

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

BRUNO MARQUES DA CRUZ

BEBO JUREMA E MERGULHO NO RIO QUE HÁ EM MIM: ETNOGRAFIA DO
RITUAL NEOXAMÂNICO COM JUREMA SAGRADA NO SEMIÁRIDO
ALAGOANO

São Cristóvão
2025

BRUNO MARQUES DA CRUZ

**BEBO JUREMA E MERGULHO NO RIO QUE HÁ EM MIM: ETNOGRAFIA DO
RITUAL NEOXAMÂNICO COM JUREMA SAGRADA NO SEMIÁRIDO
ALAGOANO**

Trabalho de dissertação apresentado à
Universidade Federal de Sergipe como
exigência para obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social.

Orientação: Professora Doutora Patrícia
Rosalba Salvador Moura Costa

São Cristóvão
2025

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

C955b Cruz, Bruno Marques da
Bebo jurema e mergulho no rio que há em mim: etnografia do ritual neoxamânico com jurema sagrada no semiárido alagoano / Bruno Marques da Cruz ; orientadora Patrícia Rosalba Salvador Moura Costa. – São Cristóvão, SE, 2025.
164 f.; il.

Dissertação (mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, 2025.

1. Antropologia - Alagoas. 2. Antropologia social. 3. Jurema - Rituais. 4. Xamanismo. 5. Plantas - Aspectos religiosos. 6. Religiosidade - São Francisco, Rio. I. Costa, Patrícia Rosalba Salvador Moura, orient. II. Título.

CDU 572.028:582.736(813.5)

BRUNO MARQUES DA CRUZ

**BEBO JUREMA E MERGULHO NO RIO QUE HÁ EM MIM: ETNOGRAFIA DO
RITUAL NEOXAMÂNICO COM JUREMA SAGRADA NO SEMIÁRIDO
ALAGOANO**

Trabalho de dissertação apresentado à
Universidade Federal de Sergipe como
exigência para obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social.

Orientação: Professora Doutora Patrícia
Rosalba Salvador Moura Costa.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Patrícia Rosalba Salvador Moura Costa (Presidente da Banca)
Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA-UFS)

Prof. Dr. Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia (Examinador Titular Interno)
Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA-UFS)

Prof. Dr. Thiago Barcelos Soliva (Examinador Titular Externo)
Professor da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM)

Prof. Dr. Éder Cláudio Malta Souza (Examinador Suplente)
Professor do Departamento de Ciências Sociais (DCS-UFS)

Dedico este trabalho ao Mestre Raimundo Eliete Cavalcante (1943–2025 / *in memoriam*), aos juremeiros e juremeiras, e a toda a ancestralidade catingueira.

AJUKÁ

“Ajuká, Xamã Piranga,
Guardião do Ibá-totem
Que ocultas nas brenhas
E carrascais da Caatinga:
Embriaga-nos curupiramente
Com uma cuinha rala
Da travosa seiva de Jurema...
E ao transitarmos,
Meio grogues,
Por essas paragens
Enigmáticas do Velho Chico,
Embalados pelo Aracati
Impulsionador das velas
Encantadas
Da saudosa Nau “Luzitânia”...
Aportaremos afinal
No remanso misterioso
De onde brotam
“as lágrimas de Iati”
E... só então desvendaremos
Pra sempre o secreto segredo
Desta miragem macro-jê
Que ofusca jurêmicamente
Nossa essência Kariri!”

(Poema de Raimundo Eliete Cavalcante, escrito em 2007)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à natureza e a todas as forças que alimentam a vida na Terra.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGA), minha gratidão pela oportunidade de realizar esta pesquisa enquanto aluno do Mestrado em Antropologia Social.

À professora Patrícia Rosalba, meu sincero agradecimento por ter aberto os caminhos, me incentivando a prestar a seleção neste programa.

Ao professor Ulisses Neves Rafael, meu orientador, agradeço profundamente por ter acreditado e confiado em mim, tanto como aluno quanto como ser humano. Iniciei este percurso como um aluno inexperiente, mas com muita vontade de estudar, crescer e investigar o fenômeno da Jurema. Ulisses sabe, ele também é filho do semiárido nordestino, ele vai me entender.

Minha gratidão também a Nilma Carvalho, minha mãe espiritual, dedicada ao sacerdócio da Jurema Sagrada. Nilma é a xamã que conduz os trabalhos na Aldeia Luz da Floresta, recebendo juremeiros e pessoas que chegam em busca de cura. É por meio de suas mãos que a Jurema Sagrada é servida, e através dela que consagrei esta bebida professora pela primeira vez.

Agradeço com amor à minha família: meu pai Orlando Félix da Cruz, minha mãe Jacilene Marques, que me deram a vida e me ensinaram o valor da honestidade, do trabalho e da persistência. Aos meus irmãos e irmãs, que sempre me incentivaram: Maria dos Prazeres, Sandra, Valquíria, José Félix e Alexandre (o primeiro mestre da família. Hoje, com orgulho, também me torno mestre em Antropologia).

Dedico um momento especial de honra e profundo agradecimento à passagem de Raimundo Eliete de Cavalcante por esta Terra. Tive a dádiva de encontrá-lo em vida e de aprender com seus ensinamentos. Foi ele quem me apresentou à Jurema pela primeira vez, por meio da poesia *Ajucá*, que também abre este trabalho. Raimundo me incentivou a seguir o caminho acadêmico, e a ele dedico esta conquista.

Agradeço à primeira pessoa que me levou à Aldeia Luz da Floresta: Carol, que me abriu os caminhos ao me apresentar a Nilma Carvalho e a todo o grupo. A partir desse encontro, minha vida mudou, e hoje estou aqui, realizando este trabalho, que trata justamente da trajetória deste coletivo.

Agradeço a todos os componentes da Aldeia: Yasmin, Manu e a tantas outras pessoas que participam, acolhem e se deixam transformar nesse espaço de cura, nesse circuito neoxamânico, nesse circuito espiritual das plantas de poder em Sergipe, Bahia e Alagoas.

Minha gratidão também ao meu companheiro de amor, de vida, Lúcio Costa, que caminhou comigo durante todo este processo, escutando-me, apoiando-me, colaborando nos momentos mais delicados da jornada.

Agradeço também à Prefeitura Municipal de Poço Redondo, que compreendeu a importância deste percurso acadêmico e me liberou de minhas funções como diretor municipal de Cultura, possibilitando que eu pudesse me dedicar à finalização deste trabalho.

Estendo minha gratidão à deputada estadual Linda Brasil, com quem atuei como assessor, por também ter me concedido espaço e tempo durante esse período, permitindo que eu pudesse cumprir as exigências deste mestrado.

Agradeço à CAPES pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual esta pesquisa não teria sido possível. Através do Programa de Redução de Assimetrias na Pós-Graduação (PRAPG).

Por fim, agradeço à própria Jurema Sagrada, força viva da natureza que me cura e me inspira.

*“Bruno, eu costumo dizer que nasci lá no Rio Tocantins, e aqui no
São Francisco, eu renasci, com a Jurema”*

(Nilma Carvalho)

RESUMO

Trata-se de um estudo etnográfico em torno do ritual da Jurema Sagrada realizado no terreiro do centro espiritualista Aldeia Luz da Floresta, localizado às margens do Rio São Francisco, no povoado Vila Moxotó, em Delmiro Gouveia, semiárido alagoano. Este trabalho apresenta uma análise descritiva da ritualística a partir do protagonismo da cabocla/xamã que lidera o grupo e desenvolve vivências espirituais e terapêuticas na linha neoxamânica, com uso do chá da Jurema “contemporânea” — bebida mágica enteógena preparada com as entrecascas das raízes da Jurema-Preta (*Mimosa tenuiflora*) e Arruda da Síria (*Peganum harmala*). Envolvido por uma *performance* e metodologia próprias, o rito apresenta uma simbologia que consiste no cruzamento entre elementos da religiosidade indígena e africana (afro-indígena), esotérica, traduzidos a partir de uma cosmologia que envolve a terapêutica da musicalidade, contribuindo para o campo de estudo sobre etnografia do Neoxamanismo Rural Nordeste. O estudo investiga a prática ritual da Aldeia Luz da Floresta, com particular atenção para a trajetória de Nilma Carvalho. Sua identidade como mulher indígena, sua migração da Amazônia/Pará para o semiárido e sua reconexão com a Jurema personificam a síntese que o ritual representa. O texto a posiciona como uma liderança que articula saberes ancestrais em um formato contemporâneo. A pesquisa etnográfica confere uma dimensão inovadora, combinando o método etnográfico com a experiência pessoal do pesquisador e juremeiro, membro do grupo, a partir da observação participante durante as cerimônias ritualísticas. A pesquisa qualitativa envolve entrevistas, fotoetnografia e pesquisa documental. O trabalho apresenta fundamentação teórica com incorporação de autores clássicos e atuais, abordando a teoria antropológica sobre simbolismo, a eficácia dos rituais, a cultura de plantas enteógenas e as transformações do Xamanismo na contemporaneidade. A discussão aborda o fenômeno da Jurema na região do semiárido, suas transformações simbólicas e científicas, além do impacto socioambiental, geográfico e cultural, por se tratar de uma pesquisa realizada na paisagem do bioma caatinga, onde o Rio São Francisco (Opará) é um elemento central para a sobrevivência da região, tornando-se cenário de disputa e conflitos ocasionados pelas construções de usinas hidrelétricas da Chesf com as populações que habitam no território das suas margens, enriquecendo a análise antropológica do espaço geográfico onde se realiza a prática ritual, e representa um ponto forte ao estudo, contribuindo para o debate atual sobre estudos de rituais, espiritualidade, bem como etnobotânica e práticas espirituais urbanas.

Palavras-chave: Jurema Sagrada; Rituais; Neoxamanismo; Rio São Francisco; Plantas de Poder.

ABSTRACT

This is an ethnographic study focused on the ritual of the Jurema Sagrada performed at the spiritual center Aldeia Luz da Floresta, located on the banks of the São Francisco River, in the village of Vila Moxotó, municipality of Delmiro Gouveia, in the semi-arid region of Alagoas, Brazil. The work presents a descriptive analysis of the ritual, centered on the protagonism of the *cabocla/shaman* who leads the group and develops spiritual and therapeutic experiences within the neo-shamanic line, using the “contemporary” Jurema brew — an entheogenic sacred drink prepared from the inner bark of the roots of Jurema-Preta (*Mimosa tenuiflora*) and Syrian Rue (*Peganum harmala*). Guided by its own performance and methodology, the ritual displays a symbolic framework that intertwines elements of Indigenous and African (Afro-Indigenous) religiosity and esotericism, expressed through a cosmology involving the therapeutics of musicality, thereby contributing to the field of ethnographic studies on Rural Northeastern Neoshamanism. The study investigates the ritual practice of *Aldeia Luz da Floresta*, with particular attention to the trajectory of Nilma Carvalho. Her identity as an Indigenous woman, her migration from the Amazon/Pará region to the semi-arid Northeast, and her reconnection with Jurema personify the synthesis embodied by the ritual. The text situates her as a leader who articulates ancestral knowledge in a contemporary form. The ethnographic research introduces an innovative dimension by combining the ethnographic method with the personal experience of the researcher — himself a *juremeiro* and group member — through participant observation during ritual ceremonies. The qualitative research also involves interviews, photo-ethnography, and documentary research. The work provides a theoretical foundation that incorporates both classical and contemporary authors, addressing anthropological theory on symbolism, the efficacy of rituals, the culture of entheogenic plants, and the transformations of shamanism in contemporary contexts. The discussion addresses the phenomenon of *Jurema* in the semi-arid region, its symbolic and scientific transformations, as well as its socio-environmental, geographic, and cultural impacts. Conducted within the *caatinga* biome — where the São Francisco River (*Opará*) is a central element for the survival of the region — the research explores a landscape marked by disputes and conflicts arising from the construction of hydroelectric plants by CHESF and the displacement of local riverine populations. This context enriches the anthropological analysis of the geographic space where the ritual practice takes place, representing a strong contribution to current debates on ritual studies, spirituality, ethnobotany, and contemporary urban spiritual practices.

Keywords: *Jurema Sagrada*; Rituals; Neoshamanism; São Francisco River; Power Plants.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|-----|
| Figura 1 - Localização territorial da Vila Moxotó-AL..... | 25 |
| Figura 2 - Usina Hidrelétrica Angiquinho-Delmiro Gouveia-AL..... | 35 |
| Figura 3 - Cachoeira de Paulo Afonso e o mirante da Usina de Angiquinho | 35 |
| Figura 4 - Muro em área de monitoramento da Usina Hidrelétrica Apolônio Sales - Vila Moxotó, que impede a passagem da comunidade ao Rio São Francisco | 42 |
| Figura 5 - O muro construído pela Chesf para proibir o acesso livre da Comunidade ao bioma caatinga e à calha do rio | 42 |
| Figura 6 - Árvore da Jurema-Preta na caatinga..... | 67 |
| Figura 7 - Folhas da Jurema-Preta | 68 |
| Figura 8 - Maracá: fotografia realizada durante ensaio do grupo | 94 |
| Figura 9 - O Tambor xamânico da Xamã..... | 94 |
| Figura 10 - Dois Instrumentos: (1) chocalho de sementes de Babassu; (2) oceano..... | 95 |
| Figura 11 - “Pau de Chuva” | 95 |
| Figura 12 - Manoela tocando o instrumento atabaque no ritual de “Louvores às Mães Sagradas” | 96 |
| Figura 13 - Capa I e II do hinário de “Cura e Iluminação” | 98 |
| Figura 14 - Capa do hinário “Louvores e Agradecimentos” | 99 |
| Figura 15 - Capa do Hinário “Nova Consciência” | 101 |
| Figura 16 - Capa do Hinário “Louvores as Mães Sagradas” | 102 |
| Figura 17 - Nilma caminha até o terreiro numa tarde de preparativos para o rito do hinário “Nova Consciência” | 126 |
| Figura 18 - Limpeza do terreiro e organização da lenha..... | 126 |
| Figura 19 - Terreiro da Jurema..... | 127 |
| Figura 20 - Elemento fogo | 128 |
| Figura 21 - Montagem do Altar da Jurema | 129 |
| Figura 22 - Guardiãs do ritual e o altar da Jurema Sagrada | 131 |
| Figura 23 - A xamã e o Cajado da Jurema | 132 |
| Figura 24 - Colhendo brasas para a defumação | 133 |
| Figura 25 - Ervas no incensário para a defumar o ritual | 133 |
| Figura 26 - Xamã realizando a defumação na abertura do ritual | 134 |
| Figura 27 - Oração das quatro direções..... | 135 |
| Figura 28 - Primeiro serviço da bebida sagrada..... | 137 |
| Figura 29 - Xamã preparando o serviço da bebida sagrada | 138 |
| Figura 30 - Copinho com o vinho da Jurema..... | 138 |
| Figura 31 - Copinho com o vinho da Jurema..... | 139 |
| Figura 32 - Juremeira recebendo o primeiro serviço da Jurema | 139 |
| Figura 33 - Juremeira com bebida da Jurema na mão..... | 140 |
| Figura 34 - Autoconsagração | 141 |
| Figura 35 - Coro do grupo Aldeia Luz da Floresta | 141 |
| Figura 36 - Coro da aldeia cantando “Senhora das Candeias”..... | 144 |

| | |
|---|-----|
| Figura 37 - Xamã executando o tambor xamânico | 145 |
| Figura 38 - Grupo musical da Aldeia Luz da Floresta | 146 |
| Figura 39 - Instrumentos musicais | 147 |
| Figura 40 - Juremeiros e juremeiras em fila para consagrar a Jurema..... | 149 |
| Figura 41 - Juremeiros(as) cantando o hinário “Nova Consciência” | 150 |
| Figura 42 - Yasmin manuseando o pau de chuva (sons de águas)..... | 152 |
| Figura 43 - Garrafa com a bebida da Jurema | 153 |
| Figura 44 - Nilma consagrando a Jurema | 153 |
| Figura 45 - Toré ao redor do fogo | 155 |
| Figura 46 - Oração de fechamento do trabalho | 156 |
| Figura 47 - Altar da cabocla Jurema | 157 |

LISTA DE GRÁFICOS

| | |
|---|-----|
| Gráfico 1 - Idade dos participantes..... | 110 |
| Gráfico 2 - Cidade e estado de origem dos visitantes | 110 |
| Gráfico 3 - Etnia, cor e raça dos entrevistados e entrevistadas | 111 |
| Gráfico 4 - Gênero das pessoas que tomam/tomaram Jurema na Aldeia Luz da Floresta durante as vivências | 111 |
| Gráfico 5 - Grau de escolaridade dos participantes..... | 112 |
| Gráfico 6 - Religião dos/das participantes | 113 |
| Gráfico 7 - Motivações dos/das participantes | 114 |
| Gráfico 8 - Meios de transporte utilizados pelos/as participantes para chegar na Aldeia..... | 115 |
| Gráfico 9 - Participações nas vivências ritualísticas da Aldeia..... | 116 |
| Gráfico 10 - Consumo de outras medicinas da Floresta..... | 119 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|---------|--|
| CBHSF | Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco |
| CVSF | Comissão do Vale do São Francisco |
| CHESF | Companhia Hidroelétrica do São Francisco |
| DMT | Alcaloide N, N-dimetiltriptamina. |
| FUNDAM | Fundação de Amparo ao Menor de Paulo Afonso-BA |
| GT | Grupo de Trabalho |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. |
| ALFA | Instituto Aldeia Luz da Floresta |
| LSD | Dietilamida do Ácido Lisérgico |
| MAO | Mono-amino Oxidase |
| NESSI | Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas |
| OMS | Organização Mundial da Saúde |
| ONGs | Organizações Não Governamentais |
| PPGEcoH | Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental |
| RBA | Reunião Brasileira de Antropologia |
| STR | Sindicato de Trabalhadores Rurais |
| SUS | Sistema Único de Saúde |
| UDV | União do Vegetal |
| UFAL | Universidade Federal de Alagoas |
| UFS | Universidade Federal de Sergipe |
| UFPA | Universidade Federal do Pará |
| UFPE | Universidade Federal de Pernambuco |
| UNEB | Universidade Estadual da Bahia |
| UHE | Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga |

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 15 |
| METODOLOGIA | 20 |
| 1. TERRITÓRIO ONDE O RIO PASSA | 25 |
| 1.1 A VILA MOXOTÓ E O MUNICÍPIO DE DELMIRO GOUVEIA: ASPECTOS TERRITORIAIS E SOCIOCULTURAIS NA MICRORREGIÃO ALAGOANA DO SERTÃO DO SÃO FRANCISCO | 25 |
| 1.2 (RE)VISITANDO O RIO OPARÁ: DE SUA NASCENTE ATÉ SUA CHEGADA AO MAR | 29 |
| 1.3 O RIO REDESENHADO: OS IMPACTOS E AS MUDANÇAS OCASIONADOS PELAS CONSTRUÇÕES DE BARRAGENS E USINAS HIDRELÉTRICAS NO VALE DO SÃO FRANCISCO. | 33 |
| 1.4 MINHA CHEGADA À ALDEIA: O IMPACTO VISUAL DO MURO DA CHESF NA PAISAGEM DA VILA MOXOTÓ..... | 40 |
| 2. RITUAIS: UMA VISÃO ANTROPOLÓGICA E O RITUAL COM A JUREMA..... | 45 |
| 2.1 O FENÔMENO DA JUREMA: DA ÁRVORE DA CAATINGA À BEBIDA SAGRADA EM RITUAIS NEOXAMÂNICOS. | 53 |
| 2.2 DO XAMANISMO AO NEOXAMANISMO: PRÁTICA ANCESTRAL COM O USO DE PLANTAS DE PODER NA ATUALIDADE | 56 |
| 2.3 NEOXAMANISMO / XAMANISMO URBANO | 62 |
| 2.3.1 O conceito de xamã e neoxamã..... | 64 |
| 2.4 O CONSUMO RITUAL DE PLANTAS DE PODER: A JUREMA SAGRADA | 67 |
| 2.4.1 A bebida da Jurema contemporânea | 73 |
| 3. O RITUAL NEOXAMÂNICO COM A JUREMA NA ZONA RURAL DA CAATINGA ALAGOANA | 77 |
| 3.1 TRAJETÓRIA DA XAMÃ: “UM AFLUENTE DO RIO TOCANTINS QUE DESAGUOU NAS ÁGUAS DO OPARÁ” | 77 |
| 3.2 INSTITUTO ALDEIA LUZ DA FLORESTA: A CASA DA JUREMA ENCANTADA | 85 |
| 3.3 A MUSICALIDADE E OS HINÁRIOS DA ALDEIA | 91 |
| 3.3.1 Ritual de cura e iluminação | 97 |
| 3.3.2 Ritual de louvores e agradecimentos | 98 |
| 3.3.3 Ritual do “Nova Consciência” | 100 |
| 3.3.4 Ritual de louvores às mães..... | 101 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 3.4 | GUARDIÃ A SERVIÇO DA JUREMA SAGRADA | 102 |
| 3.5 | A SINGULARIDADE DOS RITUAIS E AS INTERPRETAÇÕES DO JUREMEIROS QUE CONSAGRAM A JUREMA NA ALDEIA LUZ DA FLORESTA..... | 107 |
| 3.5.1 | A originalidade da vivência ritual..... | 108 |
| 3.5.2 | As interpretações dos(as) juremeiros(as) sobre a vivência ritual com a força da Jurema..... | 109 |
| 3.6 | “ABRO AQUI MINHA JUREMA COM A LICENÇA DE TUPÃ E DOS ENCANTADOS”: VEM JUREMA, CURAR NESTE TERREIRO; NOS TRAZ A FORÇA E A MIRAÇÃO, COM SEUS CABOCLOS TRABALHAR NESTA SESSÃO | 125 |
| 4. | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 158 |
| | REFERÊNCIAS | 161 |

INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta um estudo etnográfico do ritual neoxamânico com a Jurema Sagrada liderado pela xamã Nilma Carvalho. O ritual é realizado no centro espiritualista Aldeia Luz da Floresta, espaço localizado no povoado Vila Moxotó, município de Delmiro Gouveia, no semiárido alagoano, às margens do Rio São Francisco, nas imediações da Usina Hidrelétrica “Apolônio Sales”, divisa com o município de Paulo Afonso-BA.

O grupo neoxamânico Aldeia Luz da Floresta foi fundado em 2016, sob a liderança da xamã e sacerdotisa Nilma Carvalho Pereira, uma mulher indígena, brasileira, pertencente a uma comunidade tradicional localizada na região da Floresta Amazônica, no município de Mocajuba, estado do Pará, às margens do Rio Tocantins.

A xamã teve seu primeiro contato com a Jurema Sagrada em 2011, durante uma vivência neoxamânica com o uso da “planta de poder”, quando era aluna do curso de Pós-Graduação em Ecologia Humana da Universidade Estadual da Bahia (UNEB), em Paulo Afonso. Essa experiência permitiu que ela se reconectasse com sua identidade e espiritualidade indígena.

Em 2016, após anos de prática e aprendizado espiritual com a força ancestral da Jurema Sagrada, ela recebeu a orientação intuitiva da mãe Jurema para iniciar seus próprios trabalhos rituais como xamã à frente da Aldeia Luz da Floresta.

O terreiro é identificado como um centro espiritualista que trabalha com o chá da Jurema-Preta (*Mimosa tenuiflora*), uma árvore comumente encontrada no semiárido nordestino. Nesse espaço, a xamã conduz práticas ritualísticas seguindo uma linha neoxamânica, caracterizando uma nova forma de Xamanismo que integra elementos simbólicos e instrumentos tradicionais e contemporâneos. O ritual representa um cruzamento entre as culturas indígena, afro-brasileira e esotérica.

O espaço se tornou conhecido ao promover trabalhos terapêuticos de cura espiritual por meio da força dos cânticos que reverenciam as raízes ancestrais da Jurema Sagrada. Esses cânticos invocam os quatro elementos da natureza (terra, fogo, água e ar), a linha dos orixás e dos caboclos das matas, além de incorporar influências do toré (dança indígena). Esses elementos e entidades se encontram nos hinários (cânticos) da xamã e formam a base dos processos metodológicos voltados para a cura dos participantes (juremeiros/as) e para a aprendizagem de uma nova consciência espiritual.

Durante os rituais, o grupo Aldeia Luz da Floresta utiliza uma variedade de instrumentos musicais, da cultura afro-indígena, tanto tradicionais quanto contemporâneos, como maracá, atabaque, tambor xamânico, flauta xamânica, violão, guitarra eletrônica e carrilhão. Além

disso, são realizadas defumações com ervas medicinais. No ritual, também se consagra o vinho da Jurema, uma bebida enteógena preparada com as entrecascas das raízes da Jurema-Preta, que contém o alcaloide N,N-dimetiltriptamina (DMT), e a Arruda da Síria (*Peganum*). A composição dessas espécies possui propriedades psicoativas e espirituais, sendo amplamente conhecidas como plantas medicinais da floresta.

Por esse motivo, ao consagrar a bebida da Jurema, servida durante as sessões espirituais e nos trabalhos no terreiro, os juremeiros e juremeiras se conectam com o divino interior e com toda a ancestralidade indígena. Esse processo é guiado pela força terapêutica da musicalidade, expressa nas letras dos hinos cantados pela xamã e pelos participantes do ritual. Através desses cânticos e da força contida na bebida, cada pessoa acessa os ensinamentos da Jurema e a sua própria cura e iluminação interior.

Este trabalho visa, através do olhar antropológico, descrever os elementos que compõem o rito e a dinâmica simbólica invocada no espaço onde acontecem as sessões espirituais, bem como analisar a sua musicalidade através dos cânticos do hinário da xamã Nilma Carvalho durante os trabalhos do terreiro. As letras desses cânticos funcionam como uma espécie de mapa terapêutico que guia os/as participantes a se conectarem com a força mágica-enteógena da ciência da Jurema durante o transe.

Ao entendermos o marco histórico sobre o uso da Jurema Sagrada, passando pelos povos indígenas e pelas religiões de matriz africana no Nordeste, pretendemos, com este trabalho, dar enfoque à prática neoxamânica com o uso desta “planta de poder”, que é utilizada nas sessões espirituais do terreiro.

A proposta de realização desta pesquisa surgiu a partir da minha vivência no terreiro e está associada à minha própria experiência como juremeiro na Aldeia, da qual participo ativamente desde a primeira visita, em setembro de 2021, quando conheci o Ritual de “Cura e Iluminação”. A partir desse primeiro contato com o chá da planta sagrada no ritual, fui motivado a participar do rito “Louvores e Agradecimentos”, cuja experiência me levou ao terceiro trabalho do calendário da casa, denominado “Nova Consciência”.

Após esses contatos iniciais, comecei a me reconhecer enquanto juremeiro, e aos poucos fui me inserindo nas tarefas e cuidados com o terreiro, participando ativamente dos ensaios dos hinários de cada sessão espiritual, sempre orientado pela xamã e pelas juremeiras da Aldeia. Além disso, durante os ensaios comecei os estudos de manuseio do instrumento sagrado maracá, um dos elementos fundamentais na realização dos trabalhos.

Assim, foi por meio da prática ritual, do viver e reviver os rituais constantemente que, com o passar do tempo, fui me inserindo em algumas funções essenciais para a realização das

cerimônias: 1) cuidar do fogo, tarefa que consiste em coletar lenha (galhos e madeira seca encontrados na caatinga), acender a fogueira, alimentá-la continuamente, queimar ervas perfumadas em momentos específicos e manter a chama acesa; e 2) integrar o corpo do coro musical da Aldeia, onde cantamos os hinos e onde toco o maracá, ao lado da xamã e das/dos demais cantantes e tocadoras/es do grupo.

Outra experiência marcante com a Jurema aconteceu em 30 de outubro de 2021, quando participei do Festejo do Amaro, um ritual do povo Pankararé, que acontece no município de Glória, situado no Raso da Catarina, estado da Bahia. Na ocasião, tive a oportunidade de consagrar a Jurema Sagrada, servida em uma “cuinha” rasa aos participantes, durante a apresentação dos praiás (homens vestidos de palha da cabeça aos pés, que dançam o toré no ritual). Percebi que os efeitos da Jurema servida pelos Pankararé diferiam daqueles experimentados na Jurema da Aldeia Luz da Floresta, o que se deve à composição do chá, que na bebida tradicional do Amaro não contém a Arruda da Síria. Esta, quando combinada com a Jurema-Preta, resulta no enteógeno conhecido como “a molécula do espírito”, que expande o estado de consciência e representa uma composição contemporânea da bebida. Contudo, a magia e a ciência da Jurema Sagrada permanecem singulares em ambas as composições, seja na tradicional ou na contemporânea, que é o caso da servida pela xamã.

Dessa forma, tomado pelo meu envolvimento com a Jurema, em janeiro de 2022, tomei a iniciativa de me mudar de Poço Redondo-SE para morar na cidade de Paulo Afonso-BA, com o objetivo de me localizar nas proximidades da Vila Moxotó-AL, bem como pela facilidade e necessidade de comparecer ativamente às atividades do terreiro e do culto à Jurema. Foi também durante esse contato mais próximo com os rituais da Aldeia e com a xamã que surgiu a proposta de realização desta pesquisa de mestrado.

Outro aspecto que justifica a minha aproximação com o tema proposto é a minha relação com o bioma caatinga, onde a árvore Jurema-Preta está inserida. Desde criança convivo com semiárido sergipano, e sempre tive contato com a *Mimosa tenuiflora*, ao ver os meus pais colherem as suas cascas para o uso medicinal, como chás e banhos, além de brincar na sombra da árvore. Era impossível não me encantar com a beleza e o perfume da flor branca vista no juremal das estradas.

Durante a realização desta pesquisa etnográfica, e a cada presença em campo com participação nos rituais, fui descobrindo os desafios da observação participante. A prática da observação e a magia da ciência da Jurema me colocaram em uma situação dicotômica, na qual sou, simultaneamente, juremeiro e antropólogo pesquisador. Diante disso, busquei um

equilíbrio entre vivenciar intensamente o ritual e manter o distanciamento necessário para a pesquisa.

A relevância deste trabalho se justifica pela originalidade do ritual neoxamânico conduzido pela xamã, que utiliza o vinho da Jurema “contemporânea”, um rito que ainda não foi objeto de estudo no campo da Antropologia. Com isso, a pesquisa pretende contribuir para os estudos sobre rituais neoxamânicos como a Jurema Sagrada no Nordeste, com a descrição etnográfica da prática ritualística realizada na Aldeia Luz da Floresta, destacando a metodologia própria da xamã, sua eficácia terapêutica, presente na musicalidade e simbologia apresentadas nos cânticos, e o cruzamento de elementos modernos e tradicionais do Xamanismo na forma contemporânea de cultuar a Jurema no contexto rural do semiárido alagoano, região onde essa árvore compõe a paisagem da caatinga, bioma que vem passando por um processo crítico de desertificação.

Sabemos que a Jurema é um fenômeno típico do Nordeste brasileiro, presente em diversos contextos ritualísticos, tanto tradicionais quanto contemporâneos, e tem sido e vem sendo, há muito tempo, objeto de estudos por diversos cientistas e pesquisadores. As análises abrangem campos religiosos, sociais, culturais e biológicos, os quais investigam o uso ritual e as propriedades científicas da planta. No campo da Antropologia, a Jurema aparece em pesquisas etnográficas em contextos étnicos, nos quais ela é tradicionalmente cultuada por diferentes povos indígenas em seus rituais. Nos cultos afro-brasileiros, ela se manifesta como a entidade Cabocla Jurema, a exemplo do Candomblé e da Umbanda; já no culto afro-indígena, ela está presente no Catimbó-Jurema. Na área da etnobotânica, a Jurema é frequentemente analisada por suas propriedades mágicas e curativas, sendo utilizada como bebida sagrada tanto em rituais tradicionais dos povos originários, quanto por grupos xamânicos e neoxamânicos em contexto urbano da atualidade.

Ademais, este trabalho etnográfico se faz importante e pertinente no espaço acadêmico de modo geral e na antropologia social, em particular, por descrever aspectos da vivência ritual neoxamânica do grupo Aldeia Luz da Floresta nos tempos atuais, cuja realização no contexto do rural é liderado por uma mulher indígena, o que representa um elo de resistência atemporal entre o saber ancestral da ciência da Jurema neste rito dos povos originários do Nordeste que cultuavam a Jurema Sagrada em suas aldeias como existência espiritual, organização social, cultural e cosmológica antes de ser brutalmente colonizados pela civilização europeia e impedidos de praticar a sua existência genuinamente orgânica.

Ademais, ao perceber a singularidade e a importância dessa prática ritual neoxamânica no contexto rural do sertão alagoano, bem como a constante participação de pessoas que se

deslocam de outras localidades da região Nordeste para consagrar a Jurema Sagrada servida pela xamã Nilma Carvalho em seu terreiro — localizado em um contexto geográfico considerado distante, surgiu o seguinte questionamento: qual a originalidade do ritual neoxamânico conduzido pela xamã Nilma Carvalho com o uso do chá da Jurema Sagrada no semiárido alagoano? A partir disso, este trabalho foi desenvolvido amparado pelos estudos antropológicos sobre rituais e a teoria simbólica, o universo do Xamanismo e Neoxamanismo, o fenômeno da Jurema e o consumo ritual de *plantas de poder* (medicinas da floresta).

Esta pesquisa está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, apresento aspectos territoriais e socioculturais do semiárido alagoano, o Vale do Rio São Francisco e as mudanças problemáticas na paisagem ocasionadas pelas construções de barragens e usinas hidrelétricas da Companhia Hidroelétrica do São Francisco (Chesf) na bacia hidrográfica do Rio Opará.

No segundo capítulo, escrevi sobre as categorias de rituais, Xamanismo e Neoxamanismo na visão antropológica. Também abordei um aprofundamento sobre o fenômeno da Jurema enquanto árvore da caatinga; os usos da bebida da Jurema Sagrada no contexto ritual dos povos indígenas do Nordeste; a bebida mágica e enteógena consumida no contexto ritual de plantas de poder em práticas neoxamânicas no meio urbano; além de uma discussão científica sobre o DMT (dimetiltriptamina) encontrado no enteógeno da *Mimosa tenuiflora*.

No terceiro capítulo, apresento o ritual liderado por Nilma Carvalho e todos os aspectos que o rodeiam. Começo falando sobre a trajetória biográfica da xamã, sua relação com o território do semiárido e com a Jurema como bebida sagrada servida em seus rituais e como espécie etnobotânica da caatinga; conto a história de formação do Grupo Aldeia Luz da Floresta e o processo de formalização dessa instituição; faço um mergulho nas representações simbólicas e elementais dos hinários da xamã utilizados nos rituais; abordo a singularidade desse ritual e as interpretações dos(as) participantes e juremeiros(as) sobre a força da Jurema e as motivações que os(as) levaram a consumi-la no terreiro da Aldeia em Alagoas. Finalizo este capítulo com a etnografia deste ritual neoxamânico, recheado de imagens da vivência ritual.

Nas Considerações Finais, apresento os resultados obtidos a partir da coleta de dados que atenderam aos objetivos específicos desta pesquisa etnográfica sobre o ritual neoxamânico com a bebida da Jurema Contemporânea, consumida nos rituais da Aldeia Luz da Floresta, e faço um resumo das principais contribuições construídas ao longo da escrita dos três capítulos desta dissertação.

METODOLOGIA

Esta é uma pesquisa antropológica com abordagem qualitativa de cunho etnográfico em que utilizamos os procedimentos metodológicos e as técnicas de pesquisa necessários para realizar a coleta de dados e alcançar os objetivos deste trabalho, tais como: observação participante com o auxílio do caderno de campo/diário de campo; entrevistas e questionários; antropologia visual e fotoetnografia; pesquisa bibliográfica; pesquisa documental.

Segundo a antropóloga Mirian Goldenberg (2004, p. 14), “na pesquisa qualitativa a preocupação do pesquisador não é com a representatividade numérica do grupo pesquisado, mas com o aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização, de uma instituição, de uma trajetória etc.”. A autora indica ainda que

os dados qualitativos consistem em descrições detalhadas de situações com o objetivo de compreender os indivíduos em seus próprios termos. Estes dados não são padronizados como os dados quantitativos, obrigando o pesquisador a ter flexibilidade e criatividade no momento de coletá-los e analisá-los” (Goldenberg, 2004, p. 53).

Mirian Goldenberg (2004, p. 23) destaca que a “rica experiência de campo de Malinowski, assim como suas propostas metodológicas, influenciaram decisivamente a aplicação de técnicas e métodos de pesquisa qualitativa em ciências”. Sendo assim, o trabalho etnográfico de Malinowski

colocou em prática a observação participante, criando um modelo do que deve ser trabalho de campo: o pesquisador, através de uma estada de longa duração, deve mergulhar profundamente na cultura nativa, impregnando-se da mentalidade nativa. Deve viver, falar, pensar e sentir como os nativos (Goldenberg, 2004, p. 22).

Nesse sentido, as formas de abordagens qualitativas que este trabalho fundamenta inclinam-se essencialmente para a etnografia, que, de acordo com o antropólogo José Guilherme Cantor Magnani (2009, p. 125),

é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente.

Ainda segundo Magnani (2009, p. 136), “podemos postular que a etnografia é o método próprio de trabalho da antropologia em sentido amplo, não restrito (como técnica) ou excludente (seja como determinada atitude, experiência, atividade de campo)”.

O autor diz ainda que a etnografia, entendida “como método em sentido amplo, engloba as estratégias de contato e inserção no campo, condições tanto para a prática continuada como para a experiência etnográfica e que levam à escrita final” (Magnani, 2009, p. 136). Com isso, nesta pesquisa de campo utilizei técnicas de pesquisas como: observação participante, entrevistas e aplicação de questionário, entre outras.

A respeito da elaboração de um questionário ou entrevista, a antropóloga Mirian Goldenberg (2004, p. 56) diz que o “pesquisador deve elaborar um roteiro de questões claras, simples e diretas, para não se perder em temas que não interessam ao seu objetivo”. Segundo a autora, “a entrevista ou questionário são instrumentos para conseguir respostas que o pesquisador não conseguiria com outros instrumentos” (Goldenberg, 2004, p. 90).

No contexto deste trabalho, o método etnográfico foi utilizado como um instrumento para obter os dados necessários ao desenvolvimento da pesquisa como primeira técnica, e a observação participante também como elemento essencial desse procedimento etnográfico, no qual o pesquisador precisou vivenciar na Aldeia Luz da Floresta participando de todas as etapas de realização das sessões espirituais no terreiro da Jurema, com o objetivo de entender o simbolismo e a dinâmica das pessoas no ritual e do espaço onde se realiza.

Como observador participante, precisei acompanhar todo o rito, desde dormir na aldeia, participar de todos as etapas do rito, ensaio do hinário (cânticos) de acordo com o calendário das sessões espirituais da casa, consagrar a Jurema durante o rito, organizar o espaço do terreiro após o rito, rezar, meditar, cantar e obedecer aos momentos da celebração, além de observá-los atentamente para que esta experiência pudesse ser captada a partir do todo o rito.

As visitas em campo e as participações nas vivências ritualísticas da casa aconteceram a partir do segundo semestre de 2023, nos meses de maio, julho, agosto e novembro. Em 2024, acompanhei os ritos de 2 de fevereiro, no aniversário de sete anos da casa; em abril; em maio, no trabalho especial de comemoração ao Dia das Mães; em novembro, no trabalho especial em comemoração ao aniversário de Nilma Carvalho, entre outras idas durante aquele ano. Em 2025, por fim, participei do trabalho de comemoração aos oito anos do grupo, em fevereiro, e em maio participei do especial do Dias das Mães.

Com isso, precisei chegar à Aldeia alguns dias antes das datas de realização dos trabalhos espirituais, de acordo com o calendário. Iniciei a pesquisa a partir das orientações da xamã Nilma Carvalho, e por ela fui direcionado e autorizado a efetuar a pesquisa de campo.

A pesquisa em campo ocorreu nos dias que antecedem as sessões. Permaneci até o término dos trabalhos espirituais, que obedecem a um calendário anual com a seguinte programação:

1. “Cura e Iluminação”;
2. “Louvores e Agradecimentos”;
3. “Celebração à Mãe Divina”;
4. “Nova Consciência”.

Na vivência, foi possível fazer uma série de entrevistas com pessoas importantes na realização dos rituais, como a xamã, juremeiros e juremeiras da casa, e os visitantes durante cada trabalho específico, seguindo o calendário dos ritos.

Na execução das entrevistas foi feito registro fotográfico e a gravação de áudio nos locais em que aconteceram os encontros, os quais variaram entre a casa/sede da Aldeia e o terreiro onde são realizados os rituais da Jurema, que fica no fundo da casa, e ocorreram nos dias 11 de novembro de 2023; 19, 20 e 21 de julho de 2024; e 10 de maio de 2025.

A pesquisa documental foi empreendida, e com esse método analisei o material audiovisual e as fotografias que existem sobre o ritual e a Jurema, coletadas em documentos de outros autores, revistas, *sites*, bem como aquelas que foram registradas pelo pesquisador durante a sua observação participante.

A pesquisa bibliográfica foi realizada por meio de consulta em livros, artigos, dissertações e teses antropológicas que englobam o referido tema.

Ademais, para aprofundar nossa compreensão sobre as relações de alteridade que são construídas entre o antropólogo e seus interlocutores durante o processo da observação participante em campo e a escrita do texto etnográfico, especialmente no contexto das comunidades religiosas afro-brasileiras, recorreremos à contribuição de Vagner Gonçalves da Silva (2000), em seu texto *O antropólogo e sua magia*, no qual o autor analisa o trabalho etnográfico sob duas perspectivas: a do observador e a do observado, para melhor compreender “as dimensões básicas do encontro etnográfico: a representação que o antropólogo faz do grupo que estuda e as representações do grupo sobre os antropólogos e seu trabalho, do qual são também em muitos sentidos coautores” (Silva, 2000, p. 21).

Assim, com o intuito de obter informações sobre os mecanismos estruturais e as motivações que levam os visitantes a participar dos rituais da Jurema na Aldeia Luz da Floresta, foi aplicado um questionário, disponibilizado em formato digital, por meio da plataforma

Google Forms. Acessível entre os meses de maio e junho de 2025, o questionário contou com a participação de 14 pessoas entre mulheres e homens, e funcionou como instrumento de coleta de dados. Constituído por uma série de perguntas abertas e fechadas, com o propósito de descobrir as motivações que levaram as pessoas até o local para consagrar a bebida sagrada, o documento visou obter os dados qualitativos, através das respostas dos entrevistados, que foram analisadas e apresentadas no capítulo 3. Vale destacar que os nomes dos entrevistados foram preservados, e sistematicamente empregou-se como método para identificá-los o uso de números, gênero, cor/etnia e idade, seguindo a ordem das entrevistas.

Por fim, a última técnica utilizada foi a fotoetnografia, como instrumento metodológico durante o trabalho de campo, para captar imagens de momentos cruciais no ritual da Jurema e auxiliar na descrição etnográfica. Segundo Bittencourt (1994), “o uso da fotografia é apropriado para reconstruir no relato etnográfico os laços naturais entre atividades cotidianas, os indivíduos que realizam e o contexto social nas quais estes eventos tomam corpo”.

Dessa forma, na última parte do trabalho, convido você que está lendo este texto a percorrer o universo do ritual com a Jurema do Terreiro Aldeia Luz da Floresta, por meio de uma sequência de fotografias que visa narrar alguns momentos deste rito. Utilizando como método a fotoetnografia, observações e anotações do caderno de campo, além da contribuição de pesquisadores e pesquisadoras da Antropologia Visual, apresentam-se, em imagens, particularidades deste ritual que acontece no sertão de Alagoas, às margens do Rio São Francisco, por meio do sensível olhar deste juremeiro e pesquisador.

Nesse sentido, apresentaremos o rito sob uma narrativa fotográfica, através de registros de instantes que ficaram marcados no tempo e reproduzidos nessas imagens que foram captadas durante as sessões ritualísticas da Aldeia. Esses registros que aqui se encontram fazem parte de ritos que seguem um calendário de trabalhos temáticos, equivalentes aos hinários “Cura e Iluminação”, “Louvores e Agradecimentos”, “Louvores às Mães Sagradas” e “Nova Consciência”, entre os anos de 2024 e 2025.

As fotografias escolhidas mostram vários ângulos, formando uma linguagem visual que expõe acontecimentos do rito. A etnografia de instantes capta e documenta o processo, desde a organização do espaço até a hora de tomar o chá da bebida sagrada da Jurema ao redor do fogo. O rito, através das fotografias, será representado em imagens que demonstram aspectos da singularidade de quem faz a realidade do ritual, como ferramenta para uma melhor compreensão da escrita etnográfica. O registro do seu acontecimento no espaço/tempo, com movimentos imortalizados, é importante para salvaguardar a memória desta prática ritualística

com a bebida moderna da Jurema, de origem ancestral indígena nordestina, que é servida e liderada pela xamã Nilma Carvalho, mais conhecida como Cabocla¹.

O uso da fotografia como instrumento metodológico no campo da etnografia trouxe ainda mais valor às pesquisas no campo da Antropologia Social e esteve presente em importantes trabalhos da Antropologia clássica, como em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronislaw Malinowski (1978), com imagens inesquecíveis sobre a cerimônia de trocas nas Ilhas Trobriand, na Nova Guiné; e nas impressões de Margaret Mead e Gregory Bateson no texto *Balinese character: a photographic analysis*, publicado em 1942, onde também os dois autores discutem a importância da antropologia visual para a salvaguarda da memória de povos tradicionais, por exemplo.

Desse modo, “o uso da fotografia é apropriado para reconstruir no relato etnográfico os laços naturais entre atividades cotidianas, os indivíduos que as realizam e o contexto social no qual estes eventos tomam corpo” (Bittencourt, 1994). Com isso,

adotar a fotografia como instrumento metodológico para a antropologia é consequência das seguintes preocupações: (1) dar forma às vozes e olhares que contribuem para o relato etnográfico; (2) adicionar uma outra dimensão, entre outras possíveis, capaz de tornar o encontro etnográfico mais pessoal e reconhecível; e (3) permitir que o sujeito cognoscível se torne um participante ativo na representação dele mesmo e de sua cultura” (Bittencourt, 1993 *apud* Bittencourt, 1994, p. 231).

Contudo, a imagem surge como uma nova forma de representação do relato etnográfico, do ponto de vista da alteridade do antropólogo.

Dessa forma, convido o leitor a mergulhar neste rio que nos levará ao sagrado ritual com a força da Jurema, guiado por este relato fotoetnográfico. Vamos começar essa viagem de acordo com todos os rituais da Aldeia Luz da Floresta, que se iniciam com a defumação de ervas perfumadas, com o intuito de limpar energeticamente o terreiro e os juremeiros e juremeiras presentes na vivência ritual. Durante essa *performance* inicial, a xamã vai passando a fumaça cheirosa em todas as direções do espaço, cantando o hino “Sou o sol, lua e estrela”, como veremos na descrição etnográfica no terceiro capítulo, detalhadamente.

¹ Cabocla é o nome pelo qual a xamã Nilma Carvalho prefere ser chamada durante a condução dos rituais.

1. TERRITÓRIO ONDE O RIO PASSA

1.1 A VILA MOXOTÓ E O MUNICÍPIO DE DELMIRO GOUVEIA: ASPECTOS TERRITORIAIS E SOCIOCULTURAIS NA MICRORREGIÃO ALAGOANA DO SERTÃO DO SÃO FRANCISCO

Neste capítulo, apresento-lhes aspectos relevantes do espaço geográfico onde se localiza a sede da Aldeia Luz da Floresta. Como já foi dito na Introdução, o centro espiritualista se fixou enquanto terreiro no ano de 2018, quando Nilma Carvalho se instalou no povoado Vila Moxotó, município de Delmiro Gouveia, Alagoas, numa das casas construídas para moradia de funcionários da empresa Chesf, durante a construção da barragem e Usina Hidrelétrica de Moxotó (Apolônio Sales), em 1971.

A Vila Moxotó caracteriza-se como um povoado ribeirinho que está localizado a 28 km da cidade de Delmiro Gouveia, e a 8 km da cidade de Paulo Afonso-BA, às margens do Rio São Francisco, e também onde deságua o Rio Moxotó, um afluente intermitente que nasce na cidade de Sertânia, no Estado de Pernambuco, e percorre 226 km até chegar a sua foz, no Opará, no território de Delmiro Gouveia-AL (APAC, [s.d.]; Borges, 2024). Foi a partir desse encontro de águas que o empreendimento da Chesf surgiu no local, formando o grande lago/reservatório Moxotó, e, conseqüentemente, a comunidade da vila foi sendo criada nas imediações da usina.

Figura 1 - Localização territorial da Vila Moxotó-AL



Fonte: Google Maps, 2025.

Como vimos, Moxotó é um povoado da zona rural do município de Delmiro Gouveia, integrante do estado de Alagoas, exatamente localizado na microrregião alagoana do sertão do São Francisco, Nordeste brasileiro (IBGE, [s.d.]).

O estado de Alagoas tem uma área territorial de 27.767,66 km², que representa 0,33% do território nacional, com uma população de 3.127.683 habitantes. “Seus limites incluem o estado de Pernambuco a norte e a oeste, os estados de Sergipe e Bahia ao sul e o Oceano Atlântico a leste” (Jacomine *et al. apud* Andrade *et al.*, 2023, p. 4).

Alagoas detém cerca de 17,4% de caatinga (IBGE, [s.d.]), um dos seis biomas brasileiros, e ocupa a maior parte da área com clima semiárido da região Nordeste do Brasil (Embrapa, [n.d.]), o que corresponde a vegetação que compõe a territorialidade do município de Delmiro Gouveia.

Na atualidade, Delmiro Gouveia tem uma população de 51.318 habitantes. “Já em expansão territorial em 2024, a área do município era de 628,547 km², o que o coloca na posição 6 de 102 entre os municípios do estado e 2077 de 5570 entre todos os municípios” (IBGE, [s.d.]). “Situado no extremo oeste do estado de Alagoas. O município avança até os limites com o estado da Bahia. Limita-se ao norte com o município de Água Branca; ao sul com os estados de Sergipe e Bahia; a leste com Jatobá (PE); e a oeste com Olho d’Água do Casado” (Silva, 2002).

Localizada a cerca de 300 km de distância da capital alagoana, Delmiro Gouveia tem 71 anos de emancipação política, “e é a cidade sertaneja mais populosa, mais influente da região e a única dos 102 municípios do Estado que faz divisa com a Bahia” (CBHSF, 2024).

O território se divide com a Bahia pelas águas do Rio Opará (nome indígena do Rio São Francisco), de um lado, Delmiro, e do outro, Paulo Afonso, ambas com vegetação predominante de caatinga. Inclusive, esse bioma é caracterizado pela dualidade de sua paisagem e pela singularidade marcante do período de seca/estiagem, quando a mata fica branca, e o período de abundância de chuvas, o que transforma a caatinga em uma floresta de cores em que os arbustos e bromélias enverdecem e misturam-se com a diversidade de espécies de plantas como a própria Jurema-Preta, e suas flores que reacendem a flora e alimentam a fauna, que, por sua vez, enobrece todo o espaço com a pluralidade de pássaros e aves que transforma a paisagem semiárida numa polifonia de sons e alta capacidade de adaptação em ambas realidades.

Por falar em alta capacidade de adaptação, o município de Delmiro carrega, ao decorrer de sua história, fatos que o destacaram na região, pelo pioneirismo industrial e econômico que

marcou a formação de seu território. Segundo o IBGE ([s.d.]), “O primeiro nome dado à cidade de Delmiro Gouveia foi Pedra e o povoado se constituiu a partir de uma estação da estrada de ferro da então Great-Western”.

Foi nesse período que o visionário cearense Delmiro Augusto da Cruz Gouveia (1863-1917) chegou à região, em 1903, vindo de Recife-PE, estabelecendo-se na Vila da Pedra, onde começou a comercializar couros de bovinos e peles de caprinos. Em seguida, Delmiro “instalou uma fábrica de linha com o nome de Companhia Agro Fabril Mercantil, atraindo para a região muitos moradores e trazendo o desenvolvimento” (IBGE, [s.d.]).

Contudo, foi a partir do avanço tecnológico e industrial da fábrica de tecidos, que Delmiro mais uma vez inovou, ao instalar a Usina Hidrelétrica de Angiquinho na Bacia do Rio São Francisco para a geração de energia elétrica, focado no funcionamento de sua fábrica, localizada na margem alagoana do rio, no município de Pedra, atual Delmiro Gouveia, de frente ao município de Paulo Afonso.

Segundo Palma (2017, p. 173), Angiquinho foi

inaugurada em 26 de janeiro de 1913 pelo então empresário Delmiro Gouveia, 1ª Hidrelétrica da Cachoeira de Paulo Afonso e a 1.ª do Nordeste; tinha como objetivo fornecer energia elétrica a uma grande indústria têxtil chamada de Companhia Agro Fabril Mercantil localizada na cidade de Pedra (hoje Delmiro Gouveia).

Com isso, a Usina Hidrelétrica de Angiquinho é considerada a primeira experiência de captação de energia instalada no Rio São Francisco, fato que impulsionou a comunidade da Vila da Pedra a tornar-se distrito, com o nome de Pedra, em 1938. Já no ano de “1945 foi mudada a denominação da vila para Delmiro Gouveia em homenagem ao empreendedor. O município, porém, só foi definitivamente inaugurado em 1952, desmembrado de Água Branca” (IBGE, [s.d.]).

Como vimos, o município de Delmiro se consagrou como uma das cidades mais prósperas economicamente do sertão de Alagoas desde o início de sua povoação, enquanto vila da Pedra, com a força do comércio de peles (couro) e a indústria têxtil no século passado.

Na atualidade, destacamos os seguintes aspectos econômicos do município: comércio local, indústria têxtil, agricultura, pecuária e o comércio de peles, tendo se tornado um polo de produção de diversos tipos de couro, culturalmente processados em seus cortumes.

O turismo é uma das atividades que vêm se desenvolvendo, com a participação do município no Polo Turístico da “Região Cânions do São Francisco”, movimentando o setor (cadeia turística) de empreendimentos locais, como meios de transporte, meios de hospedagens

e as agências de receptivo, que vendem roteiros ligados ao Rio São Francisco, passeios de catamarã na região dos cânions, trilhas na caatinga, e a visita aos museus localizados na sede municipal.

No âmbito da educação, o município conta com escolas da rede de ensino municipal e estadual e com um polo da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), o “Campus do Sertão”, “fruto do processo de Expansão das Universidades Federais Brasileiras desenvolvido pelo Governo Federal durante a gestão do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Teve sua implantação em março do ano de 2010” (Delmiro Gouveia, [n.d.]).

Já no quesito patrimônio cultural, o povo de Delmiro carrega saberes e fazeres que fazem parte dos modos de vida no semiárido alagoano. Tais patrimônios culturais materiais e imateriais estão presente em suas práticas festivas, celebrações religiosas e populares, expressões artísticas representadas através do artesanato em couro, linha e pesca artesanal, dança e poesia popular, a exemplos da tradicional festa de Carnaval, e apresentações de quadrilhas juninas nos festejos de São João. Segundo Silva (2015):

Em Delmiro Gouveia vamos saber que a primeira quadrilha no município se chamava Unidos da Pedra Velha, idealizada por Nenê Brasileiro e Zé mulher. Com o passar do tempo outras surgiram como: Quadrilha Luar do Sertão no ano de 1996, na atualidade conhecida como Raiz do Sertão, considerada patrimônio Delmirense participavam cerca de quarenta dançarinos e um marcador, em doze anos conseguiram três vitórias.

A pesquisadora Silva (2015) também destaca que a literatura de cordel está presente no município de Delmiro e tem o seu berço no Povoado Salgado. “Em Delmiro Gouveia/AL, localizamos dois cordelistas, conhecidos o Senhor José Terto de Araújo e o Senhor Joel Hipólito de Oliveira da Silva, do Povoado Salgado”. Segundo Silva (2015), os folhetos de cordel dos dois artistas são expostos ao público na sede municipal e “a comercialização do cordel é na Casa da Arte diretamente com o cordelista ou em alguns espaços indicados por ele para comercializar”.

Outro aspecto importante que merece destaque são os bens culturais que formam o patrimônio arquitetônico de Delmiro Gouveia. De acordo com o Plano Diretor Participativo elaborado pela Gestão Municipal, “foram identificados bens patrimoniais vinculados à estrada de Ferro Paulo Afonso: a estação ferroviária da Pedra (Atual Museu Delmiro Gouveia) e a ponte sobre o rio Moxotó; a Usina Angiquinho e a antiga Vila Operária do povoado da Pedra” (Prefeitura Municipal de Delmiro Gouveia, 2006). O documento destaca também que “em 2006 o Sítio de Angiquinho foi tombado como Patrimônio Cultural do Estado de Alagoas. São partes

integrantes de seu patrimônio, a paisagem, a usina e o conjunto das edificações a ela vinculado” (Prefeitura Municipal de Delmiro Gouveia, 2006, p. 128).

Já em relação à exigência de comunidades e povos tradicionais, em Delmiro vamos encontrar apenas uma comunidade quilombola, o Quilombo Povoado Cruz, que recebeu o certificado como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares em 19 de abril de 2005 (Ipatrimônio, [n. d.]). Nesse sentido, o Quilombo Cruz, assim como outros quilombos, começou a povoar a região do sertão alagoano, logo após a destruição do Quilombo dos Palmares, em 1694. Segundo Silva *et al.* (2020), o processo de ocupação de povos remanescentes de quilombos no semiárido alagoano se deu:

Por meio desse histórico processo de migração, a presença dos povos remanescentes de quilombos tornou-se um traço marcante no contexto do Sertão alagoano, fato evidenciado no quantitativo de comunidades quilombolas atualmente existentes na referida Mesorregião, 35 comunidades, presentes em 16 municípios: Água Branca (6), Batalha (1), Canapi (3), Carneiros (1), Delmiro Gouveia (1), Jacaré dos Homens (4), Monteirópolis (1), Olho d'Água das Flores (3), Olho d'Água do Casado (1), Palestina (2), Pão de Açúcar (2), Pariconha (3), Piranhas (1) Poço das Trincheiras (3), São José da Tapera (2) e Senador Rui Palmeira (1) (Fundação Palmares, 2020 *apud* Silva *et al.*, 2020).

Em relação à presença de etnias de povos indígenas, o município de Delmiro não detém nenhuma comunidade, porém podemos encontrar povos tradicionais nos municípios vizinhos que compõem o sertão de Alagoas, com a presença de “cinco comunidades indígenas, especialmente em três municípios, a saber: Pariconha (Povos Jeripankó, Karuazú e Katokinn); Água Branca e Mata Grande (Povo Kalankó) e Inhapi (Povo Koiupanká), todas de descendência Pankararu” (Silva *et al.* 2020).

1.2 (RE)VISITANDO O RIO OPARÁ: DE SUA NASCENTE ATÉ SUA CHEGADA AO MAR

O Rio São Francisco é o quinto maior rio do Brasil e tem 2.700 km de extensão, banhando com suas águas sagradas seis estados do nosso país (Alagoas, Bahia, Goiás, Minas Gerais, Pernambuco e Sergipe) e o Distrito Federal, desde a sua nascente na Serra da Canastra, em Minas Gerais, até a sua foz, no Povoado Cabeço, localizado no município de Brejo Grande, em Sergipe, de frente para Piaçabuçu-Alagoas.

No percurso de sua nascente até chegar ao mar, o Opará vai ganhando força pelas águas de seus afluentes ao longo do caminho, fazendo do rio um lugar de encontros itinerários

antropológicos, a partir da simbólica relação entre o movimento das águas e os modos de vida sociocultural, econômico, ambiental e espiritual das populações que residem em suas margens.

Entre os tipos de vegetação da bacia do São Francisco encontram-se a caatinga, o cerrado, o campo, as matas ciliares e algumas raras florestas virgens. As condições climáticas do Nordeste semiárido avançar do norte para a bacia do São Francisco de modo que boa parte de sua vegetação natural é composta de caatinga (Pierson, 1972).

O Rio Opará (Rio-Mar, assim chamado pelos povos originários de sua bacia) depois recebeu o nome de São Francisco, em homenagem a São Francisco de Assis (santo católico italiano). O velho rio também é carinhosamente conhecido como Velho Chico pela população que habita a bacia hidrográfica. A bacia, “também chamada de vale do São Francisco, possui uma área de aproximadamente 640.00 km (quilômetros quadrados), o que corresponde a quase 8% do território brasileiro” (Hermuche, 2002 p. 10).

O território e as águas do Opará primeiro foram habitados pelos povos indígenas que viviam e bebiam de suas águas há cerca de 9 mil anos, muito antes de os colonizadores chegarem na região. Segundo Marques (2018, p. 62), o primeiro deles a passar pelas paragens do Velho Chico e o rio “foi avistado pelo olhar colonizador em 4 de outubro de 1501, pela armada de Américo Vespúcio, recebendo o nome do grande ambientalista São Francisco de Assis, seguindo a tradição onomástica portuguesa da designação de acidentes geográficos”. Foi neste período que se iniciaram as primeiras expedições pelo Rio São Francisco e, conseqüentemente, os violentos conflitos com os povos que habitavam o território às suas margens, como detalharemos a seguir.

Deste período de “descoberta”, sabemos que

os primeiros documentos que descrevem o rio consistem num roteiro da viagem de exploração, ordenada pelo rei d. João III ao governador-geral Tomé de Sousa em 1553, e numa carta do jesuíta Basco João de Azpilcueta Navarro que acompanhou o desbravador castelhano Francisco Bruza de Espinosa nessa missão (Rio São Francisco, 2021).

Com a chegada dos jesuítas, vieram também os conflitos violentos impostos pelos colonos contra os povos indígenas que habitavam a bacia do Opará e, também, contra os holandeses e franceses que se instalaram na região de sua foz.

Em relação à origem de grupos indígenas na Bacia do Rio São Francisco, Pierson (1972) informa que “‘Pedaços e fragmentos’ de informações relativa aos indígenas do Vale indicam que os Tupi e os Gê estavam representados entre eles, e que na maior parte da área desenvolveu-se uma mistura irregular de traços culturais desses dois grupos principais”. Além do tronco

Tupi e Macro-Gê, “estavam os Caetés, na margem esquerda, e os tupinambás, na margem direita da foz do rio. E acima destes, os Tupinaê, Amoipira e Ubirajara”, além de muitas outras etnias que continuam existentes nos tempos atuais, como os seguintes grupos: Chocó, Pancararu e Cariri.

Então, devido a essas movimentações, os territórios passaram a ser palco de grandes conflitos e derramamento de sangue. Era essa a paisagem desenhada sobre as margens do Rio São Francisco no século XVI, um cenário de guerra entre colonizadores e os nativos das regiões, onde os caboclos d’água foram brutalmente exterminados e escravizados, como já mencionado aqui. Já a partir da segunda metade XVI, começaram a se intensificar ainda mais as navegações constantes pelo rio, num percurso que ligava a região Sudeste e o Nordeste do Brasil.

Foi durante os séculos XVII e XVIII que o Vale do São Francisco se consolidou como rota para o interior. Segundo Marques (2018, p. 62), “Em seus caminhos, além do ouro, caçavam escravos indígenas que também foram aldeados em missões católicas. Já nos séculos XVII e XVIII, suas margens encontram-se repletas de currais, dada expansão da fonte pecuária e a ação das sesmarias, agraciados com as benevolências da Coroa Portuguesa”, tendo em vista que o Rio São Francisco “ocupava parte das terras atribuídas à Casa da Torre, de Garcia d’Ávila e à Casa da Ponte, de Antônio Guedes de Brito, e pela ação missionária de franciscanos e capuchinhos que, a partir de 1641, se instalaram na região” (Rio São Francisco, 2021).

A partir desse período, iniciam-se as instalações de grandes fazendas para a criação de gado nas beiradas do Rio São Francisco, período que fixou a pecuária bovina como atividade econômica de impacto em toda a região, fato que o tornou o rio conhecido pelo nome de “Rio dos Currais”, justamente pela sucessiva rota de navegação para transporte de gado, que seguia da região Nordeste para o Estado de Minas Gerais. Assim, foi devido a essa constante movimentação (vaivém) que em seus portos se formaram as primeiras povoações da região Nordeste, a exemplo das cidades de Penedo, Piranhas, em Alagoas, e o povoado Curralzinho (atual Curralinho, município de Poço Redondo-SE).

Sobretudo, no início do século XVIII, chegavam e saíam por esses portos mercadorias que supriam as necessidades básicas da população, e as canoas se deslocavam para outras localidades repletas de produtos manufaturados no Sertão: carne salgada, couro, manteiga e madeira, abastecendo as feiras da região. Além das navegações motivadas pela pecuária bovina, o rio tornou-se trilha para caçadores de ouro. De acordo com Pierson (1972), “os motivos que conduziram essas ‘entradas’ era a ânsia de aventura e de prestígio e segurança financeira que a descoberta de pedras e metais preciosos e outras fontes de riqueza poderiam trazer”. Foi essa

movimentação “que fez afluir milhões de pessoas à terra e integrando a região nordeste às regiões leste, centro-oeste e sudeste” (Rio São Francisco, 2021).

Diante desses atravessamentos históricos entre chegadas e partidas de embarcações, o Rio São Francisco tornou-se um espaço potente não apenas de navegação para transporte de alimentos e outros insumos, mas também um importante meio de comunicação entre o povo que vivia e visitava as povoações formadas nas suas margens. Durante séculos, consolidou-se como uma das principais vias fluviais para escoamento dos produtos e a formação de patrimônios culturais: ritos, celebrações e festas de toda a bacia hidrográfica, o que tornou a região uma paisagem culturalmente diversificada, criada pelos moradores e pela diáspora de indivíduos que estão/estavam apenas de passagem.

Diante dessa jornada cronológica marcada por conflitos, inicialmente causados pelas invasões e extermínios das ocupações que construíram a paisagem em volta de toda a Bacia do Rio São Francisco, a região passou, “no século XIX, por sucessivas crises, sobretudo no setor agropecuário, passando por conflitos familiares marcados pela histórica disputa por terras” (Marques, 2018, p. 63).

Os remanescentes destes foram submetidos a sucessivos processos de escravidão e submissão, encontrando-se, hoje, em preocupante estado de pobreza e abandono, como podemos observar entre povos indígenas sanfranciscanos. A cena em todos os tempos é a mesma, despótico e usurpação de terras de uso comum, sobretudo das áreas úmidas, e expulsão dos grupos tradicionais que vivem nesses territórios (Marques, 2018, p. 62).

Por fim, ainda sobre o prisma de Marques (2018, p. 63),

É neste contexto de conflitos violentos pelo domínio das terras, de mortes e de escravidão no enfrentamento de vontades de liberdades, que vão se desenhando os vários povoados e cidade franciscanas. Hoje, temos 504 municípios ao longo do São Francisco, com uma população superior a 17 milhões de habitantes.

A seguir, detalharemos como se deram as instalações dos grandes empreendimentos de barragens e usinas hidrelétricas na Bacia do Rio São Francisco e como se desenhou o território onde está localizada a sede da Aldeia Luz da Floresta (Vila Moxotó) nos tempos de hoje.

1.3 O RIO REDESENHADO: OS IMPACTOS E AS MUDANÇAS OCASIONADOS PELAS CONSTRUÇÕES DE BARRAGENS E USINAS HIDRELÉTRICAS NO VALE DO SÃO FRANCISCO

Como vimos, a região do Vale do Rio São Francisco foi cenário de grandes navegação e descobertas, tornando-se rota de expedições que provocaram a abertura de caminhos, integrando a região Nordeste às regiões Leste, Centro-Oeste e Sudeste no período colonial, quando o rio se tornou um lugar de comunicação e encontros entre viajantes e nativos, promovendo o aumento da população ribeirinha com surgimento de povoações ao longo de sua bacia tornando-a numa pujante rota comercial.

Como afirma Pierson (1972), as constantes movimentações faziam ligação direta “entre as povoações da costa e o Vale do São Francisco tornaram-se não só meios de comunicação entre as duas áreas, mas, muitas vezes, e especialmente no caso de caminhos de gado, locais de povoamento”.

Pierson (1972) aponta, ainda, que “do ponto de vista econômico o rio é um meio de transporte a longas distâncias comparativamente barato, embora às vezes difícil; supre de água e peixes as populações ribeirinhas e é fonte de energia hidrelétrica”. Uma verdadeira “terra da promessa”, um “oásis no deserto”.

Como foi identificado por Donald Pierson em 1972, o Vale do São Francisco possui exuberante beleza e vocação para diferentes atividades econômicas entre elas a utilização de seus recursos hídricos como fonte geradora de energia hidrelétrica. Portanto, é sobre o tema das construções de barragens e usinas hidrelétricas na região semiárida da bacia que nos debruçamos partir de agora.

Entre essas paragens enigmáticas do Velho Chico no semiárido caatingueiro, situada na região do Baixo São Francisco encontra-se a exuberante Cachoeira de Paulo Afonso, na divisa com Delmiro Gouveia, estendendo-se a Piranhas-AL, “através do estreito canal do rio que alguns chamam ‘um verdadeiro canyon’”. Segundo Pierson (1972), foi cavado no que era originalmente uma planície de rocha cristalina, local exato onde toda essa história de construções de barragens começou, como veremos a seguir.

Foi nesse oásis e cenário encantador que, em meados do século XIX, exatamente em 1859, que o imperador Dom Pedro II visitou a cachoeira de Paulo Afonso “e solicitou a realização de estudos sobre o seu potencial para gerar energia” (Eduardo, 2017, p. 171). Podemos dizer que foi a partir deste encontro hipnotizante do imperador com a beleza do cair

das águas da cachoeira que o parque hidrelétrico brasileiro na Bacia do Rio São Francisco começou a ser pensado.

Sem dúvidas, o século XIX ficou marcado como o período em que o vale do Rio São Francisco sofreu as maiores alterações no curso de sua bacia hidrográfica, provocando mudanças em sua paisagem, ecossistema e na vida das populações que viviam nas suas margens, com as instalações de grandes empreendimentos para a geração de energia elétrica, principalmente na região do semiárido brasileiro.

O semiárido foi escolhido para as construções de barragens e usinas hidrelétricas justamente pela região ser considerada pobre e atrasada economicamente, mas dotada de riquezas ambientais propícias para execução de usinas e reservatórios, projetados pelo Governo como alternativa de desenvolvimento econômico da área em questão, o que modificaria bruscamente sua paisagem original, repetindo, de certa maneira, os violentos conflitos provocados anteriormente no território, com a chegada dos colonizadores nos séculos XVII e XVIII, que na ocasião invadiram as aldeias, catequizaram e escravizaram os povos indígenas da região para a formação de currais e o enriquecimento dos fazendeiros, com a expansão econômica da pecuária bovina.

Assim, a primeira experiência de construção de usina hidrelétrica no Nordeste foi a Usina de Angiquinho, em 1913, idealizada pelo visionário empresário Delmiro Gouveia no território da Vila da Pedra, atualmente município de Delmiro Gouveia, como foi dito anteriormente. Configura-se como o estopim para as futuras construções de empreendimentos milionários idealizados pelo Governo brasileiro e executados pela Chesf, inclusive na região da cachoeira de Paulo Afonso, anos mais tarde.

Nas duas imagens a seguir, apresento-lhes aspectos estruturais da Usina de Angiquinho (Delmiro Gouveia-AL) e a Cachoeira de Paulo Afonso-BA. Na Figura 2, notam-se partes da estrutura de ferro e concreto: canos e escadarias, parte da arquitetura que compõe a Usina Hidrelétrica de Angiquinho (atualmente, sítio arqueológico tombado como Patrimônio Cultural do Estado de Alagoas). Na Figura 3 vê-se a cachoeira de Paulo Afonso, fotografada a partir da Usina de Angiquinho, localizada na margem esquerda do rio, do lado alagoano.

Figura 2 - Usina Hidrelétrica Angiquinho-Delmiro Gouveia-AL



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Figura 3 - Cachoeira de Paulo Afonso e o mirante da Usina de Angiquinho



Fonte: Acervo do autor, 2022.

“Dada a importância de Angiquinho para o planejamento das alterações na bacia hidrográfica do São Francisco na época, sua implementação foi vital para a ideia de concepção do futuro Complexo de Usinas Hidrelétricas da CHESF” (Eduardo, 2017, p. 174). Como a experiência de Angiquinho deu certo, a partir da década de 1930 o Governo brasileiro iniciou os estudos sobre o processo de implementação de projetos de modernização compulsória na

Bacia do Rio São Francisco, apresentados como propostas de desenvolvimento econômico para a região (como já foi mencionado aqui).

Entre as propostas de desenvolvimento estavam a construção de barragens, usinas hidrelétricas, como já foi dito, e as iniciativas de “combate à seca”, como o projeto de transposição do rio. Segundo Vianna Jr. (2018), esses temas de caráter desenvolvimentistas por parte do Estado têm gerado, ao longo da história, intensas discussões:

De certa maneira, o debate atual reproduz uma discussão que persegue o Rio São Francisco desde, pelo menos, a revolução de 1930, quando o Estado — e particularmente o Governo Federal — começou a desempenhar um papel central (e modernizador) na utilização de recursos hídricos para fins energéticos, e passou a adotar políticas desenvolvimentistas, ainda que naquele momento as demandas dos camponeses ribeirinhos, povos indígenas e comunidades tradicionais fossem muito pouco visibilizadas ou consideradas (Vianna Jr., 2018, p. 15-16).

Diante de toda a movimentação em torno do uso das águas para a construção de usinas hidrelétricas, barragens e sistemas de irrigação que na época surgia nos Estados Unidos, o modelo norte-americano inspirou o governo de Getúlio Vargas a assinar, em 10 de julho de 1934, o Código de Águas (Decreto n.º 26.234). A nova legislação tornou todos os recursos hídricos bens da União, regulamentando o setor de águas e energia elétrica, o que gerou disputas entre os interesses locais e nacionais pelo direito de exploração das quedas d’água no Brasil.

De acordo com Vianna Jr. (2018, p. 16), “ainda assim, o Código de Águas, no Artigo 143, foi inovador por tentar garantir salvaguardas sociais para comunidades ribeirinhas, particularmente em relação às atividades econômicas (inclusive irrigação) e a proteção ambiental”.

Logo depois, mais uma vez inspirado nos projetos de grandes empreendimentos realizados no Vale do Rio Tennessee, nos Estados Unidos, em 1944 — que incluíam a construção de usinas hidrelétricas e barragens —, o Governo brasileiro decidiu replicar esse modelo no país.

O Vale do São Francisco foi escolhido como a região estratégica para essa experiência, com o objetivo de resolver, simultaneamente, a questão energética, o atraso econômico regional e contribuir para a redução das desigualdades sociais. Nesse contexto, em 1948, foi elaborado o Plano de Aproveitamento do Vale do São Francisco, que culminou na criação da Comissão do Vale do São Francisco (CVSF), responsável pela execução do plano. No mesmo ano, a Chesf também iniciou suas atividades na região.

Com isso, a Chesf deu início ao programa de ampliação do sistema Chesf, naquilo que se passou a denominar de Complexo Hidrelétrico de Paulo Afonso. A construção da Usina

“Paulo Afonso I”, ainda em 1948, provocou “intervenções físicas, que alteraram a dinâmica hidrológica do rio São Francisco e suas respectivas vazões naturais, sendo implementadas durante diversas décadas” (Eduardo, 2017), em outras consecutivas construções ao longo da bacia, como mostraremos de maneira cronológica a seguir.

O segundo empreendimento a ser instalado foi a Usina de Três Marias, no ano de 1950, no estado de Minas Gerais. A terceira e a quarta foram as Usinas de Paulo Afonso II, em 1955, e Paulo Afonso III, com início de sua obra em 1967 e finalização em 1971, seguidas pela construção da barragem de Moxotó, em Delmiro Gouveia, entre os anos de 1971 e 1979. Já durante o ano de 1983 a Usina de Moxotó passou a se chamar Apolônio Sales (localidade onde se encontra a sede do instituto Aldeia Luz da Floresta). Vale ressaltar que o volume de águas da barragem de Moxotó provocou várias inundações e impactos ambientais nos territórios circunvizinhos, como, por exemplo, ter “parcialmente inundado o palco da Guerra de Canudos (1896 e 1897)” (Vianna, 2018). Mais à frente, veremos outros exemplos de localidades inundadas pela Moxotó.

No mesmo período, a Chesf também instalou a barragem de Sobradinho, a partir de 1973, concluída em 1979 (localizada entre Petrolina-PE e Juazeiro-BA); seguida da barragem de Paulo Afonso IV (1975); logo após, veio a barragem de Itaparica, também conhecida como UHE-Luiz Gonzaga, em 1979, localizada exatamente na divisa dos municípios pernambucanos de Petrolândia e Jatobá, com a cidade de Glória no estado da Bahia; finalizando as construção com a Usina Hidrelétrica de Xingó, em Canindé do São Francisco-SE, na divisa com Piranhas-AL, em 1987.

Segundo Marques (2018, p. 61), durante essas grandes construções de barragens ao longo do Vale do São Francisco, “estima-se que mais de 250.000 pessoas foram atingidas e deslocadas para outras áreas organizadas pela CHESF”.

Portanto, em virtude de toda a complexidade causada pelos deslocamentos compulsórios (muitas vezes, uma mudança forçada) do habitat natural de moradia destas populações ribeirinhas e comunidades tradicionais, foi estabelecida a política de reassentamento nos 1980 para os atingidos em barragens e comunidades indígenas. “Naquele período, camponeses afetados pelas barragens de Moxotó e Sobradinho já haviam enfrentado os problemas decorrentes dos deslocamentos compulsórios, dos assentamentos e da política de indenizações da Chesf” (Vianna Jr., 2018, p. 20).

Ainda de acordo com Marques (2018, p. 61), “uma das características dos deslocamentos populacionais no São Francisco foi a quebra dos veículos das pessoas com seus lugares, com seus espaços identitários. O pesquisador afirma ainda que os prejuízos a essas

populações não são “apenas de uma lembrança traumática, mas de uma busca de sentido na dinâmica de organização da identidade sociocultural e das suas dimensões subjetivas”. Ou seja, os impactos causados pelos empreendimentos faraônicos da Chesf não afetaram apenas a dinâmica do espaço físico inerente à territorialidade dessas povoações, afetam violentamente a autoestima e expectativa de vida deles, que nasceram, cresceram e tornaram-se simbolicamente “afluentes” e “braços” de extensão humana do Rio São Francisco, ao serem obrigados a despartarem de suas aldeias e vilas. É algo muito semelhante ao que ocorreu com o deslocamento compulsório da população que habitava as margens do rio onde foi construída a Usina Hidrelétrica de Moxotó, como veremos a seguir.

Como identificou Santos (2012, p. 94), “os impactos mais significativos se deram com a construção da barragem Apolônio Sales, iniciada em 1971, que obrigou a retirada de todos os moradores da área que a Chesf considerou necessária para a obra”. Ela acrescenta, ainda, que o processo de mudança dessa população para o novo local de morada “não se deu de forma tranquila, uma vez que não houve reassentamento e cada um teve que construir sua nova moradia e como nem todos conseguiram em tempo hábil, tiveram que contar com a solidariedade de parentes e amigos” (Santos, 2012, p. 96).

Dessa forma, a construção provocou impactos socioambientais em áreas urbanas e rurais das cidades e comunidades de pescadores do estado da Bahia, ocasionados pelo grande volume de águas da barragem de Moxotó, em 1975. “O reservatório atingiu grande área, inundando em Paulo Afonso parte dos bairros Centenário e Barroca e no município de Glória, a própria cidade e os povoados ribeirinhos” (Santos, 2012, p. 49).

Vale destacar também que a grande concentração de volume de água da Usina Hidrelétrica de Moxotó (Apolônio Sales) provocou inundações do Parque Nacional de Paulo Afonso, ao ponto de extingui-lo:

Podemos prever os impactos socioambientais que a barragem provocaria. Tanto, que para sua efetivação foi extinto o Parque Nacional de Paulo Afonso, que havia sido criado pelo Decreto nº 25.865, de 24 de novembro de 1948. A área do Parque abrangia terras circunjacentes à Cachoeira de Paulo Afonso nos estados da Bahia, Alagoas e Pernambuco (Santos, 2012, p. 48).

Neste caso, ficou claro que o modo de vida dos moradores foi bastante afetado, e toda a população ribeirinha foi forçada a deixar para trás suas terras férteis, um padrão de vida que estava totalmente conectado ao rio e ao uso das suas águas para produção de alimentos, como a agricultura, a pesca artesanal e outras culturas e atividades econômicas de subsistência, bem

como suas práticas rituais, religiosas e culturais, que faziam parte da identidade ancestral e da territorialidade do Baixo São Francisco.

Por conta desse problema de deslocamentos, o debate sobre as políticas de reassentamento ganhou força em toda a região formada pela nação catingueira de camponeses ribeirinhos, povos indígenas, remanescentes de quilombolas e moradores de cidades e vilas rurais do Vale do São Francisco afetados pelos empreendimentos de barragens, que passaram a se organizar enquanto classe e lutar pelos seus direitos, com apoio dos movimentos sociais da época.

Desta vez, contando com o suporte de mediadores ligados às Pastorais da Igreja, desde meados da década de 70, que dialogavam com as comunidades sobre os perigos das construções a partir das experiências das barragens de Moxotó e Sobradinho, foi então que movimento começou a se fortalecer institucionalmente, com o surgimento do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STRs) e o Polo Sindical, que no período criou o Centro de Defesa dos Direitos Humanos do Submédio São Francisco, instituição jurídica que atuava diretamente com as comunidade, “levando as demandas à Chesf, às agências governamentais e também ao Banco Mundial” (Vinna, 2018).

Diante de toda a narrativa histórica e do detalhamento cronológico desses acontecimentos relacionados à instalação de grandes empreendimentos de geração de energia elétrica ao longo do território da Bacia do Rio São Francisco, na região do semiárido nordestino, durante o século passado, é importante destacar que os conflitos e os impactos ambientais, socioculturais e humanos provocados por esse processo de desenvolvimento econômico compulsoriamente imposto não ficaram restritos ao passado. Como sinaliza Marques (2018), “cabe enfatizar que a modernização autoritária no Rio São Francisco ocorre através de grandes projetos, como aquele da transposição e da implantação de ‘novas plantations’, como vinícolas e agroindústrias”.

Nesse contexto, podemos finalizar acrescentando que a região da Bacia do Opará tem sido constantemente redesenhada por novas iniciativas/construções desenvolvimentistas, impulsionadas por investimentos do Governo Federal. Um exemplo disso é o ambicioso projeto de transposição das águas do rio, cujas obras foram iniciadas em 2007 e até hoje permanecem inacabadas. Outro problema enfrentado pelas populações ribeirinhas diz respeito à privatização de praias fluviais e áreas ao longo do rio, cada vez mais monopolizadas por empreendimentos turísticos instalados em diversos pontos do São Francisco. Esses são apenas alguns dos desafios atuais que, de certa forma, colocam em risco o ecossistema e os modos de vida das populações que habitam as margens da bacia: ribeirinhos, pescadores e pescadoras, remanescentes de

comunidades quilombolas, populações rurais, povos indígenas e também os migrantes atraídos pela construção das hidrelétricas. Como alerta Marques (2018, p. 60), é um “povo que nos dias atuais assusta-se com as difíceis condições de vida, desde a fome e sede, passando por dificuldades de referências identitárias, entre tantos outros problemas socioambientais”.

1.4 MINHA CHEGADA À ALDEIA: O IMPACTO VISUAL DO MURO DA CHESF NA PAISAGEM DA VILA MOXOTÓ

Nesta última parte deste capítulo, apresento alguns aspectos geográficos que envolvem as características físicas da paisagem que compõem a territorialidade da Vila Moxotó na atualidade. A análise baseia-se na minha experiência e no olhar etnográfico construído a partir das observações realizadas em campo por este antropólogo catingueiro que escreve este trabalho.

Pois bem, toda essa história com a Aldeia Luz da Floresta começou em setembro de 2021 (ainda durante a pandemia da covid-19, justamente no período de flexibilização para encontros e convívios sociais, após os avanços na distribuição das vacinas pelo SUS). Foi nesse contexto que atravessei de ônibus, pela primeira vez, o reservatório da Usina Apolônio Sales para participar do rito de “Cura e Iluminação” e consagrar a Jurema no Terreiro da Aldeia — a casa de Nilma Carvalho.

Neste período inicial, tudo era novo para mim: a Jurema, o grupo Aldeia Luz da Floresta, a cidade de Paulo Afonso e as imensas estruturas dos reservatórios, barragens e usinas hidrelétricas do complexo da Chesf. Na época, fiquei hospedado na casa de uma juremeira e amiga Carolina Alexandra, localizada na Ilha de Paulo Afonso. Foi ela quem me convidou, guiou até a sede da Aldeia e me apresentou à xamã Nilma e aos demais integrantes do grupo.

Era um sábado, por volta das 11h30 da manhã, quando embarcamos no ônibus coletivo que realiza o trajeto de Paulo Afonso até a Vila Moxotó, na linha denominada “Barragem Leste”. Vale ressaltar que os horários de funcionamento desse transporte são limitados, operando apenas das 5h às 19h, e trata-se do único meio de transporte público autorizado para a população da vila atravessar os portões da guarita da Usina Apolônio Sales em direção à comunidade e vice-versa — com exceção de funcionários, policiais e aposentados da Chesf, que podem atravessar a barragem com seus veículos a qualquer momento.

Já dentro do veículo, seguimos viagem, passando por alguns pontos onde o ônibus parava no caminho, até chegarmos ao portão de entrada da guarita da Chesf (20 minutos depois), onde avistamos uma placa escrito: “Chesf - Usina Hidrelétrica Apolônio Sales:

Departamento Regional de Operação de Paulo Afonso”. Um funcionário da empresa abriu a porteira para o ônibus entrar. Em seguida, o veículo percorreu um trecho sobre uma espécie de ponte/estrada de concreto, situada na região central da estrutura, cercado por uma imensidão de águas em ambos os lados — um cenário marcado por uma paisagem abundante em espelhos d’água e pequenas ilhas isoladas no meio da represa.

Logo, chegamos novamente à terra firme, já no lado alagoano, dentro da área da usina. Em seguida, o ônibus atravessou uma rotatória rodeada por diversas espécies de árvores nativas, até alcançarmos o portão de saída da guarita, onde outro funcionário abriu o portão e liberou a passagem. Finalmente, chegamos à Vila Moxotó. A travessia durou cerca de cinco minutos, até desembarcarmos no segundo ponto de parada do ônibus, situado a poucos metros da casa de Nilma.

Ao chegarmos ao destino, visualizei o início da construção de um muro de aproximadamente um metro e meio de altura, que se iniciava na guarita da Chesf e se estendia por uma longa área de caatinga que dá acesso ao curso do rio, situado em frente às casas da comunidade. Lembro que o impacto foi repentino e ficou ainda maior ao perceber que aquele muro havia sido erguido para proibir o acesso dos moradores ao rio, facilitando o monitoramento da área pela Chesf.

Lembro-me que o sentimento de frustração foi imediato quando me deparei com uma placa de aviso: “Barragem de Moxotó - Proibido Entrada de Pessoas Não Autorizadas”, do lado de dentro do muro (como vemos na Figura 4). Foi então que soube que, por trás de toda aquela área exuberante de caatinga, encontrava-se a margem do Rio São Francisco, pertencente à Chesf, a qual possui uma política de restrição ao acesso livre da população em áreas onde estão localizadas as usinas hidrelétricas do complexo ao longo do Rio São Francisco. Além do muro, existe um esquema de vigilância e monitoramento policial no local.

Na ocasião da minha segunda visita à Aldeia, observei uma nova alteração na paisagem local. Desta vez, a Chesf havia acrescentado uma cerca de arame farpado à estrutura da muralha previamente construída. Aquela modificação atual despertou em mim a curiosidade de querer acessar a calha daquele rio e compreender também os motivos daquela construção, cuja circulação havia sido restrita.

Figura 4 - Muro em área de monitoramento da Usina Hidrelétrica Apolônio Sales - Vila Moxotó, que impede a passagem da comunidade ao Rio São Francisco



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Figura 5 - O muro construído pela Chesf para proibir o acesso livre da Comunidade ao bioma caatinga e à calha do rio



Fonte: Acervo do autor, 2023.

Foi então que, logo após meu ingresso como aluno no mestrado do Programa de Antropologia da UFS, em 2023, iniciei a pesquisa de campo. Procurei dialogar com a xamã sobre a construção do muro e a proibição de acesso aos recursos fluviais imposta pela Chesf à população. Busquei compreender sua perspectiva enquanto moradora da comunidade e refletir

sobre se — e de que forma, na visão dela — essa realidade poderia comprometer a realização dos rituais com a Jurema Sagrada.

Com isso, mergulhei profundamente na pesquisa e, durante o processo de trabalho de campo, descobri que o grupo neoxamânico chegou a realizar algumas sessões ritualísticas na beira do Rio São Francisco, anos antes de a Chesf iniciar a construção do levantamento do muro.

Em uma das minhas andanças para consagrar a Jurema e realizar a observação participante em um dos rituais, conduzi uma entrevista com a xamã, em 11 de novembro de 2023, na qual abordei o tema do muro. Perguntei a Nilma se ela poderia relatar como se deu a proibição do acesso ao rio para a comunidade, onde o grupo realizava os trabalhos, em áreas monitoradas pela empresa Chesf. Nilma respondeu dizendo:

Sempre teve, né, a questão da Chesf. Nunca houve uma permissão nesse sentido, nem para a comunidade, porque as áreas da Chesf são todas privatizadas, Bruno, todas. Mesmo sem muro, você não pode fazer uso delas. Aí a gente fazia, mas não havia uma permissão legal da Chesf. Então, como era à noite, a gente ia, porque toda a comunidade tinha acesso a esse rio na época. Nós fazíamos os trabalhos à noite.

Ela disse também que

A construção do muro foi de uns dois anos pra cá. Mas, quando se construiu o muro, a gente já não fazia mais os trabalhos lá — já estávamos aqui, entendeu? Não foi por conta do muro que a gente deixou de fazer o trabalho. Tanto é que, quando você começou a participar dos nossos trabalhos, o muro já estava construído.

Em seguida, confirmei para ela que quando eu cheguei à Vila Moxotó pela primeira vez, em setembro de 2021, a Chesf estava iniciando a construção do muro.

Em seguida, Nilma respondeu:

Pois é, estavam começando ainda. A gente realizou trabalhos na beira do rio em 2018, 2019 e 2020, quando ainda não havia muro lá. Trouxe o trabalho pra cá, pro terreiro, porque nós precisávamos de um espaço reservado, e lá não tinha — não era cercado e qualquer um poderia acessar. Imagina você, em plena sessão, todo mundo na força, em estado de consciência alterado, e chegar gente... chegar a patrulha da Chesf proibindo a gente, ou a polícia chegando. Imagina o que poderia rolar, entendeu? Imagina o quão chocante seria pra gente. Então, aqui no terreiro, nós temos uma certa proteção e resguardo dos olhares dos outros.

Mediante esses relatos e retratos da paisagem atual da Vila Moxotó, bem como das proibições impostas pela Chesf ao acesso às águas do rio, fica claro que a construção do muro pela empresa continua provocando alterações violentas no ecossistema ao inserir mais uma obra

de concreto na paisagem semiárida e, conseqüentemente, na vida das pessoas que habitam as margens da Bacia do Baixo São Francisco na atualidade.

Vale lembrar que, legalmente, todos os recursos hídricos do país passaram a ser bens da União em 1934, por meio do Código de Águas (Decreto nº 26.234). Portanto, o uso das águas do Rio São Francisco deveria ser de acesso comum ao povo, sem proibições. No entanto, a Companhia Hidrelétrica do São Francisco (Chesf) não impôs restrições apenas à comunidade da Vila Moxotó: a empresa tem atuado com proibições simbolicamente e materialmente (muro) na exclusão da população ao direito de ir e vir: usufruir das águas e de circular livremente. Um exemplo disso são os muros com cercas de arame farpado construídos em diferentes localidades da região. O mesmo projeto foi implementado na sede do município de Paulo Afonso, onde um trecho do Rio São Francisco foi cercado, impedindo o acesso da população local, de turistas e visitantes ao Pico de Pedra, um dos principais pontos turísticos e de lazer da cidade.

A movimentação de construções de usinas, barragens e reservatórios em volta das águas do Rio São Francisco no território em questão, onde estão localizadas a sede do Instituto Aldeia Luz da Floresta (Vila Moxotó) e as cidades do seu entorno, Paulo Afonso e região, causou diversos impactos ambientais, sociais e culturais, afetando negativamente a vida das povoações e comunidade tradicionais de pescadores, camponeses e remanescentes de quilombolas e indígenas, com a desapropriação compulsória dessas populações inundava sedes e vilas dos municípios do entorno.

2. RITUAIS: UMA VISÃO ANTROPOLÓGICA E O RITUAL COM A JUREMA

Segundo Mariza Peirano (2000, p. 11), “a ação ritual assim compreendida consiste em uma operação feita em um objeto-símbolo com o propósito de uma transferência imperativa de suas propriedades para o recipiente”. Na visão de Mary Douglas (1966, p. 50), “para cada um de nós, tomado individualmente, estes actos quotidianos e simbólicos, que são os ritos, têm diversas funções: permitem-nos isolar certos fenómenos e valorizá-los, fornecem-nos um método mnemônico e, por fim, um meio de dominar a nossa experiência”. Ainda de acordo com Peirano (2002), “o que se encontra no ritual também está presente no dia-a-dia e vice-versa”. Assim, “consideramos o ritual um fenómeno especial da sociedade, que nos aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo”.

A intenção de iniciar este capítulo com as noções de ritual, a partir do pensamento de duas antropólogas, é para ilustrar como a ideia de ritual nos serve hoje de guia para uma análise antropológica mais ampla e mais rica. No entanto, a disciplina precisou passar por um longo período de transformações teóricas ao longo de um século para que pudéssemos compreender melhor os rituais e esclarecer nossas ideias sobre os ritos seculares. Conforme Peirano (2002, p. 30), “inicialmente presos na discussão relativa à magia, religião e ciência, os antropólogos aos poucos foram secularizando a noção de ritual, a ponto de ver esses fenómenos como especiais e críticos independentemente de critérios de racionalidade, religiosidade e misticismo”.

Dessa forma, a Antropologia reafirma sua importância como ciência, ao desenvolver estudos sobre as particularidades de diferentes coletivos humanos e, conseqüentemente, suas representações simbólicas em rituais que compõem aspectos fundamentais da vida social.

As práticas da investigação etnográfica e da observação participante vêm se consolidando como um método de pesquisa científica ao longo da história. É impossível não reconhecer a contribuição de Bronislaw Malinowski (1978), com suas investigações sobre a cerimônia ritual de trocas do Kula nas Ilhas Trobriand, assim como de outros pensadores e pensadoras das chamadas antropologias clássica e moderna, para o aprimoramento da etnografia, do trabalho de campo, da coleta de dados, do diário etnográfico e do saber antropológico em torno de rituais e seus aspectos simbólicos. Durante os séculos XIX e XX, esses estudos buscavam enquadrar os rituais como fenómenos ligados à magia, religião, mitos, crenças e à dicotomia entre sagrado e profano.

Com isso, segundo Mariza Peirano (2002), foi nesse contexto, marcado por diversas dicotomias e tentativas de classificação, que os estudos sobre rituais se tornaram reconhecidos no campo da ciência e da teoria antropológica:

O mundo futuro seria o da ciência e da racionalidade. Magia e religião eram manifestações arcaicas, antigas ou, quando muito, simples e elementares. É nesse ambiente que a discussão sobre ritual, ligada justamente às manifestações de magia e de religião, mas não sem ambivalências, surge como um tema explicitamente relevante para a antropologia (Peirano, 2002, p. 12).

Conforme definiu Peirano, o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Aproveitando o gancho do trabalho de Malinowski (1978) sobre os rituais de troca do Kula em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, este capítulo discutirá pesquisas etnográficas sobre rituais, com o intuito de mergulhar nessa fonte teórica para guiar o entendimento dos elementos simbólicos e da eficácia das cerimônias ritualísticas, bem como das práticas religiosas e espirituais de “sociedades primitivas” e modernas. Um exemplo é o próprio Kula, bem como as contribuições de Marcel Mauss ao analisar o sistema de prestações e contraprestações a partir do Potlatch. Nossa intenção em utilizar essas duas referências é a de iniciar uma discussão sobre rituais a partir da teoria antropológica que nos auxilie a compreender o ritual da Jurema praticado na Aldeia Luz da Floresta.

Mencionamos o Kula e o Potlatch para destacar que, por muito tempo, ambos foram compreendidos como fenômenos ligados a sistemas de cerimônias de trocas econômicas pelos antropólogos da época, e não como rituais. No entanto, segundo Peirano (2002, p. 11), podemos hoje constatar os aspectos rituais de ambos:

1) como fenômenos culturais de comunicação — sem fazer sentido para os ocidentais, faziam-no para os nativos; 2) constituídos de sequências padronizadas de palavras e atos, frequentemente expressos em múltiplos meios — colares, braceletes, diálogos cerimoniais, músicas, pinturas corporais, cobertores, placas de cobre, posturas etc. faziam parte do repertório destes eventos; 3) a formalidade, a estereotipia e a repetição — que os nativos reconheciam e enfatizavam — marcavam os eventos; 4) ambos produziam valores sociais durante a performance — status e prestígio eram construídos ou destruídos, concepções de riqueza estabelecidas, noções de dignidade e de generosidade reforçadas.

Desse modo, ainda levando em consideração a teoria da reciprocidade, Mauss nos informa que a dádiva presente nos “sistemas de prestação praticados pelas sociedades tidas como arcaicas podem servir para explicar historicamente nossas próprias sociedades” (Mauss, 2003, p. 265). Ou seja, as sociedades atuais também realizam trocas solidárias e simbólicas de bens materiais e imateriais, e não somente trocas de valores comerciais.

Dessa forma, podemos identificar aspectos da teoria da reciprocidade no centro espiritualista Aldeia Luz da Floresta, a partir das relações de troca que se manifestam tanto de maneira econômica quanto por meio das ações realizadas em atividades ligadas à organização e aos preparativos antes e após a realização dos rituais: 1) Para participar do rito, cada pessoa deve fazer uma contribuição simbólica em dinheiro e doar alimentos, que serão arrecadados e destinados a pessoas em situação de vulnerabilidade socioeconômica, além de contribuir com alimentos e frutas para o consumo de todos e todas após o rito; 2) a segunda forma de troca é representada pela ação, que inclui a limpeza e a organização do terreiro, como colher e cortar lenha para o fogo, montar a estrutura do espaço ritual (altar, cadeiras, mesa, esteiras), além da participação dos membros do grupo nos ensaios dos cânticos e na execução de instrumentos musicais.

Em relação à eficácia desse sistema de trocas como rito, Mary Douglas (1996, p. 55) acrescenta: “Mauss dizia que a sociedade primitiva se pagava a si própria com a moeda falsa da magia. Esta metáfora resume admiravelmente aquilo que desejamos demonstrar a propósito dos ritos”:

O dinheiro é um sinal fixo, objectivo, identificável; representa operações que, sem ele, seriam confusas e contestáveis. Do mesmo modo, o rito é o sinal exterior de estados interiores. O dinheiro medeia transacções, o rito medeia experiências, incluindo a experiência social. O dinheiro é um padrão que nos permite avaliar um produto, tal como o rito uniformiza as situações, o que nos ajuda a avaliá-las. Tal como o rito, o dinheiro cria um laço entre o passado e o futuro. Quanto mais reflectimos na riqueza desta metáfora, mais se torna evidente que não se trata de uma metáfora. O dinheiro não é mais do que um tipo de ritual especializado e levado ao extremo (Douglas, 1966, p. 55).

Acrescento que as trocas que envolvem os rituais da Aldeia Luz da Floresta também são de natureza espiritual, e sua eficácia pode se manifestar por meio de curas espirituais e psicoemocionais, que ocorrem durante e após as cerimônias concedidas pelos guias espirituais e pela força da Jurema Sagrada, através da força dos cânticos da xamã. Ou seja, os/as juremeiros/as e participantes doam sua energia através de ações performativas para a realização do rito e, em troca, recebem ensinamentos da força espiritual da Jurema, que os ajudam a enfrentar os desafios da vida cotidiana, como também se fortalecem coletivamente enquanto grupo neoxamânico.

Em relação à organização coletiva do grupo Aldeia Luz da Floresta para a realização das cerimônias neoxamânicas com a bebida da Jurema, que têm finalidades terapêuticas e espirituais, essa organicidade coletiva do ritual pode ser compreendida de acordo com Émile Durkheim (1989, p. 38), que afirma: “as representações religiosas são representações coletivas

que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a sustentar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos”.

De acordo com Peirano (2002, p. 13), “para Durkheim, rituais criam um corpo de ideias e valores que, sendo socialmente partilhados, assumem uma conotação religiosa. Religião, para Durkheim e Mauss, portanto, não é algo que diz necessariamente respeito aos deuses e ao sobrenatural, mas à sociedade”. Nesse sentido, embora o grupo Aldeia Luz da Floresta realize rituais espirituais e o culto à Jurema Sagrada, ele não se define como uma religião, mas sim como uma instituição sem doutrinação que trabalha com práticas neoxamânicas espirituais e psicoterapêuticas, envolvendo uma vivência coletiva entre os sujeitos que compõe o grupo visando à saúde coletiva para vida em sociedade.

Mariza Peirano destaca, ainda, que “um dos primeiros autores a se libertar das amarras da religião e se dedicar ao estudo do ritual em si foi Arnold Van Gennep (1873–1957), que propôs uma classificação dos rituais de acordo com o papel que desempenhavam na sociedade”. Van Gennep destacou-se pelo estudo dos ritos de passagem, baseando-se nas ideias de Durkheim e examinando em detalhe as partes constitutivas dos rituais. No entanto, foi através dos estudos rituais de Victor Turner, focados no sistema ritual do povo Ndembu, localizado no noroeste da Zâmbia, na região centro-sul da África, que o autor se tornou amplamente conhecido na Antropologia. Turner estudou diversos tipos de ritos, como ritos de passagem, rituais de crise de vida, cerimônias de iniciação, rituais de aflição, cultos de caça, cultos de fertilidade feminina e cultos curativos na sociedade Ndembu.

Turner apresentou uma descrição detalhada dos aspectos simbólicos dos rituais Ndembu e também introduziu a noção de liminaridade para explicar as nuances e os conflitos individuais, psicológicos e socioculturais vivenciados pelos neófitos Ndembu durante o “período limiar dos ritos de passagem” ou “iniciação”. Segundo Mariza Peirano (2002, p. 20-21), Turner descreve os ritos Ndembu da seguinte forma:

O autor distingue dois tipos principais: os rituais de iniciação (para meninos e meninas) e os rituais de aflição (geralmente com o objetivo de sanar problemas relativos à menstruação, fertilidade e parto, para as mulheres, e falta de sorte na caça, para os homens). Turner fornece amplo material nos três níveis de interpretação propostos, que eram: o nível exegético — aquele que é fornecido pelos nativos e que contempla dados sobre o nome, as características e a elaboração do objeto ritual; o nível operacional — derivado do uso dos símbolos e da composição social dos grupos que realizam o ritual; e o nível posicional — consequência da relação entre diferentes símbolos de vários rituais ou entre símbolos de um mesmo ritual (Peirano, 2002, p. 20-21).

Segundo Turner, os ritos de passagem existem em todas as sociedades:

Tais ritos indicam e constituem transições entre estados. Por “estado” entendo, aqui, “uma condição relativamente fixa ou estável”, e tenderia a incluir, no seu significado, certas constantes sociais, como estatuto legal, profissão, cargo público ou ocupação habitual, posição ou categoria (Turner, 2005, p. 137).

O autor acrescenta ainda que:

Poder-se-ia, suponho, falar também de um “estado de transição”, pois, afinal de contas, J. S. Mill escreveu sobre um “estado de movimento progressivo”, prefiro, no entanto, encarar a transição como um processo, um devir, e no caso dos ritos de passagem até mesmo como uma transformação (Turner, 2005, p. 137-138).

Nesse sentido, de acordo com Turner, “o próprio Van Gennep (1960) definiu ritos de passagem como ‘ritos que acompanham qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade’, para ressaltar o contraste entre ‘estado’ e ‘transição’” (Turner, 2005 p. 138). Ele acrescenta que “de um modo geral, os ritos de iniciação, seja no sentido da maturidade social, seja no da afiliação religiosa, constituem os melhores exemplos de transição, pois têm fases marginais ou liminares bem marcadas e prolongadas” (Turner, 2005, p. 139):

Devo afirmar aqui, entre parênteses, que considero o termo “ritual” mais apropriado às formas do comportamento religioso associadas com transições sociais, enquanto o termo “cerimônia” tem mais a ver com o comportamento religioso associado aos estados sociais, em que as instituições jurídico-políticas têm, igualmente, maior valor. O ritual é transformador; a cerimônia, confirmatória (Turner, 2005, p. 139).

Segundo Roberto Damatta (2000), “os ritos de passagem foram recorrentemente interpretados a partir dos anos 60, sobretudo por Victor Turner. Pode-se discernir duas tendências interpretativas típicas dessa fase”:

A primeira, discute os ritos de passagem como uma resposta adaptativa obrigatória, quando os indivíduos são obrigados a mudar de posição dentro de um sistema. Deste ângulo, os ritos seriam elaborações sociais secundárias, com a função de apagar os conflitos gerados pela transição da adolescência à maturidade, uma passagem postulada inevitável, difícil, problemática e conflituosa em qualquer sociedade humana (Damatta, 2000, p. 11).

Já a segunda vertente interpretativa evidencia a passagem do enfoque individual para o coletivo. “A par de uma impressionante e detalhada etnografia, sua novidade consiste, precisamente, em tomar o simbolismo dos ritos de passagem como uma dramatização de valores, axiomas, conflitos e contradições sociais” (Damatta, 2000, p. 12).

A partir das representações de Turner sobre a simbologia dos rituais Ndembu, descreveremos alguns aspectos simbólicos dos rituais de cultos curativos, ritos terapêuticos e os procedimentos terapêuticos do culto Ihamba, nos quais adivinhos e curandeiros são personagens centrais chamados de “especialistas rituais” para a realização desses ritos, que utilizam elementos naturais para fins de trabalhos terapêuticos similar às práticas xamânicas. Esses rituais têm como objetivo a cura de doenças de cunho emocional, físico e social, especialmente a solução de conflitos relacionados à convivência do povo Ndembu com seus companheiros de aldeias. Segundo Turner (2005, p. 450):

No seu tratamento da doença, os Ndembu, como nós, reconhecem sintomas e distinguem entre diagnóstico e terapia. Porém a semelhança termina aqui. Os Ndembu não reconhecem causas naturais para as doenças, mas, como vimos, acreditam que elas são produzidas por sombras punitivas ou feiticeiros invejosos. Os seus clínicos são adivinhos e seus terapeutas são mestres de cerimônias.

Turner descreve que estas cerimônias são seguidas por ações terapêuticas de acordo com as prescrições do adivinho:

Tais ações podem consistir na destruição ou expulsão de um feiticeiro ou bruxa; a realização do ritual, pelos especialistas do culto, para apaziguar ou exorcizar manifestações específicas das sombras, culturalmente definidas; ou na aplicação de “poções” feitas de ervas ou de outras substâncias por um herborista ou curandeiro, segundo os conselhos do adivinho (Turner, 2005, p. 451).

Turner acrescenta ainda que “é suficiente dizer aqui que quaisquer que sejam os benefícios empíricos de certos tratamentos, as poções de ervas, segundo os Ndembu, derivam sua eficácia de noções místicas, e a terapia nativa é uma parte intrínseca do sistema mágico-religioso” (Turner, 2005, p. 451).

Com isso, Turner (2005, p. 57)

supõe que os curandeiros acreditam sinceramente que a sua terapia — a qual inclui o uso de medicamentos para limpar e beber (“loções” e “poções”) e de técnicas de sucção — tem uma eficácia positiva e também acreditam que eles retiram da pessoa do paciente, por meio de alguma forma mística, uma influência contrária ao bem-estar deste.

Durante os procedimentos do ritual Ihamba, o curandeiro Ihembi utiliza uma variedade de objetos e ações simbólicas durante a execução de sua *performance* na elaboração das cerimônias do povo Ndembu. Isso inclui o uso de medicamentos como “folhas, raspas de cascas

e raízes de árvores e arbustos da floresta. Os princípios subjacentes ao seu uso não derivam da experimentação, mas são partes de um sistema mágico” (Turner, 2005, p. 458).

Em seguida, Turner descreve que

esses medicamentos (que são esmagados pelo curandeiro e seus assistentes em um antigo pilão ele comida, imersos em água, e então aspergidos sobre o corpo do paciente e dados para ele beber) [...] são explicitamente usados porque, por meio da analogia, conferem ao paciente certos poderes e qualidades favoráveis à força, boa sorte e saúde (Turner, 2005, p. 460).

Outros aspectos simbólicos realizados durante a cerimônia ritualística do Ihamba, conforme destaca Turner (2005, p. 489), merecem atenção. Ele explica que:

Após certas preliminares rituais que incluem a coleta de medicamentos de acordo com uma forma prescrita, um rito lhamba procede através de uma série de pausas e começos. As “pausas” acontecem quando as ventosas (tusumu) são colocadas no corpo do paciente; ao que se segue uma fase de toque de tambor e cantos, da qual todos os presentes participam, e o paciente tem tremores convulsivos (Turner, 2005, p. 482)

Assim, podemos afirmar que a eficácia do ritual reside na habilidade demonstrada pelo curandeiro em cada etapa de sua *performance*, juntamente com a colaboração de outras pessoas da aldeia que desempenham funções auxiliares, sob o comando do “mestre da cerimônia”. Uma dessas funções é tocar tambores e outros instrumentos musicais, além de cantar durante a realização do ritual.

Caso as mulheres participantes não cantassem suficientemente alto, lhambi as fazia chegar mais perto do grupo compacto dos homens e pedia que eles cantassem. “É muito importante”, disse ele, “que vocês usem o seu poder para ajudar Kamahasanyi”. Segundo as crenças dos Ndembu, cantar não é um mero passatempo ou atividade estética, mas uma forma de gerar “poder”, que pode ser usado por um curandeiro para propósitos curativos (Turner, 2005, p. 484).

Como mencionado anteriormente, as práticas ritualísticas desenvolvidas pela sociedade Ndembu compõem uma variedade de cultos que formam um sistema de ritos, no qual cada um entrelaça aspectos simbólicos relacionados às crenças e valores básicos compartilhados por todos os Ndembu. Segundo Turner (2005, p. 452), “pode ser dito que o sistema total dos cultos de aflição mantém vivo, através da sua constante repetição, o sentimento de unidade tribal”.

Por fim, nesse contexto ritual, Turner afirma que o curandeiro das cerimônias terapêuticas Ndembu “pode oferecer lições à prática clínica do Ocidente e poderia dar-se alívio

a muitos dos que sofrem de doenças neuróticas se todos os que estivessem envolvidos nas suas redes de relações sociais”. Sendo assim, o curandeiro:

Vê sua missão como sendo menos a cura de um paciente individual que a solução dos problemas de um grupo. A doença do paciente é o sinal principal de que “alguma coisa está podre” no grupo. O paciente não melhora até que todas as tensões e agressões nas inter-relações do grupo tenham sido explicitadas e expostas ao tratamento ritual (Turner, 2005, p. 487).

Toda a contribuição antropológica de Turner sobre os aspectos simbólicos dos rituais Ndembu, através da exegese detalhada dos elementos que compõem cada culto, abrange também questões socioculturais e econômicas, além dos conflitos familiares e territoriais que envolvem estruturas matrilineares e patrifocais. O que mais chama a atenção, no entanto, é a relação de amizade que Turner desenvolveu com seu principal interlocutor e figura central para a realização dos rituais e a eficácia na resolução dos conflitos locais: o curandeiro Ihambi.

Assim como nos rituais Ndembu, os ritos liderados pela xamã possuem um vasto sistema de símbolos e elementos que constituem os rituais. As semelhanças incluem: 1) a *performance* da xamã na condução do rito, com a utilização de ervas medicinais para defumação e o consagração (consumo) do vinho da Jurema — feito com água e entrecascas das raízes da Jurema-Preta e outras composições; 2) o uso de instrumentos musicais como tambor, flauta xamânica, maracá e violão; 3) a presença de um altar da Jurema; 4) os cânticos, que elevam a vibração do ritual pela força da voz; 5) o elemento fogo, que atua como elo de conexão com o plano astral e espiritual; 6) o caráter terapêutico dos ritos, voltados para cura, iluminação espiritual, agradecimento e busca de uma nova consciência individual e coletiva; 7) o engajamento dos participantes nos preparativos e organização antes, durante e após os rituais; e 8) a eficácia do ritual da Aldeia, que se deve à *performance* original e à metodologia própria da xamã, às propriedades mágicas e enteógenas do vinho da Jurema, e ao aspecto terapêutico da musicalidade, com um repertório de cânticos dotado de uma cosmologia que exalta os elementos da natureza, o universo e as entidades ancestrais da Jurema Sagrada.

Nos rituais neoxamânicos com o vinho da Jurema, podemos traçar um paralelo com a noção de estado de transição e mudança de *status* social apresentada por Victor Turner nos ritos de passagem das sociedades Ndembu. Essa transição, nos rituais da Aldeia Luz da Floresta, ocorre quando os participantes bebem a Jurema servida pela Xamã, configurando-o como um “rito de passagem”. O ato de ingerir o vinho da Jurema inicia um processo transformador dentro do corpo no transe, onde a força da Jurema proporciona uma experiência em que o indivíduo experimenta uma jornada interior e mergulha no rio da sua própria consciência, possibilitando

o autoconhecimento e o reconhecimento de virtudes. A Jurema ensina e guia o participante no caminho da verdade e do amor, promovendo uma transformação pessoal e a cura de traumas psicoemocionais, vícios e outras mazelas da vida cotidiana do mundo capitalista.

Como mencionado, a eficácia desses rituais está relacionada às propriedades enteógenas da concentração do DMT encontradas na bebida da Jurema Sagrada, combinadas com a força terapêutica dos cânticos que guiam os participantes em seu mergulho interior. Durante essa experiência, a força mágica e encantada da Jurema age para curar, resolver conflitos internos e gerar uma sensação de bem-estar e amor incondicional durante e após o processo do ritual, a passagem para um “novo ser” durante o transe, e pode se manifestar por meio de reações (limpezas) como choro ou vômito, que representam a purificação e a catarse do ser antigo, permitindo uma transformação profunda e renovadora para um novo ser.

Concluo esta parte do trabalho alinhando-me ao pensamento de Mariza Peirano (2002, p. 8), quando afirma que “rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais”. Acrescento que os rituais também são momentos essenciais para resolver conflitos internos e pessoais, como é o caso dos rituais neoxamânicos que utilizam plantas de poder oriundas dos povos indígenas do Brasil, como a Jurema e a Ayahuasca. Esses rituais, embora realizados de forma coletiva, têm como foco o aprimoramento individual dos praticantes por meio dos símbolos, campos de ideias e valores voltados para ação de bem-viver em sociedade, preparando-os para uma vida coletiva. Ou seja, “O rito não só exterioriza a experiência, não só a ilumina, como a modifica pela própria maneira como a exprime” (Douglas, 1966, p. 60).

2.1 O FENÔMENO DA JUREMA: DA ÁRVORE DA CAATINGA À BEBIDA SAGRADA EM RITUAIS NEOXAMÂNICOS

Após compreendermos a trajetória dos estudos sobre rituais na teoria antropológica como um dos principais temas que permeiam a construção deste trabalho, apresento, a partir de agora, uma discussão epistemológica sobre os usos e os conhecimentos relacionados à Jurema e suas particularidades simbólicas. A seguir, destaco algumas contribuições de pesquisadores e pesquisadoras que escreveram sobre diferentes aspectos que envolvem a Jurema no contexto sociocultural e histórico dos povos indígenas, no âmbito religioso, enquanto divindade afro-indígena, como espécie etnobotânica presente no território do Nordeste brasileiro e como bebida mágica em rituais neoxamânicos.

Início a partir da contribuição de Mota (2002), segundo a qual,

a Jurema é mais do que um ícone, uma figura emblemática: é consciência atualizada de realidades passadas e presentes que constroem o futuro das populações formalmente tribalizadas ou que, através do culto, se tribalizam novamente, em busca de sua sobrevivência social (Mota, 2002, p. 8).

Segundo Jesus (2021), “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 *apud* Jesus, 2021, p. 25).

No texto “O país da Jurema”, Grünewald (2021, p. 5) afirma, a partir do relato etnográfico contemporâneo dos rituais com a Jurema do povo Atikum, que “quando o passado irrompe no presente, os Encantados manifestam-se no ritual vindos desde tempo dos Brabios e reconectam aquilo que a colonização separou”. O pesquisador aponta, ainda, que a “Jurema é o centro de uma complexa prática cultural destinada a atar e reatar os laços entre tempos e alteridades, propiciando um sentimento de unidade e continuidade, que é frequentemente negado” (Grünewald, 2002, p. 102-105). Essa unidade e continuidade se difundiram de forma clandestina durante a colonização do Brasil e, com a chegada dos povos africanos, que trouxeram consigo o culto aos orixás, a Jurema passou a se integrar e unificar-se aos rituais de matriz africana.

O conhecimento da Jurema foi provavelmente transmitido aos escravos africanos quando, fugindo da escravidão e na direção do cobiçado quilombo, encontraram refúgio entre as tribos indígenas do nordeste brasileiro que usavam essa bebida visionária (Assunção, 2014 *apud* Leandro Neto; Rodrigues, 2019, p. 1).

Ainda sobre as perseguições ao culto à Jurema no período colonial, Palitot e Grünewald (2021, p. 7) identificaram a situação enfrentada pelos indígenas nordestinos:

O país da Jurema é o país dos confrontos fundantes da sociedade colonial e imperial. E a Jurema, enquanto planta, bebida e ritual, um meio de os povos subalternizados reinscreverem-se nessa mesma sociedade. Uma prática de cura para enfrentar o terror cotidiano.

Palitot e Grünewald (2021, p. 17) destacam ainda que:

No início do século XIX, a Jurema já era amplamente conhecida e associada aos indígenas. Entre eles o de praticar danças e rituais de forma discreta dentro de suas

casas com o uso de maracás gravados e enfeitados, fumando cachimbos e bebendo Jurema.

De acordo com Leandro Neto e Rodrigues (2019, p. 1), “o culto à Jurema, desenvolvido e intrinsecamente associado ao conceito de ‘índio’, foi perseguido e reprimido, principalmente com a proibição, durante os anos 40, de qualquer prática religiosa relacionada ao universo afro-brasileiro”. Essa situação se estendeu até meados dos anos 1960 e passou por algumas transformações até os dias atuais, com a utilização simbólica da Jurema e a sua consagração enquanto bebida de poder por grupos religiosos como Candomblé, Umbanda, Catimbó/Jurema, Maracatu, Xamanismo e o Neoxamanismo.

De acordo com Reesink (2002, p. 87), “em termos mais gerais, o uso da Jurema se associa intrinsecamente à concepção de ‘Índio’, senso entre índios e não-índios no Nordeste Inteiro. Mesmo quando não-índios usam a Jurema, ela é Símbolo de índio”. O autor acrescenta que “a Jurema, evidentemente, era parte do repertório de conhecimento etnobotânico dos povos indígenas autóctones e, por tudo isso, é razoável supor o seu papel no complexo ritual ‘original’” (Reesink, 2002). Ainda segundo o autor:

O “complexo ritual da Jurema” percorreu um emaranhado de caminhos e atalhos dos mais variados, incluindo todo tipo de influências mútuas com as migrações de grupos e membros entre os grupos que, até, resultou em modalidades rituais não indígenas baseadas no uso do enteógeno (Reesink, 2002, p. 93).

Podemos considerar que uma das modalidades rituais com o uso da Jurema é o Neoxamanismo. Com isso, pretendemos dar enfoque à prática neoxamânica com o uso desta “planta de poder” e suas propriedades “enteógenas”.

O uso atual dessas plantas de poder gerar o Neoxamanismo, que, segundo Scuro (2016), pode ser descrito por um conjunto de ações que envolvem as técnicas psicoterapêuticas e xamânicas do continente americano praticadas por uma população urbana ocidental e/ou ocidentalizadas, com o objetivo de estabelecer conexões com o conhecimento indígena (Scuro *apud* Santos, 2017, p. 22).

Sendo assim, as práticas do Neoxamanismo podem ser definidas, de modo mais específico, “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 (Oliveira *apud* Jesus, 2021, p. 12).

Ademais, ao compreendemos o importância do fenômeno da Jurema enquanto planta e bebida sagrada originária dos povos indígenas nordestinos, bem como as nuances atreladas ao

seu uso ritual, religioso e medicinal ao longo de sua história, como os que foram apresentado em nosso estado da arte, cabe-nos reafirmar que a Jurema, enquanto ciência espiritual e científica, nos estudos acadêmicos nos ensina sobre a importância de cultivar as nossas raízes, nos ensina a pertencer e se perceber como espécie territorialmente catingueira, que transcende suas raízes a outras regiões geográficas, seja em forma de suas sementes, árvores, cascas de raízes, bebida ou através da oralidade de cânticos, rezas e práticas rituais e religiosas na atualidade.

Com isso, nos próximos capítulos falaremos sobre o sobre o universo do Xamanismo e Neoxamanismo, relacionando o fenômeno da Jurema no contexto dessas novas práticas espiritualistas contemporâneas para compreendermos suas propriedades como bebida sagrada e os caminhos que propiciaram a sua chegada às mãos da xamã Nilma Carvalho dentro de uma garrafa.

2.2 DO XAMANISMO AO NEOXAMANISMO: PRÁTICA ANCESTRAL COM O USO DE PLANTAS DE PODER NA ATUALIDADE

Atualmente, observa-se um crescente interesse de pessoas adeptas de práticas ritualísticas vinculadas ao universo do Xamanismo e do Neoxamanismo, motivadas pela busca de curas psicoterapêuticas, conexão espiritual e autoconhecimento pessoal. Essas práticas envolvem o uso de plantas de poder, como o chá sagrado da Jurema-Preta, mencionado anteriormente. Tais experiências são geralmente vivenciadas em rituais conduzidos por xamãs ou neoxamãs, realizados tanto em centros urbanos quanto em espaços rurais.

Neste sentido, a partir de agora descreveremos as categorias “Xamanismo”, “Neoxamanismo”, “xamã” e “neoxamãs” e o uso ritual de “plantas de poder”, com foco na *Mimosa tenuiflora*, para compreendermos este universo com base em estudos realizados no campo da pesquisa antropológica como também no contexto espiritual e psicoterapêutico, a partir de práticas ritualísticas, para subsidiar a compreendermos os trabalhos realizados pelo grupo Aldeia Luz da Floresta, enfoque central para a escrita deste trabalho etnográfico.

Segundo Magnani (1999, p. 114), “a utilização do termo xamanismo em vários universos semânticos, etnologia indígena, antropologia popularizada, práticas terapêuticas alternativas”. Significa dizer que o tema do Xamanismo está presente em diversos estudos de diferentes áreas do conhecimento, o que fez dessa instituição um fenômeno que se popularizou pelo mundo por abranger múltiplos campos de pesquisa, incluindo o campo da pesquisa antropológica.

Em relação ao tema do Xamanismo no campo da Antropologia, Magnani (1999) afirma também que

Antes de mais nada pode dizer-se que com o xamanismo ocorreu um processo em certo sentido semelhante ao do totemismo: tomado de empréstimo a uma língua nativa, o termo acabou sendo incorporado ao vocabulário antropológico, passando a designar não mais um fenômeno circunscrito a determinada cultura e sim uma instituição de caráter e alcance gerais.

Ou seja, em relação a essa expansão em torno do uso do Xamanismo enquanto campo de estudo, Lévi-Strauss (1975, p. 14 *apud* Magnani, 1999, p. 114-115) afirma que “seu uso disseminou-se, até para além da antropologia, passando a designar um conjunto de traços agrupados no chamado ‘complexo xamanístico’, reconhecido e identificado em diferentes contextos históricos, geográficos, culturais”.

Com isso, aproveito a deixa do antropólogo Claude Lévi-Strauss para destacar que o tema do Xamanismo foi bastante discutido em seus trabalhos, a exemplo do clássico “A Eficácia Simbólica”, publicado em 1949, no capítulo IX, “Magia e Religião”, do livro *Antropologia Estrutural*. Nele, Lévi-Strauss apresenta uma análise antropológica do texto chamado “Mágico religioso”, que trata de uma cultura sul-americana, escrito por Wassen e Holmer em 1947, com versos coletados de um informante da tribo Cuna, nos quais eles descrevem um ritual de cura xamânica da etnia Cuna, povos que habitam no território da República do Panamá.

Assim, cabe ressaltar que Lévi-Strauss é um dos antropólogos da primeira metade do século XX que mais contribuiu para a valorização do fenômeno do Xamanismo e suas complexidades no campo da Antropologia. Vamos lembrar que, neste texto, o autor descreve a eficácia simbólica do trabalho de parto conduzido um xamã. O autor aborda o tema do Xamanismo relacionado a uma prática ritualística terapêutica, em que o método terapêutico é representado a partir da linguagem, o poder das palavras entoadas através do canto pelo xamã, sendo apenas a voz utilizada, sem nenhum remédio ou contato físico entre o curador e a paciente, ou seja, trata-se de uma medicação somente psicológica e psicoterapêutica. Isto é, muito parecido com as práticas ritualísticas alternativas que correspondem a muitas facetas dos chamados “xamanismos contemporâneos” — sobre esse assunto abordaremos mais à frente.

Entrei neste assunto sobre a eficácia simbólica de Lévi-Strauss para fazer o *link* com outros pensadores que trataram de estudos correspondente aos diversos usos do Xamanismo em diferentes culturas, dentro e fora da Antropologia em meados do século XX, “como Mircea Eliade, Clifford Geertz, Victor Turner, Esther Jean Langdon, Joseph Campbell, Richard E.

Schultes, Robert G. Wasson, Darci Ribeiro, Roberto da Matta, Michael Harner e outros abordaram estas culturas mais profundamente, utilizando modelos mais apropriados às dinâmicas culturais estudadas” (Favilla, 2007, p. 19).

Ainda de acordo com Favilla (2007), esses estudiosos e estudiosas “proliferaram as discussões e as mudanças do paradigma pelo qual os povos xamânicos eram até então vistos, passando-se a uma valorização de suas formas de relações sociais e práticas espirituais”. Com isso, cabe ressaltar que, historicamente, a própria Antropologia “encontrou nos estudos sobre o xamanismo nas chamadas sociedades tradicionais uma atraente, desafiadora e, ao mesmo tempo, difusa referência para reflexões e interrogações” (Langdon, 1996 *apud* Silva; Giumbelli; Quintero, 2018, p. 8). Ou seja, até meados do século XX, os estudos antropológicos produzidos sobre o tema eram considerados poucos e suas análises, hegemonicamente ocidentais, descreviam o xamanismo enquanto instituição caracterizada por um conjunto de práticas: mágicas religiosas, arcaicas, tradicionais, primitivas e estéticas.

Ainda em relação às análises escritas nos primórdios estudos antropológicos sobre as sociedades xamânicas durante a primeira metade do século XX, Rose (2023, p. 25) afirma que elas:

Análises tentavam encaixar esse fenômeno em categorias ocidentais preconcebidas, resultando em discussões fragmentadas e que não davam conta da complexidade e da diversidade do fenômeno. Somado a isso, até esse período o assunto ainda era considerado marginal na academia, e existiam poucos trabalhos que se dedicavam especificamente a esse debate.

Portanto, basta voltar alguns séculos atrás para entendermos de maneira cronológica que “as reflexões sobre o xamanismo permeiam o imaginário ocidental há mais de 500 anos, sendo que os primeiros registros e reflexões sobre essas práticas foram feitos por viajantes e missionários nos séculos XVI e XVII” (Langdon, 2013 *apud* Rose, 2023, p. 32).

Diante do exposto, em sequência cronológica, Rose (2023) afirma também: “no final do século XIX, os antropólogos começaram a se dedicar a esse tema, que então era visto como restrito a grupos que compartilhavam uma cultura, uma região geográfica e uma história [...]”. Porém, conforme Silva (2018, p. 8), “é só no século XX que se forja a categoria ‘xamanismo’ para dar uma expressão translocal a certas técnicas que conjugam elementos materiais e espirituais”.

Porém, foi somente em meados deste século, como já foi dito, mais especificamente a partir dos anos 1950, que “outros atores começaram a falar sobre esse fenômeno, incluindo

buscadores de experiências espirituais alternativas, interessados em plantas psicoativas e estados alterados de consciência” (Rose, 2023, p. 32).

Com isso, nas décadas seguintes (60 e 70), surgiu um maior interesse em pesquisas sobre o fenômeno do Xamanismo e a complexidade que se desenvolvia sobre esse campo de estudos no momento, impulsionando novas discussões sobre o tema dentro da Antropologia e por pesquisadores de outras linhas de conhecimento, dentro e fora da academia.

Esses múltiplos interesses durante esse período se deram com enfoque nas práticas e rituais xamânicos, atrelados ao uso das plantas com propriedades psicoativas, que, na ocasião, eram bastante procuradas por jovens do meio urbano e dos movimentos contraculturais ocidentais, que buscavam o consumo das plantas de poder oriundas de povos indígenas não ocidentais, como também faziam uso de substâncias psicoativas sintéticas como o LSD com finalidades terapêuticas, ou seja, adotando um estilo de vida oposto aos padrões das grandes cidades norte-americanas e europeias, numa busca por espiritualidade e conexão com a natureza.

Dessa forma, foi durante essas duas décadas que o fenômeno do Xamanismo passou a ser objeto de estudos antropológicos acadêmicos, como também de estudos antropológicos considerados popularizados, fortalecendo o debate em torno da categoria pelo mundo. Assim, podemos dizer que foi neste período que surgiram novas maneira de apresentar o universo do Xamanismo para as sociedades modernas da época, com textos abordando o assunto com uma linguagem menos acadêmica, ou seja, foi a chamada Antropologia popularizada que impulsionou os estudos sobre o Xamanismo e, conseqüentemente, o fenômeno que atraiu a juventude a buscar essas novas práticas xamânicas que atravessaram os continentes naquele momento.

Devido a isso, foi durante esse período que o tema do Xamanismo passou a ser bastante comentado. A respeito disso, a antropóloga Jane Monnig Atkinson (1992) afirmou que “a atual revitalização dos estudos nessa área deve-se não tanto a um movimento interno à própria antropologia, mas a um interesse multidisciplinar sobre estados alterados de consciência, mecanismos terapêuticos e até formas alternativas de espiritualidade”. A pesquisadora afirmou também, sobre a crescente multidisciplinaridade de estudos sobre tema, o seguinte:

O desenvolvimento recente mais significativo para esse campo é o florescimento de um novo xamanismo nos Estados Unidos e Europa, induzido pela cultura da droga dos anos 60 e 70, pelo movimento do potencial humano, ambientalismo, interesse em religiões não ocidentais e por uma antropologia popularizada, especialmente em virtude dos livros de Castaneda (Atkinson, 1992, p. 322 *apud* Magnani, 1999, p. 113).

Assim, surgiu o interesse de outras áreas conhecimento em produzir trabalhos sobre este campo, que em muitas dessas produções se tornaram mais populares do que as discussões desenvolvidas pelos antropólogos e antropólogas na época (como bem explicado anteriormente), Com isso, esses estudiosos escreveram as práticas xamânicas relacionando-as com os campos da saúde e da psicologia, biologia com a etnobotânica e a religião a partir das novas fórmulas de espiritualidade, “com um formato mais generalista, multidisciplinar e comparativo. Na origem dessa tendência está a difusão da ‘cultura das drogas’ dos anos sessenta e setenta e um interesse pelos estados alterados de consciência” (Magnani, 1999, p. 115).

Dessa forma, entende-se que até aqui (anos 70) o interesse em realizar pesquisas sobre o universo do Xamanismo, sobretudo no campo da Antropologia, como vimos, pode ser dividido cronologicamente em duas vezes: 1) o primeiro momento corresponde aos trabalhos escritos durante os séculos XVI, XVII, XIX, até meados do século XX; 2) o segundo momento refere-se aos estudos desenvolvidos na segunda metade do XX, ou seja, das décadas de 1950, 60 e 70, período de maior popularidade, ganhando força na passagem dos anos 90 para os anos 2000, na virada do século até a atualidade.

Nesse sentido, Magnani caracterizou esses dois períodos, dizendo que os estudos sobre as práticas xamânicas realizados durante os anos 60 e 70 apresentaram:

uma significativa mudança: diferentemente de uma orientação anterior, voltada para aspectos patológicos da suposta anormalidade do estado xamânico, este é agora considerado como uma capacidade psicológica positiva; a ênfase, por conseguinte, é sobre as características desse estado e também sobre o valor terapêutico (para si e para os demais) das práticas xamânicas (Magnani, 1999, p. 116).

Contudo, nessa época a produção antropológica, mais precisamente as pesquisas etnográficas, começaram a ganhar força e desempenharam um papel de extrema importância para o reavivamento dos estudos sobre este campo, identificando em sua análise os diversos modos de representação do fenômeno em diferentes realidades e regiões, o que fez emergir o chamado Novo Xamanismo.

Assim, o desenvolvimento de trabalhos etnográficos em campo identificou o Xamanismo como uma instituição heterogênea na qual tais práticas apresentam particularidades únicas de acordo com a fórmula segundo a qual os rituais são executados em seus lugares de origem. Esses trabalhos também costumavam apresentar aspectos relacionados a questões sociais, culturais, históricas, espirituais e cosmológicas das localidades onde ocorrem essas práticas xamânicas.

A respeito dessas pesquisas etnográficas realizadas no campo da Antropologia, Magnani (1999, p. 115) afirma que

em muitos desses trabalhos nem é tanto o xamanismo, em si, o foco ou o ponto teórico de fundo, mas as relações políticas e também questões como gênero, poder, linguagem e ritual, com as quais os xamãs e suas práticas estão intimamente vinculados, no contexto de sociedades tradicionais.

Ou seja, podemos concluir que o Xamanismo é uma instituição multidisciplinarizada, portanto, não estática, em constante movimento e plural. Por isso, cabe-nos referirmos ao fenômeno como: Novos Xamanismos, práticas Xamânicas.

Voltando à distribuição cronológica, é importante trazer para o texto alguns acontecimentos que ocorreram no Brasil durante os anos 80 e 90, período em que os antropólogos e antropólogas brasileiros movimentaram o cenário acadêmico da época com suas pesquisas e estudos etnográficos sobre o Xamanismo, a exemplo de Esther Jean Langdon, entre outras.

Sobre esse período, Rose (2023, p. 26) aponta que,

como resultado dessa conjunção de fatores, a partir de 1980, as publicações e os seminários dedicados a discutir o xamanismo começaram a se multiplicar. Nessa mesma época, em diferentes partes da América do Sul, grupos indígenas passaram a protagonizar processos de reinvenção e revitalização de seus sistemas xamânicos (Langdon, 2014 *apud* Rose, 2023 p. 26).

Em relação ao protagonismo da antropóloga Langdon, Rosa (2023) destaca que ela

foi uma das pioneiras no revival das pesquisas sobre xamanismo. Ela fez parte de uma geração de antropólogas(os) que conduziu seus trabalhos de campo nas terras baixas da América do Sul e que contribuiu de maneira decisiva para aumentar o conhecimento a respeito dos povos indígenas dessa região (Rose, 2023, p. 26).

Assim, Magnani destaca também que, em 1996, Esther Langdon reuniu trabalhos etnográficos de diferentes antropólogos e lançou essas pesquisas na *Coletânea Xamanismo no Brasil - Novas perspectivas*. Segundo o autor,

Langdon constitui uma amostra de como essas tendências se distribuem no caso brasileiro: dos doze textos, apenas um dedica-se aos aspectos neurobiológicos do xamanismo; todos os demais, mesmo quando encaram o xamanismo como uma instituição identificável por alguns traços já canônicos, tratam-no sempre em relação com a cosmologia, sistema político, ritual e outros recortes da cultura local. Mesmo os que discutem principalmente os aspectos terapêuticos das práticas xamânicas, o fazem no contexto simbólico e sociológico de cada grupo estudado (Magnani, 1999, p. 116).

Dessa forma, o pioneirismo de Langdon merece destaque por ter sido a organizadora do primeiro livro publicado no Brasil sobre o tema do Xamanismo em Antropologia, os estudos antropológicos presentes nesta coletânea foram selecionados a partir da liderança de Langdon na criação do “Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas (NESSI) – foram a organização de um grupo de trabalho (GT) sobre xamanismo na Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) de 1990, realizada em Florianópolis, e a organização do livro Xamanismo no Brasil: novas perspectivas” (Langdon, 1996 *apud* Rose, 2023, p. 27).

Numa outra vertente voltada para discussão do tema em nosso país, segundo Magnani (1999, p. 116), estavam as pesquisas de:

Viveiros de Castro (1996) e Manuela Carneiro da Cunha (1999), entre outros, enfocam o xamanismo mais diretamente ligado com o plano da cosmologia, nos marcos de uma discussão epistemológica; seu quadro de referência, que procura transcender o plano de cosmologias particulares, é colocado na paisagem mais abrangente, porém específica, dos povos amazônicos.

Por fim, diante de todo esse percurso cronológico que trilhamos em torno das fases do tema do Xamanismo no campo da Antropologia, vale destacar que o próprio José Guilherme Cantor Magnani também desempenhou um papel importante a respeito deste assunto no campo da Antropologia ao publicar trabalho etnográfico com enfoque no fenômeno do Xamanismo realizado nos grandes centros urbanos do Brasil. Tais textos contribuíram para enriquecer o debate em torno das novas modalidades de práticas xamânicas no final dos anos 90.

Aproveito para destacar o trabalho deste autor, intitulado “Xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea”, que tanto nos serviu como base para a construção deste capítulo, e nos ajudou a conhecer as seguintes categorias: “xamãs urbanos”, “neoxamãs”, “Neoxamanismo”, bem como nos apresenta como se deu o florescimento desse novo Xamanismo no Brasil, com consumo de plantas de poder e outras tantas modalidades terapêuticas, como veremos a seguir.

2.3 NEOXAMANISMO / XAMANISMO URBANO

O Neoxamanismo pode ser entendido como um movimento ou fenômeno associado à “Nova Era”, relacionado à espiritualidade contemporânea e às práticas alternativas ligadas ao neoesoterismo, além de trazer referências ao universo cosmológico das tradicionais práticas xamânicas dos povos indígenas de diversas etnias. Nesse sentido, o Neoxamanismo, também

conhecido como Novo Xamanismo, tem se espalhado nos centros urbanos e se consolidado enquanto circuito do consumo ritual das plantas de poder, conhecidas como medicinas da floresta.

Com isso, o antropólogo Magnani (1999, p. 117) define esse Novo Xamanismo recorrente nos centros urbanos “como uma espécie de variante do xamanismo: e este contexto é o atual quadro dos caminhos alternativos em busca de novas experiências espirituais, terapêuticas, de religiosidade e até de sociabilidade, nos grandes centros urbanos”. Assim, essas práticas xamânicas realizadas nas cidades passaram a ser denominadas de Xamanismo Urbano.

Assim, o autor afirma também que “o dito xamanismo urbano constitui, em suma, mais um arranjo no interior do universo neoesotérico e, a exemplo de outros nesse contexto, é construído por meio da agregação de elementos das mais diversas origens, contextos culturais e períodos históricos” (Magnani, 1999, 118). Com isso, alguns desses elementos culturais incorporados a essas práticas são advindos de referenciais de variadas cosmologias e tradições de povos indígenas: o consumo de Plantas Sagradas com propriedades curativas e o uso de instrumentos musicais de diferentes povos, como a flauta xamânica, maracás, danças e cânticos, só para citar alguns.

Magnani acrescenta também que o Xamanismo Urbano se concretiza por um conjunto de espaços/centros, compondo um circuito que se distribui e se organiza

na paisagem da cidade, perseguindo aqueles objetivos — autoconhecimento, busca de aperfeiçoamento pessoal, obtenção de cura fora dos padrões da medicina oficial, integração com dimensões mais amplas, “holísticas” — comuns a outros sistemas e propostas desse eclético movimento (neo esotérico) (Magnani, 1999, p. 135).

Assim, o conjunto de práticas ritualísticas oriundas das mais diversas culturas incorporadas aos centros espiritualistas e neoesotéricos que compõem a heterogeneidade do Xamanismo Urbano,

contribui, à sua maneira, para a consolidação de um conjunto definido de comportamentos que podem ser considerados como um estilo de vida, perfeitamente discernível no cenário cosmopolita dos grandes centros urbanos e no seu quadro de alternativas para a busca de novas formas de caminhos espirituais e expressão de religiosidade (Magnani, 1999, p. 135-136).

Assim, segundo Favilla (2007 p. 19), “é neste ambiente que surge, de forma gradual e firme, o neoxamanismo”. Nos grandes centros urbanos,

durante o movimento contracultural dos anos 60, ele aparece como um movimento espiritual oriundo do universo terapêutico alternativo, devido à proximidade “ideológica”, por assim dizer, já que também baseado no conceito holístico de cura segundo o qual corpo, emoções, mente e espírito articulam-se num só sistema interligado (hólon), onde o espírito afeta o físico e o individual se integra ao grupal (Favilla, 2007, p. 19).

Nesse sentido, o Neoxamanismo ou Xamanismo Urbano, como vimos, carrega em suas práticas influências das mais variadas fontes desde a década de 60, o que fez deste fenômeno uma modalidade heterogênea cujos modelos ritualísticos são diversos. Dessa forma, devido à pluralidade que o formaliza, cabe então defini-lo de novos sistemas xamânicos ou Neoxamanismos. De acordo com Oliveira (2012, p. 32 *apud* Fernandes, 2018, p. 297), Neoxamanismos seriam “[...] novos modelos de espiritualidade, terapia, consumo e sociabilidade, em que a ‘tradição’ torna-se um recurso simbólico e retórico fundamental”.

2.3.1 O conceito de xamã e neoxamã

Devido a sua heterogeneidade, “a notável plasticidade do neoxamanismo impede qualquer tipo de padronização, e os ritos e aspectos cosmológicos acabam por obedecer à idiossincrasia de cada dirigente ou grupo” (Fernandes, 2018, p. 298). Ou seja, cada grupo vai se organizar de acordo com as especificidades de suas lideranças, conhecidos por xamã ou neoxamãs. Na sequência apresentaremos o conceito de ambas.

Silva (2018, p. 8) define que o termo “xamã” “é uma palavra originária de línguas do leste da Sibéria, onde viviam povos que desde o século XVII foram objetos de relatos”. Na sequência, Rose (2023, p. 32) fala que, na atualidade, “o conceito de xamã, que no início era empregado principalmente em contextos acadêmicos, hoje é amplamente usado por esses grupos contemporâneos, inclusive por vários povos indígenas”. Nesse sentido, as lideranças que estão à frente de grupos neoxamânicos adotam o termo como definição de seu trabalho enquanto liderança nesta modalidade. O termo é adotado tanto para pessoas não indígenas quanto para pessoas indígenas, como é o caso da Xamã Nilma Carvalho (indígena da Floresta Amazônica paraense).

A antropóloga Rose acrescenta que, “em muitos casos, as palavras ‘xamã’ e ‘xamanismo’ substituíram os termos nativos que classicamente eram adotados para se referir às diversas práticas e aos múltiplos especialistas e praticantes rituais indígenas” (Langdon; Rose, 2014 *apud* Rose, 2023, p. 32). “Nesse sentido, Langdon argumenta que os xamãs e os

xamanismos hoje emergem desse intercâmbio de expectativas e interações contemporâneas múltiplas e diversas” (Langdon, 2013 *apud* Rose, 2023, p. 32).

Já em referência ao termo “neoxamã”, Labate (2004), ao conceituar de “neoxamãs” os praticantes de neoxamanismo, afirmou que são indivíduos modernos que se tradicionalizam:

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 acriana, com vegetalistas peruanos, ou com indígenas mexicanos e norte-americanos. É claro que quase ninguém se intitula neoxamã ou xamã urbano, haja vista que esses termos não possuem o mesmo capital e poder simbólico (Bourdieu, 2012) que o termo xamã. Muitos se autodenominam de xamanistas, praticantes de xamanismo (Labate, 2024; Bourdieu, 2012 *apud* Fernandes, 2018, p. 298).

Segundo Magnani (1999, p. 118),

isso transparece no caso brasileiro, pois, na busca de “linhagens” como fundamento para sua prática e vocação, muitos dos xamãs urbanos que fizeram sua iniciação nos Estados Unidos, Peru ou México, ou que mantêm vínculos com mestres nativos nesses países, pretendem fundar uma linha de continuidade com tradições dos “índios brasileiros”.

Magnani destaca também os xamãs urbanos que optam por adotar elementos culturais dos povos indígenas brasileiros em suas práticas ritualísticas

a partir de uma leitura bastante particular — a descobrir, valorizar e incorporar em suas atividades elementos da pajelança, dos mitos, danças e farmacopeia de muitos grupos indígenas, não sendo poucos os encontros e workshops com pajés, líderes e membros escolarizados desses grupos (Magnani, 1999, p. 118).

Diante do que foi exposto, entendemos que os/as xamãs, neoxamãs ou até mesmo os xamãs urbanos incorporaram em seus trabalhos elementos coletados de cosmologias de variadas etnias ao redor do mundo, tais como dos povos indígenas norte-americanos, ameríndios, da Amazônia e do Nordeste do Brasil. Nesse sentido, essas lideranças xamânicas se organizam enquanto rede/circuito de grupos neoxamânicos em espaços urbanos e não urbanos, atraindo muitas pessoas/clientes para o consumo de seus serviços terapêuticos e espirituais.

Assim, Fernandes (2018, p. 304) identificou que “a legitimidade do neoxamã ou neonativo² provém da sua força espiritual, do seu poder de cura, da eficácia do seu ritual, dos seus dons musicais, etc., ou seja, performaticamente”. Ainda conforme o autor:

Uma performance ritual bem executada pode trazer uma série de benefícios para todo o grupo, ao passo que, se mal executada, pode gerar infortúnios. Nesse sentido, os atores confeccionam elaborados rituais, que, apesar das idiossincrasias, possuem uma estrutura comum: o consumo das medicinas da floresta, animados por cânticos ao redor da fogueira (Fernandes, 2018, p. 304).

Com isso, cabe destacar que é notável o crescente número de grupos neoxamânicos no país, como afirma Rose (2023, p. 32-33):

No Brasil, em particular, principalmente ao longo dos últimos 20 anos, temos visto a proliferação de redes xamânicas contemporâneas que ligam grupos e representantes indígenas a diversos atores não indígenas, incluindo grupos espirituais, organizações não governamentais (ONGs), antropólogos e muitos outros.

Inclusive, cabe destacar alguns desses grupos na região Nordeste: em Aracaju e Barra dos Coqueiros, em Sergipe; Paulo Afonso, na Bahia; e em Alagoas, no município de Delmiro Gouveia, onde se localiza o Instituto Aldeia Luz da Floresta. Nesse sentido, podemos classificar esses grupos que se relacionam entre si pela proximidade regional de circuito neoxamânico.

Dessa, forma, associado ao conjunto de práticas que compõem o circuito desses grupos neoxamânicos está o consumo de medicinas da floresta, com destaque para a ayahuasca, como afirmou Langdon (2013, *apud* Rose, 2023, p. 33):

Um dos eixos dessas redes é um conjunto de substâncias que costumam ser denominadas de “medicinas da floresta”, entre as quais a ayahuasca desempenha um papel central. Esta constitui possivelmente a substância psicoativa mais popular entre os grupos espirituais alternativos, sendo frequentemente associada de maneira metonímica aos xamanismos indígenas.

Neste sentido, sabemos que, a exemplo da Ayahuasca, existe uma variedade de medicinas da floresta, também chamadas de plantas de poder, com propriedades enteógenas, consumidas no contexto dos rituais de grupos neoxamânicos e tradicionais, como a própria Jurema-Preta (*Mimosa tenuiflora*), kambô, sananga, rapés, entre outras. Todas essas

² “Se neoxamãs são indivíduos da classe média urbana que se tradicionalizam, os indígenas que angariam valores típicos da vida urbana e se ‘modernizam’ são categorizados por Labate (2004) de neonativos” (Fernandes, 2018, p. 300).

plantas/medicinas fazem parte da etnobotânica indígena brasileira. A seguir iremos dialogar sobre o enteógeno presente nessas plantas.

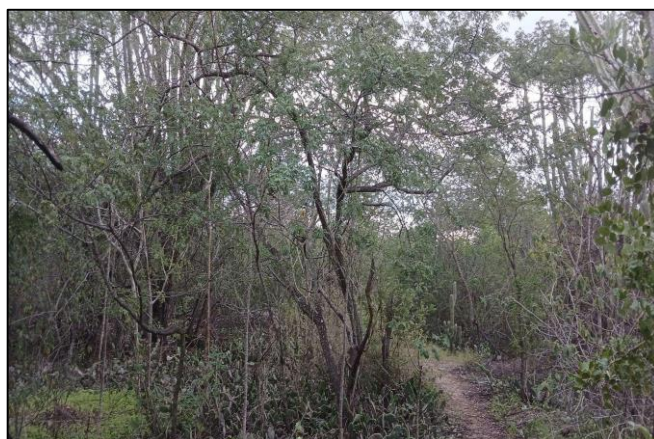
2.4 O CONSUMO RITUAL DE PLANTAS DE PODER: A JUREMA SAGRADA

Nesta última parte deste capítulo, apresentamos as propriedades enteógenas presentes nas plantas de poder e seu consumo em rituais neoxamânicos, a fim de compreendermos o processo de elaboração e composição dessas plantas em bebidas sagradas e como seus princípios ativos agem no organismo de quem as consagra. Dessa forma, os adeptos realizam o uso espiritual dessas substâncias psicoativas, que proporcionam alterações de consciência, expansão espiritual e curas psicoterapêuticas. Nesta ocasião, a medicina escolhida para mergulharmos em suas particularidades e mistérios será a Jurema-Preta (*Mimosa tenuiflora*).

A nossa emblemática *Mimosa tenuiflora* (willd.) Poir., conhecida popularmente como Jurema-Preta, primeiramente foi chamada de “Yu-r-ema” na linguagem originária do tronco tupi (planta com espinho), nome que foi distribuído “há pelo menos sete espécies de árvores ou arbustos conhecidos, usados e classificados como Jurema” (Mota, 2002, p. 21). Tais espécies conhecidas têm a seguinte “classificação popular: Jurema Mansa, Jurema Branca, Jurema de Caboclo, Jurema de Espinho, Jurema-Preta e Jureminha. Uma outra espécie também conhecida pelo nome de Jurema é a Jurema das Matas” (Mota, 2002, p. 21).

Ademais, essa árvore mágica pode ser facilmente identificada em meio aos arbustos e bromélias do bioma caatinga. Ela se espalhou com relevante abundância pelas terras semiáridas, o que a torna uma planta bastante popular nessa região do Nordeste brasileiro. Pode-se conferir a Jurema-Preta nas Figuras 6 e 7.

Figura 6 - Árvore da Jurema-Preta na caatinga



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Figura 7 - Folhas da Jurema-Preta

Fonte: Acervo do autor, 2025.

Apesar de a Jurema ser uma planta mestra naturalmente imbricada no território nordestino, sua fama ultrapassou os limites geográficos, tornando-se conhecida em todo o Brasil, devido a sua popularidade e diversos usos, ao ponto de outras espécies de plantas serem chamadas de Jurema (como mencionado acima). Segundo Grünewald (1018, p. 110), “esse mesmo nome é aplicado, em contextos rituais variados, a bebidas elaboradas a partir dessas plantas, mas também a outras não elaboradas a partir delas. Além de beberagens, partes das plantas podem ser ainda usadas para banhos, para serem (de)fumadas etc.”. Santos (2020, p. 3-4) destaca também que “outro uso realizado é a produção de lenha, assim como de estacas, e no que se refere às finalidades terapêuticas propriamente ditas, há indicativo de propriedades antibióticas e anti-inflamatórias”.

Diante das colaborações a respeito da diversidade que permeia o universo da Jurema, a antropóloga Mota fundou o termo “complexo da Jurema” para classificar “um conjunto de representações que envolvem concretamente plantas chamadas Jurema e as concepções que sobre elas recaem. Este complexo é uma demonstração da mescla e troca entre sistema de crença, sistemas de classificação botânica, representações e epistemologia” (Mota, 2002, p. 19). Ou seja, ela apresenta o complexo da Jurema como:

Parte da ideologia indígena e africana, e como um fenômeno social que resistiu às incursões da dominação europeia, subordinando-se a mesma, sem, no entanto, perder suas características e unindo elementos dos rituais indígenas e negros, que se adaptavam as condições crescentes de urbanização e envolvimento na sociedade nacional brasileira (Mota, 2002, p. 19).

A autora também explica que a Jurema, como complexo cultural, deixa de ser somente planta:

Para os Cariri-Xocó ela é a divindade formadora do grupo, para os umbandistas ela permite pensar a representação do índio brasileiro, no Candomblé de Angola ela volta a ser vegetal utilizado em rituais de propiciação às divindades. Planta, mulher indígena, bebida, criador/a, espírito em ritual de possessão, lugar sagrado, feitiço: muitas são as faces da Jurema, que apresentam para os grupos mencionados e outros mais, unificando-os, assim como também distinguindo-se (Mota, 2002, p. 23).

Devido a essas variadas faces em torno da representação e do uso ritual, cultural e etnobotânico da Jurema desde tempos imemoriais pelos povos indígenas do semiárido nordestino (berço de origem desta bebida sagrada), como vimos, a Jurema é um fenômeno social que também se espalhou como bebida mágica enteógena para outros públicos, através do consumo de seus usuários nas paisagens urbanas e rurais do Brasil. Como afirma Grünewald, (2018):

Além disso, vários contextos e usos da Jurema podem ser salientados desde os usos pelas populações tradicionais até experimentações contemporâneas realizadas por psiconautas que buscam experimentar seus aspectos místicos e aprimorar receitas a fim de obterem as melhores extrações psicoativas, inclusive para testar novas hipóteses acerca da composição e de ações bioquímicas da Jurema (Grünwald, 2018, p. 110).

Nesse sentido, segundo o autor, “o termo ‘psiconauta’, inaugurado por Ernst Jünger (1970), tem sua origem no grego (psyché e naútés) e significa literalmente viajante da alma ou mente”. Ele identificou também que “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” (Grünwald, 2018, p 126 *apud* Jesus, 2021, p. 37).

Com isso, a Jurema passou a ser utilizada em estudos experimentais por esses pesquisadores em meados dos anos 1990, quando os psiconautas buscavam compreender as propriedades psicoativas deste enteógeno juntamente com junção de outras plantas e poder. Vale ressaltar que foi durante a década de 90 que o consumo dessas plantas enteógenas no contexto espiritual, religioso e científico começou a se popularizar em nosso país, sendo a Ayahuasca a medicina inicialmente mais utilizada nos circuitos xamânicos contemporâneos. Assim como afirmou Grünewald, “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’” (Grünewald, 2018, p. 126 *apud* Jesus, 2021, p. 37).

Ao sabermos que a Jurema é/foi contemporânea da Ayahuasca no âmbito do uso espiritual de substância psicoativas das plantas de poder pelos psiconautas, nesse sentido, devido a sua relevância como o enteógeno que abriu caminho para o consumo de outras medicinas da floresta, com sua popularidade através da doutrina Santo Daime³ no Brasil, irei apresentar algumas informações sobre a etnia de origem e a composição desta medicina, com base em Fernandes (2018, p. 291):

A bebida psicoativa ayahuasca, utilizada milenarmente por diversas etnias indígenas da porção ocidental da floresta amazônica, e que hoje se configura como o elemento ritualístico principal de diversas religiões e novas espiritualidades urbanas. É obtida através da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi*, conhecido popularmente como jagube ou mariri, e da folha *Psychotria viridis*, conhecida como rainha ou chacrona. A bebida [...] em quéchua significa “cipó das almas”.

Desse modo, o pesquisador salienta que, “tendo a ayahuasca como fio condutor, passamos por uma série de rituais (pajelança, caboclança, voo xamânico) onde outras substâncias também são consumidas para além da bebida amazônica: são as chamadas medicinas da floresta” (Fernandes, 2018, p. 310). Dessa forma, devido ao crescimento das religiões ayahuasqueiras, os/as adeptos que realizam um uso espiritual desta substância psicoativa em rituais neoxamânicos contemporâneos passaram a ser chamados/as de neoayahuasqueiros. Com isso,

Labate (2004) postulou a categoria neoayahuasqueiros, que indica sujeitos cujas práticas são novas modalidades de consumo da Ayahuasca nos centros urbanos. O surgimento dos neoayahuasqueiros seria um desdobramento do processo de expansão das religiões ayahuasqueiras para as grandes metrópoles do país (Labate, 2004, p. 66 *apud* Fernandes, 2018).

Diante disso, Grünewald (2018, p. 111-112) destaca que

essa menção ao campo ayahuasqueiro (ou daimista) é relevante na medida em que a ayahuasca e a Jurema — embora com origem entre povos indígenas de contextos bem distintos e geograficamente bem distantes — se encontraram em determinado momento e passaram a caminhar juntas em alguns contextos.

³ O Santo Daime é uma religião brasileira sincrética (Dias Jr., 1992; Guimarães, 1992; MacRae, 1992), que foi gradativamente sendo estruturada a partir de 1930 por Raimundo Irineu Serra, um típico líder carismático (Weber, 1991) que ficou conhecido como Mestre Irineu. Para os adeptos, Mestre Irineu teria recebido da própria Virgem da Conceição (denominada por ele de Rainha da Floresta) a missão de recriar no mundo uma santa doutrina, que seria a religião daimista (Fernandes, 2018, p. 293).

Com isso, foi durante essa caminhada entre pares das plantas que os psiconautas produziram uma Jurema pós-moderna, elaborada a partir da composição das duas plantas, “que veio a ser chamada de Juremahuasca” (Labate, 2004 *apud* Grunewald, 2018, p. 111-112).

Grünewald (2018) enfatiza também que “no caso da Jurema utilizada contemporaneamente por psiconautas, sua própria chegada ao Brasil foi por intermédio de uma pessoa que havia sido ligada ao meio daimista”. O autor acrescenta também que “as primeiras duas pessoas que, tendo aprendido com ela a preparar essa bebida no Brasil (mais especificamente no Rio de Janeiro, em janeiro de 1997), eram também ligadas ao campo ayauasqueiro” (Grunewald, 2018, p. 111-112).

Com isso, a Juremahuasca (Jurema pós-moderna) nasceu em meio ao contexto espiritual e religioso da doutrina Santo Daime no Rio de Janeiro. Em seguida, no final dos anos 1990, os psiconautas juremahuasqueiros da instituição religiosa Centro Enteogênico Flor de Jurema passaram a misturar a Jurema com o *Peganum harmala* (Arruda da Síria) — “e às vezes ainda ao próprio daime (‘judaime’) — [que era utilizado] por pessoas fardadas do Santo Daime que ali presidiam rituais baseados, sobretudo, no arcabouço musical daimista” (Grünewald, 2018, p. 111-112).

Como já foi mencionado, essas duas plantas são conhecidas por suas propriedades enteógenas — mas o que é um “enteógeno”? E o que tornaria este elemento um fenômeno místico tão utilizado pelos psiconautas no contexto espiritual e psicoterapêutico dos circuitos ritualísticos neoxamânicos atuais?

Primeiro, apresentaremos a origem científica do termo “enteógeno”. A pesquisadora Mota (2002 p. 12) menciona que, em 1978, o pesquisador etnobotânico Gordon Wasson liderou um grupo de cientistas que cunharam o termo “enteógeno” para descrever plantas usadas como “inebriantes shamânicos e que são consideradas pelos que as usam como sacramentos ou plantas-mestre”. Mota acrescenta ainda que essas “plantas com propriedades de transformação da consciência significam para os povos que as utilizam: Enteógenos, ou seja, plantas que, ao trazerem a divindade para a consciência, fazem-na presente no espaço da realidade de quem a ingeriu”. Nesse sentido, “o termo enteógeno é evocado por grande parte dos daimistas e xamanistas, sempre em oposição a alucinógeno” (Fernandes, 2018, p. 301).

Assim, podemos dizer que o efeito causado por essas medicinas enteógenas no organismo de quem as consome, também conhecido como “Força”, trata-se de uma energia/efeito que aguça os sentidos possibilitando que os adeptos “mergulhem” dentro de si, conectando-se com os pensamentos que os levam a refletir sobre suas ações enquanto seres

humanos capazes de se ligarem com o divino que existe em si, o ser superior que habita no interior de cada pessoa. Nesse sentido, trata-se de uma sensação/efeito psicoterapêutico e espiritual nos rituais neoxamânicos, e não um causador de efeito alucinógeno para uso recreativo.

Portanto, o que faz os rituais dos circuitos neoxamânicos com o consumo de plantas de poder como a Ayahuasca e a chamada Jurema pós-moderna (composta com o *Peganum harmala*) serem bastante frequentados, principalmente nos contextos urbanos das grandes cidades, parte do princípio de que as pessoas que procuram participar desses rituais buscam se conectar com a espiritualidade numa busca por saúde. Ou seja, “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” (Grunewald *apud* Santos, 2020, p. 29).

Nesse sentido, foi em meio a esse cenário de experimentações científicas sobre essas plantas de poder no universo acadêmico, também em meados dos anos 90, que os antropólogos passaram a estudar o fenômeno da Jurema em seus diversos usos ritualísticos e espirituais, do sertão ao litoral nordestino, como também nas capitais do Brasil. Exemplo disso é o seminário realizado pelo Mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) chamado “Repensando a Jurema: etnobotânica 100 anos depois”. “Foi um evento riquíssimo, caracterizado pela diversidade de experiências de informações trocadas sobre uma planta que é, ao mesmo tempo, bebida, seres, mitos e lugares” (Mota, 2002, p. 15). A antropóloga Clarice Novais da Mota (2002, p. 13-14) acrescenta:

O que também se colocava como extremamente importante neste cenário de estudos do folclore da Jurema, era que a bebida, o enteógeno, começava a fazer parte dos rituais urbanos apropriados pelas camadas sociais mais afluentes, em busca de experiências divinatórias. Saiu, portanto, de seu lugar entre as chamadas “camadas populares”, para se integrar definitivamente da visão de mundo de grupos urbanos de classe média e alta, tornando-se, por assim dizer, parte do pós-modernismo visionário, assim como a religiosidade e imaginário popular como uma tradição originariamente indígena.

Nesse sentido, partindo do ponto de vista da autora em relação ao que ela denominou de “pós-modernismo visionário”, nos debruçaremos, a seguir, sobre o uso da bebida da Jurema na contemporaneidade, no qual se enquadra a composição da Jurema pós-moderna ou “Juremahuasca”, preparada com as entrecascas da Jurema-Preta e misturada com a Arruda da Síria.

2.4.1 A bebida da Jurema contemporânea

Vale lembrar que a Jurema-Preta é provedora de propriedades mágicas, como já explicamos. Segundo Grünewald (2018), essas potencialidades visionárias se encontram

em partes dessa planta, mais concentradamente nas entrecascas das raízes, encontram-se largas concentrações do alcaloide N,N-dimetiltriptamina (DMT), que é considerado um alucinógeno pela medicina moderna. Já para seus experimentadores, ela é tida como um enteógeno, tendo em vista sua capacidade de promover experiências místicas (Grünewald, 2018, p. 114).

Assim, segundo o autor, foram os experimentadores/psiconautas mexicanos os responsáveis pela elaboração de uma nova composição para a Jurema como uma análoga da ayahuasca, “uma anahuasca, segundo seu criador Jonathan Ott (1995) – a pedido da presidente de uma ONG holandesa preocupada em substituir a ayahuasca por um enteógeno de mais fácil acesso para seus projetos terapêuticos na recuperação de adictos em drogas naquele país” (Grünewald, 2018, p. 125).

Dessa forma, a Jurema preparada como análoga da Ayahuasca passou a ser composta por sementes de *Peganum harmala* (Harmal; Arruda da Síria), riquíssimas em harmina e harmalina, e entrecascas de raiz de Jurema-Preta (inicialmente mexicana), muito rica em DMT (Grünewald, 2018, p. 125). Grünewald (2018, p. 125) aponta ainda que “essa mistura de Jurema com peganum foi introduzida no Brasil em janeiro de 1997 e, logo no mês seguinte, no Rio de Janeiro, se iniciaram trabalhos espirituais a partir do uso dessa beberagem, que foi batizada por Labate (2004) de ‘Juremahuasca’”.

Já a respeito da composição científica farmacológica entre as cascas da Jurema-Preta com as sementes de *Peganum harmala* e seus efeitos mágicos no organismo dos consumidores, a pesquisadora Mota buscou entender esse processo em diálogo com o pesquisador etnobotânico Richard Schultes, que, ao estudar as plantas pelos indígenas da América do Sul, incluindo a Jurema, sinaliza que a eficácia visionária desta Jurema pós-moderna se dá a parte da seguinte explicação:

Ele lançou a questão de como a bebida feita das cascas da *Mimosa hostilis* ou *tenuiflora* poderia ter efeitos alucinógenos, já que a substância ativa responsável pelos efeitos de alteração perceptiva — N,N dimetiltriptamina — 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 *apud* Jesus, 2021, p 37-38).

Desse modo, devido às concentrações de DMT que compõem essa bebida sagrada da Jurema “pós-moderna”, ela acabou se consolidando no Brasil por grupos que a consagram em usos experimentais religiosos e trabalhos espirituais, terapêuticos, em rituais xamânicos e neoxamânicos nos centros urbanos. Assim, diante do crescimento de usuários dessa Jurema em todo o país, Grünewald denominou esses grupos contemporâneos de “juremeiros pós-modernos”. Em suas pesquisas, o autor realizou um mapeamento das regiões do Brasil onde grupos realizam o consumo desta Jurema, como veremos a seguir.

Mapeando as modulações que vêm ocorrendo com essa Jurema pós-moderna na última década, desde a publicação de Grünewald em 2008, na Paraíba, no Rio Grande do Norte, no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Santa Catarina, tem sido possível verificar o surgimento de novos grupos de juremeiros pós-modernos que buscam o encontro com divindades e/ou mergulhar na experiência de autoexploração da alma, cura e iluminação. Mais recentemente, parece que esses neo juremeiros da atualidade, embora mantendo-se alguns poucos ligados aos núcleos religiosos daimistas e outros, já se alinham mais propriamente à perspectiva psiconáutica com a Jurema, buscando harmonizar, como também o faziam os primeiros neo-juremeiros da década de 1990, certos elementos culturais de forma a compor uma linha de trabalho espiritual própria (Grünewald, 2018, p. 128).

Nesse sentido, vale enfatizar que nos estados do Nordeste, entre Sergipe, Bahia e Alagoas, existem grupos que trabalham o consumo dessa Jurema e atuam numa linha de trabalho espiritual própria, como é o caso do grupo neoxamânico liderado pela xamã Nilma em Alagoas (nos debruçaremos sobre a metodologia de trabalho deste grupo no próximo capítulo). Ademais, as lideranças desses grupos elaboram suas práticas com o enteógeno da Jurema na busca de cura e iluminação e expansão de consciência, tendo esses temas como umas das principais motivações que levam diferentes pessoas a procurarem consagrar a Jurema oferecida por esses grupos neoxamânicos, ou até mesmo no contexto da Umbanda e outras religiosidades espiritualistas.

Sobre o tema da “cura”, que está comumente atrelado a esses rituais com a Jurema moderna, Grünewald (2018) afirma que “em termos da retórica da cura, esses usos da Jurema estão muito mais atrelados à retórica psicanalítica ou do mundo espírita próprio ao universo das religiosidades afro-brasileiras ou do espiritismo kardecista do que ao modelo do neo-xamanismo”:

Cura é algo buscado por algumas das pessoas que procuram os condutores de rituais com essa Jurema transmutada. Contudo, trata-se de curas não exatamente para doenças psiquiátricas da atualidade, como ansiedade, depressão, compulsão etc., mas para algo que se imagina como um processo de melhora da vida física e mental. De fato, a noção de cura operada em tais contextos espirituais ou religiosos tem um caráter processual interminável pelo qual as pessoas vão adicionando novos significados para a vida e o bem-estar, transformando o sentido de ser uma pessoa saudável e promovendo transformações nos estados existenciais (Grünewald, 2018, p. 127).

Diante do crescimento de grupos neojuremeiros, o autor apresenta que os trabalhos espirituais realizados com essa nova Jurema aqui no Brasil se configuram como prática ritualística heterogênea marcada pelo hibridismo de incorporação de elementos do culto tradicional dos povos indígenas do Nordeste e de várias outras modalidades espirituais, culturais, cosmologias universais e esotéricas que vão variar de acordo com a formação religiosa, cultural e filosófica de cada dirigente. Como afirma Grünewald (2018, p. 116),

A energia dessa nova planta/bebida – e do *peganum harmala* também, que abriu portas para um sincretismo inusitado com forças do Oriente Médio, do Islã, principalmente sua vertente mística, o sufismo – devia ser trabalhada no plano intuitivo característico da metodologia espiritual que busca navegar no plano cósmico. Soares (1994) bem mostrou como essas relações passaram a ser operadas no âmbito de uma “nova consciência religiosa”.

Ainda seguindo o caminho percorrido por Rodrigo Grünewald (2018) em seu estudo sobre a ritualística individual desses novos grupos com a Jurema Moderna, ele identificou que os trabalhos espirituais realizados nessas casas que surgiram a partir do uso da Jurema contemporânea no Brasil,

em suas sessões podemos observar variadamente elementos do Santo Daime, da Barquinha, da UDV, dos índios do Nordeste, da umbanda, do candomblé, do espiritismo, do xamanismo indígena em geral, do sufismo, hinduísmo, budismo (o Caminho do Meio é uma filosofia meio que lugar comum na retórica de vários desses atores), yoga, técnicas de respiração, Reiki, danças, pinturas, improvisação musical etc. (Grünewald, 2018, p. 129).

Ademais, diante do que foi mostrado sobre o universo sociocultural, espiritual, etnobotânico e científico do fenômeno da Jurema, identificamos diferentes experimentações em torno das transformações farmacológicas da Jurema Sagrada: enquanto bebida mágica espiritual proveniente das experiências vivenciadas pelos povos indígenas nordestinos no consumo ritual da chamada “Jurema Tradicional”, e o consumo atual desta planta de poder advinda da composição pós-moderna da Jurema com as plantas Ayahuasca, “Juremauhasca”,

como também pela bebida mais recente preparada em junção com a *Peganum harmala* (Arruda da Síria), conhecida como a “Jurema Contemporânea”, essas últimas comumente consagradas no contexto ritual dos circuitos neoxamânicos nos centros urbanos por neojuremeiros/as. Deste modo, cabe-nos afirmar que a representação polissêmica da Jurema enquanto bebida, planta mestra, divindade indígena, entidade cabocla e árvore componente do ecossistema da caatinga nordestina, entre as variadas faces que a compõem como complexo, é o símbolo de cura, coletividade e da identidade catingueira e se destaca como uma força espiritual originalmente brasileira.

No próximo capítulo, iremos navegar nas profundezas do ritual neoxamânico elaborado pela xamã Nilma Carvalho à frente do grupo Aldeia Luz da Floresta, sediado na zona rural da caatinga alagoana. Ademais este grupo é visto como expoente do circuito neoxamânico na região semiárida nordestina e se enquadra na categoria de grupo neojuremeiro, por realizarem trabalhos terapêuticos e espirituais com o consumo da bebida sagrada da Jurema pós-moderna, ou seja, aquela que é preparada a partir da composição do enteógeno da *Mimosa tenuiflora* e a *Peganum harmala*, como veremos na etnografia que apresentaremos a seguir.

3. O RITUAL NEOXAMÂNICO COM A JUREMA NA ZONA RURAL DA CAATINGA ALAGOANA

Neste capítulo, apresentamos a etnografia do ritual, a trajetória biográfica da xamã Nilma Carvalho e sua relação com a territorialidade; a história de formação do grupo neoxamânico; as representações dos elementos simbólicos da musicalidade e dos hinários utilizados nos procedimentos ritualísticos da Aldeia Luz da Floresta; bem como uma análise das interpretações de pessoas que participam desses rituais com a Jurema Sagrada no terreiro da Aldeia.

3.1 TRAJETÓRIA DA XAMÃ: “UM AFLUENTE DO RIO TOCANTINS QUE DESAGUOU NAS ÁGUAS DO OPARÁ”

Nilma Carvalho Pereira nasceu no dia 28 de novembro, no município de Mocajuba, no estado do Pará, às margens do Rio Tocantins. Vem de uma família de origem indígena (Nilma atualmente busca saber qual a sua etnia de origem), sendo filha de Osmarino dos Santos Pereira, seu pai, e de Odila de Carvalho Moraes, sua mãe. Seu parentesco indígena foi herdado por parte de sua mãe e de sua avó indígena, que precisaram sair da aldeia. A família de sua mãe e de sua avó passou a morar na cidade.

Assim, Nilma não teve contato direto com sua etnia e com seu povo na aldeia. Ela lembra que, ainda na infância, por volta dos 7 anos de idade, os indígenas da etnia Anambé frequentavam a casa de sua família, que servia como ponto de apoio para receber o povo Anambé quando precisavam de atendimentos médicos no hospital da cidade. A casa de Nilma ficava localizada nas proximidades da sede hospitalar, e um dos seus irmãos mais velhos trabalhava como enfermeiro na unidade. Nilma relata que uma das imagens das andanças do povo Anambé em sua residência permanece em sua memória, com cenas de alguns desses momentos:

Dessa época, eu lembro de uma senhora, uma indígena que estava com uma barriga grande, aquela barriga d'água que o pessoal chama. Também me lembro que eles andavam um atrás do outro e não falavam a nossa língua, o português, só a língua originária lá do meu povo. Então essa é a lembrança que eu tenho do povo Anambé (Entrevistada: Nilma, 10 de maio de 2025).

Nilma teve seus primeiros contatos com as ervas ainda na infância, por meio de sua avó, que lhe contava histórias sobre as plantas e a vida delas. De maneira muito poética, sua avó não apenas transmitia conhecimentos, mas também recitava poesias e versos sobre as plantas.

Nilma, ainda criança, mergulhava nesse universo encantado, vivendo um mundo mágico através da oralidade e da memória do uso das ervas pela sabedoria ancestral de sua avó materna.

Ainda na infância, a mãe de Nilma entrou para a Igreja Evangélica, “se converteu”; logo em seguida, o seu pai também passou a estudar para se tornar pastor evangélico. A partir da convenção de seus pais, ela e seus dez irmãos tiveram uma criação, da infância à adolescência, dentro dos dogmas da religião evangélica, na linha espiritual pentecostal.

Na adolescência, período em que viveu sob a influência da Igreja Evangélica, ela conta que foi perdendo o contato com a magia das plantas medicinais e dos ensinamentos que sua avó lhe transmitiu ainda pequena. Refletindo sobre essa fase, Nilma comenta que “*uma das coisas mais cruéis do protestantismo é justamente nos afastar da nossa natureza*”. Ainda assim, a memória das plantas permaneceu viva dentro dela. Nilma acredita, inclusive, que em outras vidas já viveu em conexão profunda com as plantas.

Na juventude, Nilma pegou “seu barquinho” e começou a seguir o curso do seu “rio interior” e descobrir seu caminho. Nessa época ela passou no vestibular e iniciou sua trajetória acadêmica como estudante do curso de Letras da Universidade Federal do Pará (UFPA), no *campus* da cidade de Cametá. Nesse mesmo período, conheceu seu ex-companheiro e decidiu mudar-se junto com ele para viver na região Nordeste. Nilma estava com 20 anos de idade. Trancou o curso de Letras e passou alguns anos somente dedicada a sua relação, acompanhando seu ex-cônjuge, com quem teve duas filhas.

“Atracou seu barco” no litoral do Nordeste em 1994, na cidade de Olinda, em Pernambuco, e na terra do carnaval ela morou alguns meses. Em seguida, navegaram para o Porto do Sauípe, no estado da Bahia, município de Entre Rios, onde fixou moradia nas proximidades das águas do mar. Em seguida, seu então companheiro foi transferido para trabalhar na cidade ribeirinha sanfranciscana de Paulo Afonso, no semiárido baiano, em dezembro de 1999, na virada para 2000, ano de sua chegada nas terras banhadas pelas águas do Rio São Francisco, onde Nilma firmou o seu barco e escolheu viver até os dias atuais.

Já instalada em Paulo Afonso, Nilma deu à luz sua primeira filha, e a chamou pelo nome de Yasmin. Alguns anos após o nascimento de sua primogênita e de dedicar-se ao trabalho de dona de casa, Carvalho resolveu retomar os estudos no ano de 2003, quando ingressou no curso de Licenciatura em Ciências Biológicas da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), no *Campus VIII*, em Paulo Afonso. Com a sua entrada no curso de Biologia, começou despertar em Nilma o interesse pelas áreas da Botânica e da Etnobotânica e os estudos das plantas medicinais da caatinga associadas aos povos e comunidades tradicionais da região do São Francisco. Em 2024, nasceu a segunda filha de Nilma, Luiza.

Após a conclusão da Graduação em Ciências Naturais com Habilitação em Biologia, em 2008, Nilma deu sequência aos estudos ingressando, em 2009, no curso de Especialização em Educação para a Convivência com o Semiárido, pela Faculdade São Luís de França. Na especialização ela seguiu dedicando-se ao estudo das plantas, até que surgiu o interesse de fazer o Mestrado em Ecologia Humana, com o intuito de continuar seus estudos na área da Botânica e a relação dos povos originários com as plantas da caatinga (Etnobotânica).

Em 2011, Nilma entrou no Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (PPGEcoH), do *campus* de Paulo Afonso da UNEB. Depois do primeiro ano como aluna do mestrado, Nilma conta que se encontrou com a Jurema (árvore) na mata, durante um trabalho de campo de coleta das plantas, onde ela foi adentrando na caatinga, pedindo permissão, com um pajé do seu lado — e a “Jurema me pegou”. Após esse encontro de Nilma com a Jurema na caatinga, em 2011, a Jurema encantada veio ao seu encontro, e ela se permitiu receber encantos da mestra ao consagrar o vinho da Jurema Sagrada pela primeira vez (uma versão da bebida pós-moderna da Jurema, composta com Arruda da Síria).

O reencontro entre as duas aconteceu durante uma vivência neoxamânica com o uso da planta de poder em uma das aulas da disciplina Subjetividades Contemporaneidades e Ecologia, ministrada pelo professor Dr. Juracy Marques, que discutia estudos acadêmicos e antropológicos sobre as plantas medicinais dos povos originários e proporcionava aos discentes uma atividade prática com experimento da Jurema Sagrada.

Essa primeira experiência com a Jurema foi ministrada pelo babalorixá e daimista Reuber Rosendo, dirigente do Centro Eclético de Umbanda Itassussé de Aracaju-SE (que realiza rituais de umbanda com a Jurema Sagrada), juntamente com o babalorixá, cantor e musicista Kleber Melo, responsável pela musicalidade daquela vivência.

Foi a partir dessa experiência no ambiente acadêmico que ela pôde realizar a práxis, no uso da Jurema o reconhecimento de sua identidade indígena e reconexão espiritual. Como consequência deste primeiro encontro com a ciência da Jurema, Nilma passou a frequentar ativamente de cerimônias ritualísticas neoxamânicas com a Jurema na Casa Sagrada, sob a liderança do neoxamã Filippo Garrone⁴, e outras plantas de poder, como Ayahuasca, no

⁴ Filippo Garrone mora na cidade de Barra dos Coqueiros, no Estado de Sergipe, xamã de origem italiana que conheceu o xamanismo através da sua busca pelas energias do mundo e todo seu invisível. Com o primeiro contato com linhas xamânicas, mergulhou profundamente na doutrina do Santo Daime e, em seguida, conheceu Jurema através de um antropólogo chamado Pedro Luz, em João Pessoa, na Paraíba, tornando-se filho da Jurema, como planta sagrada e mestra. A partir do interesse pela planta, Pedro Luz ensinou a fórmula básica de preparar a jurema, feita no fogão de casa e depois, na sua ausência foi aperfeiçoando a apuração ao longo dos 15 anos com orientações vindas da própria Jurema, a qual vem usando como forma de trabalho xamânico até hoje (Santos, 2020, p. 48).

contexto da doutrina Santo Daime na Igreja “Flor da Rainha”, em Aracaju. Em seguida, um pequeno grupo se formou e começou a realizar trabalhos esporádicos com a Jurema e Ayahuasca (Santo Daime) em Paulo Afonso.

Sobre esse encontro com a Jurema e as plantas de poder aqui no Nordeste, Nilma relata o seguinte:

Eu só vim conhecer a Jurema em 2011, Então, desde a minha chegada aqui no Nordeste, houve essa lacuna de 1999 a 2011, onde fiquei sem contato com essas medicinas até aquele momento. Foi aí que conheci a Jurema. E quando conheci a Jurema, logo em seguida conheci o Santo Daime. Foi a mesma pessoa que me apresentou às duas medicinas: Reuber Rosendo. Foi com ele que tomei Jurema pela primeira vez, da mão dele (Entrevistada: Nilma, 10 de maio de 2025).

Durante os anos de 2012 e 2013, mesmo morando em Paulo Afonso, Nilma pegava a estrada e viajava 280,9 km para participar dos trabalhos promovidos por Reuber Rosendo com o Santo Daime em Aracaju. Essas andanças aconteciam em quase todos os finais de semana, juntamente com sua irmã de caminhada espiritual Hellen Juliana⁵.

A partir desse momento, passou a frequentar regularmente os rituais do Santo Daime, sempre acompanhada por Hellen, que possuía melhores condições estruturais para as viagens. Embora tenha vivenciado muitas experiências significativas no Daime, Nilma conta que sempre sentiu um chamado muito forte para trabalhar com a Jurema.

Não demorou muito e Nilma começou a participar de rituais itinerantes com a Jurema realizados em algumas comunidades tradicionais do semiárido. Fez o terceiro trabalho com esta medicina sagrada durante uma vivência no topo da serra da comunidade quilombola Serra da Guia, no município de Poço Redondo-SE. Este trabalho xamânico foi dirigido por Filippo Garrone e Reuber Rosendo com um grupo de pessoas entre juremeiros/as, ayahuasqueiros/as e umbandistas.

Em meio a toda essa jornada inicial de despertar espiritual, Nilma era aluna do pós-graduação e elaborava sua pesquisa de campo no território da Aldeia Indígena do povo Tuxá, em Rodelas, no sertão da Bahia, nas margens do Rio São Francisco. Foi então que durante duas

⁵ Hellen Juliana Nunes Rodrigues foi uma das discentes do Mestrado em Ecologia Humana da UNEB, integrando a mesma turma de Nilma Carvalho. Juntas, vivenciaram a primeira experiência de consagração com a Jurema Sagrada em 2011. A introdução à planta ocorreu por meio de Reuber Rosendo, Kleber Melo e do professor Juracy Marques. Foi também através de Reuber que ambas tiveram acesso ao universo do Santo Daime, sendo convidadas a participar dos trabalhos realizados em Aracaju. Posteriormente, Hellen, Nilma e outros/as adeptos/as do uso ritualístico das plantas de poder — como a Jurema e a Ayahuasca — fundaram a primeira igreja da doutrina do Santo Daime em Paulo Afonso (BA), o Centro Espiritualista Céu de São Francisco, em 2014.

de suas idas à aldeia Tuxá que ela e o xamã Filippo Garrone levaram a Jurema e realizaram duas vivências com os indígenas na comunidade.

Sua dissertação foi defendida em 2013, intitulada: “Etnobotânica das Plantas Medicinais do Povo Tuxá de Rodelas-Bahia”. Nesse trabalho, Nilma analisou o conhecimento, uso e manejo das plantas medicinais pelos índios Tuxá. Em sua pesquisa, ela investigou 105 espécies, distribuídas em 45 famílias de plantas medicinais do território, citadas pelos seus interlocutores. O trabalho identificou que as plantas mais utilizadas pelos Tuxás foram o Alecrim de Caboclo (*Baccharis sylvestris* L.) e o Velande (*Solanum Cernuum* Vell.). Como resultados de suas análises, Nilma identificou que a planta Alecrim de Caboclo “possui uma grande importância e representatividade de uso para as curas de doenças de ordem do aparelho circulatório, coronárias, além de doenças inflamatórias que são males que muito atingem a comunidade”. Ela também identificou que

Os Tuxá possuem um profundo conhecimento do seu mundo vegetal e ao longo dos tempos adquiriram domínio de sua biodiversidade, uso e manejo da flora medicinal da caatinga, sendo estes, exímios conhecedores das plantas para cura dos seus males, tanto físicos quanto espirituais (Pereira, 2013).

Dessa forma, a produção acadêmica de Nilma Carvalho contribuiu para o reconhecimento e a salvaguarda da memória coletiva da etnobotânica da etnia Tuxá, com um estudo profundo da identificação e do uso das plantas mestras de cura que compõem a medicina tradicional proveniente do saber popular ancestral desse território indígena que habita na caatinga semiárida do Vale do São Francisco.

Após a conclusão do mestrado, Nilma passou a atuar profissionalmente prestando consultoria e assessoria para uma ONG chamada Centro de Desenvolvimento Agroecológico Sabiá, sediada em Recife. Nessa organização, ela trabalhava diretamente com povos e comunidades tradicionais indígenas do Vale do São Francisco situadas na região do Baixo e Médio São Francisco, com projetos de agricultura familiar nos princípios da agroecologia, agrofloresta, economia solidária e a distribuição de mudas de árvores nativas da caatinga. Durante essas visitas nas aldeias, Nilma conheceu de perto a árvore da Jurema-Preta e suas outras espécies, como também teve contato direto com a diversidade de folhas, flores, cactos, palmeiras e toda a flora do bioma caatinga espalhada pelo território do semiárido.

Nessa caminhada adentrando a caatinga pelo território das comunidades indígenas, Nilma continuou sua jornada em busca do seu autoconhecimento espiritual consagrando a Jurema e Ayahuasca. Já estava há cerca de quatro anos participando dos trabalhos do Santo

Daime na Igreja Flor da Rainha⁶ em Aracaju, período em que diversas pessoas próximas se fardaram⁷ na doutrina, incluindo Hellen e outros irmãos e irmãs da região (grupo de praticantes, juremeiros/as e daimistas). No entanto, ela mesma não tinha inicialmente a intenção de se fardar.

Em 2014, o grupo de ayahuasqueiros de Paulo Afonso, inclusive Nilma, fundaram o Centro Espiritualista Céu de São Francisco, onde funcionam os trabalhos da doutrina Santo Daime. Na época também aconteciam trabalhos na linha neoxamânica com a Jurema Sagrada, comandados por Reuber Rosendo (na verdade, a história da Jurema se inicia antes do Daime em Paulo Afonso, desde 2011).

Após dois anos de fundação da Igreja Daimista de Paulo Afonso, e já inserida nos trabalhos realizados em sua própria comunidade, a paraense tornou-se a primeira pessoa a se fardar no Céu de São Francisco, no final de 2016. Sobre esse rito de passagem e iniciação na doutrina, Nilma relata: *“Eu me fardei no segundo ano de trabalhos do Céu de São Francisco. Recebi essa instrução, mas, ao mesmo tempo, fui muito teimosa”*, conta Nilma.

Eu dizia que não ia me fardar, não. Dizia: “Eu não tenho estrutura pra comprar, não tenho dinheiro pra comprar farda agora, porque estou desempregada”. Mas tudo veio. Ganhei tudo. A farda azul, a estrela... até uma irmã que mandou fazer a dela, mandou fazer uma pra mim sem eu saber. Ganhei tudo, caboclo! [...] O Santo Daime é uma linha de trabalho espiritual, que considero minha linha também. Mas, de uns anos pra cá, eu recebi essa instrução de me firmar mesmo na Jurema (Entrevistada: Nilma, 10 de maio de 2025).

Assim, a predestinada xamã decidiu que assumiria o compromisso de guardiã da Jurema à frente do seu grupo no momento que fosse estruturalmente pertinente para ela. Sobre esse episódio decisivo que mudaria toda a sua vida, ela conta:

Foi então que eu decidi que, para iniciar os trabalhos com a Jurema, teria que ser no meu tempo, não no tempo do outro. No meu amadurecimento. E foi quando eu recebi aquele canto: “Abro aqui minha Jurema / Abro aqui minha Jurema / Com a licença de Tupã e dos Encantados”. No momento em que eu realmente precisava abrir. E não no meu momento, nem no momento do outro. Foi no momento certo (Entrevistada: Nilma, 20 de julho de 2024).

⁶ Flor da Rainha - Igreja da Doutrina Santo Daime, localizada na rua dois, 701, povoado Matapoã, Aracaju - SE. O grupo realiza suas atividades espirituais há 16 anos, atualmente sob o comando da madrinha Anna Luiza (Aninha).

⁷ O fardamento no Santo Daime é o momento onde o aspirante torna-se adepto e membro efetivo da casa, através do ritual que consiste em vestir a farda ritualística e receber a Estrela, insígnia que simboliza seu compromisso com a Doutrina de Juramidam (Mestre Irineu). O fardamento se reveste de um grande significado simbólico e de iniciação. É fundamental que todo aquele que queira dar esse passo, o faça com liberdade de escolha, sinceridade de propósitos e lealdade no coração. Lembrar que toda a iniciação espiritual, pressupõe uma morte e renascimento. (O Fardamento, [s.d.]).

Durante o ano de 2015, Nilma teve a oportunidade de participar de um trabalho ritualístico para o feitio da bebida da Jurema Sagrada. O feitio é um processo de preparo e cozimento das entrecascas das raízes da Jurema-Preta com as sementes da Arruda da Síria. As propriedades enteógenas das duas plantas são misturadas na água e levada ao fogo. Durante esse preparo, os juremeiros conduzem a feitura da bebida cantando para as forças encantadas das matas e o espírito da Jurema. Esse trabalho foi conduzido pelo xamã Filippo Garrone, no Sítio Brilho Verdade, localizado no município de Itabaiana-SE.

Só então, após todos esses anos de experiências e práticas espirituais neoxamânicas com a força ancestral da bebida sagrada, Nilma recebeu os ensinamentos intuitivos da sagrada Mãe Jurema para iniciar os trabalhos ritualísticos de xamã à frente do grupo Aldeia Luz da Floresta, no ano de 2016 para o início de 2017 (falaremos com mais profundidade sobre a formação do grupo mais adiante).

Os primeiros trabalhos sob a sua condução aconteceram na sede do Centro Espiritualista Céu de São Francisco. Em seguida, passaram a acontecer de maneira itinerante em lugares diferentes da cidade de Paulo Afonso. Nessa época, Nilma chegou a realizar rituais em sua residência, um apartamento no centro da cidade.

Nesse início, um pequeno grupo foi se formando no acompanhamento de Nilma na condução dos trabalhos, que passou a se chamar primeiramente de grupo “Jurema Encantada”. O grupo somente passou a se chamar “A Aldeia Luz da Floresta” a partir da chegada da xamã na casa da Vila Moxotó, em Alagoas, onde o grupo passou a realizar de maneira fixa os rituais, no terreiro que fica no fundo da residência.

Nos anos iniciais do grupo, Nilma começou a receber a instrução dos encantados da Jurema para elaborar o seu primeiro hinário, chamado “Cura e Iluminação”, com hinos (cânticos) recebidos por ela e hinos que ela recebera de outros irmãos dedicados ao trabalho dela com a Jurema Sagrada. Em seguida, Nilma elaborou o segundo hinário, chamado de “Louvores e Agradecimentos”. Já o terceiro e atual hinário chama-se “Nova Consciência”, cujos cânticos a xamã começou a receber no período da pandemia da covid-19 (também nos aprofundaremos nos hinários e na musicalidade do rito mais adiante).

Em 2020, Reuber realizou uma entrevista com Nilma a respeito da atuação dela à frente do grupo neoxamânico Aldeia Luz da Floresta. O pesquisador identificou que Nilma aceita a práxis recebida de Garrone e desenvolve um trabalho mais ligado à liturgia do Santo Daime. “Sua ascendência indígena traz também a forma cabocla ribeirinha caracterizada pelo

recebimento dos hinos, demonstrando assim assumir uma via própria diferenciada, apesar de ter vivenciado seus primeiros trabalhos de Jurema com o Garrone” (Santos, 2020, p. 60).

Ainda neste período em que a terra atravessa um processo doloroso e de isolamento social devido à sombria pandemia do coronavírus, Nilma teve que parar as práticas ritualísticas coletivas com a Jurema, e conta que nessa época passou momentos difíceis com uma enfermidade nos seus pés, e precisou parar de andar por um tempo em virtude das dores que sentia. Foi então que ela começou a dedicar-se à pintura e, ao mesmo tempo, a receber os hinos para o hinário “Nova Consciência”, como a mesma relata:

Os pés pararam para que as mãos comessem a se comunicar, a trazer as mensagens. E não vieram só os hinos, eu comecei a receber também o quê? As pinturas. Os desenhos começaram a chegar do astral pra mim, junto com os hinos, sabe? Alguns hinos eu tenho ligados diretamente a desenhos que recebi. Às vezes, termino o desenho e o hino chega logo em seguida. Outras vezes, é o hino que vem primeiro, e depois chega o desenho. Foi assim, por exemplo, com o hino “Caboclo Encantado” (Entrevistada: Nilma, 20 de julho de 2024).

Dessa forma, Nilma se redescobriu enquanto artista plástica, e vem se dedicando profissionalmente nesta área artística. Em 21 de março de 2022, no Auditório do Memorial Delmiro Gouveia, realizou a primeira exposição de suas obras de pinturas intuitivas e terapêuticas, com o título “A arte de sentir: mergulhar em si é a arte de sentir”. O evento envolveu também uma roda de conversa sobre o seu processo criativo, a relação com as plantas do bioma caatinga e uma apresentação musical com participação dos membros da Aldeia Luz da Floresta, com apresentação de toré e cânticos dos hinos da Jurema.

Além do trabalho artístico com as telas pintadas em aquarela e tinta óleo, Nilma é artesã e produz biojoias (colares, pulseiras) inspiradas na cultura indígena, alquimista e artesã de perfumes naturais. Atua com a manipulação de plantas medicinais, das quais extrai óleos essenciais por meio do processo de destilação. Atualmente trabalha como professora e dá aula na aldeia Truká Tupan, em Rodelas-BA, na escola Indígena “Xucuru Kariri - Anexo Truká Tupan”.

Em sua caminhada espiritual, Nilma Carvalho reconhece que sua maior fonte de inspiração é a Mãe Natureza. É com ela que aprende todos os dias, observando as plantas, os animais e seus irmãos e irmãs de caminhada espiritual. Além da Natureza, ela tem como inspiração o Mestre Jesus Cristo, que veio ensinar o amor; o Mestre Irineu, fundador da doutrina do Santo Daime; São Francisco de Assis; Buda, cuja sabedoria também lhe inspira profundamente; o escritor libanês Khalil Gibran; e dona Zefa da Guia, liderança quilombola

que a inspira pela entrega e pelo compromisso com o servir. “*O compromisso dela, a entrega dela com o servir... o serviço. Isso é lindo demais, né?*”, diz.

Por fim, Nilma resume com simplicidade o que a move: “*A própria vida me inspira, Caboclo. A vida é a maior inspiradora*”. Ela finaliza:

E é isso, Bruno. Na verdade, eu costumo dizer que nasci lá no rio Tocantins, e aqui no São Francisco eu renasci, com a Jurema. Então, foi aí que eu fui me conhecer, ainda estou no processo de vivenciar o propósito aqui. Todos esses anos foram anos de aceitação, de desconstrução mesmo. Ainda hoje tem coisas que eu achava que já tinha resolvido... Olha, vem ainda mais para resolver, sabe, Caboco? (Entrevistada: Nilma, 10 de maio de 2025).

3.2 INSTITUTO ALDEIA LUZ DA FLORESTA: A CASA DA JUREMA ENCANTADA

O grupo neoxamânico Aldeia Luz da Floresta completou oito anos de existência em 2 de fevereiro de 2025. Na ocasião do aniversário da instituição a xamã e os juremeiros e juremeiras se reuniram no terreiro em volta da fogueira para cantar o hinário “Louvores às Mães Sagradas”, composto por uma seleção especial de cânticos em comemoração à formação do coletivo e em agradecimento à soberana mãe Jurema e ao sagrado feminino da natureza.

Iniciei esta parte do trabalho com o relato da última festa de aniversário de fundação do grupo, para frisar a importância e a solidez do trabalho desenvolvido pela xamã e pelos demais componentes na manutenção deste espaço (físico/espiritual), enquanto lugar de encontros e reencontros que se concretiza como uma ferramenta de cura e iluminação no território do sertão alagoano para as pessoas que ali chegam em busca de alívio para as doenças físicas, psíquicas e espirituais, que encontram na bebida sagrada da Jurema servida durante os trabalhos ritualísticos oferecidos pela casa, acolhimento, conexão espiritual e o autoconhecimento e as respostas necessário para a solução de problemas internos.

Nesse sentido, a Aldeia Luz da Floresta tornou-se um espaço sagrado de referência no território onde habita, graças a toda a sua dinâmica ritual, que envolve a Jurema Sagrada como planta mestra e elemento central de toda a sua cosmologia. Como afirma Eliade (2008, p. 30), “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (Eliade, 2008, p. 30). Ou seja, seguindo como base na ideia de Eliade sobre a sacralidade do espaço, a casa e o terreiro onde se realizam as práticas ritualísticas terapêuticas pelo grupo neoxamânico pode ser caracterizado como um espaço de manifestação do sagrado devido a sua trajetória de existência e resistência na região do semiárido sanfranciscano.

Dessa forma, a história de formação e origem do grupo Luz da Floresta está totalmente associada à trajetória de desenvolvimento espiritual de Nilma Carvalho e sua aceitação desafiadora em tornar-se guardiã da Jurema e dedicar a sua vida a serviço da espiritualidade e do compromisso de servir o santo vinho da Jurema a quem procura os seus serviços de xamã, à frente dos trabalhos xamânicos que vem executando ao longo desses oito anos de atividades como liderança deste grupo.

A partir de agora vamos retornar ao início de onde toda essa caminhada da xamã desde o ponto de partida que foi no ano de 2016 logo após o fardamento de carvalho na doutrina do Mestre Irineu, período de muito aprendizado e que lhe serviu como base para seu desenvolvimento espiritual como também prático para o aprimoramento de sua performance e voz como cantante e destreza no manuseio de tocar o marcará (instrumento musical tradicional indígena essencial na realização dos rituais do Santo Daime) durante os anos que permaneceu no batalhão feminino do Céu de São Francisco.

Além do estágio na força da Ayahuasca, Nilma também recebeu bastante influência dos trabalhos neoxamânicos com a Jurema Sagrada realizados pelo xamã Filippo Garrone, que aconteciam no centro espiritualista “Casa Sagrada”, localizado no município da Barra dos Coqueiros-SE, com também em outras vivências xamânicas sob o comando desse mesmo xamã e em outros lugares, a exemplo dos trabalhos que realizaram em algumas comunidades tradicionais da região do semiárido: Serra da Guia-SE e Aldeia Tuxá de Rodelas-BA.

Assim, Nilma teve como base a liturgia ritualística do Santo Daime e as práticas ritualísticas do Neoxamanismo universal por parte de Filippo Garrone; como também sua própria experiência com a religiosidade praticada pelos povos indígenas da região com a bebida da Jurema tradicional, a exemplo da que é servida durante o toré no ritual dos praias, no festejo do Amaro da aldeia indígena Pankararé, no Raso da Catarina; sua ligação com as plantas medicinais alinhadas aos seus estudos da etnobotânica; e, por fim, toda a sua ancestralidade indígena, que emerge como uma potência e combustível para o exercício do seu ofício de xamã.

Logo no começo, o grupo se chamava Jurema Encantada, e se reunia para realizar os trabalhos em diferentes locais da cidade de Paulo Afonso. Assim, Nilma Carvalho iniciou seus trabalhos servindo a Jurema Sagrada na sede do Recanto Solidário, área pertencente à Fundame (Fundação de Amparo ao Menor de Paulo Afonso), organização ligada à Pastoral da Igreja Católica de Paulo Afonso. Nesse espaço, ela desenvolveu um projeto com plantas medicinais a partir de uma experiência em agroecologia. O local, situado às margens do rio e com acesso direto às águas, tornou-se o cenário das primeiras sessões rituais conduzidas por ela à frente do seu grupo.

Nilma conta que sobre as vivências iniciais com os trabalhos na beira do Rio do Recanto: *“Fizemos as primeiras sessões lá, depois fizemos algumas vezes em minha casa, que era um apartamento que ficava no centro da cidade, onde aconteceram umas três vezes, no máximo. Os trabalhos também aconteciam no Centro Espiritualista Céu de São Francisco”* (Entrevistada: Nilma, 11 de novembro de 2023).

Nesse período, os rituais aconteciam de maneira itinerante, e o grupo chegou a atravessar a Usina Apolônio Sales para consagrar a Jurema na calha do Rio São Francisco, no povoado Vila Moxotó. Em seguida, no ano de 2017, Nilma alugou uma das casas da Vila Moxotó e fixou a realização dos trabalhos xamânicos no terreiro que fica localizado no fundo do quintal de sua residência, até os dias de hoje. Com isso, a partir da chegada de Nilma a Moxotó, o grupo passou a se chamar Aldeia Luz da Floresta.

Ainda sobre esses momentos de transição em que os ritos eram itinerantes, até se fixarem no terreiro/sede em Moxotó, Nilma acrescenta:

Tudo começou de maneira itinerante. Essa é a ideia, sabe? Nós estamos começando a nos organizar estruturalmente pra isso, pra fazermos a manutenção dos trabalhos na nossa casa, na nossa aldeia, mas também sair e fazer os ritos nas aldeias indígenas, nos lugares onde a Jurema for chamada pra fazer essa consagração. Dentro dos ensinamentos dela, pois a Jurema é uma professora, ela é uma mestra, uma planta professora que nos ensina a caminhar dentro desses mistérios da natureza, nos reencontrando com a nossa essência e nos abrindo o caminho. Ela é quem nos guiará. [Nessa hora, Nilma puxou um canto: “Jurema abre os caminhos na força e na luz do Redentor / é quem nos ensina o caminho a seguir”] (Entrevistada: Nilma, 11 de novembro de 2023).

Desse modo, segundo a xamã, nos primeiros anos de sua moradia em Moxotó, entre os anos de 2018, 2019 e 2020, a princípio da construção e organização da estrutura física e vegetal do espaço do terreiro, ela e o grupo iam tomar Jurema e catar nas margens do rio de vez em quando, até que a Chesf subiu um muro e cobriu de arame farpado, impedindo os moradores de Moxotó de acessarem o Rio (já falamos sobre essa problemática aqui no texto).

Sobre esse período ela relata:

Trouxe o trabalho pra cá, pro terreiro, porque nós precisávamos de um espaço reservado, e lá não tinha [no rio], não era cercado, e qualquer um poderia acessar. Imagina você, em plena sessão, todo mundo na força, em estado de consciência alterada... e chegar gente. Chegar a patrulha da Chesf proibindo a gente, a polícia chegando... imagina! Poderia rolar isso, entendeu? Imagina o quão chocante seria pra gente. Então, aqui no terreiro, nós temos uma certa proteção, um resguardo dos olhares dos outros (Entrevistada: Nilma, 10 de maio de 2025)

No final de 2019, até meados de 2021, o mundo viveu a pandemia da covid-19, e devido às restrições da Organização Mundial da Saúde (OMS), o grupo passou por uma pausa nos trabalhos. Dessa forma, os rituais coletivos começaram a acontecer quando as atividades coletivas começaram a ser liberadas. Vale ressaltar que foi durante a pandemia que Nilma Carvalho começou a receber novos hinos e a montar o hinário “Nova Consciência”, que passou a comportar os hinários oficiais da casa, e que, em tese, os nomes dos hinários correspondem aos títulos das sessões ritualísticas da casa: 1) Cura e Iluminação; 2) Louvores e Agradecimentos; 3) Louvores às Mães Sagradas; e 4) Nova Consciência (falaremos sobre os hinários mais adiante).

Com o fim da pandemia, o grupo continuou suas atividades sem interrupções, de acordo com o calendário ritualístico que é proposto para cada período do ano: primeiro semestre (de janeiro a junho); recesso (julho); e segundo semestre (de agosto a dezembro). Desse modo, os ritos são realizados da seguinte maneira: começa sempre com o ritual de “Cura e Iluminação”; num intervalo de 15 dias realiza-se o segundo ritual do ciclo, “Louvores e Agradecimentos”; e segue-se a mesma dinâmica de 15 dias do segundo para o último rito, que completa a trilogia cíclica, com o trabalho do “Nova Consciência”. Dessa forma, o calendário vai se repetindo até o final do ano. Com exceção do ritual de “Louvores às Mães Sagradas”, realizado apenas duas vezes a cada ano: a primeira no dia 2 de fevereiro, no dia da orixá Iemanjá e em comemoração ao aniversário de formação do grupo; a segunda, no mês de maio, em comemoração ao Dia das Mães.

Assim, Nilma Carvalho compreende a Aldeia Luz da Floresta como um centro de trabalho espiritual, um espaço coletivo onde se trabalha com a força da Jurema Sagrada. Nilma define os trabalhos ritualísticos com a Jurema do seu grupo como um caminho sem doutrinação:

A Jurema é um caminho, Eu sempre digo que a Jurema não é uma religião, ela não é uma doutrina. Ela é um caminho que você caminha aprendendo com a natureza. Dessa forma, a Jurema do coletivo Aldeia Luz da Floresta é um centro de integração, uma casa de cura, onde buscamos nos autoconhecer para nos autocurarmos, pois somos tão ignorantes de nós mesmos, e as plantas, principalmente a Jurema, que é uma planta aqui do nosso sertão, estão se apresentando para a humanidade há centenas de anos. Nossos povos indígenas aqui do Nordeste fazem uso da Jurema no seu rito sagrado. Então, essa Jurema que nós consagramos aqui em nossa aldeia também vem com esse processo de nos ajudar, de ser um instrumento para nos proporcionar uma abertura, uma expansão de consciência (Entrevistada: Nilma, 11 de novembro de 2023).

A xamã também acrescenta:

Não quero dizer que a Jurema é o único caminho, tem vários outros caminhos, mas a Jurema, aqui no sertão, que consagramos aqui no terreiro Aldeia Luz da Floresta, tem esse propósito: de nos ensinar a caminhar com a natureza e aprender com ela. Todas as pessoas que chegam em nossa casa vêm com o chamado da própria Jurema. Mesmo não divulgando os nossos trabalhos, a pessoa recebe o chamado, a alma recebe o chamado e as pessoas acabam nos encontrando, a Jurema está aqui para quem busca, para quem quer se reencontrar no que realmente é (Entrevistada: Nilma, 11 de novembro de 2023).

De acordo com Carvalho, a Jurema Sagrada se apresenta como um instrumento disponível para aqueles e aquelas que buscam o reencontro com sua essência. Ela acredita que com o tempo a Jurema atingirá mais pessoas e essas pessoas irão facilitar o caminho para mais pessoas se conectarem com essa medicina da caatinga.

Além dos trabalhos focados nas práticas espirituais e terapêuticas que estão em torno do consumo da Jurema, a Aldeia também atua como espaço de acolhimento e cuidados para animais em situação de rua e vítimas de maus-tratos (cães e gatos). A casa funciona como um lar temporário. O grupo também participa de ações voltadas para a causa animal na região.

Em uma das minhas visitas de campo, no dia 11 de novembro de 2023, fiz uma entrevista com Nilma Carvalho e perguntei se ela tinha a intenção de formalizar o grupo como uma organização não governamental (ONG) e qual seria o modo de funcionamento da instituição. Em sua resposta, Nilma falou que tem a intenção de formalizar o grupo em uma instituição reconhecida juridicamente com o nome de Instituto Aldeia Luz da Floresta, que terá como foco principal os trabalhos espirituais com a Jurema na linha neoxamânica, e também realizar vivências com a coletividade na sede da aldeia para envolver os moradores da comunidade da Vila Moxotó em atividades voltadas para a oferta de práticas terapêuticas, oficinas, curso e palestras para aprimoramento pessoal, profissional e artístico. Ela propõe que a Aldeia Luz da Floresta funcione como uma casa de cura aberta à comunidade. Contudo, reconhece que não realiza isso sozinha: *“É preciso que cheguem parceiros, pessoas como eu, que sonham também”*. A partir dessa articulação de sonhos e ações coletivas, ela vislumbra a construção de uma prática amorosa, solidária e ecológica com os outros e consigo mesma.

Nilma associa diretamente essa atuação no trabalho coletivo com as questões ambientais, ressaltando que a comunidade está situada às margens do Rio São Francisco, e que é preciso desenvolver ações de preservação e regeneração ambiental. Como exemplo, menciona iniciativas como o reflorestamento, a criação de um canteiro de mudas com espécies nativas e frutíferas para recomposição das matas ciliares, além da doação de mudas para territórios indígenas em situação de vulnerabilidade ambiental. *“De repente, a gente tem um viveiro de mudas aqui em nosso futuro instituto”*.

Nilma também falou que pretende realizar trabalhos voltados para o fortalecimento da saúde das mulheres, ao desenvolver estratégias que visam trazer as mulheres novamente para terem o contato com as plantas medicinais. Ela destaca que as mulheres “*sempre foram as curandeiras*”, e que, apesar de muitas acreditarem ter perdido esse saber, “*a Jurema ajuda a nos lembrar de quem a gente é*”. Para ela, a reconexão das mulheres com as plantas medicinais poderá permitir que essas mulheres voltem a cuidar de seus filhos e netos com remédios naturais e compartilhem esses saberes entre si, promovendo uma troca de saberes ancestrais no cuidado com as ervas de cura. Ela finalizou a resposta da seguinte forma: “*Com o trabalho coletivo do nosso instituto, a gente começa a construir esse mundo que a gente quer viver. É uma oportunidade que nós temos aqui, né?*”.

Por fim, no dia 13 de junho de 2025, às 15h, de maneira remota, foi realizada a assembleia de aprovação do Estatuto Social da organização não governamental que institui o Instituto Aldeia Luz da Floresta (ALFA). Participaram do encontro virtual nove integrantes do grupo, entre juremeiros, juremeiras e membros da organização.

A pauta da assembleia incluiu a apresentação do Estatuto Social, sua votação e consequente aprovação. A leitura integral do documento foi realizada por Yasmim, que apresentou aos participantes os princípios fundamentais da instituição, como sua missão, seus objetivos e finalidades. Em seguida, foi aberta a discussão e deliberada a composição da Diretoria Executiva e do Conselho Fiscal, constituindo os primeiros órgãos administrativos da instituição.

Durante a reunião, também foram apresentados/os os/as candidatos/as à Direção, ao Conselho Fiscal e ao quadro de associados. Após as apresentações, foi realizada a votação, por aclamação unânime, da Diretoria Executiva para um mandato de quatro anos, com a seguinte composição: Nilma Carvalho (Presidente), Jander (Vice-Presidente), Yasmim (Diretora), Manuela (Tesoureira), Bruno Marques, Mauro e Marciel (membros do Conselho Fiscal) e Romildo e Marcela (membros/as associados/as).

Após a votação, a presidente eleita Nilma Carvalho realizou um pronunciamento oficial, no qual reafirmou o compromisso coletivo com os princípios da organização. Os demais membros da Diretoria e do Conselho também se apresentaram, manifestando sua disposição em contribuir para o fortalecimento institucional da ONG. Ao final da assembleia, a ata foi redigida e compartilhada com os membros por meio da plataforma Gov.br, garantindo a formalização do processo e a legitimidade da nova estrutura organizacional.

3.3 A MUSICALIDADE E OS HINÁRIOS DA ALDEIA

Como mencionado na introdução, durante os rituais da aldeia a xamã e o coletivo que compõe o corpo do coro musical conduzem os trabalhos com a força do canto aliado aos sons dos instrumentos musicais, formando uma espécie de orquestra xamânica. Os componentes do grupo cantam os hinos, cânticos e pontos que fazem parte dos hinários oficiais da casa e representam também os temas das sessões ritualísticas de seu calendário de trabalhos, com que a xamã conduz a terapêutica da musicalidade, constituindo-se numa das principais ferramentas de conexão espiritual com a força da Jurema dentro das cerimônias.

Esses cânticos são entoados com o objetivo de invocar as forças elementais da natureza representadas pela terra, fogo, água e ar, bem como entidades espirituais da linha de trabalho da Jurema: caboclas e caboclos das matas, tais como Sete flechas, Pena branca, Jacy, Tupã, Opará, Tupinambá, Jurema flecheira, boiadeiros da Jurema, Seu Pena Verde, Cobra Coral, Beija-Flor, Luar de Prata, Águia Dourada, dentre outros.

Nos hinários também encontram-se hinos para os deuses e deusas africanos e africanas representados pelos orixás: Oxóssi, rei das matas; Xangô, senhor do fogo e das pedreiras; Oxalá, o senhor da paz; Ogum, orixá dos caminhos e da força do trabalho; Oxum, a mãe dos rios, águas e cachoeiras; Yansã, a deusa guerreira dos ventos, senhora do tempo; Iemanjá, rainha dos sete mares; Nanã, a vovó dos lagos, lama e mangues; Ogum da Beira Mar; Oxumaré, o arco-íris; e Atotô Obaluaê, orixá da cura e do elemento terra.

A xamã também canalizou (recebeu) hinos para trabalhar com a chamada linha do Oriente: ciganos e ciganas; Maria Salomé; cigana da estrada; santa Sara de Kali; Estrela do Oriente e as quatro direções, Norte, Sul, Leste, Oeste; Hare Krishna. O grupo apresenta cânticos para a linha cristã na representação do Mestre Jesus Cristo e alguns santos e santas católicas como Senhora das Candeias; arcanjo São Miguel; Santa Maria; São José, Nossa Senhora da Conceição; São Jorge; São Sebastião, dentre outros. O hinário também apresenta saudações aos planetas: Sol, Lua e estrelas. Também vamos encontrar canções que exaltam as plantas e ervas medicinais em alusão a suas forças de cura, seus perfumes e defumações.

Ademais, os hinários estão repletos de ensinamentos direcionados ao amor, ao perdão, à cura, à redenção, à paciência, à autoconfiança, à disciplina, à alegria e à iluminação. Dessa forma, os hinários da Aldeia Luz da Floresta compõem-se de uma cosmovisão sincrética que dialoga com diversas tradições religiosas e espirituais, universais, afro-indígena, esotérica, daimista, xamânica, cristã, espírita e oriental, que simbolicamente fazem parte da formação

cultural, espiritual e das visões de mundo da dirigente (Nilma) que executa todo esse universo de referências na condução das práticas neoxamânicas da sua casa.

Vale ressaltar que esses hinos são provenientes das canalizações que a xamã recebe de seus guias, mestres e mentores espirituais, de maneira intuitiva ou através de sonhos. Assim, durante a *performance* da prática ritual a musicalidade atua como um fio condutor e as letras dos hinos funcionam como mapas que guiam os juremeiros e juremeiras, na força da bebida sagrada, a acessarem a cura espiritual e o despertar da consciência, experienciado como iluminação interior e mirações. Para potencializar esse mergulho, o grupo faz uso de instrumentos musicais tradicionais e contemporâneos, como maracá, tambor xamânico, atabaque, flauta, carrilhão, violão e guitarra elétrica, além da realização de defumações com ervas medicinais (apresentaremos algumas imagens desses instrumentos musicais mais adiante).

O grupo musical e o coro da Aldeia são formados estruturalmente da seguinte maneira: o coro é composto pelas cantantes oficiais: Nilma Carvalho como a principal voz que puxa inicialmente a maioria dos hinos, toca o maracá, o tambor xamânico, oceano; Manuela Mariano (Manu), cantante e também puxadora de hinos, tocadora dos instrumentos: atabaque, pandeiro e maracá; Yasmin Accioly, cantante (segunda voz), toca o maracá, manuseia o pau de chuva, sopra apitos indígenas que emitem sons de pássaros, e o oceano. Além das componentes oficiais, o grupo conta com participação de alguns membros secundários (juremeiros e juremeiras que não participam assiduamente de todos os trabalhos da casa): Bruno Marques, cantante (segunda voz) e toca esporadicamente o maracá; e Carolina Alexandra, cantante (segunda voz), musicista: violão, guitarra, tambor xamânico, atabaque e flauta xamânica. O grupo eventualmente recebe músicos visitantes, que geralmente tocam violão.

De acordo com essa estrutura que apresentamos acima do grupo musical, os componentes se reúnem semanas antes da realização dos ritos para os ensaios dos hinários.

Em minhas visitas em campo, realizei entrevistas com a xamã e as demais componentes do grupo (Yasmin, Manuela e Carol), quando perguntei a ambas como elas visualizam o efeito da musicalidade e dos hinos e a força do canto durante os trabalhos.

A primeira a responder foi Yasmin, que vê nos cânticos e nos instrumentos musicais um conjunto de elementos fundamentais para os rituais. Segundo ela:

A musicalidade e os hinos, mais propriamente ditos, eu tento fazer a analogia como se fosse o mapa de condução dessa viagem que a Jurema Sagrada proporciona, essa viagem para o nosso interior. Então, são os hinos que chamam a força, são os hinos que são a terapêutica, as mensagens são passadas através dos hinos. E a

musicalidade, os instrumentos, o canto — não só aqui na nossa Jurema, mas em todas as vertentes espirituais — eu acredito que o canto seja fundamental. O canto proporciona essa transcendência, essa ligação. Então, eles são fundamentais (Entrevistada: Yasmin, 20 de julho de 2024).

Yasmin, também relatou sobre os instrumentos que ela toca e manuseia durante os trabalhos, a mesma afirma:

Eu toco o maracá, e também eu manejo alguns instrumentos que trazem uma força específica. Eles não são instrumentos que acompanham todo o trabalho, eles se apresentam em alguns hinos específicos. Mas seria o pau de chuva, que uso geralmente quando são para hinos com a força das águas e dos ventos, e os apitos, quando a gente canta para a mata (Entrevistada: Yasmin, 20 de julho de 2024).

Fiz a mesma pergunta direcionada à juremeira Manuela, e ela respondeu o seguinte:

Os hinos são o condutor. Seria o portal, seria a terapêutica; Como a cabocla [Nilma] disse pra gente, eu entendo dessa forma também. Então seria essa terapêutica, os hinos. E a musicalidade junto traria essa beleza, o encantamento ali ajudando no nosso processo dentro dessa cura que ocorre durante a união da terapêutica, da musicalidade, do hino, no caso específico, com a musicalidade, com o toque dos instrumentos (Entrevistada: Manuela Mariano, 19 de julho de 2024).

Já na resposta de Carolina Alexandra, a juremeira destacou a importância dos estudos e dos ensaios para que a musicalidade seja executada da melhor maneira possível durante os rituais:

A musicalidade tem uma importância, é imprescindível nos rituais, é por isso que precisam acontecer e ocorrer muitos ensaios, porque a musicalidade, a música, ela tem uma frequência também. Então, se é tocado com insegurança, eu acho que quem está na roda também sente um pouco essa insegurança. E se está todo mundo estudando bastante aquilo, as pessoas sentem que está sendo estudado e na hora da vivência do trabalho (Entrevistada: Carolina Alexandra, 21 de julho de 2024).

Carol concluiu sua resposta com a seguinte fala:

Enfim, música é uma frequência, independente de qualquer coisa. Então, se é frequência, a gente vai sentir aquela frequência no ritual. Então, tem uma importância imprescindível durante os trabalhos, porque todos nós estamos sob o efeito da Jurema. E estando sob o efeito da Jurema, qualquer frequência que esteja ali ou que não esteja, chama a nossa atenção. Então, o que está acontecendo lá dentro precisa ser muito bem feito para manter a nossa mente ali dentro (Entrevistada: Carolina Alexandra, 21 de julho de 2024).

Na sequência, apresentaremos fotografias dos instrumentos musicais que a xamã toca e manuseia durante a *performance* ritual. Nilma descreve o que executa:

Primeiramente o maracá, o tambor xamânico e tem um novo instrumento que eu tô aprendendo agora a manusear, que é o oceano, ele é aquele que faz o som das águas do mar, maravilhoso. Eu também executo um instrumento de percussão que é feito de semente que gosto muito de usar no momento que a gente está cantando para as matas. Ele é feito com semente de babaçu (Entrevistada: Nilma, 20 de julho de 2024).

Figura 8 - Maracá: fotografia realizada durante ensaio do grupo



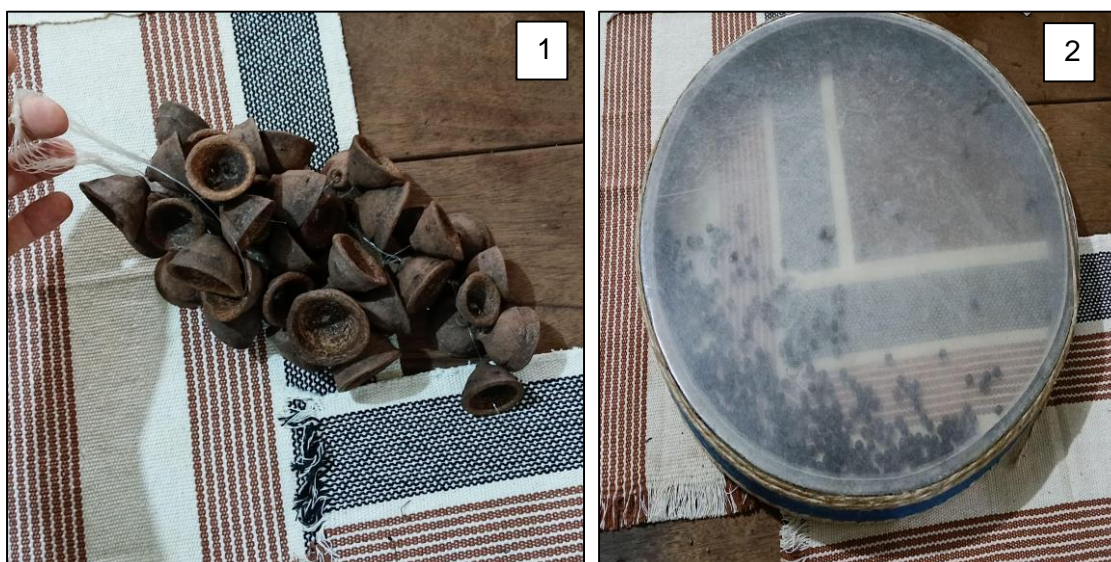
Fonte: Acervo do autor, 2024.

Figura 9 - O Tambor xamânico da Xamã



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Figura 10 - Dois Instrumentos: (1) chocalho de sementes de Babassu; (2) oceano



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Figura 11 - Pau de chuva



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Figura 12 - Manoela tocando o instrumento atabaque no ritual de “Louvores às Mães Sagradas”



Fonte: Acervo do autor, 2025.

A seguir, apresentaremos uma descrição dos rituais com o tema e uso dos hinários: “Cura e Iluminação”; “Louvores e Agradecimentos”; “Nova Consciência” e “Louvores às Mães Sagradas”, através da visão da xamã Nilma Carvalho (os relatos que exporemos foram coletados durante uma entrevista com Nilma realizada em 20 de julho de 2024, na sede da Aldeia Luz da Floresta, em Moxotó).

Nilma relata que durante o processo de recebimentos e canalização dos hinos, primeiramente ela recebe instruções ao se conectar com a natureza, com as suas orações e no cantar dos próprios hinos. Segundo a xamã, *“Os hinos vêm para me instruir, e instruir a todos que querem ser instruídos por essa força, que eu posso dizer que é a força da Mãe, da Mãe que vem me ensinar. Então, o hino surge na intuição. A inspiração vem através da minha intuição, e da natureza, por exemplo”* [Entrevista, Nilma, 20 de julho de 2024].

A xamã conta uma experiência de como recebeu um de seus hinos:

Uma vez eu estava com uma crise tamanha de sinusite, estava muito mal. E não só por isso, porque eu entendo que quando as doenças chegam ao nosso corpo, é porque já passou pelo emocional, pelo mental da gente. Nesse dia eu saí da minha casa — moro em frente ao rio —, então fui até ele, e pra chegar ao rio, eu passo por uma mata de Jurema. Levei comigo um rapé e fui para a mata, me conectar com as forças encantadas. Porque lá é melhor, facilita muito quando a gente busca esse refúgio. Quando eu cheguei na beira do rio, fiz as minhas orações e fiz o pedido para que as forças encantadas da natureza viessem fazer aquela cura em mim. Consagrei o rapé. Na hora que eu fiz o rapé, fechei os olhos, e quando eu abri os meus olhos, um beija-flor estava numa plantinha, numa flor, bem perto de mim, foi tudo muito rápido. Em seguida esse beija-flor saiu da flor e voou pra mim, bem em cima de mim, ele jogou um néctar no meu rosto, senti aquela brisa cheirosa, um perfume — que eu nunca tinha sentido o cheiro daquele perfume antes, lembro que era um perfume de flores, um perfume de amor.

Nilma continua:

Eu digo que foi um perfume de amor. Ele estava fazendo seu canto rapidinho e foi embora. Em seguida eu saí de lá, aquele momento foi maravilhoso para mim, e vejo como uma confirmação de que a natureza toda caminha conosco e que a cura está em todo lugar. Ou seja, foi com aquela visita que recebi do beija-flor, que logo me transformei e fiquei muito feliz e saí de lá em direção a minha casa cantando um hino que chegou na intuição, e o hino chegou, ele chegou dessa forma — os hinos que recebo já chegam completos: com a melodia e com a letra, todo completo para estudo. Neste dia eu voltei pra casa caminhando e cantando o hino que havia recebido do beija-flor, que diz assim:

*“O beija-flor voou, voou,
Veio das matas e me encantou,
Voou, voou, espalhando amor,
Distribuindo a todas as flores,
Chega mais perto, beija-flor,
Me traz o perfume da flor.”*
(Trecho do hino “Voa Beija-Flor” – “Hinário de Cura e Iluminação”).

3.3.1 Ritual de cura e iluminação

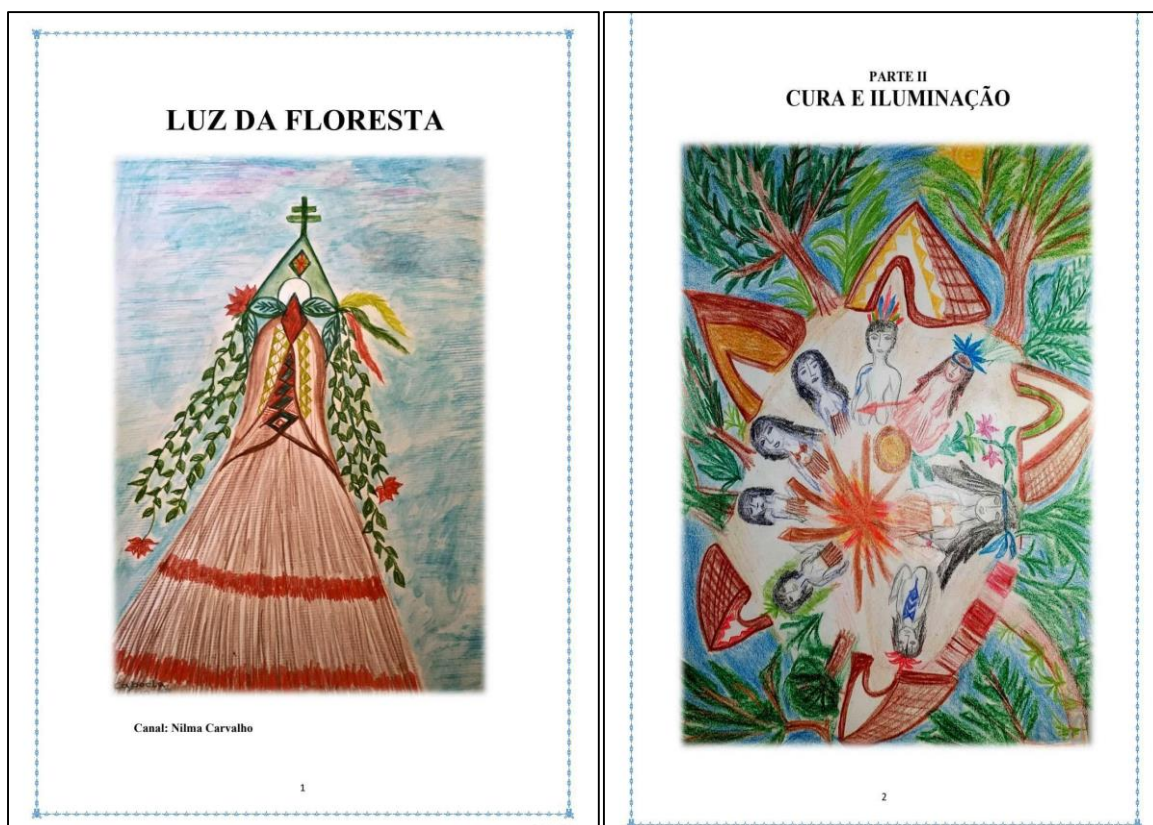
Nilma:

Este hinário é específico para os trabalhos dentro da linha de cura e iluminação. É um hinário que nós fazemos sempre durante a Lua Nova, porque essa fase do ciclo lunar traz a energia do renascimento, do novo, e nos impulsiona a buscarmos uma nova vida. Então, para que eu mude, para que eu tenha uma nova vida, eu preciso deixar o velho, o antigo para trás. E a cura e iluminação se concretizam em nossas vidas quando nós adquirimos a luz do conhecimento, que é a consciência para a nossa mudança interior.

Dessa forma, este rito é um trabalho específico dentro desse propósito: de curar e iluminar. Ou seja, iluminar significa o conhecimento, é a luz do conhecimento chegando para que cada um se integre — é a integração. A iluminação é a integração, que é a verdade, o que é a vida. E a vida, ela não se fez na concorrência, na separação

ou pela competição, mas sim pela cooperação, pela integração entre cada um de nós com a natureza. Só existe vida porque há cooperação e há integração. Assim, consideramos que este hinário é um dos trabalhos ritualísticos mais fortes que nós realizamos, por tratar diretamente da cura e do desapego, ele também é forte porque com ele trabalhamos com a linha das almas, que também chamamos de linha dos desencarnados, em que cantamos para os nossos entes queridos. Neste trabalho invocamos a cura não só para esta vida, para a matéria de hoje, mas também para os nossos que já estão do outro lado do invisível. Por isso, nesse ritual dedicamos uma parte do trabalho para cantarmos os hinos da linha das almas dentro desse processo que foi dito, por conta disso que é um hinário forte e muito intenso também.

Figura 13 - Capa I e II do hinário de “Cura e Iluminação”



Fonte: Aldeia Luz da Floresta; Autoria: Nilma Carvalho.

3.3.2 Ritual de louvores e agradecimentos

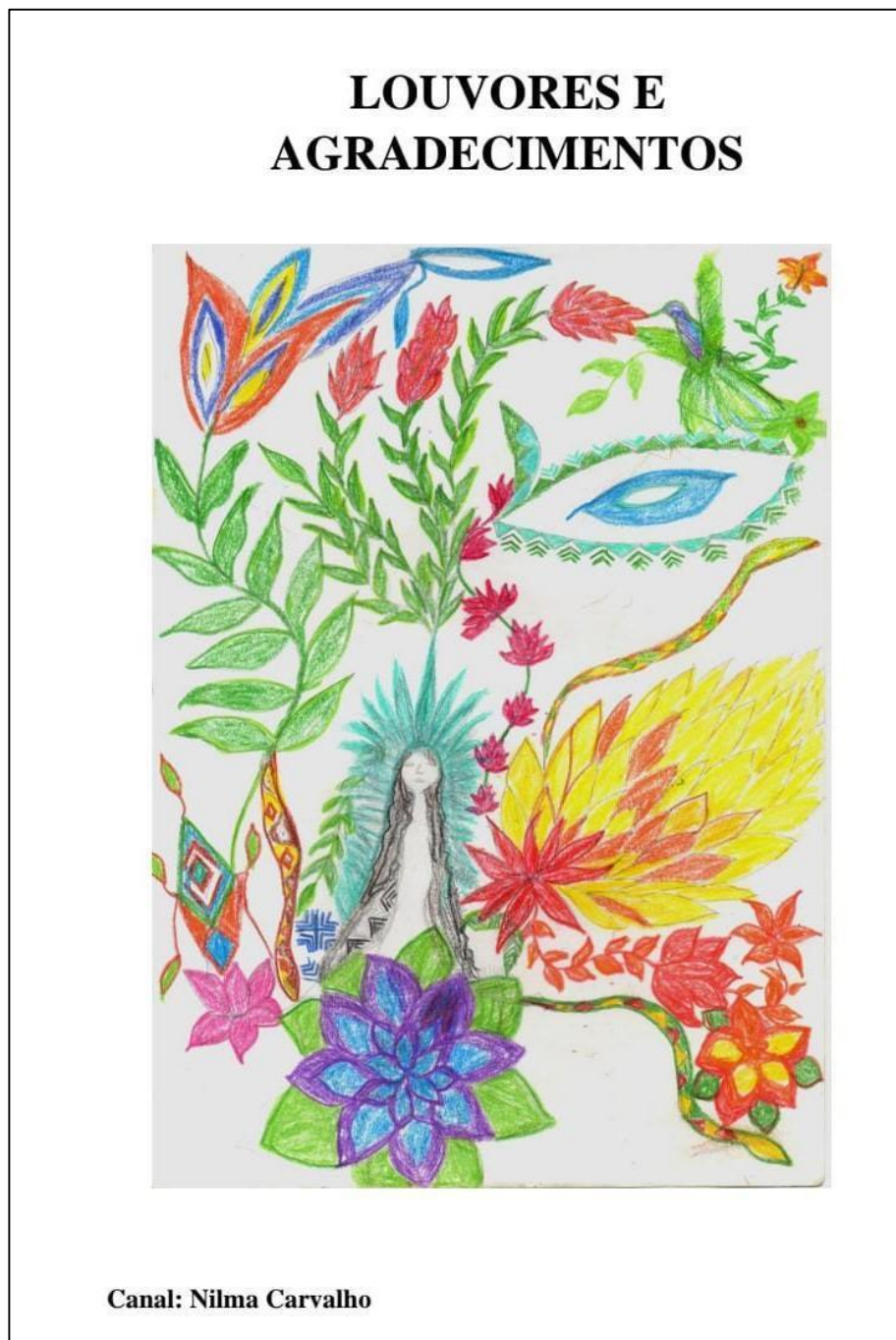
Nilma:

O ritual de “Louvores e Agradecimentos” é uma sessão onde a maioria dos hinos são considerados mais leves, ou seja, a leveza é uma das características deste hinário. Por constituir-se de cânticos mais brandos, ele também vem com instruções de cura, de afirmação, mas vem com muita alegria, dentro do objetivo principal de louvar e agradecer o recebimento da cura que já recebemos e que aconteceu em nossas vidas. Então, este hinário acontece especialmente durante os ciclos das luas cheias, onde é o momento de uma lua de expansão, momento de expandir o que eu tenho de melhor em mim. E o que eu tenho é alegria de viver, é saber que eu estou cheia de processo ainda pra dar conta, mas só o fato de saber também que a esperança existe, persiste,

e que a alegria, pra mim e para todos nós, é fundamental para que eu e os irmãos continuemos a caminhada com mais leveza.

Outra característica deste hinário é que ele é composto por hinos canalizados por mim, mas também por hinos canalizados por outros irmãos e irmãs, que canalizaram e receberam a instrução e me ofereceram. A maioria dos hinos foi ofertada para mim. Com isso, a grande maioria dos hinos que compõem esse hinário é dos hinos recebidos e que foram apresentados a mim. O tempo de trabalho deste rito costuma demorar em média de umas três horas e meia, quatro horas, no máximo. Já quando cantamos o hinário de “Cura e Iluminação”, atingimos uma duração máxima de cinco horas.

Figura 14 - Capa do hinário “Louvores e Agradecimentos”



Fonte: Acervo da Aldeia Luz da Floresta, Nilma Carvalho.

3.3.3 Ritual do “Nova Consciência”

O “Nova Consciência” é o nosso maior hinário, contendo mais de 94 hinos. Ele é marcado porque a maioria dos hinos vieram do início da pandemia da covid-19 e venho recebendo novos até os dias atuais.

Os hinos deste rito estão dentro de uma pegada voltada para um chamado de compromisso de adquirirmos uma nova consciência. Os hinos falam muito dessa nova terra, trazem uma mensagem de que nós não temos mais o tempo que nós tínhamos. Os hinos mostram que temos o hoje, o agora, e que o tempo está sendo e acontecendo a cada instante que vivemos e respiramos. Assim, durante a ritualística os hinos nos ensinam que o tempo todo está nos chamando a atenção para cuidarmos e prestarmos atenção nas nossas ações, que devemos viver o hoje, o momento presente, e a mudança que precisa está no hoje e não no amanhã ou no depois de amanhã.

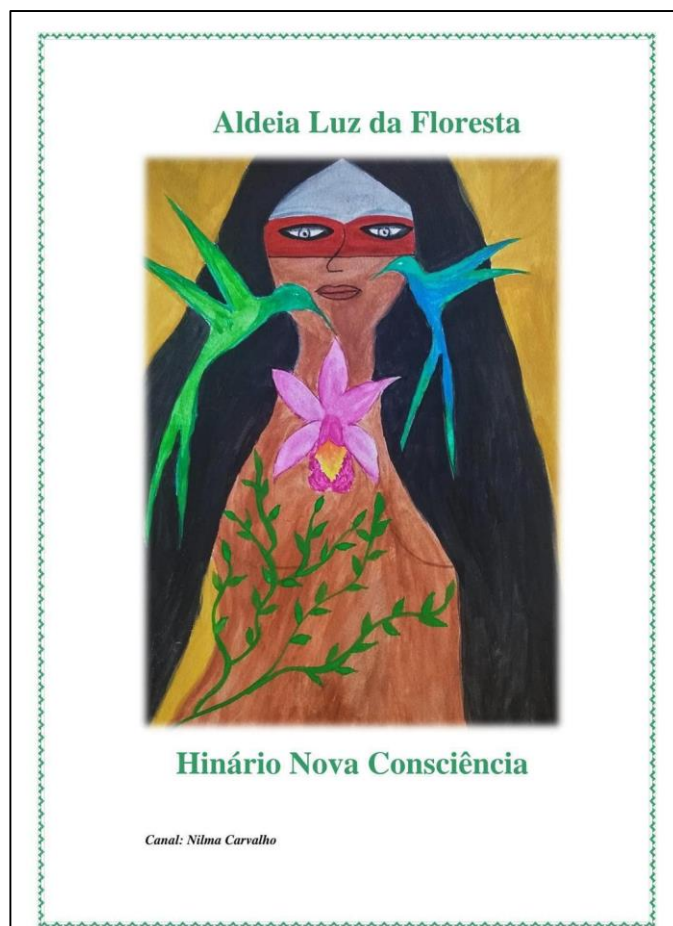
Os ensinamentos que este hinário vem nos mostrar é que já recebemos as instruções e todo mundo está sabendo que é preciso se renovar. Mas continuamos teimando em continuar carregando o peso da nossa velha versão, trazendo conosco, porque não é fácil mudarmos de pele. Não é uma tarefa fácil. Mas é necessário que a gente vista novas roupas para viver nesse novo tempo que chegou. É dessa forma que o hinário do “Nova Consciência” traz essas informações, esses ensinamentos de uma forma mais direta, bem clara e objetiva, como luz.

Ao todo esse hinário demora em média umas oito horas de trabalho direto, e com o tempo as horas deste rito podem se estender porque este hinário ainda não está fechado e está aberto para o recebimento de novos hinos. Por ser um trabalho bastante extenso, este hinário é dividido em momentos temáticos da seguinte forma: tem um momento que cantamos para a mata, onde pedimos permissão aos guias para adentrarmos na força e sermos guiados pelos caboclos no longo caminho dentro da linha das matas, seguido pela linha das águas, até chegarmos nos hinos direcionados para o fogo.

Inclusive, no momento que se canta para a força do fogo acontece o ritual de entrega dentro do fogo. É uma dinâmica que acontece dessa maneira: os participantes da sessão se apresentam para o fogo e entregam para que seja queimado tudo aquilo que trazem consigo e que precisa ser mudado e transformado. Nessa hora, geralmente, cada um de nós vai até a fogueira que fica localizada no centro do terreiro, para se apresentar e fazer entrega para operante, o Fogo Sagrado, de um papel escrito de tudo aquilo que não nos serve mais e que nos impede de seguir em frente, ou seja, simbolicamente, tudo o que já passou. Assim, você pode escrever no papel tudo o que você precisa deixar e fazer a entrega para o fogo. Ou, a nível de pensamento mesmo, chega diante do fogo, tem essa conversa, essa entrega pro fogo, para queimar, incinerar, transmutar tudo que nós precisamos.

Um detalhe interessante é que o rito da “Nova Consciência” pode ser feito em todas as fases da lua. Todos os ciclos da lua têm a sua força e sua importância. Basta a gente aprender com elas e trabalhar com essas forças. Por exemplo, a lua minguante é uma lua maravilhosa também para fazer o trabalho da “Nova Consciência”. Lua cheia e Lua nova também. O “Nova Consciência”, como é um hinário extra, a gente se alinha na questão de uma data e fica entre os trabalhos, e estamos fazendo apenas um trabalho por mês.

Figura 15 - Capa do Hinário “Nova Consciência”



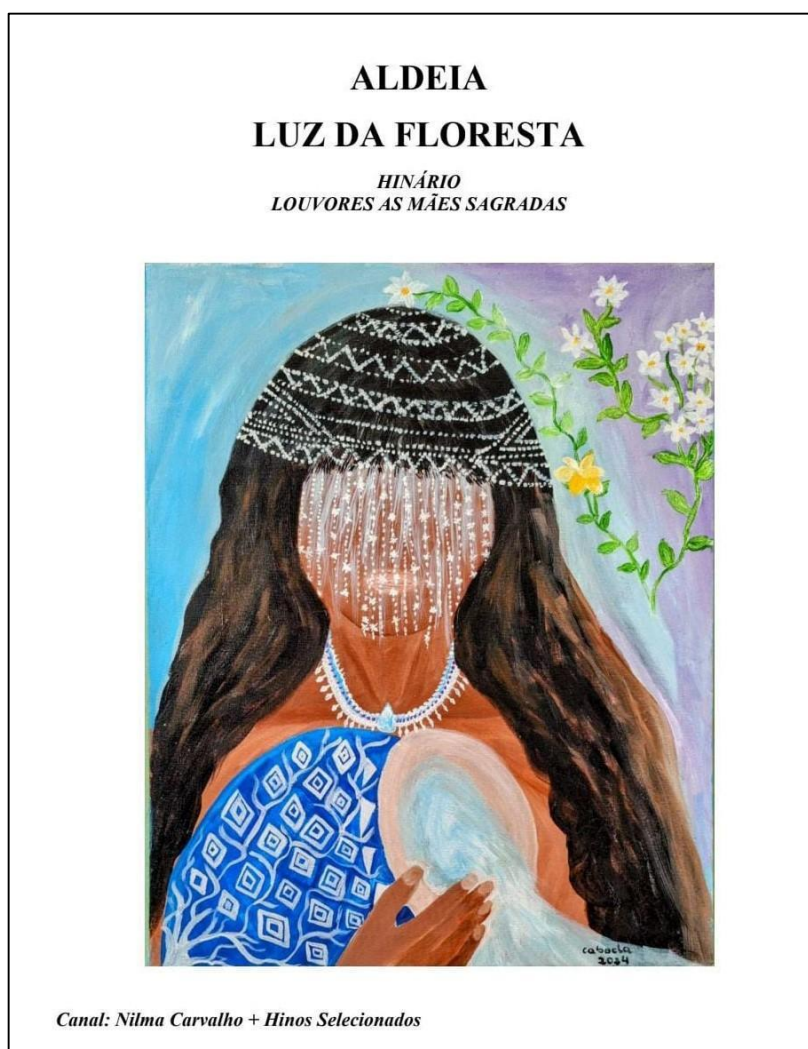
Fonte: Acervo da Aldeia Luz da Floresta, Nilma Carvalho.

3.3.4 Ritual de louvores às mães

É um trabalho muito especial porque louvamos, como o próprio nome diz, as Mães Sagradas. É um trabalho que dura mais ou menos quatro horas, e um hinário que cantamos especificamente para todas as mães. Acontece sempre em maio, em honra e agradecimento às Mães Sagradas. Cantamos para os orixás femininos: Yansã, Oxum, Nanã, Iemanjá; canta pra cabocla Jurema. Apesar de ser um trabalho dedicado às forças femininas, a gente canta para o orixá masculino e guardião, que é Ogum. Fazemos a chamada com Ogum e na sequência cantamos para as forças femininas, pois o dia é especial das divindades femininas e do sagrado feminino. É maravilhoso esse trabalho.

Também realizamos um trabalho no dia 2 de fevereiro, com esse mesmo hinário, em comemoração ao aniversário do nosso terreiro e que também se comemora o Dia de Iemanjá. Inclusive, nesse ano que vem [2025], nosso terreiro fará aniversário de 8 anos. No mais, no meu aniversário eu sempre faço um trabalho com um hinário composto de 28 hinos selecionados, referente ao dia 28 de novembro, que é o dia que eu nasci. Nesse dia, geralmente, faço o rito de celebração da minha vida com o hinário “Louvores e Agradecimentos”, quando as datas coincidem.

Figura 16 - Capa do Hinário “Louvores as Mães Sagradas”



Fonte: Acervo da Aldeia Luz da Floresta, Nilma Carvalho.

3.4 GUARDIÃ A SERVIÇO DA JUREMA SAGRADA

As guardiãs da Jurema Sagrada são as mulheres que caminham ao lado da xamã Nilma Carvalho. São auxiliares que se dedicam cuidadosamente à manutenção das práticas ritualísticas da Aldeia Luz da Floresta. Essas mulheres carregam consigo o compromisso firmado com o sagrado feminino da Mãe Jurema — compromisso que se realiza por meio de toda a dedicação que exercem antes, durante e após a realização dos trabalhos espirituais da casa.

Ser uma guardiã da Jurema no território do semiárido significa ter força e firmeza para enfrentar os desafios de manter a chama do ritual com a Jurema acesa, pronta para receber as pessoas que as procuram com o intuito de participar dos rituais e consagrar a bebida em busca de cura e alívio das pressões da vida cotidiana. Essas mulheres exercem um trabalho que, para

ser mantido, exige coragem, persistência e determinação, a fim de manter o centro espiritualista de portas abertas.

São responsáveis pelos ensaios dos cânticos, pela realização dos trabalhos e pela manutenção estrutural do espaço físico/casa onde se localiza o terreiro, além de lidarem com os custos financeiros necessários para que tudo isso continue funcionando. Essas mulheres guardiãs da aldeia trabalham com Nilma desde o começo. São as juremeiras Manoela Mariano, cantante, tocadora de atabaque e responsável pelos cuidados com as ervas e a organização do terreiro para os dias dos rituais; e Yasmin Accioly (filha de Nilma), responsável por auxiliar os participantes durante os rituais da Jurema, faz parte do coro musical cantando e tocando o maracá e outros instrumentos, bem como exerce a função importantíssima de acrescentar as defumações com as ervas durante as cerimônias, e no preparo dos materiais (copos) para a distribuição da bebida da Jurema que a xamã servirá aos juremeiros e juremeiras.

Dessa forma, a colaboração que as duas exercem é fundamental para o funcionamento das atividades da Aldeia e também para que a *performance* ritual da xamã aconteça, e se perpetue enquanto elo central do sagrado feminino da Jurema no semiárido alagoano. Nesse contexto, apresento algumas das considerações da juremeira e xamã Nilma Carvalho, na perspectiva de compreendermos, por meio do olhar dessa mulher e guardiã, o universo da Jurema Sagrada em sua vida.

Em uma das entrevistas que realizei com a xamã, perguntei-lhe sobre os desafios enfrentados para a manutenção dos trabalhos com a Jurema no território semiárido alagoano, especialmente no que diz respeito à sua posição enquanto mulher na liderança desses rituais. Nilma respondeu que:

É uma realidade. Primeiro, porque é um processo de entrega, para você vivenciar quem você é, precisa ter coragem. Então, estou nesse processo. Primeiramente, me empoderar do que sou. E esse empoderamento tem muito a ver com um processo de afirmação, que é o que está acontecendo comigo. O fato de eu ser mulher, fui entender que tem muito a ver também com a minha ancestralidade de trabalhos espirituais, com as servas. Eu amo essa minha relação com a natureza, comigo mesma. É um presente, na verdade, viver assim, dessa forma. Mas a gente também enfrenta dificuldades (Entrevistada: Nilma Carvalho, 10 maio de 2025).

Em seguida Nilma relatou que, apesar das dificuldades em realizar seu trabalho de xamã no semiárido, “*é uma dádiva, é um presente. Me satisfaz como ser, porque sinto que vivencio o meu processo missionário aqui. Porque é aqui mesmo, dentro desse trabalho, que eu vou me trabalhando, me autotransformando*”. Ela diz que a maior dificuldade que enfrenta para manter os trabalhos no lugar onde habita

são principalmente estruturais, porque implica mudança. Todos que chegam aqui participam dos rituais e em seguida seguem seus caminhos, aqui é uma casa de passagem. Mas poucos permanecem frequentando e contribuindo para a manutenção, são poucos. Então, o nosso maior desafio é a estruturação material do espaço. Porque a Jurema vem trabalhando maravilhosamente na minha vida, na sua, na dos seus irmãos, na vida de todo mundo que vem consagrá-la aqui. Mas, no entanto, de fato, o compromisso de fazer esse trabalho acontecer, de levar adiante, de expandir essa ritualística, essa nossa cerimônia de amor, essa corrente maravilhosa, são poucos que têm essa vontade (Entrevistada: Nilma Carvalho, 10 maio de 2025).

Nilma acrescenta:

Esse é o meu desafio. Porque a gente cansa de carregar tudo sozinha, sabe? E esse trabalho não é só meu. Acredito que até o Mestre Irineu, no início, também teve muita dificuldade. Principalmente porque há muitos conflitos. Há muitos conflitos em qualquer irmandade. Não é fácil, caboclinho. Então, os desafios são: estruturais, de manutenção do espaço. Essa casa não é minha, é alugada, dessa forma é desafiadora a manutenção desse espaço onde tudo acontece. Esse é o meu desafio (Entrevistada: Nilma Carvalho, 10 maio de 2025).

Na mesma entrevista, quando questionada sobre a escolha de trabalhar como liderança espiritual no caminho da Jurema Sagrada, a xamã Nilma Carvalho revela que esse caminho não é fácil. E seu processo de aceitação e entrega ao serviço do trabalho espiritual foi atravessado pela dor: *“Porque quem quer? Como diz o meu pajé, viver uma vida de serviço para o outro. Primeiramente para mim, mas a gente coloca no estar presente de servir aqui na Terra. Isso envolve dedicação, entrega, e foi difícil a aceitação”*. Ela reforça: *“Tem uma frase que se fala: ‘o chamado é pela dor ou pelo amor’. No meu caso, foi pela dor mesmo”*. A dor física, especialmente nos pés, foi um dos sinais de seu chamado. Ela completa: *“Buscar primeiramente as coisas dos céus e tudo mais será acrescentado. Isso é a verdade”*. O chamado espiritual é uma caminhada de compreensão, aceitação e devoção. Esse é o chamado.

Nilma afirma que tudo começou por uma necessidade de autoconhecimento e aprofundamento: *“Uma necessidade não só minha, mas de outros irmãos que começaram a conhecer a Jurema e sentiram essa necessidade também”*. Segundo ela, houve um chamado coletivo da espiritualidade: *“Por isso que eu costumo dizer que o caminho com a Jurema é um caminho juntos. A Jurema se faz a partir de nós, do nosso envolvimento, da nossa união em caminhar dentro dessas instruções da Mãe”*.

Quanto ao seu papel enquanto guardião desse ritual com a Jurema, Nilma define com clareza: *“Eu sou uma serva da natureza, da Mãe Jurema, e estou aqui para servir. E no meu trabalho no rito, eu estou na linha de frente, conduzindo esse trabalho, e respondo por ele.*

Alguns me chamam de sacerdotisa, outros de xamã. Mas eu posso me dizer que estou a serviço da Jurema”.

Na ocasião, perguntei se ela se reconhecia enquanto uma xamã, e como ela define o trabalho de uma xamã. Nilma respondeu que:

Ser xamã é servir, é ser uma serva de novo, uma serva da natureza, onde a gente aprende os ensinamentos e partilha desses ensinamentos. Então, sim, somos um instrumento de guiança aqui na terra para quem quer também seguir o caminho. É um caminho ancestral, é um caminho tão antigo quanto o vento, quanto as águas. Então, assim, observando a natureza é que eu vou aprendendo a caminhar aqui. Aprendendo a me despedir. Porque a família, a sociedade, quando nos enchem de ensinamentos, a gente vai ver que é totalmente fora do contexto de nós, da nossa verdade.

Ela acrescenta: *“E o que é verdade, se não o amor? A beleza de estar vivo, a beleza de existir, a existência. Assim, a vida do xamã é essa: de se curar e ser um instrumento também de serviço aqui”.*

Ao falar da importância da Jurema em sua vida, Nilma é enfática:

É a minha vida, Ela é que me dá o combustível pra eu viver. Demorou, foi um processo a minha aceitação. E hoje eu não consigo me ver sem a Jurema, aonde quer que eu vá, ela está comigo, vai comigo, eu vou ficar velhinha tomando Jurema, dando Jurema para meus irmãos e irmãs. Porque esse compromisso com a Jurema foi um acerto que eu fiz antes de vir para a Terra.

Para ela, a Jurema é sinônimo de natureza: *“A Jurema é minha mãe, ela é o espírito da natureza. Quero viver sempre nessa força, recebendo esses ensinamentos e compartilhando com meus irmãos”.*

Nilma afirma também que para ela a Jurema representa a força do sagrado feminino da natureza:

A Jurema é uma força feminina da natureza, a força yin da natureza. Assim como Miguel Arcanjo está para o masculino da natureza, a força yang, a Jurema está com a força feminina, e essas forças trabalham juntas. A Jurema integra o yin e o yang na ação. A Jurema é o receptáculo. A Jurema é a criação, a criatividade, é a mãe.

Para Nilma, a Jurema-planta, a Jurema-entidade e a força do vinho da Jurema são expressões integradas de uma mesma força:

Não separo a Jurema planta da Jurema entidade. A Jurema é uma planta pioneira. Chega para cuidar do solo para que as outras venham a usufruir dessa fertilidade, ou seja a Jurema trata, nutre a terra, o solo, e fertiliza o solo para que outras plantas venham se desenvolver. Em síntese, a Jurema nos dá sua força para que nós sejamos férteis de amor, férteis de prosperidade, de saúde e de sabedoria.

Ainda sobre a importância de preservação da *Mimosa tenuiflora* (Jurema-Preta) para o ecossistema do bioma caatinga e para convivência dos povos indígenas do semiárido nordestino, Nilma denuncia a exploração predatória dessa espécie:

É uma das plantas mais exploradas no ecossistema. Altamente calórica, sua madeira é usada para fazer carvão, cercas, tudo. Ela é uma planta muito importante e sagrada para os povos indígenas e os povos de terreiro, que também fazem o uso da Jurema. E, infelizmente, tem território indígena que não tem mais Jurema, e se não tem a Jurema, começa a atrapalhar os rituais dos povos indígenas e falta a Jurema para os nossos ritos também

Ela relata que o pajé Tuxá precisa viajar até o Raso da Catarina para conseguir a planta para fazer os rituais da aldeia.

Diante disso, Nilma propõe: “Plantar Jurema, fazer mudas, levar aos territórios indígenas. E não só Jurema, mas outras espécies de plantas como o Angico”. Ela explica a importância ecológica da Jurema: “Ela tem o poder de nitrogenar e oxigenar o solo. Onde a Jurema está, a terra fica fértil mesmo, por isso ela é fundamental para a convivência no sertão e na caatinga”. Finaliza revelando um projeto de feitiço futuro: “Pretendemos fazer a nossa Jurema com as cascas dela e com o maracujá do sertão, que tem alcaloide como o Jagube e a Arruda da Síria. Um mistério maravilhoso”.

Na sequência, a xamã nos contou sobre o processo da composição do vinho da Jurema e os mistérios da feitura do enteógeno sacramental. Nilma explica: “A bebida é preparada com a raiz da Jurema, a entrecasca, em que a gente tira do solo e dá uma lavada nas entrecascas, e unimos com uma outra planta, que é o *Peganum harmala*, que também se chama Arruda da Síria”. Segundo ela, é necessário participar do ritual do feitiço para compreender profundamente sua dimensão e os mistérios dessas duas plantas durante o preparo da bebida: “É pura magia. Onde o caldeirão está fervendo e a gente lá com as nossas intenções também com nossos cantos e rezas em volta do fogo, para que essa bebida venha despertar nosso espírito cada vez mais para a nossa caminhada aqui de retorno à nossa divina essência”.

Embora tenha participado do feitiço, Nilma contou que ainda não produz a bebida: “Eu ainda não faço a Jurema, quem faz a Jurema é o Fillipo, assim como o Reuber também. Mas cada Juremeiro tem a sua ciência”. E completa:

Nós aqui da aldeia ainda não chegamos a esse nível de fazer a nossa própria Jurema, mas se for da vontade dela (da Jurema), isso vai acontecer. Eu não fico questionando e nem buscando. O trabalho com essa divina medicina... Tanto é que essa Jurema é vendida como a ayahuasca no mercado.

Nilma também nos alerta sobre os riscos de proveniência das medicinas que estão à venda no mercado virtual: *“Quem quiser, é fácil ter acesso, agora a gente não sabe a fonte de quem faz, e isso que é o problema”*. Caso haja indisponibilidade dos fornecedores atuais, os neoxamãs Filippo e Reuber, para a realização dos rituais da Aldeia, Nilma afirma: *“Iria buscar com os indígenas, por ser uma bebida ancestral. Ela chegou a essa composição porque vem atravessando o tempo e o espaço, ou seja, Ela sempre estará viva, independente até da materialidade. Vai para além da Jurema”*.

Nilma finalizou a entrevista expressando preocupação com o desmatamento abusivo que vem acontecendo com as retiradas da árvore da Jurema para a produção da indústria do carvão vegetal e teme a possibilidade desaparecimento da *Mimosa* do bioma caatinga:

Eu, enquanto juremeira, me preocupo com a Jurema no ecossistema dela desaparecer. Aí sim. Tá entendendo? Quem é que tá plantando? Quem é que planta a Jurema? E não plantam, porque acham que nunca vai terminar. Pelo contrário, só fazem tirar, queimar e transformar em carvão.

Nilma observa que, diferentemente do que ocorre com outras plantas sagradas, como a Ayahuasca, que costuma ser cultivada por seus usuários, a Jurema ainda é alvo de uma exploração predatória. *“Até quem faz o uso dessa bebida, como a Ayahuasca, aqui no Nordeste se planta, porque eles precisam. Mas lá na Amazônia há uma corrida desenfreada para fazer essas medicinas para vender”*. A fala de Nilma evidencia sua crítica à mercantilização crescente das medicinas tradicionais e o risco que essa lógica representa para a planta da Jurema para os usos rituais dos povos originários da região Nordeste. *“E isso pode chegar a faltar para os nossos povos originários, para os nossos povos aqui, que precisam dessas plantas e que são os exímios guardiões do saber”* (Entrevistada: Nilma, 11 de novembro de 2023).

3.5 A SINGULARIDADE DOS RITUAIS E AS INTERPRETAÇÕES DO JUREMEIROS QUE CONSAGRAM A JUREMA NA ALDEIA LUZ DA FLORESTA

Os trabalhos realizados na Aldeia são essencialmente coletivos. Nesse sentido, as práticas ritualísticas oferecidas pela xamã e seu grupo têm como finalidade terapêutica a integração do ser humano com a natureza. Dessa forma, o Instituto Aldeia Luz da Floresta tornou-se um espaço conhecido dentro do circuito neoxâmanico da região do semiárida do Nordeste (Sergipe, Bahia e Alagoas), como uma casa de acolhimento que recebe

juremeiros/juremeiras e pessoas/visitantes que buscam consagrar a Jurema Sagrada, que é servida exclusivamente durante as vivências neoxamânicas no terreiro do centro espiritualista.

Assim, o espaço recebe adeptos de práticas xamânicas com o consumo de plantas de poder, psiconautas, como também pessoas que procuram experienciar pela primeira vez os serviços oferecidos pela xamã em seus rituais com o vinho da Jurema. Com isso, durante a pesquisa deste trabalho foi possível identificar que o perfil do público que frequenta o espaço é diversificado, oriundo de diferentes cidades do Nordeste e até mesmo de outras regiões do país.

3.5.1 A originalidade da vivência ritual

Antes de apresentar os resultados relativos ao perfil deste público, suas motivações para participar dos rituais da Jurema na Aldeia Luz da Floresta, bem como as interpretações dos participantes sobre a vivência ritual com a força da Jurema durante e após os ritos, vale ressaltar que a singularidade com que a xamã conduz seus rituais é uma das principais motivações de adesão do público que procurou e procura seus serviços terapêuticos e espirituais ao longo desses oito anos de atividades do grupo.

Dessa forma, ao comentar sobre a especificidade/originalidade dos rituais conduzidos em suas práticas com Jurema, Nilma afirma: *“Tudo que você vê aqui, você não vai ver em nenhum lugar do mundo. Cada um tem a sua forma de trabalhar, a sua forma como é dado. Por isso que não é interessante fazer comparações”*. Com isso, ela ressalta a singularidade da sua *performance* ritual, reconhecendo que cada prática xamânica é atravessada por tradições e que os elementos simbólicos e materiais dos rituais são construídos dentro de cosmologias espirituais próprias.

Questionada sobre os elementos materiais e simbólicos que seriam indispensáveis para a realização dos seus trabalhos, Nilma enfatiza: *“Tudo que está presente tem a sua importância”*. No entanto, aponta como elemento fundamental a disposição interior de quem conduz ou das pessoas que participam das cerimônias: *“Primeiramente, o elemento, o ser humano que se apresenta. O que não pode faltar é a boa vontade de servir. Isso é fundamental”*. Ou seja, sem a participação coletiva das pessoas, os rituais da casa não teriam sentido em acontecer.

Entre os elementos considerados essenciais, ela menciona os cantos — definidos por ela como instrumentos imateriais —, os instrumentos de trabalho, a própria Jurema (o sacramento), o fogo (seja na fogueira ou em uma vela acesa), a água e os demais elementos da

natureza. Todos são compreendidos como partes constitutivas da atmosfera ritual: “*Não pode faltar o fogo da vida, lá presente. Não pode faltar a água presente e os elementos da natureza*”.

No que se refere às ferramentas musicais e sonoras, Nilma destaca: “*Maracá, tambor... Pode faltar violão — como eu falei pra você, com o violão fica muito mais lindo, mas não é tão importante quanto o tambor e o maracá no nosso trabalho. Esses são instrumentos ancestrais*”. Ela também menciona o apito como um elemento sonoro de valor ritualístico: “*O apito é maravilhoso também*”.

As ervas utilizadas na defumação ocupam papel de destaque na abertura dos trabalhos: “*As ervas são mais importantes para a defumação. São elementos fundamentais para a abertura do trabalho. Tanto é que ela entra no início do trabalho*”. Além disso, Nilma aponta a meditação como prática complementar, ainda que breve, e reforça que a principal ferramenta no uso da Jurema está nos cantos, rezos e orações: “*A ferramenta da Jurema é o canto, o rezo, as rezas e as orações*”. Diante dessa apresentação da singularidade e dos elementos essenciais que dizem respeito à originalidade dos rituais da Aldeia pela própria xamã, em entrevista realizada com ela em 20 de julho de 2024, na sequência serão apresentados os resultados das entrevistas que foram realizadas com os/as participantes que se deslocaram até a sede da Aldeia para vivenciar os serviços que são oferecidos pela casa.

3.5.2 As interpretações dos(as) juremeiros(as) sobre a vivência ritual com a força da Jurema

Um dos nossos objetivos específicos ao realizar este trabalho está em compreendermos as motivações que levam as pessoas a participarem dos rituais com a Jurema Sagrada na Aldeia Luz da Floresta. Dessa forma, aplicamos um questionário com o intuito de investigar as particularidades das experiências vivenciadas por cada uma delas ao mergulharem no universo interior do sagrado vinho nos trabalhos espirituais conduzidos pela Nilma Carvalho.

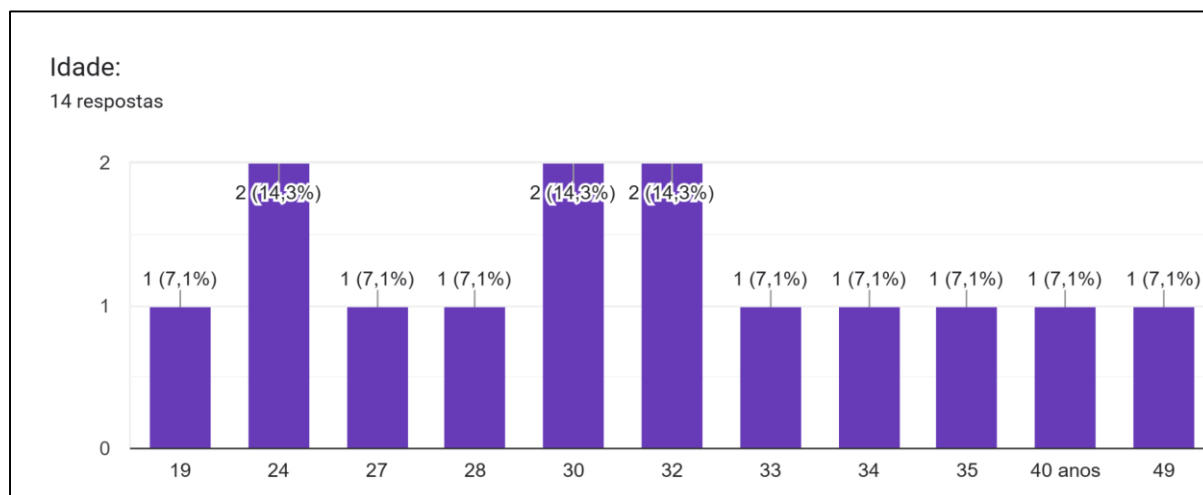
Durante a investigação, foi aplicado um questionário de entrevista com a participação de 14 pessoas⁸, entre homens e mulheres, cujos resultados serão expostos a seguir.

No Gráfico 1 podemos visualizar os resultados referente à faixa etária das pessoas que responderam ao questionário. Identificamos que há uma variante entre pessoas jovens e pessoas adultas, com idades entre 19 e 49 anos, sendo que a maior parte desses juremeiros e juremeiras

⁸ Para preservar a identidade dos e das participantes que responderam ao questionário não exporemos seus nomes.

que participam/participaram das vivências rituais na aldeia são/foram adultos acima dos 30 anos.

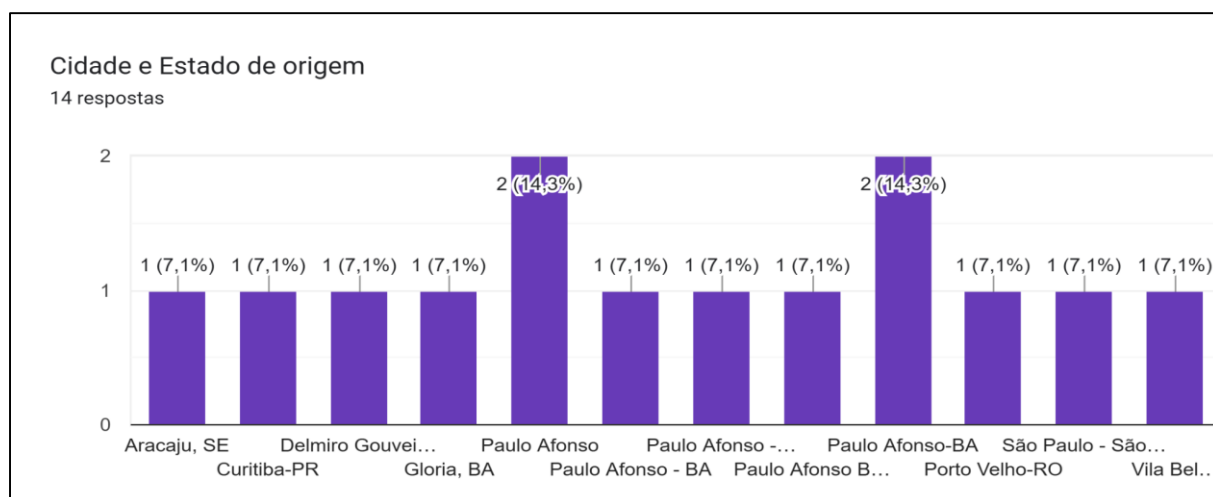
Gráfico 1 - Idade dos participantes



Fonte: Dados da pesquisa, 2025

O Gráfico 2 apresenta as cidades e estados de origem desses juremeiros e juremeiras. A grande maioria dos participantes é oriunda do município de Paulo Afonso, seguido de habitantes da sede municipal de Delmiro Gouveia e pessoas que vieram de Aracaju, capital do estado de Sergipe (ambos pertencentes à região Nordeste). A pesquisa também identificou que a Aldeia recebeu a visita de pessoas de outras regiões do Brasil, como Curitiba-PR, Porto Velho-RO, São Paulo-SP, e da cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade-MT.

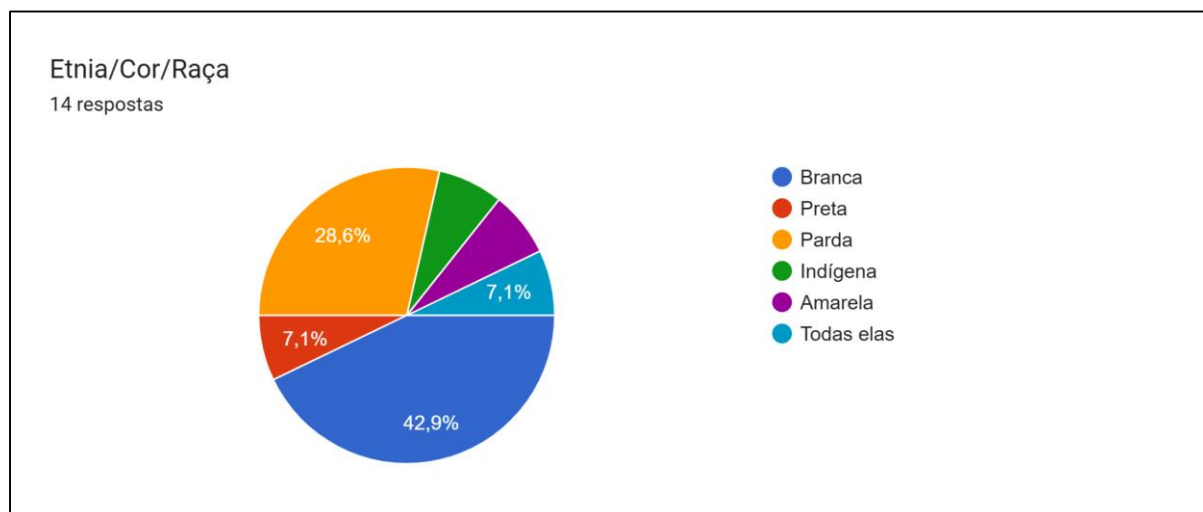
Gráfico 2 - Cidade e estado de origem dos visitantes



Fonte: Dados da pesquisa, 2025.

O Gráfico 3 apresenta os dados referentes às respostas dos participantes à pergunta sobre qual a etnia, a cor ou raça dos participantes.

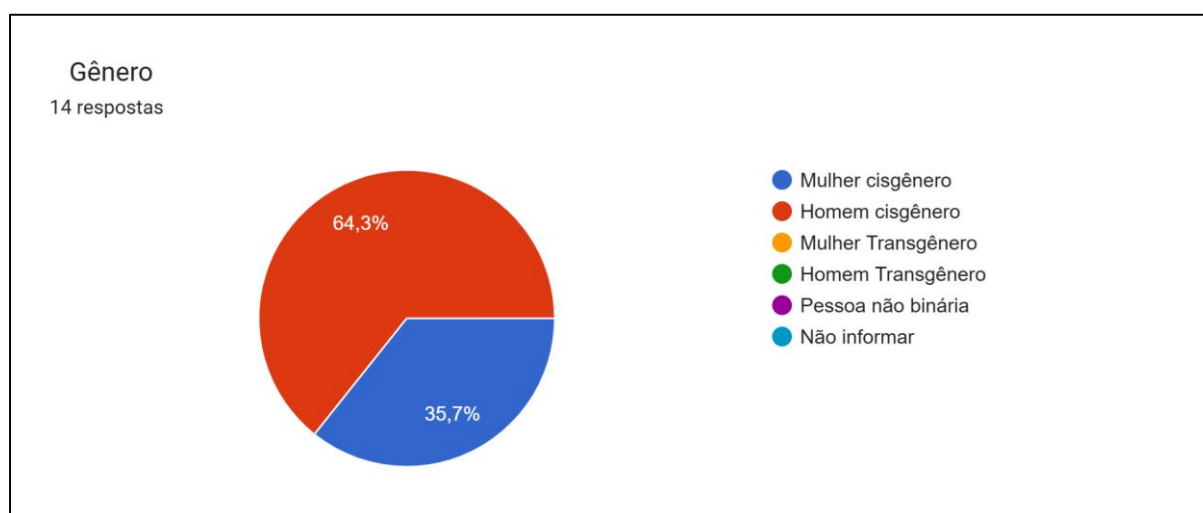
Gráfico 3 - Etnia, cor e raça dos entrevistados e entrevistadas



Fonte: Dados da pesquisa, 2025.

O Gráfico 4 mostra que a maioria dos/das participantes dos rituais conduzidos por Nilma Carvalho é composta de homens cisgênero, com 64,3%, enquanto apenas 35,7% correspondem a mulheres cisgênero, de acordo com as respostas do questionário.

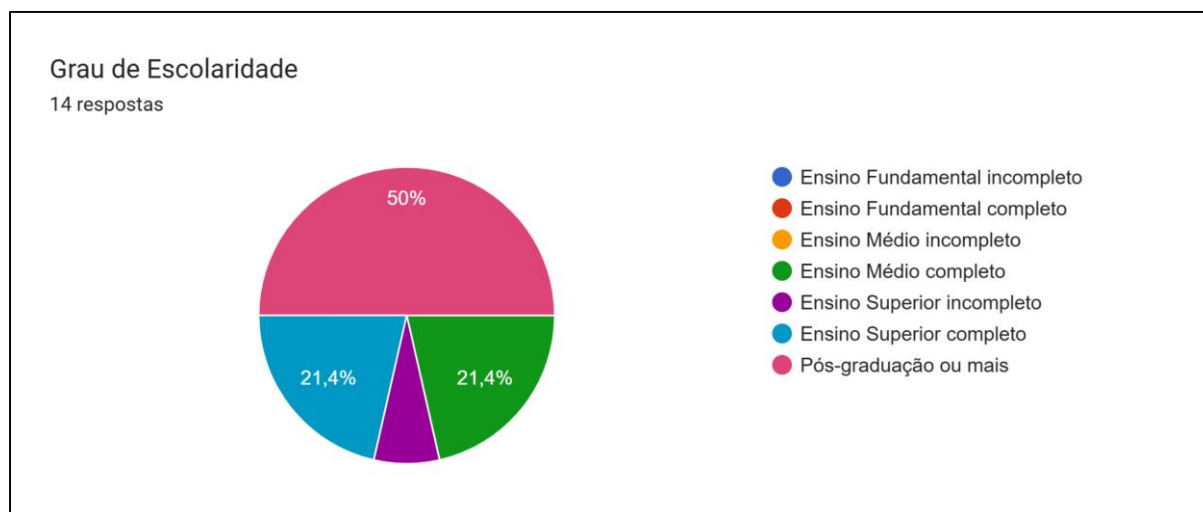
Gráfico 4 - Gênero das pessoas que tomam/tomaram Jurema na Aldeia Luz da Floresta durante as vivências



Fonte: Dados da pesquisa, 2025.

Em relação ao grau de escolaridade, a maioria do público que buscou consagrar a Jurema, servida pelas mãos da xamã, é composta por pessoas com formação em nível de pós-graduação, como também especializações, mestrado e doutorado. Os dados comprovam que as pessoas que frequentam as vivências neoxamânicas da aldeia possuem formação intelectual e acadêmica.

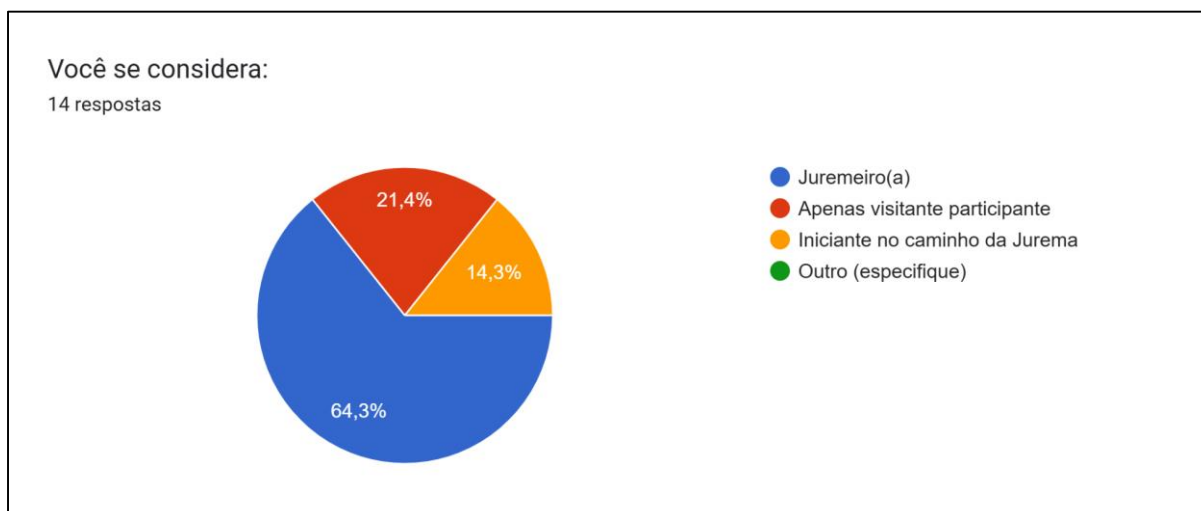
Gráfico 5 - Grau de escolaridade dos participantes



Fonte: Dados da pesquisa, 2025.

Quando questionados(as) sobre qual a religião ou caminho espiritual, os participantes que vivenciam as práticas espirituais nas sessões ritualísticas da Aldeia responderam, em sua maioria (64,3%), que se identificam como juremeiros ou juremeiras. Outros 21,4% se autodeclararam como visitantes ou participantes de práticas xamânicas, enquanto 14,3% afirmaram ser iniciantes no caminho da Jurema.

É importante destacar que a xamã Nilma Carvalho não considera suas práticas espirituais e neoxamânicas como pertencentes a uma religião ou doutrina formal, conforme já discutido anteriormente. “Ela não vê seu grupo como religioso, mas como um caminho, sem doutrinação, mesmo havendo a relação com o divino” (Santos, 2020, p. 58). Ainda assim, os respondentes do questionário informaram pertencer a diversas tradições religiosas, como: Espiritismo Kardecista, Doutrina do Santo Daime, Candomblé, Umbanda, Bruxaria Moderna e, em um caso, a identificação com o Deísmo.

Gráfico 6 - Religião dos/das participantes

Fonte: Dados da pesquisa, 2025.

Uma das perguntas abertas do questionário buscou compreender como os participantes tomaram conhecimento do centro espiritualista Aldeia Luz da Floresta e dos rituais com a Jurema Sagrada conduzidos pela xamã. As respostas foram diversas: alguns relataram ter chegado até a Aldeia por meio de conhecidos, amigos ou familiares; outros mencionaram que conheceram a Jurema por meio da própria Nilma, como exemplifica o relato de uma participante: *“Tive o grande prazer de conhecer os rituais xamânicos conduzidos pela Nilma, mulher forte, indígena incrível, que amo”* (Entrevistada 1: mulher, parda, 30 anos).

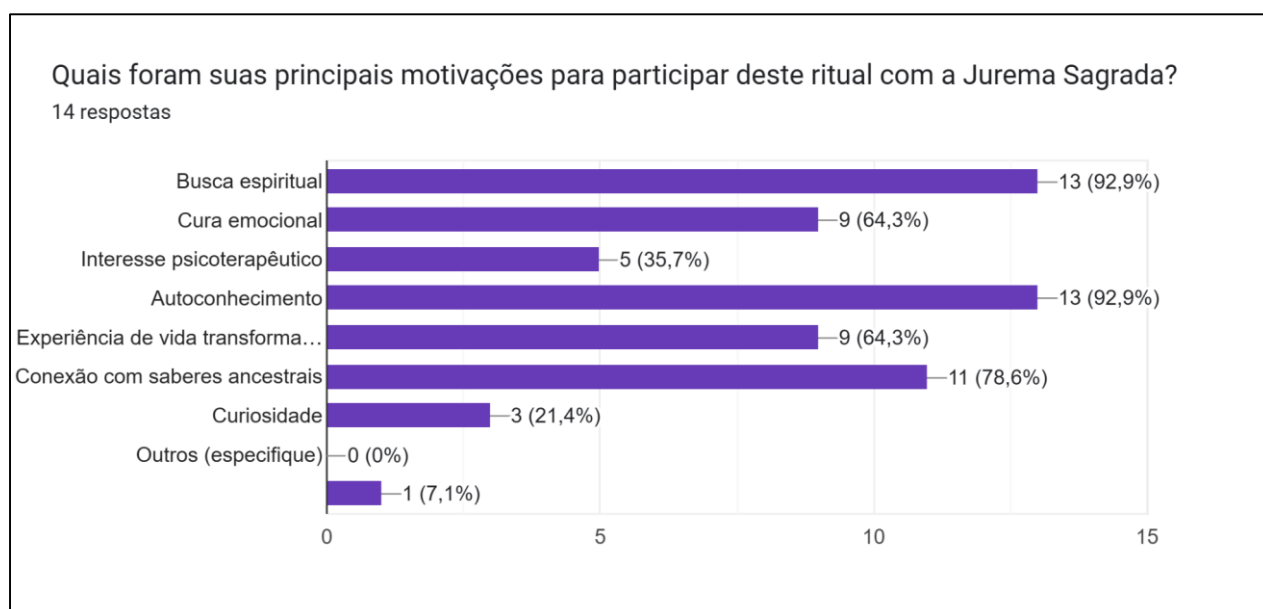
A maioria dos respondentes relatou ter chegado até os rituais da Aldeia por indicação de amigos vinculados à doutrina do Santo Daime, como demonstram os seguintes relatos que destaco:

1. *“Conheci através da comunidade do Santo Daime; as pessoas que frequentavam o Céu de São Francisco também frequentavam a Jurema, ao menos uma boa parte das pessoas, não todas”* (Entrevistada 13: mulher, branca, 24 anos).
2. *“Conheci a cabocla Nilma em um ritual do Santo Daime. Um dia, tive a oportunidade de participar de um trabalho com a Jurema Sagrada em uma igreja do Santo Daime com ela. Foi uma experiência incrível, e dali fui conhecer a Aldeia Luz da Floresta. Desde o dia em que conheci, não parei mais de frequentar”* (Entrevistado 5: homem, branco, 19 anos).
3. *“Após uma experiência com DMT e a expansão da consciência, tive a curiosidade de conhecer o lado espiritual e a bebida ancestral Jurema. Procurei conhecidos, e os*

mesmos me indicaram a Aldeia, onde fui muito bem recebido e acolhido” (Entrevistado 6: homem, amarelo, 30 anos).

Também foi questionado quais foram os principais motivos que levaram os participantes a se envolverem com os rituais da Jurema Sagrada na Aldeia Luz da Floresta. Conforme pode ser observado no Gráfico 7, as motivações apontadas foram:

Gráfico 7 - Motivações dos/das participantes



Fonte: Dados da pesquisa, 2025.

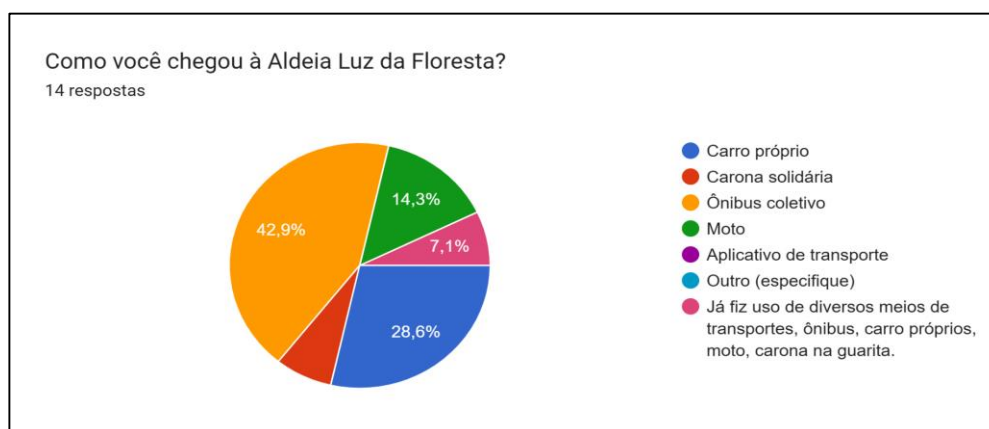
Os/as participantes também descreveram, com suas próprias palavras, as motivações que os/as levaram a participar dos rituais conduzidos por Nilma. A seguir, apresento alguns trechos selecionados desses relatos, que evidenciam as diversas razões que impulsionaram a busca pela experiência com a Jurema Sagrada:

1. *“Estava precisando de direcionamento espiritual. Minha espiritualidade estava/está um tanto estagnada... Eu acreditava que, talvez por isso, não estava conseguindo progredir em outros aspectos da minha vida pessoal”* (Entrevistado 4: homem, indígena, 28 anos).
2. *“A busca pelo autoconhecimento, pelo meu eu superior, por Deus em mim. Minha maior motivação foi ter um contato com o divino que há em mim e em todos nós, principalmente na natureza”* (Entrevistado 5: homem, branco, 19 anos).

3. *“As bebidas sagradas conseguem descortinar o autoconhecimento e apresentar saberes que estão enraizados na nossa ancestralidade. Busquei [a experiência] para aprender mais sobre mim e mergulhar no infinito do meu ser”* (Entrevistada 1: mulher, parda, 30 anos).
4. *“O que me motivou foi a busca dos saberes sobre minha própria ancestralidade, que hoje é pouco compreendida, mas esse pouco me ajuda e auxilia no trabalho diário, onde me comunico e lido com pessoas — às vezes, difíceis de lidar”* (Entrevistado 6: homem, amarelo, 30 anos).
5. *“A capacidade de reviver e tratar experiências traumáticas, e a busca por conhecimento com suporte espiritual”* (Entrevistado 8: homem, pardo, 35 anos).

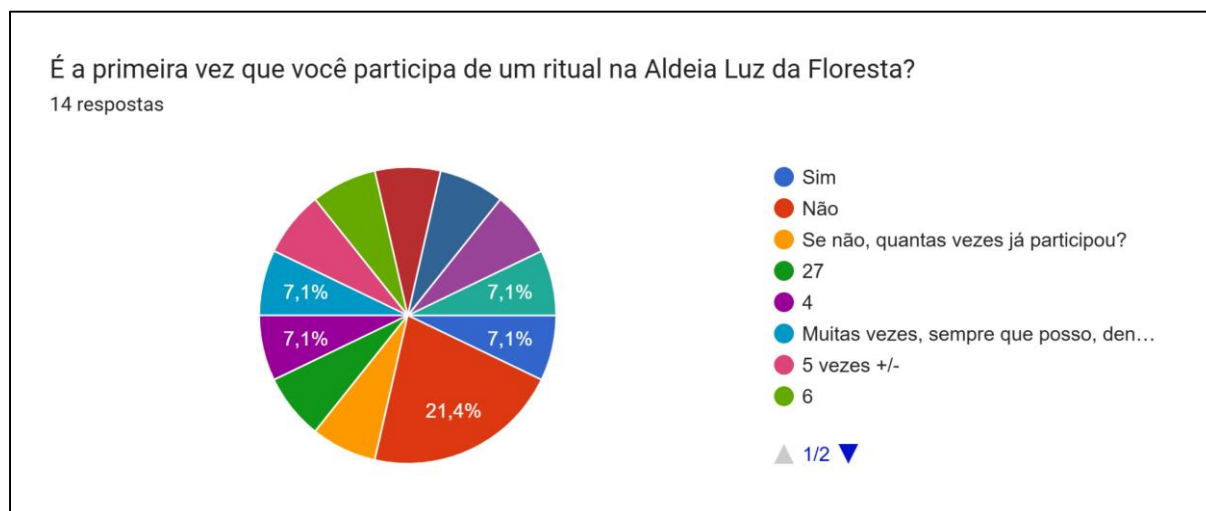
O Gráfico 8 demonstra os meios de transporte utilizados pelos participantes para chegar à Vila Moxotó, localizada na zona rural de Delmiro Gouveia, onde está situada a sede da Aldeia.

Gráfico 8 - Meios de transporte utilizados pelos/as participantes para chegar na Aldeia



Fonte: Dados da pesquisa, 2025.

Na sequência, foi perguntado sobre a quantidade de vezes que os/as participantes haviam consagrado a Jurema nos rituais da Aldeia. As respostas podem ser visualizadas no Gráfico 9.

Gráfico 9 - Participações nas vivências ritualísticas da Aldeia

Fonte: Dados da pesquisa, 2025.

Entre os/as entrevistados/as, 7,1% responderam que sim; 21% responderam que não, um participante homem respondeu que já participou 27 vezes das vivências rituais da Aldeia; uma outra participante participou mais de 4 vezes; um homem de 30 anos frequentou mais de 6 trabalhos; e um deles respondeu que participou “*muitas vezes, sempre que posso, dentro do calendário humano correlacionado as datas dos trabalhos, busco estar presente*” (Entrevistado 8: homem, pardo, 35 anos).

Em seguida, os/as entrevistados/as compartilharam suas interpretações individuais acerca das experiências vivenciadas durante os rituais com a Jurema Sagrada. As narrativas, colhidas nas respostas, revelam percepções subjetivas sobre o que eles sentiram ou visualizaram (miraram) sob os efeitos da força da Jurema, após a ingestão da bebida no organismo. Conforme exemplificado nos relatos a seguir:

1. “*As experiências são diversas, com certeza muita iluminação e miração. Já tive a experiência de regredir à barriga da minha mãe e me senti realmente dentro do útero, e o externo era todo vermelho. Foi bem nítido. Também já fiz umas passagens bem profundas, penetrando em línguas como o sânscrito, e durante a miração eu entendi muita coisa, mesmo sem saber a língua. Já recebi uma chamada de Oxum Opará, guerreira do berço do Velho Chico. Dentre tantas outras experiências, todas extremamente lindas e iluminadas*” (Entrevistada 1: mulher, parda, 30 anos).
2. “*Tive um mix de sentimentos. No geral, sentimentos bons, mas também tive momentos de muito desconforto e desespero. Sinto que tive uma experiência de morte e*

ressurreição espiritual (embora ainda esteja sendo negligente com minha espiritualidade). Meu primeiro e mais forte ataque de pânico e crise de ansiedade em toda a minha vida foi durante o trabalho. A partir de então, nunca mais deixei de ter crises de ansiedade, até descobrir que tenho Transtorno de Ansiedade Generalizada. Sinto que o trabalho me alertou para um problema de saúde psíquica que estava camuflado dentro de mim. Depois que ele veio à tona, pude procurar tratamento” (Entrevistado 4: homem, indígena, 28 anos).

3. *“Tive um vislumbre sobre quem eu sou hoje, meus atos, minha personalidade, meus traumas. Com o passar do tempo, passei a vislumbrar sobre a ancestralidade, começando pelos meus pais, e depois comecei a pensar sobre familiares mais antigos. Uma parte de mim sentia que pensar nos meus familiares que já haviam partido escondia mistérios que eu não conhecia. A partir disso, comecei a entender o significado de ancestralidade, uma residência de muita força. Pessoas lutaram para que eu estivesse aqui. Isso foi muito forte pra mim”* (Entrevistada 13: Mulher, branca, 24 anos).
4. *“Senti a presença do divino, amor, alegria, harmonia. Visualizei quem sou eu, minhas sombras e coisas que preciso transmutar para ser melhor. A Jurema é uma professora que ensina com muito amor”* (Entrevistado 5: homem, branco, 19 anos).
5. *“A força que expande a consciência e permite o contato com a ancestralidade, a melhor interpretação de tudo que está em volta e, conseqüentemente, o autoconhecimento”* (Entrevistado 11: homem, branco, 34 anos).

Também buscamos compreender quais foram as principais sensações físicas, emocionais e espirituais percebidas pelos(as) participantes durante os efeitos da força da Jurema. Por meio das respostas abertas, foram relatadas experiências diversas. A seguir, alguns trechos representativos dessas vivências:

1. *“Eu sentia que tudo se conectava, eu e a natureza éramos uma só. Era como se eu comesse a entender a terra. Meus sentidos se aguçavam para que eu sentisse isso: meu ouvido ficou mais sensível, assim como meus reflexos”* (Entrevistada 13: Mulher, branca, 24 anos).
2. *“Tive muitos momentos extremamente felizes, em que não conseguia explicar tamanha felicidade e irrompia em lágrimas por vários momentos. Além da hospitalidade e do cuidado das anfitriãs (principalmente Yasmin, que esteve todo o tempo ao meu lado me*

acalmando), o depoimento de cada um dos participantes e as visíveis curas que pude observar, os momentos de confraternização, principalmente após o trabalho, e os belos hinos... tudo foi muito interessante. Senti que talvez houvesse alguma força querendo me dominar durante meus ataques de pânico e ansiedade (talvez uma possível incorporação), mas infelizmente o medo não me deixou me entregar, o que talvez tenha tornado meu processo mais difícil e doloroso. Além disso, tenho a impressão de ter visto uma pequena criatura escura, talvez feita de madeira, observando tudo entre as plantas no escuro. Não senti medo da criatura, apenas curiosidade” (Entrevistado 4: homem, indígena, 28 anos).

3. *“Relaxamento físico, sensação de calma e tranquilidade, e chegada de alguns de meus guias espirituais durante o rito” (Entrevistado 11: homem, branco, 34 anos).*
4. *“No início, desconforto; depois deixei fluir. Cada trabalho é único. Curas emocionais sempre acontecem comigo: vêm traumas e sensações do passado, das quais saio melhor do que cheguei” (Entrevistado 10: homem, preto, 40 anos).*
5. *“Após as limpezas, um sentimento de leveza. Durante os louvores entoados, um sentimento de amor incondicional. Ao finalizar o trabalho, senti que havia aprendido algo, me sentia mais preparado para lidar com o dia a dia” (Entrevistado 6: homem, amarelo, 30 anos).*

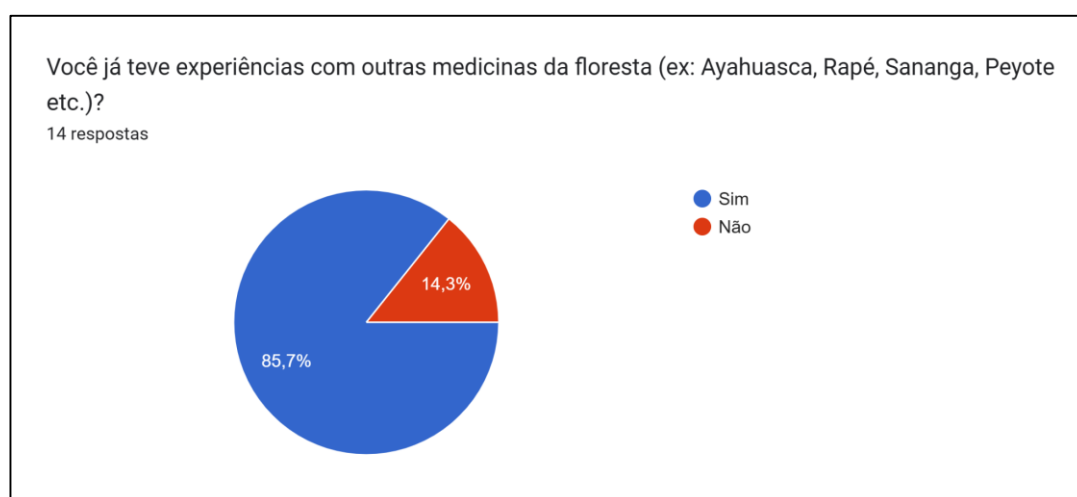
Outra questão direcionada aos participantes por meio das entrevistas buscou compreender quais foram as sensações físicas e espirituais percebidas nos dias subsequentes à vivência com a Jurema Sagrada. A pergunta proposta foi: “Como você se sentiu nos dias seguintes ao ritual?”. Seguem alguns relatos selecionados:

1. *“Normalmente, nos dias seguintes costumo me sentir resacada, bem cansada e com a cabeça um pouco pesada, ainda em processo de decaimento da substância enteógena no corpo. Um dia de descanso é extremamente necessário após a Jurema” (Entrevistada 1: mulher, parda, 30 anos).*
2. *“Reflexivo. Fiquei pensativo durante vários dias a respeito de tudo o que aconteceu. Foi a primeira vez que senti a presença divina, principalmente quando começamos a cantar para a Jurema (era Dia das Mães). Eu senti um calor, como se minha própria mãe estivesse me abraçando. Não consegui conter o choro” (Entrevistado 4: homem, indígena, 28 anos).*

3. *“Me senti disposto a realizar minhas atividades, muito leve, alegre e com a mente alinhada com meus propósitos — e com muita força para conseguir vencer todos os dias”* (Entrevistado 5: homem, branco, 19 anos).
4. *“Senti um pouco de dor no estômago, mas me senti leve”* (Entrevistada 3: mulher, branca, 27 anos).

O mesmo questionário buscou investigar se as pessoas que consagram a Jurema já haviam tido experiências anteriores com outras medicinas da floresta, tais como Ayahuasca, Rapé, Sananga, entre outras. As respostas obtidas podem ser visualizadas no Gráfico 10.

Gráfico 10 - Consumo de outras medicinas da Floresta



Fonte: Dados da pesquisa, 2025.

Na sequência, os participantes que afirmaram já ter tido experiências com outras plantas de poder, como Ayahuasca, Rapé, Sananga, Peyote, entre outras. Foram convidados a relatar e comparar essas vivências com suas experiências com a Jurema Sagrada. As respostas revelam percepções diversas sobre os efeitos e singularidades de cada medicina:

1. *“Cada medicina tem seu potencial de cura específico, mas toda ancestralidade presente sempre guia no caminho do amor e do conhecimento”* (Entrevistado 12: homem, branco, 24 anos).
2. *“O rapé, para mim, é bem complementar. São medicinas que trabalham bem juntas, do povo da floresta. Medicina sagrada dos seres encantados que atuam através delas. A Ayahuasca já tem um efeito mais ordeiro para mim, orienta uma disciplina e tem uma proposta de melhoria do ser interior, corrigir os erros e aprimorar o indivíduo. Não*

que a Jurema não tenha essa abordagem, mas talvez a estrutura dos trabalhos desempenhe papéis diferentes” (Entrevistada 1: mulher, parda, 30 anos).

3. *“Cada medicina ensina e mostra seus ensinamentos de maneira distinta. A Jurema é diferente no sentido terapêutico; sentimos uma espécie de 'nirvana', onde pensamos estar passando mal, mas se trata apenas de uma sensação nova, em que nossa consciência vibra em uma frequência mais elevada e nossa matéria não compreende, gerando uma incompreensão corporal”* (Entrevistado 6: homem, amarelo, 30 anos).
4. *“Já tomei todas essas medicinas. Cada uma tem seu mistério, sua força, seu modo de se apresentar e curar, mas todas são medicinas ancestrais que, quando utilizadas da forma correta, permitem alcançar a verdadeira cura e o autoconhecimento”* (Entrevistado 5: homem, branco, 19 anos).
5. *“Acho difícil comparar as medicinas, pois cada uma tem sua singularidade. Poderia dizer que a Jurema tomou minhas próprias rédeas e assumiu o controle. No começo foi um pouco assustador, mas depois entendi que fazia parte do processo. Nenhuma outra medicina fez isso comigo”* (Entrevistado 14: homem, branco, 34 anos).

No que diz respeito aos hinários e cânticos entoados durante a experiência ritual sob a força da Jurema, solicitou-se aos/as entrevistados/as que comentassem suas percepções sobre a musicalidade, os ritmos, as letras e o papel dos hinos na elevação espiritual do ritual. As respostas revelam a importância central da música como guia e mediadora da experiência vivenciada na Aldeia Luz da Floresta.

1. *“Os hinos são ferramentas para condução e administração do foco mental, auxiliando na viagem espiritual ao proporcionarem conforto e reflexão sobre nossos relacionamentos em geral, trazendo ensinamentos altruístas e contemplando a beleza de viver”* (Entrevistado 6: homem, amarelo, 30 anos).
2. *“Maravilhosos. Toda a musicalidade, ritmos, melodias, instrumentos, vozes e letras pareciam fios mágicos sendo tecidos progressivamente e conduzindo o trabalho, como se esses fios amarrassem cada situação ao seu devido momento”* (Entrevistado 4: homem, indígena, 28 anos).
3. *“Uma orquestra divina do universo. Ouvir os hinos e cantos me faz aprender mais rapidamente as lições e traz uma sensação de bem-estar gigantesca”* (Entrevistada 13: Mulher, branca, 24 anos).

4. *“Sou músico violonista da Jurema e, em muitos momentos, presenciei o recebimento de cânticos e a entoação de palavras benéficas, que ajudam no conforto da alma e frequentemente trazem ensinamentos para a vida, auxiliando nas vivências em comunidade e promovendo reflexões sobre união e cooperação para um bem maior”* (Entrevistado 6: homem, amarelo, 30 anos).
5. *“Percebi tudo como parte de um grande conjunto de acontecimentos. Foi uma das experiências mais interessantes que já presenciei. As letras, as músicas, os instrumentos... dava para sentir a vibração de cada nota. Cada música parecia ter uma frequência diferente, e era possível sentir isso. A energia se intensificava à medida que as músicas também se tornavam mais intensas. Quando se canta para a Jurema, o ritmo parece mais leve e doce; já quando se canta para Iemanjá, tudo se torna mais intenso, como o mar e os ventos. Essa foi a minha percepção”* (Entrevistado 4: homem, indígena, 28 anos).
6. *“Acredito que a música faz com que certas chaves se abram em nossa mente. Ela é a nossa guia nos rituais, em conjunto com a força da medicina. As letras trazem ensinamentos que muitas vezes parecem complexos no cotidiano, mas os hinos os tornam mais compreensíveis para mim”* (Entrevistada 13: Mulher, branca, 24 anos).
7. *“O cântico é o que nos leva ao ápice. É por meio dos cantos que conseguimos estabelecer a ligação entre a Terra e o astral. São mantras. O poder da palavra cura — e, aliado à medicina, esse poder se intensifica ainda mais”* (Entrevistado 5: homem, branco, 19 anos).

Foi solicitado aos/às entrevistados/as que relatassem se, durante ou após o ritual com a Jurema, vivenciaram algum tipo de expansão da consciência, e em caso afirmativo, como descreveriam essa experiência. As respostas demonstram percepções subjetivas e variadas:

1. *“Nossa, total. Durante os rituais temos uma visão universal e uma abertura total de portais celestiais. O local onde são realizados os rituais também carrega muita energia. No início, eram realizados em uma área que no passado foi uma cachoeira dos encantados e onde há muitas árvores de Jurema — chamamos de Juremal. Há uma força do sertão, do brilho das noites, o céu estrelado, a força dos cactos. É algo incrível”* (Entrevistada 1: mulher, parda, 30 anos).
2. *“Nosso corpo é naturalmente configurado com filtros e lentes que nos impedem de perceber certos detalhes, muitas vezes espiritualmente incompreendidos. Após e*

durante os rituais, essa percepção se amplia” (Entrevistado 6: homem, amarelo, 30 anos)

3. *“Aproveitei as partes boas, embora a maior parte do meu processo tenha sido difícil e desconfortável. Lutei para manter minha consciência e o controle da minha mente e do meu corpo. Sempre fui um pouco cético e pragmático. Mesmo estando aberto à experiência, havia ainda alguns resquícios de medo. Talvez por isso eu não tenha sentido uma expansão de consciência — pelo menos não que eu me lembre — por não ter me entregado completamente”* (Entrevistado 4: homem, indígena, 28 anos)
4. *“Com certeza. Saí de lá com a mente mais aberta para reconhecer a importância de muitos fatores que antes eu não conseguia enxergar. A experiência me mostrou caminhos diferentes para resolver problemas”* (Entrevistada 13: Mulher, branca, 24 anos)
5. *“Sim. A forma de interpretar o mundo e o que nos rodeia — como questões de trabalho, resolução de problemas e relações sociais — parece se tornar mais simples e objetiva”* (Entrevistado 11: homem, branco, 34 anos)
6. *“Com certeza. Senti uma conexão entre mente, corpo e espírito, um alinhamento difícil de explicar, mas maravilhoso de viver”* (Entrevistado 10: homem, preto, 40 anos)

Também foi solicitado aos/às entrevistados/as que descrevessem, a partir de suas experiências pessoais, como interpretam a “força da Jurema”. As respostas evidenciam percepções subjetivas que articulam a força mágica da Jurema como uma planta professor que ensina aos/às seus/suas filhos/as a seguirem seus caminhos, como também os aspectos terapêuticos da medicina, sendo descrita ora como potência transformadora, ora como acolhimento espiritual. A seguir, alguns relatos selecionados:

1. *“Ela é bruta e carinhosa ao mesmo tempo. Como uma mãe que, por vezes, precisa ser mais dura com seu filho, mas também oferece carinho quando necessário”* (Entrevistada 13: Mulher, branca, 24 anos)
2. *“A força da Jurema se manifesta quando se está sob o efeito da sagrada medicina. Ao consagrá-la, é possível sentir intensamente o poder que ela carrega”* (Entrevistado 5: homem, branco, 19 anos).
3. *“É como um universo próprio, que se abre para outros mistérios e manifestações, mas é ela quem comanda, organiza, mostra como devemos nos portar, nos compor e nos alinhar, é um estudo refinado”* (Entrevistado 10: homem, preto, 40 anos)

4. *“Foi algo crucial na minha jornada. Quando a conheci, eu não tinha muita perspectiva sobre meu futuro”* (Entrevistado 14: homem, branco, 34 anos)
5. *“É uma força que, em certos momentos, nos leva à introspecção profunda; em outros, promove curas físicas e emocionais. Além disso, é muito agradável estar em grupo durante o ritual”* (Entrevistado 8: homem, pardo, 35 anos)
6. *“Considero como a força das matas e das caboclas. Para mim, possui uma energia feminina muito intensa, que traz conforto nos processos da vida”* (Entrevistada 1: mulher, parda, 30 anos).

Em seguida, os/as colaboradores/as compartilharam visões, mensagens e ensinamentos recebidos durante o ritual com a Jurema. As falas evidenciam a diversidade das experiências e ensinamentos recebidos pelos participantes e pelo ambiente ritual. A seguir, alguns dos relatos selecionados:

1. *“Confesso que minha experiência foi muito subjetiva, a ponto de não conseguir sintetizar uma ideia, visão ou ensinamento para descrever. Mas absorvi do trabalho em geral o ideal de fraternidade, comunidade, leveza... e durante o trabalho uma sensação de cuidado materno. Durante a roda em que todos davam seus depoimentos para fechamento do trabalho, me comovi com os depoimentos de vários irmãos, e me identifiquei com vários deles. Acho que a cura não vem necessariamente apenas da própria vivência e perspectivas. Podemos aproveitar da vivência e do depoimento dos outros participantes também”* (Entrevistado 4: homem, indígena, 28 anos).
2. *“Eu nunca pensei a natureza com a extrema importância que ela possui para nós, humanos. Eu entendi que pensar sobre meu lugar na natureza é importante, cuidar desse grande ambiente sagrado que nos alimenta: a natureza. Também me liguei na importância de cuidar das pessoas ao nosso redor, independente do nosso grau de afetividade, elas são importantes tanto quanto nós”* (Entrevistada 13: Mulher, branca, 24 anos).
3. *“Mergulhei em mim mesmo, no meu interior. Vi coisas que não sabia que precisava trabalhar: traumas, inseguranças. A Jurema mostra o que é preciso ser resolvido para conseguirmos caminhar”* (Entrevistado 5: homem, branco, 19 anos).
4. *“Sempre acho interessante o cajado da verdade, pois não sou muito de falar, mas nesse momento as palavras fluem naturalmente e com verdade”* (Entrevistada 3: mulher, branca, 27 anos).

5. *“Me iluminaram, agora vou iluminar. Acho que esse é o principal brilho que carrego comigo. Apesar de não estar podendo participar tão ativamente, por estar morando longe, quando a vida nos guia, sempre hei de retornar”* (Entrevistada 1: mulher, parda, 30 anos).
6. *“Percebi um trauma que não tinha conseguido visualizar antes da Jurema, e tive a oportunidade de curar isso”* (Entrevistada 7: mulher, parda, 33 anos).

Para concluir, a última pergunta direcionada aos/às participantes buscou compreender como percebem a condução dos rituais pela liderança da xamã Nilma Carvalho, bem como os aspectos que mais se destacam em sua forma de guiar os trabalhos com a Jurema na Aldeia Luz da Floresta. As respostas evidenciam a valorização de sua presença, sensibilidade e firmeza durante a sua *performance* ritual, como podemos observar nos relatos a seguir:

1. *“Perfeito. Uma xamã com muita força de vontade, seriedade nos trabalhos espirituais e alta capacidade de lidar com os contratempos e resolver problemas”* (Entrevistado 12: homem, branco, 24 anos).
2. *“Acredito que ela é uma pessoa bastante experiente, consegue sentir o ritmo do grupo e passa segurança ao conduzir o processo”* (Entrevistada 7: mulher, parda, 33 anos).
3. *“Performa a condução de forma majestosa, onde a mesma passa confiança e conforto antes, durante e após a sessão”* (Entrevistado 6: homem, amarelo, 30 anos).
4. *“Ela tem uma sabedoria imensa. Conversar com ela é como abrir um livro de autoajuda budista: as lições de vida estão sempre conectadas com os saberes ancestrais da floresta”* (Entrevistada 13: Mulher, branca, 24 anos).
5. *“Condução muito boa, com firmeza e amor. A cabocla sabe muito bem o que está fazendo”* (Entrevistado 5: homem, branco, 19 anos).
6. *“Gostaria de destacar a hospitalidade e o acolhimento, além do compromisso com a causa”* (Entrevistado 8: homem, pardo, 35 anos).
7. *“O alinhamento espiritual em fazer o que a Jurema determinou”* (Entrevistado 10: homem, preto, 40 anos).

As respostas analisadas foram obtidas por meio de questionário aplicado aos participantes que frequentam/frequentaram os rituais com a Jurema Sagrada realizados na Aldeia Luz da Floresta. O instrumento de pesquisa foi disponibilizado em formato digital, por meio da plataforma Google Forms, e esteve acessível entre os meses de maio e junho de 2025.

3.6 “ABRO AQUI MINHA JUREMA COM A LICENÇA DE TUPÃ E DOS ENCANTADOS”: VEM JUREMA, CURAR NESTE TERREIRO; NOS TRAZ A FORÇA E A MIRAÇÃO, COM SEUS CABOCLOS TRABALHAR NESTA SESSÃO

A partir de agora, irei caminhar ao seu lado até a Aldeia Luz da Floresta. Podem entrar. Sejam bem-vindos à nossa Aldeia da Jurema Encantada, que trabalha com a força desta bebida sagrada desde 2016, quando a Cabocla Nilma Carvalho assumiu o posto de liderança. Com o tempo, a Jurema e os encantos da natureza catingueira foram lhe ensinando os caminhos para a manutenção dos trabalhos espirituais e como ela deveria seguir com as sessões do grupo. Ela relata que recebeu a chave desta casa quando “ouviu um chamado de sua ancestralidade, começou a receber alguns hinos que lhe remeteram a lembranças da sua infância, incluindo sonhos e seus conflitos pessoais” (Santos, 2020). A chave para acessar os ensinamentos da Jurema são os hinos que cantamos nos rituais desta bebida mágica.

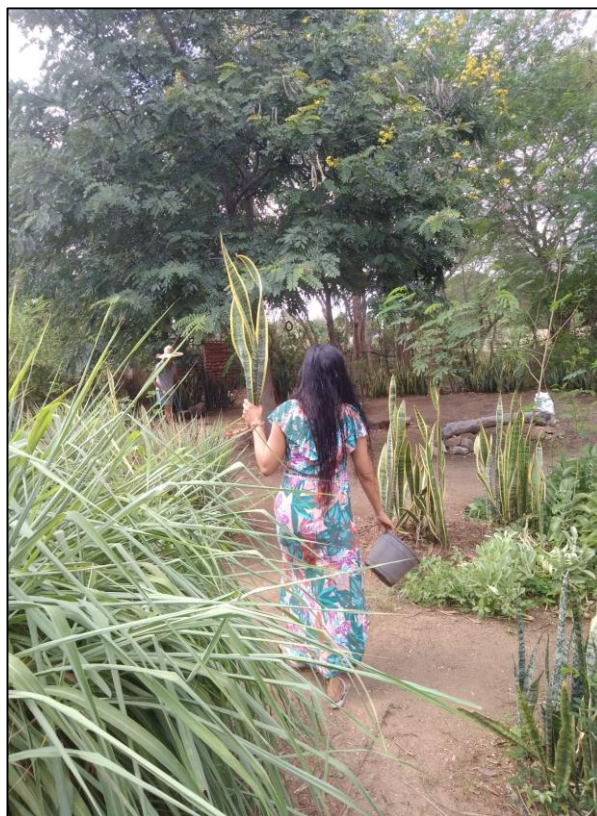
Agora vamos acompanhar a xamã que nos guiará até o seu terreiro, onde se realizam os rituais da aldeia. A Figura 17 mostra a Cabocla caminhando em direção ao terreiro, com uma espada de Iansã em sua mão esquerda e um vaso preto em sua mão direita, para enfeitar o santuário da Jurema em mais uma tarde de organização do espaço para a cerimônia ritualística que irá acontecer logo mais, ao cair da noite.

Era uma tarde do dia 2 de abril de 2024. Os caboclos e as caboclas⁹ iniciaram a organização do terreiro para o primeiro trabalho daquele ano com o hinário “Nova Consciência”. Entre os afazeres estão a limpeza do espaço, que consiste em varrer as folhas secas que caem das árvores, regar as plantas e ervas medicinais, colher lenha e gravetos nos arredores da aldeia, onde existe uma vasta vegetação de caatinga e se conseguem madeiras de árvores secas. Logo após a coleta, a lenha é selecionada, cortada e separada em galhos grossos, gravetos mais finos e folhas de ervas secas, sendo colocadas em um local específico do terreiro para serem queimadas durante o ritual (Figura 18).

O trabalho de escolha de cada lenha configura-se como uma das tarefas fundamentais para a existência dos rituais, pois, com essas madeiras, temos acesso ao fogo, elemento primordial que nos aproxima dos nossos ancestrais.

⁹ Termo designado para identificar os juremeiros e juremeiras da aldeia que trabalham com a ancestralidade indígena no processo de cura do ritual.

Figura 17 - Nilma caminha até o terreiro numa tarde de preparativos para o rito do hinário “Nova Consciência”



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Figura 18 - Limpeza do terreiro e organização da lenha



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Aos poucos, fomos colocando as madeiras no pequeno círculo que fica localizado no chão, no meio (centro) do terreiro, que tem uma estrutura feita de tijolinhos, com profundidade de aproximadamente três palmos, medida da base ao fundo (Figura 19). Em seguida, inserimos folhas secas entre os galhos e gravetos e acendemos a fogueira com um isqueiro, e a chama começou a subir.

Figura 19 - Terreiro da Jurema



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Na Figura 20, podemos ver o juremeiro alimentando o fogo. A fogueira está no meio do espaço onde acontece o rito, minutos antes de começar o trabalho com a Jurema. Podemos notar que o tambor foi colocado de frente para o fogo, para aquecer o couro do instrumento. O terreiro é rodeado de árvores e plantas como espada-de-são-jorge e ervas medicinais: Capim-Santo, Capim-Nagô, Manjerição, Velame, Alecrim-de-Vaqueiro, Arruda, entre outras. É neste local arborizado e harmônico que os juremeiros da casa e os/as visitantes irão tomar a Jurema, cantar os hinos do “Nova Consciência” e se conectar com o sagrado. Como diz o ensinamento do hino: “Peço licença ao meu pai Oxalá / para santa bebida eu consagrar / divino ser sagrado

da Jurema / que da floresta veio nos curar”, trecho do hino “Agô”, que faz parte dos cantos iniciais do ritual.

Figura 20 - Elemento fogo



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Com a fogueira acesa, fomos até a casa convidar a Cabocla e a irmandade para começar a transportar os materiais de uso para a cerimônia, e aos poucos foram chegando no terreiro a mesa branca de plástico onde fica o altar da Jurema para ser montado. Ajudei Manuela na montagem da mesa de quatro pés. Em seguida, Manu forrou a mesa com uma toalha branca. Logo após, ela foi até a casa e retornou ao terreiro com o santo cruzeiro, uma imagem da cabocla Jurema e dois copos para vela de vidro.

Já estava escuro quando Manu retornou mais uma vez à casa e levou o meu celular para iluminar o caminho. Ao retornar novamente para o terreiro, ela trouxe uma cesta de palha carregada de coisas: um pacote de velas brancas, ervas secas para defumação, defumador, uma latinha redonda com diferentes tipos de apitos indígenas em madeira. Manu também segurava uma xícara de chá de louça branca contendo água, um ramo da erva manjerição e duas flores amarelas colhidas no jardim do terreiro para enfeitar o Altar da Jurema (Figura 21).

Ao tempo em que Manu depositava as flores, o rosário e alguns colares de artesanato indígena no santo cruzeiro, colocou um cristal no pé do cruzeiro, acendeu a vela dentro do copo de vidro, fez uma reza, e num momento direcionou as duas mãos em direção à vela do santo cruzeiro e à imagem da Jurema, em silêncio. Eu estava alimentando o fogo com a lenha para manter a fogueira viva, clareando o terreiro naquela noite de lua crescente.

Figura 21 - Montagem do Altar da Jurema



Fonte: Acervo do autor, 2025.

A movimentação da organização começou a envolver todas as dez pessoas que ali estavam para consagrar o vinho da Jurema. Aos poucos, foram chegando as cadeiras de madeira/plástico, um banco também de madeira que serviu como “mesa” para colocar os materiais de trabalho do coro, como: hinários impressos; maracás, apitos, pau de chuva, pandeiro, som do oceano, tambor xamânico, lanterna, celular, garrafa com água.

Esses itens foram inseridos no lado oeste do terreiro, onde as cadeiras, através do banco-mesa, foram organizadas em formato de meia-lua para o assento da xamã Cabocla Nilma Carvalho, no centro (meio), onde ela canta os hinos e toca seu maracá e o tambor xamânico no início do trabalho. Ao seu lado esquerdo estava Manuela, cantora dos hinos e pontos da Jurema, tocadora do atabaque (tambor) e pandeiro. Já o violeiro Rafael estava situado na cadeira da

ponta; ao seu lado sentou-se o violeiro Carlos. No lado direito da xamã estava sentada Yasmin, que também canta, toca maracá, sopra os apitos com sons de pássaros, manuseia o pau de chuva e é responsável pelos ajustes na iluminação, e na cadeira da ponta, eu¹⁰ (Bruno Marques) fiquei sentado, alternando entre a esteira e esta cadeira no cora. As minhas funções durante o rito são diversas, desde cantar os hinos, auxiliar na manutenção do fogo, auxiliar a Cabocla no que for preciso, e assumir a responsabilidade de viver a experiência da observação participante enquanto antropólogo e juremeiro na força da Jurema, para construir este texto.

Dando continuidade aos assentos, ainda do lado direito, foi inserida no chão, no lado sul do terreiro, uma grande lona plástica, que depois é forrada com esteiras, cangas e tecidos para acomodação dos e das componentes do grupo e visitantes, onde estava sentada bem de frente para o fogo Xandra Diáfana, cantante, musicista que toca violão, flauta xamânica e também uma das responsáveis pela manutenção da fogueira durante o ritual. Na sequência estava a visitante Esmeralda, sentada no meio.

O juremeiro Orlando organizou sua esteira ao lado de uma das árvores localizadas na posição leste do espaço. Após a árvore, fica a mesa com o altar da Jurema. Já na região norte estão as lenhas separadas: gravetos, madeiras grossas e folhas secas de ervas que alimentam o fogo. Não podemos esquecer de registrar que existe outra árvore bem grande um pouco depois do local onde se colocam as lenhas. O espaço é também rodeado e harmonizado por uma plantação de espadas de São Jorge e espadas de Iansã, formando um grande círculo que envolve toda a dinâmica do espaço que acabei de descrever.

No espaço fora do círculo de plantação de espadas, o terreiro possui um banheiro seco numa pequena casinha de taipa, com uma cortina de tecido na porta de entrada. Nos arredores de todo o terreiro, temos pés de frutas: limão, laranjeiras, mangueiras, acerola; diversas flores, e plantas da caatinga: Jurema-Preta (*Mimosa tenuiflora*) e algumas árvores que dão suporte a uma cerca de madeira e arame farpado em boa parte do perímetro, até chegar a uma parede de bloco (muro) que divide e separa a casa do espaço do terreiro, localizado no quintal onde acontecem as cerimônias ritualísticas.

Com toda a estrutura logística do ritual organizada em seus devidos lugares, e os juremeiros e juremeiras, todos e todas vestidos com roupas brancas e de cores claras, sentados em seus lugares, com a fogueira acesa, só restava a Cabocla aparecer no terreiro, portando em

¹⁰ Utilizo o pronome “eu” em primeira pessoa como recurso, em razão da minha participação direta nos rituais enquanto juremeiro e antropólogo responsável por esta pesquisa etnográfica.

suas mãos a garrafa com a bebida da Jurema Sagrada, para iniciarmos a cerimônia da noite com o hinário “Nova Consciência”.

Por volta das 20h, a Cabocla Nilma, sua filha mais velha Yasmin e Manu atravessaram o portão que divide a casa do terreiro e, juntas, seguiram caminhando até o centro. Yasmin portava em suas mãos um celular com a lanterna ligada para iluminar o caminho e, com a outra mão, segurava uma travessa de louça na cor marrom contendo 10 copinhos de vidro e um bule pequeno de cerâmica, também na cor marrom.

Nas mãos da Cabocla, ela trazia o Cajado da Jurema e duas garrafas de plástico transparente com a bebida da Jurema Sagrada. O vinho da Jurema tem uma coloração que lembra terra molhada, algo puxado para um marrom claro. Manu trouxe a travessa com cachos de uva roxa sem sementes.

O trio de mulheres guardiãs da Jurema, vestidas de branco, seguiu até a mesa onde está o altar e, juntas, depositaram sobre ela: as garrafas do santo vinho, a bandeja de copinhos, o bule, as uvas, e organizaram cada elemento em seu devido lugar, com delicadeza e muito respeito ao divino ser sagrado da Jurema (como veremos na Figura 22).

Figura 22 - Guardiãs do ritual e o altar da Jurema Sagrada



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Estes momentos iniciais representam um elo entre suas vidas e a vida da ritualística da Aldeia Luz da Floresta, onde se manifestam a sabedoria e a ciência da Jurema enquanto planta, entidade e musicalidade, que se apresenta através do sagrado feminino e acolhe a todes, todos e todas que ali chegam, como uma grande mãe que abraça, acolhe, cura e ensina os caminhos que seus filhos e filhas devem seguir.

Em seguida, a Cabocla levou o seu cajado da Jurema e o encostou no caule de uma das árvores do terreiro. A xamã pegou o defumador e se dirigiu para a lateral do fogo com o turíbulo de alumínio em suas mãos. Abriu o recipiente enquanto o juremeiro apanhou brasas da fogueira com uma pá e, com muito cuidado, inseriu-as dentro do defumador. Logo após, ela seguiu com a pá até a árvore que fica ao lado das lenhas e a deixou encostada no caule. Ao mesmo tempo, a xamã foi até a mesa do altar, se agachou e levou a mão até a cesta de palha onde estavam as ervas secas. Pegou um punhado, depois outro, e os inseriu no turíbulo, e a fumaça cheirosa começou a subir e a exalar seu aroma pelo ambiente, levada pelo vento (Figuras 23, 24 e 25).

Figura 23 - A xamã e o Cajado da Jurema



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Figura 24 - Colhendo brasas para a defumação



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Figura 25 - Ervas no incensário para a defumar o ritual



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Com a defumação correndo pelo vento, a Cabocla deu início à cerimônia cantando o hino de abertura “Sou o sol, lua e estrela”, e circulou pelo espaço defumando o altar, o local onde ficam as lenhas, os músicos violeiros e a cantante e tocadora do atabaque (Manuela). Seguiu espalhando a fumaça ao redor do corpo dos/as participantes, que estavam em pé, onde cada um/uma girava em volta da fumaça para limpar o corpo de frente e de costas (Figura 26). Nesse momento, todos nós cantávamos juntos/juntas: “O vento balança as folhas / caboclos vêm trabalhar / da mata trazem as ervas / para nos defumar...”.

Figura 26 - Xamã realizando a defumação na abertura do ritual



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Nessa noite, Nilma estava vestida com uma bata branca de linho esvoaçante e uma saia branca longa com aplicações de renda. A composição das duas peças tornava-se, aparentemente, um vestido branco no escuro da noite, iluminado pela luz do fogo. Seus cabelos pretos, longos, estavam enfeitados com uma tiara de penas coloridas na cabeça, além de outros adornos, como um patuá no pescoço que ia até próximo do umbigo. Depois de realizar a limpeza astral do ambiente, cantar para afastar todo o mal que ali chegasse e defumar a casa do amor

com as ervas da Jurema, ela deixou o incensário encostado no pé da mesma árvore. Em seguida, seguiu até as proximidades da fogueira e falou:

Viva o sagrado da Jurema que nos acompanha e que vive em cada um de nós. Hoje, enquanto estava me arrumando pra vir pra cá, me veio no pensamento o quão agradecidas somos. Feliz de a gente poder se reunir aqui, tendo essa planta companheira, planta professora, planta que nos ensina. Poder exercitar o aprendizado do ser divino que nos invade, e que nós estamos aqui para nos humanizar na humanidade e viver essa experiência para aprender a ser humano, cada um de nós. E essa oportunidade que nós temos, de nos deparar a todo momento, e nós temos que nos voltar para o nosso centro, onde a gente vai encontrar, nessa fonte, tudo que nós já precisamos. É uma fonte inesgotável de todo amor, e essa fonte nós devemos servir, devemos honrar: essa fonte, a nossa ancestralidade. E vamos fazer a oração das quatro direções. [...] Vamos palmar a mão direita no sentido Leste.

Neste momento, todas, todos e todes, de pé, erguemos a mão direita para o sentido leste e assim, sucessivamente, seguindo o comando da xamã (Figura 27).

Figura 27 - Oração das quatro direções



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Invocamos a direção Leste da Luz, do elemento fogo, de onde vem toda a força do sol nascente. Pedimos que a luz brilhante da água dourada nos ilumine para que vivamos o aqui e o agora com clareza de visão, como guerreiros e guerreiras da luz que somos.

Invocamos a direção Norte do Poder, que nos mostre a nossa missão, e como a nossa missão pode ajudar o mundo a ser melhor, e obter os recursos materiais e espirituais necessários para colocar nossas vidas em ordem, fazendo o que gostamos de fazer no pleno exercício dos nossos talentos, e assim trilhar o caminho da felicidade e da gratidão, respeitando o viver sagrado que flui em nós.

Invocamos a direção Oeste da Transformação, da Mãe Terra, do lado feminino da alma, aonde nós nos recolhemos calmos e confiantes. Pedimos luz para iluminar a escuridão, enxergando os nossos defeitos; coragem para olhar de frente os nossos fantasmas e medos, reconhecendo e aceitando a natureza da sombra, e, com isso, poder trilhar o caminho da paz verdadeira. Que o pulsar do coração de cristal do Planeta nos abençoe com suas harmonias, primores e belezas, ensinando-nos a ser humildes e amar incondicionalmente.

Invocamos a direção do Sul, do elemento ar, lugar das alturas, das Montanhas Sagradas, aonde habitam os Mestres Iluminados de todas as Linhas e Religiões. Pedimos purificação da mente, pensamentos puros, amor, verdade e justiça para toda a irmandade. Que suas bênçãos cheguem até nós agora para que acabemos com os conflitos fora e dentro de nós.

A oração das quatro direções utilizada pela xamã para a abertura do ritual é de autoria desconhecida.

Em seguida, logo após a oração das quatro direções, a Cabocla disse: “*Amém, que assim seja. Agora vamos todas, todos e todes nos dar as mãos*”, em formato de um círculo, em volta da fogueira, onde a xamã ficou posicionada de frente para o fogo, na direção norte do terreiro.

Dando sequência, ela deu algumas orientações a respeito da metodologia e da dinâmica ritualística do trabalho: “*não é permitido conversar, nem tocar nas outras pessoas. Procurar manter-se na corrente, sair apenas para necessidades fisiológicas*”, e mostrou onde estava localizado o banheiro seco. Também avisou que as limpezas de vômitos e xixi podem acontecer no entorno que fica em volta do terreiro. Em seguida, ela concedeu a palavra para sua filha Yasmin, que contribuiu dizendo que estaria disponível para auxiliar os/as participantes caso precisassem de ajuda para ir ao banheiro ou em outras situações. A xamã também me deu a palavra para que eu pudesse comunicar aos demais que estava realizando uma pesquisa de observação participante e, na oportunidade, pedir a autorização das pessoas para realizar algumas fotografias durante a sessão.

Depois dos avisos, todos nós rezamos: um Pai Nosso, uma Ave Maria e a oração de São Francisco de Assis. Em seguida, soltamos as mãos, e a Xamã levantou sua mão direita para frente e deu início ao trabalho com as palavras: “*Meus irmãos e minhas irmãs, em nome do nosso Senhor Jesus Cristo e da Rainha da Floresta, o trabalho com a Jurema Sagrada de hoje está aberto*”.

Todos retornaram aos seus lugares. A xamã e Yasmin se dirigiram até a mesa e se prepararam para o primeiro serviço da noite. Neste momento, a cantante Manu puxou o hino “Agô” (marcha) e todos e todas cantaram juntos: “Agô, meu Pai, Agô, Agô, minha Mãe, Agô,

Peço licença, meu Pai Oxalá, para santa bebida eu consagrar, Divino Ser Sagrado da Jurema, que da floresta veio nos curar...”, diz a letra. A xamã pegou uma garrafa de Jurema, deu uma chacoalhada e colocou uma quantidade da bebida no pequeno bule para começar a servir aos juremeiros e juremeiras (Figura 28).

Figura 28 - Primeiro serviço da bebida sagrada



Fonte: Acervo do autor, 2025.

A Cabocla se prepara e começa a servir o primeiro serviço, que é o momento inicial em que todos os/as participantes consagrarão a Jurema Sagrada. Acontece da seguinte forma: os caboclos que estão ali participando do ritual seguem até o altar e, diante da xamã, vão formando uma fila, e aos poucos a Jurema é servida. Um por um, cada participante consagra um copinho de 40 ml com o vinho da Jurema e volta para o seu lugar cantando o hino “Agô”, que vai sendo repetido até que seja servido o último participante.

Figura 29 - Xamã preparando o serviço da bebida sagrada



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Figura 30 - Copinho com o vinho da Jurema



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Entrei na fila e chegou a minha vez de consagrar. Me posicionei de frente para a Cabocla, que também cantava. Ela pegou o bule com a mão esquerda, pegou com a outra mão o copinho que recebeu de sua auxiliar (Yasmin) e colocou o santo vinho. Deixou o bule novamente na mesa, parou de cantar, segurou o copo com as duas mãos, olhou fixamente nos meus olhos, me entregou o copinho e falou: “*Deus te guie*”.

Figura 31 - Copinho com o vinho da Jurema



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Figura 32 - Juremeira recebendo o primeiro serviço da Jurema



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Respondi “*Amém*” e levei o copo até o meio da minha testa, na região do “terceiro olho”. Em pensamento, pedi licença e proteção à Mãe Jurema e desci o copo à minha boca, segurando-o com as duas mãos. Inclinei a cabeça levemente para trás, elevando o queixo e o olhar para o céu, fechei os olhos e bebi de uma só vez. Senti o sabor denso e meio amargo da Jurema entrar em mim. Abri os meus olhos, entreguei o copo e peguei rapidamente uma uva para neutralizar o gosto em minha boca, e retornei ao meu lugar.

Figura 33 - Juremeira com bebida da Jurema na mão



Fonte: Acervo do autor, 2025.

A última pessoa a consagrar foi a cantante Manuela, que por alguns instantes parou de tocar o tambor e se dirigiu ao encontro da xamã, que a serviu. Em seguida, a sacerdotisa também fez sua autoconsagração e retornou ao seu lugar oficial no coro, onde se juntou aos demais instrumentistas do grupo Aldeia Luz da Floresta.

Figura 34 - Autoconsagração

Fonte: Acervo do autor, 2025.

O trabalho seguiu com todos e todas cantando e invocando a força da Jurema e seus caboclos no hino “Peço Licença”, em ritmo de marcha, que diz: “O sol brilhou e transformou o novo tempo / Peço licença aos caboclos / Peço licença aos Pajés / Peço licença às medicinas / o poder das matas / Mamãe Jurema / São Sebastião / Meu rei Oxóssi / O rei da Nação...”. Seguimos cantando, acompanhando a letra e a sequência do hinário, tocando o maracá, tambor e violão.

Figura 35 - Coro do grupo Aldeia Luz da Floresta

Fonte: Acervo do autor, 2025.

Depois de cantarmos o hino “Peço licença”, cantam-se mais dois hinos: “Abro Aqui Minha Jurema” e “Lua Branca”, este último é cantado *a cappella*. Para apresentar os encantos em “Abro Aqui Minha Jurema”, a xamã puxou o canto e, junto com Manuela, iniciou a chamada cantando e batendo palmas. Todas e todos acompanhamos o canto e seguimos as palmas, enquanto a Cabocla balança o maracá e Manuela retoma a função de tocar o atabaque:

“Abro aqui minha Jurema,
 Com a licença de Tupã e dos Encantados,
 Uma estrela no céu brilhou,
 Foi a Jurema Cabocla que aqui chegou,
 Chegou com os seus caboclos,
 Seus falangeiros,
 Do reinado Juremá,
 Seu Pena Branca é o guardião,
 Mestre encantado que comanda esta sessão,
 Veio aqui nos ensinar, ter humildade,
 Santa paz e união,
 Chegou com seu Sete Flechas, Caboclo guerreiro
 Do reino do Juremá, Chegou para nos curar,
 Com suas ervas, feitiço veio quebrar,
 Chamo o Beija-Flor da Mata,
 Luar de Prata,
 Águia Dourada,
 Seu Pena Verde,
 Caboclo Cobra Coral,
 Chamo todas as caboclas
 Do reino encantado
 Para aqui se apresentar,
 Todos aqui vêm trabalhar,
 Todos vêm nos ensinar,
 Nesta missão
 De no amor nos transformar,
 Heya, heya, hey oh,
 Heya, heya, hey oh”.

Antes de puxar o hino “Senhora das Candeias”, a xamã avisou que iríamos cantá-lo sem a utilização dos instrumentos musicais. Ela começa cantando sozinha: “Oh, lua branca no céu”, e em seguida todo o grupo começa a cantar junto com ela:

“Divina luz do amor,
Clareia no firmamento
E me firma o pensamento”.

Segunda estrofe:

“Luz, divina luz,
Em nome de Jesus
Ilumina minha aldeia
Senhora das Candeias”.

E continua:

“Chamo os caboclos das Matas,
Das pedreiras e do mar,
Todas as falanges do céu
No comando de São Miguel,
Já chegaram os caboclos
Defumando o salão com as ervas da Jurema,
Abrindo esta sessão”.

E finaliza com a última, em saudação à orixá Yemanjá:

“A rainha Yemanjá,
Estrela d’água a nos guiar,
Vem com Ogum da Beira Mar
Todo mal daqui retira”.

Figura 36 - Coro da aldeia cantando “Senhora das Candeias”



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Depois de cantar essa sequência de hinos de abertura, a Cabocla comunicou aos participantes que iríamos vivenciar o momento de concentração e meditação, e orientou que todos e todas deveriam permanecer em silêncio, de maneira confortável, deitados ou sentados, e com os olhos fechados para se conectarem com a força da Jurema. A meditação vai durar de meia hora a 45 minutos.

A meditação é essencial para o juremeiro se conectar com seu “Eu” superior, que é o sagrado que existe em cada um de nós, em contato com a planta, e vai dando seus sinais através da respiração consciente, reorganização dos pensamentos e também do tempo, que é ideal para que a bebida seja aceita pelo organismo e comece a fazer efeito, propiciando mirações, ensinamentos, curas e elevação da vibração espiritual e emocional.

Durante a meditação, a Cabocla fez a leitura da “Consagração do Aposento” do círculo esotérico da comunhão do pensamento. Minutos depois, Manuela canta o mantra em sânscrito “Prabhu Aap Jago” e o silêncio toma conta do lugar, dando espaço para o som das folhas das árvores batidas pelo vento e o estalar do fogo queimando a madeira.

De repente, somos contagiados pelo som das batidas do tambor xamânico e pela melodia emocionante da Cabocla cantando o hino “Grata sou”, que diz uma: “sinto muito, me

perdoe, eu te amo, grata sou”, e vai se repetindo enquanto os participantes estão quietos, envolvidos apenas com o som do tambor, a voz, a pouca luz do espaço e o calor da fogueira. Já perto de acabar a meditação, a musicista Xandra tocou uma flauta nativa que impulsiona ainda mais a mergulhar internamente em nosso ser interior, a nos reconectarmos com a ancestralidade.

Figura 37 - Xamã executando o tambor xamânico



Fonte: Acervo do autor, 2025.

A concentração é fundamental para que os participantes se conectem com a força da Jurema, como já foi dito antes. Logo após 30 minutos em silêncio, a xamã levanta-se e sai andando pelo espaço, balançando o maracá suavemente para que os que estão ali vão despertando sutilmente.

Com a xamã novamente sentada no corpo do coro, com seu maracá na mão direita, ela passa a comandar a musicalidade do ritual através da força do canto e do balançar do maracá em ritmos como marcha, valsa e mazurca, na sequência do seu hinário.

Figura 38 - Grupo musical da Aldeia Luz da Floresta

Fonte: Acervo do autor, 2024.

Podemos ver que são usados diversos instrumentos musicais, dos mais tradicionais, como tambor xamânico, atabaque, flauta nativa americana, apitos indígenas que emitem o som dos pássaros, maracás, pau de chuva, pandeiro, chocalho de boi e caxixi, instrumento que emite o som do oceano, assim como instrumentos modernos e eletrônicos, como guitarra e violão. Não podemos esquecer do livro com o hinário, que também é um instrumento de acesso aos ensinamentos recebidos e canalizados pela cabocla Nilma ao receber o chamado e se firmar na verdade da cura e iluminação da sagrada bebida da Jurema.

No total, esses momentos iniciais do rito têm duração de aproximadamente duas horas. Dando sequência ao trabalho, canta-se mais do hinário “Nova Consciência”. “Tambor Encantado” é um hino que traz referência à força da lua e do sol e à chegada da força da Mãe Jurema no interior de cada um dos seus filhos e filhas, uma saudação aos caboclos, aos seres encantados e guardiões invisíveis que também compõem a corrente do trabalho espiritual. Como diz uma parte da letra: “Cantando o som da floresta / Caboclos em festa, a força chegou / Descendo dos raios divinos / Aqui manifesta a força do amor...”.

Ao cantarmos o hino “Nova Consciência”, que menciona a chegada do beija-flor, que simboliza o caboclo que vem trazendo a cura, um componente do grupo sopra um dos apitos, e o som dos passarinhos e o assobio transmitem uma magia de encantamento e alegria. Ao fechar os olhos, é possível sentir a presença do beija-flor e visualizá-lo com suas penas coloridas, através das mirações que a planta enteógena ativa em nossa expansão de consciência. Um trecho desse hino é assim: “Da floresta vem voando / o meu lindo beija-flor / Mensageiro do amor / voa, voa, beija-flor”.

Figura 39 - Instrumentos musicais



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Já durante a apresentação do cântico “Águas Dourada de Amor”, saudamos as forças das águas doces e o orixá Oxum: “Ora ora yê yê ô / Ora yê yê Oxum / Flor das águas cristalinas / Fundamento do amor”. Nesta canção, o instrumento pau de chuva vai sendo manejado suavemente, nos trazendo a sensação de estarmos diante de uma queda d’água ou cachoeira; basta se permitir ser guiado pela musicalidade para sentir a força das águas sagradas. O hino também nos ensina que “a missão é divina e a Jurema é o elo da nossa integração” e que “Somos um com o Universo, somos um dentro de cada um”, assim como a água é a fonte da vida na Terra.

Após a calmaria das águas, é a vez de cantar para o fogo com o hino “Lei de Xangô”. Saudamos o orixá da justiça e a força do elemento fogo pela sua essencialidade do início ao fim do trabalho, por nos aproximar do sagrado e transmutar todas as nossas dores para

seguirmos em frente, como diz a letra: “Xangô kaô meu pai / Fogo transformador / Vem nos purificar / Sagrado fogo do amor”. Enquanto todos, todas e todes estão cantando, a guardiã ou guardião (pessoa responsável por alimentar a fogueira) vai até a reserva de madeiras, pega uma boa quantidade de gravetos, palhas finas e insere no fogo para aumentar a sua potência; também coloca um punhado de folhas secas de ervas de cheiro, e o aroma toma conta do lugar, adentrando pelas nossas narinas, trazendo mais leveza para os/as praticantes.

Os próximos dois hinos são cantados de pé para o Arcanjo São Miguel, o chefe das milícias celestes, com “Tropa da Luz” e “São Miguel”, a quem pedimos proteção. Seguimos com “Salve as forças divinas”: “Viva o nosso Mestre Jesus / Salve São Jorge guerreiro / Viva São Miguel, o justiceiro”. E com isso retornamos a sentar e cantamos para o orixá Ogum, o guerreiro e guardião do terreiro, a quem pedimos sua poderosa proteção durante a sessão para nos afastar das demandas que venham atrapalhar o nosso encontro com os seres divinos e a nossa soberana mãe Jurema: “Ogum já” e “Ogum de ronda”. A letra deste último é assim: “Ogum de Ronda, aqui chegou / chegou trazendo paz e amor / é o guardião, guerreiro da luz / com sua espada veio nos guardar”.

Depois de cantar para os/as guardiões/as protetores/as da casa, adentramos na linha das matas. É durante a louvação aos encantados das matas que adentramos profundamente nos mistérios da linha dos caboclos, a força da terra que alimenta, fecunda e produz com abundância as diversas espécies de plantas e árvores que dão frutos e sementes que se espalham pela Mãe Terra e transformam-se em raízes que florescem, perfumam o ambiente e alimentam pássaros como o beija-flor e outras espécies que enobrecem todo o bioma caatinga, onde se encontra a Jurema-Preta, árvore mãe e totem que representa a nossa ancestralidade indígena.

Ao cantarmos o hino “Estou Aqui”, que diz: “Vamos prestar muito bem atenção nas sementes que plantamos neste chão, semente boa se planta no coração para colhermos o fruto da União”, um novo portal de consciência se abre no interior de cada um e de cada uma dos/das participantes que se encontram na corrente, guiados pela musicalidade e por todas as falanges que vão sendo apresentadas através das letras dos hinos.

Louvamos com alegria ao orixá Oxóssi, o rei das matas e da fartura, com os cânticos: “Lei da Floresta”: “Força da terra, divino poder da mata / Oxóssi é o rei, Oxóssi na mata é o rei / quem fere a mata fere a sua lei”. Em seguida, cantamos: “Oke Arô na mata ecoou”, “Oxóssi é rei”. A vibração das matas preenche o terreiro, e os caboclos e caboclas vão chegando e se manifestando através de irradiações e incorporações em seus médiuns, guiados e chamados pela força dos hinos para trabalhar no ritual, a exemplo do canto: “Caboclo guerreiro, sua flecha é certa / de Aruanda vem curar neste terreiro / Oke Arô, Oke Arô, Oke Arô na mata ecoou...”.

Logo depois de cantar o hino “Luz da Miração”, a Cabocla se levantou e disse: “*Meus irmãos e minhas irmãs, está aberto o segundo serviço da noite*”, e mais uma vez as pessoas irão tomar um copinho da Jurema Sagrada ao som das batidas do tambor e do canto puxado por Manuela: “Estou sentindo o perfume das flores, estou sentindo o cheirinho de jasmim, são flores brancas da Jurema trazendo curas para mim...”, que vai se repetindo até a xamã fazer a sua consagração.

Figura 40 - Juremeiros e juremeiras em fila para consagrar a Jurema



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Dessa forma, o ritual vai ganhando mais força, e os médiuns de incorporação recebem seus guias. Quando se canta para determinadas forças, elas se manifestam e terminam a apresentação (*performance*) ao final de cada hino, que é dedicado a determinada força da natureza ou entidade: boiadeiros, caboclos, caboclas — Rompe Mato; Arranca Toco; Caboclo de Pena Branca; Caboclo Luar de Prata; Sete Flechas; Jurema; Jandira, Jupira, Yara; Janaína, sereia do mar; jaguar, orixás, e assim vai...

Os caboclos são chamados para trazer as curas para as doenças do corpo e da mente, os conhecimentos e saberes ancestrais de abertura de caminhos para os seus filhos juremeiros e toda a humanidade, como podemos ver na letra do hino: “Seu Sete Flechas curandeiro / chamo aqui na minha aldeia / vem limpar todos os médiuns / pra trabalhar neste terreiro / traz os conhecimentos / os saberes das estrelas / vem na força da Jurema / com as bênçãos dos Orixás”.

Nesta parte do trabalho é realizada mais defumação, enquanto o coro continua a cantar firmemente na força da Jurema, uma ciência do saber universal e ancestral em que, no hino “Jacy”, saudamos a Lua e seus mistérios. Seguimos o rito cantando para as matas, com destaque para os pássaros, quando utilizamos os apitos indígenas para a reprodução sonora do canto das aves, a exemplo dos hinos: “Canto Curador”, “Sou um Passarinho”, “Passarinho Verde”, “Canta Sabiá” e “Novo Tempo Começou”, que diz: “O novo tempo começou / o novo sol aqui raiou / a nova era é de amor / o beija-flor anunciou”. O bloco de hinos dedicado à terra e aos seres das matas nos possibilita a limpeza e a cura espiritual do nosso aparelho, que é o corpo, a mente e o coração dos médiuns, para alcançar novos níveis de consciência na sessão.

Dessa forma, a xamã passa a apresentar cânticos que trazem relação com os nossos pensamentos e mensagens que nos ensinam como devemos seguir caminhos na vibração do amor e autoconhecimento, nos guiando para o despertar da consciência espiritual e reflexões sobre as nossas escolhas e ações individuais para enfrentar os desafios da vida em coletividade, conscientes de que somos um ser universal na Terra. Por esta razão, os juremeiros e juremeiras consideram a Jurema como uma professora que nos ensina através dos hinos: “Pensamento”, “Com amor tudo é certeza”, “Caminho”, “Caminhada da justiça”, “Espírito do amor” e “Em nome do amor”, que diz assim: “O caminho é devagar / sem ter pressa de chegar / observando, perdando, se amando / se libertando, desapegando do que passou / se abrindo ao novo que chegou”.

Figura 41 - Juremeiros(as) cantando o hinário “Nova Consciência”



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Depois de cantarmos canções que nos levaram a mergulhar em nosso ser interior, a xamã passa a conduzir o rito cantando para a Linha das Águas em todas as suas nuances: águas doces e salgadas, rios, cachoeiras, chuva e o mar, o movimento das ondas do mar, com belíssimos hinos em saudação aos orixás Oxum, Iemanjá, Opará (Rio São Francisco), marinheiros, peixes e sereias do mar.

Os cânticos para o elemento água e suas divindades trazem para o rito leveza, delicadeza e uma certa calma na forma de cantar e tocar dos instrumentos, que nos levam a nos conectar com a vibração serena das águas dos rios e cachoeiras. Quando se canta para Oxum, a deusa do amor, e o acalanto das ondas e águas do mar ao cantar para a mãe Iemanjá, navega-se na guiança dos marinheiros que lavam o terreiro e levam todas as nossas dores para o fundo do mar, onde se encontram as sereias da rainha do mar. Sereias dos rios e cachoeiras chegam ao terreiro para trabalhar junto com os juremeiros e juremeiras; basta fechar os olhos e sentir a magia das águas se manifestarem no infinito particular de cada pessoa que ali está.

O segredo ao consagrar a Jurema está em se entregar à força e confiar, se permitir ouvir o que a divindade tem a nos mostrar, para então receber os ensinamentos e as curas que vêm do astral superior, que se manifesta através das forças das águas. Como no hino “Senhora das Candeias”, por exemplo, cantamos para Oxum: “Senhora das Candeias / venha com a força das águas / com os cristais de mamãe Oxum / e a profundidade das águas do mar”; e o hino “Faz de mim o mar”, que apresenta versos que falam sobre a conexão do indivíduo com o mar: “Eu sou a onda / faz de mim o mar / me diluo em ti para me curar”.

Nesta etapa do ritual, o grupo Aldeia Luz da Floresta canta uma sequência de hinos para a mãe das águas doces, Oxum, momento em que a juremeira Yasmim utiliza o instrumento pau de chuva junto aos demais musicistas. Esse instrumento, que ela manuseia com delicadeza, traz para o terreiro o som da água de chuva, cachoeira e o movimento das águas de rio em seus córregos e braços de rios mais largos. A sonoridade vai depender da intensidade com que ela o balança, conforme pede a canção.

Figura 42 - Yasmin manuseando o pau de chuva (sons de águas)



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Entre os hinos que são dedicados à deusa do amor estão “Doce magia do amor” e “Doce Oxum”. Na letra desse último, veremos a ligação entre as águas do rio com o mar: “Guerreira do amor, do Pai criador / das águas do Opará / águas do rio correm para o mar / ao encontro de Iemanjá”. Dessa forma, com os próximos hinos dedicados à rainha do mar e seus mistérios, mergulharemos profundamente no oceano que há em cada um de nós a partir do cântico “Marinheiro”, em que a xamã pôs em cena um instrumento chamado “som do oceano”, que nos aproxima ainda mais da vibração das águas e ondas do mar.

Após cantar essa sequência de hinos, a Cabocla abriu o terceiro serviço. Desta vez não é obrigatório o participante tomar. Ela diz que é o serviço “opcional”, e mais uma vez os juremeiros e as juremeiras fazem a fila para consagrar a Jurema, embalados pelo hino “Jurema Sagrada Medicina”: “Onde a Jurema tá você tem que beber...”. Após a consagração, a xamã deu seguimento ao trabalho cantando os hinos das águas salgadas, de acordo com a sequência: “Odocyaba, Mamãe Yemanjá”, “Eu vi a Sereia no Mar” e “Oh Minha Mãe Yemanjá”, que faz referência a Ogum da Beira-Mar, Inaê Janaína Odoyá e outras saudações a Iemanjá.

Figura 43 - Garrafa com a bebida da Jurema



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Figura 44 - Nilma consagrando a Jurema



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Dando continuidade ao trabalho, são cantados mais hinos para a Linha das Almas, que estão relacionados aos orixás Omulu, Salubá, Nanã e Iansã. Entidades: Boiadeiro, Preto Velho, Jurema das Almas, Jesus Cristo, Santa Maria e o Santo Cruzeiro, São Miguel Arcanjo. Divindades que trabalham com os mistérios que existem entre a vida e a morte, a cura para as almas de pessoas desencarnadas, o segredo das rezas e a sabedoria das ervas que curam doenças e feitiços. A entidade Boiadeiro da Jurema, sempre que visita o terreiro quando estamos cantando o hino “Guardião do Terreiro” ou “Boiadeiro do Sertão”, a partir da chamada que a xamã faz ao balançar o chocalho, se manifesta através de um dos seus médiuns. Ele (a entidade) costuma aboiar e fazer a limpeza do espaço com seu chicote na mão direita, espantando os espíritos zombeteiros e energias contrárias ao amor do ritual:

“Eu ando no sertão, onde na beira mar,
sou boiadeiro, minha vida é aboiá,
Ê boi,
Sou rezador da estrada,
aqui eu vim rezar
para as almas alcançar
Neste cruzeiro encaminhar,
Ê boi”
(Letra do hino “Guardião do Terreiro”)

A essas horas, a força da Jurema vem trazendo muita alegria para o terreiro, contagiando todos, todas e todes com os últimos hinos da chamada Linha do Oriente: “Viva Kuan Yin”, “Canção Universal” e “Sou Viajante das Estrelas”, que diz: “Sou viajante das estrelas / Sigo a estrela de Belém / A Estrela do Oriente / que brilha no Ocidente”, seguido de “Santa Cigana”. Logo após cantarmos os hinos anteriores, a xamã se levanta da cadeira cantando e vai circulando em volta da fogueira, tocando o seu maracá e entoando os hinos das ciganas “Santa Sara Kali”, “Maria Salomé” e “Cigana da Estrada”, transmitindo alegria de uma festa com movimentos e dança ao som do pandeiro. Aos poucos, os/as participantes vão se levantando e seguindo a cabocla, cantando e sorrindo ao redor do fogo.

Figura 45 - Toré ao redor do fogo



Fonte: Acervo do autor, 2024.

A dança em volta do fogo continua com os juremeiros cantando e dançando o toré “Opará”, de maracá na mão, assim: “Opará é o rio / é o rio da minha aldeia / mergulho em suas águas / morada da Mamãe Sereia / salve o povo de Aruanda / que aqui vem trabalhar / quem tem sangue de caboclo, balanceia / quero ver balancear”, seguido de “Cabocla de Pena” e “Princesinha de Yemanjá”, radiante de felicidade e sentimento de dever cumprido pela realização de mais um trabalho primoroso com a força ancestral da Jurema Sagrada.

Ao finalizarmos os cânticos, a Cabocla vai até a árvore, pega o seu cajado, e o rito vai chegando aos seus momentos finais, com o Cajado da Verdade.

A metodologia acontece desta forma: a Cabocla Nilma se posiciona no oeste do terreiro segurando o cajado, que é um pau de Jurema ornamentado com penas de pavão e outros elementos. Em seguida, os/as outros/outras participantes se organizam ao redor da fogueira (centro), onde todos/as formam uma roda de mãos dadas. Com isso, o cajado vai passando de mão em mão, e cada pessoa tem o seu momento de expressar o que sentiu e recebeu da Jurema Sagrada durante o ritual. Esse é o momento da autoexpressão do sentimento que emerge do

coração sobre a vivência durante a sessão espiritual. Assim o cajado segue até chegar novamente às mãos da cabocla.

Ainda posicionados em círculo, cantamos o hino oficial da casa, “Aldeia Global”, de mãos dadas. Depois de cantarmos, a Cabocla, com o cajado novamente em mãos, faz os agradecimentos à Mãe Jurema, bem como a todos e todas que se fizeram presentes no rito, e se prepara para o encerramento do trabalho, quando todos, ainda de mãos dadas, rezam as seguintes orações: “Pai Nosso”, “Ave Maria”, “Salve Rainha”, “Prece de Caritas”, seguido pelo sinal da cruz, no qual todos e todas se benzem e soltam as mãos. A xamã fala a seguinte frase de encerramento: *“Meus irmãos e minhas irmãs, o trabalho com a Jurema Sagrada desta noite está encerrado, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém”*.

Figura 46 - Oração de fechamento do trabalho



Fonte: Acervo do autor, 2025.

Ademais, todas as sessões xamânicas têm a duração de aproximadamente 4 a 7 horas, a depender do hinário. Há também algumas recomendações indispensáveis para as pessoas que desejam participar do rito, como fazer jejum, não comer carnes vermelhas, evitar o consumo

de bebidas alcoólicas e manter abstinência sexual durante os três primeiros dias que antecedem o trabalho e mais três dias após tomar a Jurema. Para aqueles e aquelas que participam dos rituais pela primeira vez, é obrigatório assinar um termo de responsabilidade e responder a um formulário de anamnese. Também é recomendado que, para participar do rito, cada pessoa vista roupas brancas ou em tons claros, faça uma contribuição simbólica em dinheiro e doe alimentos que serão arrecadados e destinados a pessoas em situação de vulnerabilidade socioeconômica, uma atitude que se assemelha à teoria da reciprocidade de Marcel Mauss.

Figura 47 - Altar da cabocla Jurema



Fonte: Acervo do autor, 2025.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo deste trabalho, apresentei os aspectos geográficos, históricos, ambientais, econômicos e socioculturais que compõem a paisagem da microrregião alagoana do Sertão do São Francisco, mais especificamente do povoado Vila Moxotó e do município de Delmiro Gouveia. Iniciamos com uma descrição sobre o Vale do Rio São Francisco e os conflitos territoriais que ocorreram no período colonial, em razão das invasões dos colonizadores sobre os povos originários que habitavam suas margens. Abordei também o aumento da população ribeirinha, com o surgimento de povoações e vilas ao longo de sua bacia, tornando-a uma pujante rota comercial.

Seguimos apresentando a descrição densa sobre o Rio Opará, trazendo para o texto informações desde sua nascente em Minas Gerais, até sua foz, no encontro com o mar. Nessa expedição antropológica, descrevemos como o Velho Chico foi brutalmente redesenhado com a construção de barragens e usinas hidrelétricas do chamado Complexo Hidrelétrico de Paulo Afonso, pela Chesf. Foi nesse período que o Rio São Francisco sofreu as maiores alterações em sua bacia hidrográfica, provocando mudanças em sua paisagem, ecossistema e na vida das populações ribeirinhas — povos indígenas, comunidades remanescentes de quilombolas, camponeses e pescadores artesanais, de seus lugares de memória e existência ancestral com o Rio São Francisco, especialmente na região semiárida do Nordeste.

O ponto de partida para dialogar sobre os impactos causados pelas obras da Chesf, ainda no primeiro capítulo, foi justamente a instalação da barragem e da Usina Hidrelétrica de Moxotó (Apolônio Sales), localizada no município de Delmiro Gouveia, onde se encontra a sede do Instituto Aldeia Luz da Floresta (ALFA), no povoado Vila Moxotó — espaço onde realizei a etnografia desta pesquisa.

Nesse sentido, este trabalho buscou analisar as práticas neoxamânicas com o uso do chá da Jurema-Preta nos rituais conduzidos pela xamã Nilma Carvalho, no terreiro da Aldeia Luz da Floresta, localizada precisamente na zona rural de Delmiro Gouveia, às margens do Rio São Francisco, em uma paisagem marcada pela vegetação catingueira do semiárido.

Apresentamos, portanto, uma compreensão sobre os aspectos que envolvem a territorialidade onde está situada a Aldeia, para entender a relação da xamã Nilma Carvalho e suas práticas rituais com o semiárido, o Rio São Francisco e a etnobotânica da caatinga — bioma que abriga a árvore da Jurema-Preta (*Mimosa tenuiflora*), provedora do DMT presente nas entrecascas de suas raízes, transformadas em bebida mágica com propriedades enteógenas, em composição com outra planta de poder chamada *Peganum harmala* (Arruda da Síria).

Estamos falando da “Jurema contemporânea”, consagrada pela xamã e seu grupo de juremeiros e juremeiras em vivências terapêuticas e espirituais neoxamânicas.

No segundo capítulo, adentrei no universo dos estudos antropológicos sobre rituais e Antropologia simbólica para guiar o processo de compreensão dos símbolos e elementos que compõem a vivência ritual dos trabalhos neoxamânicos que etnografei na Aldeia Luz da Floresta, sob o efeito da força da Jurema.

Compreendendo o Xamanismo como um fenômeno multifacetado, observamos, a partir das contribuições de antropólogas e antropólogos, que ele se apresenta como uma categoria heterogênea, de estudo diverso: Xamanismo, Neoxamanismo e Xamanismo Urbano. Nessa jornada, descobrimos que o Neoxamanismo está associado ao uso ritual de plantas de poder, também conhecidas como medicinas da floresta, e identificamos que a Jurema moderna consagrada nos rituais da Aldeia Luz da Floresta surgiu nesse contexto, em que psiconautas mexicanos buscavam um enteógeno similar ao da Ayahuasca aplicável em práticas psicoterapêuticas. Daí surgiram as composições científicas da Jurema com outras plantas mágicas: Juremahuasca e Jurema contemporânea (com Arruda da Síria).

Com isso, compreendemos que o caminho trilhado pelo fenômeno da Jurema passou por diversas transformações: desde os tempos originários, quando povos indígenas do Nordeste a descobriram e passaram a cultuá-la, até as transformações científicas recentes envolvendo o DMT — substância que levou à criação, em laboratório, de uma versão moderna da bebida. Esta, por sua vez, é composta por outras plantas de poder e, no caso específico desta pesquisa, pela Arruda da Síria. Assim, forma-se uma bebida mágica que atravessa fronteiras, se instala em novas regiões e países, cruza oceanos, e também atravessa a garganta e o corpo daqueles que a consagram como bebida sagrada nos rituais neoxamânicos.

Essas transformações contribuíram para que a ciência reconhecesse o poder das medicinas da floresta para a vida, saúde e espiritualidade humana, atuando terapeuticamente no enfrentamento de diversos males da existência moderna.

Neste trabalho, apresentamos o universo sociocultural, espiritual, etnobotânico e científico do fenômeno da Jurema. Identificamos diferentes experimentações em torno das transformações farmacológicas da Jurema Sagrada: desde a bebida mágica dos povos indígenas nordestinos (Jurema Tradicional), passando pela Juremahuasca (com Ayahuasca) até a bebida mais recente, preparada com *Peganum harmala* (Arruda da Síria), conhecida como Jurema Contemporânea — esta última, comumente consagrada nos circuitos dos rituais neoxamânicos urbanos por neojuremeiros/as.

Dessa forma, afirmamos que a representação polissêmica da Jurema — enquanto bebida, planta mestra, divindade indígena, entidade cabocla e árvore da caatinga — constitui um complexo símbolo de cura, coletividade e identidade catingueira, destacando-se como uma força espiritual genuinamente brasileira.

No terceiro capítulo, mergulhei profundamente na etnografia do ritual com Jurema liderado pela xamã Nilma Carvalho. Busquei responder à pergunta que permeia esta pesquisa: qual a originalidade do ritual neoxamânico conduzido pela xamã Nilma Carvalho com o uso do chá da Jurema Sagrada no semiárido alagoano?

A resposta encontra-se na singularidade com que a xamã conduz seus rituais, servindo a bebida da Jurema Sagrada contemporânea, alinhada à terapêutica da musicalidade, aos cânticos e aos hinários “Cura e Iluminação”, “Louvores e Agradecimentos” e “Nova Consciência”, compostos por hinos, pontos e cânticos canalizados por Nilma, o que acrescenta ainda mais originalidade aos seus trabalhos com a Jurema.

Os hinários estão repletos de ensinamentos voltados ao amor, perdão, cura, redenção, paciência, autoconfiança, disciplina, alegria e iluminação. Assim, os hinários da Aldeia Luz da Floresta se constituem como uma cosmovisão sincrética que dialoga com diversas tradições religiosas e espirituais: afro-indígenas, esotéricas, daimistas, cristãs, espíritas e orientais, refletindo a formação espiritual e a visão de mundo da dirigente (Nilma), que canaliza esse universo simbólico na condução dos trabalhos neoxamânicos de sua casa. Esse é, inclusive, um dos principais fatores que motivam a adesão do público aos serviços espirituais e terapêuticos oferecidos por ela ao longo desses oito anos de atuação à frente do grupo Aldeia Luz da Floresta no sertão de Alagoas.

O Instituto Aldeia Luz da Floresta tornou-se um espaço de referência no circuito neoxamânico do semiárido nordestino (Sergipe, Bahia e Alagoas), e se enquadra como um grupo neojuremeiro, uma casa de acolhimento que recebe juremeiros/juremeiras e visitantes que desejam consagrar o vinho da Jurema, servido exclusivamente durante as vivências terapêuticas e espirituais na linha do neoxamanismo ao redor da fogueira.

Diante de tudo o que foi apresentado neste trabalho sobre a relação da xamã com seu compromisso e firmamento na força da Jurema Sagrada, podemos afirmar que Nilma Carvalho é uma das personagens mais relevantes do movimento neoxamânico que acontece no sertão nordestino nos tempos atuais.

REFERÊNCIAS

- AGÊNCIA PERNAMBUCANA DE ÁGUAS E CLIMA — APAC. **Bacia do Rio Moxotó**. [s.d.]. Disponível em: <https://www.apac.pe.gov.br/bacias-hidrograficas-rio-moxoto/167-bacias-hidrograficas-rio-moxoto/198-bacia-do-rio-moxoto>. Acesso em: 15 jun. 2025.
- ANDRADE, A. A. de *et al.* **Protocolo de Monitoramento da Água Superficial do Rio Moxotó - Delmiro Gouveia**. 2003. Produto Educacional (Mestrado Profissional em Tecnologias Ambientais) — Instituto Federal de Alagoas, Marechal Deodoro, 2023.
- BITTENCOURT, L. **A fotografia como instrumento etnográfico**. Em anuário antropológico/92. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- BORGES, R. 50 anos do Reservatório Moxotó: águas do Velho Chico. **Blog de Assis Ramalho**, 17 abril 2024. Disponível em: https://www.assisramalho.com.br/2024/04/50-anos-do-reservatorio-moxoto-aguas-do_17.html. Acesso em: 15 jun. 2025.
- COMITÊ DA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO SÃO FRANCISCO – CBHSF. Delmiro Gouveia (AL) é um dos municípios que vai sediar a 11ª edição da Campanha "Eu Viro Carranca para defender o Velho Chico" em 2024. **CBHSF**, 2024. Disponível em: <https://cbhsaofrancisco.org.br/noticias/novidades/delmiro-gouveia-al-e-um-dos-municipios-que-vai-sediar-a-11a-edicao-da-campanha-eu-viro-carranca-para-defender-o-velho-chico-em-2024/>. Acesso em: 11 jun. 2025.
- DAMATTA, R. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 6, n. 1, p. 7-29, 2000.
- DELMIRO GOUVEIA. **Universidade Federal de Alagoas**, [s.d.]. Disponível em: <https://campusdosertao.ufal.br/unidades-de-ensino/delmiro-gouveia>. Acesso em: 16 jun. 2025.
- DOUGLAS, M. **Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1966.
- DURKHEIM, É. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA — EMBRAPA. **O bioma Caatinga**. [s.d.]. Disponível em: <https://www.embrapa.br/bioma-caatinga/a-caatinga>. Acesso em: 15 jun. 2025.
- FAVILLA, R. Cultura xamânica e sabedoria ancestral: as relações de confiança como valor central. **Revista Filosofia Capital**, v. 2, n. 5, p. 14-29, 2007.
- FERNANDES, S. C. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicações da floresta. **Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 289-314, maio/ago. 2018.
- GOLDENBERG, M. **A Arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- GOOGLE MAPS. 2025. [Vila Moxotó, Alagoas]. [s.l.]: Google Maps. Disponível em: <https://shre.ink/tLzr>. Acesso em: 15 jun. 2025.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA — IBGE. Cidades e Estados. **Delmiro Gouveia**. [s.d.]. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/al/delmiro-gouveia.html>. Acesso em: 12 ago. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA — IBGE. Panorama. **Alagoas**. [s.d.]. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/al/panorama>. Acesso em: 12 ago. 2025.

IPATRIMÔNIO. **Delmiro Gouveia – Quilombo Povoado Cruz**. [s.d.]. Disponível em: <https://www.ipatrimonio.org/delmiro-gouveia-quilombo-povoado-cruz/#!/map=38329&loc=-9.378128614881742,-37.98913838924314,17>. Acesso em: 16 jun. 2025.

JESUS, A. S. de. **Vou abrir minha Jurema**: vivências terapêuticas em Sergipe. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2021.

LEANDRO NETO, J.; RODRIGUES, T. A. A Jurema Sagrada como planta de poder: cultura e identidade nas religiões afro-brasileiras. **Revista África e Africanidades**, ano XII, n. 32, nov. 2019.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural I**. São Paulo: Cosacnaify, 2008. p. 201-220. Disponível em https://groups.google.com/forum/#!topic/ciencias_sociais-ufpr-2012/MUAvrubiiD4. Acesso em: 12 jun. 2014.

MAGNANI, J. G. C. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, v. 15, n. 32. p. 129-156, 2009.

MAGNANI, J. G. C. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140, 1999.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os pensadores).

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2003. p. 183-314.

MOTA, C. N. da; ALBUQUERQUE, U. P. de. **As Muitas Faces da Jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Bagaço, 2002.

O FARDAMENTO. **Santo Daime**, [s.d.]. Disponível em <https://www.santodaime.org/site/ritual/fardamento#:~:text=O%20fardamento%20se%20reveste%20de,ao%20centro%20local%20que%20frequentar%C3%A1>. Acesso em: 19 jul. 2025.

PALITOT, E.; GRUNEWALD, R. A. O País da Jurema: revisitando as fontes históricas a partir do ritual atikum. **Acervo**, Rio de Janeiro. v. 34, n. 2, p. 1-21, maio/ago.2021.

PALMA, E. G. A. **Governança das águas no Brasil**: a aplicação da Política Nacional de Recursos Hídricos e seus impactos no território da bacia do rio São Francisco. São Cristóvão, 2017.

PEIRANO, M. G. S. **A análise antropológica de rituais**. Brasília: UnB, 2000. (Série Antropologia, n. 270).

PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PIERSON, D. **O homem no vale do São Francisco**. Tomo I. Rio de Janeiro: SUVALE, 1972.

PREFEITURA MUNICIPAL DE DELMIRO GOUVEIA. Secretaria Municipal de Planejamento, Desenvolvimento Econômico, Indústria e Comércio. **Plano Diretor Participativo de Delmiro Gouveia**. 2006. Disponível em: <https://delmirogouveia.al.gov.br/plano-diretor/>. Acesso em: 16 jun. 2025.

RIO São Francisco. **História Luso-Brasileira**, 14 nov. 2021. Disponível em: https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5809:rio-sao-francisco&catid=2086&Itemid=121. Acesso em: 21 jun. 2025.

ROSE, I. S. de. Meio século de pesquisa sobre xamanismo. In: MALUF, S. W.; MORENO, J. V. N.; DIEHL, E. E. **Uma antropologia da práxis**: homenagem a Jean Langdon. Florianópolis: EdUFSC, 2023. p. 25-45.

SAIBA mais sobre o município de Delmiro Gouveia: sede do Campus do Sertão. **Notícias UFAL**, [s.d.]. Disponível em: <https://noticias.ufal.br/ufal/noticias/2010/03/saiba-mais-sobre-o-municipio-de-delmiro-gouveia-sede-do-campus-do-sertao>. Acesso em: 15 jun. 2025.

SANTOS, M. L. T. **Impactos socioambientais provocados pelas barragens Delmiro Gouveia e Apolônio Sales à população ribeirinha dos municípios de Glória e Paulo Afonso – BA**. Dissertação (Mestrado em Educação) — Universidade do Estado da Bahia, Paulo Afonso, 2012.

SANTOS, R. R. C. M. dos. **O uso da Jurema em rituais neoxamânicos de grupos não tradicionais**. 2020. Dissertação (Mestrado em Ecologia Humana e Gestão socioambiental) — Universidade do Estado da Bahia, Juazeiro, 2020.

SILVA, A. O. da; SANTOS, R. L. P., SOUZA, E. R. B., SANTOS, F. dos. Povos tradicionais do sertão alagoano no contexto da sala de aula: experiências vivenciadas no âmbito do PIBID. In: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO DE EDUCAÇÃO, 7., 2020, Maceió. **Anais [...]**. Alagoas, 2020.

SILVA, F. H. B. B. da *et al.* **Diagnóstico ambiental do Município de Delmiro Gouveia - Estado de Alagoas**. 2002.

SILVA, M. A. Manifestações Culturais: modos de vida e memória. Universidade Federal de Alagoas- Campus do Sertão. In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 5., 2015, Maceió; REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA NORTE E NORDESTE, 14., 2015, Maceió. **Anais [...]**. UFAL, 2015.

SILVA, S. B. da; GIUMBELLI, E.; QUINTERO, P. O xamanismo e suas múltiplas manifestações e abordagens. **Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 7-15, maio/ago. 2018.

SILVA, V. G. da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas religiosas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora Unifesp, 2000.

TURNER, V. **Florestas de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.