
N AS TRILHAS DA JUREMA

Rodrigo de Azevedo Grünewald*

*Universidade Federal de Campina Grande – Campina Grande
Paraíba - Brasil

Introdução

No Brasil, algumas espécies de plantas são chamadas de jurema. Esse mesmo nome é aplicado, em contextos rituais variados, a bebidas elaboradas a partir dessas plantas, mas também a outras não elaboradas a partir delas. Além de beberagens, partes das plantas podem ser ainda usadas para banhos, para serem (de)fumadas etc. Desde o período colonial, registra-se no Brasil o uso ritual da jurema entre populações indígenas, além da recorrência de usuários da jurema em meios rurais e urbanos. Além disso, vários contextos e usos da jurema podem ser salientados desde os usos pelas populações tradicionais até experimentações contemporâneas realizadas por *psiconautas* que buscam experimentar seus aspectos místicos e aprimorar receitas a fim de obterem as melhores extrações psicoativas, inclusive para testar novas hipóteses acerca da composição e de ações bioquímicas da jurema. Tais experimentações são acompanhadas de uma quase total liberdade de recriações de *settings* rituais, que são periodicamente reelaborados por indivíduos que reúnem grupos de adeptos.

Neste texto, apresento um leque de trilhas espirituais que se formaram a partir da planta jurema, qualificando seus contextos e suas transmutações. Em função disso, este artigo não pretende retomar e reforçar a ideia de um “complexo da jurema” (Mota e Barros 1990; Nascimento 1994; Mota 2005) – como já o fiz anteriormente (Grünewald 2008) –, mas seguir caminhando sobre trilhas abertas por aventureiros espirituais que se verificam desde a época colonial até a atualidade com um conjunto

de experimentalismos em torno daquilo que se convencionou chamar, em cada contexto com seu significado próprio, de jurema. Cabe especialmente ressaltar o vigor da jurema na atualidade, quando vários dos seus usos, quer tradicionais ou pós-modernos, vêm sendo cultural e politicamente reforçados, ampliando mais ainda uma fragmentação espiritual em torno das várias coisas que se chamam de jurema.

Se a noção de *complexo da jurema* já pudesse incorporar a miscibilidade freyreana ressaltada por Assis e Labate (2014) para o caso do Santo Daime, são estes autores, com uma perspectiva mais diacrônica, quem nos servem também como uma forma de paralelo para a abordagem que faremos ao colocarmos, nos caminhos abertos pelas matas sagradas a partir dos juremais do semiárido nordestino, o nosso fio condutor para a apresentação de dados referentes a “co-tradições” que, em fluxos ou “correntes culturais” (Barth 1984), foram configurando tradições rituais, espirituais ou religiosas em vários lugares do Brasil. Se Assis e Labate sustentam que a expansão do Santo Daime para além de fronteiras amazônicas e brasileiras é um fenômeno original e *sui generis*, mas integrado à dinâmica da diáspora das religiões brasileiras e colaborando para entender as ambivalências do panorama religioso atual (Assis e Labate 2014:12), no caso da jurema aqui em análise, sua plasticidade aparece também de forma exuberante – porém mais plural – percorrendo tradições que a sustentam de maneiras mais ou menos porosas. Aqui não se examina a expansão numérica de uma religiosidade ou mesmo em termos de sua miscibilidade ou de suas dissidências e rearrumações em torno de um determinado campo religioso (Bourdieu 1987), isto é, um “campo ayahuasqueiro” – quer no sentido lhe atribuído por Goulart (2004) ou por Barros (2016) –, com relação à diversidade de religiosidades ayahuasqueiras ou até de diálogos para fora deste campo, como as religiosidades orientais, umbanda, *new age*, xamanismo indígena etc. Neste artigo veremos não uma, mas diferentes religiosidades, de base e origem em contextos (e *campos*) diversos, embora algumas vezes umas apareçam como desdobramentos de outras.

Por fim, essa menção ao campo ayahuasqueiro (ou daimista) é relevante na medida em que a ayahuasca e a jurema – embora com origem entre povos indígenas de contextos bem distintos e geograficamente bem distantes – se encontraram em determinado momento e passaram a caminhar juntas em alguns contextos – inclusive na composição de uma jurema pós-moderna, que veio a ser chamada de *juremahuasca* (Labate 2004). No caso da jurema utilizada contemporaneamente por psiconautas, sua própria chegada ao Brasil foi por intermédio de uma pessoa que havia sido ligada ao meio daimista. As primeiras duas pessoas que, tendo aprendido com ela a preparar essa bebida no Brasil (mais especificamente no Rio de Janeiro, em janeiro de 1997), eram também ligadas ao campo ayahuasqueiro. Logo em fins da década de 1990 e início da década seguinte funcionou em Piabetá (RJ) a primeira instituição religiosa oficialmente registrada (Centro Enteogênico Flor de Jurema), onde a jurema, misturada ou não com *peganum harmala* – e às vezes ainda ao próprio daime (“judaimé”) – era utilizada por pessoas fardadas do Santo Daime que ali presidiam rituais

baseados, sobretudo, no arcabouço musical daimista. Fardamentos ali eram realizados com a mesma estrofa do Santo Daime e demais ritos próprios àquela doutrina. Enfim, os primeiros psiconautas brasileiros a utilizarem a jurema são originários do campo ayahuasqueiro e trazem para a experimentação com a jurema uma perspectiva nitidamente religiosa – ao contrário do contexto europeu – como já avançada por mim em outro texto (Grünewald 2008).

Mais ainda, além dessa jurema, que vou chamar de pós-moderna, há que se levar em conta aspectos de outros campos religiosos nos quais a jurema se faz presente, se entrelaçando às religiosidades e espiritualidades ali manifestas, como no caso dos indígenas do Nordeste do Brasil, o catimbó, a umbanda e a religiosidade chamada mesmo simplesmente de jurema. Tais religiosidades, ainda, perpassam folgedos de algumas regiões do Nordeste do Brasil nos quais a jurema também se apresenta como uma força fundamental para a sustentação de tais tradições.

Seguindo a Asad (1993), levamos aqui em consideração de uma maneira geral as juremas como fenômenos que variam no tempo e nos lugares. Tudo o que conhecemos como jurema vem de contextos históricos posteriores ao contato colonial. A jurema, inclusive, foi marca de oposição entre o colonial e o nativo – muitas vezes com um viés mesmo pós-colonial. Não me parece possível refletir uma história dos usos da jurema sem colocá-la em conexão com o pensamento colonial e moderno que assimetricamente a relegou a um espaço subalterno. Na pós-modernidade também, alguns dos novos sujeitos sociais (Velho 1995) com seu experimentalismo atual buscam a crítica dessa assimetria por meio do misticismo com a jurema, tentando barrar em alguma medida a arrogância da ciência médica e da modernidade como um todo, cuja razão não permite aos indivíduos escutar o mundo (*cosmos*) mais amplo. De fato, enquanto o conceito de religião tem uma aplicabilidade estrutural consistente ao catolicismo em sua morfologia clássica no Brasil, os misticismos que emergiram dentro ou ao redor dele, seja por revelações, sincretismos etc, faz com que tenhamos dificuldade de aplicar tal conceito às religiosidades que têm na jurema seu elemento essencial – mesmo que essas sejam chamadas, por certos grupos de nativos, de “religião”. Além disso, na perspectiva que assumo, as religiosidades da jurema em exposição aqui teriam ainda sentidos cambiantes conforme suas interpretações a partir de performances locais.

As histórias dessas religiosidades são construídas pelas pessoas que as fazem na ação, contestando e negociando significados em contato com tradições religiosas (espirituais, místicas) diversas com as quais entram em contato – especialmente com setores do catolicismo e da umbanda – e a partir de um lugar dialógico no qual vão construindo sua existência cultural. Aqui, como Asad, vemos “não apenas um trabalho incessante de criação humana, mas também um caráter instável e híbrido de sua criação” (Asad 1993: 2). Além disso, as pessoas que experimentam essas religiosidades (e as próprias religiosidades), mesmo que localizadas, não devem ser pensadas como enraizadas, pois movimento e comunicação são fundamentais para suas com-

posições de uma maneira geral. Autenticidade não é algo inato ou primordial, mas fruto da agência humana constante e historicamente criativa, procedendo inclusive a cópias, empréstimos culturais etc., que acabam por configurar e reconfigurar novas religiosidades que são fruto da mistura a qual vai se acompanhar, conseqüentemente, de novas identidades culturais autênticas e igualmente mestiças, relacionais e inventivas. Claro que todos esses movimentos não são apenas espontâneos, mas cingidos por constrangimentos diversos que deveriam nos fazer ressaltar questões de poder, que incluem na mobilidade – como podemos refletir a partir de suposições do Asad acerca de Arendt (Asad 1993: 11) – processos de criação de significados e definição de identidades. Contudo, no espaço deste artigo, não cabe um exercício tão extenso e voltado a casos específicos, mas sim fazer um passeio por contextos variados e com um tom mais evocativo.

No mais, concluindo meus direcionamentos epistemológicos, quero dizer que trago por *background* ainda perspectivas iniciadas com a virada pós-moderna e a antropologia da experiência, as quais, para além de elementos convencionais, vão nos direcionar o olhar para os ruídos e elementos estruturalmente arredios presentes nas sociedades. De fato, a virada pós-moderna enunciada por Turner (1987) busca evidenciar coisas que escapam das classificações e dos paradigmas da ordem, com foco nas falhas, hesitações, fatores pessoais, componentes situacionais de performance que são incompletos, elípticos e, por isso, com força para a criatividade genuína (Turner 1987:77). Embora este não seja um texto etnográfico, a forma de etnografia coerente com tal perspectiva pode ser, por exemplo, encontrada em Babcock (1999), que sugere a descrição de justaposições, pastiche e inconsistência funcional nos textos antropológicos, os quais, como no nosso caso, deve celebrar (para os contextos analisados) a coexistência de itens culturais originados em diferentes lugares e momentos históricos. Nesse sentido, aqui não se busca descrever formas culturais autênticas, não existe uma *jurema* autêntica, mesmo porque – como lembraria Bruner (2004) – a cultura está continuamente mudando e existem muitas variantes de uma mesma *cultura*.

Interessa-me ainda a antropologia da experiência na medida em que ela volta sua atenção para a experiência e suas expressões enquanto significado nativo (Bruner 1986). No entanto, se *experiência* tem sido recentemente uma questão importante para se demarcar os espaços da religião e da espiritualidade, nem por isso, em consonância agora com Geertz (2001), noções vinculadas a *sentido*, *identidade* e *poder* devem ser deixadas de lado para se “captar as tonalidades da devoção em nossa época” (Geertz 2001:152), ou para, mais amplamente, procedermos à descrição daquilo que se pode destacar quando nos debruçamos sobre o que se vem chamando de *religião*.

De qualquer modo, o importante – e que sustenta a composição deste artigo – é termos em mente, em consonância com Barth (2000a), que a realidade é muito mais ampla do que a consciência e as experiências das pessoas. Mesmo as realidades construídas por grupos de rituais não abrangem a totalidade das sociedades ou contextos religiosos onde se situam. Para Barth, “os vários horizontes limitados das pesso-

as se ligam e se sobrepõem, produzindo um mundo maior que o agregado de suas respectivas práxis gera, mas que ninguém consegue visualizar. A tarefa do antropólogo é mostrar como isso se dá, e mapear esse mundo maior que surge” (Barth 2000a:137).

Este artigo se constrói sobre dados de campo coletados sistemática e sistematicamente entre pessoas dos diversos contextos aqui examinados, bem como conversas informais, entrevistas realizadas presencialmente, mas também conversas telefônicas, questionários aplicados pela internet, além da participação em inúmeros rituais. Tudo isso ao longo de mais de duas décadas. O artigo baseia-se também em dados históricos e bibliográficos, bem como em dados coletados por terceiros.

Como já avançamos posições teórico-metodológicas nesta introdução, seguirei neste artigo com uma contextualização dos usos da jurema sem a apresentação de uma parte teórica formal, procurando avançar tenuemente por meio da diversidade que envolve uma série de expressões em torno da jurema. Mais que se ater na literalidade do texto, convido o leitor a um exercício alegórico e a buscar *viajar* para além das linhas escritas; a voar e mergulhar, deslizar e fluir pela *jurema*.

Plantas, bebidas, performances e representações: a jurema em contextos tradicionais

As plantas chamadas de jurema envolvem uma quantidade de espécies com similaridades botânicas. Dentre essas, destaco a *Mimosa Tenuiflora* (Wild.) Poiret, geralmente chamada de jurema preta. Ela tem sua ocorrência mais marcante no semiárido do Nordeste brasileiro. Para o momento, resalto que, em partes dessa planta, mais concentradamente nas entrecascas das raízes, encontram-se largas concentrações do alcaloide N, N-dimetiltriptamina (DMT), que é considerado um alucinógeno pela medicina moderna. Já para seus experimentadores, ela é tida como um *enteógeno*, tendo em vista sua capacidade de promover experiências místicas.

São múltiplas as formas de preparo e de consumo da jurema. Desde os usos indígenas a outros contextos tradicionais, registram-se (Grünewald 2008) várias plantas e outros ingredientes que podem eventualmente ser adicionados à jurema para seu uso ritual. Não sabemos de estudos arqueológicos que nos informem sobre o uso da jurema em tempos pré-coloniais. De qualquer forma, nossa viagem só pode começar na região Nordeste do Brasil, pois é lá que estão as primeiras referências ao que chamamos inicialmente de jurema.

A jurema no interior do Nordeste

No semiárido nordestino, onde a jurema se apresenta mais recorrente e onde, no meu entendimento experiencial, suas cascas contêm concentrações muito maiores de DMT – a ver pela própria coloração fortemente avermelhada, que só aparece como característica das juremas em solos secos –, não temos registros históricos

de seu uso em momentos pré-coloniais ou mesmo coloniais. Parece ter havido um proposital silenciamento na historiografia dos evangelizadores jesuítas e franciscanos sobre o uso dessa planta, embora ritos tenham sido registrados, como os descritos, por exemplo, por Pompeu (2003). Já elementos arqueológicos que podem ser vinculados à jurema foram coletados por Hohenthal Jr. na década de 1950, fazendo parte de uma de suas coleções (Grünewald e Palitot 2011).

De fato, só a partir de 1938, com a Missão de Pesquisas Folclóricas, levada a efeito por iniciativa de Mario de Andrade (Carlini 1993), é que o toré, performance mais corriqueira entre os indígenas do interior do Nordeste, vai começar (no caso acima entre os Pankararu) a ser sistematicamente registrado. Nessa mesma época, aparecem os primeiros registros dos usos da jurema, mais especificamente por Carlos Estevão de Oliveira (1942), que em 1938 registrou a festa do Ajucá com o uso da jurema também entre os Pankararu de Itaparica em Pernambuco. Foi também entre os Pankararu em Tacaratu que Gonçalves de Lima (1946) isolou a nigerina (depois reclassificada como N, N-dimetiltriptamina – DMT) a partir da jurema indígena. Daí em diante, com Estevão Pinto (1956) ou Hohenthal Jr. (1954 e 1960), a dança cerimonial do toré e o uso da jurema a ela associada passam a ser constantes na etnologia dos índios do interior do Nordeste e, muitas vezes, esmiuçadas nas etnografias mais recentes desenvolvidas a partir de fins da década de 1980, como se observa nas dissertações de Mota (1987), Batista (1992), Grünewald (1993), Nascimento (1994) e trabalhos posteriores. De fato, o uso da jurema passou a ser emblemático das etnicidades dos índios do Nordeste e fundamental para suas cosmologias, de modo a sobressair como marca característica da indianidade do índio nordestino.

Embora o toré e o uso ritual da jurema em contextos públicos (geralmente festivos) e privados para fins variados (geralmente cura) sejam recorrentes a praticamente todos os povos indígenas do Nordeste do Brasil, cada um deles desenvolveu sua maneira específica de lidar com a jurema e de elaboração ritual. Não tenho conhecimento empírico da maioria dessas populações, especialmente daquelas que performam o *praiá* ou que tenham ainda o espaço ritual do *ouricuri*, embora uma literatura sobre seus rituais já seja relativamente extensa. Buscar descrever os detalhes ou nuances dos usos da jurema em cada um dos registros apontados nessa literatura seria algo demasiado para a proposta deste artigo. Assim, passo aqui a caracterizar sumariamente como a jurema é utilizada entre os Atikum, povo indígena habitante da Serra do Umã, em Carnaubeira da Penha, sertão de Pernambuco, e com o qual tenho vasta experiência empírica.

Primeiramente, vale dizer que houve uma difusão da prática ritual do toré entre os índios do Nordeste a partir da década de 1930, o que perdura até os dias atuais. De fato, para o reconhecimento de territórios indígenas a partir daquela década, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) requeria a realização de torés por parte dos indígenas como atestado de indianidade (Grünewald 1993; 2002; 2005a; 2005b). A partir de uma ampla *rede comunicativa* (Léo Neto e Grünewald 2012), muitos grupos

indígenas emergentes passaram a aprender com outros grupos indígenas (ou retomar e revigorar a partir de suas próprias experiências) tal ritualística, fundada em larga medida no uso da jurema.

Se o toré tem uma dimensão pública com ou sem consumo de jurema, é nos rituais mais discretos que a jurema ganha maior centralidade como uma bebida sacramental, ou *enteógeno* – termo cunhado por Ruck, Bigwood, Staples, Ott e Wasson (1979) e que se refere ao *advento de Deus na pessoa*. Para tais rituais, a casca da raiz (preferencialmente) ou do caule da jurema – geralmente a jurema preta sem espinhos (Grünewald 2008) – é colhida em matas, pilada ou macerada com pedras, esfregadas com as mãos em água fria e postas a descansar. Mais tarde, o bagaço da jurema será retirado e a bebida, consagrada (geralmente com fumaça de cachimbo) para uso em rituais, nos quais os indígenas entram em contato com os *encantados* e outros seres *invisíveis*. A *cura* é a bebida da jurema misturada a alho e cachaça. Sobre esta bebida se coloca fogo para evaporar o álcool – embora o gosto alcoólico permaneça presente. O mel é um elemento recorrente nesses rituais, tendo importante função como *alimento* dos *caboclos*, *canindés* e outros seres das matas a ponto de pensarmos em termos de um *complexo do mel* associado à jurema indígena (Léo Neto e Grünewald 2012). Assim como a jurema utilizada não deve possuir espinhos, o mel dos rituais deve, por homologia, ser preferencialmente de abelhas sem ferrão (Ibid).

Embora efeitos visionários e outros de caráter alucinatório sejam relatados com o uso dessas juremas, em geral, as alterações de percepção são apreendidas enquanto fenômenos espirituais ou mediúnicos mais amplos – embora seja recorrente o alerta de que a jurema pode *embebedar*. Efeitos propriamente alucinatórios não são procurados nesses rituais, que buscam uma comunhão espiritual mais ampla com os *invisíveis*, sejam eles do céu, das matas, dos rios ou do mar. Sejam espíritos de índios já mortos, sejam seres que não tenham sua contrapartida no mundo físico, sejam seres indefiníveis. Por fim, outro elemento essencial nos ritos de jurema são os cachimbos. Em Atikum, por exemplo, eles são feitos da raiz da jurema e muitos dos cachimbos podem ser muito antigos – ao que parece, do tempo que foram aldeados em uma missão no início do século XIX. Em sua iconografia, os cachimbos trazem diversos elementos significativos: como um importante cachimbo entre esses índios que, bem grande, tem desenhado estrelas, cruzeiros, igrejas, peixe (*sultão do rio*) e um conjunto de três linhas quebradas que se entrelaçam numa forma vertical, entendida por eles como *a corrente da jurema*. Os cachimbos podem conter tabaco, velame ou ainda outras plantas como alfazema, alecrim do mato etc. Não encontrei relatos do uso das folhas da jurema nos cachimbos indígenas, embora isso seja cantado em música, como em tradicional toante para Mestre Carlos. Esses cachimbos são geralmente confeccionados com as raízes da própria juremeira e são usados muito menos para se fumar que para defumação realizada com o soprar da fumaça pelo bico do cachimbo com o forninho na boca.

Se sabemos que as folhas da jurema preta podem conter tanta concentração de DMT no inverno nordestino (época das chuvas) quanto as cascas da raiz – além

de apresentar triptofano e triptamina, como alerta Nicasio et al. (citados por Gaujac 2013) –, não parece ser o efeito dessa substância fumada (o que prescindiria de inibidor de MAO para ser psicoativa – sem falar que a DMT é facilmente absorvida no pulmão) o que os índios buscam em seus rituais. Com a fumaça dos cachimbos, os índios visam geralmente afastar energias negativas e a purificação (Léo Neto e Grünewald 2012). Por fim, nos contextos desses rituais encontramos também a presença de muitos elementos católicos (cruz, Jesus, Virgem Maria, santos etc.) e ainda daqueles de origem supostamente africana, como os orixás e seus correlatos.

Quanto ao ritual em si, os indígenas geralmente o iniciam – após silvarem fora da casa ritual com apitos de madeira anunciando aos seres físicos e invisíveis que o ritual vai começar – sentados com orações e alguns toantes que abrem a corrente. Depois disso, a jurema é servida e os índios então passam a cantar seus toantes ou cantigas, sempre acompanhadas somente pelo maracá, que é um chocalho indígena de cabaça (*Crescentia cujete*) com sementes no interior. Além do maracá, a batida dos pés é muito importante não só pelo ritmo, mas para dar *força* ao ritual dançado em uma roda que gira no sentido anti-horário. Um *puxador* canta os toantes, sempre acompanhado por um coro, que atua em resposta ao puxador. Isso pode ser caracterizado como canto sponsorial. Se os toantes são na grande maioria das vezes cantados em português, ao final deles, de forma complementar, o puxador costuma articular melodicamente fonemas (Ha; Nah; Hê, Hey; Hô) considerados por muitos como a “língua indígena” – o que é uma importante marca, considerando-se que são indígenas que conhecem apenas a língua portuguesa. Por vezes também, os toantes podem ser complementados por outras vocalizações que pedem em português ajuda a Jesus ou à Virgem Maria. Depois desses complementos melódicos, costuma-se dar *vivas* a Deus, à Mãe de Deus, aos santos católicos, ao próprio povo indígena, a outros povos, aos presentes e aos ausentes, aos visitantes, ao cacique e ao pajé etc. A jurema pode ser servida uma ou mais vezes durante os rituais, mulheres menstruadas não costumam bebê-la, bem como as crianças, que participam do ritual bebendo poncho de maracujá. Os adolescentes, menos experientes, costumam beber menos jurema que os homens adultos, que são os que mais a consomem nos rituais. Durante o desenrolar do ritual, algumas pessoas (geralmente mulheres), *irradiam*, *enramam* ou *manifestam* os *encantados* e ainda outros seres do mundo espiritual, como Zé Pelintra, personagem sobrenatural típico do catimbó ou da umbanda regional. Por fim, esses rituais não são idênticos nem mesmo dentro de uma aldeia indígena, pois vários condutores de rituais podem trabalhar com *correntes* distintas. Os especialistas nesses rituais são os detentores da *ciência do índio* (Grünewald, 1993; 2002; 2005b).

Esta é, portanto, uma apresentação sumária da jurema entre os Atikum. Pelo que foi exposto, deve ter ficado claro o quanto essa religiosidade tem de mestiça. Com largos elementos católicos e também oriundos do catimbó e da umbanda que ali passaram a se fazer presentes por meio dos mais variados mecanismos culturais durante a história particular do toré Atikum.

No entanto, além do indígena, outros usos da jurema na região rural do interior do Nordeste podem ser salientados. No sertão, assim como no litoral (como veremos), a jurema entrelaçada com a umbanda também se alastrou. Assunção (2006) descreveu as reelaborações umbandistas no sertão nordestino e de como essa religiosidade mantém vínculos com o catimbó por meio da presença marcante dos mestres, da manutenção de algumas sequências rituais, da feitura do *juremeiro*¹ e de receiptuários de plantas.

De fato, os fluxos de co-tradições (Barth, 1984) rituais se *encruzilhando* nos sertões são notórios. Por exemplo, alguns condutores de rituais de jurema em aldeias indígenas trabalham com elementos do catimbó ou da umbanda, com especial referência a Zé Pelintra e aos mestres (todos oriundos do litoral) bem como aos orixás de origem africana (esses, na maioria das vezes, aparecem somente nas músicas). Mas, se isso ocorre no plano ritual, não deixa também de se estender ao plano étnico. Serradela (2016) descreve o *torégira* no *quilombo-indígena* de Tiririca das Crioulas no município de Carnaubeira da Penha (PE), que mescla o catolicismo popular, o espiritismo kardecista, a umbanda e o toré dos índios da região. A jurema aí consumida é preparada da mesma forma como os índios da região fazem. Além de as indumentárias para os rituais com essa bebida (que ocorrem apenas uma vez por mês) serem a mesma dos índios, a musicalidade também é a mesma. Nessa localidade, a jurema é tão central que é assunto recorrente de educação na escola da comunidade.

Outro exemplo interessante é o Templo de Umbanda Cristã Santo Antonio de Ouro Fino, em Trindade – no sertão pernambucano, quase na fronteira com o Piauí. Alí a jurema bebida é a da tradição indígena, contudo, é uma casa de “Umbanda Cristã” com uma liturgia característica da umbanda, mas cujo “culto à jurema sagrada descende das tribos indígenas e do catimbó de jurema”². Para eles, beber jurema, feita sem adição de álcool, mas só com água e mel, significa limpar o corpo, purificar a alma e receber a ciência espiritual deixada pelo Rei Salomão. A jurema promove um “encontro com as forças astrais superiores” e, segundo os adeptos, só os que a beberam sentiram uma sensação maravilhosa como a que sentiram “os discípulos do Mestre Jesus no dia de pentecostes”. Apesar de a musicalidade seguir aos toantes e às cantigas indígenas e serem acompanhados pelos maracás, pode haver também palmas, *pontos riscados*, momentos de evangelização e outros elementos que giram em torno da “árvore da vida”, que é a jurema, transmissora da *ciência*.

Queremos ainda lembrar que, de fato, não só usos litúrgicos foram feitos com a jurema no Nordeste em seus processos de apropriação por pessoas e grupos não indígenas. Como já apontado por Grünewald (2005b), por exemplo, cangaceiros do bando de Lampião haviam aprendido a fazer jurema na Serra do Umã, onde habitam os Atikum, e a bebiam em situações que envolviam violência e bebedeiras alcoólicas.

Movimentos messiânicos também fizeram uso da jurema, como aquele que se reunia em torno da Pedra do Reino. Neste, segundo Pereira da Costa (2004), a jurema seria misturada com o manacá enquanto usada pelos índios e, ao mesmo tempo,

com as propriedades do álcool e ópio. Essa mistura da jurema com o manacá foi chamada de *vinho encantado* em Pedra Bonita (Pedra do Reino), movimento sebastianista, corporalmente representado por João Ferreira, mameluco que tinha o tratamento de *santidade* (Pereira da Costa 2004:57).

Acreditamos que muitos sertanejos, em seus sítios de pequenos agricultores, detenham conhecimentos em torno da jurema e desempenhem rituais domésticos utilizando, cada qual à sua maneira, essa bebida dentro do espectro do catolicismo popular, enquanto operado por leigos (Maués 2002), e da privatização do catolicismo (Steil 2001). Contudo, isso não foi por nós pesquisado e não temos notícias acadêmicas sobre tais possíveis usos, a não ser por meio de conversas informais não averiguadas empiricamente – principalmente para fins de entendimento da intencionalidade de seu uso.

O catimbó-jurema-umbanda do litoral do Nordeste

As primeiras referências que temos sobre a jurema datam do século XVIII. Sabe-se que o Tribunal do Santo Ofício foi extremamente rigoroso com os “rituais genéticos”, no âmbito dos quais muitos “índios foram acusados de beber jurema e ‘descer demônios’, enquanto o mestre tocava o maracá entoando a dança embalada pela cantoria indígena”³. Exemplo disso, como se lê no mesmo texto, foi o depoimento levado por um índio Tabajara (litoral sul da Paraíba) “pessoalmente à Mesa do Santo Ofício, em Lisboa, em 1720”. Já em 1739, a Junta das Missões Ultramarinas se reuniu na capitania de Pernambuco para avançar investigações sobre “transgressões indígenas” e descobriram que carmelitas estavam compartilhando de práticas da jurema que eram consideradas “diabólicas” pelo Santo Ofício (Apolinário, Freire & Diniz 2011).

Ainda, no período entre 1739 e 1744 registra-se um trâmite jurídico de um processo do Conselho Ultramarino envolvendo o Santo Ofício e os índios de Pernambuco e Paraíba em função do uso da jurema. Há ainda notícias sobre mortes e prisões de “índios feiticeiros”, em nome do Santo Ofício, que faziam uso da jurema em 1739, e que nos anos seguintes foram relatadas ao Rei D. João V (Oliveira 2011). Mas não só na Paraíba e em Pernambuco, pois sabemos que em 1758 um índio da aldeia de Mepibu, no Rio Grande do Norte, foi preso por ter feito “adjunto de jurema” (Casculo 1978). Em uma comunicação de 1788, de autoria do padre José Monteiro de Noronha, citada por Gonçalves de Lima (1946), já há evidências de certa “tolerância” aos índios Amanajó usuários da bebida jurema (que seria “narcótica” e preparada com as cascas da raiz da planta) que lutavam nas guerras a favor dos colonizadores (Gonçalves de Lima 1946: 60). No século seguinte, rituais com uso de jurema passam a ser descritos – a exemplo do relato de 1816, de Henry Koster (1978), referente ao litoral norte de Pernambuco. Neste século, a jurema foi mencionada por alguns escritores e até exaltada no âmbito do romantismo, a exemplo da publicação de José de Alencar (1865) no contexto cearense. Vale notar que todos esses são contextos de índios do tronco Tupi.

E foi justamente a partir da conjuntura de destribalização indígena Tupi no litoral paraibano que registramos uma renovação do uso ritual da jurema com o nascimento de um xamanismo que continha elementos não indígenas em sua configuração (Grünewald 2005b). Foi assim na cidade de Alhandra, onde emergiu um culto que se distanciou do viés étnico e centrou-se mais na percepção das *idades da jurema* e seus *mestres* (Cascudo 1937; Bastide 1945). O *catimbó* aí emergente nem por isso esteve deslocado da resistência indígena ao colonialismo (Vandezande 1975; Salles 2010). Já no século XX, o *catimbó* – que foi se transmutando para uma religiosidade chamada simplesmente de *jurema* – é alcançado pela umbanda que, com toda sua plasticidade processual característica, foi reconfigurando aquela tradição religiosa e o uso da jurema a ela associada. Mas, nem por isso, usos tradicionais do *catimbó-jurema* e indígenas deixaram de ser praticados.

Assim como para os indígenas do sertão, também o *catimbó* começou a ser registrado no final dos anos 1930 pela mesma Missão de Pesquisas Folclóricas. Nesta década, os primeiros registros sobre a jurema no *catimbó* foram iniciados na região litorânea do Nordeste (Cascudo 1937), até alcançarem suas formas monográficas a partir dos anos 1970 (Vandezande 1975). Aqui seguiremos mais de perto uma contextualização da jurema a partir do estado da Paraíba, onde essa corrente se apresenta muito viçosamente desde sua origem.

Com relação ao *catimbó*, podemos insinuar uma história que delimita o início dessa prática religiosa em Alhandra, cidade do litoral sul paraibano. Foram experientes jurememeiros deslocados do cenário étnico da aldeia Aratagui, dos índios Tabajaras, os responsáveis pela configuração das *mesas de catimbó* – especialmente os familiares de Inácio Gonçalves de Barros, último regente dos índios daquela aldeia. Como já salientado em outro lugar (Grünewald 2005b), Inácio tinha uma irmã índia, Maria Gonçalves de Barros (conhecida por Maria do Acais), a quem ele ensinou o preparo da jurema. Inácio teve também uma filha, Maria Eugênia Gonçalves de Barros, que também ficou conhecida por Maria do Acais (chamada pelos familiares de “Maria do Acais segunda”). Essa segunda Maria do Acais transitava, segundo Salles (2010), entre Alhandra e Recife, região litorânea a partir da qual o *catimbó* se desenvolveu e se difundiu para outras localidades.

Segundo Barros (2011), “a prática da Jurema nordestina, também conhecida como *Catimbó*, é resultante de um longo processo de misturas ocorridas em função do contato entre índios, europeus e africanos” (Barros, 2011:112). Segundo essa autora, o aldeamento indígena de Aratagui foi consolidado no início do século XVII. Já no âmbito da *política pombalina*, em 1765 “o aldeamento de Aratagui foi elevado à condição de vila, sob a denominação de Alhandra. Em decorrência desse processo, índios de várias etnias foram reunidos em um mesmo espaço territorial” (ibid). Muitos desses índios foram, segundo Salles (2010), trazidos do interior, ou seja, do sertão do Nordeste (especialmente Paraíba e Pernambuco), onde, tenhamos em lembrança, a jurema é de uso recorrente entre os indígenas.

Do processo de redistribuição de terras aí efetivado, segundo Salles, surgiram as propriedades de Estiva e Acais, em Alhandra, onde surgiu o catimbó-jurema a partir da família de Inácio Gonçalves de Barros. Tal localidade é de tal importância no universo mítico relativo ao *culto da jurema* que veio a ser efetivado, na década passada, um processo de patrimonialização nela centrado. Inclusive, tal processo não se deu sem conflitos, uma vez tendo contado, segundo Lima Segundo (2015), com a participação e até com a protagonização de agentes externos ao campo local, especialmente pessoas da cidade de João Pessoa “que procuraram se apropriar de certos espaços e de elementos da Jurema Sagrada”, tal como o presidente da Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema (FCP-UMCANJU), que se considera “o guardião da Jurema Sagrada” (e isso “é fortemente questionado pelos juremeiros” locais), o qual, seguido pela

Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-Brasileira, do Rio de Janeiro, pleitearam junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Arqueológico do Estado da Paraíba (IPHAEP), a identificação e o registro do Sítio Acais como patrimônio cultural do Estado, ainda em 2009, para fins de tombamento, fundamentado num estudo sobre a presença da *Cidade do Acais*, esta baseada na histórica atividade religiosa da família de Maria do Acais (Lima Segundo 2015: 80).

A deliberação positiva do IPHAEP saiu em novembro deste mesmo ano. Contudo, os juremeiros de Alhandra não vêm legitimidade nos representantes de centros espíritas afro-brasileiros de outras localidades como representantes do que chamam de “Jurema Sagrada”.

Na origem do catimbó, *trabalhava-se* com os *mestres*, invocados a partir de *linhas* entoadas em rituais nos quais a jurema era consumida com ajuda de *príncipes* (copos) e *princesas* (bacias de porcelana). Para a realização do ritual usava-se o maracá e o cachimbo. Bebidas alcólicas eram servidas aos *mestres*, que sempre as solicitavam (Grünwald 2005b). Além dessa família do Acais, tão bem pesquisada por Salles (2010) e Lima Segundo (2015), vários outros juremeiros realizaram *mesas de catimbó* em toda a região litorânea do Rio Grande do Norte a Alagoas (Salles 2010; Assunção 2014), especialmente nas zonas rurais, mas também em pequenas cidades. Esses rituais não foram institucionalizados e seus protagonistas se dedicavam ao atendimento de pessoas que os procuravam com problemas de saúde, amorosos, de trabalho e outros do cotidiano, quase sempre tendo suas aflições recebidas pelos mestres para serem solucionadas; mestres esses que ainda atuavam vaticinando para os consulentes.

Para Bastide, catimbó (ou *cachimbó*), seria “a antiga festa da jurema” que se transformou por meio das “camadas inferiores da população do Nordeste” (Bastide 1945: 205). Para esse autor, seria a ingestão da jurema que permitiria aos juremeiros

“viajar pelo mundo do sobrenatural, que é concebido como um outro mundo natural, com seus seres encantados que se subdividem em estados, e esses, por sua vez, em cidades”. (ibid: 208). Nesse mundo encantado, além de aldeias, cidades e estados, haveria também, segundo Cascudo (1937), reinos.

Vale ressaltar que no catimbó sempre se atribuiu à jurema o poder de conduzir a pessoa ao mundo dos encantos, contudo, não seria só a bebida que teria esse poder, mas seria fundamental a postura espiritual do indivíduo que o capacitaria para penetrar no mundo invisível (Grünewald 2005b; Salles 2010). Ao catimbó, se atribuía pelos pesquisadores da primeira metade do século XX a ideia de predominância da feitiçaria europeia em sua dinâmica (Cascudo 1978). Apesar disso – e embora com cosmologia *miscigenada* –, destaca-se a origem indígena na constituição dessa religiosidade.

Quanto às *cidades da jurema*, essas são as moradas dos mestres *juremeiros*, cujas “vidas no mundo espiritual”, segundo Lima Segundo (2015), “se interrelacionam com a própria existência da árvore” (Lima Segundo 2015: 67). Sendo assim, espaços rurais com a presença de juremeiras (árvores de jurema) vinculadas a determinados mestres é algo importante para a força dessa religiosidade. De fato, assim como para os indígenas do Nordeste, *juremal* não se refere apenas a um lugar com densa concentração de juremeiras, mas, no plano cosmológico, a um lugar (*cidade* ou *reino*) no plano invisível, onde habitam os mestres e outros seres (aí especialmente no caso dos indígenas). Neste sentido, seguindo proposta de Mircea Eliade, Lima Segundo articula a jurema com o arquétipo da “árvore cósmica”, que vincula o homem com suas verdades míticas (Ibid: 56). Para Salles (2010), por fim, a jurema, sendo “a ‘cidade’ do mestre, sua ‘ciência’”, ela é “o símbolo maior do culto” (Salles 2010:17-18). Da mesma forma como para os indígenas do Nordeste, aqui também a noção de *ciência* emerge em termos complexos, sendo um componente central dessa tradição mística.

Apesar de essa religião ter seu berço na Paraíba, com sua cosmologia própria, uma repressão policial aos juremeiros se consolidou na década de 1930 e se perpetuou até os anos 1960, período este no qual esses atores religiosos mantinham-se *rezando* os que os procuravam de modo muito discreto. De fato, seus lugares de culto eram destruídos durante os anos de perseguição aos adeptos do catimbó. Em 1966, o governador da Paraíba promulgou uma lei regulamentando os espaços para “o exercício dos cultos africanos na Paraíba”, indicando, contudo, que tais práticas religiosas deveriam ficar subordinados à Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, responsável por regular as suas atividades (Lima Segundo, 2015:71).

Com essa prerrogativa concedida à umbanda (como já havia ocorrido em outros estados), essa religiosidade avançou fortemente sobre os juremeiros. Motta (2005) sustenta a ocorrência de três etapas do “processo de acumulação cultural” no catimbó. A primeira delas estaria “ligada à introdução da figura do mestre e de técnicas mágicas de origem europeia” (Motta, 2005:285). A segunda corresponderia a uma influência do espiritismo kardecista que, antes mesmo da criação da umbanda,

codificava um “mediunismo popular” (Ibid: 286). A última remeteria à influência das religiões “afro-cariocas” (Ibid), que provocou alterações significativas no catimbó, por meio de mudanças ou inovações nos rituais, com acréscimos de estilos, instrumentos musicais e rituais, sacrifício de animais, seres sobrenaturais (como os *exus*) etc. – aspectos até então desconhecidos dos juremeiros, os quais apenas ofereciam cachaça ou cigarros aos mestres.

Por outro lado, essa umbandização do catimbó foi uma forma de a *jurema* encontrar legitimidade num novo contexto político, social e territorial. A umbanda é uma religião caracteristicamente urbana e, nesses espaços, a *jurema* conquistou seu lugar. Não mais as árvores, mas partes de seus troncos, as *tronqueiras*, são colocadas em espaços especiais, geralmente *pejis*, onde são consagradas como se fossem a planta viva. É assim que, segundo Lima Segundo, “hoje, sob a influência da umbanda em todo campo religioso juremeiro, as *Cidades da Jurema*, como morada dos mestres, passam a ser representadas pelos *pejis de Jurema*, onde são colocadas as *tronqueiras*” (Lima Segundo 2015:72).

Assim, em sua forma mais elementar ou primária, mas também nas configurações mais variadas decorrentes de sua açambarcação pela umbanda, com toda sua plasticidade característica, o termo *jurema* é usado como sinônimo de muitas dessas expressões religiosas. O mesmo catimbó, que ainda se pratica escassamente em pequenas residências, bem como variadas formas de umbanda no Nordeste recebem o nome genérico de *jurema*. Dentro dessas casas de umbanda (ou “jurema”) há espaços para cultos e rituais próprios à *jurema*, muitas vezes como nas clássicas mesas do catimbó, trabalhando-se para os mestres que são chamados de suas cidades para vir interagir com os suplicantes terrenos.

Este é o caso da *jurema arriada*, ou *jurema de chão*; ritual realizado em muitas das casas de umbanda da região Nordeste no qual os adeptos sentam-se em banquinhos e, com seus maracás e cachimbos, chamam os mestres de suas cidades a partir da *ciência* dos *pontos riscados* e outros elementos.

A expansão da jurema do litoral para outras áreas

A *jurema*, do catimbó à umbanda, se expandiu e se difundiu não apenas pelo litoral, mas adentrando também fortemente na Zona da Mata, agreste e sertão, além de outras regiões do país. Desde Goiana, na Paraíba, e se estendendo por toda a zona da mata pernambucana, a *jurema* tem densa recorrência e vitalidade, *calçando* (dando proteção) os Maracatus rurais e também o de Recife, o Cavalo Marinho e outros folguedos da região. Nos Caboclinhos da Paraíba e de Pernambuco, ocorre a celebração da Caçada do Bode – a qual “não existe sem *jurema*” (Salles 2015: 7) –, operada no *calçamento* dos *caboclos*, dos grupos em geral, dos instrumentos musicais e de outros objetos litúrgicos, que, sacralizados, ficam protegidos durante o Carnaval. Em todos esses ritos, a celebração está centrada na bebida *jurema*, que, embora contenha uma

variedade de elementos alcoólicos e botânicos em sua composição, tem obrigatoriamente que ter como base fundamental na sua feitura a casca da árvore da jurema.

Já no agreste paraibano, segundo Barros (2011), a prática religiosa da

jurema compõe-se de um complexo de concepções e representações em torno da planta de mesmo nome e se fundamenta no culto de possessão aos mestres, e caboclos com o objetivo de curar os doentes e resolver os problemas práticos da vida cotidiana. Esse complexo ainda inclui a bebida preparada com a casca da jurema e o uso do cachimbo. A bebida, no entanto, no atual contexto, não possui efeitos alucinógenos (possivelmente em nenhum momento ela tenha possuído), visto ser preparada apenas com uma pequena quantidade de partes da planta e misturada a outras bebidas industrializadas e ervas aromáticas; seu efeito parece, muito mais simbólico (Barros, 2011:113).

Nessas casas, na cidade de Campina Grande, na Paraíba, a bebida jurema é recorrentemente referida como *xerequeté*, e costuma ser distribuída fartamente entre os participantes dos ritos (inclusive os convidados), que chegam, segundo Barros, a levar para casa garrafas *pet* com a bebida após os ritos. Segundo essa autora, que frequentou diversas juremas naquela cidade, o sabor e o efeito da bebida seriam similares à ingestão de um licor caseiro (Ibid: rodapé 55).

No universo dos terreiros de jurema de Campina Grande, os ritos e as entidades próprias ao catimbó foram acrescidos dos que chegaram com a umbanda. Barros discorre minuciosamente sobre as dinâmicas dessas casas e os processos de fluxos e negociações de tradições entre elas e seus “tipos” de rituais, tais como as *juremas arriadas* (ou *jurema de chão*), as *juremas de mesa* (ou *mesa branca*) e os *toques de jurema* (também conhecidos como *giras* ou *torés*) (Ibid:124). Cabe-me aqui somente ressaltar que a jurema ganhou espaços rituais próprios dentro da umbanda no agreste, com destaque para o *quarto de jurema* com seus *assentamentos*. Dentre esses, destacam-se as *tronqueiras*, que são “troncos cortados da árvore da Jurema que simbolizam o assentamento do mestre”, que fica geralmente apoiado “em um *alguidar* de barro, onde se encontra também uma faca peixeira, utilizada por ocasião da iniciação do neófito, um cachimbo, rolos de fumo, moedas, sementes e outros objetos” (Ibid: 137). Essas tronqueiras deveriam ser extraídas da árvore da Jurema. Segundo Barros, em Campina Grande há casas onde “é possível ainda encontrar o próprio tronco da Jurema, que ali cresceu, foi cortada e construiu-se no seu entorno o *pegi*. Em outras, embora cada vez se torne mais raro, ainda é possível encontrar os rituais sendo realizados embaixo da própria árvore” (Ibid). Ocorre, contudo, que a expansão urbana avançou sobre as matas no seu entorno, dificultando o ritual de corte das tronqueiras, que passaram a ser adquiridas em casas especializadas. Além disso, líderes religiosos entrevistados por Barros afirmam que essa comercialização vem colocando “à disposição dos

consumidores troncos de qualquer espécie de madeira, principalmente da Algaroba, árvore não nativa, que pode ser explorada conforme autorização do Ibama, e que, coincidentemente, se assemelha a árvore da Jurema” (Ibid:138).

Por fim, não só ao Nordeste ficaram restritos os rituais de jurema. Em função da migração, a jurema se difundiu para vários estados do país, principalmente para o Sudeste. Assim como em São Paulo, por exemplo, no Rio de Janeiro se registram casas de umbanda com jurema, umas mais ou menos fiéis ao catimbó-jurema originário. No bairro de Jacarepaguá, na cidade do Rio de Janeiro, José Ribeiro (1991) já anotava a presença ali da jurema. Atualmente, podemos destacar o ritual de jurema realizado no âmbito da casa de Umbanda da Irmandade Cercado de Boiadeiro no bairro de Sepetiba, também na cidade do Rio de Janeiro, onde há uma árvore de Jurema, cujas cascas são utilizadas no preparo da bebida jurema, que leva ainda adição de vinho.

No entanto, se todo esse trânsito da jurema entre indígenas e casas religiosas diversas que de formas próprias carregam tradições rituais e de conhecimento em torno da jurema se processa dentro de campos legitimados como religiosos – ou de tradições rituais, como indígenas e outros que se afirmam católicos e têm na jurema uma tradição ritual e espiritual –, há formas relativamente recentes de usos da jurema que foram elaboradas a partir de bases científicas modernas e que foram apropriadas para novas experimentações místicas por parte de psiconautas, que muitas vezes se propõem à condução de ritos religiosos com a jurema assim configurada.

A jurema no contexto psiconáutico

Já apontei em outros lugares (Grünwald 2005b, 2008) como uma nova forma de elaborar uma bebida jurema foi criada no México como uma análoga da ayahuasca – uma *anahuasca*, segundo seu criador Jonathan Ott (1995) – a pedido da presidente de uma ONG holandesa preocupada em substituir a ayahuasca por um enteógeno de mais fácil acesso para seus projetos terapêuticos na recuperação de adictos em drogas naquele país. Se a ayahuasca (bebida também chamada de daime, hoasca, entre outros nomes nativos) tem em sua composição psicoativa betacarbolinas do tipo harmina ou harmalina e o alcaloide DMT provenientes respectivamente do cipó da *banisteriopsis caapi* e das folhas da *psycotria viridis*, plantas essas que juntas fazem a composição da bebida ritual, a jurema preparada como análoga da ayahuasca passou a ser composta por sementes de *peganum harmala* (harmal; arruda da Síria), riquíssimas em hamina e harmalina, e entrecascas de raiz de jurema preta (inicialmente mexicana), muito rica em DMT.

Essa mistura de jurema com *peganum* foi introduzida no Brasil em janeiro de 1997 e, logo no mês seguinte, no Rio de Janeiro, se iniciaram trabalhos espírituais a partir do uso dessa beberagem, que foi batizada por Labate (2004) de “juremahuasca”. Essa autora, aliás, ao escrever sobre a reinvenção da ayahuasca em contextos urbanos, foi pioneira ao apontar um primeiro uso ritual da juremahuasca no Brasil (RJ).

Posteriormente, Albuquerque (2002) e Grūnewald (2002; 2005b; 2008) avançaram mais densamente na descrição/apresentação dos trabalhos que se multiplicavam com esses usos rituais/experimentais.

Assim, a partir da segunda metade da década de 1990 surgiu um novo enteógeno que passou a ser chamado simplesmente de jurema por seus usuários. No Brasil, de fato, esse psiconautismo se processou associado principalmente às tradições daimistas, umbandistas e orientais no âmbito geral do contexto da Nova Era ou daquilo que Soares (1994) chamou de “misticismo alternativo no Brasil”. Brevemente, psiconautas são pesquisadores experimentalistas que, mesmo amparados pela racionalidade científica e preocupados com efeitos fisiológicos e bioquímicos, estão interessados nos estados místicos acessados por meio da ingestão de psicoativos. O termo *psiconauta*, inaugurado por Ernst Jūnger (1970), tem sua origem no grego (*psiché* e *naútés*) e significa literalmente *viajante da alma ou mente*. Esse termo, a meu ver, poderia ser aplicado inclusive a muitos atores sociais que desde o início da humanidade buscaram o transe a partir da pesquisa e da experimentação com elementos botânicos, conforme nos lembra Luz (2015). Hoje em dia, com a ciência moderna, os psiconautas são *experts* no conhecimento molecular das plantas e de sua atuação no cérebro humano. Certamente, poderíamos estender o termo psiconautismo às experimentações com as substâncias psicóticas sintéticas, as quais poderiam ainda ser consideradas enteógenas, caso façam manifestar o divino na pessoa.

Entretanto, as experimentações que foram levadas a efeito no Brasil não se esgotavam na navegação mística baseada simplesmente na molécula da DMT. Muito pelo contrário, desde os primeiros agentes rituais dessa nova jurema no Brasil, o dīnamo místico da experiência passava a se moldar tendo mais como pedra de toque a jurema como uma força espiritual própria da natureza brasileira. Afinal, aqui temos não só vigorosas juremas nativas, mas a jurema, de um modo geral, é referência nas artes sacras de diversas religiosidades brasileiras, sendo cantada em músicas religiosas e populares, invocada em rituais e representada em pinturas que são penduradas nas mais diversas paredes. Se todo esse referencial estava à disposição de experimentalistas místicos brasileiros, então coube um trabalho de bricolagem simbólica e ritual na configuração de novas formas cerimoniais. A *energia* dessa nova planta/bebida – e do *peganum harmala* também, que abriu portas para um sincretismo inusitado com forças do Oriente Médio, do Islā, principalmente sua vertente mística, o sufismo – devia ser *trabalhada* no plano intuitivo característico da metodologia espiritual que busca navegar no plano cósmico. Soares (1994) bem mostrou como essas relações passaram a ser operadas no âmbito de uma “nova consciência religiosa”.

Estou chamando esses novos sujeitos religiosos de *pós-modernos* na medida em que suas identidades são fluidas, que eles vão de encontro com uma arrogância própria da modernidade, tentando trazer de novo as mais diversas vozes nativas como sujeitos com conhecimentos tão importantes e legítimos quanto os porta-vozes das grandes tradições religiosas, filosóficas e científicas. Ainda, tal perspectiva vê legiti-

midade espiritual nas novas religiosidades sincréticas que surgem e fluem efemeramente tanto em suas composições quanto em suas diretrizes. O *cosmos* está à disposição para quem quiser nele viajar e muitas naus com muitas características podem ser erigidas para essas aventuras da alma, que, reconhecendo a imanência do sagrado, busca transcender o racionalismo, e se permitir alcançar, pela experiência, estados mais profundos de existência, os quais são divinizados.

Por fim, em termos da retórica da cura, esses usos da jurema estão muito mais atrelados à retórica psicanalítica ou do mundo espírita próprio ao universo das religiosidades afro-brasileiras ou do espiritismo kardecista do que ao modelo do neo-xamanismo. Cura é algo buscado por algumas das pessoas que procuram os condutores de rituais com essa jurema transmutada. Contudo, trata-se de curas não exatamente para doenças psiquiátricas da atualidade, como ansiedade, depressão, compulsão etc., mas para algo que se imagina como um processo de melhora da vida física e mental. De fato, a noção de cura operada em tais contextos espirituais ou religiosos tem um caráter processual interminável pelo qual as pessoas vão adicionando novos significados para a vida e o bem estar, transformando o sentido de ser uma pessoa saudável e promovendo transformações nos estados existenciais (Csordas 2008).

Aqueles grupos de *juremeiros* que inicialmente promoviam rituais em fins dos anos 1990 e início do atual milênio ou não a usam mais ou o fazem esporadicamente e para poucas pessoas. Desses primeiros *sujeitos da juremahuasca* mapeados no Brasil até os dias atuais, novos psiconautas surgiram em busca das possibilidades psicoativas/espirituais da jurema. A difusão desse conhecimento se deu de maneiras diversas, embora tal movimento não tenha ganhado a dimensão quantitativa que se imaginava na virada para o século XXI. Parece que poucos são os que praticam rituais em torno da *juremahuasca* no Brasil, considerando seu potencial místico (ou simplesmente psicoativo) e a facilidade com que se encontra, se coleta e se prepara a bebida para consumo. Queremos atentar para o fato de que essa jurema misturada com *peganum harmala* é chamada de “jurema” pelos seus usuários em todos os casos examinados – mas metade deles não gosta da aplicação do termo psiconautismo à prática espiritual que realiza. De fato, se os psiconautas europeus são *experts* nos efeitos fisiológicos e bioquímicos da jurema, os brasileiros, mesmo sabendo do assunto, o relegaram, de uma maneira geral, ao plano específico dos cientistas modernos e, achando-se talvez mais que modernos, preferiram manter-se atentos aos ensinamentos que poderiam vir dos planos misteriosos/sagrados. A maioria desses sujeitos considera aquilo que faz enquanto *trabalho espiritual* (empenho consciente para conectar forças místicas e coloca-las em operação) no campo das religiosidades. Raros são os que se dizem experimentadores somente. “Ter uma experiência” é muitas vezes tido como não ter vínculo a uma coletividade que se organiza em torno de uma religiosidade e, portanto, não é algo que indique pertencimento. Apesar disso, o termo experiência foi incorporado por muitos dos participantes dos ritos e foi e continua sendo por frequentadores de antigos e atuais grupos rituais. Em paralelo ao termo experiência, podemos destacar

o termo trabalho, que já indica um comprometimento com o fomento espiritual da casa, uma dedicação a realizar algo na corrente da casa, junto à coletividade. Se podemos esquematicamente estabelecer uma dicotomia entre espiritualidade e religiosidade a partir dos polos indivíduo *versus* sociedade, individual e coletivo, isso não quer dizer, entretanto, que experiência e trabalho estejam como homólogos aí, pois, muito pelo contrário, parecem operar sínteses.

Além disso, o termo trabalho é recorrente a todos os contextos tradicionais de uso da jurema, bem como é corrente no meio daimista. Quando a juremahuasca começa a ser feita no Brasil e durante sua difusão entre os grupos promovedores de rituais, o termo trabalho sempre predominou, uma vez que todos esses dirigentes rituais e seus adeptos, eram egressos do meio daimista e habituados ao uso do termo trabalho no Daime (Santo Daime ou Barquinha), bem como na Umbanda. O termo *sessão*, tal como utilizado na União do Vegetal (UDV), embora tenha sido usado por uma ou outra pessoa para os ritos com jurema, não teve maior expressividade. Quando estrangeiros vêm ao Brasil, costumam buscar por *cerimônias* com jurema, pré-identificando tais rituais como vinculados ao mundo dos nativos e utilizando, portanto, categoria própria ao universo do xamanismo indígena, principalmente do norte-americano, que se espalhou pelo Brasil trazendo outras noções agora essenciais para estruturação de uma cosmologia geral em torno do universo dos usuários de plantas de outras substâncias naturais psicoativas, como *medicinas da floresta*. A juremahusca, embora não tenha sido por vários anos vinculada ao neo-xamanismo (mas a ayahuasqueiros ecléticos e ecumênicos), mais recentemente está atrelada também a essa retórica, embora de forma bastante difusa.

Mapeando as modulações que vêm ocorrendo com essa jurema pós-moderna na última década, desde a publicação de Grünewald em 2008, na Paraíba, no Rio Grande do Norte, no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Santa Catarina, tem sido possível verificar o surgimento de novos grupos de juremeiros pós-modernos que buscam o encontro com divindades e/ou mergulhar na experiência de autoexploração da alma, cura e iluminação. Mais recentemente, parece que esses *neo-juremeiros* da atualidade, embora mantendo-se alguns poucos ligados aos núcleos religiosos daimistas e outros, já se alinham mais propriamente à perspectiva psiconáutica com a jurema, buscando harmonizar, como também o faziam os primeiros neo-juremeiros da década de 1990, certos elementos culturais de forma a compor uma *linha de trabalho espiritual* própria. É perceptível que tais sujeitos transitam entre sentidos e significados múltiplos, afirmando identidades espirituais/religiosas híbridas e até ambíguas, ao mesmo tempo, entretanto, que sustentam uma retórica que busca legitimar tais atividades não só como razoáveis, mas enquanto positivas e portadoras de comunicações divinas verdadeiras. Embora muito de suas bricolagens tenha por base elementos de tradições religiosas, esotéricas ou filosóficas conhecidas, muitos elementos novos são também enxertados nessas novas configurações ou performances espirituais. Assim, além desses últimos que são próprios a cada casa e se referem a

músicas, orações, trabalhos corporais, meditações etc., em suas sessões podemos observar variadamente elementos do Santo Daime, da Barquinha, da UDV, dos índios do Nordeste, da umbanda, do candomblé, do espiritismo, do xamanismo indígena em geral, do sufismo, hinduísmo, budismo (o Caminho do Meio é uma filosofia meio que lugar comum na retórica de vários desses atores), yoga, técnicas de respiração, Reiki, danças, pinturas, improvisação musical etc.

Considerações finais

Temos visto neste artigo que não há informações sobre os usos da jurema no período pré-colonial. Podemos inferir que os nativos do Nordeste do Brasil usavam a jurema tanto para fins xamânicos quanto para rituais coletivos como, por exemplo, para fins festivos ou comemorativos, embora não possamos precisar a extensão geográfica desses usos entre litoral e interior. Já informações coletadas no contexto colonial mostram como a jurema foi alvo da inquisição portuguesa (Wadsworth 2006). De fato, as breves informações sobre prisões de juremeiros aqui destacadas indicam a imposição de uma religião oficial que obstaculizava qualquer expressão de espiritualidade nativa de se manifestar, a não ser que muito bem camufladas e, principalmente, miscigenadas. Silenciar as religiosidades nativas e os veículos para suas manifestações, como a jurema, parece ter sido uma importante estratégia colonial para garantir legitimidade, unidade e domínio religioso. Mas as práticas indígenas rituais com a jurema continuaram se processando no interior paralelamente à escravidão e à evangelização católica. Depois que as missões foram extintas, os índios misturados mantiveram de forma ativa ou latente uma espiritualidade em torno da jurema, até os processos de etnogênese, quando voltaram a fortalecer sua ligação com a jurema reconsagrando suas essências étnicas.

No litoral, a jurema também apresenta uma continuidade, apesar da colonização. Se aldeamentos foram extintos e indígenas, dispersos, a jurema ganhou nova direção a partir do surgimento das linhas dos mestres do catimbó, também sincrética, como vimos. Mas enquanto o toré com jurema dos índios do interior era requisito como marca de indianidade, pela visão do SPI, e deveria ser exibido, o catimbó, associado pelas autoridades à feitiçaria, devia ser perseguido, porque não era mais associado a um viés étnico, mas sim a feitiçeiros que individualmente podiam trabalhar a serviço de consulentes – como, possivelmente, qualquer xamã o faria. Esse xamanismo urbano, no entanto, foi combatido até a liberação da umbanda na década de 1960, quando essa religião se aproxima formalmente dos juremeiros, os quais passam a negociar culturalmente sua associação a essa religiosidade mais abrangente. De fato, não se falava em uma religião dos juremeiros, mas referia-se a juremeiros determinados que faziam *trabalhos*. A negociação da umbanda com essas casas de juremeiros foi a de fazer entrar nelas elementos próprios aos cultos umbandistas, fazendo assim com que tais casas conseguissem alvarás para funcionamento. Com o tempo, a

feição umbandista dessas casas cresceu e a antiga prática propriamente catimbozeira de se beber jurema com um maracá, cachimbo e mais um ou outro artefato deu lugar a tambores, giras e uma bebida feita de uma variada mistura alcoólica que, muitas das vezes, nem jurema tem na sua composição. Essa religiosidade nascida no litoral paraibano – chamada de jurema, de catimbó, de umbanda, mas também de catimbó-jurema, de umbanda de jurema, de catimbó-umbanda – se espalhou para o interior, para a zona da mata, para outras cidades do litoral nordestino, para a região Sudeste do país e possivelmente ainda para outras regiões. Até em aldeias no interior de várias sociedades indígenas nordestinas ela se faz presente representando a religiosidade oficial indígena, sendo o toré, em algumas delas, apenas uma de suas facetas.

No contexto metropolitano psiconáutico contemporâneo, a jurema emerge pelo seu potencial psicoativo e sincrético, importantíssimo para um novo misticismo pós-moderno que procura ir além da rigidez das doutrinas das religiosidades enteogênicas que operam na atualidade, e sem se aprisionar ainda à perspectiva científica da bioquímica. As novas possibilidades de bricolagens são totalmente abertas a experimentações espirituais e dentro dos próprios grupos de juremeiros parece que os indivíduos não precisam necessariamente pensar do mesmo jeito para frequentarem os rituais. Muito pelo contrário, são espaços mais dialógicos, com mais abertura às diferenças do que as igrejas ayahuasqueiras, casas de umbanda etc. Embora todas tenham suas regras para manutenção da ordem e da egrégora, não há uma verdade fechada (uma doutrina única, nem mesmo um Deus único) para a maioria dos promotores desses rituais, que aceitam parcialmente a imputação do termo psiconauta –, pois o psiconautismo opera com fragmentos doutrinários, permitindo aos participantes de rituais remontarem quebra-cabeças constantemente e infinitamente a partir de suas experiências místicas, formando novos entendimentos sobre Deus ou, pelo menos, acerca do sobrenatural.

Por fim, embora tradições religiosas sejam aqui conscientemente incorporadas nessas bricolagens, o caráter exotérico é menos relevante quando o que se quer mesmo é vivenciar a religião como experiência, sendo, portanto, os conhecimentos esotéricos sempre os privilegiados. Menos propensas a formar novas religiões, como no caso das ayahuasqueiras, aqui os indivíduos parecem ter prerrogativas diante da sociedade, como o de afirmarem religiosidades específicas. Longe de prevalecer uma perspectiva simbolista, aqui a criatividade predomina. Os altares individuais das pessoas que frequentam uma mesma casa ritual são, por vezes, bastante distintos.

De fato, a bebida jurema, embora um enteógeno em todos os contextos expostos e sendo psicoativa mesmo sem a adição de betacarbolinas, só é capaz de provocar alucinações tais como as oferecidas pela ayahuasca no contexto pós-moderno. Entre os indígenas, apesar do caráter místico, os usos pesquisados da jurema têm feito sobressair um caráter de tradição ritual – ou tradição de conhecimento, como avançaria Barth (2000b) – que une grupos sociais em torno de práticas importantes para um sistema de crenças, que envolve inclusive a construção da identidade desses povos a

partir de elementos muitas vezes previamente sincréticos e geralmente abertos a novas transações culturais. No caso do catimbó-jurema-umbanda, o mesmo se dá, excetuando-se o caso da identidade étnica. São tradições exotéricas que são transmitidas, negociadas, incrementadas, atualizadas, misturadas e que ordenam coletivamente o plano de experiências místicas. Em ambos os casos, o que prevalece é uma tradição ritual (ou religiosa) que deve ser fortalecida. Com os pós-modernos dá-se o oposto. A experiência mística e o conhecimento esotérico terá predominância sobre as tradições arrumadas para servirem de fios condutores para tais experiências. Tais tradições são usadas como *settings* rituais. O que importa é a psicoatividade da jurema. E quanto mais psicoativa melhor. O pensamento recai sobre a substância, a molécula de DMT e sua capacidade de se manifestar enquanto *molécula do espírito* (Strassman 2001). Hinários do Santo Daime, pontos de umbanda, mantras, meditação com música *new age*, técnicas de respiração, silêncio, nudez etc., tudo são *settings* possíveis e intercambiáveis que servem para as pessoas testarem suas experiências. As pessoas que se aglutinam em torno de núcleos rituais de jurema não estão querendo criar uma tradição religiosa determinada e representante de um conjunto de pessoas que detêm conhecimentos exotéricos e doutrinários. O que importa é experimentar. Claro que há, por exemplo, casos de igrejas do Santo Daime que com certa regularidade faziam trabalhos com jurema a partir dos seus hinários e dentro da linha doutrinária deixada por Sebastião Mota. Também há o caso de trabalhos alternativos de daimistas que faziam hinários com o daime e depois bebiam a jurema dentro daquela tradição daimista, alegando assim poder chamar *linha de caboclos*. No caso dos umbandistas ou catimbozeiros, embora sejam muitos deles informados acerca da juremahuasca, não a misturam, nem se interessam em usá-la. Um dirigente de um catimbó-jurema do Rio Grande do Norte acredita que o psiconautismo desvaloriza as tradições juremeiras em favor de experimentalismos que visam até a recreação.

Referências

- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos S. (2002), *Destreza e sensibilidade: os vários sujeitos da Jurema* (as práticas rituais e os diversos usos de um enteógeno nordestino). Campina Grande: Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais, UFCG.
- ALENCAR, José de (1865), *Iracema: lenda do Ceará*. Rio de Janeiro: Typ de Vianna & filhos/Coleção Brasileira.
- APOLINÁRIO, Juciene R.; FREIRE, Gláucia de S.; DINIZ, Muriel O. (2011), “Denúncias e visitasões ao território mítico da Jurema: relações de poder e violência entre representantes inquisitoriais e líderes religiosos Tarairiú na Parahyba setecentista”. In: Edilece S. Couto et al. (org.). *Anais Eletrônicos – Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: História e Historiografia*. Cachoeira: UFRB.
- ASAD, Talal. (1993), *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- ASSIS, Glauber L. e LABATE, Beatriz C. (2014), “Dos Igarapés da Amazônia para o Outro Lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global”. *Religião e Sociedade*, nº 34(2): 11-35.

- ASSUNÇÃO, Luiz C. de (2006), *O Reino dos Mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.
- ASSUNÇÃO, Luiz C. de. (2014), "A tradição do Acais na jurema natalense: memória, identidade, política". *Revista Pós Ciências Sociais*, vol. 11, nº 21, p. 143-166.
- BABCOCK, Barbara. (1999), "Subject to writing: the Victor Turner prize and the anthropological text". *Anthropology and Humanism* [special issue], 24(2): 91-173.
- BARROS, Geovânia C. (2016), *Tradição e Modernidade no Campo Ayahuasqueiro: uma análise dos processos de regulamentação e patrimonialização da ayahuasca no Brasil no período de 1985/2016*. Campina Grande: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UFCG.
- BARROS, Ofélia M. de. (2011), *Terreiros Campinenses: tradição e diversidade*. Campina Grande: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UFCG.
- BARTH, Fredrik. (1984), "Problems of Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Soamar, Oman". In: D. Maybury-Lewis (ed.). *The Prospects for Plural Society*. Washington, D.C.: The American Ethnological Society.
- BARTH, Fredrik. (2000a), "A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas". In: T. Lask (org.). *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BARTH, Fredrik. (2000b), "O Guru e o Iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia". In: T. Lask (org.). *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BASTIDE, Roger (1945) *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro: Empresa gráfica O Cruzeiro.
- BATISTA, Mércia R. R. (1992), *De Caboclos da Assunção a Índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- BOURDIEU, Pierre. (1987), "Gênese e Estrutura do Campo Religioso". In: P. Bourdieu (org.). *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BRUNER, Edward. (1986), "Experience and its Expressions". In: V. Turner & E. Bruner (eds.). *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- BRUNER, Edward. (2004), "The Maasai and the Lion King: authenticity, nationalism, and globalization in African tourism". In: S. B. Gmelch (ed.), *Tourists and Tourism: a reader*. Long Grove: Waveland Press.
- CARLINI, Álvaro. (1993), *Cachimbo e Maracá: o catimbó da Missão (1938)*. São Paulo: CCSP.
- CASCUDO, Luis da C. (1937), "Notas sobre o Catimbó". In: *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, segundo tomo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CASCUDO, Luis da C. (1978), *Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir.
- CSORDAS, Thomas. (2008), "A Retórica da Transformação no Ritual de Cura". In: T. Csordas (org.). *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- GAUJAC, A. (2013), *Estudos sobre o Psicoativo N, N-dimetiltriptamina (DMT) em Mimosa tenuiflora (Willd.) Poiret e em Bebidas Consumidas em Contexto Religioso*. Salvador: Tese de Doutorado em Química. UFBA.
- GEERTZ, Clifford. (2001), "O Beliscão do Destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder". In: C. Geertz (org.). *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GONÇALVES de LIMA, Oswaldo. (1946), "Observações sobre o 'Vinho da Jurema' Utilizado pelos Índios Pankararu de Tacaratú (PE)". In: *Arquivos do Instituto de Pesquisas Agrônomas*, nº 4: 46-80.
- GOULART, S. L. (2004), *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da Ayahuasca*. 2004. Campinas: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (1993), "Regime de Índio" e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Uma. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (2002), "A Jurema no "Regime de Índio": o caso Atikum". In: C. N. da

- Mota & U. P. Albuquerque (orgs.). *As Muitas Faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (2005a), “As Múltiplas Incertezas do Toré”. In: R. de A. Grunewald (org.). *Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste*. Recife: Massangana.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (2005b), “Sujeitos da Jurema e o Resgate da ‘Ciência do Índio’”. In: B. Labate, & S. Goulart (orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado de Letras.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (2008), “Jurema e Novas Religiosidades Metropolitanas”. In: Luiz S. de Almeida & A. H. L. da Silva (orgs.). *Índios do Nordeste X: etnia, política e história*. Maceió: EDUFAL.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. & PALITOT, Estêvão M. (2011) “Etnografia de Salvamento: Hohenthal Jr. no Nordeste do Brasil”. In: J. Pacheco de Oliveira (org.), *A Presença Indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- HOHENTHAL JR., Wilhelm D. (1954), “Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil”. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, nº 8: 93-166.
- HOHENTHAL JR., Wilhelm D. (1960), “As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco”. In: *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, nº 12: 37-71.
- JÜNGER, Ernst. (1970), *Psychonauten. Annäherungen: drogen und rausch*. Stuttgart: Ernst Klett.
- KOSTER, Henry. (1978), *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Coleção Pernambucana. Vol. XVII. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, Governo do Estado de Pernambuco, Departamento de Cultura: 2. ed.
- LABATE, Beatriz C. (2004), *A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos*. Campinas: Mercado de Letras.
- LÉO NETO, N. A. & GRÜNEWALD, R. A. (2012), “‘Lá no meu reinado eu só como é mel’: dinâmica cosmológica entre os índios Atikum, PE”. *Tellus*, v. 22: 49-80.
- LIMA SEGUNDO, Francisco S. de. (2015), *Cidade da Mestra Jardecilha: memória e tradição de conhecimento da Jurema Sagrada em Alhandra (Pb)*. João Pessoa: Dissertação de Mestrado em Antropologia. UFPB.
- LUZ, Pedro (2015), *Carta Psiconáutica*. Rio de Janeiro: Dantes Ed.
- MAUÉS, Raimundo H. (2002), “Catolicismo e Xamanismo: Comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica”. *Ilha. Revista de Antropologia*, v. 4, n.2: 51-77.
- MOTA, Clarice N. da (1987), *As Jurema Told Us: Kariri-Shoko and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern northeast Brazil*. PhD. Dissertation. Michigan: University Microfilms, Ann Arbor.
- MOTA, Clarice N. da (2005), “Jurema e Identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta”. In: B. Labate, & S. Goulart (orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado de Letras.
- MOTA, Clarice N. da & BARROS, José Flávio P. de. (1990), “Jurema: Black-Indigenous Drama and Representations”. *Ethnobiology: implications and applications*, vol. 2, Belém: Museu Goeldi.
- MOTTA, Roberto. (2005), “A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano”. In: B. Labate, & S. Goulart (orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado de Letras.
- NASCIMENTO, Marco T. da S. (1994), *O “Tronco da Jurema” – ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri*. Salvador: Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFBA.
- OLIVEIRA, Alexandre A. S. de (L’Omi L’Odò). (2011), “Teologia da Jurema. Existe Alguma?”. In: *V Colóquio de História. Perspectivas Históricas: historiografia, pesquisa e patrimônio*.
- OLIVEIRA, Carlos E. (1942), “O Ossuário da Gruta do Padre em Itaparica e Algumas Notícias sobre Remanescentes Indígenas no Nordeste Brasileiro”. *Boletim do Museu Nacional*: 14-17. Rio de Janeiro.
- OTT, Jonathan. (1995), *The Age of Entheogens e The Angels’ Dictionary*. Kennewick: Natural Products CO.
- PEREIRA DA COSTA, F. A. (2004), *Folk-lore Pernambucano*. Recife: CEPE.
- PINTO, Estêvão. (1956), *Etnologia Brasileira (Fulniô – os últimos tapuiás)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliense, 285).
- POMPA, Cristina. (2003), *A Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS.

- RIBEIRO, José. (1991), *Catimbó: magia do nordeste*. Rio de Janeiro, Pallas.
- RUCK, C. A.; BIGWOOD, J.; STAPLES, D.; OTT, J., & WASSON, R. G. (1979), "Entheogens". *Journal of Psychoactive Drugs*, 11(1-2): 145-146.
- SALLES, Sandro G. (2010), *À Sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- SALLES, Sandro G. (2015), *Religião, Memória e Festa*. Trabalho apresentado no 2º Simpósio Nordeste da ABHR. Recife, UFPE.
- SERRADELA, Larissa I. (2016), *Torégira: performance ritual em um quilombo-indígena*. João Pessoa: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPB.
- SOARES, Luiz Eduardo (1994), "Religioso por Natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil". In: L. E. Soares (org.). *O Rigor da indisciplina: Ensaios de Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- STEIL, Carlos A. (2001), "Pluralismo, Modernidade e Tradição. Transformações do Campo Religioso". In: *Ciências Sociais e Religião*, nº 3: 115-129.
- STRASSMAN, Richard. (2001), *DMT: The Spirit Molecule*. Rochester: Park Street.
- TURNER, Victor. (1987). *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ.
- VANDEZANDE, René. (1975), *Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre a Forma Nordestina de Religião Mediúnica*. Dissertação de Mestrado. PIMES. Recife: UFPE.
- VELHO, Otávio. (1995), "Novos Sujeitos Sociais". In: O. Velho (org.). *Besta-Fera. Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- WADSWORTH, James E. (2006), "Jurema and Batuque: Indians, Africans, and The Inquisition in Colonial Northeastern Brazil". *History of Religions*, nº 46: 140-162.

Notas

- ¹ O termo juremeiro é bastante problemático, porque tem significados distintos de acordo com os contextos. O uso do termo, quando empregado, varia no tempo e no lugar. Não vou discutir neste artigo os contextos de gênese do nome e seus significados locais. Usarei *juremeiro* indistintamente para me referir tão somente à pessoa que faz uso da jurema.
- ² Como se lê no site da instituição, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=C_YkiR-s2L0>, acessado em 19 jul. 2016.
- ³ Ver em: <<http://oridesmjrblogspot.com.br/2012/02/inquisicao-no-brasil.html>>, acessado em 04 abr. 2018.

Recebido em: 30/05/2017

Aceito em: 01/03/2018

Resumo:

Nas Trilhas da Jurema

O nome jurema está associado a plantas, bebidas e até religiosidades específicas. Todas essas referências estão pautadas em fenômenos místicos, aqui percebidos em termos substantivos e históricos. Neste artigo, vamos examinar contextos de usos da jurema relativos, principalmente, aos indígenas, ao catimbó, à umbanda e ao psiconautismo neo-juremeiro pós-moderno. As tradições rituais serão examinadas de modo dinâmico e processual, mostrando seus entrelaçamentos culturais. Contrapor as tradições de conhecimentos exotéricos e esotéricos deverá também ser um esforço, principalmente ao se evocar a constituição de novas formas de uso ritual da jurema.

Palavras-chave: jurema; índios; catimbó; umbanda; psiconautismo.

Abstract:

On the Trails of Jurema

The name jurema is associated with plants, beverages and even specific religions. All these references are based on mystic phenomenon, here found in substantive and historical terms. In this article we will examine uses of jurema contexts relating mainly to indigenous, catimbó, umbanda and the postmodern neo-juremeiro psiconautism. Ritual traditions are examined in a processual and dynamic way, showing their cultural meshes. Oppose the traditions of exoteric and esoteric knowledge should also be an effort, especially by the creation of new forms of ritual use of jurema.

Keywords: jurema; indigenous; catimbó; Umbanda; psiconautism.