Wagner Uarpêik

# O CAMINHO DO CATIMBÓ

**estudo sobre moral, magia e mediunidade**

[ com transcrição de rituais e conversas
com juremeiros ]

EDITORA ESPREITA

APRESENTAÇÃO 11
AVISOS TÉCNICOS 17
Avisos terminológicos 18
Avisos juremológicos 18
Avisos epistemológicos 20
Avisos éticos, etnográficos, e metodológicos 24
INTRODUÇÃO À JUREMOLOGIA 31
Do sortido juremal à jurema do povão 32
O catimbó-jurema 36
Os primeiros juremólogos 38
Os segundos juremólogos 49
FUNDAMENTOS PARA UMA SOCIOLOGIA / ANTROPOLOGIA MORAL DO CATIMBÓ 59
Por uma ciência social da moral juremeira 60
Parâmetros de magia, ritual e religião 63
Resgate da moral como objeto legítimo da sociologia/antropologia 65
*Primum vivere* 69

CATIMBOLÂNDIA 73

Breves parâmetros geográficos e históricos de Canguaretama e seu catimbó 74

Catimbozeiros na Canguaretama do início do século 21 76

A TRÍADE JUREMEIRA DE CANGUARETAMA 81

Síntese dos cultos 82

Tirando e botando catimbó 99

"Se eu for fazer o mal, depois eu recebo a queda" 103

"Eu tenho salvado tanta gente!" 107

"Entrou na dança é pra dançar miudinho" 111

Guerra fria feiticeira 132

ENTRE A CRUZ E A ESPADA 137

Uma mão lava a outra 138

A outra face da mesma moeda 153

Vingança contra um ex-congregado 167

Deus e o Diabo na terra do mal[eável] 171

CONCLUSÃO 183

TRANSCRIÇÕES 187

**Preâmbulo** 188

**Centro Mestre Pena Branca e Estrela do Mar** 189

Conversa sobre a identidade religiosa de Neta; termo "catimbozeiro"; punições para crimes contra "macumbeiros"; morte de paciente no centro; etc. 189

Sessão em que Zé Pilintra trata de zombeteiro, bruxaria, e ferida de tombo; etc. 197

Conversa sobre velas e remédio contra alcoolismo receitados por Zé Pilintra; inveja e bruxaria contra Neta; etc. 216

Conversa sobre cigarro na estátua de Zé Pilintra; sucção de coisas do corpo do paciente; catimbó contra Neta; etc. 228

**Casa de Dona Fernandes** 233

Conversa sobre os trabalhos no finado centro de Fernandes; etc. 233

Conversa sobre aparições de Fulozinha/Caipora; mestres vivos; aprisionamento de espírito; direita e esquerda; orixás; como identificar falsos médiuns; assassinato do mestre Raimundo Tavares; vingança dos espíritos; trabalhos no finado centro de Fernandes; sonhos premonitórios; bruxarias testemunhadas; etc. 235

**Centro Tupinambá** 315

Conversa sobre a iniciação de Zélia; médiuns despreparados; sua família; relação com a FEUCRN; o nome do centro; etc. 315

Conversa sobre comunicação com os mestres; mestres e orixás; deveres dos médiuns; direita e esquerda; evangélicos neopentecostais; Zé Pilintra; sexualidade e casamento; etc. 338

Sessão em que Alexandre é girado por mestre Giramundo, e recebe orientações; conversa-se sobre médiuns "sujas"; vários pontos são cantados e médiuns iniciantes são giradas para incorporar; ensina-se sobre a ingestão de sangue para purificar o neófito; o etnógrafo é convidado para ser médium; etc. 393

Sessão em que pontos são cantados para as médiuns noviças incorporarem; Zélia e Josefa recebem ajuda do iabá Estevão; o grupo pressiona as médiuns a incorporarem; etc. 413

Conversa sobre sensações do noviço Alexandre durante as giras preparatórias da sua primeira possessão; razões para não se dedicar ao ofício de médium; casamento/sexualidade e mediunidade; um aviso imperativo dos mestres para os visitantes natalenses; etc. 429

NOTAS 451

FOTOS 465

# APRESENTAÇÃO

A base do catimbó ou jurema, expressão mágica e religiosa nordestina – é a possessão dos "médiuns" por espíritos chamados "mestres".

Este livro apresenta uma investigação fundamentalmente sociológica e/ou em antropologia social cujo principal objetivo foi compreender a conduta moral de adeptos do culto residentes na cidade de Canguaretama, localizada no litoral do Rio Grande do Norte [Brasil]. Entretanto, entre seus efeitos colaterais está a expressiva inclusão de mais pessoas [como jovens natalenses entusiastas da jurema], disciplinas [como história e filosofia] e temáticas [como mediunidade, detalhes cerimoniais, e as peculiaridades de certas entidades espirituais].

O culto da jurema não é popular entre os acadêmicos brasileiros e nordestinos. No Rio Grande do Norte, as poucas pesquisas abordaram sobretudo "centros"/grupos da capital e região metropolitana. Os juremeiros das cidades de "interior" – como Canguaretama – têm sido menos procurados pelos cientistas sociais.

Entre maio de 2011 e julho de 2013 [numa frequência em geral errática e dispersa que se tornou mais constante entre as últimas semanas de 2012 e os dois primeiros meses de 2013] dirigi de Natal à Canguaretama, ao encontro do lar da juremeira Dona Maria Fernandes e dos "centros"/casas de culto Tupinambá, e Mestre Pena Branca e Estrela do Mar (respectivamente promovidos por Dona Zélia e Dona Neta).

Acompanhei dezenas de cerimônias nas duas últimas casas, e conversei algumas vezes (fora dos rituais) com as "médiuns" que representavam esses locais. Os encontros cerimoniais ocorridos nas casas Tupinambá e Pena Branca e Estrela do Mar são a principal matéria-prima deste estudo.

Na casa de Fernandes (ex-gestora do centro Caboclo Zé Pilintra e Caboclo Ipanema) onde, segundo a Dona, não ocorriam sessões de jurema, busquei – mediante poucas e longas conversas – entender melhor o cenário juremeiro local e a sua "ciência", e aprofundar temas suscitados a partir das minhas interações com Zélia, Neta, e seus grupos. Como

preferi sondar a moralidade desses centros, cultos ou grupos durante suas cerimônias, e Fernandes aparentemente não exercia nem sediava "trabalhos", conversar com ela não foi prioridade.

Embora minhas prévias interações com o espiritismo kardecista e alguns sistemas terapêuticos e xamanistas ameríndios tenham me ajudado a não estranhar muito a jurema – ela não me era familiar quando decidi estudá-la. Além disso, quando, em 2011, cheguei às "mesas" e "terreiros" juremeiros pela primeira vez, ignorava o que os juremólogos haviam publicado nas últimas décadas, e andava interessado sobretudo nos antigos relatos coloniais sobre os indígenas do Nordeste.[2] Animado principalmente pela curiosidade acerca do consumo de plantas enteógenas pelos povos pré-coloniais, acompanhei meu velho amigo Rômulo Angélico em suas visitas a algumas comunidades potiguares que reivindicavam a identidade indígena – e também a algumas casas juremeiras canguaretamenses.

Nas poucas visitas às comunidades Catu [na zona rural de Canguaretama e Goianinha], Amarelão e Sagi, acompanhei a prática do chamado "toré" [ainda tímida e restrita aos eventos e ensaios públicos e abertos aos visitantes], e entre os catuanos [sob certa influência de jovens ligados ao movimento indígena ou indigenista, especialmente Rômulo Angélico] – numa reunião com a família Arcanjo – presenciei o uso da beberagem jurema e algumas falas vinculáveis ou vinculadas ao culto juremeiro. Entretanto, por avaliar que o esquecimento, transformação e aniquilação cultural vividos ao longo do tempo por esses agrupamentos autodeclarados indígenas muito tinham contribuído para que seus torés e ocasionais usos e imaginários da jurema estivessem envolvidos sobretudo com um processo político de etnogênese – e não com uma expressão religiosa de natureza mais espontânea, cotidiana e, por assim dizer, soberana – preferi não pesquisá-los.

No final de 2011, resolvi unir essa sondagem pessoal e independente pelos centros e comunidades, à minha urgência financeira. Dessa união nasceu um projeto de mestrado endereçado à Universidade Federal do Rio Grande do Norte [UFRN], e especialmente ao juremólogo do programa de antropologia social dessa instituição. A aprovação em primeiro lugar na seleção garantiu financiamento adequado para a pesquisa e o pesquisador; e a orientação do professor Luiz Carvalho de Assunção garantiu bons conselhos para o aprendiz de etnografia.

O "outrem" deleuziano nem é o nativo em si, nem um heterônomo do poet…ops!: antropólogo. Ele

> {…} não designa ninguém, mas somente eu para o outro Eu e o outro Eu para eu. O erro das teorias consiste em precisamente oscilar incessantemente de um polo, em que outrem é reduzido ao estado de objeto, a um polo em que ele é levado ao estado de sujeito {…} Com efeito, outrem não é um Eu, mas o Eu é um outro, um Eu rachado.[15]
>
> {…} não se explicar demais com outrem, não explicar outrem demais, manter seus valores implícitos, multiplicar nosso mundo povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões.[16]

E foi mais ou menos assim que, com a ajuda dos juremeiros de Canguaretama – mais criei um outrem, do que recriei o outro.[17]

## Avisos éticos, etnográficos, e metodológicos

A "descrição densa"[18] dos detalhes e fatos ordinários parecia imprescindível à sondagem de uma moralidade prática, e frequentemente pouco explicitada espontânea e verbalmente.

Não perverter o discurso etnológico em mera reprodução do discurso nativo[5] exigiu cautela no exame das falas. Não só porque as pessoas nem sempre são sinceras e certeiras, mas porque os ritos e bastidores juremeiros exprimiram inclinações morais em boa medida aquém e além da elaboração intelectiva dos seus praticantes.[19] Disposições profundamente vinculadas a afetos involuntários e inconscientes – a ser captadas por uma sensibilidade que excede a cognição intelectual, racional, pensante.

Aliás, uma pessoa é "'traída por sua voz'", "mais do que por seu olhar" e "pela expressão de seu rosto". Pelo fato de o Ocidente ter apostado bastante na escrita e "nossa sensibilidade estética" rejeitar "espontaneamente a aparente imediatez do aparelho vocal", um etnógrafo deve – sobretudo

quando a fala é a matéria-prima investigativa – ao menos domar ou suplantar sua potencial pouca intimidade com as sutilezas da comunicação oral. O aprimoramento da audição, o reconhecimento da voz e da fala como objetos de estudo dignos e promissores, e a antipatia pela perspectiva frígida e pretensa e meramente decodificadora adotada pelas pesquisas submissas ao regime gráfico,[20] me ajudaram a espreitar as expressões morais catimbozeiras latentes e patentes em tons, ritmos, timbres, volumes, silêncios…

Nem uma das aproximadamente 10 casas de jurema potiguares que visitei até hoje [e confio que essa proporção tende a se repetir, Rio Grande do Norte e Nordeste afora] eram majoritariamente geridas e frequentadas por pessoas de alta escolaridade ou nível intelectual sofisticado. Tentei encarar o "idioma" pouco alfabetizado, semianalfabeto ou analfabeto dos juremeiros canguaretamenses em sua positividade, particularidade, singularidade; ou seja, a partir daquilo que ele tem. Não a partir do que lhe falta do ponto de vista do registro escrito, "culto", "gramatical". Assim, na transcrição de suas falas, em boa medida (e buscando não ameaçar demais o entendimento dos leitores) mantive suas pronuncias e sonoridades livres das "correções" "de português" [aliás, que "português" é esse, senão o mais distante do "povão", escrito por uma minoria, e falado efetivamente por pouquíssimos?].

Uma boa sociologia ou antropologia da moral se alimenta não apenas das sempre reveladoras contradições entre "o discurso e a prática" de cada um, mas também das simulações, segredos e dissonâncias morais captáveis em suas falas. O cientista social que não deseja ecoar e parodiar em "academiquês" [e às vezes sequer isso!] o que os agentes pensam de si mesmos – e o que preferem que pensemos sobre eles – deve focar o "lado menos conhecido e espetacular" do seu objeto de estudo.[21]

A tática de apreender a moral juremeira em seu "habitat natural",[21] em sua expressão espontânea, evitando ao máximo o sistema de blindagem tão comum em grupos religiosos e familiares, levou-me a adotar uma atitude contemplativa durante os rituais; a só conversar longamente com as Donas; e a apostar mais em conversas "naturais", do que em entrevistas ou questionários mais explícitos [a maior parte desses diálogos ocorreu após os primeiros meses de interação com os juremeiros, quando se tornaram mais

receptivos] – ciente dos receios que um "entrevistado" pode sentir diante de um gravador, caderno, e/ou solene entrevistador. Preferi incitar e registrar as falas dos religiosos durante as diversas conversas prévias e posteriores às sessões de mesa. Com duração bem menor que essas conversas mais leves, as conversas mais longas, formais e pergunteiras com Dona Zélia e Dona Neta, derivaram a partir de temas previamente planejados.

A estratégia metodológica de permanecer discreto e calado durante os rituais juremeiros nem sempre foi vitoriosa e conveniente: presenteei uma entidade que me pediu [por gentileza, mas também por pragmatismo ou diplomacia etnográfica]; conversei com espíritos incorporados que me abordaram; levantei médiuns desmaiados ["Tem algum macho aí?"]; e tive o corpo "benzido", e a capacidade mediúnica avaliada pelos mestres.

Ainda que o visível prazer dos religiosos em comunicar seus saberes[22] possa até certo ponto amenizar ou compensar essa espécie de parasitismo investigativo de demandar respostas sem aparentemente oferecer nada ou quase nada em troca, a pressa e deselegância que cometi em minhas primeiras conversas com Dona Neta, como se estivesse apenas perguntando ["Ah, você foi jornalista! Você precisa esquecer o gravador às vezes!": alertou com veemência Luiz Assunção, me ajudando a superar a fase dos "interrogatórios", típicos da infância etnográfica], certamente contribuiu para que ela deixasse de aceitar minhas visitas por alguns meses. Depois dessa angustiante e pedagógica lição, busquei me empenhar em conversas mais calmas, dialógicas e melhor sintonizadas com os ritmos, desejos e temas demandados pelos próprios agentes religiosos. Convencido de que falhara não só eticamente, mas metodologicamente [já que se tratava de entender um *ethos* mais franco e disponível quando não coagido] – abandonei a pretensão de fazer falar, e investi mais na arte de deixar falar e ajudar a falar. Essa mudança de conduta contribuiu para que as respostas dos juremeiros se tornassem mais extensas e generosas.

Abordei os temas que julguei moralmente mais comprometedores de maneira sutil, indireta ou por aproximação gradativa. Sequer cogitei propor questionários cocriados e monitorados pelos juremeiros, certo de que isso não ajuda a conhecer um universo moral em sua expressão mais autêntica. A propósito, atentar ao que os devotos conversavam entre si, e não apenas ao que conversavam comigo, foi um hábito valioso.

# INTRODUÇÃO À JUREMOLOGIA

## Do sortido juremal à jurema do povão

Os povos de tronco linguístico tupi, também denominados Tupinambás, ocupavam a região costeira que se estende do Ceará a Cananéia [São Paulo], e pareceram bastante homogêneos aos europeus, cuja presença lhes despertou ao mesmo tempo temor, ódio e, ao menos inicialmente, respeito, pois esses ameríndios associaram os portugueses (sobretudo os padres) aos grandes xamãs viajantes, profetas e curadores que já habitavam sua visão de mundo. Viviam da caça, coleta, e agricultura itinerante e tecnologicamente rudimentar, engajados basicamente na subsistência e no consumo interno. A guerra e a captura dos adversários, comidos em ritos canibais, integravam seus costumes.[24]

A cosmologia tupi-guarani priorizava o profetismo dos xamãs acerca de uma terra maravilhosa, onde nem trabalho, doença, nem morte lhes prejudicariam.[25] Seu passado, presente e futuro eram enormemente magnetizados pelo "mundo coletivo dos antepassados", e nessa "Terra sem mal" onde estavam seus ancestrais, descansariam após a morte.[26]

Do outro lado da projeção da autoimagem invertida dos Tupis, estavam os povos do interior sertanejo, encarados por seus vizinhos como bárbaros e inferiores.[27,25] Primeiros indígenas do nordeste brasileiro a ser conquistados e a conviver com os colonos brancos,[28] os povos litorâneos forneceram a base do "textuário colonial" a partir do qual se pensou sobre os povos indígenas, aí concebidos em esquemas polarizados como litoral/salvação e sertão/pecado,[25] e tupi/aliado/manso/policiado/civilizado vs tapuia/inimigo/bravo/bárbaro/selvagem.[29] O nome "tapuia" era uma designação tupi para todos os índios não-tupis da região.[30] Eclipsados pelos Tupis, à sua sombra, no começo dos séculos coloniais os Tapuias foram considerados pelos portugueses seres misteriosos, exóticos e demoníacos.

Os primeiros cronistas dos sertões forneceram a escassa matéria-prima a partir da qual os pesquisadores têm refletido sobre os chamados Tapuias. Da colônia até hoje, "Tapuia" vem englobando diversos povos cultural e fisicamente distintos.[31] Contudo, o termo é precário, problemático: há divergências, incertezas e instabilidades no uso dessa definição entre alguns autores pioneiros,[30] e grande dificuldade de verificar a genealogia linguística de cada uma das várias etnias abarcadas pelo nome.[27]

Preservando a didática generalidade do termo, sabe-se que ao menos parte dos Tapuias eram altos e robustos guerreiros amantes do tabaco, de língua diversa dos Tupis, nômades de poucos bens, agricultores – e exímios caçadores.[32] Das mitologias desses aborígenes que até hoje são um "buraco negro para a historiografia",[25] sabe-se que alguns grupos celebravam honras à constelação Ursa Maior – quem outrora lhes garantia vida sem trabalho, mas, ofendida com o comportamento humano, nos condenou à penosa vida.[32] Recebemos dos missionários poucos relatos.

> Combinando-se as informações de Mamiani com as do Padre Bernardo de Nantes, poderemos ter uma visão da mitologia adotada pelos cariris {uma das etnias considerada tapuia}: consoante a lenda tribal, eles proviriam de um lago situado ao Norte. Os cariris que observavam as velhas crenças eram chamados Chuminis. Um desses mitos assinala que Tupar (Touppart) enviou um velho amigo à Terra, a fim de conviver com os índios, que passaram a chamá-lo de avô. Lá para as tantas, o avô transformou os filhos dos índios em porcos do mato, tendo estes se utilizado para subir ao céu, de uma árvore, que foi destruída ou abatida pelas formigas. Debaldemente, os pais tentaram levantar novamente a árvore; não logrando, suplicaram ao "avô" restituir-lhes os filhos. Este, em lugar de retornar à Terra, enviou, substituindo-o, Badzé, o deus do fumo.[32]

Demonstravam grande confiança nos adivinhos e feiticeiros, e praticavam rituais de evocação de espíritos para os mais diversos assuntos cotidianos. Cultuavam seus maracás. O tabaco lhes parecia elemento transmissor de força guerreira, purificador e medicação boa para qualquer problema de saúde. Sua fumaça era particularmente útil para "destilar e consumir os humores supérfluos do cérebro".[34]

> Morisot afirma que os cachimbos dos tapuias eram feitos de um tubo grosso como um dedo polegar, de madeira ou de argila, e de um recipiente oco embaixo do tubo,

> do tamanho de um punho, onde colocava-se o tabaco. Ao aspirarem a fumaça, expeliam-na através dos buracos que tinham nas orelhas e no queixo {…}[32]

Rituais envolvendo plantas – incluindo a jurema – integravam, por assim dizer, sua religiosidade:

> {…} Baro descreve que os tapuias torravam as sementes de uma planta chamada corpamba, pilavam-nas, reduzindo-as em pós. Em seguida o produto era adicionado à água e ingerido pelos feiticeiros. Imediatamente a beberagem saia-lhes pelo nariz e boca, agitando-se os feiticeiros como possessos, pondo-se a correr e a berrar. Uma das finalidades dessa cerimônia era fazer com que o milho, o feijão e as favas amadurecessem mais depressa. {…} Havia o culto da jurema, entre os cariris: o feiticeiro, agitando o maracá adornado de plumas, servia aos participantes uma beberagem sagrada, extraída das raízes da jurema, a qual proporcionava aos indígenas visões e sonhos maravilhosos, em que surgiam rochedos enfeitiçados, pássaros irradiando relâmpagos, de um enorme tufo existente no alto da cabeça.[32]

"Espinho fedorento" dos Tupis, "beberagem enfeitiçada" dos colonos cristãos, a remota "yu'rema"[35] é mencionada nas narrativas coloniais dos viajantes brancos – assim como o uso terapêutico ou espiritual de fumaça de tabaco,[36] a crença na vida após a morte,[37] e as possessões dos Tapuias por espíritos.[38]

Talvez esses costumes também existissem entre os índios do litoral. Por outro lado, é possível que os Tupis tenham passado a tomar ou cultuar a jurema sob influência dos Tapuias com os quais foram aldeados.[39] Influência que os primeiros mestiços da colônia também podem ter experimentado.

## Resgate da moral como objeto legítimo da sociologia/antropologia

Como os filósofos da moral, os cientistas sociais também correm o risco de tentar se justificar moralmente através de suas teorias. O estudo da moralidade não deve servir "para tranquilizar e deixar satisfeitos" os intelectuais,[86] os religiosos, ou ambos. A sociologia e a antropologia da moral começam onde cessam o senso comum e a presunção metafísica. Muito longe de ser um território exclusivo dos filósofos, que a acolheram e cultivaram com constância e intensidade – outrora a moral foi tema ilustre nas ciências sociais. Pelo menos antes de ser daí, em grande medida, exilada, lançada em "diáspora". Expulsão para a qual os "relativismos fundamentalistas"[87] – receando fortalecer qualquer tipo de universalismo essencialista – contribuíram bastante.

> O tema da moralidade é frequentemente tratado no âmbito da filosofia e muito raramente ele tem sido tratado pelos antropólogos. Estes parecem haverem delegado o problema moral para aqueles (talvez os filósofos) que se sintam mais à vontade para enfrentá-lo, sobretudo quando o desenvolvimento do tema pode conduzir o antropólogo para caminhos imprevistos e de difícil saída no âmbito de nossa disciplina. Refiro-me especificamente à questão do valor e, consequentemente, do juízo de valor – desde que a moral sempre o pressupõe –, tão ameaçador para quem (certamente, e acima de tudo, para o antropólogo) foi treinado para exorcizar o fantasma do preconceito ou qualquer uma de suas manifestações {…} É curioso verificar que, apesar da moralidade, como conceito, estar presente nos primórdios da antropologia, sua exclusão parece ter sido senão a condição, pelo menos uma das condições que ensejaram a criação de nossa disciplina {…}
>
> {Oliveira}[88]

Ao tomar a moral como objeto de estudo, os julgamentos morais conscientes e inconscientes do cientista social não só são mui convidados a se manifestar, como têm boas chances de ser notados. Por outro lado, toda pesquisa social, especialmente a etnografia, implica uma dimensão moral inerente ao convívio com as pessoas pesquisadas e à seleção do que será publicado. Os cientistas sociais têm corrido riscos éticos e realizado apostas morais desde sempre. Não há qualquer vínculo intrínseco entre o adequado desejo de neutralidade axiológica e blindagem antietnocêntrica, e a pouca simpatia que a maioria dos acadêmicos de sociologia e antropologia têm nutrido pelo tema da moralidade.

O desinteresse dos cientistas sociais por problemáticas morais é ainda mais curioso se atentamos para o fato de que "os julgamentos como atos morais" a ser estudados pela sociologia/antropologia não são "produtos de uma razão transcendental encapsulada nos sujeitos" – mas efeitos de sistemas de classificação criados em lugares e épocas particulares. À antropologia, ciência relativista por excelência, cabe pesquisar a moralidade tanto do ponto de vista dos contextos objetivos em que se situam os atos de julgamento das pessoas, quanto do ponto de vista do sujeito que realiza interpretações morais a partir de valores internalizados.[87] Em relação à moral, os cientistas sociais deveriam se sentir tão [ou mais] "em casa" quanto os filósofos e psicólogos costumam se sentir. Até porque o estudo da moral coletiva não raramente empolgou grandes cientistas sociais como Émile Durkheim [principalmente], Marcel Mauss, William Halse Rivers, Max Weber, e outros.

A propósito, as origens etimológicas de *ethos* e *mores* nos contam sobre um jeito de ser não natural, aprendido por hábito, como uma espécie de "segunda natureza".[89] As expressões latina e grega evocam um conjunto de valores e deveres tradicionais em uma coletividade, ainda que *ethos* se aproxime mais da noção de "consciência ética" individual.[90] Hoje, a depender do repertório idiomático e intelectual das pessoas [inclusive dos pensadores da moral, às vezes chamados de "moralistas"], as noções de "ética" e "moral" podem se mostrar similares ou díspares. No senso comum e na linguagem técnica da filosofia e do direito brasileiros, "ética" (mais do que "moral") diz respeito à moralidade pessoal, gerência individual da moral, ao passo que seu irmão grego tem mais a ver com um

código de conduta de natureza pública perpetuado por países e nações.[91] As sociedades contemporâneas tendem a associar "moral" à ideia de tradição, conformismo e "herança comum dos valores universais", e "ética", ao "domínio mais restrito das ações ligadas à vida humana".[91]

Comumente achamos que é a habilidade de raciocinar ou o exclusivo domínio da razão que nos distingue das demais espécies animais. Também costumamos vincular a "amoralidade" ou "imoralidade" de alguém às suas baixas aptidões escolares e intelectivas. Embora existam milhares de evidências de que somos bem mais racionais do que peixes, ratos e macacos, há muitas outras sugerindo que os humanos não são tão racionais assim. Recorramos a um critério de distinção com maior potencial de verificabilidade: somos o único "animal ético" conhecido[92] [ou pelo menos o mais ético de todos: amenizemos]. A mamãe gato pode querer o melhor para seu filhote, e um chimpanzé é plenamente capaz de conspirar por meses contra outro. Mas é a certeza de que criamos, inculcamos, sabemos e reconhecemos normalmente o que é o bem e o mal, o certo e o errado, o adequado e o inadequado moralmente e socialmente – a característica que parece nos diferenciar mais clara e intensamente do comportamento geneticamente pré-determinado e bem mais previsível e limitado dos tubarões, galinhas, e até dos golfinhos e cachorros. Ao contrário do leão (que costuma matar para comer ou se defender) o homicida pode matar por inúmeros outros interesses, e ainda que não se sinta culpado ou seja mentalmente insano, não necessariamente ignora que é um infrator moral e social. Ora, mais do que nossas mui superestimadas aptidões racionais, é a plasticidade sócio-histórica dos nossos juízos morais – o que melhor nos distingue da animália restante. Ou não é verdade que uma pergunta que jamais chegou a perturbar muito seu bicho de estimação, tem impregnado frequentemente sua intimidade mental?: "O que devo fazer?".

Embora nas obras de Immanuel Kant a reflexão sobre a moral já estivesse desvinculada do direito [uma vez que, segundo o filósofo, os imperativos da virtude não coincidem com os da legalidade], Friedrich Nietzsche possivelmente inaugurou a visão sócio-histórica dos fatos morais em 1878 [décadas antes das publicações juremológicas de Câmara Cascudo e Mário de Andrade, e dos célebres textos dos etnólogos da religião]. Sua rebelião contra o paradigma de pensamento então dominante lhe

## Síntese dos cultos

Como tantas outras juremas, as dos centros Tupinambá e Pena Branca contam com o recebimento de mestres oriundos do lugar etéreo ou espiritual que chamam de "jurema", e com a fumaça de emprego pessoal, terapêutico ou cerimonial de charutos, cigarros e [mais raramente] incensários.

Seus ritos seguem o esquema "chão"/esquerda/"trevas" [que os adeptos associam principalmente à maldade] e mesa/direita/jurema [que associam à benevolência]. Sentimentos de sacralidade se manifestam e se condensam à medida que os devotos se aproximam da ostensiva e pública mesa de madeira, e da discreta e obscura sala dos exus – respectivos lugares de "assentamento" dos espíritos que sustentam a cosmologia dualista destes cultos. Ora, como diz Dona Zélia, "Minha ciência é toda na minha casa". O trabalho de mesa lembra a missa católica e a mesa espírita, e acolhe leigos, expectadores, e roteiros previsíveis. O trabalho de chão, exercido pelos cavalos (montados ou não) tende a ser mais discreto, informal e consultivo.

O grau de "força" [similar à corrente ideia de "energia"] mede, compara e hierarquiza a competência e poder dos médiuns, mestres e trabalhos.

As vestimentas ordinárias e simples às vezes são complementadas com as calças, chapéus, saias e adereços personalizados requeridos por alguns espíritos a seus médiuns. Informais (ou solenes à sua maneira) entre bocejos, toques de celular, conversas paralelas, e ruídos bruscos, as mesas abrem com orações cantadas, seguidas por responsórios que anunciam ou consumam a sequência de possessões, um espírito por vez. "Ponto" é como chamam a cantiga que invoca ou celebra um mestre ou espírito, e que abre e fecha a mesa. Os pontos que antecedem ou sucedem as incorporações geralmente são repetidos entre uma e três vezes. Pelo menos 90% das entidades não cantam seus próprios pontos. Apenas uma ou duas entidades dançam enquanto cantam seus pontos. As Donas quase sempre são possuídas após alguns segundos de silêncio, concentração e respiração ofegante. "Deus", "Jesus" e "Se" [talvez uma expressão comum em algum tipo de português dos séculos passados] são palavras mui recorrentes nos ditos e ladainhas de saudação sobretudo dos dois ou três "guias" que se anunciam sucessivamente com vozes roucas e senis – no início da mesa. Por exemplo: "Se como boa noite…; como vão passando?"; ou "Se me

dá permissão pra eu cantar meu ponto?". A fórmula de perguntas e respostas mais usada é: "Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo"/"Louvado seja"/"Quem pode mais que Deus?"/"Só Deus e mais ninguém". Eles logo deixam as Donas, abrindo caminho para as demais entidades.

O médium está "irradiado" quando recebe a influência emanatória de um espírito, mas sua incorporação integral não ocorre, seja por incapacidade do receptor, ou por desejo ou condição da própria entidade. Nesse estado fronteiriço, o cavalo nem está desmontado, nem totalmente montado; nem é ele mesmo, nem outro; não está plenamente consciente, nem absolutamente ausente.

Os mestres e suas servas podem se comunicar através de sonhos [Zélia: "A gente não sonha com os mestre da gente, a gente vê eles."], concentrações solitárias, ou da "princesa": soleníssimo copo de vidro transparente com água [no centro Mestre Pena Branca, envolto por um rosário; na mesa de Tupinambá, abrigo para uma misteriosa bolinha flutuante], às vezes identificado como lar dos mestres. Espécie de "bola de cristal" simplificada, a princesa é a tela onde as Donas acessam tudo que os mestres disseram na sessão decorrida. Luzira, "filha" iniciática mais antiga de Zélia, acredita que um bom vidente consegue ver os mestres dentro desse vaso, e que nesse objeto sagrado está guardado o "segredo" de sua "ciência". Dona Maria Fernandes já avistou pequeninos mestres dentro dele. Zélia acha que a alva bolinha parece uma semente, mas afirmou desconhecer a verdadeira natureza do objeto misterioso (cujo afundamento ou não na água serviu como oráculo para revelar se ela devia permitir que eu frequentasse seu centro e aprendesse sua "ciência").

Na mesa, boa parte das motivações dos trabalhos cotidianos e rotineiros envolvem afeto, dinheiro, benzedura, a retirada simples de bruxaria e espírito ruim, e um panteão de espíritos já familiares. Extraordinariamente, ela abriga trabalhos possessivos e mágicos de maior dificuldade, imprevisibilidade, e tensão – como os relacionados à súbita chegada de pessoas muito doentes e agonizantes; a raivosas entidades incorporadas empurrando e socando os presentes com força descomunal; e à aparição de entidades de maior poder e prestígio [tipo Iemanjá ou um grande líder da esquerda].

## Conversa sobre aparições de Fulozinha/Caipora; mestres vivos; aprisionamento de espírito; direita e esquerda; orixás; como identificar falsos médiuns; assassinato do mestre Raimundo Tavares; vingança dos espíritos; trabalhos no finado centro de Fernandes; sonhos premonitórios; bruxarias testemunhadas; etc.

[manhã e tarde | 6 de abril de 2013]

{…}

**{Rômulo Angélico}**
Mas aí tem-tem uma ideia interessante que eu-eu geralmente escuto {…} que é a seguinte: a jurema tem a direita para curar, e a esquerda pra desmanchar.

**{Dona Fernandes}**
Tem.

**{Rômulo}**
Só que tem mestre juremeiro que tem uma esquerda que ele diz que não é da jurema.

**{Fernandes}**
Tem. É isso aí.

**{Rômulo}**
Que ele fala que são os mestres das trevas.

**{Fernandes}**
É isso aí. É, das trevas {…} Das trevas, os mestre das trevas são esses mesmo – são os exus.

**{Rômulo}**
Ah, sim. Então, no caso, ele já-já fica diferente da jurema. No caso, esses mestres que eles chamam de "das trevas", deixa eu ver se realmente é

isso, se a senhora concorda… Esses que falam "Ah, esse mestre não é juremeiro, é mestre das trevas"…

**{Fernandes}**
Mestre das trevas, realmente.

**{Rômulo}**
Então, são mestres que só vêm para prejudicar o cara.

**{Fernandes}**
Prejudicar, realmente…

{…}

**{Fernandes}**
Agora, Zé Pilintra, ele-ele é um mestre bom. Porque ele desmancha coisa que a esquerda faz. Mas também é como ele {Pilintra} diz: "Se mandarem fazer uma esquerda e eu pegar uma matéria que tem o coração mal, eu faço também".

**{Wagner Uarpêik}**
E os outros mestres são mais ou menos assim como ele, né?

**{Fernandes}**
É, agora, por que é que eles fazem? {…} Olhe, se eu tô aqui, cê tá aí com o mestre. {…} Eu chego e digo assim: "Meu mestre, eu quero que você faça uma macumba pra matar fulano de tal". Você tem uma parte direita de curar, e tem esquerda. Então, ele vai fazer. Por quê? O catimbozeiro…não é você que tá mandando?

**{Wagner}**
Quem manda, né?

**{Fernandes}**
O catimbozeiro sou eu que tou mandando fazer. Tá entendendo como é que é? Aí tem mestre da esquerda e da direita. Que da direita trabalha a direita, entende? E da esquerda trabalha a esquerda.

## Conversa sobre comunicação com os mestres; mestres e orixás; deveres dos médiuns; direita e esquerda; evangélicos neopentecostais; Zé Pilintra; sexualidade e casamento; etc.

[centro Tupinambá | quinta-feira [feriado] ou sábado | manhã | entre janeiro de 2012 e julho de 2013 | no dia seguinte ao dia da conversa anterior | o etnógrafo havia dormido na casa da Dona]

{…}

**{Dona Zélia}**
{…} a diferença que tem {entre mestres e orixás} porque os orixás são santo, os mestres são mestres – são trabalhador. Porque eles bebem, eles fumam, e os orixás nada disso eles fazem. Nem bebe, nem fumam, nem conversam muito… Aliás eles nem conversam, ele só dá a presença deles na mesa e pronto, só quem conversa muito é os mestre, as moça… São-são esses assim; agora os orixás, não.

**{Wagner Uarpêik}**
Esses que aparecem no começo da sessão então são orixás?

{…}

**{Zélia}**
É, os que abrem a mesa. São os orixás.

{…}

**{Zélia}**
É, agora depois que abre a mesa aí eles se afastam pra gente trabalhar com os mestres.

**{Wagner}**
É-é esse mesmo orixá da mesa é aquele que aparece na gira de umbanda? E de candomblé? {…}

**{Zélia}**
É. São os mesmos…

{…}

**{Zélia}**
{…} Eles também não cantam; e é só se for numa gira e eles arriarem. E tem também, tem o dia apropriado pra chamar eles.

{…}

**{Zélia}**
{…} tem o dia certo {pra receber os santos}, ói: se vai trabalhar é só santo – é só santo, não-não vem nenhum mestre – só são só os santo. Dos orixás até o derradeiro que tiver – dos orixás – são santos, santo, santo. Aí vem os preto velho, porque eles são da jurema, já são muito velhinho, já são quase como uns santo, também.

{…}

**{Zélia}**
{…} {os santos/orixás são} aqueles antigos bem velhinho, e ali já não pecam mais, não-não… Não bebe, o-a bebida deles são café, aqueles vinho que não tenha, que não contenha muito álcool, e tem deles que nem o vinho bebe. São mais café, porque você vê, se você estiver numa--numa… Pronto, hoje é um dia de santo, por exemplo, hoje é um dia que a gente vai trabalhar só, só pros santo, só canta só ponto dos santo, não tem ponto de moça, não tem ponto de mestre, não tem ponto de exu, não tem ponto de nada. É diretamente só os ponto dos santo.

**{Wagner}**
Quando é?

**{Zélia}**
{…} Pronto, assim, eu num trabalho muito pros santo não, porque eu já recebo na mesa os orixás aí eu não tive um dia assim só pra trabalhar pros santo. Entendeu? {…} Mas aí a gente tem que ter esse dia. Mas eu nunca tiro. Mas na gira, elas, as mães de santo, já gostam de tirar. {…}

{…}