

“A Jurema Manda”: Sobre a Convivência entre Espíritos, Entidades e Pessoas na Jurema de Recife¹

Noshua Amoras de Morais e Silva
(PPGAS/MN/UFRJ)

Palavras-chave: religiões de matriz africana, sincretismo, Jurema

A Jurema é uma modalidade religiosa amplamente presente no Nordeste, marcada pela ingestão da bebida da jurema e por seus territórios cosmológicos chamados “cidades”, onde habitam os espíritos. Como grande parte das religiões de matriz africana, a Jurema caracteriza-se pelo culto às suas entidades e divindades, pelo transe, por processos iniciáticos e práticas ditas sacrificiais. As configurações da Jurema variam por localidades (nos estados e nas subregiões - capital, zona da mata, sertão), e também pela “herança” de cada juremeiro cuja espiritualidade “trabalha” de maneira própria².

Desde 2019, desenvolvo trabalho de campo na Zona Norte do Recife, Pernambuco, com alguns juremeiros³ cujas relações com o culto são heterogêneas. Essa região da cidade destaca-se pela alcunha que recebia nos anos 30 — “Catimbolândia” — em referências à grande concentração de Casas⁴ de Santo e suas famílias tradicionais. Atualmente esta região permanece locus de famosas Casas que carregam algum grau ou modalidade de culto à Jurema.

É quase uma regra geral que as Casas de Santo do Recife constituam-se (ao menos) por duas

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

² Neste texto, aspas duplas serão utilizadas para marcar falas de outras pessoas, sejam elas interlocutores de campo ou autores. Aspas simples serão usadas para atribuir ênfase ou relativizar o sentido corrente do termo.

³ O trabalho de campo que baseia este artigo foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) e integra minha pesquisa de doutorado. Tal pesquisa de campo tem sido feita no perímetro entre os bairros de Água Fria até a conurbação de Recife e Olinda, onde há uma extensa rede de Casas e praticantes (de famílias consanguíneas e espirituais). Conduzo minha pesquisa com uma rede de juremeiros que residem nessa região, circulando em diversas Casas e casas onde a Jurema é cultuada. Neste texto, utilizo os nomes verdadeiros dos interlocutores, tendo optado pelos vocativos cotidianos pelos quais as pessoas são chamadas e/ou se automeiam.

⁴ O termo ‘terreiro’ é raramente usado pelo povo de santo do Recife. Em geral as pessoas referem-se a estes locais como Casa de alguém, p. ex.: terá obrigação na Casa de Tia Edna. Neste texto utilizarei o termo Casa/Casa de Santo para me referir aos locais concebidos como locais onde cultua-se orixás e espíritos, onde há filhos de santo, e realiza-se obrigações e festas. Ainda que estes locais sejam normalmente as residências dos sacerdotes, estas se diferenciam das casas nas quais as pessoas guardam seus santos, ou cultuam suas Juremas, mas não as concebem como casas abertas.

partes cujas proporções variam, dividindo seu território entre o candomblé e a Jurema ⁵. Além dos terreiros, a Jurema pode ser encontrada nas casas das pessoas, em seus altares compostos por imagens de entidades, copos e taças cheios de água (“príncipes” e “princesas”), e demais objetos rituais. Por fim, há ainda as pessoas para as quais a Jurema tem um papel pontual em suas vidas (de cura, “livramento”, ajuda) e que muitas vezes possuem um único objeto “consagrado”, ou “firmado”, em agradecimento, e para o qual acede em situações difíceis na vida.

Em que pese a expressividade dessa modalidade religiosa em Pernambuco, pouco foi escrito sobre a Jurema. É Gonçalves Fernandes (1937:144) quem primeiro a menciona, falando de cultos marcados pela “pobreza do ritual” e por “preocupações mágicas”. Pouco mais tarde, Roger Bastide (1945 e 1971) caracteriza a Jurema como prática religiosa de caráter curativo por meio da ação de espíritos, não organizada em terreiros, e que teria incorporado elementos indígenas e católicos. Os registros mais descritivos de rituais são os de Mario de Andrade em 30 (1983) e Câmara Cascudo (1951[1978]), na Paraíba e Rio Grande do Norte, respectivamente.

Já na década de 1980, Roberto Motta (1982:214-216) cria um modelo de análise das religiões afro-pernambucanas pensando-as como um “contínuo” entre as mais “ortodoxas” (o candomblé nagô) e as mais “sincréticas”, como a “umbanda que é jurema”. Esta, segundo o autor, se caracterizaria pela simplificação ritual, frouxidão da organização eclesiástica e pouca hierarquia. Portadora de um “núcleo de origem indígena”, a Jurema teria se misturado ao kardecismo, ao misticismo europeu, ao candomblé de caboclo e à umbanda.

José Jorge de Carvalho (1988, 1990, 1998) descreve rituais da Jurema no Recife, apontando seu contraste com o candomblé nagô em termo de origem, modalidade de culto, possessão e transe — bem como dos vínculos criados entre pessoas, sacerdotes e divindades. Carvalho (1998:89) demonstra que a Jurema raramente tem uma existência autônoma, “aparecendo quase sempre relacionada a outras formas religiosas como o Xangô e a Umbanda”; por outro lado, enquanto experiência religiosa singular, apresentaria um aspecto complementar, mas fundamental, na vida dos praticantes das religiões de matriz africana no Recife.

Inaugurando as etnografias dedicadas exclusivamente à Jurema, Luiz Assunção (2006) a caracteriza como prática indígena do sertão nordestino reelaborada a partir de “influências” de demais contextos religiosos. Nesse sentido, sustenta que:

⁵ Ressalto que em boa parte das Casas, além dos quartos de Jurema, há os espaços dedicados ao candomblé, separados dos primeiros. Não somente, outros espaços destinados a outras modalidades de culto podem ser encontrados (como o balé - onde cultua-se os mortos - e os altares católicos). Uma apreciação da relação entre os espíritos da Jurema e os Orixás merece um tratamento que não cabe no escopo deste artigo. Para uma análise deste ponto no contexto de pesquisas sobre o candomblé, ver as etnografias sobre o candomblé nagô recifense de Filho (2017) e Halloy (2005).

é, portanto, a mistura de elementos oriundos do candomblé, do espiritismo kardecista, do catolicismo popular, e principalmente da umbanda, que ao serem reelaborados, darão origem a um processo de criação de uma nova prática de jurema, em que os elementos religiosos de outros cultos coexistem de forma dinâmica, reformulando o espaço religioso tradicional, assimilando-o e transformando-o em uma nova prática (Assunção 2006:22).

A Jurema tem sido, assim, compreendida como resultado de processos de difusão que, no decorrer do tempo e em diferentes partes do Nordeste, teriam impulsionado a adoção de práticas exógenas. A literatura enfatiza que como fruto de uma experiência ‘sincrética’, a Jurema (outrora denominada catimbó) teria se descaracterizado a ponto de ser encontrada quase sempre ao lado, ou no interior de outras práticas, tidas como mais hegemônicas.

A partir disso, o problema que este artigo se coloca é não pressupor que a coexistência entre diferentes tipos de seres e práticas religiosas sejam o puro produto de processos históricos adaptativos, nem, tampouco, a simples resultante de influências de formas exteriores. Etnografias recentes em diferentes contextos afro-religiosos (Barbosa Neto 2017, Flaksman 2017, Filho 2017) têm mostrado o quanto se perde quando processos heterogêneos são denominados univocamente como ‘sincretismo’, ressaltando que para além da relação entre sistemas religiosos, está em jogo práticas de aproximação e convivência, mas também afastamento e separação. Mostram, pois, que não se trata de observar domínios religiosos distintos os quais, em certo ponto, passaram a estar conectados por meio de fatores sociológicos, e sim que essas religiões e seus praticantes dispõem de composições as quais fazem coexistir seres e forças distintas. Isso não significa que dessa coexistência surja um novo e homogêneo universo religioso.

Na Jurema convivem seres das mais diversas texturas ontológicas. Estes podem ser chamados genericamente de “espíritos”, e estão associados a ideia de que já foram “como nós”, humanos, e o deixaram de ser quando morreram — “se passaram”⁶. A partir daí, esses seres assumiram uma diversa e dinâmica ‘vida’ como espíritos, tornando-se entidades e divindades⁷ as quais se fazem presentes nas vidas dos “discípulos” da Jurema — seja em momentos mais destacados como incorporações, seja nas chamadas “viagens” espirituais, e mesmo em “visões”. Cada um desses seres são, em princípio, percebidos como participantes de certas classe de entidades (caboclos, índios, mestres, exus, pombogiras, ciganas, boiadeiros, pretos-velho). No entanto — e esta é a hipótese deste texto —, essa percepção não reflete um esquema tipológico de

⁶ Diferente de contextos correlatos em que o ‘encantamento’ é o ponto de inflexão e transformação da pessoa em encantado, a morte é enfatizada entre os espíritos da Jurema, especialmente os mestres.

⁷ Sobre essa distinção, ver L’omi L’odo (2017:152, nota 104).

classificação dos espíritos na medida em que prevê constantes multiplicações, diversificações e transformações dessas mesmas classes. Aqui me deterei à descrição desses seres, ressaltando o aspecto ritual das relações entre eles. A recorrente expressão “a Jurema manda”, ou “a Jurema triunfa”, presente em algumas “linhas” cantadas e também dita em muitas ocasiões por seus praticantes, indica como essa convivência ocorre.

Da Jurema e na Jurema

Os juremeiros dizem que “tudo deve começar na mata” a fim de ressaltar que uma obrigação ou trabalho devem ser dedicados primeiramente para a “parte dos caboclos e índios” ou, simplesmente, para enfatizar a proeminência dessas entidades e seus territórios sobre os demais.

A necessidade de começar com os índios e caboclos pode ser exemplificada na recomendação da iniciação ter início com eles, que comandam e organizam como o conjunto de entidades de um discípulo vai trabalhar. A mata também é um meio comum no e pelo qual as pessoas se relacionam com as entidades da Jurema, pois uma obrigação feita na (e para a) mata contempla parcial ou temporariamente entidades que não os índios e caboclos — “o recado das matas é forte!”, dizem os juremeiros, explicando que outros povos respondem a ele.

A proeminência da mata se estende a ponto de ouvirmos que “Jurema é índio e caboclo”, conforme explica o juremeiro André, adicionando que “depois deles vêm os mestres e mestras” e, em seguida, ciganas, pretos-velhos, exus e pombogiras, entre outros. Estes “vieram depois” e “passaram a trabalhar dentro da Jurema”, a “Jurema acolheu essas entidades dentro dela”, disse-me ele. Entre muitas coisas, isso significa que essas entidades passaram a habitar os territórios da Jurema (as “cidades”, como Angico, Junco, Vajucá).

Mestres e mestras são pensados como aqueles que já foram vivos e ao morrerem — “se passarem” — tornaram-se espíritos da Jurema. São entidades cujas biografias normalmente informam suas características. Por exemplo, as mestras Ritinha e Paulina são associadas às histórias de “mulheres da vida” e têm como assuntos de predileção relacionamentos amorosos (“eu conheci bem os homens”, dizem, compadecendo-se das mulheres que recorrem a elas). Vez por outra pedem que suas oferendas sejam deixadas nos seus antigos locais de trabalho ou onde foram assassinadas, no centro antigo da cidade. O mesmo ocorre com os mestres boêmios, brigões e feiticeiros em vida, que continuam sendo assim como entidades, como Sibamba, Galo Preto e Zé Vieira.

Na perspectiva de alguns juremeiros, os mestres são como continuidades espirituais de pessoas que já trabalhavam na Jurema e que, ao morrerem, em lugar de se tornar mortos, foram para a Jurema. Essas continuidades não replicam os ‘papéis sociais’ anteriores à morte no cosmos, e são outras virtualidades dos antigos vivos que se atualizam em sua condição de espíritos. A famosa mestra Maria do Acaes é conhecida por ter sido uma cabocla, uma índia em vida, o que é percebido em suas características quando se manifesta como mestra da Jurema. Nesse sentido, os mestres são colocados ao lado dos índios e caboclos, sendo pensados como ‘da’ Jurema, ainda que de uma forma que lhes é própria.

Um maior grau de alteridade é atribuído a um conjunto amplo de entidades: ciganas, turcos e turcas, pretos-velhos e pretas-velhas, boiadeiros, além de exus e pombogiras, que conformam povos diversos, como o da rua e o do oriente, são aqueles que “chegaram depois”. Todos eles estão na Jurema; no entanto, nem toda Jurema, e nem todo juremeiro, tem esses tipos de entidades, ou ainda nem todos trabalham com elas.

Em diversas situações, um certo léxico é mobilizado para marcar as entidades que “chegaram” ‘na’ Jurema e passaram a conviver com aquelas ‘da’ Jurema. Essa mobilização acontece mais explicitamente nos rituais nos quais toca-se para pretos-velhos somente após “fechar” a Jurema, ou seja, depois de encerrar o ciclo de cânticos de algumas entidades para só então abrir para outro conjunto de seres; ou quando se diferencia o exu da Jurema dos encontrados na umbanda e no candomblé; e mesmo na suspeita de que exus são, na verdade, mestres chamados por outros nomes. Em suma, o trabalho ‘na’ Jurema atualiza o domínio ‘da’ Jurema na medida em que transforma quem ‘é’ da Jurema. E mesmo que certas entidades apresentem um grau de alteridade maior e sejam tidas como posteriores, não é possível (nem necessário, como veremos) precisar o quão posteriores e externas seriam, pois os juremeiros apreciam o trabalho com todos os espíritos.

Coabitações

É comum e desejável que os espíritos morem nas casas de suas matérias, compondo os espaços domésticos ao ocuparem algum quarto, prateleira ou mesa. As entidades também habitam os corpos humanos, formando suas “correntes”, bem como os rituais nos quais são mobilizados para trabalhar. Trata-se, não obstante, de uma espécie de povoamento atrelado às pragmáticas

rituais previstas na Jurema, às idiossincrasias dos juremeiros, às necessidades do médium e seus experimentos, ao encontro com novas entidades.

Muitas vezes as entidades estão reunidas em um único ambiente de uma casa, às vezes separadas por prateleiras que as dispõem em lados espacialmente distantes. Outras vezes, estão distribuídas em ambientes completamente distintos. Essas divisões espaciais vêm acompanhadas de alternâncias rituais que, em princípio, segmentam as presenças dos espíritos em determinados momentos ou dias.

Em linhas gerais, há alguns ‘tipos’ de rituais de Jurema, entre eles “Jurema de chão”, “toré”, “gira”, “Jurema de mesa”, e de cada um espera-se uma dinâmica específica. Na Casa de Tia Edna, ocorrem “reuniões” às segundas-feiras, quando se alterna entre “reunião batida” e “reunião de mesa”. Nesta, tudo acontece dentro do salão, ao lado do quarto de onde são trazidos os espíritos em sua constituição material para serem colocados sobre a mesa em torno da qual as pessoas vestidas de branco se dispõem para incorporar índios, caboclos, mestres, mestras e pretos-velho, chamados ao som do “maracá”, um tipo de chocalho feito de uma pequena cabaça e sementes. Sete dias depois, na segunda-feira seguinte, é a vez das reuniões na área externa, “mais esquerdeiras”, e quem nos visita são pombogiras, exus e os mestres e mestras que apreciam um trabalho mais “pesado”. Essas reuniões são chamadas também de “batidas”, acontecendo ao toque dos instrumentos percussivos característicos dos terreiros de Pernambuco, os “ilús”.

Cada casa faz reuniões e obrigações à sua maneira. Algumas realizam um único tipo de reunião, os “torés”, nos quais quaisquer entidades da Jurema tomam parte (o que não quer dizer que todo “toré” é igual, pois esse mesmo conjunto de entidade é certamente variado). Há as casas que começam com a “mesa”, mas as reuniões terminam por transformarem-se em “batidas”. Em suma, as casas operam diversos tipos de diferenciações que, grosso modo, replicam em outras bases a aqui descrita. Mesmo na Casa de Tia Edna, a dinâmica usual pode sofrer rearranjos em decorrência, por exemplo, da chegada inesperada de certa entidade.

Pode-se dizer, ainda, que, por mobilizar diferentes entidades, cada trabalho tende para uma reunião, ou seja, alguns assuntos são mais adequadamente tratados em “reuniões de mesa” (saúde, família...), e certos problemas são resolvidos mais na “esquerda” (questões amorosas, carregos, feitiços...). Entretanto, esse tipo de disposição é apenas aparentemente complementar, e não funciona como um dispositivo de similitude nem, tampouco, implica que um lado seja o oposto simétrico do outro. Curiosamente, não me lembro de ouvir alguém chamar as “reuniões de mesa” de “direita” em contraposição à “esquerda”⁸. Da mesma forma, não há uma avaliação em termos

⁸ Não é que os juremeiros não utilizem o termo “direita”, é que não o fazem da mesma maneira que com a “esquerda”. Se falam de entidades que são “esquerdeiras”, não dizem, por oposição, que um outro espírito

‘moraís’ assumindo, por exemplo, que rituais “esquerdeiros” sejam associados à ‘maldade’ enquanto outros estariam atrelados a aspectos ‘positivos’.

Essa disposição espacial, e muitas vezes também temporal, é um dos principais e mais visíveis dispositivos de segmentação das entidades da Jurema. Isso se evidencia com maior ênfase na ideia generalizada de que índios e caboclos não participam de “reuniões de esquerda”, tanto quanto exus e pombogiras não tomam parte em “reuniões de mesa”. As reuniões, obrigações e rituais realizadas nas casas são, no entanto, apenas um aspecto de ‘estabilização’ desses espíritos. À ele adiciona-se o fato de que certas entidades podem atuar tanto em uma reunião quanto na outra. Em uma “reunião batida”, a mestra Luziara chegou e disse, “sem querer desfazer da casa onde eu descí, mas eu venho do outro lado”, ao que a mãe de santo exclamou: “eu sei, eu conheço os dois lados de Luzirara”. Há mais, no entanto.

Algumas entidades podem “vir” de diferentes formas, participando de várias classes de espíritos. É comum que outras entidades identifiquem e anunciem quais os espíritos da “corrente” de um médium, e certa vez o Tranca Rua da Casa de Tia Edna afirmou à uma pessoa: “você tem Caú, ele é seu”. Alguém exclamou, feliz, “olhe, o preto-velho dele é Caú! Não é o mestre, é o preto-velho, cuidado para não misturar”. À isso o Tranca Rua respondeu: “é sim o preto-velho dele, mas Caú vem para ele também como mestre”.

À exemplo dessa situação, muitas são as entidades que participam de mais de uma classe. Certa vez, perguntei ao sacerdote Alexandre L’omi se os ciganos também faziam parte da Jurema. Ele explicou que não somente fazem parte, como também são um “povo de muita força”, e ressaltou que “inclusive a própria mestra Paulina é um tipo de cigana, ela tem muito de cigana”. No entanto, isso não implica que ciganas sejam, por sua vez, mestras.

Ainda nesse escopo, outras aproximações são feitas. As entidades femininas da Jurema são muitas vezes agrupadas como “as mulheres” — “hoje não vai vir mulher”, dizem para se referir que mestras pombogiras não participarão de determinada situação ritual. Isso presume, por exemplo, que muitas dessas entidades são parecidas, e pombogiras como Boca da Mata, pelo tipo de trabalho que faz e seu comportamento comedido, é aproximada às mestras mais “finas”.

Como disse, se por um lado aproximações são feitas, de outra perspectiva, afastamentos e diferenciações devem ser operados. Dessa maneira, serem tratadas como “mulheres” não faz com que pombogiras e mestras sejam consideradas as mesmas entidades. Mais que isso, deve haver uma atenção para que esse tipo de aproximação não seja operada como uma equivalência. Muitas pessoas comentam como as festas mais grandiosas hoje em dia talvez sejam aquelas dedicadas às

seja, por exemplo, ‘da direita’. Em suma, o termo ‘direita’, pouquíssimas vezes escutado por mim em campo, é usado como uma metáfora espacial análoga à apontada aqui entre “reunião de mesa” e “reunião batida”.

entidades femininas; alguns sugerem que, nelas, são usadas roupas extravagantes demais, que descaracterizariam as vestimentas dos espíritos, e enfatizam em tom preocupado que entidades diferentes têm sido cultuadas de maneira muito similar: “hoje está parecendo que mestra está quase uma pombogira”.

Isso evidencia tanto que as pessoas estão confundido mestras e pombogiras, tratando-as ritualmente como as mesmas, mas também que, em decorrência desse tratamento, o próprio comportamento de algumas dessas entidades têm mudado. Ao lado dessas situações, há outras em que as pessoas, “sem saber se isso está no caminho da entidade”, experimentam mudanças sem consultarem os espíritos e, portanto, sem sua anuência prévia. Uma das transformações rituais mais explicitadas é quanto ao uso de certas substâncias, entre as quais o sangue ocupa um lugar expressivo por intervir diretamente no ordenamento do cosmos juremeiro.

Mas na medida que, como vimos, os regimes de participação dos espíritos se transformam, algumas entidades que em princípio não apreciam o sangue podem vir a experimentá-lo. Assim, a crítica a alguém que “acostumou o espírito dele com muito sangue” é uma tão recorrente quanto a declaração que “eu passei a usar só um pouco de sangue, e o espírito não se ofendeu”. A questão com esses experimentos é que, caso a entidade rejeite, há a constatação de a pessoa ter incorrido em um erro muito grande, instaurando um possível desequilíbrio que provavelmente será punido. Por outro lado, caso o aceite, essa entidade terá seu domínio de atuação transformado bem como sua forma de trabalhar. Assim, até onde eu saiba, ninguém dispensa completamente o uso do sangue, desde que ele esteja reservado a contextos e técnicas apropriados. Na medida que existe a possibilidade de uma entidade aprová-lo em determinada circunstância e rejeitá-lo em outras, seu uso está submetido mais a algo como restrições gradativas do que interdições absolutas.

Em suma, os espíritos podem se transformar em demasia quando induzidos por experimentos rituais mal sucedidos feitos por aquelas e aqueles mais ousados ou menos conhecedores. Se engajar demais com trabalhos “pesados” pode fazer com que a entidade fique igualmente “pesada”; ou ainda, se a manipulação de sangue for grande ou frequente, pode acontecer de uma entidade que antes não o utilizava, se acostumar, passar exigir mais e eventualmente passar a atuar de um só jeito. Não obstante, seguindo essa lógica, podemos dizer que trabalhar na Jurema pode eventualmente fazer um espírito passar a ser da Jurema.

Essa distinção, à qual me refiro desde o começo do texto, entre quem é ‘da’ Jurema e quem trabalha ‘na’ Jurema não representa, portanto, um esquema tipológico de organização dos espíritos. A segmentação descrita remete prioritariamente aos encadeamentos erigidos pelos juremeiros na criação de um ritual. Assim, essas classes de espíritos são mobilizadas e com isso transformadas, e seu espectro de atuação expandido ou contraído. Em suma, a ideia de que certas entidades “chegaram depois” e “trabalham na Jurema” não estabelece nem o período cronológico quando se

começou a cultuá-las, nem uma origem específica e identificável (de que universo religioso seriam ‘originárias’).

Considerações Finais

A construção desse texto passa pela motivação em responder à presunção (disseminada nos estudos do tema) de que a Jurema é uma prática menos ‘legítima’ em relação a outras como o candomblé e a umbanda, seja porque se assume que ela está em um contínuo processo de ‘descaracterização’ (e consequentemente ‘hibridização’), seja porque considera-se que ela seria uma religião menor, encontrada somente ao lado de modalidades religiosas, ou no interior de religiões que a teriam sobrecodificado.

Poder-se-ia pensar que a Jurema ocuparia então um papel menor nas práticas rituais dos religiosos do Recife. Essas ideias contrastam com o que vejo em campo, a saber, uma proeminência/prevalência da Jurema. Note-se que não se trata de uma hierarquização das relações entre diferentes modalidades religiosas, de modo que estas estariam ‘disputando’ dentro um campo religioso por alguma ‘legitimidade’. O que estou chamando de prevalência remete prioritariamente a um modo de relação da Jurema com seres de outros domínios rituais, como também às dinâmicas internas ao culto. Dito de outro modo, essa proeminência não é somente numérica (apesar de o ser também) mas decorre principalmente de um modo da Jurema ‘mandar’ ou ‘triumfar’.

Com essa assertiva em mente, descrevi as disposições dos espíritos que compõem a Jurema. O objetivo foi fazê-lo procurando evitar recair em uma análise tipológica, a qual tem constituído a abordagem mais comum em grande parte dos trabalhos realizados até agora, quando buscam identificar, ou pressupõem, elementos que seriam mais ‘próprios’ à Jurema. Também procurei analisar a questão sem subsumir a coexistência entre diferentes seres e práticas religiosas a resultantes de influências de formas exteriores. Retomei este tema, tentando mostrar que os juremeiros podem pensar entidades ‘externas’ à Jurema como aquelas que trabalham na Jurema, o que, por si só, modifica o domínio do que seria ‘a Jurema’. Entidades “de fora” podem se tornar da Jurema a depender do juremeiro e sua Jurema; em outras vezes certo espírito poderá trabalhar ‘na’ Jurema sem ser, no entanto, parte dela; e há ainda quem diga que todas as entidades que trabalham na Jurema, são, necessária mas não indistintamente, ‘da’ Jurema.

Nesse sentido, destaquei como os índios e caboclos são considerados prioritários, e em certa medida, “mais fortes”. Isso é levado até as últimas consequências quando afirma-se que “Jurema é

índio e caboclo”. À estes segue-se um vasto conjunto de espíritos, como exus, pombogiras, ciganas e pretos-velhos, cuja participação se deu a partir do “acolhimento” dentro da Jurema. Essas segmentações traduzem-se no ritual que, em sua heterogeneidade, está sempre produzindo conexões e afastamentos entre os espíritos que fazem parte e participam da Jurema. Não obstante, como vimos, é necessário atentar para possíveis aproximação excessiva, compartilhamento de substâncias ou semelhança indevidas.

Encontros com seres “de fora” ocorrem continuamente, e a cada um deles, a Jurema estabelece novas relações, expandindo seu próprio território. E aqui podemos pensar mesmo em uma expansão territorial cosmológica, porque esses espíritos passam a habitar as “cidades” da Jurema, e com isso os próprios juremeiros expandem sua Juremas, a quantidade de assentamentos e o número de seres pelos quais devem zelar. Nesse sentido, a Jurema triunfa nesses encontros, rejeitando, ou ao menos complexificando, as noções de ‘umbandização’ ou ‘hibridismo’. A convivência entre os seres que compõem o panteão da Jurema mostram que esse culto compreende formas de participação as quais tanto produzem relações entre diferentes seres, como multiplicam as possibilidades existenciais destes.

Referências bibliográficas

AMORAS, Noshua. 2019. “Apontamentos para Pensar as Insistências e Insinuações da Jurema em Pernambuco”. In. A. L’omi L’odo (org.) *Jurema Sagrada*. Revista Senso, n. 11, jun./jul.

ANDRADE, Mario de. 1983. *Música de Feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia.

ASSUNÇÃO, Luiz. 2006. *O Reino dos Mestres: a Tradição da Jurema na Umbanda Nordestina*. Rio de Janeiro, Pallas.

_____. 2010. “A Transgressão no Religioso: Exus e Mestres nos Rituais da Umbanda”. *Revista Antropológicas*, ano 14, vol. 21(1): 157-183.

_____. 2011. “Os Mestres da Jurema ”. In.: R. Prandi (org.), *Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro, Pallas, pp. 182-215.

_____. 2014. “A tradição do Acais na Jurema Natalense: Memória, Identidade, Política”. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 11, n. 21, jan/jun.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A Máquina do Mundo: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio Janeiro.

_____. 2017. “A Geometria do Axé: Sincretismo como Tipologia”. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9(2), jul./dez.

BASTIDE, Roger. 1971. “Geografia das Religiões Africanas”. In: *Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a Uma Sociologia de Interpenetrações de Civilizações*. Trad.: Maria Eloisa Capellato e Marília Krähenbuhl. São Paulo, Universidade de São Paulo.

_____. “Catimbó”. 2011[1945] In.: R Prandi (org.), *Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro, Pallas.

CARVALHO, Jose Jorge. 1998. “Violência e Caos na Experiência Religiosa”. *Série Antropológica*, n. 74.

_____. 1998. “A Tradição Mística Afro-brasileira”. *Série Antropológica*, n. 238, Brasília.

_____. 2001. “El Misticismo de los Espíritos Marginales”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, enero-diciembre, pp. 112-150.

CASCUDO, Câmara. 1978. *Meleagro*. Rio de Janeiro, MEC-INL.

FERNANDES, Gonçalves. 1937. *Xangôs do Nordeste: Investigações Sobre os Cultos Negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira S.A., Editora Rio de Janeiro.

FILHO, Olavo de Souza Pinto. 2017. “O coincidir dos santos: imagens e reversões no candomblé do Recife”. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9(2), jul./dez.

FLAKSMAN, Clara. 2017. “Enredo de Santo e Sincretismos no Candomblé de Salvador, Bahia”. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9(2), jul./dez.

HALLOY, Arnaud. 2005. “Annexe n. 4: La Jurema ”. In.: *Dans L'intimité des Orixás: Corps, Rituel et Apprentissage Religieux dans une Famille-de-saint de Recife (Brésil)*. Université Libre de Bruxelles.

L'OMI L'ODO, Alexandre. 2017. *Juremologia: Uma Busca Etnográfica para Sistematização de Princípios da Cosmovisão da Jurema Sagrada*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco.

MOTTA, Roberto; LIMA, Vicente. 2017 (1987). “Os Afro-brasileiros”. In.: R. Motta (coord.), *Anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Fundaj, Massangana.