



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

APARECIDA SANTANA DE JESUS

“VOU ABRIR MINHA JUREMA”:
VIVÊNCIAS TERAPÊUTICAS EM SERGIPE

São Cristóvão
2021

APARECIDA SANTANA DE JESUS

“VOU ABRIR MINHA JUREMA”:
VIVÊNCIAS TERAPÊUTICAS EM SERGIPE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe, no âmbito do Mestrado Acadêmico em Antropologia Social – linha de pesquisa: Memórias, Saberes, Práticas Performativas e Patrimônio, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia – sob orientação do Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael e coorientação do Prof. Dr. Leonardo Leal Esteves.

São Cristóvão

2021

APARECIDA SANTANA DE JESUS

“VOU ABRIR MINHA JUREMA”:
VIVÊNCIAS TERAPÊUTICAS EM SERGIPE

Essa dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pela seguinte Comissão Examinadora, no dia 31 de agosto de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Leonardo Leal Esteves (Coorientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia PPGA-UFS

Prof. Dr. Marcos Santana de Souza (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia PPGA-UFS

Prof. Dr. Sandro Guimarães de Salles (Examinador Titular Externo)
Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea– PPGEduc-UFPE

Dedico este trabalho a toda ancestralidade, a minha mãe Josenita (*in memoriam*), aos daimistas, juremeiros, umbandistas, candomblecistas e catimbozeiros.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, a espiritualidade, que permitiu todo entendimento e força para chegar até aqui.

Ao Santo Daime, Mestre Irineu, a Rainha da Floresta, Mamãe Yemanjá, Jurema, e Todos Seres Divinos, minha eterna gratidão!

Em especial a minha mãe Josenita (*in memoriam*) que sempre me incentivou e esperou o melhor de mim, mas infelizmente no meio deste processo de produção da dissertação, não pode estar mais aqui em matéria.

A Universidade Federal de Sergipe, este lugar sempre fez florescer este meu lado acadêmico, e permitiu encontros fenomenais, dentre eles, professor Dr. Ulisses Neves Rafael, seu apoio fez toda diferença, gratidão por seu profissionalismo, entre “rituais, símbolos e festas”, foi a partir daí que resolvi seguir... Obrigada por acreditar em mim e indicar professor Dr. Leonardo Leal Esteves para somarmos forças. Este inclusive, foi mais um grande encontro, meu querido professor Leonardo, um dos Seres que você sente que foi mandado de presente, sou grata pelo seu profissionalismo, parceria, paciência e força, a espiritualidade agindo e cuidando mesmo.

Ao professor Dr. Frank Nilton Marcon que bem no começo, quando me propus a participar da seleção de Mestrado pela primeira vez, foi muito prestativo comigo e me direcionou, foi um enorme aprendizado ser sua aluna, e muito gratificante tê-lo na minha banca de qualificação.

Ao professor Dr. Marcos Santana de Souza, que de maneira muito atenciosa, cuidadosa e muito metodológica contribuiu com sua participação na banca de qualificação e defesa.

Ao professor Dr. Sandro Guimarães de Salles, inicialmente suas contribuições vieram pelos textos que foram os primeiros que me debrucei sobre a Jurema, e foram fundamentais para esse estudo. E depois ter o enorme prazer de sua participação na banca de defesa, foi uma alegria sem fim.

Ao xamã, e todo grupo da Roda, que me permitiram participar destes rituais com a Jurema, além das falas compartilhadas e poder aprofundar mais nesses estudos em contextos terapêuticos.

A Pai Reuber, que literalmente me abriu todo este universo, quantas descobertas e quantas transformações nesse decorrer, gratidão, te amo.

A meu marido Lucas, que apoiou do início ao fim, e com toda paciência pode me amparar, nesse meu mergulho, de realizar esta dissertação, te amo.

Finalmente, a Capes, que me concedeu uma bolsa de estudos, permitindo realizar esta pesquisa.

“Vou abrir minha Jurema
Vou abrir meu Juremá
Com a licença de meu Pai Ogum
Vou abrir meu Juremá
Santo Antônio é de ouro fino
Arreia a bandeira e vamos trabalhar
Já abrir minha Jurema
Já abrir meu Juremá
Com as bênçãos dos nossos Guias
E do meu Pai Oxalá”

(Cantiga de abertura para tomar o chá da Jurema)

RESUMO

Este trabalho tem como tema central o uso da Jurema em contextos terapêuticos. Por meio deste estudo, procurei analisar as práticas e os sentidos associados à Jurema em “rituais neoxamânicos” em um município em Sergipe. Conforme Fernandes (apud Oliveira, 2012) o neoxamanismo pode ser entendido, de maneira geral, como usos e sentidos “não tradicionais” em torno de elementos associados ao universo do xamanismo, como recurso simbólico e retórico em modelos de espiritualidade, terapia, consumo e sociabilidade contemporâneas. Há uma longa tradição de estudos sobre rituais neoxamânicos envolvendo as chamadas “plantas de poder”. Os estudos antropológicos sobre Jurema, no entanto, parecem estar mais fortemente voltados ao uso no âmbito das religiões e matriz africana e indígena. Com este trabalho, busquei compreender as práticas e sentidos associados ao uso da Jurema no contexto dos rituais neoxamânicos urbanos, tomando como referência um espaço terapêutico localizado em Sergipe. Para isso, realizei a pesquisa no período de 2019 a 2021, utilizando diversas estratégias metodológicas. Em um primeiro momento, fiz trabalho de campo *strictu sensu*, observação participante, e tive a oportunidade de estabelecer diálogo direto com alguns interlocutores. Para isso, utilizei também parte de minhas experiências enquanto participante deste universo e das redes de contato que estabeleci ao longo de minha própria caminhada, bem como interações. No início de 2020, no entanto, em razão das medidas preconizadas pelas autoridades sanitárias para distanciamento social frente à Pandemia da Covid19, passei a realizar a pesquisa utilizando o meio virtual. Com isto, realizei entrevistas de forma *on-line* com alguns informantes chave, participei do grupo de WhatsApp dos integrantes, acompanhei *lives*, vídeos e outras atividades ligadas ao centro terapêutico. Percebi que o elo central dessas vivências terapêuticas gira em torno da Jurema. Os integrantes buscam superar as atribulações diárias da vida por meio do uso desta planta de poder. Para eles, a Jurema parece trazer clareza e entendimento para o que cada um necessita, mas também mostra o que se precisa melhorar, resolver.

Palavras-chave: Jurema; Neoxamanismo; Terapias.

ABSTRACT

This work has as its central theme the use of Jurema in therapeutic contexts. Through this study, I sought to analyze the practices and meanings associated with Jurema in "neoxamanic rituals" in a municipality in Sergipe. According to Fernandes (apud Oliveira, 2012), neoxamanism can be understood, in general, as "non-traditional" uses and meanings around elements associated with the universe of shamanism, as a symbolic and rhetorical resource in models of contemporary spirituality, therapy, consumption and sociability. There is a long tradition of studies on neoxamanic rituals involving the so-called "power plants". Anthropological studies on Jurema, however, seem to be more strongly focused on use within African and indigenous religions. With this work, I sought to understand the practices and meanings associated with the use of Jurema in the context of urban neoxamanic rituals, taking as reference a therapeutic space located in Sergipe. For this, I conducted the research in the period from 2019 to 2021, using several methodological strategies. In a first moment, I did fieldwork *strictu sensu*, participant observation, and had the opportunity to establish direct dialogue with some interlocutors. For this, I also used part of my experiences as a participant in this universe and the contact networks I established along my own path, as well as interactions. In the beginning of 2020, however, due to the measures recommended by the health authorities for social distancing because of the Covid19 Pandemic, I started to carry out the research using virtual media. With this, I started to conduct interviews online with some key informants, participated in the members' WhatsApp group, followed lives, videos, and other activities related to the therapeutic center. I realized that the central link of these therapeutic experiences revolves around Jurema. The members seek to overcome the daily tribulations of life through the use of this power plant. For them, the Jurema seems to bring clarity and understanding for what each one needs, but it also shows what one needs to improve, to solve.

Keywords: Jurema; Neoxamanism; Therapies.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Árvore da Jurema.....	23
Figura 2 - <i>Mimosa hostilis</i> (Jurema Preta).....	24
Figura 3 - Preparo do chá da Jurema.....	24
Figura 4 – Cacto <i>Peyote</i>	47
Figura 5 – Ayahuasca.....	49
Figura 6 – Ritual do Santo Daime.....	50
Figura 7 – Grupos “neoayahuasqueiros”.....	51
Figura 8 – Cacto São Pedro.....	52
Figura 9 – <i>Peganum harmala</i>	56
Figura 10 – <i>Peganum</i> sendo moído para juntar a Jurema.....	57
Figura 11 – Espaço visto pela entrada principal.....	63
Figura 12 – Parte dos quartos, banheiros e andar superior.....	64
Figura 13 – Parte interna do salão arrumado para o ritual.....	65
Figura 14 – Centro da Roda.....	66

SUMÁRIO

Introdução	12
A minha aproximação com as plantas de poder	14
Os desafios metodológicos da pesquisa durante a pandemia do Covid19	18
Capítulo I – A Jurema aspectos históricos e terapêuticos	22
1.1 - Uma planta de poder	22
1.2 - O campo religioso	25
1.3 - Elemento terapêutico	36
Capítulo II – O uso ritual das plantas de poder - Ayahuasca e Jurema	43
2.1 - Rituais - uma visão antropológica	43
2.2 - Contexto sagrado e o Meio Urbano	46
Capítulo III – O uso da Jurema em contextos terapêuticos em Sergipe	59
3.1 – Trajetória do Xamã	59
3.2 – Espaço ritualístico do uso da Jurema	62
3.3 – Como se desenvolveu a Roda Tolteca	66
3.4 – A Roda durante a Pandemia	70
3.4.1 – Vivências da Roda de Medicina Ancestral	72
Considerações Finais	77
Referências Bibliográficas	79

Introdução

Este trabalho tem como tema central o uso da Jurema em contextos terapêuticos em centro urbanos. A utilização da Jurema em contextos rituais vem sendo registrada desde o período colonial, entre populações indígenas, bem como no campo religioso nos meios rurais e urbanos. Atualmente, além desses usos mais tradicionais, as experimentações por parte dos psiconautas¹ buscam tanto experiências “místicas”, quanto o aperfeiçoamento de receitas para obter as melhores extrações psicoativas para fins terapêuticos, recreativos, dentre outros (GRÜNEWALD 2018).

Por meio deste estudo, procuro analisar as práticas e os sentidos associados à Jurema em “rituais neoxamânicos” em Sergipe. Conforme Fernandes (apud OLIVEIRA, 2012) o neoxamanismo pode ser entendido, de maneira geral, como usos e sentidos “não tradicionais” em torno de elementos associados ao universo do xamanismo, como recurso simbólico e retórico em modelos de espiritualidade, terapia, consumo e sociabilidade contemporâneas. Com isto, procuro compreender novas práticas e sentidos em torno da Jurema.

É importante salientar que o termo “Jurema” remete a um conjunto variado de espécies botânicas da subfamília *mimosoideae*, presentes em ambientes semiáridos na América do Sul (SANTOS-SILVA, FRAGOMENI; TOZZI, 2015). No universo das religiões, dos rituais e dos saberes dos povos indígenas nordestinos, há registros de uma ampla utilização de algumas destas espécies na preparação do chamado “vinho da Jurema”, banhos, defumação, rituais de conexão com o sagrado, rituais de proteção e de cura, dentre outros aspectos (GRÜNEWALD 2018; MOTA, 2005, SALLES, 2004).

¹ “Os psiconautas são um grupo de pesquisadores e estudiosos das plantas que engloba pessoas com formações diversas, tais como químicos, botânicos, micólogos (estudiosos de fungos), psicólogos, historiadores, antropólogos, entre outros. Uma diferença entre este grupo e os demais pesquisadores acadêmicos reside no fato de que os primeiros possuem obrigatoriamente também uma *forte conexão pessoal com o universo dos psicoativos*. Tais sujeitos defendem o conhecimento direto e insubstituível da vivência pessoal da experiência: as pesquisas por eles produzidas são produto de suas experiências. Os psiconautas são acima de tudo *experimentalistas*, conhecem profundamente enorme quantidade de substâncias” (Labate, 2000, p. 340).

De acordo com Mota (2017) “Jurema” é uma categoria polissêmica que pode estar associada a uma bebida fermentada com propriedades mágicas, ao reino dos encantados, ao princípio de tudo, e ao lugar mítico de origem, dentre outros significados. Assim, o fenômeno cultural conhecido como Jurema mostra diversas faces simbólicas.

As plantas enteógenas² também chamadas de plantas de poder, são marcadas por um longo caminho de estudo e uso terapêutico por diversos povos da humanidade (BITTENCOURT, 2016). Assim como a Ayahuasca³, os cactos *Peyote*, São Pedro, alguns cogumelos, a Jurema também é uma planta de poder, pois permite acesso ao mundo espiritual, e a diversos níveis de curas (CARNEIRO 2004; CASTANEDA s/d; MEDEIROS 2006). Seja pelas propriedades químicas presentes em sua composição, em razão do seu alto nível de DMT⁴, seja pelos sentidos atribuídos aos rituais e ao consumo relacionado a estas plantas, sua utilização passou a ser tema de diferentes pesquisas (GRÜNEWALD 2005, 2008; MACRAE 1992, 2009; MAGNANI 1999, 2005; MOTA 2005, 2007, 2008).

Sobre esse universo das plantas de poder, há uma longa tradição de estudos, em especial sobre a Ayahuasca, como os trabalhos de Edward MacRae (1992; 1999), José Magnani (1999; 2005), Beatriz Labate (2000; 2012), Sandra Goulart (2002), Maria Camargo (2005-2006; 2014), Saulo Fernandes (2014). Os estudos sobre Jurema, no entanto, estão mais fortemente voltados ao seu uso em contexto tradicional entre povos indígenas e no campo religioso Mota (2005; 2007), Grunewald (2005; 2008; 2018), Salles (2004; 2010), Medeiros (2006).

Desta maneira, estes estudos sobre a Jurema, principalmente para fins terapêuticos, me motivaram a realizar esta pesquisa, pois percebi uma maneira de

² O termo enteógeno foi “cunhado por Ruck, Bigwood, Staples, Ott e Wasson (1979) e que se refere ao advento de Deus na pessoa” (GRUNEWALD, 2018, p. 116).

³ “Ayahuasca é uma palavra quíchua, cuja tradução para o português nos remete às expressões: ‘vinho dos mortos’, ‘cipós das almas’, ou ‘liana dos espíritos’. Trata-se de um chá de origem ameríndia feito com duas plantas endêmicas: os cipós *Banisteriopsis caapi* juntos às folhas de outro vegetal a *Psychotria viridis*. Práticas culturais envolvendo este chá foram observadas inicialmente entre alguns povos indígenas e propagadas entre ‘mestiços andinos’ (os vegetalistas), seringueiros e usuários urbanos do chá atualmente localizados no Brasil e no exterior” (LIRA, 2016, p.13).

⁴ “Também chamada de *N, N-dimetiltriptamina*, conhecida por Strassman (2019) como a ‘molécula do espírito’ que, abre para a nossa consciência o acesso às mais impressionantes e inesperadas visões, pensamentos e sentimentos” (STRASSMAN, 2019, p. 65).

colaborar para uma ampliação deste campo, trazendo uma contribuição acadêmica, para compreensão dos sentidos e práticas associadas ao uso da Jurema neste contexto.

A minha aproximação com as plantas de poder

Minha experiência com as plantas de poder não é recente. Essa caminhada iniciou no ano de 2011. Naquele período eu estava dando aulas de História em um Colégio do Estado de Sergipe e conheci uma professora de Português, que viria a se tornar uma grande amiga. Foi ela que me falou do uso da Ayahuasca nos rituais do Santo Daime pela primeira vez. Mencionou que o filho estava frequentando e que já havia percebido o quanto ele estava mudando de comportamento em casa, estava mais calmo, amoroso. Na oportunidade, ela disse que gostaria de conhecer o Santo Daime e me chamou.

Por uma série de razões, não conseguimos ir juntas. Ela chegou a conhecer primeiro, e me relatou um pouco de sua experiência. Confesso que despertou em mim, a curiosidade, e, em meados de agosto a setembro de 2011, tive a oportunidade de conhecer o Santo Daime e toma o chá Ayahuasca (também chamado de Daime) pela primeira vez.

Depois de um tempo, passei a frequentar assiduamente o Santo Daime, fui tendo diversas experiências, dentre elas, a questão mediúnica foi se apresentando fortemente para mim, em quase todos os trabalhos. Tinha experiências com seres espirituais, entidades, que iam fazendo contato comigo, buscava compreender a presença e as possíveis mensagens que poderiam existir, era um caminho muito novo e cada vez mais foi despertando em mim a vontade de seguir e fazer parte desta doutrina.

Sentia que era ali que tinha que seguir, aprendendo e crescendo espiritualmente, pessoalmente. Depois de um ano frequentando, durante um Festejo de São João no ano de 2012, tive o chamado do Mestre Irineu⁵, para fazer parte do batalhão da Rainha, o que quer dizer, servir como soldado à Virgem da Conceição ou Rainha da Floresta. Mas só em dezembro deste mesmo ano, no Festejo da Virgem da Conceição, é que me fardei. O

⁵ “Raimundo Irineu Serra, era um típico líder carismático (WEBER, 1991). Mestre Irineu, como era conhecido entre os adeptos, codificou uma religião que aglutina forte influência do catolicismo popular, ocultismo, e tradições indígenas – a ingestão da bebida ayahuasca é o aspecto ritualístico principal da religião daimista” (FERNANDES, Saulo Conde. Xamanismo e Neoxamanismo no circuito do Santo Daime, 2014).

fardamento é um ritual, marcado entre outras coisas pela colocação de uma estrela no peito, como simbologia a um distintivo da Virgem da Conceição, fazendo parte do seu batalhão.

Durante o meu primeiro ano no Daime, tive a oportunidade de conhecer outra planta de poder, a Jurema, dentro de um “ritual neoxamânico”, que ocorreu no mesmo espaço onde acontece o Daime, na cidade de Aracaju, em Sergipe. Foi uma experiência muito diferente, no entanto, da que estava acostumada no Santo Daime, começando pelo ritual em si.

No Daime temos as fardas, a divisão no salão, entre homens de um lado e mulheres do outro, todo o trabalho tem a execução de hinos musicados que cantamos, junto com instrumentos como o maracá. No “ritual neoxamânico” com a Jurema foi totalmente diferente. O trabalho foi guiado por um Xamã, que já havia sido fardado do Santo Daime. Estávamos todos posicionados em círculo, não havia divisão entre homens e mulheres, os cânticos alguns eram do Santo Daime, mas outros não. Tive uma sensação de mais liberdade, senti que minha mente poderia ir mais longe, pois o ritual da Jurema me permitiu isso, até as sensações, cheiros, sons e visões astrais foram diferentes do que já tinha vivido no Daime.

Depois desta primeira vez com a Jurema, segui participando destes rituais. Cada experiência era única, e mesmo as duas plantas tendo composições similares como o DMT, elas parecem ter energias diferentes, pois também seus rituais eram distintos. Fui criando uma familiaridade também com esta planta e com estes rituais, além da afinidade com o Xamã e os “irmãos” de caminhada que ali partilhavam do uso dessas plantas de poder.

Me encontrava no início da uma jornada espiritual com as chamadas plantas de poder, era tudo novo, mas ao mesmo tempo familiar, uma sensação de acolhimento, despertava em mim, novas experiências mediúnicas, com visões, seres, sensações, ensinamentos. Poder ter acesso a este universo sagrado das plantas, me impulsionou a seguir adentrando nestas “matas sagradas”. Mas claro, também houve momentos fortes, difíceis, mas necessários para meu crescimento pessoal, espiritual.

Tanto o Daime, quanto a Jurema realizaram muitas curas e ensinamentos. Entendi que era para meu melhoramento enquanto pessoa, muita coisa em mim foi trabalhada

enquanto tomei Daime e Jurema. Fui conciliando minha agenda, com os rituais do Daime e da Jurema por um tempo, depois de uns dois anos, algumas mudanças foram ocorrendo.

Ao longo desta caminhada um novo espaço, em um outro município, próximo de Aracaju, a capital, em Sergipe, foi sendo construído por Francisco⁶, em parceria do nosso dirigente do Santo Daime. Neste novo local, além dos rituais da Jurema, do Daime, passaram a ocorrer as giras de umbanda e outros trabalhos espirituais. A casa tem uma estrutura ampla, pensada para realização de diferentes trabalhos rituais e terapêuticos, sendo cada trabalho, conforme um calendário e forma específico.

Esse novo espaço foi inaugurado com meu fardamento no Santo Daime em dezembro de 2012, sendo assim, foi o primeiro trabalho de Santo Daime neste novo espaço. Passamos a fazer os trabalhos de Daime lá de 2012 até 2018, quando depois retornou para o espaço antigo em Aracaju. Os trabalhos de umbanda, que eram realizados pelo nosso dirigente do Santo Daime, aconteceram pouco tempo por lá. Segundo liderança do nosso grupo, os guias pediram para permanecer no espaço antigo. Já os trabalhos com a Jurema, seguem no novo espaço até hoje. Mas atualmente, novos trabalhos estão sendo realizados neste local, alguns, dirigidos pela esposa do xamã, como as giras de umbanda e o evangelho no lar. Além disso, há também cursos e vivências e os trabalhos com a Jurema passaram por algumas modificações no decorrer do tempo.

Apesar das experiências que tive. Não me tornei frequentadora assídua do espaço. O local, apesar de muito adequado para os rituais, era um pouco distante para mim naquela época. Como estava fardada no Santo Daime, passei a me dedicar mais a doutrina. Minhas idas ao novo espaço, entanto, foram retomadas mais à frente por ocasião deste trabalho. Além disso, estava frequentando as giras de umbanda, próximo a minha residência em Aracaju, e nosso dirigente do Santo Daime, não estava mais podendo participar dos rituais da Jurema com o xamã daquele novo espaço. Assim, a partir de 2013 passei a me dedicar somente ao Daime e a umbanda, ficando um tempo sem participar dos rituais com a Jurema.

Ao longo dos anos, o nosso dirigente aprendeu junto ao xamã, a preparar a Jurema e tivemos experiências de feitiços. Com isso, a Jurema passou a ser incorporada nas giras de umbanda, trabalho este, também realizado pelo nosso dirigente do Santo Daime, em

⁶ Nome fictício para não revelar sua identidade, também chamado aqui de xamã em alguns momentos, por ser considerado assim durante sua caminhada.

dias diferentes ao calendário daimista, além de vivências com Jurema que ele também dirige. Então, aproximadamente por volta de 2015, a Jurema passou a estar associada a muitos rituais ao meu redor, com o tempo, passei a voltar a tomar Jurema, em paralelo aos trabalhos de Santo Daime.

Por volta de 2015, a convite de um professor da Universidade Estadual da Bahia, tive a oportunidade de ir junto com meu dirigente, a uma aldeia, e, lá estava eu, adentrando estas “matas sagradas” do Povo Pankararé, na região do Amaro, Raso da Catarina no estado da Bahia. Fomos participar da Festa do Amaro, em que eles realizam o ritual dos Praiá. Nesta ocasião, a Jurema foi servida para todos os presentes e depois de bebê-la, o povo Pankararé fez o Toré e nos convidou a participar. Com isto, tive oportunidade de dançar o Toré pela primeira vez.

Por meio destas experiências, pude perceber que beber Jurema, seja na aldeia, ou na cidade, apesar de diferentes rituais, continha uma dimensão sagrada. Nestes diferentes rituais, me encantou a força, a luz e o ensinosa desta planta. Assim, foi-se construindo uma afinidade e uma rede de contatos no decorrer da minha caminhada espiritual.

Ao longo deste tempo, além dos rituais com a Jurema dirigidas com o xamã, haviam os rituais na umbanda e as vivências com nosso dirigente. E mais dois novos grupos (em Alagoas onde a dirigente é uma indígena, fardada do Santo Daime que residia em Paulo Afonso-BA e na Serra dos Morgados -BA, onde o dirigente é um professor da Universidade) foram nascendo a partir destas redes de contatos e afinidades com rituais da Jurema, com o apoio do nosso dirigente e também do xamã.

Pude participar dos rituais com a Jurema em todos esses lugares, cada um com seu formato e rituais próprios, e mesmo tendo a Jurema com elemento que os une, seus rituais se diferenciam. Mas uma coisa é certa, é rica a musicalidade e a força da planta em todos estes lugares.

Enquanto definia o campo de estudo, já que existia a possibilidade de pesquisar em um dos três grupos: Alagoas, Bahia e Sergipe. Entre leituras, visitas, e diálogos, percebi que um dos grupos, o de Sergipe, realiza seus trabalhos de Jurema associado a terapias, e assim, para alargar a compreensão sobre esta temática, resolvi efetivar a pesquisa junto a eles.

Os desafios metodológicos da pesquisa durante a pandemia da Covid-19

Apesar de minha forte aproximação com o campo, a realização desta pesquisa encontrou inúmeros desafios, em razão do contexto que estamos vivendo com a Pandemia da Covid-19. Neste ano de 2020, fomos todos surpreendidos e nossas vidas modificadas e transformadas.

Em razão do altíssimo grau de contágio por vias respiratórias e do potencial significativo de letalidade, desde março de 2020, a Organização Mundial da Saúde – OMS e autoridades sanitárias em todo o mundo têm preconizado a adoção de medidas de distanciamento social para tentar reduzir a escalada exponencial de contaminação e minimizar impactos no sistema público e privado de saúde. Em primeira instância, essas estratégias passaram a ser adotadas com o principal propósito de salvar vidas.

Durante o primeiro e o segundo trimestre de 2020, estados e municípios em todo o país vieram a decretar o *lockdown* ou outras medidas de restrição à circulação de pessoas para realização de atividades que não fossem consideradas essenciais. Apesar dos números ainda bastante expressivos de contaminação e de óbito em todo o país, a partir do segundo semestre de 2020, foram iniciados programas e instituídos protocolos de reabertura do comércio, shoppings e outros negócios, bem como escolas, academias, clínicas, igrejas e alguns espaços públicos. No entanto, com o retorno do crescimento dos casos e o ritmo lento da vacinação no Brasil, surgiram mais uma vez preocupações e debates sobre o possível retorno à adoção de medidas de distanciamento social.

Percebe-se que no Brasil a pandemia do Covid-19 tem ganhado contornos ainda mais trágicos por conta de disputas políticas, crise econômica, medidas de austeridade, déficit habitacional, diminuição crescente de investimentos no Sistema de Saúde Pública, dificuldade de garantia de acesso a serviços básicos nos centros urbanos e uma crônica desigualdade social. Segundo as estatísticas oficiais do Ministério da Saúde, neste momento em que escrevo esta dissertação, já tivemos mais de 15 milhões de pessoas infectadas e mais de 500 mil óbitos em todo o país (BRASIL, 2021).

Neste contexto, a realização desta pesquisa passou por enormes desafios. Sabe-se que a antropologia tem como característica a realização do trabalho de campo *strictu sensu*, a observação por longo período, a experiência e a interlocução direta com os nossos interlocutores.

Teresa Pires Caldeira (1988) diz que, a legitimação da figura do antropólogo profissional, conseguida basicamente por Malinowski veio junto com a legitimação de um método para o conhecimento de "outras culturas": a observação participante. A ideia que legitima o método é a de que apenas através da imersão no cotidiano de uma outra cultura o antropólogo pode chegar a compreendê-la. O antropólogo profissional deve passar por um processo de transformação pelo qual ele, idealmente, torna-se nativo.

Vagner Gonçalves da Silva (2000) diz que os antropólogos dão importância a observação participante ou ao trabalho de campo para a produção das representações do outro. Para ele a imagem que se tem do trabalho de campo até hoje é como uma "aventura". Após a virada crítica pós-moderna, contudo, passamos a perceber que o que chamamos de "campo" não se limita apenas a um espaço cujas fronteiras estão claramente estabelecidas. Conforme Silva (2000) o encontro com o campo pode ser antes de ter ido, depois de ter ido e até na hora da escrita.

Segundo Caldeira (1988), no entanto, faz parte do novo papel do antropólogo/autor a busca do estilo que melhor se adapte aos seus objetivos, a definição crítica desses objetivos, e a responsabilidade pelas suas escolhas.

Conforme Magnani (2002), "O método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica, pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos" (MAGNANI, 2002 p.17).

Deste modo, tendo em vista o contexto de Emergência de Saúde Pública relacionada à pandemia do Covid-19 que estamos vivendo, a realização da pesquisa em um formato mais tradicional se tornou impraticável. Além do cumprimento das medidas preconizadas pelas autoridades de saúde para o distanciamento social, foi necessário estar atenta à dimensão ética de modo a garantir nossa própria segurança como pesquisadoras e pesquisadores e de nossos interlocutores no campo. Além disso, os próprios trabalhos realizados pelo grupo cessaram, começando uma nova etapa na pesquisa e na própria dinâmica do grupo, com encontros e atividades mais virtuais, *on-line*.

Assim foi necessário repensar o trabalho de campo diante desse contexto pandêmico. Para poder manter a relação com os interlocutores, algumas estratégias de aproximação, como entrevistas *on-line*, acompanhamento das *lives* nas redes sociais, registros das postagens, passaram a fazer parte do meu "campo". Por outro lado, sabemos

que a pesquisa antropológica não está necessariamente restrita a uma técnica ou a método específico (GEERTZ 2008).

Os dados etnográficos colhidos, serviram para uma análise das práticas terapêuticas e os sentidos associados à Jurema em “rituais neoxamânicos” em um município⁷ do estado de Sergipe. Antes disso, tive oportunidade de realizar algumas visitas de campo e participar de atividades no início de 2020, uns meses antes de estourar a Pandemia da Covid19, o que viria dificultar, ou como prefiro chamar, ressignificar a pesquisa de campo.

Como havia mencionado na introdução, no entanto, esse campo não é de todo desconhecido. Pude vivenciar alguns anos de rituais com esta planta Jurema. Mas de fato, minha atual vivência dentro do grupo da Roda com estes formatos de trabalhos, seria algo relativamente novo, para mim. Ou seja, apesar de algumas experiências prévias que se tornaram importantes para compreender parte significativa deste universo, não me considero uma integrante do grupo ou mesmo uma “nativa” deste campo. Em outras palavras, este trabalho não é uma autoetnografia ou uma espécie de relato puramente idiossincrático.

Por esta razão, dentro do atual contexto pandêmico, para que essa experiência junto ao grupo pudesse dar continuidade, situei o campo para além de um espaço físico. Como diria Vagner Silva (2000), o campo está além das limitações espaciais concreta. Desta forma, o campo virtual, passou a integrar a pesquisa.

Com isso, antes da pandemia, busquei me aproximar, observar e participar diretamente de algumas atividades e rituais do centro. Com a pandemia, e o centro fechado, passei a realizar entrevistas *on-line* com alguns informantes chave, fui inserida no grupo de WhatsApp dos integrantes para acompanhar as notícias e atividades do campo e busquei assistir as *lives*, vídeos e outras atividades ligadas a eles de forma virtual

Importante frisar, que tenho consciência de que essas estratégias talvez não sejam suficientes para compreender toda a complexidade em volta das práticas e sentidos em torno do uso da Jurema em contextos terapêuticos. Mas dada as restrições impostas pelo contexto da pandemia, busquei me aproximar um pouco mais deste universo, sabendo, ao

⁷ O nome do município, assim como o nome do espaço e dos interlocutores não serão citados para preservar suas identidades.

mesmo tempo, que mesmo nas pesquisas que seguem os formatos mais canônicos, não há como satisfazer plenamente as ilusões de dar conta da totalidade.

Com isto, a estrutura desta dissertação, foi organizada da seguinte maneira. No primeiro capítulo, abordo aspectos históricos e terapêuticos da Jurema, traçando sua trajetória nas pesquisas acadêmicas, destacando seu percurso na história. Neste capítulo, trato ainda do entendimento deste universo da Jurema, verificando como se dá seu uso como elemento terapêutico dentro de “rituais neoxamânicos”. No segundo capítulo, por sua vez, discuto a ligação entre a Ayahuasca e a Jurema, e relato sobre as práticas terapêuticas com estas e outras plantas utilizadas ritualisticamente em contextos urbanos. No terceiro capítulo, de cunho mais etnográfico, discuto sobre as práticas e sentidos em torno dos rituais neoxamânicos ligados à Jurema em um centro terapêutico em um município de Sergipe.

Acredito, desta forma, que esta pesquisa poderá contribuir para um entendimento e ampliação destes estudos com as plantas de poder em contextos terapêuticos, tendo como referência o uso da Jurema.

1 – A JUREMA ASPECTOS HISTÓRICOS E TERAPÊUTICOS

Neste capítulo irei abordar a Jurema do ponto de vista mais amplo, seja enquanto uma espécie de planta e suas ricas propriedades farmacológicas, seja como uma planta de poder. Também irei tratar da longa caminhada da Jurema no campo sagrado nas diversas religiões que a utilizam. Por fim, irei apresentá-la como um elemento terapêutico, justamente por toda riqueza histórica para fins curativos e místicos. Toda essa abordagem, iluminará o entendimento do que seguirei discutindo e estudando nos próximos capítulos, pois a Jurema está presente nos espaços urbanos e associados a terapias, como irei discutir mais adiante.

1.1 – Uma planta de poder

Como foi mencionado, o termo “Jurema” está associado a diversas espécies de plantas de similaridades botânicas da subfamília *mimosoideae*, presentes em ambientes semiáridos na América do Sul (SANTOS-SILVA, FRAGOMENI; TOZZI, 2015). Dentre as suas variações, destacam-se no Nordeste brasileiro, a ocorrência de arbustos e árvores de porte médio das espécies *Mimosa arenosa* (Willd.) Poir, popularmente conhecida como, “Calumbi” ou “Jurema Branca”, e da *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir, conhecida como “Jurema-Preta” (MAIA-SILVA, 2012).

Jurema vem do tupi “Yú-r-ema”, que significa “espinheiro suculento”, possui uma substância de propriedades psicoativas chamada *N, N-dimetiltriptamina* ou “DMT” em sua composição. São árvores de porte médio, do qual além de muitos grupos de povos indígenas a usarem, como os Kariri-Xocó, na margem esquerda do rio São Francisco, na divisa entre os estados de Sergipe e Alagoas, também é usada por diversos outros grupos não-indígenas, aqui no Brasil. A bebida pode ser feita com as cascas do tronco e da raiz da *Mimosa tenuiflora* (jurema-preta), *Mimosa ophthalmocentra* (jurema-vermelha) ou da *Mimosa verrucosa* (jurema-branca ou jurema-mansa, de acordo com os índios Kariri-Xocó) (MEDEIROS, 2006; MOTA, 2007; GRÜNEWALD, 2008; ALAIN GAUJAC, 2013).

Dentre as espécies citadas, destaca-se a *Mimosa tenuiflora*⁸ ou Jurema-Preta⁹, por ter uma incidência maior do seu uso nos rituais, principalmente no Nordeste brasileiro. Rodrigo Grunewald (2019) menciona que 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” (GRÜNEWALD, 2019, p.114).

Fig. 1. Árvore da Jurema Preta



Fonte: Marcos Drumond, 2010.

⁸ Anteriormente chamada de “*Mimosa Hostilis*” MEDEIROS, 2006.

⁹ A Jurema preta é uma árvore de pequeno porte que chega a crescer 7m de altura (Figura 1). O caule é revestido de espinhos esparsos nas partes mais novas, mas podem ser encontradas plantas adultas sem espinhos na Caatinga. As folhas são compostas por pequenos folíolos, com qualidade forrageira na alimentação de caprinos e bovinos. As flores são alvas, dispostas em inflorescências do tipo espiga e apresentam potencial apícola. A madeira serve para estacas, lenha e carvão de elevado poder calorífico (4.150 Kcal.m⁻³) (DRUMOND, Marcos Antônio. Jurema Preta. Agência Embrapa de Tecnologia, 2010).

Fig. 2. Folha, flor e caule da Jurema Preta



Fonte: Marcos Drumond, 2010.

Fig. .3. Preparo do chá da Jurema Preta durante um feitiço



Fonte: Acervo da autora, 2020.

Saber o que está por trás da planta ou da bebida é fundamental para compreender o que a Antropologia vem mostrando sobre a Jurema e entender interesse dos psiconautas, que devido ao DMT buscam cada vez mais utilizar estas plantas para fins terapêuticos e espirituais. (GRÜNEWALD, 2008).

Existem muitas Juremas por toda parte do Brasil e do mundo, como na maior parte da América Central, em especial México, também no Oriente Médio, norte da África, só para citar alguns. O nome Jurema se diferencia em cada um desses lugares, mas ao que tudo indica, seus usos tradicionais parecem não acontecer nestes espaços, ou então não foram ainda registrados de forma acadêmica. A grande menção que temos desses usos tradicionais da Jurema é mesmo tida no Brasil, na região do semi-árido nordestino, em especial a Jurema Preta, da qual há muitas deste tipo, que seria a espécie *Mimosa tenuiflora* (GRÜNEWALD, 2005).

1.2 – O campo religioso

A Jurema aparece inicialmente na história dos textos acadêmicos associada ao universo das religiões, dos rituais e dos saberes dos povos indígenas nordestinos, há registros de uma ampla utilização de espécies, como a jurema-preta, *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir, na preparação do chamado “vinho da jurema”, banhos, defumação, rituais de conexão com o sagrado, rituais de proteção e de cura, dentre outros aspectos desde o período colonial (GRÜNEWALD 2018; MOTA, 2005, SALLES, 2004).

Como já mencionei, de acordo com Clarice Mota (2017) “jurema”, por isso, é uma categoria polissêmica que pode estar associada a uma bebida fermentada com propriedades mágicas, ao reino dos encantados, ao princípio de tudo, e ao lugar mítico de origem, dentre outros significados. Assim, o fenômeno cultural conhecido como Jurema mostra diversas faces simbólicas. (MOTA, 2007, p.120).

Todo esse uso ritual da Jurema vem desde o período colonial, entre populações indígenas, como também usos nos meios rurais e urbanos. Atualmente, as experimentações por parte dos psiconautas buscam além de experiências “místicas”, aperfeiçoar receitas a fim de obterem as melhores extrações psicoativas, conhecendo

melhor o estudo acerca da composição e de ações bioquímicas da Jurema (GRÜNEWALD, 2018).

Sobre as experiências com a Jurema, como um tipo de culto ligado a espécie *Mimosa tenuiflora* Medeiros (2006) afirma:

É o caso do uso ritual da Jurema, uma forma de culto, ligado ao uso de espécies botânicas (entre as quais a espécie *Mimosa tenuiflora*, anteriormente chamada de *Mimosa hostilis Benth.*) para a fabricação de uma bebida sagrada capaz de levar o ser humano a percepção e a comunicação com outros níveis de existência (o “*mundo espiritual*”, o “*mundo dos ancestrais*”, o “*mundos dos encantados*”), assim como desempenhou o papel de elemento de ligação e de coesão grupal ou étnico nos momentos das guerras e das lutas, do período colonial, até os nossos dias (MEDEIROS, 2006, p. n/p).

Conforme Guilherme Medeiros (2006), Sandro Salles (2010) e Rodrigo Grünewald (2018), há registros em documentos do Século XVIII que apontam para o uso da Jurema em rituais dos povos indígenas desde o período colonial.

Medeiros (2006) aborda informações raras sobre documentos do período colonial que apontam o uso da Jurema por volta de 1739 pelos indígenas das missões na Paraíba. Ele relata sobre cartas que mencionam sobre o uso da Jurema em 1741, no caso de Pernambuco, o governador dedica uma cláusula específica sobre a proibição do uso da Jurema pelos indígenas. O fato de dedicar essa cláusula contra o uso da Jurema indica a sua forte presença nessa região. Assim, estas cartas e cláusulas são as notícias mais antiga que se tem sobre o uso ritual da Jurema, que datam de 1739.

Percebemos assim muitos relatos que descrevem o uso da Jurema desde o período colonial, Salles (2010) relata que:

Em 1741, uma carta de D. João V, enviada por Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, Governador da Capitania de Pernambuco, informava sobre a prisão de “índios feiticeiros” na Capitania da Paraíba, relatando que “nas aldeias usaram a maior parte dos índios de uma bebida chamada Jurema com que perdendo o sentido se lhe representadas várias visões”. Os primeiros registros nesse sentido são feitos por Carlos Estevão (1942), Estevão Pinto (1938) (SALLES, 2010, p. 54).

Grünewald (2018) afirma que, “sabe-se que o Tribunal do Santo Ofício foi extremamente rigoroso com os ‘rituais gentílicos’, 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” (GRÜNEWALD, 2018, p. 119).

Grünewald (2018) afirma que:

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). 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 (GRÜNEWALD, 2018, p. 119).

Todos esses relatos de proibições, prisões e mortes, parecem influenciar numa possível mudança na forma dos povos realizarem os rituais com a Jurema, pois o período colonial mudou toda estrutura de vida, e assim suas práticas religiosas iriam passar por muitas transformações. Sobre isso, tanto Salles (2004), quanto Grünewald (2018) mencionam a existência de documentos, que foram descobertos por Câmara Cascudo, nos Arquivos da Sé em Natal, que mencionam sobre a morte na prisão, em 1758, de um índio da aldeia Mepibu, no Rio Grande do Norte, preso por ter feito “adjunto de Jurema”.

Ao que parece, toda a história dos povos indígenas teve como elos culturais o ritual do Toré e a ancestralidade do uso da Jurema, sendo marcadores de variações próprias, que determinam a forma de ser de cada grupo, como de seus espaços, suas fronteiras (MEDEIROS, 2006). Apesar do Toré e o uso ritual da Jurema serem práticas dos povos indígenas do Nordeste, cada povo desenvolveu sua maneira particular de realizar seus rituais.

Nas palavras de Grünewald:

“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” (GRÜNEWALD, 2018, p. 115-116).

Para os rituais do Toré, os indígenas preparam a Jurema, que de acordo com Grünewald (2018) seria com:

A casca da raiz (preferencialmente) ou do caule da Jurema – geralmente a Jurema preta sem espinhos– 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 (GRÜNEWALD, 2018, p. 116).

Grünewald (2018) também destaca que o uso do cachimbo pelos indígenas tem a função de que a fumaça afaste energias indesejadas e limpe. É presente dentro dos rituais do Toré muitos elementos do catolicismo, como cruz, Jesus, entre outros, e, também influencia de deuses africanos como os orixás.

Apesar desses registros, durante muito tempo, havia poucos estudos no campo religioso em relação à Jurema. De acordo com Salles (2004):

O interesse pelo fenômeno da Jurema aparece muito tardiamente entre os estudiosos da religiosidade popular no Brasil. Mesmo sua presença nos candomblés de caboclo, registrada por Arthur Ramos (1988), Manuel Querino (1988) e Edison Carneiro (1991), passa quase despercebida ou ignorada por esses autores. O fato é que desde Nina Rodrigues as atenções estavam voltadas para as religiões afro-brasileiras consideradas mais ‘autênticas’, mais ‘puras’, sobretudo as de tradição jeje-nagô, o que levou Bastide a afirmar, com relação aos congressos sobre o negro, realizados na década de 1930 em Salvador e Recife, que neles o interesse pelo afro-brasileiro era sempre mais pelo ‘afro’ que pelo ‘brasileiro’. Nos últimos anos, porém, a Jurema tem sido objeto de um debate significativo no âmbito das Ciências Sociais. Este expressivo interesse pelo tema, no entanto, surge após quase meio século dos trabalhos pioneiros de Mário de Andrade (1983) e Gonçalves Fernandes (1938) (SALLES, 2004, p. 100 – 101).

Salles (2004), Grünewald (2008), Pordeus Junior (2014), Sampaio (2016), Barreto (2019) mencionam que um dos pioneiros no estudo sobre a Jurema, foi Mário de Andrade e os técnicos da Missão de Pesquisas Folclóricas. Apesar de direcionar o estudo mais para um viés folclórico, eles foram responsáveis por registrar e catalogar as diversas manifestações culturais brasileiras, as músicas, expostas na sua obra, que também levou o nome da Conferência, *Música de feitiçaria no Brasil*, que ocorreu no ano de 1933.

De acordo com Grünewald (2018), a Missão de Pesquisas Folclóricas, realizada por iniciativa de Mario de Andrade, registrou, por exemplo, o Toré, como uma

performance comum entre os indígenas do interior do Nordeste. Nessa mesma época, além disto, surgiram os primeiros registros dos usos da Jurema, por Carlos Estevão de Oliveira (1942), que em 1938, registrou a festa do Ajucá¹⁰, com o uso da Jurema também entre os Pankararu de Itaparica em Pernambuco.

Dilaine Sampaio (2016) e Pordeus Junior (2014) relatam que Mario de Andrade fez muito mais que pesquisar, experienciou o campo, uma verdadeira etnografia dos Catimbós¹¹, e chegou a participar de uma experiência religiosa quando dois catimbozeiros de Natal fazem um trabalho para fechar seu corpo.

Segundo Sampaio, Mário relata:

“A cada invocação, a cada reza, seguia um gesto cabalístico com o maracá e o refrão sendo gritado com ritmo pelos dois mestres... Os dois mestres enchiam os cachimbos de fumo... acendiam o fumo bem, e cachimbando às avessas, sopravam o fumo pelo bocal, ritualmente de cima para baixo” (ANDRADE, apud SAMPAIO, 1983, p. 252).

Barreto (2019) afirma que Mário de Andrade analisou como eram as cantigas dentro do Catimbó, que na época era associado a rituais utilizando a Jurema na cidade de Natal e Recife, Andrade identificou que as canções pareciam ter a função de hipnotizar e evidencia a presença de alguns símbolos em cerimônias como os “mestres” e a “árvore da Jurema”.

Ainda nos anos 30, as pesquisas sobre a Jurema tiveram presença, nas obras do médico, folclorista, e, também antropólogo, Gonçalves Fernandes, que estudou sobre o Catimbó e a Jurema, dando mais ênfase ao Xangô no contexto do Recife. Ele traz explicações sobre o Catimbó, cita rituais, menciona as “mesas de catimbó”, entidades, mestres, e traz nomes fundamentais na história do Catimbó na Paraíba, como Maria do Acais e Joana Pé de Chita, dentre outros (SAMPAIO, 2016; BARRETO 2019).

Além disso, Sampaio (2016) menciona a importância da obra de Fernandes, pela maneira riquíssima de coletar as informações em campo, sobre o que tange as orações que curam e previnem, os nomes dados popularmente a algumas doenças e seus processos

¹⁰ Significa Jurema para os Povos Pankararu. Também é uma festa em Brejo dos Padres, Tacaratu-PE, na área indígena Pankararu. (GRUNEWALD, 2005, p.262)

¹¹ Termo muito empregado para designar feitiçaria de uma maneira geral na região de Alhandra. (GRUNEWALD, 2005, p. 247)

terapêuticos; dos famosos chás e garrafadas; e uma lista contendo tudo que pode fazer mal.

Já nas décadas seguintes, entre os anos 40 e 50, Sampaio (2016) destaca que, Roger Bastide escreveu sobre o Catimbó e Jurema, em mais de uma obra, apesar de se debruçar mais sobre o Candomblé. Marcus Vinícius Barreto (2019) destaca que, “Roger Bastide descreve um ritual de catimbó, indicando a origem indígena da Jurema e estabelecendo oposições entre essa prática e o candomblé da Bahia” (BARRETO, 2019, p. n/p).

Sobre a explicação de Bastide em relação ao Catimbó, Sampaio (2016) afirma:

Na parte intitulada “Catimbó”, logo de saída o autor afirma que o “catimbó é de origem índia” (BASTIDE, 2004, p. 146) e mais adiante afirma que “o uso da jurema também é de origem índia” (BASTIDE, 2004, p. 147). Traz a descrição de uma “festa da jurema” realizada entre os indígenas, feita por Carlos Estevão de Oliveira, que na verdade é retirada da obra de Cascudo, para concluir que o catimbó não passa da antiga festa da jurema, que se modificou com o contanto com o catolicismo, mas que, assim transformada, continuou a se manter nas populações mais ou menos caboclas nas camadas inferiores do Nordeste (BASTIDE, 2004, p. 148). *Em Brasil: terras de contrates*, Bastide mostra a influência do espiritismo no culto da jurema: “o culto da Jurema, todavia, misturou-se na população cabocla e do interior com os cultos dos santos e até com o espiritismo, originando o catimbó” (BASTIDE apud. SAMPAIO, 2016, p. 169).

Nas décadas de 1960 e 1970, destacam as obras de Câmara Cascudo, “ao tornar públicos alguns de seus escritos sobre folclore, como *Meleagro* (1978) e o *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1969), vê o catimbó como resultado de confluências entre a bruxaria ibérica, a farmacopeia indígena da Jurema e a musicalidade rítmica das macumbas bantu”. (BARRETO, 2019, p. n/p)

Cascudo se destaca como um dos principais autores sobre o estudo da cultura e religião popular brasileira, principalmente a nordestina. No seu Dicionário, traz uma vasta definição sobre o catimbó, que o mesmo afirma ser fruto de uma vivência pessoal durante vinte anos, que desta maneira, influenciou o nascimento de sua obra *Meleagro* (SAMPAIO, 2016).

Percebemos em Cascudo uma vasta experiência em campo, que vai ser bem definida em sua obra *Meleagro* como destaca Sampaio (2016):

Pode ser considerada o primeiro estudo mais completo acerca do Catimbó. Ele traz várias informações sobre os instrumentos, músicas, o aspecto ritual mostrando como eram as “mesas”, as “sessões” e uma descrição interessantíssima sobre o transe e a possessão. Como em sua leitura o Catimbó não era religião, era um “consultório tendendo, cada vez mais para a simplificação ritual”, deu bastante atenção ao que denominou de “flora medicinal do Catimbó”, trazendo os banhos, os remédios usados, as “fumigações”, fornecendo inclusive um “catálogo dos ervanários” contendo mais de 40 plantas e ervas que eram objeto das conhecidas garrafadas, até hoje usadas (SAMPAIO, 2016, p. 182).

De acordo com Sampaio (2016), Cascudo reconhece elementos africanos e indígenas no Catimbó e afirma ter uma herança da “magia branca, clássica, vinda da Europa”, sendo assim, ele considera o Catimbó com a “presença da velha feitiçaria, deturpada, diluída, misturada, bastarda”. Ela relata que a definição que Cascudo aborda, “deixa claro o amplo uso de jurema nas diferentes religiões afro-brasileiras e não só no Catimbó” (SAMPAIO, 2016, p. 181).

Salles (2010) destaca que desde os estudos pioneiros sobre o tema, como Andrade (1983) e Fernandes (1938), passando por Cascudo (1978), Bastide (1971) e Vandezande (1975) relatam que o Catimbó é um fenômeno religioso fora do meio indígena, mas que mantém raízes indígenas:

Suas características seriam principalmente, o uso do fumo e da jurema, como elementos litúrgicos, a presença da mesa e de objetos como a princesa – pequena bacia de louça ou de material mais simples, usada para depositar o vinho da Jurema – e o cachimbo (cuja fumaça é soprada pelo forninho). Suas sessões são voltadas para consultas, através das quais se busca a cura para males, físicos, mentais e espirituais, ou para resolver todas a sorte de problemas (SALLES, 2010, p. 83).

Mesmo com esses pioneiros estudos sobre a Jurema, percebemos o pouco interesse por parte da academia para os estudos voltados para o tema da Jurema e Catimbó. Os primeiros estudos sobre a Jurema, focam mais sobre religiões juremeiras até os anos de 1990. Já a partir dos anos 2000, surgem novos estudos acerca deste universo da Jurema, evidenciando mais o lado histórico, como é o caso de Guilherme Medeiros, além outros diversos estudos, onde a partir de 2010 em diante cresce para outros novos olhares sobre este tema (GRÜNEWALD, 2018; MOTA, 2005; MEDEIROS, 2006; BARRETO, 2019).

Importante mencionar que Jurema vem ganhando valor de forma rápida nos últimos dez anos, mas ainda é muito pouco estudada em termos farmacológicos, terapêuticos (psicológicos) e socioculturais, perto do potencial que o complexo plantas-bebidas-símbolos pode despertar várias áreas do conhecimento (GRÜNEWALD, 2005).

Sobre toda possível transformação no uso ritual que a Jurema passou na sua trajetória, Grünewald (2018) afirma:

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. Foi assim na cidade de Alhandra, onde emergiu um culto que se distanciou do viés étnico e centrou-se mais na percepção das cidades da jurema e seus mestres (Casudo 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 (GRÜNEWALD, 2018, p. 120).

A partir de toda mudança e influência do período colonial, a Jurema também vai adentrado outros meios, e “aparece de forma central no Catimbó, manifestação religiosa muito presente em periferias urbanas e povoados rurais. Herdado dos ritos vindos de Portugal e dos nativos brasileiros, é cultuado em todos Brasil mas tem na Paraíba em especial em Alhandra seu reconhecimento” (MOTA, 2005, p. 227).

Durante o contexto colonial, com a chegada dos negros africanos, estes foram influenciados a tradição do culto à Jurema, pois durante os processos de ocupação dos quilombos encontravam abrigo em aldeias indígenas do nordeste brasileiro. Conforme Alain Caujac (2013), isso explica, em parte, como o uso da Jurema saí da aldeia e vai para meios rurais e urbanos em religiões afro-brasileiras, como a umbanda, e em outras práticas religiosas sincréticas, como o catimbó, na Paraíba.

Esse encontro entre os negros africanos e os indígenas, ajuda a compreender alguns acontecimentos que foi se dando com relação ao culto da Jurema, em especial na Paraíba, que “além de Maria do Acais, muitos vários outros juremeiros emergiram nesse contexto mágico de Alhandra: xamãs quase-urbanos, que individualmente recebiam pessoas com problemas empregatícios, amorosos, de saúde e etc”. Essa forma de

xamanismo com a Jurema, ficou conhecida como Catimbó (GRÜNEWALD, 2005, p. 247).

Sobre isso Mota (2007) afirma que o culto da Jurema existe há muito tempo na região dos Kariri, a população o conhece como Catimbó, e nos cultos afro-brasileiros que no Nordeste chamaram de Xangô. “Parece que originalmente tratava-se de uma prática religiosa nativa da região, mas no presente está claro que foi largamente influenciada por tradições da religiosidade africana e portuguesa” (MOTA, 2007, p.120).

Naturalmente devido esta diversidade de práticas em torno da Jurema, nos diversos universos religiosos, seu modo de ser preparada foi variando nesses diversos meios. A Jurema preparada pelos indígenas é diferente da que é feita na umbanda, pois o que usa para preparar é diferente em cada lugar, mas independente disto a bebida tem seu valor sacral em todos esses lugares religiosos que usam a Jurema, considerada um enteógeno¹² (MOTA, 2007).

Sobre essa multiplicidade de caminhos que a Jurema aparece nos diversos universos religiosos, mesclando esse campo religioso, entre influências indígenas, afro-brasileiras, Grünwald (2018) cita uma importante passagem para compreendermos essa dimensão:

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 (GRÜNEWALD, 2018, p. 118).

¹² “A expressão vem do grego e foi cunhada por Gordon Wasson [...] para se referir às plantas que são usadas como meio de se atingir um contato com o mundo espiritual e com os seres divinos. Na medida em que se opõe ao termo ‘alucinógeno’, o qual, remetendo a ideia de ‘alucinação’, tenderia a reduzir as experiências baseadas no uso de substâncias alteradoras da consciência a uma percepção falsa e ilusória da realidade – associando-as, muitas vezes, a casos patológicos -, além de enfatizar apenas as alterações perceptivas, em detrimento daquelas afetivas e intelectivas, que também caracterizam os efeitos destas substâncias” (CARNEIRO; GOULART; LABATE, 2005, p. 31).

Outro exemplo interessante que Gr̃unewald (2018) cita sobre multiplicidade que a Jurema está inserida,  sobre um Templo de Umbanda no sertão pernambucano, quase na fronteira com o Piauí, eles preparam e bebem a Jurema da mesma forma que os indígenas,  uma casa de Umbanda que tem descendência do catimbó e da jurema sagrada, onde para eles a Jurema permite um “encontro com as forças astrais superiores”. Por ter essa descendência, pode haver cantigas indígenas ao som do maracá, como também palmas, pontos riscados, momentos de evangelizao e outros elementos que giram em torno da “rvore da vida”, que  a Jurema (GR̃UNEWALD, 2018).

Gr̃unewald (2018) afirma que, por outro lado, essa “umbandizao” do catimbó foi uma maneira da Jurema ganhar espaço no cenário nacional, sendo uma religião urbana, a Jurema foi chegando nesse meio e assim ressignificando seus elementos e suas ritualísticas. Se olharmos na história, percebemos que as práticas religiosas com a Jurema foram muito perseguidas, deturpadas e assim pouco visível, mas com sua apario em muitos campos religiosos foi-se ganhando notável reconhecimento.

Sobre isso Gr̃unewald (2008) afirma que “a Jurema  ainda apropriada pelas umbandas, candomblés de caboclos, xangs e outras religiosidades mediúnicas populares, se espalhando, não mais como uma bebida extraída de uma planta, mas como representao (apesar de variaoes representativas entre religioes) de uma força mágica nativa das matas brasileiras” (GR̃UNEWALD, 2008, p. n/p).

E nesses universos religiosos, a Jurema além de planta, também  tida como uma divindade:

Ela está presente nos Candomblés de Angola e nos Candomblés de Caboclo. Neste dois, existe a possessão de espíritos de caboclos, que fumam charuto e bebem o vinho de Jurema, enquanto atendem. O preparo desta Jurema se difere da que  feita pelos Kariri-Xocó, mas seu propósito  o mesmo, permitir a ligao entre os humanos vivos e os espíritos com os deuses e ancestrais que já foram. Além do vinho da Jurema, a Jurema como “caboclandia” representa a identidade do grupo, principalmente no Candomblé e na Umbanda. Ela  mencionada e adorada em vários cânticos (MOTA, 2005, p. 231-232).

Sem necessariamente querer reduzir a complexidade e a diversidade em torno do universo da Jurema, Mota (2005) tentou avançar ainda mais nas considerações ao “complexo da Jurema” e esquematizou para análise três “loci sociais e religiosos”:

1) A “Jurema nordestina-indígena-rural”: Nesta reside primordialmente a percepção mágico-religiosa da realidade social, sendo ela a verdadeira “Jurema das Matas”: símbolo da etnia forjada durante o processo da colonização europeia. E aí que se desenvolve o sentido de ser “nativo” ao se privilegiar o “segredo tribal” nos rituais da Jurema nativa, por exemplo, entre os Fulni-ô, Pankararu, Kiriri, Kariri-Xocó, Xocó. Também aqui se inclui a Jurema dos Catimbós do Nordeste, ritual celebrado nos vilarejos, onde a religiosidade rural portuguesa definitivamente mostra suas marcas em conjunto com os ritos nativos, desde o Rio Grande do Norte até a Bahia;

2) A “Jurema afro-urbana”: Trata-se da Jurema como representação dos espíritos de “caboclos” – “índios” – dentro dos rituais de origem africana, nos centros urbanos, tanto nos Candomblés de caboclo como na umbanda;

3) A “Jurema europeia-ocidental-urbana”: A urbanização da Jurema através dos rituais do Candomblé de Caboclo e da Umbanda expandiu-se, não necessariamente e somente a partir da Jurema catimbozeira ou umbandista. Nesta última década, dá-se um segundo “descobrimento” do modus vivendi nativo, em que se evidencia uma maior curiosidade sobre o que é exótico para a sociedade urbana. Esse movimento pode ser interpretado como parte de uma necessidade crescente de apropriar-se daquilo que é proibido, ou restrito aos “nativos”, pelos grupos de “seguidores” e “simpatizantes” dos indígenas. Neles, a busca é muito mais subjetiva e individual, sem, no entanto, deixar de se remeter a uma estrutura simbólica e concebida como religiosa, mas que não apresenta uma organização religiosa institucionalizada a priori. São exemplos disto as inúmeras “vivências” que têm sido organizadas por diversas pessoas, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, nas quais membros de comunidades indígenas são convidados a trazer a experiência religiosa nativa para os participantes. Muitas das vezes, tais encontros e oficinas cobram uma quantia razoável de quem quer participar (MOTA, 2005, p.223-224).

Apesar de haver essa longa tradição de estudos, há ainda poucos trabalhos sobre a utilização da Jurema, principalmente no que tange a contextos terapêuticos ligados ao neoxamanismo. Já com o uso da Ayahuasca existe um número maior de pesquisas. Sendo assim, importante esta abordagem da Jurema nesse contexto terapêutico.

1.3 – Elemento terapêutico

Além da utilização no contexto sagrado entre os povos indígenas, a Jurema também tem uma forte utilização em contextos terapêuticos ligados a cura e bem-estar. Destaca-se também a ampla utilização desta planta de poder tendo em vista sua alta concentração de DMT, que segundo o que estamos pesquisando, isso contribuiu para que a Jurema estivesse não somente associada ao espiritual, mas também a um viés terapêutico.

Sobre o DMT presente na Jurema, Strassman (2019) afirma que, o pesquisador Manske em 1931 fez diversos compostos derivados modificando quimicamente a *tiptamina*. Sobre isso ele destaca:

Até onde se sabe, Manske produziu o DMT, observou sua estrutura e então, deixou seu suprimento da substância em algum canto do seu laboratório, onde este ficou apenas acumulando poeira. Ninguém sabia, naquele momento da existência do DMT em plantas alteradoras da mente, ou das suas propriedades psicodélicas, ou da sua presença no corpo humano. O interesse psicodélico pelo circuito científico foi pequeno até algumas décadas mais adiante, após a Segunda Guerra Mundial (STRASSMAN, 2019, p. 67).

Conforme Strassman (2019) DMT é visto como a “molécula do espírito”, que abre a consciência humana para visões impressionantes e inesperadas, de forma que, além de inebriar sentimentos, ela “escancara” uma visão para mundos que transcendem a imaginação. A DMT faz parte do metabolismo dos seres humanos e outros mamíferos. Ela existe, portanto, em todos os nossos corpos, além de estar presente em espécies do reino vegetal, sendo mais facilmente encontrada em plantas da América Latina. Sobre a DMT ele afirma:

Ela é uma ferramenta ou um veículo. Podemos entendê-la como um barco rebocador, uma carruagem, um batedor, ou bandeirante sobre o um cavalo, isto é, um engate para nossa consciência. Ela nos traciona para dentro de mundos que apenas ela conhece. E nós precisamos nos segurar firmes e estar preparados, pois os domínios espirituais incluem tanto o céu quanto o inferno, tanto a fantasia, quanto ao pesadelo (STRASSMAN, 2019p. 78).

Strassman (2019), ressalta ainda que o DMT é um “alimento para o cérebro”, tornando-se parte de um sistema de “alta rotatividade”, sendo transportado pelo cérebro

de maneira ativa por meio de seu sistema de defesa. Dessa forma, compreende-se que o DMT é necessário para que a função cerebral normal seja mantida.

Grünewald (2005; 2008) afirma que entender as propriedades desta planta é central para entender as discussões antropológicas sobre a Jurema, pois devido seu alto nível de DMT é que ela acabou sendo resgatada para usos contemporâneos (terapêutico e espiritual). Ele afirma:

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 Jünger (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 (GRÜNEWALD, 2018, p 126).

Tanto Grünewald (2005) quanto Mota (2007), afirmam que os primeiros estudos químicos sobre a Jurema, foram feitos pelo pernambucano Gonçalves de Lima, em 1943, que identificou a presença de um alcaloide, que chamou de "nigerina", (atualmente conhecido como Dimetiltriptamina - DMT) no Ajucá, ou Vinho de Jurema, preparado pelos índios Pankararu com a planta Jurema-preta. Sobre isso, Mota afirma que, “este alcaloide, DMT, foi reconhecido como princípio enteogênico do vinho da Jurema. Gonçalves Lima, quando estudou o vinho da Jurema, foi capaz de isolar o DMT como produto natural, sob o nome de nigerina” (MOTA, 2007, p. 129).

Mota (2008) se aprofundou nesse estudo e dialogou com a pesquisa do etnobotânico norte-americano Richard Schultes, este:

Estudava as plantas utilizadas pelos indígenas da América do Sul, incluindo a Jurema. Ele lançou a questão de como a bebida feita das cascas da *Mimosa hostilis* ou *tenueflora* poderia ter efeitos

alucinógenos, já que a substância ativa responsável pelos efeitos de alteração perceptiva – *N, N dimethyltryptamina* – não era potencializada pois, quando a bebida passava pelo trato intestinal, uma enzima do aparelho digestivo - a mono-amino oxidase (MAO) - se encarregava de não permitir as devidas conexões nos terminais nervosos que levariam o usuário a ter as experiências visionárias. Seria necessário que houvesse um inibidor químico, como a harmina, por exemplo, para impedir a ação da MAO e assim potencializar a ação alucinatória da planta. Schultes se perguntava se não haveria um inibidor, ainda não detectado nas raízes da própria Mimosa, ou se talvez os indígenas não adicionassem outros ingredientes na bebida que contivessem os necessários inibidores? Em conversa pessoal comigo, Schultes declarou achar mais provável a primeira hipótese: de que a própria planta continha substâncias ativas capazes de inibir a ação da MAO. Seria necessário, portanto, continuar a pesquisa sobre a farmacologia da *Mimosa hostilis* (MOTA, 2008, p.5 - 6).

Grünwald (2008) durante sua pesquisa de campo, na região Kariri-Xocó em julho de 2002, afirma que, “o uso da Jurema vai abrindo portas no cérebro que promovem a mudança de percepção e o contato com a planta constantemente já começaria a ser pedra de toque para essas mudanças de percepção na medida em que o cérebro seria estimulado a abrir essas novas portas. O cérebro pode ser treinado e, se a pessoa quiser, aprende, segundo ele, a penetrar nesses novos espaços” (GRÜNEWALD, 2008, p. n/p).

A respeito disso, Ferreira e Souza (2008), relata que:

Há muito tempo as plantas psicoativas têm desempenhado um caminho para o sobrenatural, sendo denominadas “plantas sagradas”, de forma que a Jurema é bastante utilizada em rituais religiosos, em particular os afro-brasileiros. Esse sistema de crenças e espiritualidade se fortaleceram a partir do momento em que os homens conhecem tal categoria de plantas, que interagem com o ser humano desde os primórdios da humanidade e que até os dias atuais são requisitadas por diversas camadas sociais brasileiras, especialmente em cerimônias religiosas (FERREIRA & SOUZA, 2008, p. 1).

Diante disso, percebemos de acordo com Grünwald (2018) que nessa transformação do religioso, há uma busca por saúde. De forma específica, há uma “cura para estados mórbidos tais como as manifestações da depressão, ansiedade, comportamentos compulsivos, ou seja, doenças típicas da vida urbana atual e para as quais as possibilidades terapêuticas da modernidade cientificista não estão sendo suficientemente satisfatórias segundo esses novos sujeitos religiosos” (GRÜNEWALD, 2018, p. n/p).

Assim Grünewald afirma:

A jurema é uma *planta de poder* por proporcionar acesso ao mundo espiritual, através do qual curas (de diversas ordens) são realizadas em níveis individuais e coletivos, bem como instruções de luz são também alcançadas para as pessoas e coletividades. Se seus usos em todas as tradições étnicas ou populares remetem-se a essa característica que a torna, por isso mesmo, sagrada, essa mesma característica persiste vigorosamente nos trabalhos espirituais contemporâneos com a jurema pós-moderna (GRÜNEWALD, 2008, n/p).

Assim, tanto o estudo, quanto o uso de plantas sagradas foi sendo cada vez maior, como no caso de Camargo (2006) que traz em sua obra *As plantas medicinais e o sagrado* - detalhes históricos do uso de plantas medicinais com diversas finalidades desde o mundo antigo até os dias atuais. Ela afirma:

A ação das plantas psicoativas, quando em uso por pessoas ligadas a rituais de cura, propicia condições especiais de comunicação verbal com os doentes: poderíamos dizer que as plantas são também um veículo de linguagem verbal – o que transcende suas qualidades físicas, ou, seu caráter material. As plantas psicoativas, também tidas como plantas mágicas ou plantas de poder, podem despertar, naqueles que desempenham o papel de curador, uma verbosidade e fluência oral para induzir o doente a crer em suas palavras e em seus poderes sobrenaturais de realizar curas, de forma que, não raro – e dependendo da doença –, o doente se cura, por si mesmo, de fato (CAMARGO, 2006, p. 6).

Cada vez mais o ser humano parece ter uma carência profunda, como lhe faltasse algo, e nessa ânsia de encontrar maneiras de suprir esse vazio aparente, ressurge uma vontade de buscar meios para conectar com o universo, começando por si. O uso das plantas de poder tem sido um dos meios através dos quais ser humano tem buscado se reconectar com os seus semelhantes e ao seu meio (MACRAE, 2009).

Sobre esse sentimento de “vazio” que parece tomar muitos humanos, algumas práticas estão sendo resgatadas e utilizadas em diversos lugares na busca de saúde, equilíbrio e bem-estar, dentre elas está o xamanismo como afirma Matricciani (2013):

Entre essas práticas ancestrais sobressai-se o xamanismo, provavelmente a primeira manifestação da busca espiritual humana e cujos traços remanescentes podem ser encontrados até hoje em quase todas as regiões. Define-se o xamanismo como um conjunto de crenças ancestrais que estabelecem contato com uma realidade oculta, ou

estados especiais (alterados) de consciência, a fim de obter conhecimento, poder, equilíbrio e saúde (MATRICCIANI, 2013, p. 19).

Segundo Bittencourt (2016): “A tradução antropológica sobre o xamanismo denota um conjunto de práticas ancestrais, largamente difundidas, que busca a cura, o autoconhecimento e a compreensão das manifestações da natureza” (BITTENCOURT, 2016, p. 164)). Sobre isso ele afirma:

Os xamãs seriam “guias espirituais”, aqueles que assumiriam uma profunda relação de conhecimento e aprendizado com o universo mítico e sobrenatural, usando as plantas de poder consideradas sagradas, mestras ou professoras como acesso aos ensinamentos aprendidos e proferidos deste “reino espiritual”. São sujeitos vistos socialmente como os mestres do mundo espiritual, obtendo diversos conhecimentos acerca da medicina da floresta. O arquétipo do sujeito xamã é o “curador ferido”, refletindo o ser que se auto curou e por ter trilhado o “caminho da cura” está apto a realizar, aconselhar ou direcioná-la em outros sujeitos por diversas técnicas (BITTENCOURT, 2016, p. 164-165).

Assim as experiências com as plantas de poder associados a esses rituais xamânicos, vem tendo um significado no que tange a uma busca por saúde, em viver em harmonia, em está em equilíbrio, essas plantas quem contém substâncias de carácter psicoativo, permitem uma abertura mental, facilitando todo o processo terapêutico que ali se realiza.

Conforme Motta (2008):

O uso de bebidas extraídas de plantas com substâncias psicoativas tem sido realizado por parte de uma população desejosa de experimentar sensações diferentes, como, por exemplo, uma suposta “viagem astral”, que lhes traga novas experiências visionárias. Sendo assim, esta planta de poder é usada de forma ritualística, mas também tendo um carácter festivo, reflexivo e de terapia. Isto pode ser evidenciado entre índios, cultos urbanos ou entre aqueles que revitalizaram esta ciência indígena (MOTA, 2008, p.5).

Conforme Magnani (1999), as terapias com as plantas de poder permitem um equilíbrio, mantendo as energias em alta, por meio de três dimensões, que devem estar conectadas harmoniosamente, que são: a dimensão mental, a física e a espiritual.

Quando o processo terapêutico visa mais diretamente ao plano espiritual, procurando reestabelecer a harmonia do indivíduo com dimensões identificadas com o sobrenatural (daí esperando-se a cura), têm-se práticas realizadas como rituais no interior de sistemas religiosos específicos: roda da medicina, resgate de alma e sauna sagrada no contexto do xamanismo; rituais tântricos, roda da medicina tibetana, ritos das tradições druídica, wicca, relaxamento Kum Nye (Nyingma) e assim por diante (MAGNANI, 1999, p. 47).

Para que de fato toda experiência com as plantas de poder tenham seu sentido, é necessário e importante o contexto sagrado, com isso, Grunewald afirma que, “em se tratando de enteógenos, não se deve maximizar excessivamente as propriedades farmacológicas das plantas, mas perceber que estas são veículos do contato com um mundo transcendental perceptível somente através da experiência mística”(GRÜNEWALD, 2008).

Mota (2005) afirma:

Hoje, sabe-se que para problemas de tais ordens [psiquiátricas], e outros mais que envolvem estados variáveis de depressão, são buscadas as soluções em ambientes onde se desenvolvem técnicas muitas vezes não reconhecidas pela ciência médica que, por meio delas se busca o auto-conhecimento para uma auto-cura. Este fato pode estar relacionado a certos grupos que promovem reuniões, visando, por exemplo, a experiência ayahuasqueira, re-elaborada por indivíduos urbanos, que buscam, desde experiências místicas e terapêuticas, até o psiconautismo, como aqueles que adotam a juremahuasca, coerente com a nova religiosidade (MOTA, 2005, p. 406).

De acordo com Grunewald (2008):

A jurema é de uma vitalidade social notável onde quer que se apresente e, com relação aos usos urbanos contemporâneos, foi por conta de suas altas concentrações de DMT que acabou sendo resgatada para usos experimentais religiosos, xamânicos, terapêuticos etc. Embora os sujeitos metropolitanos contemporâneos da jurema no Brasil não estejam prioritariamente ligados à perspectiva (e à retórica) do neo-xamanismo (Favilla, 2002), mas primariamente a uma revisão do posicionamento religioso ayahuasqueiro/daimista (Labate, 2000), pode-se perceber a perspectiva xamânica e a religiosa coadunando-se nos trabalhos individuais de todos eles, embora com pesos e ideologias distintas (GRÜNEWALD, 2008, p. n/p).

Tendo em vista a centralidade da Jurema e de outras plantas de poder no campo religioso em rituais de diversos povos indígenas e a variedade de usos contemporâneos a

elas associados (seja por sua capacidade de provocar estados de alteração da consciência, seja pela dimensão simbólica), busco compreender os sentidos e práticas a associadas às terapias nos chamados contextos “neoxamânicos”. Para analisar algumas destas questões, no entanto, penso que seja importante estar atenta às características do uso das plantas de poder no contexto urbano.

Capítulo II – O Uso ritual das plantas de poder - Ayahuasca e Jurema

Neste capítulo irei analisar os usos e os sentidos em torno das chamadas “plantas de poder” em especial a Ayahuasca e a Jurema, abordando aspectos rituais dentro de contextos tradicionais e não tradicionais. Para isso, busquei estabelecer um diálogo com a literatura sobre as religiões “neoayahuasqueiras”, o neoxamanismo, circuitos e experiências psiconauticas nos centros urbanos, tendo como referência os aportes teóricos do campo dos rituais e da antropologia urbana.

2.1 Rituais - uma visão antropológica

Conforme Mariza Peirano (2003), os rituais sempre acompanharam a vida humana. De um modo geral, segundo a autora, entende-se por “rituais”, sequências performativas, comunicativas e ordenadas de atos e palavras que são repletas de significados para os seus praticantes. Por esta razão, os rituais são uma porta de entrada importante para compreensão da natureza simbólica da ação humana, eles podem revelar muito sobre cada grupo, e assim, buscamos entender sobre os rituais a partir de uma visão antropológica, onde muitos estudiosos contribuem para melhor classificar os rituais, sendo eles, a chave da compreensão da natureza simbólica da ação humana. Há, por isto, uma longa tradição de estudos na antropologia em torno dos rituais.

Dentre alguns autores que contribuíram para este campo, destacam-se Émile Durkheim (2003), Arnold Van Gennep (2013), Victor Turner (2005), Claude Lévi-Strauss, bem como autores brasileiros, como Mariza Peirano (2002; 2003), Roberto DaMatta (2013) dentre outros. Algumas destas contribuições parecem ser importantes para compreender os sentidos em torno do uso terapêutico da Jurema e das demais plantas de poder em rituais neoxamânicos. Em outras palavras, a análise antropológica dos rituais pode oferecer uma perspectiva que vai além dos estudos que buscam focar exclusivamente nos efeitos de alteração da consciência possivelmente provocados pelo DMT, ajudando, com isto, a compreender os sentidos socialmente atribuídos ao uso das plantas de poder nos rituais neoxamânicos.

Segundo Durkheim (2003), através dos rituais a sociedade toma consciência de si, se recreia e se afirma. Para ele, os rituais estariam associados a um corpo de ideias e valores que, sendo socialmente partilhados, reforçam a própria coesão do grupo social. Para Durkheim (2003), os rituais sustentam a vida moral de uma comunidade e teriam por esta razão, relação com o campo religioso. Conforme o autor, os rituais são maneiras de agir que surgem no interior de grupos e se destinam a suscitar, manter ou refazer os estados mentais desses grupos.

Arnold Van Gennep (2013), por sua vez, buscou analisar os rituais para além de sua relação com o campo mágico e religioso. De modo particular, Van Gennep se mostrou interessado nos chamados “ritos de passagem” que estão associados a momentos de mudança e de transição que ocorrem em diferentes sociedades. Dentre estes rituais, estão os de iniciação, noivado e casamento, funerais, dentre outros. O autor observou ainda que estes rituais costumam seguir uma sequência mais ou menos invariável, marcada por três fases.

De acordo com Van Gennep (2013), há uma fase de separação dos indivíduos de seus vínculos e de suas condições sociais prévias; uma fase intermediária na qual os indivíduos se encontrariam em uma condição liminar de transição; e, por fim, uma fase de mudança para uma nova posição social ou mesmo de reforço à posição anterior. Como observa Mariza Peirano (2003), Van Gennep demonstrou, um grande fascínio pela fase liminar dos rituais, “quando indivíduos ou grupos entram em um estado social de suspensão, separados da vida cotidiana, porém ainda não incorporados em um novo estado” (PEIRANO, 2003, p. 22 – 23). Esta fase revelaria dimensões importantes da vida social.

Conforme Roberto DaMatta (2013):

[...] se os ritos não resolvem a vida social, sabemos que sem eles a sociedade humana não existiria como algo consciente, uma dimensão a ser vivenciada e não simplesmente vivida, como ocorre com os gestos mais pesados da rotina cotidiana (DAMATTA, 2013, p. 9).

Victor Turner buscou ampliar as contribuições analíticas de Van Gennep, demonstrando também um especial interesse na fase liminar. Nas palavras de Roger Abrahams (2013), “[...] o mais importante para os fins críticos e descritivos de Turner era a fase mimética, pois nela acontecia a importantíssima confrontação de normas cotidianas mediante atos socialmente subversivos e ritualmente inversivos” (ABRAHAMS, 2013,

p. 10). Ainda de acordo com o autor, para Turner, “os atos que viram o mundo de ponta-cabeça fazem surgir a própria possibilidade de abertura e mudança” (ABRAHAMAS, p. 11).

Outro autor importante para o estudo dos rituais, como já mencionei, é Claude Lévi-Strauss. Dentre as contribuições deste autor para este campo, há Lévi-Strauss (2003) em há o seu clássico estudo sobre a eficácia simbólica. Nele Lévi-Strauss (2003) descreve como se dá um ritual de cura xamânica para facilitação de um difícil o trabalho de parto de uma indígena da etnia Cuna no Panamá. Conforme a cosmologia local, a dificuldade no parto estaria associada a um possível apoderamento de uma entidade espiritual da alma da futura mãe. Por meio de um ritual xamanístico, com a utilização de cantos, fumigações, invocações de outras entidades sagradas e confecções de imagens, a entidade encontraria o seu próprio caminho, libertaria a alma da mãe e, conseqüentemente, permitiria o parto.

Nas palavras de Lévi-Strauss (2003):

A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo recusa a tolerar. Que a mitologia xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela e ela é membro de uma sociedade que acredita. Os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os põe jamais em dúvida. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrarias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apoiam mutuamente (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 228).

De acordo com o autor, quando um sistema de significados é compartilhado socialmente, como é o caso dos rituais de cura xamânicas estudadas por ele, “o dito e o feito” no âmbito de tais rituais, por vezes, chegam a acabar por exercer efeitos práticos nos estados orgânicos dos indivíduos que fazem parte daquele grupo social. Há, portanto, uma dimensão simbólica revelada nos rituais que parece ser de fundamental importância para compreensão dos sentidos atribuídos a determinadas práticas realizadas em nossa sociedade.

As contribuições da antropologia neste campo, deste modo, parecem ser importantes para a compreensão de aspectos gerais associados às práticas e aos sentidos atribuídos ao uso das plantas de poder nos rituais xamânicos. Os rituais reforçam a coesão social do

grupo por meio de referências a valores socialmente compartilhados (DURKHEIM, 2003). Os rituais também marcam passagens importantes em nossas vidas (VAN GENNEP, 2013). Em sua fase liminar, há um momento de suspensão da ordem cotidiana e a possibilidade de mudanças vivamente experimentadas (TURNER, 2013). Os símbolos socialmente compartilhados nos rituais, por isso, podem exercer efeitos práticos em seus participantes ou, como afirma Lévi-Strauss (2003), há uma eficácia simbólica nos rituais.

A compreensão dos rituais, no entanto, como afirma Mariza Peirano (2003), deve estar fundamentada na etnografia. Por isso, é importante compreender os sentidos atribuídos ao uso destas plantas em contextos específicos. A seguir, portanto, traço um breve panorama em torno do uso ritual das plantas de poder em contextos considerados mais tradicionais e dos processos de reinvenção e ressignificação em práticas associadas ao contexto urbano, antes de discutir os sentidos e práticas associados mais diretamente associados ao uso terapêutico da Jurema em Sergipe.

2.2 Contexto Sagrado e o Meio Urbano

O uso terapêutico associado às plantas de poder, ou plantas rituais, conforme Camargo (2006), quase sempre esteve relacionado a contextos religiosos mais tradicionais. O seu “valor sacral” passava a ser legitimado por sistemas cosmológicos, ligados a seres capazes de trazer a cura, além de ensinamentos sobre a natureza e as coisas ligadas a vida. As plantas rituais teriam, neste sentido, a função mediadora entre os planos terrestre e o espiritual. Essas plantas seriam usadas de diversas maneiras para proporcionar esse contato.

Sobre a riqueza de utilidade das plantas sagradas, Camargo afirma:

Plantas que combatem o cansaço e a insônia, que anulam a sensação de fome, que estimulam o apetite sexual ou o anulam, que provocam depressão e euforia, que permitem visões e previsões, já eram conhecidas desde épocas pretéritas. Espécies vegetais com tais propriedades, ingeridas, fumadas, cheiradas, ou passadas sobre a pele sã ou escarificada, com o status de sagradas, têm sido popularizadas em ambientes religiosos ou não, do mundo todo (CAMARGO, 2006, p. 396).

Medeiros (2006) revela que no período entre 1739 e 1741 o uso ritual da Jurema parecia estar associado a práticas xamânicas, assim como ocorria com outras plantas utilizada por outros povos da América, como a Ayahuasca e o rapé na Amazônia; o cacto *Peyote* indígenas do México e sudoeste do EUA; os cogumelos psicoativos indígenas do México, América Central e na região dos Andes; o cacto São Pedro pelos povos indígenas dos Andes.

Fig. 4. Cacto *Peyote* – possui alcaloides psicoativos



Fonte: <https://www.noticiasdejardim.com/dicas/cuidados-com-a-planta-lophophora-williamsii-ou-peyote/>

Sobre o uso das plantas por parte dos indígenas:

Conjunto da prática médica, pois como os alucinógenos permitem ao curandeiro e, às vezes, ao próprio doente, estabelecer uma comunicação com este universo sobrenatural, eles são os remédios mais importantes da farmacopéia tradicional, o medicamento por excelência. O seu papel é muito mais importante do que o dos remédios que exercem uma ação física direta. Eles se tornaram pouco a pouco o fundamento da terapêutica na maior parte, se não na totalidade, das sociedades primitivas (EVANS SCHULTES & HOFMANN apud. CARNEIRO, 2004, p.105).

Conforme mencionado, o uso da Jurema está primariamente associado aos ritos tradicionais indígenas no interior nordestinos, mas tomou grandes proporções e se espalhou para outras partes. Há uma variedade grande de formas de compor a bebida desde sua utilização indígena, passando pelos catimbós e alcançando os usos pós-modernos (GRÜNEWALD, 2008). “O índio é considerado o sujeito fundador do conhecimento xamânico sobre a planta e sua bebida” (GRÜNEWALD, 2005, p.240).

Além dos povos indígenas aqui existentes, outros povos que aqui chegaram no período colonial, os africanos, contribuíram imensamente para este uso sagrado das plantas. Esse universo das plantas também faz parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras, que consideram todas as plantas como sagradas (CAMARGO, 2006).

Sobre os primeiros africanos e a influência das plantas, Camargo afirma:

Entre os bantos, primeiros a chegarem, sua medicina tinha caráter fetichista e mística, cuja terapêutica, de modo geral, era apoiada em feitiços. Referente às plantas conhecidas deles em solo africano, difícil distinguir as nativas das introduzidas, visto que no século XII, até Moçambique, já havia atividade comercial com a Índia de onde chegavam plantas que facilmente iam se aclimatando, segundo documentos levantados por Devisse & Labib (1981). Também plantas americanas levadas do Brasil para Angola pelos portugueses, a partir do século XVI, segundo Maestri Filho (1978) (CAMARGO, 2014, p.6).

É perceptível toda importância e influência das plantas na vida dos povos, seja em qual contexto for, as plantas alimenta, cura, mata, defuma, purifica, energiza, abre visões, ensina. As plantas são responsáveis por muitos rituais dentro do campo religioso, ela está presente numa defumação, num banho, num benzimento, num cachimbo, ou bebida, seja como for, em todas é considerada plantas de poder.

Aqui no Brasil durante o século XX surgiram algumas novas religiões, como o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal que, apesar de se desenvolverem em contextos urbanos ou semi-urbanos (nas cidades, mas um pouco afastada dos grandes centros), possuem ligações com as práticas xamânicas sobre os usos de diversas variedades botânicas, mas também com influências de outras tradições religiosas, como o kardecismo, o catolicismo, as religiões africanas, o esoterismo, dentre outras. Além desta ligação com o campo religioso, estas práticas tiveram quase sempre um papel no desenvolvimento do autoconhecimento e o enfrentamento das grandes questões existenciais da vida, da morte e do sofrimento (MACRAE 2009). “O fato de o consumo

da Ayahuasca ser o elemento central dos rituais aproxima essa religião da práxis xamânica”(FERNANDES, 2018, p.297).

Fig. 5. Ayahuasca



Fonte: <https://www.lotusxamanismo.com.br/o-que-e-ayahuasca/>

Depois do aparecimento do Santo Daime e da UDV, as religiões ayahuasqueiras brasileiras se espalharam pelos grandes centros urbanos desde a década 70 e 80. E depois dos anos 90 novos grupos foram surgindo. Esses novos grupos trazem elementos da nova era, do xamanismo norte-americano, da umbanda, das terapias holísticas, dentre outros. Muitos grupos foram surgindo em torno da bebida associando a trabalhos terapêuticos em vivências (LABATE, 2000).

Sobre o uso da Ayahuasca associado a terapias, Labate afirma:

“O surgimento de uma modalidade de consumo da ayahuasca dentro de consultório e relacionado a diversas terapias deve ser compreendido dentro desse contexto. A ayahuasca pode estar se tornando popular na medida em que está sendo progressivamente vinculada a um projeto de autoconhecimento, ou seja, as pessoas estão buscando se conhecerem,

e não necessariamente se vincular a uma religião” (LABATE, 2000, p. 44).

Outro autor que também trata sobre esse uso das plantas em meio urbano, é Fernandes (2018). Ele afirma que, nesses usos contemporâneos da Ayahuasca, seja em quaisquer contextos, destaca-se o tema da cura. Nesse universo o uso ritual de substâncias psicoativas e/ou terapêuticas, denominados pelos adeptos indígenas e não indígenas de medicinas da floresta, são inseridas também nos contextos urbanos do neoxamanismo e do Santo Daime.

Fig. 6. Ritual do Santo Daime



Fonte: <https://www.filhosdaterra.org/post/2016/06/30/c%C3%A9u-do-mapi%C3%A1>

Sobre a expansão do Santo Daime no mundo, Fernandes cita:

Atualmente há notícia de rituais daimistas em 43 países, em todos os continentes habitados, tornando-se uma religião transnacional (ASSIS; LABATE, 2014). De um único centro na região periférica de Rio Branco, o Santo Daime se transformou numa imensa rede mundial que varia entre o institucional e o informal, com milhares de adeptos (FERNANDES, 2018, p.295).

Essa expansão do Santo Daime, contribuiu para que o uso da Ayahuasca estivesse associado a muitos novos grupos que foram surgindo fora do Santo Daime, que Labate (2004), os chamou de “neoayahuasqueiros”. Segundo ela, estes são os novos sujeitos que consomem a Ayahuasca nos centros urbanos. Com isso, surge vários contextos dos novos usos da Ayahuasca nas cidades, que Labate cita na sua pesquisa:

[...] uso da ayahuasca por grupos de teatro; ayahuasca com meditações do Osho (Rajneesh); ayahuasca para recuperação de moradores de rua; ayahuasca para músicos; ayahuasca para a realização de terapias corporais; ayahuasca em consultórios terapêuticos; vivências ou terapias coletivas com ayahuasca; uso da ayahuasca dentro do candomblé; ayahuasca ligada à terapia de florais; neoxamanismo dentro do CEFLURIS e neoxamanismo com outras plantas alteradoras dos estados de consciência (LABATE, 2004, p. 31).

Fig. 7. Grupos “neoayahuasqueiros”



Fonte: <https://www.lotusxamanismo.com.br/trabalhos-abertos/>

Aprofundando mais sobre as questões desse neoxamanismo, pois aqui nos interessa abordar esta temática que se revela presente no grupo Roda de Medicina Ancestral, é perceptível que este caminho vai ganhar forças no meio urbano devido a

influência do Santo Daime. Mas quem são esses neoxamãs? Labate (2004), afirma que “frequentemente são indivíduos oriundos da classe média urbana que se lançam em iniciações xamânicas em aldeias indígenas da floresta amazônica, no Santo Daime da região acreana, com vegetalistas peruanos, ou com indígenas mexicanos e norte-americanos” (LABATE, 2004, p. 298).

Nesse meio neoxamânico além do uso da Ayahuasca, fazem-se uso de outras plantas ou medicinas como é chamado, dentre algumas os cogumelos psicotrópicos; *peiole*, no México e nos EUA; o cacto São Pedro/*wachuma*²⁰ (*Echinopsis pachanoi*); também o Kambô, vacina do sapo; rapês; sananga (FERNANDES, 2018).

Fig. 8. Cacto São Pedro - *Echinopsis pachanoi*



Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/3/3f/Echinopsis-pachanoi-close-up.jpg/1043px-Echinopsis-pachanoi-close-up.jpg>

Magnani (1999) chama esse xamanismo urbano de “religiosidade não institucionais” agrupada sob o termo “Nova Era” ou “neo-esoterismo” como ele prefere chamar. Para ele estas religiosidades estariam associadas a uma visão “holística” de espiritualidade. De modo geral, suas práticas estariam associadas a adoção de um estilo de vida, marcada pela busca do autoconhecimento e novas formas de espiritualidade e de

religiosidade. Essas práticas neoxamânicas parecem contribuir para a formação de redes e circuitos mais ou menos abertos “por meio da articulação de espaços para os cursos, terapias, treinamentos, rituais, venda de produtos e pontos de encontro, permite a circulação dos interessados pelos mais variados sistemas, conformando uma totalidade plenamente reconhecível na paisagem da cidade – acessível, aberta, sem mecanismos exclusivistas ou sectários de adesão” (MAGNANI, 1999, p. 220).

Conforme Paiva (2015):

A Nova Era se caracteriza como um macromovimento vasto e complexo, abrindo a possibilidade para a reflexão acerca de diversos temas que se interconectam como, por exemplo, a centralidade da experiência autônoma, a ideia de transformação pessoal e da sociedade e a concepção monista da realidade. Este tipo de religiosidade se mostra avessa à ideia de uma verdade única e objetiva, dando vazão à singularidade interna e subjetiva do indivíduo (PAIVA, 2015, p. 15).

Já foi mencionado que os “neoxamãs” surgem neste contexto urbano da Nova Era, mas o que viria a ser o xamã? “O xamã é o especialista em (re)estabelecer contato entre domínios separados, como o profano e o sagrado, a saúde e a doença, o conhecido e o desconhecido, o agressor e o ofendido, o natural e o sobrenatural, etc” (MAGNANI, 1999, p.222). Assim, os “neoxamãs” parecem possuir esse dom, mas trazendo novos elementos às suas práticas. Desta forma, “o dito xamanismo urbano não é uma atualização, modernização ou transposição, para a sociedade ocidental, dessas práticas indígenas. É outra coisa, uma nova construção, em cujo processo de elaboração entram elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes” (MAGNANI, 1999, p.222).

Sobre uma característica desse novo xamanismo, Magnani revela que, “o xamanismo urbano também o distingue das versões tradicionais, é o principal objetivo a que se destina: trata-se da busca do aprimoramento do eu por meio de técnicas que levam ao autoconhecimento, ao desenvolvimento das potencialidades pessoais e à autocura” (MAGNANI, 2005, p.223).

Labate (2004) traz algumas informações importantes para entendermos esse processo que ela chama de terapeutização, que começou a ocorrer na década de 80. O universo neoxamânico, inspira o autoconhecimento e o aperfeiçoamento pessoal. Labate apud Tavares (2004) “desenvolve o conceito de *espiritualidade terapêutica*”.

Magnani (1999) parece afirmar que cada um que busca esse caminho do xamanismo urbano é único e responsável pelo seu processo, e se algo não vai bem, pode estar ligado ao cosmos, demandas ligadas a Mãe-terra, ou outros vários tipos de desordens, e não coisas da vida diária, de redes sociais, algo muito mais além. Mas o que motiva essas pessoas a buscarem o xamanismo urbano ou o neoxamanismo? De acordo com o que até agora vimos, muitos buscam o autoconhecimento, a autocura, compreender seu papel diante da vida, mas claro, pode ter vários outros motivos para essa busca, como coisas ligadas ao trabalho, a vida amorosa, familiar, dentre outras esferas da vida.

Em sua pesquisa sobre o uso da Ayahuasca em contexto urbano, Labate (2004) afirma “observaremos ao longo desse estudo como os neo-ayahuasqueiros interligam-se a estas novas redes de relações urbanas, como a neoxamânicas, e as redes terapêuticas, que vem ganhando autonomia própria no interior do universo da Nova Era” (LABATE, 2004, p. 31).

Labate (2014) afirma que durante os anos 2000 há uma emergência de um novo fenômeno, que seria a participação de grupos indígenas nos circuitos urbanos ayahuasqueiros. Exemplo disso:

A nova expressão urbana, as cerimônias com *Nixi Pae* passam a ocorrer ao lado de atividades como ioga, biodança, acupuntura, shyatso, xamanismo dos povos norte-americanos, massagens diversas e terapias alternativas. Os encontros nas cidades são realizados mensalmente e são pagos individualmente. Contam com um público oscilante, de cerca de trinta pessoas, que se reúnem em sítios, fazendas e localidades afastadas para consumir a bebida amazônica dentro da tradição *huni kuin* (Labate, 2014, p.219).

Ainda voltando a atenção para o entendimento desse universo neoxamânico, gostaria de agora tratar de mais uma planta, a Jurema, também utilizada nesse contexto neoxamânico. Estas plantas, Ayahuasca e a Jurema apesar de sua origem histórica e geográfica serem bem distintas, começam em um determinado momento a caminhar juntas em alguns contextos.

O seu uso foi fundido em determinadas situações, ao que foi chamado por Labate com a ayahuasca, o que foi chamado por Labate de “Juremahuasca”, e por Grünewald de “Jurema pós-moderna”. A Jurema, assim como ocorreu com a Ayahuasca, tem sido

reelaborada por sujeitos urbanos contemporâneos de forma coerente com essa nova religiosidade mencionada (LABATE 2004; GRÜNEWALD, 2008).

Segundo Grünewald (2008) os primeiros a usarem a Jurema neste contexto foram sujeitos do campo ayahuasqueiro. De acordo com Grünewald (2008):

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 (“judaime”) – era utilizada por pessoas fardadas do Santo Daime que ali presidiam rituais baseados, sobretudo, no arcabouço musical daimista (GRÜNEWALD, 2018, p.111).

Segundo Grünewald (2008) a Jurema é uma planta de poder por proporcionar acesso ao mundo espiritual, proporcionando curas em vários níveis, além de ensinamentos ou instruções como autor coloca, num nível individual e coletivo. “Esta planta de poder é usada de forma ritualística, mas também tendo um caráter festivo, reflexivo e de terapia. Isto pode ser evidenciado entre índios, cultos urbanos ou entre aqueles que revitalizaram esta ciência indígena” (MOTA, 2008, p.5).

A partir, entretanto, da segunda metade dos anos 1990, a Jurema passou a ser atualizada em contextos inusitados na Europa e, depois, em metrópoles brasileiras por meio de experimentadores situados nas camadas média e alta da população (MOTA, 2005).

De acordo com Grünewald (2008) há o surgimento de uma espécie de “Jurema experimental pós-moderna” no contexto urbano. Nas palavras do autor “essa Jurema experimental pós-moderna (bebida, no caso, desenvolvida como análoga da ayahuasca e contendo cascas da raiz da *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir. e *Peganum harmala*¹³) foi introduzida no Brasil em janeiro/fevereiro de 1997 por Yatra da Silveira Barbosa, então presidente da Friends of the Forest” (GRÜNEWALD, 2008, n/p).

A respeito disso, Grünewald afirma:

Como visto, Yatra fazia experiências rituais em settings terapêuticos com a jurema nesta ONG na Holanda. Entretanto, ela não conhecia os rituais indígenas tradicionais com uso da Jurema. Assim, ela veio ao Brasil em janeiro de 1997, participou de alguns rituais indígenas e

¹³ Sementes de *peganum harmala* (*harmal*; arruda da Síria), riquíssimas em *hamina* e *harmalina*, muito rica em DMT (GRÜNEWALD, 2018, p. 125).

ensinou sua receita a pessoas com trânsito pelo universo daimista, os quais elaboraram trabalhos espirituais com a Jurema e a partir dos quais a Jurema se difundiu alcançando hoje não mais de umas duas centenas de usuários constantes em vários estados do Brasil e reunidos em menos de uma dezena de grupos de trabalhos espirituais que passaram a promover rituais variados baseados nas bagagens (culturais ou espirituais) específicas dos seus dirigentes (GRÜNEWALD, 2008, n/p).

Essa passagem anteriormente citada por Grunewald vai ser de fundamental importância, pois marca o início histórico de muitos rituais na linha neoxamânica aqui no Brasil utilizando a planta de poder Jurema associado a *Peganum harmala*.

Fig. 9. *Peganum harmala* – Arruda da Síria - a) planta inteira b) flor c) cápsula de fruta d) Sementes



Fonte: <https://link.springer.com/article/10.1007/s13762-019-02600-3/figures/1>, acesso 2021.

Fig. 10. Semente do *Peganum* sendo moída para colocar junto a Jurema



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2020

Grünwald (2008) menciona que “só na última década do século XX a Jurema começou a ser experimentada por “psiconautas” principalmente europeus. Desta maneira, a Jurema cada vez mais ganha espaço no circuito experimental de plantas psicoativas se difundindo como um corpo um poderoso enteógeno” (GRÜNEWALD, 2008, n/p).

Grünwald (2008) aborda sobre a importância e resultado de Jurema em contextos urbanos:

Claro, entretanto, que as experiências contemporâneas com as Juremas misturadas ao *Peganum* são fantásticas, reveladoras, curativas e promotoras de contatos com forças espirituais. E são, sobretudo, experiências sagradas, de comunhão, de penetração nos mistérios divinos. É, como tenho dito, um psiconautismo religioso – e não só pela pretensão dos usuários da bebida, mas pela própria manifestação de forças sagradas. Assim, a Jurema vai ganhando espaço entre sujeitos urbanos contemporâneos com “sensibilidade e destreza” (Albuquerque, 2002) para sua operação espiritual (GRÜNEWALD, 2008, p. n/p).

Camargo (2006) sintetiza importantes informações acerca do já estamos discutindo aqui, e revela que muitas resoluções de doenças são buscadas fora do convencional consultório médico:

Hoje, sabe-se que para problemas de tais ordens [psiquiátricas], e outros mais que envolvem estados variáveis de depressão, são buscadas as soluções em ambientes onde se desenvolvem técnicas muitas vezes não reconhecidas pela ciência médica que, por meio delas se busca o auto-conhecimento para uma auto-cura. Este fato pode estar relacionado a certos grupos que promovem reuniões, visando, por exemplo, a experiência ayahuasqueira, re-elaborada por indivíduos urbanos, que buscam, desde experiências místicas e terapêuticas, até o psiconautismo, como aqueles que adotam a juremahuasca, coerente com a nova religiosidade (GRÜNEWALD [s/d]) (CAMARGO, 2006, p.406).

Nas palavras de Magnani (1999) “trata-se, enfim, de um fenômeno de proporções, consolidado na cidade, que mobiliza recursos, envolve pessoas, modifica comportamentos, inventa ritos e propõe novas modalidades de uso do tempo livre” (MAGNANI, 1999, p.12).

Tendo como referência as contribuições teórico-metodológicas da antropologia para o campo dos rituais e levando em consideração este panorama geral sobre reinvenção dos usos das plantas de poder em contextos neoxamânicos, irei discutir no próximo capítulo os sentidos e práticas associados mais diretamente associados ao uso terapêutico da Jurema em Sergipe.

Capítulo III – Uso da Jurema em contextos terapêuticos em Sergipe

Neste capítulo trato das experiências em rituais durante vivências com a Jurema entre participantes de um grupo que se reúne uma vez ao mês em um município no Estado de Sergipe. Buscou-se a compreensão das práticas e sentidos em torno do uso ritualístico da Jurema dentro de contextos terapêuticos, tendo como foco o que significam estas práticas e como elas se dão. Também trago o meu olhar sobre estas experiências com as plantas de poder.

Para melhor entender esses rituais que acontecem dentro das vivências com a Jurema, é necessário se debruçar sobre a história do xamã Francisco¹⁴, responsável por dirigir estes rituais. A partir de sua trajetória de vida e de suas experiências, bem como a dos seus assistentes, busquei compreender o surgimento destes rituais em Sergipe, analisar as práticas e os sentidos do uso da Jurema neste contexto.

3.1 Trajetória do xamã

Francisco é italiano. Veio para o Brasil há mais de 20 anos, com o intuito de estar mais perto das plantas de poder. Aqui, se fardou na doutrina religiosa do Santo Daime. Ele afirma, que logo quando iniciou sua experiência com plantas de poder, na Itália, o Daime não era tão difundido e ele queria vir direto na fonte. Pois em suas palavras, o Santo Daime havia mudado a vida dele.

O primeiro contato de Francisco com as plantas de poder, no entanto, foi através do Santo Daime na Itália, no ano de 1999. Sua experiência se deu através de um pequeno grupo, em um local, chamado de “igreja” entre o meio daimista. Segundo ele, “naquela época tinha muito poucas pessoas na Itália que conheciam, era algo no máximo de mil pessoas, para dizer muito” [Entrevista: Francisco 2020].

Ele conta que suas primeiras experiências com a Ayahuasca dentro do Santo Daime, ele conta, foram um divisor de águas para ele. Francisco relatou que sentiu que aquilo tudo fazia parte dele e que despertou um senso de sagrado. Um “mundo interno”

¹⁴ Pseudônimo para preservar a identidade do condutor do grupo/Xamã.

que ele até então desconhecia. Mas além disso, tudo foi um processo pessoal de autodescoberta por meio da “força da planta”.

Francisco então começou a fazer parte deste universo como membro do Santo Daime, e se fardou no final do ano de 1999, num Festejo de Natal. Um Padrinho de referência dentro da doutrina que o fardou e colocou a estrela, símbolo do fardamento em seu peito. Sobre esse mundo que se abriu depois da Ayahuasca, Francisco revela: “dentro de mim eu sempre tive uma procura muito forte pelo povo ancestral, desde sempre a Ayahuasca que me mostrava esse caminho meu pelos povos ancestrais e a ligação com a natureza, isso era o que ela me mostrava” [Entrevista: Francisco 2020].

Depois de se fardar no Santo Daime, Francisco buscou saber mais sobre este universo das plantas. Ele afirma ter conhecido vários xamãs, inclusive um deles, que ele chama de Padrinho. Este era um “*abuelo*”, um ancião Maia do México que ele conheceu dentro do Santo Daime. Francisco diz que este ancião é um índio, que ainda é vivo e se dedica ao curandeirismo.

Francisco relata que foi assistente desse curandeiro por dois anos, ele considera seu padrinho, porque o acolheu e ensinou muito deste universo das plantas. Posteriormente ele passou a conhecer outros xamãs também. Francisco também vivenciou experiências com povos indígenas durante o tempo que esteve na Amazônia. Este convívio influenciou na sua formação e conhecimentos espirituais, ao ponto dele mesmo ter passado a ser reconhecido pelos seus pares como um xamã.

Como vimos, o universo das plantas de poder é vasto, e assim a experiência de Francisco não se limitou a Ayahuasca. Ele afirma que sempre foi atraído pela cultura milenar indígena, e que todas elas têm as plantas de poder, então ele passou a conhecer outras plantas, como o *Peiote*, o cogumelo, o São Pedro, o kambô na Amazônia, que Francisco traz esta vacina, como prática de cuidados nas suas vivências, além da Ayahuasca e da Jurema.

A Ayahuasca foi uma porta de entrada para esse autoconhecimento das plantas de poder. Depois do Santo Daime, ele conheceu a Jurema, seria mais uma vez, um divisor de águas em sua trajetória espiritual e de autoconhecimento.

O contato com a Jurema ocorreu há aproximadamente dezessete anos. Na ocasião, Francisco estava residindo em João Pessoa, na Paraíba. No início dos anos 2000 ele teve

a oportunidade de assistir uma palestra do antropólogo e etnobotânico Pedro Luz, no “Encontro da Nova Consciência¹⁵”.

Sobre essa experiência Francisco narra:

“Aí eu ouvir falar da Jurema e aí me arrepiei, quando foi, aí veio uma coisa assim “vuuuuá” o que é isso rapaz no meu corpo, eu lembro sempre que ouvindo falar da Jurema veio isso, mas eu não sabia que era um chá, não sabia que era um enteógeno, eu sabia que era uma entidade, da mata, uma entidade né, os capangueiros da Jurema, enfim, a entidade da mata, irmã de Oxum, é tudo isso... mas não sabia que era um chá, aí ele (se referindo a Pedro Luz) começou a falar do chá, e eu fiquei atrás dele, e eu digo, olha, eu tô sentindo que quero consagrar esse chá, conhecer ele...” [Entrevista: Francisco, 2020].

Francisco conta que depois dessa palestra de Pedro Luz, buscou contato com ele, para conseguir beber o chá da Jurema, conhecer mais sobre aquela planta. Sobre a primeira experiência de beber a Jurema, ele diz que foi “uma viagem muito profunda, muito forte, com as mirações (o mesmo que visões, intuições), assim, de olhos abertos, era algo que me surpreendeu, foi muito bonito, uma força impressionante...” [Entrevista: Francisco, 2020].

Durante essa primeira experiência com a Jurema, ele passou sonhando por três dias, ainda na força da planta. Ele revelou que “depois do terceiro dia, que foi assim, aí eu me entreguei, fiz uma oferenda interna, onde aí eu me entreguei a mamãe Jurema, com minha mãe cósmica, eu dizendo: eu estou ao seu serviço, seja o que for, eu sinto que você é minha mãe. Eu fiz como uma prece interna, de me oferecer para ela, e a partir disso, tudo veio também, eu nem imaginava que ia conduzir rituais ou rodas com a Jurema, nem passava por minha cabeça” [Entrevista: Francisco, 2020].

Ele seguiu participando dos rituais com a Jurema conduzidos por Pedro Luz, que com o tempo passou a ensinar o modo do preparo do chá da Jurema. Mas Francisco afirma que ao longo desta jornada a própria planta - a Jurema, foi revelando a forma de como ele devia preparar. Segundo ele, a receita do chá, foi passada exclusivamente da Jurema para ele. “O Pedro, chegou um dia eu fazendo as experiências com ele, me passou o bastão, e deu essa responsabilidade. Foi como um pedido. Ele me contou uma história e, dentro do

¹⁵ Evento realizado desde 1991 em Campina Grande-PB, durante o período de carnaval, com as maiores personalidades nacionais e internacionais, onde abordam temas de interesse da humanidade. (Página do Evento - <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/nova-consci%C3%Aancia-30-anos>)

símbolo dessa história eu entendi que era minha parte agora. Quando terminou de me contar a história ele sumiu, nunca mais vi ele” [Entrevista: Francisco, 2020].

Em conversa com Francisco, ele menciona que antes dele, Yatra também aprendeu a fazer o chá da Jurema com Pedro Luz. Ela é muito citada em algumas obras clássicas sobre esta temática, a exemplo de obras como Mota, Grunewald, Labate, trata-se de Yatra da Silveira Barbosa, brasileira, presidente da Friends of the Forest (ONG) na Holanda. Yatra é referência nos estudos sobre plantas de poder, pois ela utiliza plantas de poder (tanto a Ayahuasca, quanto a Jurema) para trabalhos terapêuticos nesta ONG.

Durante sua trajetória, Francisco foi construindo uma rede de contatos e circuitos. Ele ainda mantém contato com muitos grupos juremeiros. Alguns destes ele relata que realiza em parceria com povos indígenas, cujo trabalho é a “Busca da Visão”. Este trabalho acontece em uma Eco Vila na Bahia, de forma aberta ao público, condicionada a inscrição e o pagamento de um valor, para uma vivência que dura dois dias. Além disso, alguns indígenas também participam de algumas das Rodas com Jurema, conduzidas por Francisco, no espaço dele em Sergipe.

O xamã também é mestre em Reiki¹⁶, artista plástico, além de seu longo conhecimento com as plantas de poder e práticas curativas. Desta forma, ele relata que a Jurema foi o conduzindo para vivências que pudessem acontecer para além do ritual de Roda. Ou seja, não somente consagrar/beber o chá e realizar alguns rituais. Francisco relata que a Jurema revelou para ele a necessidade de encontros para realizar práticas, muitas delas terapêuticas, além do habitual trabalho que ele já realizava e que busquei aqui compreender e descrever.

3.2 Espaço ritualístico do uso da Jurema

O local onde acontece os rituais da Roda, coordenados por Francisco, fica localizado em um espaço construído em um município¹⁷ do estado de Sergipe. No local,

¹⁶ Reiki é uma palavra japonesa que identifica o Sistema Usui de Terapia Natural (*Usui Reiki Ryoho*), nome dado em homenagem ao seu descobridor, Mikao Usui. A técnica japonesa se baseia na prática de imposição das mãos por meio de toque ou aproximação para estimular mecanismos naturais de recuperação da saúde. Meditação, arteterapia e reiki serão oferecidas pelo SUS. Agência Brasil, 14 de janeiro de 2017. Consultado em 02 de julho de 2021.

¹⁷ O nome do município, assim como o nome do espaço não serão revelados para manter preservada a identidade dos participantes.

há um salão bem espaçoso, e um imenso jardim, com gramas, flores, plantas e até um pequeno pé de cajueiro com um banco de praça embaixo dele.

Fig. 11. Espaço visto pela entrada principal



Fonte: Acervo da autora, 2020.

Como neste espaço ocorre também outras atividades e rituais, como por exemplo as giras de umbanda, existem alguns “pontos” onde podemos observar imagens ou representações de entidades da umbanda, como: a casinha de Exu, de Ogum, do Preto Velho, dos Caboclos e um local onde tem uma imagem de Yemanjá (orixá africano, muito cultuado aqui no Brasil, tanto na umbanda, quanto no candomblé), bem como, a Santa católica Nossa Senhora da Conceição, colocadas lado a lado.

Ainda como parte da estrutura do espaço, por trás do salão, há dois banheiros, um masculino e um feminino. Neste espaço, também há dois quartos. Um deles com armários, instrumentos e objetos usados nos rituais, onde também são guardadas muitas cadeiras de plástico empilhadas, como algumas esteiras de palha.

Há um espaço superior, como um primeiro andar. Este local lembra uma sala de uma residência, composta com uma grande mesa com cadeiras, um rack com tevê e uma cadeira de balanço. Ainda neste espaço superior, também há uma cozinha, bem estruturada e equipada, com uma pequena mesa, geladeira, armários, utensílios. Ao lado da cozinha, uma porta que parece um quarto, e em outra porta mais ao lado um pequeno banheiro. Toda a estrutura de telhado e cercas são de madeira, com muito verde do jardim e um chão de cimento queimado.

Fig. 12. Parte dos quartos, banheiros e andar superior



Fonte: Acervo da autora, 2020.

Durante a arrumação do salão para uma Roda, normalmente as cadeiras de plásticos são retiradas do quarto e colocadas em círculo dentro do salão. Velas são estrategicamente colocadas nestes espaços e depois acesas. Algumas nas casinhas das entidades, outras dentro do círculo e outra numa pequena “casinha” dentro do salão, onde Francisco serve o chá da Jurema.

Para os rituais, instrumentos são posicionados dentro do salão, como maracás, violão, tambor e também estantes apoiando as pastas dos cadernos de músicas, que são cantadas dentro na Roda durante os rituais.

Fig. 13. Parte interna do salão arrumado para o ritual



Fonte: Acervo da autora, 2020.

Fig. 12. Centro da Roda



Fonte: Acervo da autora, 2020.

3.3 Como se desenvolveu a Roda Tolteca

Desde o início de sua condução dos trabalhos com a Jurema, Francisco realiza rituais em roda, que no decorrer de sua jornada com a Jurema, foram se modificando.

Sobre o nome da Roda ser Tolteca, Francisco explica, que trouxe isto de sua experiência do xamanismo dos Toltecas do México, que trazem a influência do Caminho do Coração para dentro da Roda. Conforme herança milenar dos Toltecas, existe o momento da palavra. Na visão dos seus integrantes, a palavra liberta, expressa o próprio coração, e contém a sabedoria que pode ajudar na vida da própria pessoa que está falando bem como nas que estão ouvindo, esse é o Caminho do Coração. Além da meditação, cânticos, e às vezes com a visita de alguns indígenas, principalmente do grupo étnico dos Kariri-Xocó, o ritual do Toré, com seus maracás em mãos, dançando em roda e na roda.

E por que os rituais têm este formato, em Roda? Ele afirma que a Roda é formada de pontos e que todos nós somos pontos de luz. Nas palavras de Francisco, todos somos pontos e estamos conectados na Roda, com valores e importâncias iguais. Mesmo ele, na função de condutor da Roda, é um ponto dentro deste círculo. A liderança não é um ponto que brilha mais. Mas é um ponto dentro de um círculo que em seu conjunto de uma importância maior do que suas partes. O sentido de coletividade, portanto, parece ser um dos elementos importantes nestes rituais.

O xamã afirma que na Roda, todos que queiram podem participar, podendo cantar se quiserem, no momento certo, compartilhar a sua própria palavra, dentro do ritual. Conforme Francisco, “é uma Roda Tolteca, porque os xamãs onde eu aprendi a trabalhar, trabalham dessa forma, eu não inventei isso, isso já existia. Eu aprendi nas minhas andanças na América Latina e foi a forma onde eu mais me identifiquei e fiquei me aprimorando nisso” [Entrevista: Francisco, 2020].

Na visão de uma das integrantes, que também é terapeuta, ela vê este ritual da Roda Tolteca como um trabalho coletivo e individual, ela afirma:

A Roda me lembra muito Jung, eu não consigo deixar de olhar para a Roda, para a Jurema sem pensar em Jung, no processo coletivo e no processo de individuação do ser. No coletivo você tem muito mais força, e dentro daquele coletivo uma energia, uma intenção é gerada, e ela é individual, porque é meu processo de individuação dentro do coletivo, sou eu, quem sou eu dentro do coletivo, lógico que para a espiritualidade, esse processo na espiritualidade, é assim que eu vejo o trabalho [Entrevista com uma das integrantes, 2020].

Além dessa influência xamânica da América Latina, Francisco relata que é fortemente influenciado pela tradição do Santo Daime, sobretudo no que se refere à disciplina interna e saber se portar dentro de um rito. Ele afirma que “o Santo Daime tem uma simbologia que ensina o respeito pelo outro, saber estar em seu lugar, dominar os seus demônios internos de uma forma que seja o seu trabalho e não atrapalhar os outros, te ensina a trabalhar com as plantas” [Entrevista: Francisco, 2020]. Ele trouxe para seus rituais esses ensinamentos do que é sagrado, que precisa ter respeito, precisa ter um cuidado com as pessoas e suas necessidades. “Tudo isso aprendi no Daime, só que eu desenvolvi de outra forma, de uma forma que a Jurema foi me ajudando com o tempo” [Entrevista: Francisco, 2020].

Mas como funciona a Roda Tolteca? Francisco conta:

“Quando tem as Rodas, nós sempre fazemos uma atividade prévia. Por exemplo, quando você participou tinha uma roda de terapia comunitária. Então, entendemos que no trabalho é importante preparar bem o corpo e a sensibilidade da pessoa, porque no final das contas esse é o xamanismo urbano, o trabalho é sempre urbano, as pessoas chegam carregando sempre um peso da vida um peso energético e não ficam atentos as próprias sensações, ao próprio corpo, as demandas internas... ainda não estão na escuta, então a gente faz sempre um trabalho antes para que a pessoa já fique na escuta. Sempre, a gente faz um trabalho antes, a gente as vezes faz yoga, biodança¹⁸, sempre tem um trabalho prévio para centrar e entrar no corpo, o corpo físico e também os outros corpos mais sutis. Então, o trabalho prévio é muito importante, sempre tem isso....” [Entrevista: Francisco, 2020].

Francisco afirma que a linha de trabalho da Roda está entre o terapêutico e o espiritual, típico do xamanismo urbano. Como observa Magnani, “O dito xamanismo urbano não é uma atualização, modernização ou transposição, para a sociedade ocidental, dessas práticas indígenas. É outra coisa, uma nova construção, em cujo processo de elaboração entram elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes”. (MAGNANI, 2005, p. 222). Para Magnani (1999a, 1999b, 2005), o xamanismo urbano estaria inserido na lógica e circuito mais geral da Nova Era; seus praticantes seriam sujeitos integrados ao circuito neoesotérico. Magnani chama esse xamanismo urbano de religiosidade não institucionais agrupada sob o termo “nova Era” ou “neo-esoterismo” como ele prefere chamar.

Dentro dos trabalhos da Roda, a música é tida como um elemento importante e segundo o xamã, ela está associada ao processo terapêutico dentro da Roda. Francisco afirma que, “tem uma diferenciação de cantos de cura, cantos que são do início e cantos que são do alto astral, uma seleção de cantos. E a gente faz, normalmente em todos os trabalhos, cantamos os três, mas dependendo do dia, dependendo como está a energia, podemos cantar mais de cura ou mais festivos, a gente deixa que a planta ou a energia do grupo a definir o que se precisa” [Entrevista: Francisco, 2020].

¹⁸ Biodança usa a música, emoções, além da dança, para recriar vivências. A prática foi criada nos anos 1960 pelo antropólogo e psicólogo chileno Rolando Toro Araneda. A terapia une fundamentos da biologia, da antropologia e da psicologia para produzir efeitos terapêuticos que auxiliam no cuidado, promovem consciência de si e estado de alegria nos praticantes.

Um dos integrantes, que também é psicólogo de formação, revela que a Roda tem mesmo uma proposta mais xamânica como característica dos seus rituais e que dentro da Roda as energias são potencializadas, por isso, segundo ele, não se canta pontos de umbanda ou do candomblé, para não gerar a incorporação ou manifestação destas energias. Segundo ele, a música tem um papel fundamental, por isso, eles possuem cadernos musicais, que são previamente estudados e musicalizados pelo grupo e depois cantados nos dias de rituais [Entrevista com um integrante e terapeuta, 2020].

Sobre a função e força da música, MacRae (2009) aborda que ela influencia para auxiliar no processo de alteração de consciência e permitem a chegada de espíritos auxiliares também. Ela pode trazer mensagens e valores que chegam de forma que atinge o consciente e até o inconsciente dos participantes, de forma a ajudar no enfrentamento das várias dificuldades que surgem durante a batalha espiritual. Sobre os hinos do Santo Daime, que o grupo também canta nas Rodas tais hinos, eles transmitem mensagens de segurança e conforto, na busca da força e compreensão necessárias para o indivíduo encarar suas dificuldades (MACRAE 2009).

Desta forma, Francisco dentro da Roda, com sua sensibilidade e experiência, associado ao chá enteógeno da Jurema, vai despertando e ajudando o grupo para o entendimento e enfrentamentos necessários para a vida, buscando o equilíbrio, a saúde e bem-estar para seguir diariamente, sanando dores, no plano físico ou não.

A respeito disso ele afirma:

A minha função é aquela de captar os talentos de cada um e fazer florir eles. Por exemplo, tem uma pessoa que eu sinto que canta bem, ou que tem uma poética muito linda, eu estimulo isso, até que a coisa aparece. Ultimamente aconteceu isso, tem uma menina que ela é cantora, é uma artista, é uma “atora”, eu vi ela, inclusive vi um show dela, fiquei encantado pela expressão dela. Começou a tomar Jurema com a gente, tem os processos dela, nunca abriu a boca, porque eu sabia que ela estava entendendo das coisas, porque abrir a boca dentro do trabalho você precisa primeiro ter se trabalhado bastante, então fiz todos os processos dela. Depois de alguns meses, teve um dia que ela veio e cantou um poema, ela cantou algo muito lindo assim... nos tocou a todo mundo. Uma música que cantou, depois teve uma fala dela muito profunda lá, porque ela encontrou uma maneira e naquele momento fez florir [Entrevista: Francisco, 2020].

Então, “a Roda Tolteca ela faz florescer o que a pessoa tem de bom para se compartilhar, é sua flor, a sua flor do coração se abre e a pessoa compartilha o que tem de bom, o que tem a dar para os outros, e isso é o que a Roda Tolteca faz, estimula as pessoas o tempo inteiro, mesmo que não seja declarado...” [Entrevista: Francisco, 2020]. E acrescenta que, a Roda Tolteca é mesmo um portal e não prende ninguém, cada um se encontra e segue o que é seu.

As Rodas, como já mencionado aqui, vão se transformando em vivências terapêuticas, pois naturalmente, à medida que o xamã finaliza seu curso de Terapia Comunitária, ele começa a incluir nos rituais com a Jurema, com o auxílio de outros dois integrantes do grupo, que também são terapeutas de formação, e, começam a auxiliar o xamã nos rituais da Jurema, trazendo esse contexto terapêutico. Assim, os trabalhos aos poucos têm também tomado direcionamento voltado a terapias, usando a biodança, trabalhos grupais de falas e práticas coletivas, meditações, dirigidas e coordenadas por esses terapeutas.

3.4 A Roda durante a Pandemia

Em março de 2020 cheguei a participar da última Roda antes do decreto de distanciamento social durante a Pandemia da Covid-19. Sobre essa fase de Pandemia, Francisco relata que:

Como fecharam as escolas, nós imediatamente fechamos, não recebemos mais, não tivemos mais aglomeração, porque para cuidar de todo mundo, a decisão foi unanime. No meu caso, eu nunca dei tanto valor a tudo que já foi feito e tudo que tenho participado, desses ritos e das rodas, porque é aquela coisa que eu sinto que valeu a pena ter feito tudo isso. Como quem diz: ‘se tivesse que desaparecer amanhã’, as coisas que me apareceram na minha frente que valeu a pena ter feito foram os ritos da Jurema, receber as pessoas, as emoções, viver isso junto com outras pessoas é uma das coisas que mais valeu a pena para mim [Entrevista: Francisco, 2020].

Francisco afirma que durante o início da Pandemia, com os trabalhos da Roda fechados, eles deram sequência a uma atividade com pessoas em situação de rua, que foram fragilizadas por causa da Covid-19. Alguns integrantes do grupo que moram no Centro da cidade de Aracaju-SE já realizavam esse trabalho de distribuição de sopa, e com a Pandemia aumentaram esse trabalho. Segundo Francisco “porque vimos que a

necessidade aumentou, então estamos somente fazendo esse trabalho social, e só algumas pessoas, as pessoas que mora ali por perto, porque não pode ter aglomeração” [Entrevista: Francisco, 2020].

Como a Pandemia se perdura, o grupo passou a realizar muitas atividades de forma virtual, como *lives*, vídeos, entre outros. Francisco possui um canal no youtube onde gravou alguns vídeos: sobre os Toltecas, outro sobre o Caminho do Coração e algumas práticas Toltecas. Também neste canal, foi transmitido uma *live* com o xamã e um psicólogo transpessoal, com o tema: Busca da visão e os estados alterados de consciência – Segundo a cosmovisão Tolteca e psicologia transpessoal. Além disso, o grupo no WhatsApp do qual faço parte, passou a ser uma ferramenta para o grupo neste período pandêmico. Através deste canal de comunicação divulgam o trabalho social com os moradores de rua, notícias sobre as *lives*¹⁹, que além de Francisco participar, também realizou algumas organizando e convidando. Do mesmo modo, trabalhos espirituais, terapêuticos, mensagens espirituais, cânticos, dentre outras coisas são compartilhadas neste grupo de WhatsApp.

Conversando com Francisco, ele disse que a Pandemia também trouxe bons frutos. O grupo passou a se reunir de forma remota para discutir algumas mudanças e definir comissões para melhor organizar os trabalhos da Roda com Jurema. Houve também a ideia da criação de um estatuto, a fim de organizar legalmente melhor os rituais.

Passados alguns meses de distanciamento e ainda em pandemia, houve um período de “reabertura” e os trabalhos da Roda que foram aos poucos retornando. Durante essa “reabertura” e possível retorno, as vivências foram voltando. O xamã relata que a ideia seria vivências mais longas, começando de dia e encerrando à noite. Francisco relatou que isto sempre foi algo que ele pensou em fazer e que agora estaria iniciando seguindo estes formatos de trabalhos. Mas com o grande número de casos entre contaminados e mortos da Covid19, houve na verdade poucos encontros até o momento em que estive realizando a pesquisa havia sido suspenso os rituais de vivências terapêuticas.

¹⁹ Temas como: “Xamanismo – Rito de Passagem: Busca da Visão”, “Espiritualidade e autoconhecimento”, “Talking Stick” – Jurema e Neo-xamanismo, “Papo dos Astral”, todas tratando sobre autoconhecimento, neoxamanismo e plantas de poder, e em algumas ele mencionou sobre seu trabalho da Busca da Visão na Eco Vila, fazendo de certa forma uma divulgação.

3.4.1 – Vivências da Roda de Medicina Ancestral

As vivências terapêuticas, vieram desse caminho Tolteca vivido pelo xamã, durante seu aprendizado entre os mexicanos, o poder da fala despertaria a transformação pessoal e que segundo ele faz florescer os dons de cada um.

Como já foi colocado sobre a Roda Tolteca, chamada pelo xamã atualmente de Roda de Medicina Ancestral, ele conta que essa mudança²⁰ buscou ampliar o uso das plantas de poder e práticas realizada no âmbito sagrado e terapêutico. Segundo o xamã, as medicinas como Kambô, Rapé, Jurema, Ayahuasca, fazem parte de sua caminhada e, por isso, o nome “medicina ancestral”. Fazem parte também dessas terapias vivenciais, o preparo que ocorre dias antes dos rituais²¹. A arrumação e limpeza do espaço, a alimentação viva, com alimentos crus e orgânicos, entre outras atividades.

Sobre o kambô, não tive a oportunidade de presenciar este ritual que o xamã realiza, ele contou que sempre faz em dias diferentes do ritual da Jurema, por ser um outro trabalho, que segundo ele, até pode ser um dia antes de tomar o chá da Jurema. Uma das integrantes afirma que antes de fazer parte da Roda, numa espécie de anamnese, o xamã aconselhou dela tomar o kambô, sobre isso ela contou:

Ele foi encontrar os caminhos de acordo com as dificuldades que eu tinha, agora vamos fazer assim ‘antes de você ir para a Jurema, tome o kambô’, aí eu disse, está ótimo. Muito kambô para ver se eu consigo me abrir um pouco mais...porque realmente eu não consigo está em lugares que tenha muita gente, que tenha multidão [Entrevista de uma das integrantes, 2020].

Francisco traz como proposta nos seus rituais essas práticas terapêuticas para facilitar que cada integrante possa chegar cedo, na parte da manhã, realizando esta preparação, de modo que quando forem beber o chá da Jurema, estarem presentes e plenamente conectados aos rituais. Deste modo, segundo o xamã, os participantes poderão vivenciar melhor a força e os ensinamentos da Jurema.

²⁰ Segundo o xamã, essa mudança veio à tona durante o período de pandemia, e que o caminho Tolteca, que era algo mais particular na sua vida, fez mais sentido ampliar a Roda para mais rituais, usando medicinas, além da Jurema.

²¹ Três dias que antecede os rituais, os integrantes ficam sem praticar sexo, sem beber bebidas alcoólicas, tendo uma alimentação leve, além, segundo eles, de terem pensamentos sempre elevados, assim como terem boas condutas, evitarem brigas, conflitos, desentendimentos.

Nas fases de reabertura, durante a pandemia, foram realizadas algumas vivências deste tipo. Vivências, que duram o dia inteiro, iniciando pela manhã, entre 9h, realizando algumas atividades e práticas durante o dia e na parte da tarde, por volta das 17h, o ritual com o chá da Jurema, durante até as 22h.

Os rituais atualmente têm sido realizados por meio dessas vivências, onde todos chegam pela manhã. Ao acessarem esse local, dá-se início à limpeza e à higienização de todo o espaço e o preparo do almoço, o qual geralmente é descrito pelo grupo como “almoço vivo” e é composto por frutas, grãos, folhas frescas, molhos caseiros de ervas sem nenhum tipo de conservantes, açúcar, e sem nenhuma proteína animal, aditivos, nada ou nenhum produto industrializado.

Toda essa preparação vivencial é, segundo eles, para sensibilizar todos para a experiência com a Jurema, de uma forma preparatória para a consagração da planta de poder, que para eles ocupa um ponto central entre todas as atividades do dia. Este processo de preparação tem como objetivo que todos tenham uma abertura psíquica durante a vivência.

“Esse cuidado pessoal é muito importante, esse cuidado anterior a Roda, esse preparo: cuidar da alimentação, das emoções, essa é uma característica do xamanismo, se preparar bem antes do processo e como proposta, é que essa preparação faça parte do dia a dia, mudar esse comportamento diante das pessoas, perante a sociedade” [Entrevista com um integrante e terapeuta, 2020].

Sobre a importância desta preparação antes do ritual com a Jurema, uma das integrantes nos diz:

Uma coisa que eu particularmente acho boa no trabalho é que antes sempre tem um processo, eu diria, de acolhimento, que seja uma Roda de Terapia Comunitária, ou uma meditação, eu acho esse trabalho fundamental, porque eu desligo o que tá fora, do que não é necessário naquele momento e fico apenas na Roda. Eu naquele momento sou aquela Roda, faço parte daquela Roda, e o que é fora daquele momento, não vai entrar ali, sou e a minha necessidade de estar na Roda, então não vai ter ‘aí meu Deus quando eu chegar em casa, vou ter as coisas...’, não, isso não vai acontecer [Entrevista com uma das integrantes, 2020].

Após o almoço vivo, que segundo eles faz parte da vivência, mas também é o preparatório do ritual com a Jurema, todos vão para um trabalho corporal. Dependendo

do dia, este trabalho corporal e terapêutico pode ser realizado por meio da Yoga, da Terapia Comunitária, da meditação e da biodança.

Na minha primeira ida a campo, pude observar e participar do preparo ritualístico do chá da Jurema, chamado por eles de feitio. Na segunda ida, participei da Roda Tolteca, com a Terapia Comunitária. Na minha terceira vez ao campo, participei da Roda de Medicina Ancestral, neste formato de vivência. Nesta última vez, pude participar da biodança, que segundo o terapeuta que a conduziu, “é um recurso terapêutico que estimula a espontaneidade, a expressão, a consciência corporal e a sociabilidade. Além disso a biodança contribuí para a redução do estresse” [Entrevista com um dos integrantes, que é terapeuta, 2020].

O objetivo das terapias é melhorar a qualidade de vida ao buscar o equilíbrio emocional e fisiológico. Conforme seus praticantes, ela faz parte do trabalho preparatório para a grande espera da vivência com Jurema. Segundo o xamã, a vivência deve ser incorporada a uma prática diária - é um estilo de vida, de uma forma escolhida pelo grupo, desde alimentação consciente²², como a cuidar e ajudar o outro.

Depois do almoço há um intervalo de 1h antes da prática corporal. O trabalho corporal do xamã e seu assistente consiste nas práticas corporais, dentre elas a biodança. Esta prática dura aproximadamente 2h, iniciando normalmente com aquecimento, dinâmica de grupo e elaboração e terminando com falas coletivas, coordenadas pelos terapeutas.

Após a biodança, inicia-se a preparação do tão esperado ritual com a Jurema. Neste momento, o espaço é organizado com cadeiras colocadas em forma de círculo dentro do salão, instrumentos são posicionados entre objetos ritualísticos estrategicamente colocados, como tambores, maracás, velas, incensos e cristais.

Diante dessa preparação, que reúne todos para tomarem a Jurema, é perceptível que a planta de poder é o ritual central que une a todos. Com o salão organizado, o xamã chama a todos para iniciar o ritual com a Jurema. Todos em Roda, o xamã se posiciona em uma espécie de casinha que fica dentro do salão. Há um local específico onde é servido Jurema, e neste momento é executada uma música de abertura (“Vou abrir minha Jurema,

²² Sem nenhum derivado de proteína animal, ou do agronegócio.

vou abrir meu Juremá...”) que é acompanhada por todos em cantoria. Forma-se uma fila para tomarem o chá da Jurema. A medida de cada copo é de 50ml²³.

Terminado de servir a Jurema, cada um vai se posicionando sentado nas cadeiras brancas de plástico, ou deitando-se em esteiras de palha que são deixadas no salão durante o ritual. No decorrer do ritual, o xamã depois de servir a todos, fica sentado próximo da casinha e próximo aos músicos. Alguns integrantes que têm conhecimentos musicais participam da execução dos instrumentos durante os rituais.

Após servido o chá da Jurema, o xamã dá continuidade aos rituais. As músicas são cantadas, segundo o xamã, muitas advindas de composições pessoais, hinos da doutrina do Santo Daime, que compõe hinários específicos desta linha, como já explicado aqui, mantras, e cânticos xamânicos.

Os versos das músicas, trazem mensagens que exaltam o amor, o respeito a vida, ao planeta, ao trabalho material e espiritual, à família, é mencionado uma diversidade e a pluralidade de várias cosmologias, a saúde, a alegria, louvam a “mãe terra”, falam de uma consciência planetária. Depois de 50 minutos de músicas e mantras cantados, há uma média de 40 minutos de silêncio, para meditação. Após esse momento meditativo, começa o momento de fala, na força da Jurema, fala essa, que segundo eles, vem do coração. Então, todos que sentirem e quiserem podem falar. Nos rituais observados, esse momento durou entre 1h:20min a 1h:40min.

Sobre esse ritual com Jurema, segundo uma das integrantes, é um processo de imersão:

Então abre a “Gestalt”, seja com o processo de meditação, Roda de terapia, com a música, com Paru (indígena dos Kariri-Xocó) cantando, abre essa Gestalt e no final tem o fechamento dessa Gestalt, e aí o que eu vou fazer pro mundo além da Roda, o que eu vou fazer com tudo aquilo que eu vivenciei na Roda?, agora com esse mundo aqui, com essa história, com esse ambiente urbano que eu vivo, eu vivo no Centro da cidade, então o que é que eu vou fazer com tudo aquilo que eu vivi lá, agora no aqui e no agora, então eu vejo dessa forma, pra mim a roda é Gestalt que se abre e que se fecha, de uma maneira bastante harmoniosa, sutil, resiliente, me bota num lugar de alteridade, é novamente Jung lugar de alteridade (risos) é porque eu gosto de Young [Entrevista com uma das integrantes, 2020].

²³ Fórmula e concentração, como segredo do xamã.

Das três vezes que fui a campo, duas vezes tiveram a presença e a participação de grupos étnicos dos Kariri-xocó do estado de Alagoas, já estudados por Clarice Mota, e mencionados aqui. Esses povos tradicionais indígenas, realizaram o ritual do Toré dentro da Roda e também levaram seu artesanato para exposição e venda. Depois desse momento de dança do Toré, o xamã abre mais um serviço de chá da Jurema para todos, repetindo mesmo ritual do primeiro momento em que ele serviu, em seguida, são retomados os cânticos de músicas advindas de integrantes do grupo.

Após os cânticos, há um segundo momento de fala, que de acordo com o xamã, é a última parte do ritual, onde cada um, fala do que vivenciou e sentiu da força e dos ensinamentos ali experienciados. Os conteúdos vividos são compartilhados de forma coletiva. Esse momento, chama atenção, porque as experiências descritas pelos membros integrantes, são conteúdos integrativos, as falas da descrição vivencial foram evidenciado a resolução de conflitos familiares, existenciais, de traumas psicológicos, ansiedade. As situações conflitantes, mostram que alguns traumas duram muito tempo. Como nas terapias em consultórios que podem perdurar muito tempo, algumas resoluções podem passar muito tempo ou não, durante as experiências com plantas de poder, ou mesmo nem sempre esses indivíduos se sentem prontos para a resolução destes problemas.

Um das integrantes que também é terapeuta conta como é Jurema na visão dela:

Pra mim a Jurema ela é um despertar, ela na minha vida funciona assim, como um despertar, um acordar para aquilo que eu já vinha buscando, mas eu não encontrava, ela me trouxe um preenchimento do que eu estava necessitando nesse momento, no futuro eu não sei, não sei o que o futuro reserva, mas agora ela me deu esse preenchimento, esse despertar para uma nova fase, para o novo momento da minha vida, sem sofrimento, sem angústia e foi, está sendo para mim desde o início, muito suave, se eu fosse fazer uma comparação poética, a Jurema seria o cheiro da mão da minha avó. Porque a mão da minha avó é a coisa mais transcendental e espiritual que eu já conheci na vida. [...]. Ela não tem um lugar para mim muito racional, muito teórico, ela tem um lugar para mim, eu diria poético, lúdico de algo que eu buscava e eu não encontrava, a Jurema me deu esse lugar, então, a comparação é isso, o cheiro da mão da minha vó na minha vida, é ancestral, ela me remete a isso [Entrevista com uma terapeuta integrante do grupo].

Cada *insight* perceptível nas falas dos integrantes, relata mudanças graduais, como escolhas melhores, que segundo os mesmos, trazem melhorias diante da relação com os conflitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa procurei analisar as práticas e sentidos associados à Jurema em rituais neoxamânicos dentro de contextos terapêuticos. Para isso, busquei inicialmente discutir como a Jurema tem sido tradicionalmente estudada em seus aspectos históricos e terapêuticos, compreendendo as diversas faces simbólicas que ela possui nestes meios - na aldeia indígena, no meio rural com o catimbó, no terreiro de candomblé, na umbanda, em Rodas neoxamânicas, ela traz ensinamentos, força, saúde e é o elo central que une a todos.

E nesse entendimento das plantas de poder, além da Jurema há um vasto estudo sobre outras plantas, que trouxe aqui uma discussão sobre a Ayahuasca, cactos *Peyote*, São Pedro, cogumelos, revelando a riqueza destas plantas quanto aos seus usos, e propriedades psicoativas, que são sacralizadas em rituais, numa cosmovisão do sagrado e do espiritual para aqueles que as utilizam.

Para a compreensão desse estudo junto as plantas de poder, busquei participar destes rituais neoxamânicos junto aos integrantes que utilizam a Jurema. Cada fala e expressão dos integrantes sobre o uso desta planta dentro das vivências terapêuticas, relatam que se sentem a cada momento mais prontos para o enfrentamento dos problemas diários. Eles buscam uma terapêutica com a planta.

Durante todos esses anos de rituais conduzidos pelo xamã muitas pessoas conheceram a Jurema e tanto ela, quanto o xamã contribuíram para o surgimento de grupos dissidentes, cada grupo foi construindo uma abordagem própria, sendo cada grupo único, mas como elemento central, ela, a Jurema.

O que podemos observar é que, beber o chá da Jurema é o elo central destes rituais, e que estas experiências em grupo, permitem que as relações interpessoais se tornem cada vez mais próximas, criando um elo de ligação forte entre eles, como eles mesmo se consideram, são uma família, e que sentem a vida ser mais harmoniosa, a terem aceitação das diferenças, respeito e amor acima de tudo. Mas nem por isso não deixem de ter algumas tensões ou conflitos entre suas formas de pensar e agir.

Gostaria de mencionar de forma simples, um ponto que não foi aprofundado neste estudo, mas que merece ser citado, o uso recreativo destas plantas, ou seja, fora do

contexto que aqui abordamos. Me permitam abrir uma questão: Será que o contexto onde é utilizado essas plantas podem influenciar ou trazer diferenças para este uso? De qualquer forma, uma coisa perceptível foi de perceber que a experiência com plantas traz muitas mudanças comportamentais.

Usando planta de poder ou não, os ensinamentos estão por toda parte, em muitos lugares, e todos esses ensinamentos só vão servir se cada pessoa vai querer ou não receber, para daí, mudar, se tornar uma pessoa melhor, ter um crescimento pessoal, de ajudar quem mais necessita, de ser caridoso, amar ao próximo, mas primeiro amar a si.

Foi importante estar próximo ao local destes rituais e ter construído estas redes de contatos, isso permitiu a oportunidade de poder vivenciar junto a este grupo, bem como, relatar tais experiências. Mesmo que a pandemia tenha abalado o trajeto inicial, mas o contorno foi necessário, e mesmo com esse distanciamento social, consegui adentrar por estas “matas” da Jurema.

Diante dessas “matas” com muito a explorar, este trabalho não tem a pretensão de revelar toda a complexidade e a riqueza em torno deste universo. Mas, que a partir dele, espero poder contribuir para ampliar um pouco mais a compreensão sobre esse campo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAMS, Roger. D. Prefácio à edição de bolso da Editora Aldine. In. TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 7 – 12.

ASSIS, Glauber Loures de. **A Religião of the Floresta**: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, 2017.

ASSIS, Glauber Loures de. & LABATE, Beatriz Caiuby. **Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico**: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2): 11-35, 2014.

BARRETO, Marcus Vinícius. 2019. "Jurema". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/jurema>>.

BITTENCOURT, Miguel Colaço. **A divinização e a enteógenia das plantas**: uma introdução para o campo drogas/ cultura. *REIA- Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 3, volume 3(2):162-197, 2016.

BRASIL. Coronavirus. **Brasil**: painel sobre a situação epidemiológica da COVID-19 no Brasil. Brasília: Ministério da Saúde.

BRITO, Aline Franco Sampaio; MARQUES, Juracy; MORIMITSU, Paulo Wataru; TOMÁZ, Alzení de Freitas. Os Complexos Sistemas da Jurema Preta: Espécie Botânica e Representações do Sagrado na Cultura do Povo Indígena Pankararé, Raso da Catarina - Glória - Bahia – Brasil in **Natureza Sagrada**: Ensaios de Ecologia Humana. Textos produzidos no Mestrado em Ecologia Humana da UNEB Campus VIII, Paulo Afonso – BA, durante a realização da disciplina Subjetividades Contemporâneas e Ecologia em 2011.

CARNEIRO, Henrique. **As plantas sagradas na história da América**. 102 *Varia História*, nº 32, pp 102-119, julho 2004.

CALDEIRA, Teresa Pires. “**A presença do autor e a pós modernidade**”. Novos Estudos CEBRAP, n° 21, pp 133-157, julho de 1988.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **Os poderes das plantas sagradas numa abordagem etnofarmacobotânica**. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 15-16: 395-410, 2006.

_____. **As plantas medicinais e o sagrado, considerando seu papel na eficácia das terapias magico-religiosas**. Revista Nures, Ano X, Número 26, janeiro-abril de 2014.

CASTANEDA, Carlos. **A Erva do Diabo** As experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan. 3ª ed. DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A., Av. Erasmo Braga, 255 - 8.º andar - Rio de Janeiro.

COUTINHO, Tiago; LABATE, Beatriz Caiuby. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, pp 215-259, 2014, v. 57 n° 2.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009

DAMATTA, Roberto. Apresentação. *In.* VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. 4ed. Petrópolis, Vozes, 2013. p. 9 – 20.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, Saulo Conde. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 289-314, maio/ago. 2018.

FERREIRA, Sócrates Pereira & SOUZA, Kedma Mendonça Pereira de. **A Morada Sagrada**: A Jurema no espaço religioso Afro-Brasileiro Na Cidade De Alhandra/PB. CCHLA – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – UFPB VIII Conhecimento em Debate – 03 a 07 de novembro de 2008.

GAUJAC, Alain. **Estudos sobre o psicoativo N,N-dimetiltriptamina (DMT) em Mimosa tenuiflora (Willd.) Poiret e em bebidas consumidas em contexto religioso** - 2013. 183 f. : il Tese (Doutorado em Química) Universidade Federal da Bahia – UFBA, Salvador.

GEERTZ, Clifford. 1926 – **A Interpretação das Culturas**. 1.ed., 13.reimpr. – Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOULART, Sandra. O contexto do surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, Beatriz e ARAÚJO, Wladimir (Orgs). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Sujeitos da Jurema e o resgate da “ciência do índio” In: LABATE, Beatriz C. & GOULART, S. L, **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, Mercado das Letras, 2005.

_____. **Toré e Jurema**: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. Cien. Cult., São Paulo, 2008.

_____.Jurema e novas religiosidades metropolitanas. In: ALMEIDA, Luiz Sávio; SILVA, Armando H. L. da. **Índios do Nordeste**: Etnia, política e história. Maceió, Edufal, 2008.

_____. **Nas Trilhas da Jurema**. Religião e Sociedade. Revista Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, 38(1): 110-135, 2018.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. 2000. 426 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade de Campinas - Unicamp, São Paulo.

_____ & SENA ARAÚJO, Wladimir. (2004, 2 ed.) **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas, Mercado de Letras.

LIRA, Wagner Lins. **Daqui nós tira um ouro de chá! Umbanda, Santo Daime e xamanismo popular no tratamento religioso de patologias físicas, mentais e espirituais**: o caso de um Terreiro alagoano – 2016. 491 f. : il. ; 30 cm. Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. 6 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

MAGNANI, José Guilherme. **Mystica Urbe**: um Estudo Antropológico do Circuito Neo-esotérico na Cidade. São Paulo, Studio Nobel, 1999.

_____. **Xamãs na cidade**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 218-227, setembro/novembro 2005.

MALINOWSKI, B. **Os argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

MEDEIROS, Guilherme. **O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil Colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste do século XVIII**. Congresso Internacional Las sociedades fronterizas del Mediterráneo al Atlántico (ss. XVI-XVIII). Madrid, 2006.

MOTA, Clarice Novaes da. "Jurema e identidade: um ensaio sobre a diáspora de uma planta" In: LABATE, Beatriz C. & GOULART, S. L, **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, Mercado das Letras, 2005.

_____. **Os filhos de Jurema na floresta dos espíritos**: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Maceio, EDUFAL, 2007.

_____. **Considerações sobre o processo visionário através do uso da jurema indígena**. Trabalho apresentado na 26 RBA realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, em Porto Seguro – BA.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua**. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto de Santo Daime. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.

_____. O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo de redução de danos. In: Nery Filho, A., et al. Orgs. **Toxicomanias**: incidências clínicas e socioantropológicas. Salvador: EDUFBA, 2009.

MAIA-SILVA, Camila [et al.] **Guia de plantas**: visitadas por abelhas na Caatinga- 1. ed. -- Fortaleza, CE : Editora Fundação Brasil Cidadão, 2012.

MATRICCIANI, Fany Carolina de Castro. **Xamanismo Universal**. O Voo da Águia. TCC em Bacharel em Psicologia. Osasco, 2013.

Meditação, arteterapia e reiki serão oferecidas pelo SUS. Agência Brasil, 14 de janeiro de 2017. Consultado em 02 de julho de 2021.

OLIVEIRA, Roberto C. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 2003.

_____. A análise antropológica de rituais. *In*. PEIRANO, Mariza (Org.) **O dito e o feito Ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro, Penha Circular, 2002

PORDEUS JÚNIOR, Ismael. **A expansão da Jurema na Península Ibérica**. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 45, n. 1, 2014, p. 247-262.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves & CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. **Caminhos da Visibilidade**: A Ascensão do Culto a Jurema no Campo Religioso de Recife. Afro-Ásia, 47 (2013), 269-291.

SALLES, Sandro Guimarães de. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 8, volume 15(1): 99-122 (2004).

_____. **Religião, espaço e transitividade**: Jurema na mata norte de PE e litoral sul da PB. 2010. 270 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Recife.

SAMPAIO, Dilaine Soares. **Catimbó e Jurema**: Uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 17, N. 30, P. 151-159, JUL./DEZ. 2016.

SANTOS-SILVA, Juliana; FRAGOMENI, Simon Marcelo; TOZZI, Ana Maria Goulart de Azevedo. **Revisão taxonômica das espécies de Mimosa ser.** Leiocarpae sensu lato (Leguminosae Mimosoideae). Rodriguésia, Rio de Janeiro, v. 66, n. 1, p. 95-154, Mar. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-78602015000100095&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25 Jun. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia.** S. Paulo: Edusp, 2000.

SOUZA, André Luiz Nascimento de. **A mística do Catimbó-Jurema representada na palavra, no tempo e no espaço.** 2016. 153 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal Rio Grande do Norte – UFRN, Natal.

STRASSMAN, Rick. **DMT – A molécula do espírito.** Tradução Dermeval de Sena Aires Júnior. Brasília: Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, 2019.

STRATHERN, Marilyn. 2014. “Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia”. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, pp. 159-210.

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndemb, Niterói -RJ,** EDUFF, 2005.

TROMBONI, M. **A Jurema das ramas até o tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa.** In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. Índios e caboclos: a história recontada [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 95-125.

VAN GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de passagem.** 42. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013.