de seus nomes, terem sido “levados” da Jurema até o Rio pela migração que ocorreu. Não pretendo definir aqui se aqueles Malandros da Umbanda carioca são ou não são os mesmos Mestres da Jurema, esse não é o meu foco, apesar de ter que mencionar isso. Meu objetivo aqui é compreender como e por qual razão alguns Mestres da Jurema — e não todos — são lidos como Malandros dentro do culto. Começo, portanto, com Zé Pretinho.

Era um domingo à tarde quando eu cheguei para participar pela primeira vez de um toque para os Mestres dentro do Ilê Asé Babá Jagun. Toda a casa ainda estava em reforma, como mencionei algumas páginas atrás, e o toque foi realizado na parte de cima, onde costumava ser. O dia era 23 de outubro de 2023 e a reforma só veio ficar pronta 3 semanas depois, quando houve, primeiro, uma festa para o Santo da casa — Obaluaê — e depois uma festa para seu Zé Pretinho. Essa foi a última reunião de Mestres antes da festa de Zé Pretinho. Entrei pela porta da garagem novamente, mas não fui recebido por Mãe Mere e sim por outro filho de santo dela, já todo trajado de branco, de pés descalços e a cabeça coberta por um ekete/equetê, dependendo da escrita, que é um tipo de chapéu branco para os homens. A casa estava movimentada e eu estava terrivelmente tímido, mas fui bem-recebido. Troquei rapidamente de roupa no banheiro — tinha trago uma mochila com uma muda de roupa dentro — ficando igualmente de branco. Ao avistar Mãe Mere, pedi-lhe a bênção e ela me disse para subirmos que já iria começar.

Assim fizemos. Era a segunda vez que estava vendo aquele salão, a primeira vez tinha sido durante minha consulta de búzios com Mãe Mere. O salão não era tão grande, mas cabia tranquilamente as 30 ou 40 pessoas que ali estavam. No fundo, tínhamos um quarto para a Jurema do lado direito e outro para Exu do lado esquerdo, no meio ficando um lugar mais elevado com uma cadeira grande enfeitada com palha. Quatro ventiladores tentavam aplacar o calor enquanto as pessoas iam se comunicando, se abraçando e sentando-se nas cadeiras ou no chão até que comesse a reunião. O primeiro toque, como ela já havia dito que fazia, foi para os Caboclos, que durou cerca de uma hora e meia e teve a participação de sete médiuns incorporados com entidades diferentes, encerrando-se com o Caboclo Pena Branca de Mãe Mere se despedindo. Durante o toque, frutas eram oferecidas com mel dentro de uma bacia para os participantes pegarem e continuaram sendo servidas depois dos Caboclos subirem. Então, tivemos uma pausa para respirar e descansar, a grande maioria sentou-se no chão e aguardou recomeçar tudo.

Sentados estávamos, ajoelhados ficamos quando começou a abertura da Jurema. Cânticos são entoados, bebemos o vinho da Jurema e damos as bênçãos a todos aqueles que são feitos na Jurema, incluídas aí Mãe Mere, Tamires e outros participantes. Após tudo isso, realizamos uma gira e Mãe Mere se retira para trocar de roupa, retornando apenas Zé Pretinho em seu corpo. Ele entra com uma garrafa

de uísque em suas mãos, cantando e dançando e pulando pelo salão, distribuindo abraços, risadas e conselhos. Em certo momento, ele organiza uma fila e todos que estavam no salão entram nela, seu Zé pretinho fala com todos um por um, alguns demorando mais, outros demorando menos. Na minha vez, ele me abraça, sorri pra mim e diz que vai “endireitar” meu Mestre porque ele “roda demais” — também médium, meu Mestre é um Malandro que ainda não revelou seu nome e comumente se equilibra em um pé só enquanto gira minha outra perna. Ao dizer que vai “endireitar” meu Mestre, Zé Pretinho está dizendo que vai ensiná-lo a como agir diretamente quando minha entidade está incorporada em mim. É um Mestre do além ensinando outro e aqui abro um parênteses: não é que meu Mestre não tenha sua Ciência própria (afinal, ele dança do seu próprio jeito), mas o ensina a controlar meu corpo de maneira que ele, Zé Pretinho, acha apropriada. É uma questão mais de conformidade entre espíritos, o meu e o da entidade. Esse é um tópico para o qual retornarei mais a frente, ao fim dessa anedota.

Após o fim da fila, nós retornamos às atividades normais da gira, cantando e louvando aos Mestres e Mestras, com outras entidades incorporando quando Zé Pretinho puxa os médiuns para si, invocando-os. Depois de algum tempo — perdi a noção de tempo durante esses instantes por eu mesmo ter incorporado —, seu Zé vai despachando os Mestres e Mestras e nos fala que vai ficar por mais um instante. Todos ficamos reunidos em silêncio enquanto seu Zé Pretinho começa a falar da situação da casa e do perigo que estão sofrendo por causa da reforma que está acontecendo.

*Zé Pretinho — Nós tamo com a casa fechada, mas não o coração! Tem muita gente tentando derrubar essa nêga minha, mas se depender de mim, ela não cai! Eu tô com ela, tô protegendo ela, ela e vocês... Eu tô na rua vigiando aqui, cuidando daqui, porque é muita gente, viu? Muita gente contra essa nêga. Mas os inimigo aqui não chega! Eu derrubo todos! Essa nêga aqui ela não gosta disso, mas tem que fazer... Ela é toda amor, ela ama vocês tudin como ama os “fi” que saiu dela. E eu tô aqui pra ajudar ela nisso... Vai ter a festa do homem de paia<sup>48</sup> e essa casa vai abrir, mesmo o povo querendo que não, vai abrir!*

Lembrando-me do “modo de sujeição” de Foucault, que é a “maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática”. (Foucault, 1998, p. 27), viso aqui tentar

---

<sup>48</sup> O “homem de paia” a quem Zé Pretinho se refere é Obaluaê.

compreender a posição moral de Zé Pretinho enquanto Mestre Malandro. Vejamos bem, em sua fala Zé Pretinho se coloca como o protetor, mesmo que não diga exatamente essa palavra, mas podemos perceber sua posição — já que há “inimigos” e ele está ali para derrubá-los. Podemos ver duas posturas ao mesmo tempo nessa fala: uma de ataque e uma de defesa. Zé Pretinho defende, nesse caso, Mãe Mere, sua discípula e matéria ao mesmo tempo que ataca “derrubando todos”. Na realidade, os dois podem ser lidos como um só: um ataque defensivo para proteger a sua “nêga”, a mulher que o recebe em terra.

Novamente caímos em uma dualidade, justaposta entre mal e bom, Zé Pretinho se torna o “intermediário” entre os dois lados, tanto defendendo quanto atacando. O “modo de sujeição” do Mestre é composto pelo seu saber das regras e definido através de seu próprio agir, pois, afinal, se existe um ataque, existe aquele ou aquela que recebe esse ataque. Temos uma demonstração de como a moralidade de um Mestre Malandro pode ser flexível: é, ao mesmo tempo, capaz de defender quem quer e atacar quem precisa. Zé Pretinho escolhe agir da maneira necessária, não é bom ou mal — ou é ambos ao mesmo tempo —, ele é necessário em sua própria maneira de defender-se. É o que Assunção (2010b) chama de transgressão, que se dá na capacidade desses espíritos de produzirem tanto o bem quanto o mal. Ele argumenta seu ponto citando Negrão:

Se os espíritos de esquerda não são intrinsecamente maus, podem fazer o mal, dependendo do pedido e da oferta. São amorais, não conscientes, não-evoluídos, carecendo de doutrinação. Não são maus, pois podem evoluir e, mais do que isso, querem evoluir (...) Embora queiram evoluir, não poderão fazê-lo, a menos que médiuns e pais-de-santo os doutrinem, demonstrando que somente pela prática constante do bem poderão consegui-lo (...) É dentro deste quadro interpretativo kardecista que os Exus são normalmente vistos, contrapostos entre o bem e o mal, à direita e à esquerda, dentro de um mundo espiritual hierarquizado e evolutivo. (*apud* Assunção, 2010b, p. 175).

Esse trecho pode facilmente ser aplicado aos Mestres da Jurema que, por vezes, assumem esse papel de “exus”, já que podem trabalhar na esquerda e manipular energias negativas. Entretanto, na “esquerda” também se faz o bem, como, por exemplo, manipular energias que estão atrapalhando a vida de alguém em “crescer”, ou seja, retirar algo que impede a pessoa de conseguir um emprego, problemas financeiros, judiciais, entre outros. Os Mestres e Mestras buscam a evolução, mas não dependem apenas de si mesmos. Retorno agora para o ponto

que falei anteriormente sobre a disputa entre o meu espírito e da minha entidade para o controle do meu corpo. Mãe Mere me conta que há, de fato, uma disputa e que a evolução de uma entidade, o aprimoramento enquanto seu “modo de sujeição” e ética não depende exclusivamente dela. Desse modo, segundo Mãe Mere, entidade e médium interferem um no outro, moral e eticamente.

Me apoio, novamente, em Rabelo (2016) quando trato de ética e moralidade dentro de religiões afro. A autora compartilha a ideia de que “No candomblé cultiva-se uma ética que se volta para as situações procurando nelas a chave para a boa conduta. Uma ética que é menos um sistema de princípios gerais que uma etiqueta” (Rabelo, 2016, p. 121). Neste sentido, a ética dentro do candomblé é situacional — assim como nossos Mestres —, aplicada a cada problema que precisa ser resolvido. Rabelo (2016, p. 125) prossegue: “a ética do candomblé, no lugar de promover distinções absolutas e princípios inarredáveis, acentua as particularidades e nuances das situações.” A moral, portanto, são os valores constituídos e a ética a maneira pela qual o indivíduo se conduz perante tais valores.

Retomo ao momento no qual Mãe Mere e Tamires me falavam dos irmãos<sup>49</sup> de Zé Pilintra:

*João — Tu falou que são sete irmãos de Zé... e quais são os outros?*

*Tamires — Zé Filintra, Zé Pilintra, Zé Malandro, Zé Bebinho, Zé Pequeno e Zé da Vila<sup>50</sup>.*

*João — E todos eles vêm na Jurema?*

*Tamires — Todos eles, menos Zé Pilintra, ele evoluiu.*

*Mãe Mere — Zé Felintra ele tá quase, falta pouco... Ele trabalhava muito na linha de cura... de cura, né? E ele gosta... Só gostava muito de festa, tudo dele era festa. Ele gostava de beber e tal, mas ele era um Mestre que trabalhava na cura. Porque o povo falava dele por aquilo e tal.... Mentira! Ele trabalhava bem.*

*Tamires — Toda vez que vem o chamado da evolução dele, ele não aceita... Ele prefere estar onde está.*

*Mãe Mere — O médium não evolui porque se prende na maldade... quando uma entidade se incorpora, ela evolui no filho... Só que dependendo da índole do filho, ela evolui no filho, entendeu? Aquela coisa se você trabalha*

<sup>49</sup> Ao contar essa história para Clara, minha outra interlocutora, ela me aponta que essa visão de irmandade dada a essas entidades pode advir do fato delas estarem trabalhando na mesma Cidade ou Reino dentro da Jurema Sagrada. Desse jeito, portanto, eles seriam irmãos espirituais.

<sup>50</sup> No trecho anterior desse diálogo, Tamires me fala de Maria Pilintra, a única irmã de Zé Pilintra e que ela é uma Mestra Esquerdeira, trabalhando exclusivamente com esse tipo de energia.

*só para o mal, você não vai ter muita coisa... Tem momentos que a gente tem que deixar nossas entidades combater o que está entre a gente, não que a gente vá fazer mal a alguém... Só pensa isso: “me defenda, seja meu escudo, não deixe que chegue em mim a maldade”. É isso que peço, sempre peço isso... Não faço maldade, mas me defendo... A entidade, para isso, eles podem.*

A evolução desta entidade depende, então, do seu modo de agir, de sua ética perante as decisões morais a serem tomadas. É a “prática da caridade”, da ajuda ao próximo, de fazer o “bem” suficientemente para pagar o “mal” que foi realizado em vida, completando sua missão: o de ajudar as pessoas ao seu redor. Os aspectos morais aqui exercidos para as entidades evoluírem, então, estão ligados diretamente à “caridade”, a fazer o “bem”.

A partir disso, podemos considerar que a evolução moral e ética da entidade não é dependente apenas dela, mas também do médium que a recebe. Vemos, então, que o “modo de sujeição”, o aprimoramento do *self*, dessa entidade também está relacionada à do médium, se este só se prende a maldade terrena sua entidade também se prenderá a isso, acarretando no “congelamento” de sua evolução, ou seja, não haverá crescimento moral para “cumprir a missão”. Busco com minha etnografia trazer uma nova perspectiva em relação a isso, alimentando a discussão acadêmica sobre a relação entre entidade e pessoa. Mãe Mere nos diz que pede para Zé Pretinho não fazer maldade, mas servir como seu escudo, algo que é claramente refletido na fala do Mestre que mostrei acima — quando diz que vai “derrubar todos”. Apesar do Mestre Malandro poder e conseguir trabalhar nos dois pólos energéticos, esse trabalho depende, também, do médium e de sua moralidade. A moralidade do Mestre Malandro, capaz de atacar e defender, está ligada à do médium, com ambos tendo que cumprir sua missão — já que quem recebe o dom da incorporação também possui a sua própria aqui no plano terrestre. Essa evolução e o cumprimento da missão resultaria na ascensão espiritual e o seu não cumprimento resultaria na “má sorte” na vida dos vivos, causando doenças e infortúnios — problemas derivados da negação da sua missão e espiritualidade. Isso é o que Miriam Rabelo (2021) chama de “existir-junto”.

Em um de seus artigos, Rabelo (2021) nos apresenta esse conceito relacionado à fenomenologia, começando pelo filósofo Etienne Souriau. A

pesquisadora nos apresenta diferentes tipos de existências e como elas podem ser pluralizadas:

O filósofo Étienne Souriau desenvolveu o conceito de modo de existência para avançar a ideia de que existir deve ser pensado no plural. Seu projeto consistia em modalizar a existência de forma que fosse possível perguntar de quantos modos diferentes é possível se existir (Rabelo, 2021, p. 109).

A pesquisadora, então, nos apresenta duas ideias: os seres virtuais e a possibilidade de mudança de um plano de existência, de “percorrer uma trajetória diferente de realização” (ibidem). Os seres virtuais são “existências tênues, frágeis, potencialidades que cercam toda realidade como uma ‘aura de apelos’” (ibidem) e que só podem ser concretizados a partir de um evento, um acontecimento que firma sua existência dentro de nossa realidade. Os seres virtuais, segundo a autora, refletem nosso estado de inacabados, ou seja: “Envoltos por uma nuvem de virtualidades – de apelos para existir mais plenamente ou de outro modo – todos os seres são esboços de uma existência mais plena, mais forte, mais bem acabada” (Rabelo, 2021, p. 109). A partir disso, a autora argumenta que por estarmos em busca de transformar nossa existência em algo mais pleno e forte, somos, sobretudo, não seres, mas *processos* — uma ideia semelhante a de Derrida que citei anteriormente, onde somos algo porque antes fomos outras coisas. Essa virtualidade pode ser concretizada através da “instauração”, que é “é o percurso pelo qual uma existência virtual, existência que é ainda lampejo fraco e um apelo para existir, vem a se realizar, a ganhar solidez e estabilidade como existência singular concreta” (Rabelo, 2021, p. 110.)

Rabelo tenta nos demonstrar essa teoria de uma maneira melhor para compreendermos dentro do contexto de seu campo de pesquisa, a religiosidade. Ela conta, portanto, duas histórias de feitura ou quase feitura. A primeira delas é a de Maria José, que quando criança foi tomada pela Orixá Oxum, enquanto lavava roupas com sua tia em uma cachoeira — Oxum é a orixá responsável pelas águas doces. O corpo de Maria José tomba com Oxum e suas existências — seu enredamento, conceito que apresentei antes — são unificados através desse momento, mas não é concretizado pela instauração, que nesse caso é a feitura, o ritual que entrega a cabeça de um discípulo para o santo. Por nunca ter sido concretizado, a existência de Oxum em Maria José ficou apenas na ritualidade,

nunca chegando a tomar forma plena pela instauração, mas ainda afetando Maria José durante seu trajeto de vida. A segunda história é a da feitura de Beata, que pensava-se ser filha do orixá Ogum, mas durante sua feitura quem respondeu por sua cabeça foi o orixá Logunedé. A partir da descoberta de Logunedé procedimentos foram feitos para entregar sua cabeça ao santo — que Rabelo chama de “técnicas de existência” —, que são as ritualísticas necessárias para se ter a instauração, ou seja, plenitude da divindade em conformidade com o corpo de quem a recebe. Trago a fala, agora, do próprio Zé Pretinho.

*Zé Pretinho — Vou te dizer, négo! Eu trabalho na direita e na esquerda. Por isso não deixo outro vir nessa nêga aqui! (aponta para Mãe Mere) Vai vir pra que? Eu sei fazer tudo! Só basta eu! Eu trabalho nos dois, esquerda e direita, agora essa nêga aqui não gosta da coisa da esquerda, eu faço quando é necessário, quando ela pede defesa. Mas nos outros por aí eu trabalho na esquerda, depende de quem me chama e me pede*

*João — Depende do médium, Seu Zé?*

*Zé Pretinho — Isso, négo! Se o médium quer trabaiá comigo na esquerda, vou trabaiá, se quiser na direita também! Agora pra mim é melhor quando é na direita. Quando eu pego uma nêga que nem essa (aponta novamente para Mãe Mere) é bom, porque não gosta de fazer mardade. A gente cresce junto, evolui junto. Agora se o médium que me recebe quer trabaiá pra esquerda... Eu vou! Tô aqui pra atender, mas isso não traz crescimento pra ele e nem pra mim. Ele fica preso, não cumpre a missão dele que é ajudar. E não vou mentir pra você, négo... Em vida, fiz tanta coisa boa quanto ruim, não vou mentir. Por isso tô aqui, pra pagar a dívida!*

*João — E falta muito pro senhor pagar sua dívida?*

*Zé Pretinho — Falta um pouquin, falta... Mas uma hora chega!*

A partir do “existir-junto” de Rabelo, Zé Pretinho e Mãe Mere entram em conformidade, dividindo pensamentos e sua moralidade e ética sendo estabelecidas em dependência do outro. A instauração dentro da Jurema, nesse caso, foi o momento de Tombamento de Mãe Mere, no qual Zé Pretinho “assume” a Jurema dela, tomando de conta da mãe de santo. A partir daí, suas formas de existência são concretizadas, um afetando o outro, dependendo do outro para o cumprimento de sua missão. Na realidade, o tombamento não é a única forma de instauração, mas o próprio descobrimento de ser rodante, a afetação em seu corpo em dividir o espaço com outra alma, já é um processo instaurador por si só, que já causa divisões em nossa existência. É a partir de uma existência conjunta e de uma moralidade afetada, que Zé Pretinho e Mãe Mere conseguem sobreviver, se defender e atacar, o Mestre sendo escudo de defesa ao mesmo tempo que um lance de ataque. De fato,

a moralidade de Zé Pretinho aqui não é descrita como má ou boa, ela é cinzenta: é necessária na situação em que se é precisa e dependente daquela que o recebe. E há, então, uma presença forte da temporalidade, já que a instauração toma tempo e a conformidade da moralidade-dependente é formada a partir do conhecimento e da confiança entre entidade e médium, neste quesito a entidade “prova” seu valor para o médium através de ações ou recados.

É um jogo de ceder: o Mestre Malandro é desse jeito por influências de sua vida terrena, mas pode ser modificado em conformidade com a moralidade do médium, assim também é verídico o contrário. Nesse caso, a transgressão de Zé Pretinho — que Mãe Mere diz só trabalhar com a direita, mas que acaba por “derrubar todos” — é validada pelo pedido da mãe de santo, que pede para ser seu escudo. A moralidade está no agir da entidade: entre esquerda e direita, bom e mal, Zé Pretinho e Mere “borram” esses limites, quando uma entidade de direita ganha a liberdade de contra-atacar. O processo de instauração e de plenitude entre entidade e médium é, sobretudo, um processo de entrelaçamento temporal — uma ação do presente, com uma entidade ancestral, que se encaminha para um futuro, o cumprimento de sua missão e a ascensão espiritual.

Diana Santo (2014) nos lança também um olhar parecido quando nos apresenta os “los muertos” dos espiritismo cubano:

Los muertos, os protetores de alguém, não são concebidos como seres desencarnados, desinteressados, que ocasionalmente plantam pensamentos, sonhos ou sussurram aos ouvidos daqueles que protegem — são quase humanos, desdobrando-se com e através de personalidades, caprichos, falhas e escolhas de vida daqueles com quem eles “vêm”, a ponto de serem os dois frequentemente indiscerníveis.

Nessa ideia, aprimoro aqui o conceito de “extra-humano” lançado por Silva (2019) que apresentei anteriormente. Assim como outras pessoas durante nossa existência, as entidades nos trazem grande influência em diversos âmbitos de nossas vidas, mais ainda quando criamos uma relação intermediada pelo nosso próprio corpo, compartilhando-o com tal entidade. Os Mestres e Mestras Malandros extra-humanos criam uma existência conjunta conosco, não são apenas nossos protetores ou os guias aos quais percorremos quando estamos diante de problemas, mas são, fundamentalmente, parte de nós.

Em sua pesquisa sobre moralidade dentro do universo juremeiro, Wagner Teixeira (2014) produz seu campo de pesquisa dentro de 3 casas-terreiros de Jurema no Rio Grande do Norte. Sua dissertação, assim como este meu capítulo, discorre sobre esquerda e direita e condutas morais dentro do complexo religioso. O autor também vê um “borrão” entre os limites de esquerda e direita, bom e mal, dentro da Jurema Sagrada e nos relata que em seu campo:

Por exemplo, um ente das trevas é considerado “de esquerda”, mas pode atuar à direita quando cura alguém, ainda que o faça sem sentar-se à mesa do culto, ou seja, na consagrada posição ritual direitista. De outra maneira, um mestre da jurema pode praticar um feitiço, embora seja associado ao reino direitista da jurema [...] (Teixeira, 2014, p. 135).

O pesquisador relata, em seu campo, que mesmo que entidades permaneçam “fixas” em direita ou esquerda, elas podem atuar tanto em um como no outro. Argumento que isso acontece de acordo com a finalidade para a qual o trabalho será feito. Assim como Zé Pretinho e Mãe Mere nos disseram, às vezes um trabalho de “esquerda” serve para a proteção da casa, em momento oportuno de defesa. Entretanto, Teixeira (2014) argumenta outro resultado com base em seu campo relacionado aos espíritos:

O caráter e mesmo as eventuais mudanças morais destes, rumo à esquerda, à direita, ao “bem”, ao “mal”, são concebidos como resultado de suas próprias escolhas e características, não pressupondo qualquer influência doutrinária de seus médiuns e adoradores. (Teixeira, 2014, p. 79)

O campo de Teixeira (2014) mostra uma afluência moral que não depende da influência do médium sob a entidade. Caminho, aqui, em direção contrária, para uma “moralidade-conjunta” — pegando o termo emprestado da existência-conjunta de Rabelo (2021) — demonstrando que no meu campo de pesquisa a moralidade se reconhece como um caminho conjunto, construído entre entidade e sujeito praticante, um influenciando no outro quando se trata de uma decisão ética a se tomar perante a esse valor moral, afetando a evolução e ascensão espiritual. Portanto, a moralidade-conjunta é o agrupamento de valores estabelecidos entre entidade e indivíduo, com decisões éticas a serem tomadas em situações únicas. A moralidade-conjunta é a formação de valores morais entre Mestre/Mestra e Médium recebedor, criando-se um vínculo onde a ação de um interfere no desenvolvimento

do outro. É como me diz Mãe Mere, em fala que citei anteriormente: “O médium não evolui porque se prende na maldade... quando uma entidade se incorpora, ela evolui no filho... Só que dependendo da índole do filho, ela evolui no filho, entendeu?”. E essa moralidade-conjunta é posta em prática através de decisões éticas, avaliando cada situação em que é necessário se tomar uma decisão por qualquer problema que chega — seja do terreiro em si ou de alguém que lhe vem pedir ajuda.

Entretanto, como dito por Mãe Mere e Tamires, há aqueles que mesmo tendo recebido o “chamado da luz” — o da ascensão espiritual —, escolhem ficar onde estão simplesmente... porque querem. É o caso de Zé Filintra, Mestre Malandro que “ficou” no lugar de seu irmão, Zé Pilintra. Pela fala de Mãe Mere, Zé Filintra era um Mestre curandeiro em vida que gostava muito da bebida, de festas e da noite, trabalhava bem com isso, mas esse seria seu “defeito” — sua profanidade. Com Zé Pilintra “subindo para a luz”, Filintra tomou o seu lugar<sup>51</sup>, mas mesmo alcançado a oportunidade de ir para “a luz”, ele a recusou e decidiu continuar trabalhando espiritualmente do jeito que está. A razão para isso não temos como saber, só achando um Filintra para se perguntar, o que não aconteceu durante o caminho desta dissertação. O aprimoramento do *self*<sup>52</sup> de Filintra foi o suficiente para ele poder ascender, mas ele recusa e continua a trabalhar nos médiuns dentro de nosso plano terrestre.

Assim como os *tricksters*, os Mestres Malandros também possuem uma moralidade ambígua, intermediária e improvisada. Alguns Mestres e Mestras da Jurema, segundo Mãe Mere e Tamires, preferem *esconder* a sua Malandragem por essa ser lida como algo associado a bandidagem. Deixo aqui um grande trecho para poder compreender melhor a conversa:

*João — Tem muita gente que leva Malandro para marginalidade, né?*

*Mãe Mere — Eles eram malandros porque eles não gostavam de trabalhar, todos trocavam, uma mesa de carteador, uma mesa de dominó... Eles ganhavam assim, não gostavam de trabalhar.*

---

<sup>51</sup> Mencionei anteriormente o contato que Tamires possuía com Zé Pilintra, por esse ter ajudado no seu nascimento. Tamires, em outro momento, me diz que não consegue mais conversar e sonhar com Zé Pilintra, mas, em seu lugar, consegue contato com o Filintra, demonstrando uma das maneiras em que o segundo “tomou o lugar” do primeiro.

<sup>52</sup> “O *Self* é o “espírito” e o “espírito”, o *self* — não em equivalência, nem em dialética, mas em mutualidade, desdobramento, relação interna acausal.” (Santo, 2014, p. 79)

*Tamires — Eles não gostam de dinheiro, ele não vai vir com dinheiro... O dinheiro deles era a troca, eles trocavam o que ele ganhava na esquina por uma garrafa de marafa<sup>53</sup>, já fazia a noitada. Aí ele ia ali, na mesa de baralho, ganhava uma partida. Todo o dinheiro que ele ganhava na partida, eles não pegava no dinheiro, eles pegavam tudo em troca, em cigarro, em bebida, em sapato, roupa e chapéu... Aí festa, eles entravam... Para elesm diziam que era sempre convidados, eles passaram... Por isso também levou o nome malandro. [trecho ininteligível) Entravam lá como se fosse convidado, mas ele não era convidado...*

*Mãe Mere — Eles entraram de penetra. Eles eram muitos galanteadores, quem caísse na lábia....*

*João — A malandragem deles é a esperteza, então?*

*Mãe Mere — Exatamente, tem gente que confunde a malandragem com a marginalidade, esse nome malandro é esperto, não é marginal... É malandragem na esperteza.*

*João — Não pela criminalidade?*

*Mãe Mere — Não, não. Muitos deles eram marginalizados pela raça, né, e pela natureza.*

*Tamires — Tem alguns pontos de alguns mestres que eles botam a malandragem no meio, mas a maioria não colocam porque as pessoas misturam muito a malandragem deles como bandidagem... E eles não são, são malandros de viver no mundo, pessoas sabidas. Eles preferem não dizer, eles não falam, só dão os nomes.*

Retomo uma fala de Zé Pretinho, citada anteriormente:

*Zé Pretinho — O povo dizia que eu era malandro, marginá, mas não era não! Era trabaiaador, só que eu gostava de beber, sair assim, jogar uma capoeira, um carteadado e era preto, nego do beijo virado! E me chamavam de malandro por moi disso, mas sempre trabaiei.*

Alguns dos Mestres e Mestras que Tamires e Mãe Mere citam como Malandros e Malandras, mas não dizem ser são: Martin Pescador, Mestre Cibamba, Mestra Joana Pé-de-Chita, Mestre Tertuliano. Com receio de serem vistos pelo olhar da marginalidade — no sentido de criminalidade —, os Mestres e Mestras *escolhem* não falar sobre sua Malandragem, sua esperteza. Essa escolha pode ser entendida pela ótica dos problemas históricos que religiões de cunho afro têm com a polícia. Gonçalves Fernandes (1937) nas primeiras páginas de sua obra “Xangôs do

---

<sup>53</sup> Marafa nesse contexto é bebida.

Nordeste” retrata a violenta relação entre a polícia e os cultos afro-ameríndios, relatando vários casos e notícias de como era feita a perseguição a esses cultos pelas autoridades: “A secção de policia de costumes vem movendo ultimamente severa repressão aos nucleos de macumba e feitiçaria que ainda existem esparsos pelos suburbios” (Fernandes, 1937, p. 11). Esse forte movimento de repressão levou a retração dos catimbozeiros que passaram a “organizar com mais cautela as sédes de suas reuniões e a disfarçar convenientemente, quasi sempre, sob o rotulo de sociedades espiritas<sup>54</sup>”. (Fernandes, 1937, p. 14). Em 1938, um ano depois da publicação da obra de Fernandes, foi expedida uma portaria que impedia o funcionamento dos terreiros, tornando-se oficialmente uma questão policial e política (Rodrigues, 2014).

Essa repressão policial causada pelo estado às religiões afro ficou fortemente marcada dentro da história dos cultos. Ainda hoje, pode-se ouvir histórias dos mais velhos sobre embates policiais e a destruição de terreiros e casas de axé por parte de outros grupos religiosos. Os Mestres e Mestras citados acima decidem, portanto, “esconder” sua malandragem por saberem que pode levar a um problema moral grave se associado com a “bandidagem”, essa é uma escolha que eles fazem. Cito novamente a pesquisa de Santo (2014, p. 72) ao conversar com um de seus interlocutores:

Segundo ele, o “espírito” não tem raça, cor, sexo ou cultura — um discurso que a maioria dos espiritistas emprega com facilidade. “Mas quando eles assumem a tarefa de proteger você no seu *cordón*, é porque eles também desejam evoluir, de acordo com certas características que eles tinham quando eram vivos” em algum lugar, em algum período de tempo. Assim, “eles se apresentam desta forma por *algum* motivo”, diz. As aparências são, portanto, cruciais para uma apreciação da missão de um espírito, mesmo que não carreguem uma identidade absoluta ou completa (grifo da autora).

Para a evolução espiritual, as entidades *escolhem* a maneira com qual são vistas aqui no nosso plano — escolhem seu arquétipo. A partir disso, Santo (2014) nos fala da plasticidade, a capacidade desses espíritos se moldarem e se apresentarem em diferentes jeitos, características, personalidades e que isso acontece por *algum* motivo, que é desconhecido para nós, mas que possui sentido completo para esses extra-humanos. Quando pensamos na *escolha* desses Mestres

---

<sup>54</sup> Devido a época, algumas grafias de palavras encontram-se diferentes das utilizadas pelas normas atuais.

e Mestras nos quais uns se afirmam abertamente Malandros e outros *escondem* essa característica, estamos, de fato, em frente a um tipo de plasticidade dentro da Jurema Sagrada. Em realidade, esse é o próprio processo ético que constitui essas entidades perante resoluções morais.

Considero a Malandragem desses Mestres Malandros como a sua forma de Ciência. Não são Malandros de marginalidade, ligada à criminalidade — se bem que por causa do decreto citado eles eram tratados como bandidos por exercerem sua religiosidade —, mas, como Mãe Mere e Tamires nos dizem, de esperteza. Eles viveram no mundo da noite, bebendo, farreando, vivendo da troca e de sua esperteza. Eles davam as cartas, as controlando a seu bel prazer. São Mestres Malandros porque viviam do improviso e assim a sua Ciência na Jurema também é feita: improvisada, fluída, cotidiana. Faltando isso, coloca aquilo no lugar. Não são inteiramente maus ou bons, mas cinzentos, pois são intermediadores em sua própria natureza Malandra e extra-humana, transitando entre direita e esquerda, bem e mal. Sua constituição da moralidade, seu modo de sujeição, é dependente daquele/a que vai receber a entidade em seu corpo, na sua corrente espiritual. É uma existência-conjunta e plástica, onde espírito-entidade se molda ao espírito-pessoa, numa contínua busca para a evolução. E, segundo Clara, essa não é uma escolha aleatória, mas ancestral:

*Clara — É, tipo, dependendo da sua tendência de vida, ele vai estar ali pra impedir aquilo de acontecer. Tipo, você ter um malandro não é só tipo, ah, eu tenho um malandro. Não é só isso. Tem todo um rolê ancestral que ele traz. Tem todo um rolê de vida por trás. Então, a diferença de você ter um Mestre boiadeiro, um Mestre marinho, é o peso que o Malandro vai ter na sua vida. De você entender o que realmente é a Malandragem. E como aquilo ali vai influenciar na sua vida. Hoje eu sei porque eu tenho um Malandro. Hoje eu sei como ele influencia na minha vida. Tipo, ele me impede de exagerar em bebida. Ele me impede de eu usar droga. Ele me impede de eu gastar dinheiro demais. Tipo, é pra manter o meu pé ali no chão. E entender a diferença de uma coisa pra outra, entendeu? Tipo, da malandragem e das coisas erradas. A Malandragem é a esperteza. Eu mesma... Aqui na loja, tem a picuinha de um vendedor contra o outro, de pensar “ah, ele vai pegar tal venda minha” e aí eu uso da Malandragem, da esperteza, pra virar as coisas pra mim de volta.*

A moralidade-conjunta vai além do que o bom e o mal, mas na própria conduta do sujeito, guiado pelas suas entidades, como se pode ver na fala de Clara. Para ela, há um motivo para receber um Malandro e Malandra em sua corrente, que seria para “frear” a tendência que essa pessoa tem de vícios que podem destruir sua

vida. Mais tarde, Clara me conta que suspeita que a razão para carregar Malandros dentro de sua corrente espiritual é por causa de seu pai, que “tá sempre metido em algo errado, tenta ser Malandro, mas sempre se ferra”. Isso nos remete, mais uma vez, ao enredo, conceito que falei anteriormente, cunhado por Rabelo (2014).

Jogando-se de um lado para o outro, em uma prática não inteiramente boa nem totalmente má, a Jurema e os seus Mestres Malandros possuem o mesmo tipo de prática: aquela que é feita quando é necessária, pedida, ordenada.

## 5.2 Os Mestres Malandros e suas moradias

Nos outros capítulos, meu caro leitor, falei um pouco sobre as Cidades, Aldeias e Encantos, além de falar um pouco sobre a vestimenta dos Mestres e Malandros em suas respectivas religiões, Jurema e Umbanda. Neste trecho, busco identificar um pouco dessas “trivialidades” relacionadas aos Mestres e Mestras Malandros e Malandras da Jurema Sagrada. Chamo de “trivialidades” não para banalizar o *status* sagrado dessas entidades, mas para defini-las como partes inerentes que, por vezes, são esquecidas — afinal, se são extra-humanos em sua essência, também possuem necessidades extra-humanas, nesse caso é a necessidade de uma moradia sagrada.

Começemos pelas Cidades e há uma história muito interessante contada por Tamires sobre onde esses Mestres Malandros moram dentro da Jurema Sagrada.

*Tamires — Eles foram expulsos da Aldeia de Salomão, os malandros, porque a Jurema, ela é o é o reino mais encantado que existe e acima de tudo é a Aldeia Salomão. Só que aí eles foram expulsos do reino de Salomão, por esse motivo... por eles não quererem trabalhar e querer tudo fácil e gostar muito da Orgia. Aí Salomão expulsou eles [...] Aí os malandros era no meio da mesma cidade de Salomão, só que por esse motivo, eles nunca aceitaram de trabalhar e nem regras... Malandro não gosta de regra, quem faz a regra são eles: “é isso aí e acabou”, o Caboclo 7 Flecha não autorizou a permanecer no Reino de Salomão. Aí eles inventaram o reino Orubá, o Jucá e eles fizeram a aldeia deles... As cinco aldeias da malandragem é o Reino de Tatema, o Vajucá, o Angico, o Tigre, o Bom Florar e o Orubá.*

*[...]*

*Tamires — No Orubá existe todos os malandros, os Pretos Velhos... E tem o Vajucá também, só que o Vajucá é para trabalhar com ervas, é o*

*caboclo... E o Reino de Tatema, você vai ter que prestar atenção nele, é onde mora a maioria dos curandeiros, ciganos, Pajés, Malandros das noitadas... É o Reino de Tatema. Aí, tem o Reino de Angico e o Reino dos Orubás... O Sete Covas de Salomão, que são os boiadeiros, do Rio Verde que é dos Marinheiros e das caboclas... E tem o Reino do Acaís, é o Reino onde tem os Mestres sem ser Malandros, os Mestres mais antigos, como os pajés... Eles têm toda a dominância de passar toda a ciência para o Malandro. Vamos dizer, o malandro vai para o Reino do Acaís, aí quando chega lá, eles recebem como se fosse o mensageiro.... Eles podem ir pra lá pra pegar Ciência, pra aprender com os Mestres antigos e voltar.*

Relembro, aqui, que Tamires nos informou que conseguiu essas informações durante seu ritual de Tombo, no qual ficou 20 e tantos dias trancada e sendo levada ao Reino Encantado da Jurema pelos seus guias espirituais. Denoto, novamente, a intercambialidade dentro da fala de Tamires entre os termos “Cidades” e “Aldeia”, citados e explicados no capítulo 3. Em sua fala, conseguimos definir que os Mestres Malandros agem por si só, estabelecendo suas regras e lidando com as coisas de sua própria maneira, inclusive quebrando as regras do plano espiritual. Tamires nos fala das “cinco aldeias da Malandragem” e explica que há diferentes tipos de Mestres vivendo nelas, como Mestres Curadores e Mestres que gostam de trabalhar para abrir caminhos, como Zé Pretinho disse anteriormente para mim. Infelizmente, não possuo nenhum outro tipo de informação dentro da literatura acadêmica que seja semelhante a esta que Tamires me entrega, além da existência dos Reinos/Aldeias que ela menciona, já que estes, sim, aparecem em outros trabalhos.

Ao narrar a história da “expulsão” dos Malandros do Reino das Sete Covas de Salomão, ela também nos explica sobre a “viagem” que os Mestres fazem entre as cidades para ganhar Ciência, aprendendo com outros Mestres. Isso não é incomum dentro da Jurema Sagrada. Ao “levantarmos a Cidade”<sup>55</sup> do Mestre em terra, por exemplo, é nos descrito um tempo para que esse Mestre “percorra” as Cidades da Jurema. Trago o exemplo de minha prima, que realizou seu ritual de Consagração<sup>56</sup> com a Mestra Maria do Bagaço, que lhe disse que ela só poderia fazer o Tombo daqui há cinco anos, que seria o tempo necessário para o Mestre e Mestra dela

<sup>55</sup> Expressão usada para a criação de um ponto físico de um Mestre ou Mestra dentro do nosso plano terrestre. Este ponto físico é único para cada médium e é usado para o depósito de oferendas para as suas entidades. Na prática, é um tipo de assentamento.

<sup>56</sup> A consagração na Roça de Maria do Bagaço é um ritual “intermediário”, servindo para diferenciar médiuns experientes de médiuns mais jovens dentro da casa. Um Médium Consagrado pode comandar a gira, realizar atendimentos, fazer passes e é pedida sua benção em determinados momentos do toque. O Tombamento é realizado para que o Médium esteja apto a se tornar um “padrinho de Jurema”, ou seja, abrir sua própria casa/terreiro/roça de Jurema e possuir seus próprios afilhados.

percorrerem as Cidades da Jurema e adquirirem Ciência. Essa Ciência aprendida em seu caminho espiritual seria repassada do Mestre para seu Médiun recebedor, tornando-se ele próprio um Mestre conhecedor em vida das Ciências da Jurema.

Assim como há uma intercambialidade entre Reino, Cidade e Aldeia nas palavras de Tamires, há, decerto, um movimento entre as entidades, movendo-se entre esses lugares para se tornarem Mestres completos em si para facilitar, portanto, seu caminho espiritual para a “subida a luz”. Em seu movimento de aprendizado, a Jurema e seus juremeiros, humanos e extra-humanos, são responsáveis pela própria fluidez do culto.

“Viver é partir  
 Voltar e repartir  
 Partir, voltar e repartir  
 Viver é partir  
 Voltar e repartir  
 Partir, voltar e repartir”  
 É tudo pra ontem — Emicida e Gilberto Gil

## 6 OS TRÊS CORPOS

Até este ponto do trabalho, discutimos como a temporalidade e a moralidade estão ligadas para o aprimoramento do *self* na caminhada pós-vida dos Mestres Malandros. Esses são dois fatores que são constitutivos dessas entidades, relacionados diretamente a seu “status” de extra-humanos. Busco neste capítulo analisar outro fator constitutivo desses espíritos e de quem os idolatra — e do que eles compartilham em comum: o corpo.

Durante minha pesquisa de campo, tive uma ideia sempre martelando em minha cabeça e mais ainda durante a minha escrita, que é um procedimento que nos leva a reflexões mais profundas sobre nossa pesquisa e nos fornece novas perspectivas. Essa ideia é a de como o corpo é um dos fatores constitutivos para a formação do *self* desses Mestres Malandros e de quem os idolatra, o corpo que perpassa o tempo e é formador — no caso destes Malandros e Malandras — de uma vivência única. Busco trabalhar aqui três diferentes tipos de corpo que adentram na história dessas pessoas e extra-pessoas: o corpo em vida, o corpo compartilhado e o corpo construído. O primeiro refere-se ao corpo que essas entidades possuíam em vida. O segundo, é o corpo compartilhado e os tensionamentos que surgem dentro dessa “relação” — falo aqui do corpo que é dividido entre Médiun e entidade, durante e fora da incorporação. O último é o corpo construído como aparato sagrado dentro de nosso plano terrestre, um ponto para o depósito de oferendas e súplicas, muito mais que um conjunto “simples” de objetos, o assentamento é uma personificação da entidade para a qual ela foi devotada.

Busco aqui aplicar a metodologia de Rabelo (2011) quando se trata da presença do corpo dentro da religião. Ela baseia sua possibilidade metodológica seguindo a ideia de Merleau-Ponty (1999) e sua “Fenomenologia da Percepção”. A pesquisadora nos diz que:

a ênfase na questão da corporeidade não é apenas um reconhecimento de que as pessoas são sujeitos encarnados e de que os rituais agem sobre seus corpos para produzir emoções e reorientar o entendimento: produz deslocamentos importantes na análise. (Rabelo, 2011, p. 16)

Para a autora, enxergar o corpo dentro da religião é mais do que vê-lo como uma “extensão” do sujeito, mas compreendê-lo como parte fundamental de sua experiência religiosa e que pode guiá-lo para novos tipos de vivências e deslocamentos. Rabelo enxerga o corpo como um modo de compreensão. Ela nos dá o exemplo do rito do *borí*.

A posição passiva do corpo, seu contato com o chão, seu fechamento e ocultamento sob os lençóis, a alternância entre períodos de repouso e alimentação (ênfase em formas corporais básicas de orientação frente ao tempo e ao espaço) contribuem para abrir um campo de experiência e compreensão. Mas a compreensão que se produz aqui é menos captação de significado do que prática corporal: o estabelecimento de uma sintonia entre corpo e entorno, pelo qual o primeiro integra a si uma situação, respondendo e ajustando-se a ela. (Rabelo, 2011, p. 18-19)

A compreensão do corpo perpassa pelo ambiente que está em seu entorno e sua adaptação necessária para estar nesse ambiente. É a partir disso que Rabelo prossegue sua metodologia, encarando a experiência corporal como uma experiência já significativa em si, em uma relação imbricada com o lugar em que o corpo está: “falar da encarnação da consciência é também reconhecer o enraizamento fundamental dos corpos nos lugares sociais” (Rabelo, 2011, p. 19). E continua:

A configuração dos lugares que habitamos demanda certos modos de engajamento corporal, reforçando e naturalizando padrões de ação e interação (com base em diferenças de classe, gênero, geração, etc.); assim como as disposições e técnicas corporais socialmente constituídas revelam os lugares como contextos adaptados a essas mesmas habilidades corporais e às classificações ou ideias estereotipadas que elas corporificam. (Rabelo, 2011, p. 19-20)

Partindo disso, podemos compreender o corpo como parte fundamental da experiência vivida e que está atrelado significativamente aos lugares sociais e modos de engajamento corporal. A premissa que aqui coloco é de enxergar como o corpo é um fator constitutivo para a elaboração do *self*, já que a experiência corporal e vivida está atrelada, imbricada, dentro de um lugar social — afetado por questões de raça, classe e gênero. Partindo disso, falarei aqui do primeiro tipo de corpo que constitui os Mestres Malandros.

### 6.1 O corpo em vida

Argumentei durante várias páginas como o passado se faz presente dentro do agora quando se trata dos nossos Mestres Malandros. Para tanto, usei citações diretas de seu Zé Pretinho, Mãe Mere, Clara e Tamires, demonstrando como o sagrado adveio da profanidade em vida dessas entidades. É por não ter cumprido sua missão em vida, por ter uma “dívida” pendente, que Zé Pretinho continua a retornar como entidade espiritual na Jurema Sagrada. É para pagar essa dívida que ele continua a aparecer nos corpos mediúnicos e a trabalhar — tanto na direita, quanto na esquerda — para zerar sua dívida e subir para a luz, tal qual o Primeiro Pilintra. O seu status de extra-humano depende, anteriormente, do seu status de humano terreno. Sua moralidade-divina está ligada a sua moralidade-humana, que por sua vez está imbricada com a experiência vivida e a compreensão advinda de seu corpo, enquanto homem preto.

*Zé Pretinho — Trabaíava, saía, tomava minha branquinha. Gostava muito de carteadado, das cartas, conseguia umas “foia” boa assim. Vez em quando tomava um “uiscado”, mas minha paixão mesmo é a branquinha. E saía com umas nêga! Não podia ver uma que eu corria pra pegar. O povo dizia que eu era malandro, marginá, mas não era não! Era trabaíador, só que eu gostava de beber, sair assim, jogar uma capoeira, um carteadado e era preto, nego do beíço virado! E me chamavam de malandro por moi disso, mas sempre trabaiei.*

*João — E continua trabalhando, né não? Que nem o senhor tá agora.*

*Zé Pretinho — É, nêgo! Cumprir a missão, né? Pagar minha dívida pra subir pra luz, pra evoluir.*

Nessa fala de Zé Pretinho, podemos ver como esse Mestre Malandro é consciente diante dos problemas raciais, ocasionando uma leitura social errônea de seu caráter e moralidade na perspectiva de outros. Apesar de ser um “homem trabalhador”<sup>57</sup>, Zé Pretinho era lido como “malandro” — nesse caso, ligado à marginalidade e criminalidade — por gostar de capoeira, beber e por “preto, nego do beijo virado”. É desnecessário aqui trazer à tona todo o histórico do Brasil sobre questões raciais, mas é importante notar isso na fala de seu Zé Pretinho, entidade espiritual que *viveu* isso durante seu ponto mais alto — Zé Pretinho me diz, em outro trecho já descrito aqui, que viveu “pelas bandas de Cabo de Santo Agostinho”, que foi fundada em 1812 e, como sabido, a libertação dos negros escravizados no Brasil só ocorreu em 1888. Quando pensamos nessas datas e com a fala de Zé Pretinho me dizendo que “trabalhou na lavoura, plantando e recebendo pouco”, ele pode ser facilmente inserido durante essa época. De toda maneira, Zé Pretinho pode ter historicamente vivido durante o tempo da escravidão — com violências imensuráveis — quanto no tempo pós-escravidão, onde não houve nenhum tipo de ajuda social para inserir as pessoas escravizadas ou ressarcir-las dos danos que sofreram durante séculos.

Essa questão me lembra de Tim Ingold. Regina Silva (2011) nos fala um pouco sobre a Teoria Pessoa que o autor nos propõe, lidando diretamente com o *self* e a ligação entre o corpo. Ela cita o autor:

o processo de tornar-se uma pessoa – o desenvolvimento dos poderes da consciência, da autoconsciência e intencionalidade pelos quais cada um de nós é capaz de ter um papel ativo e responsivo na formação da nossa vida e de outros – é parte de um processo biológico de tornar-se um organismo. Este processo não é interrompido em um ponto qualquer ou quando se atinge a maturidade. Ao contrário, ele permanece ao longo de todo curso da vida, sendo verdadeiramente a vida. (Ingold, 1991 *apud* Silva, 2011, p. 366)

Para Ingold, o “tornar-se uma pessoa” passa diretamente por um processo biológico, no qual o corpo não pode ser, de maneira alguma, dissociável da evolução do *self*. O engajamento com o mundo através do nosso corpo, é parte crucial de nossa evolução enquanto “organismos”. Entretanto, Ingold não deixa de considerar a prática social, a convivência com outros seres, também engajados com o mundo de

---

<sup>57</sup> Em outra parte dessa conversa, o Mestre me conta que trabalhou por um tempo com lavoura, plantando e recebendo pouco.

sua própria maneira, e como isso nos afeta enquanto indivíduos sociais. Deixo aqui as palavras de Silva (2011) sobre isso:

Um conceito importante de Ingold que esclarece a ideia de que tornar-se pessoa é um processo integral de se tornar um organismo é a socialidade. Ela é entendida como “imaneente ao campo de relações dentro do qual cada vida humana é inaugurada e mediante a qual procura-se completar”; desse modo, a socialidade é o potencial gerador de um campo relacional, na qual todo ser humano cresce (Ingold, 2003, p. 20) e tem como premissa o ativo engajamento do ser no mundo, mais que nossa separação dele. (Silva, 2011, p. 368).

O corpo de Zé Pretinho não pode ser dissociado durante seu processo de evolução do seu *self*, pelo contrário. Seu corpo é parte essencial em seu caminho espiritual e o Mestre tem plena consciência disso. É através dos impactos sociais vividos e sentidos no seu corpo marginalizado em vida, que Zé Pretinho virou um Mestre Juremeiro, acolhido pela árvore sagrada. Seu engajamento corporal perante o mundo, durante sua época, o rechaçou a uma posição social marginalizada. Podemos ver claramente como seu corpo está intrinsecamente ligado ao seu *self*, como nos diz Ingold e a consciência do Mestre enquanto a posição em que é visto. E já que o corpo e o *self* estão intimamente conectados, é preciso considerar, também, a posição política que esse corpo racializado de Zé Pretinho toma.

Foucault (1999, p. 163) em seu livro “Vigiar e Punir” trata do corpo como elemento “alvo de poder”. Em sua vasta obra, o autor sempre tratou do poder e suas formas de manutenção, entre elas o corpo ocupa um lugar singular. Segundo o autor, o corpo está diretamente ligado às formas de “disciplinas” que, na realidade, são instituições de poder que “moldam” esse corpo para se tornar dócil e obediente.

não se trata de cuidar do corpo, em massa, grosso modo, como se fosse uma unidade indissociável mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica — movimentos, gestos atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo. O objeto, em seguida, do controle: não, ou não mais, os elementos significativos do comportamento ou a linguagem do corpo, mas a economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna; a coação se faz mais sobre as forças que sobre os sinais; a única cerimônia que realmente importa é a do exercício. A modalidade enfim: implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos. (Foucault, 1999, p. 163-164)

O corpo controlado é um objetivo alcançado através das formas de dominação exercidas nele, as disciplinas. Foucault (1999), no entanto, nos informa que essas formas de disciplinas não recaem sobre certos princípios de poder político e econômicos como: escravidão, domesticidade, vassalagem, e ascetismos. Para ele, essas não seriam formas de disciplina pelas formas devido às maneiras como eram exercidas sobre os corpos. No caso da escravidão, ele menciona que “se fundamenta na apropriação dos corpos” através da violência imparável. Foucault nos conta que as formas de disciplina surgem de forma espaçada e estão presentes em escolas, hospitais e na militarização, criando assim uma

“anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. (ibidem)

Para exercer tal domínio sobre os corpos, é necessário que eles sejam “amontoados” em um espaço, por isso é fácil condicioná-los na disciplina em lugares como escolas, hospitais e quartéis. Aqui, Foucault (1999) trata sobre lugares fisicamente fechados, espaçados, que se exerce um limitante tipo de movimento e disciplina. Busco explorar esse conceito para além e trazê-lo para um lugar aberto, igualmente perpassado por problemáticas de poder, mas de formas diferentes, vivenciado por nossos Mestres Malandros: a rua. A “anatomia política” também é aplicada a esses corpos marginais, condicionando-os a um espaço e um modo de agir para sua sobrevivência. Citada em tantos pontos e por diferentes nomes — como “Guia” e “Quinze” —, a “rua” é transformada quase em uma entidade existente, tornando-se personagem central na história de tantos extra-humanos que foram quase “empurrados” para elas. Na rua, esse corpo é comprimido, disciplinado de maneira violenta a aprender a sua sobrevivência. A “arte das distribuições” (Foucault, 1999, p. 168) acontece em bares, prostíbulos ou na própria calçada. O “controle da atividade” define-se no horário da noite, da madrugada, quando esse corpo é disciplinado a trabalhar com os objetos a seu redor: as cartas, o cigarro, a bebida, as armas.

Em sua vida, Zé Pretinho viveu uma experiência corporal intensa, seja antes ou depois dos tempos de escravidão. Tornou-se um sobrevivente. Assim como a

capoeira que ele tanto gostava, ele zanzava de um lado para o outro, remexendo seu corpo para não ser pego por aqueles que não simpatizavam com sua graça. Por ser um “nego do beijo virado”, ele foi taxado como Malandro, um “marginá”, um estigma derivado de sua cor de pele e de sua maneira de agir. Seu corpo em vida e sua taxação como “malandro”, ligada a sua negritude e seu lugar social — seu “corpo histórico” e sua experiência de compreensão do mundo através dele — são partes influentes na entidade com a qual eu conversei. Seu Zé Pretinho é perpassado por todas essas questões, que se tornam formadoras de seu *self* enquanto entidade.

Ele ressignifica sua própria existência dentro da Jurema Sagrada. Assim como Malunguinho virou Rei, esse preto lido como Malandro virou Mestre. Zé Pretinho transforma o significado de sua Malandragem vista como bandidagem em sua época de humano, tornando-se extra-humano ao anunciar que a sua Malandragem sempre fora, em seu cerne, a sua esperteza. Esse é o processo de “desconstrução” de Derrida (2011) através da multitemporalidade de Mbembe (2017). Zé Pretinho se torna um Mestre Malandro por ter sido — e visto como — um Malandro em vida. A “desconstrução” aqui não tem significado de “destruição”, mas o de recompor algo através de sua base. É como construirmos uma casa, para depois a derrubarmos. É a mesma estrutura, em diferentes estágios de vida. Assim o é Zé Pretinho, que é o mesmo, mas perpassa temporalmente por diversas coisas que o constituíram como Mestre Malandro em seu tempo presente. É a ressignificação do Malandro por si próprio.

Se os Mestres e Mestras da Jurema estão intimamente ligados às suas vidas terrenas, o seu corpo terreno também representa uma papel fundamental dentro de sua atuação enquanto entidade. Maria do Bagaço, Mestra que citei anteriormente, por exemplo, tem em um de seus pontos os dizeres: “Mas ela é ruim e o seu cabelo lhe ajuda”. Deixado a conotação racista de lado, já que Maria do Bagaço sempre se disse “escura como a noite” quando se referia a seu corpo terreno, isso também recai sobre sua atuação enquanto entidade, já que ela é conhecida por ser uma Mestra Esquerdeira, “ruim”. Zé Pretinho mesmo me diz que “todo negro é batizado de José”, lembrando-me o ponto que foi cantado em uma de suas reuniões. O corpo em vida desses Mestres e Mestras, portanto, é citado, inclusive, nos pontos cantados dessas entidades, tornando-se parte de sua atuação sagrada.

## 6.2 O Corpo Compartilhado — e o afetos partilhados

Com um corpo em vida, os Mestres e Mestras hoje dependem do auxílio dos médiuns para poder retornar a esse plano de maneira física. Temos, então, um corpo compartilhado, usado em momentos de possessão, mas dividido não somente nesses momentos. Desta relação — dois espíritos, mas um corpo — surgem tensões e fricções.

Retomo aqui ao caso de Mãe Mere e Zé Pretinho, uma mulher encarnada e um espírito masculino. Em meu terceiro capítulo, menciono a reação irritada de Zé Pretinho quando incorpora em Mãe Mere e a vê com as unhas pintadas, em decorrência de uma reunião que ela havia dado para sua pombagira no fim de semana anterior. No corpo da mulher, Zé Pretinho nos diz que não gosta de vir quando está com aquelas coisas na mão. Nesse momento, uma filha de santo mais íntima de Mãe Mere pergunta a seu Zé se Mere deveria usar “aquele brilhaço, sem cor”, referindo-se a usar uma base em vez de uma cor viva, e ele concorda e diz: “diga a ela que ela também tem homem na corrente, eu não quero vir e tá com essas coisas não”. Após isso, ele senta-se e começa a conversar comigo.

Depois de Zé Pretinho ir embora, sentamo-nos à mesa para comer uma cuscuz recheado feito por outra filha de santo, um pedido que Mãe Mere fez a ela antes de incorporar, já que provavelmente “tornaria”<sup>58</sup> com fome. Estávamos comendo quando deram o “recado” de Zé Pretinho em relação às unhas de Mãe Mere.

*Mãe Mere — Oxe, eu não posso nem pintar a unha mais?*

*Filha de santo — Poder, pode. Mas tem que tirar depois, que ele disse que não gosta...*

*Mãe Mere — Eu não vou ficar pagando manicure cara pra depois tirar um dia!*

*Filha de santo — Bom, ele disse que queria assim... Que a senhora usasse uma base, só.*

*Mãe Mere — Meu pai... Seu Zé, eu sou mulher, seu Zé, sou feminina!*

---

<sup>58</sup> “Tornar” é um termo comumente usado para designar a volta à consciência, a volta a si, sem influência da entidade.

Em um corpo compartilhado, há “intervenções” causadas por quem o compartilha. Aqui, a divisão do corpo vai além do momento mediúnico de possessão de Mãe Mere e perpassa para o seu próprio cotidiano<sup>59</sup>, afetando diretamente as decisões sobre seu corpo. Ao “mandar” que ela pare de pintar as unhas, Zé Pretinho se faz presente, lembrando a Mere que ela não tem “apenas mulher” em sua corrente, mas espíritos masculinos também. Se parte da compreensão do mundo é tida através do corpo e seus lugares sociais, quando Zé Pretinho está em Mere o corpo é, momentaneamente, dele. É um corpo emprestado, que é lido de outra forma — Mãe Mere é uma mulher branca, Zé um homem negro —, mas que recai sobre o princípio dele ser lido socialmente diferente, por estar de unhas pintadas. Zé Pretinho, portanto, torna-se consciente, mais uma vez, de como o corpo interfere na leitura de seu espírito, de seu *self*. Não deixa de ser uma noção machista, de ser lido como “menos homem” por estar de unhas pintadas em seu corpo emprestado, entretanto Zé Pretinho “ganha” esse direito por ser um extra-humano, um ser divinizado que merece respeito pelo seu lado sagrado e, por essa razão, “exige” que seja recebido de certa maneira quando tomar o corpo de sua médium. Nesse corpo compartilhado, Zé Pretinho se faz presente afirmando que o corpo de Mere não é apenas dela, mas de todas as outras entidades que ela carrega, inclusive ele próprio.

Outro exemplo de corpos compartilhados é me entregue quando converso com Clara e ela me diz que “desde que eu incorporei Seu Zé, eu não consigo mais beber como antes. Eu tenho certeza que é por causa dele.... Desde então, toda vez que eu bebo, eu fico enjoada, começo a passar mal”. Clara prossegue:

*Clara — Esses dias eu tava bebendo demais... Tipo... Não bebendo de ficar bêbada... Mas eu tava bebendo com frequência... Olha, eu tive tanto sonho perturbado... Tanto... O último que eu tive foi da quinta pra sexta... Foi um sonho assim, extremamente agonizante, mas aquele sonho que você já no sonho você já sabe o que que é... Aí tipo... Eu fiquei me forçando a acordar... E tipo... Quando eu acordei, eu disse: “já sei o que é, já vou ficar de boa, já”. Essa foi uma influência muito grande também. [...] Porque, assim, quem carrega algo da malandragem? Geralmente, né... grande maioria, eu nunca vi alguém não ter esse tipo de tendência... Na minha família, tem muito alcoólatra. Na minha família, tem muitas pessoas que se perderam pra drogas, tá ligado? Tipo, meu pai mexeu com muita coisa errada. Sempre mexeu com coisa errada. Sempre fez muita merda. Sempre quis ser metido a malandro, mas sempre fazia bosta.. E, tipo, a maioria das pessoas tem, ou algum alcoólatra na família, ou algum usuário na família, ou alguém que faz muita coisa errada na família. Então, eu vejo que são*

---

<sup>59</sup> Relembrado o que falei lá atrás: a Jurema é, sobretudo, cotidiana.

*peças com tendências a ter isso. E, tipo, a malandragem, ela chega ali pra lhe dar um norte e lhe mostrar o quão errado aquilo é. Que, tipo, pra você ser um malandro, um filho de malandro, você não precisa ser uma pessoa ruim. Muito pelo contrário. Você tem que usar das coisas boas pra você ser uma pessoa boa. Mas, da mesma forma, usando da esperteza.*

Aqui, temos novamente a noção de ancestralidade carregada dentro do corpo. Não é “por acaso” que Clara carrega um Malandro, mas por alguma razão. Mesmo a bebida sendo usada como parte do movimento sagrado durante as incorporações — muitos trabalhos e rituais usam a bebida como fonte energética —, aqui vemos um diferente tipo de relação quando se trata do corpo compartilhado entre médium e entidade. Os Malandros bebem... Durante este trabalho, vimos na fala de seu Zé Pretinho sobre sua adoração a “branquinha”, a cachaça. Mas para Clara, a bebida estava sendo algo constante, que poderia levar a um caminho prejudicial devido a tendência existente dentro de sua família. Então, em sua visão, desde que começou a incorporar o seu Zé Malandro, ela começa a ter outra relação com a bebida. Podemos ver a intervenção de sua entidade através de seu sonho — já mencionado, anteriormente, como um tipo de Ciência —, deixando-a em um estado agitado, nervoso. Ao perceber que estava nesse sonho, ela se força ao acordar e percebe que isso deriva do seu comportamento diário, no qual a bebida estava sendo ingerida em seu cotidiano. Zé Malandro, então, intervém e, de certa maneira, lhe impede de tomar a bebida lhe causando enjoos. E, para Clara, isso acontece devido a tendência dentro de sua família ao alcoolismo. É o sagrado interferindo no profano, mesmo que o sagrado — Zé Malandro — também utilize o profano em certos momentos. Ele talvez o faça por sentir que aderir essa “tendência” prejudicaria o caminho para o cumprimento da missão de Clara enquanto médium de incorporação, mas esse é apenas um questionamento meu em relação a isso. O fato é que o corpo compartilhado de Clara e Zé Malandro está entre o sagrado e o profano: a bebida pode ser usada, mas apenas no momento que Zé Malandro estiver trabalhando em ponto.

Há outra questão ainda que deve ser falada quanto a incorporação e o corpo compartilhado, especificamente durante a incorporação em relação ao estado que o humano fica perante ao extra-humano. Deixo isso a cargo de Mãe Mere.

*Mãe Mere — Para que você fique totalmente inconsciente seu espírito tem que sair totalmente para dar espaço aquele espírito que tá trabalhando na*

*sua matéria. Entendeu? Aí não tem como ser de uma vez, no começo você escuta algumas coisas, ver coisas... Só não domina, você não consegue dominar seu corpo. Fala coisas que você viu, você sabe o que falou, mas não foi você que falou. E tipo isso aí, aí as pessoas dizem “não lembro das coisas”, é mentir. Eu digo “é mentira sua”! Porque não tem como, a gente tem espírito. Esse espírito da gente tem que permitir que outros espírito venha e trabalhe nessa nossa matéria, use a nossa matéria para trabalhar, né. Aí, as pessoas dizem que primeira vez que incorporo, incorporou totalmente inconsciente... Eu chamo de mentiroso sem medo de errar, não existe, eu vim ficar totalmente esquecida quando incorporei pombagira, depois que eu cortei para ela e não lembro de nada. Agora, até então, eu não lembro de tudo... Na verdade, alguns flashes eu tinha.. É uma disputa, entendeu?*

Há, então, uma disputa entre espírito-pessoa e espírito-entidade para o domínio do corpo compartilhado. É o processo de possessão em si que Mãe Mere nos descreve, no qual a entidade vem e possui o corpo do médium, trabalhando através de seu corpo e falando através de sua voz. Quando se trata de desenvolvimento mediúnico, já vi diversas vezes — no salão de Mãe Mere mesmo — médiuns que “sofrem” para dar espaço para que as entidades tomem o controle. Tremedeiras e choros são frequentes durante o desenvolvimento, assim como a frustração de não conseguir entregar-se por inteiro para a entidade naquele momento.

Um corpo compartilhado entre entidade e médium também divide afetos compartilhados. Trago aqui uma anedota sobre uma experiência pessoal que vivi, porque pode trazer uma riqueza etnográfica ímpar. Quando fazia parte da Roça de Mestra Maria do Bagaço, comecei a me desenvolver mediunicamente logo cedo. Uma das minhas primeiras incorporações foi meu Exu, que se tornou muito querido por uma das mulheres mais velhas da casa. A chamarei aqui de Lili, para preservar sua identidade, já que a conhecendo, sei que ela não gostaria de ter seu nome revelado. Pois bem, a partir do meu desenvolvimento ela gostava cada vez mais de meu Exu e fazia diversos pedidos a ele, mas eu, pessoalmente, nunca troquei muitas palavras com ela por falta de intimidade, mesmo. Certo dia, logo após eu levantar o assentamento dele, cheguei na casa de Maria do Bagaço para poder lhe deixar umas velas. Ao chegar, ela correu para me abraçar logo na porta “João Gabriel, nunca mais lhe vi! Tava falando de você agorinha! Olhe, é esse o menino que eu falava, eu adoro o Exu dele”. Meio tímido pela situação, cumprimentei a outra mulher que estava na sala no momento, e sentei-me no sofá ao lado de Lili. “Gosto

tanto de tu, João! Tudo que você quiser, qualquer ajuda que precisar, pode me pedir”, Lili me disse.

Na realidade, eu — João — nunca a ajudei diretamente com nada, mas meu Exu sim. E ela, por esse motivo, era extremamente agradecida a ele. Esse sentimento aumentou mais ainda quando recebi meu Mestre Malandro pela primeira vez, para o qual ela também direcionou pedidos. Nesse momento, percebi que seu afeto e seu sentimento de gratidão relacionados ao meu Mestre Malandro e o meu Exu também foram direcionados a mim, já que eu os recebia. Neste caso, Lili era agradecida a mim por permitir, através do meu corpo compartilhado, que essas entidades pudessem ajudá-la. Isso me remete a uma construção de relações sociais, uma troca, acerca de uma dádiva (Mauss, 2018). É através de uma troca — os pedidos realizados e concedidos ou os conselhos que acalmam um coração flagelado pela dor — que Lili criou relações com minhas entidades e, portanto, comigo. É um afeto compartilhado, estendido, que vai para além de meu Mestre Malandro e meu Exu e se dirige diretamente para mim.

Um corpo compartilhado também é feito de afetos partilhados, construídos pelo cotidiano, pela vivência e pela Ciência Juremeira. Em uma troca de dádivas, uma relação é construída mediante esse corpo compartilhado, que torna-se um canal de comunicação com essas entidades divinas. É no momento de posseção, do transe mediúnico, que o corpo humano ganha status extra-humano, abrigando um ser divinizado e se tornando temporariamente divino em si. É por isso que o Mestre Malandro de Clara a “impede” de beber, mas ele pode beber livremente quando está no corpo dela. É por esta razão que Zé Pretinho “exige” que a cor da unha seja neutra, para agradar todas as entidades que estão na corrente de Mãe Mere. O corpo compartilhado é, em sua essência, potencialmente divino.

### **6.3 O Corpo Construído**

Retomando o artigo de Miriam Rabelo (2011) citado no começo deste capítulo, desejo falar neste tópico do corpo construído e *como* ele é construído dentro da ritualística da Jurema Sagrada. O corpo construído aqui são os assentamentos ou Cidades, como também chamada na Jurema. Quando um

Juremeiro “levanta a Cidade”, quer dizer que ele faz um ponto físico, um corpo construído, para seu Mestre ou Mestra aqui no nosso plano terrestre. Há várias maneiras desse tipo de corpo ser construído, mas a que eu conheço é composta por copos de vidro, pedra, galho de árvore — principalmente, se possível, da própria Jurema — e elementos que podem ser ligados ao Mestre ou Mestra em questão. Essa Cidade física é importantíssima para o médium em questão, pois servirá como ponto de oferenda para o seu Mestre ou Mestra, dedicando-lhe velas, cachaça, frutas, sangue de animal — que é derramado diretamente no assentamento —, entre outros. Não desejo aqui expor toda a Ciência por trás da construção de uma Cidade-assentamento, mas posso descrevê-la visualmente. O galho é colocado dentro de uma caqueira de barro, grande o suficiente para poder cabê-lo ali, esse galho é sustentado por diferentes tipos de terra, ficando a cargo da entidade dirigente ou do próprio Mestre/Mestra dizer como quer, e a pedra é colocada no fundo da caqueira.. Após isso, colocamos os copos com água<sup>60</sup> ao redor da caqueira, em volta, e assim está feita sua Cidade-assentamento, o seu corpo construído.

A partir disso, o Mestre ou Mestra está ali com sua Cidade, seu ponto físico ligado àquele ou àquela médium em específico, servindo como ponto para cuidado, rezas, entregas, oferendas. Rabelo (2011) nos aponta a posição de agência que esses assentamentos recebem quando são feitos. No caso da autora, ela fala diretamente dos assentamentos feitos para os Orixás dentro do candomblé:

Pois bem: qual o significado dos assentamentos no candomblé? A literatura especializada observa que o assentamento é parte da construção da pessoa nessa religião. Expressa uma concepção de pessoa relacional ou múltipla, feita também de elementos sagrados; o assentamento é um componente “não eu” da pessoa, que tem uma existência material fora dela. Podemos dizer, então, que o assentamento é um símbolo? Para os adeptos do candomblé a relação do *otá* (pedra) com o orixá não equivale à relação, definidora do símbolo, entre um objeto e uma ideia que esse objeto serve para representar ou evocar – o *otá* não simboliza orixá; é o orixá. (Rabelo, 2011, p. 23)

---

<sup>60</sup> No universo juremeiro, os copos de água servem como “aviso” para algo que está acontecendo espiritualmente com você. Se o copo quebrar, por exemplo, significa que ele “deteve” um trabalho ou fumaça contrária que foi demandada pra cima de você. Significa, de fato, que o Mestre ou Mestra que vive dentro daquela Cidade-assentamento deteve algum mal que estava direcionado a você.

Esse assentamento não é mera *representação* física da divindade ou da entidade. Para nós, religiosos, ele é a divindade ou a entidade para a qual foi dedicado. Rabelo prossegue:

[...] sugiro que o sentido dos assentamentos no candomblé advém do engajamento que as pessoas mantêm com eles, que só existe e se mantém nesse engajamento. Conseqüentemente, eles não são independentes de sua materialidade ou de suas qualidades sensíveis; ao contrário, eles se tecem através delas, na relação entre os corpos dos adeptos e sua presença material, sensível, localizada, no terreiro.

Nosso corpo é mobilizado pelos assentamentos. No caso das nossas Cidades-assentamentos, precisamos lavar, trocar a água dos copos quando necessário, deixar cigarros ou cachaça para um pedido mais específico e *sempre* deixar-lhe uma vela acesa, para que não lhe falte luz. A Cidade-assentamento é a fisicalidade do nosso Mestre ou Mestra nesse plano terrestre, quando não está no corpo compartilhado. E já que o é, é necessário ter elementos que liguem essa Cidade ao Mestre ou Mestra em questão. Germano e Campos (2021) argumentam que os objetos sagrados são disciplinadores e morais, devido a sua característica de “exigência” ao qual aquele objeto — no nosso caso as Cidades-assentamentos — está ligado ao indivíduo.

Uma vez que os objetos carregam a força do sagrado, eles são, portanto, elementos disciplinadores da religião, no sentido proposto por Durkheim (2008a). Em outras palavras, impõem uma autoridade regular a ser obedecida e, ao mesmo tempo, desejada pelos adeptos. (Germano e Campos, 2021, p. 85)

Os assentamentos, portanto, também causam impactos morais dentro da vida religiosa dos praticantes, já que exigem um deslocamento para serem cuidados e regras a serem seguidas para proporcionar esse cuidado da maneira correta. As Cidades-assentamentos, portanto, também são definidores da moral dos praticantes juremeiros dentro do culto.

No caso dos Mestres Malandros, os assentamentos são produzidos com objetos ligados à malandragem: dados, cartas, navalhas, punhais. Esses são objetos que “traduzem” a entidade, que inspiram seu assentamento e o constituem com fidedignidade o seu *self*. A Cidade-assentamento é um corpo construído por objetos, que, como todo corpo, possui necessidades específicas e é uma *extensão* da

entidade em si. O Mestre Malandro se faz presente em cada dado, carta, copo, punhal, em cada objeto posto ali. Separados, eles são apenas objetos por si só. Unidos perante um ritual de *constituição*, eles se tornam o corpo construído. Para citar uma última vez Rabelo (2011, p. 25):

[...] os assentamentos são mediadores importantes nos circuitos de poder no terreiro. Fazem diferença. Mais que símbolos, são, ou melhor, criam um lugar onde se encontram deuses e humanos através de uma série aberta de entrecruzamentos e referências mútuas

## 7 UMA CONCLUSÃO NÃO DEFINITIVA SOBRE OS ZÉS E MARIAS DIÁRIOS

Eu escrevi diversas vezes durante essas dezenas de páginas o quanto a Jurema é única em cada lugar que ela se encontra. Em como a fluidez é sua própria essência e não é possível fixá-la, afirmando que ela é igual em todos os lugares que ela se encontra. Porque ela não é. Assim como seus Mestres, a Jurema é intensa, pulsante, vívida, é colorida com os verdes das matas, os azuis das águas, laranjas pôr-de-sol, o cinza da urbanidade. A Jurema é preta, branca, vermelha, assim como os Mestres, Mestras, Caboclos e Caboclas que assim convivem dentro dela, em suas Cidades.

O ponto de partida da investigação que propus com essa dissertação, foi o Zé que me acompanha dentro do meu enredo. A partir do seu descobrimento, as dúvidas em minha cabeça deram partida para essa pesquisa e, aqui, freamos no sinal. Comecei essa dissertação falando da “resposta” que recebi de um Zé humano, quando parei em um semáforo e como aquilo aliviou o fardo que eu carregava naquele momento, trazendo lágrimas aos meus olhos. Era um Zé diário, segurando uma placa de papelão, à procura de um sustento.

Isso me lembra uma última história relativa aos Zés do mundo que eu gostaria de contar aqui. Quem me contou foi Clara e sua ex-namorada, Bia, durante nossa conversa em um estacionamento de shopping. Esse relato aconteceu durante o 2º Encontro de Ogans em Caruaru, no dia 17 de novembro de 2023, trago essa parte de memória.

*Bia — A gente tava lá no meio da estação e já tinha começado, né. Os ogans começaram a tocar lá e tava bem bonito, tinha muita gente. Então, de repente, sai um homem e vai pro meio do negócio, fica na frente dos atabaques. Ele carregava uma garrafa de Pitú.*

*Clara — Quando eu vi ele, eu já pensei “é um malandro”*

*Bia — e ele tinha todos os trejeitos de Malandro. Ele tava usando um chapéu mais inclinado, pra esconder o rosto, tava descalço e sem camisa, mas usava uma calça branca. E aí ele começou a dançar.*

*Clara — Quando ele começou a dançar, muita gente ficou olhando torto pra ele. Dizendo que era um bêbado, um doido, que tava atrapalhando ali. Pensavam que era um mendigo.*

*Bia — Mas eu sentia algo, sabe? Ele tava lá, dançando, sambando, jogando a capoeira. E a mulher de Tetê, Mãe Teresa, tava concentrada vendo. E eu*

*tava longe, mas consegui ver a boca dela mexendo, falando algo enquanto olhava pra ele. E eu via um monte de gente olhando feio pra ele. Teve uma hora que ele tirou um frasco de perfume do bolso e começou a borrifar pelas pessoas.*

*Clara — E quando fez isso, teve gente que se afastou porque pensou que era mijo que tava ali.*

*Bia — Depois disso, ele pegou a garrafa que tinha deixado no chão, tomou um gole e foi embora. Quando eu conversei com Mãe Teresa depois, ela me disse que sentiu que ele era um Mestre antigo, de nascença, que tava ali na nossa frente. E muita gente simplesmente não entendeu isso, olharam com muito preconceito...*

*Clara — E perderam a oportunidade de pedir a benção a um Mestre antigo, por puro preconceito.*

Esse era outro Zé diário, cotidiano, com uma garrafa em sua mão, uma dança improvisada e uma Ciência que só ele e quem olhasse-o verdadeiramente poderia reconhecer. Um Mestre Malandro, encarnado, no meio de várias pessoas da religião que não souberam reconhecê-lo, mesmo com tantos e vários pontos cantados que contam histórias parecidas com aquela. Um Mestre Malandro, como tantos outros Malandros espirituais em vida, que foi marginalizado em sua passagem.

Ao longo desta dissertação, busquei trazer respostas sobre quais são as categorias constitutivas que formam um Mestre Malandro dentro da Jurema Sagrada. O campo me entregou a resposta de que essas entidades são constituídas de temporalidades diferentes, enredadas e entrelaçadas em si para um aperfeiçoamento moral e ético de seu *self*, com o objetivo de “subir para a luz”, tal qual o Primeiro Pilintra. E esse *self* também é construído através da percepção do corpo como compreensão do mundo.

Essa definição dessas entidades não é final e não será possível ser. Devido a natureza fluida da Jurema, essas entidades estarão sempre em constante processo de ser, de tornar-se, de evolução, aprimoramento. Passadas por nosso mundo, essas entidades compreendem cada ponto de sofrimento nosso e usam sua Ciência para nos ajudar perante nosso caminho. Os Mestres Malandros não cabem no tempo, pois transpassam ele a seu bel prazer. Possuem diversos corpos compartilhados, em vários lugares diferentes, trabalhando em várias coisas diferentes. Cada Mestre é um, mas não é um só, compartilhando seu conhecimento, vivência e Ciência com cada corpo compartilhado e construído ao longo de seu

caminho. Este trabalho está longe de encaixá-los definitivamente em uma categoria das ciências sociais, mas mostra uma parte deles, a parte que escolheram mostrar e revelar para mim. E que continuem a revelar e mostrar mais partes a outros pesquisadores que aparecem de supetão pelo seu caminho, para que a produção científica sobre esses extra-humanos se torne cada vez mais rica, plural e diversa, assim como eles o são.

Em uma terra cheia de Zés e Marias diários — que sobem e descem os morros e as ladeiras, pegam o ônibus para trabalhar, saem na rua sem saber se voltam, — perceber o sagrado dentro do cotidiano se torna uma das Ciências da Jurema. Essa é uma Ciência feita no dia a dia, é necessário reconhecê-la no zumbido do ouvido, no arrepio dos pelos do braço, na voz baixinha da sua cabeça que você finge que não escuta, mas que sempre lhe aconselha. Cheia de Zés e Maria, humanos e extra-humanos, a Jurema se faz, de passo em passo e cabeça em cabeça, como cotidiana. Um Mestre e uma Mestra só assim o são porque um dia foram esses mesmos Zés e Marias que convivem ao nosso redor. Em nosso cotidiano, nós apresentamos a possibilidade de sermos divinos.

Eu disse e repito: Se Deus é brasileiro, eu não tenho certeza, mas Zé Pilintra com certeza é!

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, M. DE. **Música de feitiçaria no Brasil**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1983.

ASSUNÇÃO, L. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010a.

\_\_\_\_\_. A transgressão no religioso: Exus e mestres nos rituais da umbanda. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, 2010b. v. 21, n. 1, p. 157–183.

AUGRAS, M. Zé pelintra, patrono da malandragem. **Revista do Patrimônio**, 1997. v. 25.

BARBOSA, L. **O jeitinho brasileiro: a arte de ser mais igual que os outros**. [S.l.]: [s.n.], 2006.

BARRETOS, M. V. R. **Malunguinho: da narrativa histórica à estética digital**. [S.l.]: Universidade de São Paulo, 2021. Tese.

BASTIDE, R. **Imagens do nordeste místico em branco e preto**. [S.l.]: Empresa Gráfica “O Cruzeiro” S.A, 1945.

BIELO, J. S. **Antropologia da religião: Fundamentos, conceitos e prática**. [S.l.]: Editora Vozes, 2022.

CALDEIRA, T. P. Do R. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Novos Estudos**, 1998. v. 21, p. 133–157.

CÂNDIDO, A. Dialética da Malandragem. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, 1 Jun. 1970. v. 0, n. 8, p. 67. Acesso em: 7 mar. 2024.

CARMUÇA, M. Da “boa” e da “má vontade” para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. **Religião & Sociedade**, 2001. v. 21, n. 1, p. 67–86.

CASCUDO, L. Da C. **Meleagro**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1978.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro**. [S.l.]: Editora Rocco, 1997.

DELEUZE, G.; FORTES, L. R. S. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. [S.l.]: Editora Perspectiva, 2011.

FERNANDES, G. **Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A Editora, 1937.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade: O uso dos prazeres (Vol. 2)**. [S.l.]: [s.n.], 1998.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GERMANO, Pedro; CAMPOS, Roberta . Objetos morais na constituição da pessoa no xangô do Recife. **RELIGARE: REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES DA UFPB**, v. 18, p. 81-106, 2021.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, 2003. v. 46, n. 2. Acesso em: 7 mar. 2024.

GRÜNEWALD, R. De A. Nas Trilhas da Jurema. **Religião & Sociedade**, Apr. 2018. v. 38, n. 1, p. 110–135. . Acesso em: 7 mar. 2024.

HARTOG, F. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. [S.l.]: [s.n.], 2013.

JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente**. [S.l.]: Editora Vozes Limitada, 2011.

LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. [S.l.]: [s.n.], 1975.

LUYTEN, J. Migrações no Brasil: estórias de retirantes. **Cadernos de Estudos Sociais**, 1990. v. 6, n. 2, p. 233–268.

MARTINS, J. R. **Encantaria na Umbanda**. [S.l.]: Universidade de São Paulo, 2011. Dissertação.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva: (in Sociologia e antropologia)**. [S.l.]: Ubu Editora LTDA - ME, 2018.

MBEMBE, A. O Tempo em Movimento. **Revista Contracampo**, 26 Dec. 2017. v. 36, n. 3. Acesso em: 7 mar. 2024.

MC THA. **Rito de Passá**. São Paulo, 2019

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. [S.l.]: [s.n.], 1999.

MONT’MOR, L. F. C. **Os planos encantados da Jurema: Acais, Tambaba, outras cidades e reinos em uma análise antropológica**. [S.l.]: Universidade Federal da Paraíba, 2017. Dissertação.

MOTTA, R. A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

MOTTA, R.; LIMA, V. Catimbós, xangôs e umbandas na região do Recife. **Os Afro-brasileiros: Anais do II Congresso Afro-brasileiro**. [S.l.]: Editora Massangana, 1985.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

PEDROSO JÚNIOR, N. C. Jacques Derrida E a Desconstrução: Uma Introdução. **Revista Encontros de Vista**, 2010. v. 5, n. 1, p. 48–59.

PEIRANO, M. G. S. Onde está a antropologia? **Mana**, Oct. 1997. v. 3, n. 2, p. 67–102. Acesso em: 7 mar. 2024.

PIERUCCI, Antônio Flávio De Oliveira. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**, 1999. v. 2, p. 237–286.

PIMENTEL, P. G. **A Sacralização do Malandro: tempo, memória e discurso**. [S.l.]: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010. Monografia.

PINTO, C. **Saravá a Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico**. [S.l.]: Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

PIRES, P. S. **Sobre mestres e encantados: a jurema como expressão sentimental**. [S.l.]: Universidade de Brasília, 2010. Dissertação.

QUEIROZ, R. Da S. O herói trapaceiro. Reflexões sobre a figura do trickster. **Tempo Social**, Dec. 1991. v. 3, n. 1–2, p. 93–107. Acesso em: 7 mar. 2024.

RABELO, M. **enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: Edufba, 2014.

\_\_\_\_\_. Considerações sobre a ética no candomblé. **Revista de Antropologia**, 14 Oct. 2016. v. 59, n. 2, p. 109. Acesso em: 7 mar. 2024.

\_\_\_\_\_. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. **Caderno CRH**, Apr. 2011. v. 24, n. 61, p. 15–28. Acesso em: 7 mar. 2024.

\_\_\_\_\_; SOUZA, I. M. Existências conjuntas e seus trajetos. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, 4 May. 2021. v. 21, n. 1, p. 108–119. Acesso em: 7 mar. 2024.

RODRIGUES, M. G. **Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política**. [S.l.]: Universidade Federal de Pernambuco, 2014. Dissertação.

\_\_\_\_\_; CAMPOS, R. B. C. A “Ciência da Jurema”: notas sobre uma aproximação com o conceito de Mana. *In*: I SEMINÁRIO DA CÁTEDRA WERNECK VIANNA, 2010, [S.l.]. **Anais...** [S.l.]: [s.n.], 2010.

ROLSALDO, M. Z. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, 2019. v. 18, n. 54, p. 31–49.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. [S.l.]: Zahar, 1990.

SALLES, S. G. De. **RELIGIÃO, ESPAÇO E TRANSITIVIDADE: Jurema na Mata Norte de PE e Litoral Sul da PB**. [S.l.]: Universidade Federal de Pernambuco, 2010. Tese.

SANTO, D. E. Plasticidade e personalidade no espiritismo crioulo cubano. **Mana**, Apr. 2014. v. 20, n. 1, p. 63–93. Acesso em: 7 mar. 2024.

SCHWARCZ, L. K. M. Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 1995. v. 29, n. 10, p. 49–63.

SILVA, I. B. Da. “**A minha luz é Deus e o meu relógio é o meu pensamento**” : **agência feminina, tempo e suspensão na Jurema de Mestra Paulina**. [S.l.]: Universidade Federal de Pernambuco, 2019. Dissertação.

SILVA, Regina Coeli Machado. A teoria da pessoa de Tim Ingold: mudança ou continuidade nas representações ocidentais e nos conceitos antropológicos?. **Horizontes antropológicos**, v. 17, p. 357-389, 2011.

SIQUEIRA, P. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, 30 Mar. 2005. v. 13, n. 13, p. 155. Acesso em: 7 mar. 2024.

SOUZA, A. L. De. **Aspectos psicológicos do Zé Pelintra na cultura do Rio de Janeiro**. [S.l.]: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2016. Dissertação.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. [S.l.]: Ubu Editora LTDA - ME, 2018.

TEIXEIRA, W. P. **Espírito de catimbó: a moral mágico-religiosa da jurema**. [S.l.]: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2014. Dissertação.