

REUBER ROSENDO COSTA MACEDO DOS SANTOS

**O USO DA JUREMA EM RITUAIS NEOXAMANICOS DE GRUPOS NÃO
TRADICIONAIS**

Dissertação apresentada a Universidade
do Estado da Bahia-UNEB para obtenção
do título de mestre em Ecologia Humana
e Gestão socioambiental (PPGEcoH).

**JUAZEIRO-BA
2020**

REUBER ROSENDO COSTA MACEDO DOS SANTOS

**O USO DA JUREMA EM RITUAIS NEOXAMANICOS DE GRUPOS NÃO
TRADICIONAIS**

Dissertação apresentada a Universidade do Estado da Bahia-UNEB para obtenção do título de mestre em Ecologia Humana e Gestão socioambiental (PPGEcoH).

ORIENTADOR: Dr. Juracy Marques dos Santos

**JUAZEIRO-BA
2020**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
DEPARTAMENTO DE TECNOLOGIA E CIÊNCIAS SOCIAIS – DTCS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTU SENSU
MESTRADO ACADÊMICO EM ECOLOGIA HUMANA E GESTÃO
SOCIAMBIENTAL

Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Prof. Dr. Carlos Alberto Batista Santos

SA237u Santos, Reuber Rosendo Costa Macedo dos
O uso da jurema em rituais neoxamanicos de grupos não tradicionais /Reuber Rosendo Costa Macedo dos Santos. – 2020.

74 p.: il.

Dissertação (Mestrado em Ecologia Humana e Gestão socioambiental) – UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB, Programa de Pós-graduação em Ecologia Humana e Gestão Sociambiental: Juazeiro/BA, 2020.

Orientador: Juracy Marques dos Santos, D.

1. Ecologia humana. 2. Antropologia ecológica.
3. Geografia humana. 4. Grupos não Tradicionais – Neoxamanismo
I. Santos, Juracy Marques dos. II. Título.

CDD: 304.2

BANCA EXAMINADORA

PRESIDENTE DA BANCA

Prof. Dr. Juracy Marques dos Santos, Universidade do Estado da Bahia- UNEB

TITULARES

Prof. Dr. Alexandre Franca Barreto, Universidade Federal do Vale do São Francisco - UNIVASF

Prof. Dr. Anderson da Costa Armstrong, Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Dedico este trabalho aos irmãos Juremeiro, Ayhuasqueiros e do Axé.

APRESENTAÇÃO.....	x
RESUMO.....	xii
PROPOSIÇÃO.....	1
ARTIGO FOI SUBMETIDO À APRESENTAÇÃO NO IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ECOLOGIA CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DA SOCIETY FOR HUMAN ECOLOGY (SHE) SOBRE NAVIGATING COMPLEXITY: HUMAN-ENVIRONMENTAL SOLUTIONS FOR A CHALLENGING FUTURE NA FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS – FCSH DA UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA PORTUGAL.....	2
ARTIGO FOI SUBMETIDO À APRESENTAÇÃO NO IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ECOLOGIA CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DA SOCIETY FOR HUMAN ECOLOGY (SHE) SOBRE NAVIGATING COMPLEXITY: HUMAN-ENVIRONMENTAL SOLUTIONS FOR A CHALLENGING FUTURE NA FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS – FCSH DA UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA PORTUGAL.....	20
ARTIGO PUBLICADO NO JORNAL INTERNATIONAL JOURNAL OF ADVANCED ENGINEERING RESEARCH AND SCIENCE.....	46
CONCLUSÕES.....	63
ANEXOS.....	64

Esta pesquisa no Programa de Mestrado em Ecologia Humana, campus VIII, da Universidade do Estado da Bahia tem por objetivo estudar o uso da planta de poder denominada “Jurema” (*Mimosa Tenuiflora*), a evolução dos seus processos de preparo, sua relevância cultural, averiguar o processo de transmissão dos seus conhecimentos e ainda compreender seu uso ritualístico por grupos não pertencentes a povos ou comunidades tradicionais, com enfoque no neoxamanismo. O estudo se dá a partir de uma análise simbólica e psicológica. Trata-se de uma pesquisa que se utilizou de fontes bibliográficas variadas e seguiu princípios teórico-metodológicos de investigação através de entrevista aberta.

Para a conclusão do mestrado serão apresentados três artigos, os quais são intitulados “ENSAIO SOBRE O USO DA MIMOSA TENUIFLORA PELOS POVOS TRADICIONAIS INDÍGENAS DO SEMIÁRIDO”, “NEOXAMANISMO E AS PLANTAS DE PODER” e o “NEOXAMANISMO URBANO: A ATUALIZAÇÃO DA JUREMA SAGRADA NO NORDESTE DO BRASIL”.

O primeiro artigo “O USO DA MIMOSA TENUIFLORA EM POVOS TRADICIONAIS INDÍGENAS DO SEMIÁRIDO” faz uma análise da planta de poder denominada ‘Jurema’ (*Mimosa Tenuiflora*) utilizada em comunidades tradicionais do semiárido nordestino, a partir de uma revisão bibliográfica com o intuito de aprofundar o conhecimento dessa planta bem como o seu funcionamento em algumas comunidades com ênfase nos “Kariris-Xocós”. O artigo foi submetido a apresentação no IV Seminário Internacional de Ecologia Conferência Internacional da Society for Human Ecology (SHE) sobre NAVIGATING COMPLEXITY: HUMAN-ENVIRONMENTAL SOLUTIONS FOR A CHALLENGING FUTURE na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – FCSH da Universidade Nova de Lisboa – Portugal.

O segundo artigo, “NEOXAMANISMO E AS PLANTAS DE PODER” descreve o xamanismo e o neoxamanismo com o uso das chamadas plantas de poder como a ayahuasca, mas com enfoque principal na jurema. E como as plantas de poder influenciaram e estão presentes no neoxamanismo. O artigo foi submetido a apresentação no IV Seminário Internacional de Ecologia Conferência Internacional da Society for Human Ecology (SHE) sobre NAVIGATING COMPLEXITY: HUMAN-ENVIRONMENTAL SOLUTIONS FOR A CHALLENGING FUTURE na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – FCSH da Universidade Nova de Lisboa – Portugal.

O terceiro artigo, “NEOXAMANISMO URBANO: A EXPANSÃO DA JUREMA SAGRADA NO NORDESTE DO BRASIL” submetido à apreciação NO JORNAL INTERNATIONAL JOURNAL OF ADVANCED ENGINEERING RESEARCH AND SCIENCE descreve o envolvimento de dois indivíduos de origem bastante distintas, um artista plástico italiano, formado em diversas práticas xamânicas e a outra brasileira indígena amazônica da etnia Anambé, que envolvidos numa busca por um sentido ontológico de vivências individuais e coletivas, encontram no neoxamanismo um caminho de retorno à Natureza e à plenitude, mesmo inseridos no convívio social urbano ao qual pertencem.

O intuito dessa pesquisa é trazer essa discussão sobre a Jurema para Universidade devido a sua importância como tal planta é usada como sacramento por povos de comunidades tradicionais indígenas, e como ela vem sendo atualizada por grupos neoxamânicos em centros urbanos no Nordeste, os quais não tem descendência desses povos originais, fazendo assim constatar o nascimento de uma rede neoxamânica.

Importante ressaltar que, não obstante as dificuldades que uma pesquisa dessa natureza sugere, o estudo compromete-se a uma exposição real do tema pesquisado.

O presente trabalho analisa através de entrevistas semiestruturadas as experiências dos grupos do nordeste quanto ao neoxamanismo urbano e uso das plantas de poder, definições conceituais existentes sobre tradição, povos, comunidades tradicionais com enfoque nos Kariri-Xocó, estas através de revisões bibliográficas, nos marcos teóricos da Antropologia, Sociologia e Ecologia Humana. Caracteriza ainda os povos de comunidades tradicionais que possuem a Jurema como uma planta de poder, seu preparo e relevância cultural. Estuda-se o uso da Jurema por sujeitos de grupos não tradicionais, neoxamânicos averiguando o processo de transmissão dos conhecimentos do uso ritualístico da Jurema, sob os aspectos psicológicos e simbólicos dessa prática. A proposta da análise tem a perspectiva de abordar não só as semelhanças, mas principalmente, as singularidades da Jurema, considerada como planta de poder e sua miscigenação.

ABSTRACT

This work analyzes, conceptual definitions of tradition, people and traditional communities focusing on the Kariri-Xocó people. For this, we used semi-structured interviews about the experiences of groups in the northeast regarding urban neo-shamanism and the use of power plants. We are based on bibliographic reviews, in the frameworks theorists of Anthropology, Sociology and Human Ecology. This paper also characterizes the people of traditional communities that consider the Jurema as a power plant, its preparation and cultural relevance. The use of the Jurema by subjects from non-traditional neo-shamanic groups is investigated, verifying the process of transmitting knowledge from the ritualistic use of the Jurema under the psychological and symbolic aspects of this practice. The analysis proposal has the perspective of addressing not only the similarities, but mainly the singularities of the Jurema, taken as a power plant and its miscegenation.

Propôs-se a estudar o uso da planta de poder Jurema em práticas neoxamânicas de grupos não pertencentes a povos ou comunidades tradicionais a partir de uma análise simbólica e psicológica. Esse estudo se dará a partir de revisão bibliográfica do tema e da análise do discurso conforme proposta por Bakhtin (2004).

ENSAIO SOBRE O USO DA MIMOSA TENUIFLORA PELOS POVOS TRADICIONAIS INDÍGENAS DO SEMIÁRIDO

Reuber Rosendo Costa Macedo dos Santos¹

PHD Juracy Marques dos Santos²

RESUMO:

O presente artigo faz uma análise da planta de poder denominada ‘Jurema’ (*Mimosa Tenuiflora*) utilizada em comunidades tradicionais do semiárido nordestino. Realiza-se uma breve análise dessa temática em algumas comunidades tradicionais do tipo “indígena”, que por sua vez não se esgota num único artigo. A revisão bibliográfica tem o intuito de aprofundar o conhecimento sobre essa planta, bem como o seu funcionamento em algumas comunidades, com ênfase nos “Kariri-Xocó”. O conhecimento popular mostra-se imprescindível no fornecimento de dados para que novas descobertas científicas sejam realizadas acerca das propriedades terapêuticas de suas plantas. Nesse sentido, entende-se que estudos mais profundos nessas comunidades acerca da utilização dessa planta de poder, sua conexão entre o homem e o Divino e a promoção do autoconhecimento humano sejam exploradas e suas tradições respeitadas. O estudo mostra que o uso da Jurema como planta de poder sustenta a busca dos sentidos de viver dos povos tradicionais do semiárido nordestino esse uso amplia-se atualmente para comunidades não tradicionais urbanas no movimento de interculturalidade representada pelo neoxamanismo.

Palavras- Chave: Comunidades tradicionais. Jurema. Semiárido.

ABSTRACT:

This article analyses the power plant called the “Jurema” (*Mimosa Tenuiflora*) used in traditional communities of the northeastern semiarid. A brief analysis of this topic is carried out in some traditional indigenous communities, which cannot be limited to a single article. The bibliographic review aims to deepen the knowledge about this plant, as well as its functioning in some communities, emphasizing the “Kariri-Xocó” people.

¹Mestrando em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia-UNEB. E-mail: reuberrosendo@hotmail.com.

²Psicanalista, doutor em cultura e sociedade, com pós-doutorado em antropologia e ecologia humana.

Popular knowledge is essential to provide data for new scientific discoveries about the therapeutic properties of these plants. In this sense, we understand that deeper studies on these communities – about the use of this power plant, its connection between man and the Divine and the promotion of human self-knowledge – should be explored and their traditions, respected. The study shows that the use of the Jurema as a power plant by the traditional people from the northeastern semiarid sustains their search for the meaning of life. Nowadays, this use is expanding to non-traditional urban communities, as part of the intercultural movement that neo-shamanism represents.

Keywords: Traditional communities. Jurema. Semiarid.

1. INTRODUÇÃO

Ao longo de sua trajetória histórica os seres humanos extraíram da natureza os mais diversos recursos para melhorar sua qualidade de vida. A interação entre natureza, homens e mulheres era indissociada e direta: se dava na alimentação, construção de moradias, vestimentas e utilização de plantas e ervas com finalidades curativas. O poder de cura de determinados vegetais em comunidades tradicionais, como as indígenas, insere-se numa relação de historicidade entre os povos e as plantas, dando origem a um *locus* específico de conhecimento popular. Giraldi e Hanazaki (2010), Gaujac (2013) destacam que os usos de algumas delas, muito “poderosas”, tem como principal função a manutenção da saúde desses grupos, historicamente negligenciadas pelo Estado, inclusive quanto às políticas públicas voltadas à saúde dos mesmos.

Apesar do alerta trazido por Almeida (2011, p.40), quando afirma que no Brasil, esse conhecimento popular vem sendo perdido, a ciência tem direcionado seus olhares para esse saber e conferindo legitimidade para as possibilidades curativas na utilização tradicional de determinadas plantas.

Nessa linha de raciocínio, paralelamente ao crescente interesse da ciência, algumas práticas e tradições religiosas historicamente associadas à utilização de plantas curativas têm atraído a atenção das mais diversas pessoas, inclusive daquelas que habitam os centros urbanos. O curandeirismo, o xamanismo e as manifestações religiosas dos povos tradicionais de terreiros, como o candomblé e a umbanda, outrora desenvolvidos quase exclusivamente nas zonas rurais mais afastadas e no seio das comunidades indígenas, tem se disseminado dentro das cidades, trazendo consigo a utilização dessas plantas: a *Ayahuasca* e a *Jurema*, aqui denominadas “plantas de poder”.

Mimosa Tenuiflora é uma espécie perfeitamente adaptada ao semi-árido brasileiro, facilmente cultivada, da qual a população faz diferentes usos, não somente dentro de manifestações religiosas ou espiritualistas. 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 antiinflamatórias. Assim como a Ayahuasca, a Jurema, enquanto planta de poder, disseminou-se com o crescimento das tradições religiosas que dela se utilizam como sacramento. CORRÊA et. al (2011).

Para a construção de tal perspectiva lançou-se mão de investigações etnoecológicas, simbólica e psicológicas em rituais xamânicos com uso da Jurema em grupos sociais não tradicionais. Serão consideradas a qualidade e a quantidade de informação etnoecológica, como também as relativas vulnerabilidades do processo de seleção das áreas-alvo.

Tal construção se dará a partir da delimitação das áreas identificadas como espaços da prática do ritual, localizadas nos estados da Bahia e de Sergipe, traçadas a partir do conhecimento das práticas ritualísticas nesses espaços.

Esses levantamentos constituem um corpo de informações etnoecológicas básicas, assim como de macro-escala, sobre os grupos sociais estudados, com o objetivo de fornecer dados fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa.

Além dos dados em escala macro, os dados também ofereceram uma oportunidade para coleta de informações mais detalhadas na escala micro. Esse aspecto do levantamento serve para focalizar situações e demandas específicas de cada grupo, tanto no âmbito quantitativo quanto qualitativo, tendo em vista que o objeto em questão demanda análises que não se concentrem apenas em análises numéricas, caminhando para percepções socioculturais.

O presente estudo foi organizado a partir, da pesquisa relacionada à fundamentação teórico-conceitual, através de pesquisa bibliográfica para aplicação satisfatória das referências utilizadas na abordagem pretendida Marconi e Lakatos (2010). As referências foram ancoradas em relatórios de pesquisas, periódicos acadêmicos, livros, teses, dissertações e artigos.

As discussões desenvolvidas no presente texto, estabelecem conexões entre a Jurema, os rituais com a mesma realizados pelas comunidades tradicionais do semiárido, assim como os usos construídos pelos grupos localizados na atualidade.

2. A Jurema e o sagrado.

Presente em uma diversidade de rituais religiosos, a “Jurema” é pura polissemia, tendo em vista seu trânsito em meio a multiuniversos. Inserida em diversos cultos religiosos, sua origem vem do Nordeste, oriunda de um símbolo religioso forte, que se

destaca em suas representações históricas aparecendo em cultos, ora enquanto arbusto, ora enquanto uma bebida, ou até mesmo uma entidade espiritual, sendo multifacetada, uma vez que se manifesta em diversos contextos, Bairrão (2003)

Seu nome é de origem tupi, “Yu-rema” (planta com espinho), ressaltando que há outras espécies também conhecidas como Jurema. Essa planta, segundo Mota, é comumente conhecida como “a droga mágica do interior nordestino” (MOTA, 2007, p. 117), em ambientes geralmente afetados pela seca e nas caatingas. Na perspectiva dos juremeiros, para aqueles que a consagram, a planta tem poder de encantamento, de magia. Seu culto há muito tempo já se concretiza nas regiões povoadas pelos Kariri, sendo concebida por essa comunidade como planta, sacramento e prática religiosa.

Mota (2007, p. 121), traz um importante esclarecimento:

Acima de tudo, Jurema é uma árvore que significa o princípio criador, sendo que a substância extraída de suas raízes traz mensagens de Sonsé, o criador. De acordo com as palavras de Suíra³, Jurema é de fato a representação de Sonso, o ancestral primordial, aquele que torna possível para os Kariri-Xocó viajarem ao passado e ao futuro, unificando suas gerações em uma só. Jurema dá sentido à vida.

Eis o que diz Tromboni (2012, p.96):

“Jurema” é uma palavra frequentemente usada pelo povo de santo de Salvador, onde designa uma bebida feita da infusão em cachaça das folhas da planta de mesmo nome, a qual é ofertada ao “caboclo” em suas festas. Embora esteja sempre associada a este, tal bebida não parece despertar maior interesse, muito menos se pode dizer que ela é percebida como o símbolo central de todo o culto religioso, como ocorre em outras manifestações. Está firmemente associada, assim, ao que é largamente conhecido na cidade como candomblé de caboclo. Essa variedade ou, para alguns, nação do candomblé, possui um estatuto confuso no quadro mais amplo do candomblé soteropolitano, e é isso mesmo que a torna “boa para pensar”. Ao tentar deslindar a confusão, devemos perguntar o que entender pelo termo nação nesse contexto de uso que vem a ser o candomblé, e ainda em que medida essa última designação mais inclusiva, ela própria, já não reduz a algum suposto denominador comum uma diversidade de manifestações religiosas.

As citações trazidas acima proporcionam um panorama de análise de distintos entendimentos e relações entre aqueles que cultuam tal planta, tendo em vista que a primeira traz uma percepção mais intimista com tal universo ritualístico, compreendendo e vivendo o sagrado juremeiro inclusive em torno da criação e funcionamento do mundo que os mesmos compreendem. Já Tromboni demonstra outras subjetivações acerca da Jurema, pois para determinados grupos candomblecistas a mesma recebe outras configurações, não estando num plano central, como nas comunidades tradicionais indígenas.

³ Júlio Suría pajé da tribo Kariri-Xocó.

Ferreira e Souza (2008) desenvolveram uma pesquisa acerca das religiões afro-brasileiras nos cultos de Jurema, na cidade de Alhandra, no estado da Paraíba. Os autores reconhecem a complexidade do estudo realizado, dado o caráter polissêmico da Jurema. Nesse viés, explicam que a mesma, muito utilizada pelos índios habitantes do litoral paraibano, passou então a ser utilizada também pelos escravos que fugiam dos engenhos, entre os séculos XVII e XVIII.

Os primeiros indícios históricos da existência de tal planta estão presentes num documento oriundo de Recife, do ano de 1739, por intermédio da Junta das Missões de Pernambuco, como mostra o historiador Guilherme Medeiros (2006). Um dado relevante para a compreensão da trajetória juremeira no Brasil é a compreensão de que a mesma possui ainda a transposição geográfica de um traço cultural, realizada através das migrações dos povos indígenas do semiárido para o litoral, a partir das ações dos desbravamentos ocasionados pelos bandeirantes – grandes responsáveis pelas expansões territoriais e contatos com os índios localizados nos sertões da colônia portuguesa.

Tais práticas, portanto, podem ser vistas com mais longevidade que a chegada dos europeus ao território brasileiro, embora as mesmas surjam datadas apenas em documentos referentes ao século XVIII – contudo, é importante pontuar a ausência de escritos históricos relacionados à temática, tendo em vista que os povos nativos do território estabelecido enquanto Brasil, não se constituíam culturalmente através de documentações, mas por meio da transmissão cultural pautada na oralidade.

Guilherme Medeiros (2006, p.126), em sua obra ainda analisa, nas documentações encontradas, as relações entre os grupos de agentes culturais que se entrelaçam em torno de diversas práticas culturais, dentre elas o uso da Jurema em contexto de sacralização, como no seguinte trecho

A documentação colonial deixa transparecer que os destinos tanto de índios quanto de africanos estavam intrinsecamente ligados desde o começo, a ponto dos indígenas começarem a ser chamados na documentação colonial através da expressão “negros da terra”, o que denotava a equivalência entre ambos os grupos, dentro da ordem colonial, na condição de servidão.

Ainda em se tratando de tal temática o historiador Guilherme Medeiros (2006, p. 6) traz

Tem marcado o seu lugar de destaque também nos contextos mestiços, como nos dizem Labate e Goulart, “segundo alguns analistas, a partir da colonização, com a apropriação cristã das tradições pagãs, teriam se desenvolvido supostos contextos mistos – mais ou menos ‘étnicos’, porém sempre ‘sincréticos’ – de consumo das antigas plantas indígenas que perturbavam cronistas e

missionários”⁴, como é o caso do sincretismo do uso indígena da Jurema com a magia pagã e com o Catolicismo vindos da Europa, no contexto do *Catimbó* (como nos atestam Roger Bastide⁵ e Câmara Cascudo⁶), bem como a constatação da presença do uso dessa bebida sagrada indígena nos cultos afro-brasileiros (*Umbanda* e *Candomblé*)⁷, como nos atestam Roberto Motta⁸ e Clélia Moreira Pinto⁹.

Nesse cenário de múltiplos agentes históricos temos a construção de experiências e, através destas diferentes influências, permeada por invocações espirituais de guias indígenas e Orixás, institui-se a linha dos “mestres de jurema” e a “linha dos encantados”. Dentro de dessas linhagens há distintas significações e maneiras de subjetivar o divino a partir da planta em questão, sobre as quais o professor José Maria Tavares de Andrade (2008 p.5) ainda elucidam.

Além do sentido botânico, a palavra jurema designa ainda pelo menos três outros significados: preparado líquido à base de elementos do vegetal, de uso medicinal ou místico, externo e interno, como a bebida sagrada, “vinho da jurema”; cerimônia mágico-religiosa, liderada por pajés, xamãs, curandeiros, rezadeiras, pais de santo, mestras ou mestres juremeiros que preparam e bebem este “vinho” e/ou dão a beber a iniciados ou a clientes; jurema sendo igualmente uma entidade espiritual, uma “cabocla”, ou divindade evocada tanto por indígenas, como nos cultos afro-brasileiros e mais recentemente na umbanda. Esse complexo semiótico chamado jurema, representa até hoje, na polissemia deste termo, um ponto de vista e uma resistência étnica dos nordestinos autóctones, um fio condutor de um traço cultural, distintivo do componente indígena da cultura popular, regional e nacional.

O uso ritualístico da *Mimosa Tenuiflora* planta originária da Caatinga¹⁰ é encontrada em quase todo o nordeste brasileiro nos cultos religiosos de povos tradicionais de terreiro. As crenças em ancestrais míticos existentes nas comunidades juremeiras validam o sagrado. Muitos destes grupos, especificamente os indígenas, utilizam-se de suas crenças como argumento para legitimar a luta na retomada pela terra. (MOTA, 2007).

Historicamente, as práticas acerca da Jurema enquanto ser sagrado pode ser observado desde o período pré-histórico brasileiro, tendo em vista que, como afirma o

⁴LABATE, Beatriz Caiuby, GOULART, Sandra Lucia (orgs.), “*Introdução*”, **O uso ritual das plantas de poder**, São Paulo: Mercado de Letras, 2005.

⁵BASTIDE, Roger, « *Catimbó* » in PRANDI, Reginaldo (org.), **Encantaria Brasileira : livro dos mestres, caboclos e encantados**, Rio de Janeiro : Pallas, 2000.

⁶CASCUDO, Luiz da Câmara, **Meleagro : pesquisa de Catimbó e notas da magia branca no Brasil**, Rio de Janeiro : Agir, 1978.

⁷CAPONE, Stefania, **La quête de l’Afriqué dans le Candomblé : pouvoir et tradition au Brésil**, Paris : Karthala, 1999.

⁸MOTTA, Roberto, **Jurema**, (Antologia Pernambucana do Folclore), Recife: Massangana/Fundação Joaquim Nabuco, 1988.

⁹PINTO, Clélia Moreira, **Saravá Jurema Sagrada : as várias faces de um culto mediúnico**, [dissertação de mestrado, Antropologia], Recife : Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

¹⁰ Bioma brasileiro de clima semi-árido cuja vegetação, com árvores de poucas folhas, é adaptada a longos períodos de seca;

historiador Guilherme Medeiros (2006, p.130), as mesmas aparecem enquanto o que ele denominou de “cenas da árvore”, cenários nos quais seres humanos estão comumente dispostos ao redor de galhos da planta ou com a mesma como objeto central da ação, das imagens – essas grafadas em rochas, o que se conhece como pinturas rupestres.

Um dos rituais já bastante difundido é o “toré”, uma dança e ritual regada pelo que as comunidades indígenas chamam de “vinho da Jurema”, rítmica e centenária, sobre a qual Tromboni (2012, p.115) comenta:

Ao dramatizar na dança coletiva o imaginário do passado mítico presente na poesia cantada dos toantes, gente simples e analfabeta encontrou uma linguagem de poucos conceitos, mas de imagens eloquentes com que falar de si para si. Comungando a Jurema, “o vinho da Jurema”, não só com os membros da geração presente, mas também com os antepassados, ela celebrava, e celebra, a própria comunidade. O ritual, assim, tem sido a própria linguagem mediante a qual se expressa e vivencia a etnicidade, tanto quanto se comunica para a sociedade envolvente.

O Toré é um elemento de grande importância social, cultural e identitária dos povos que o praticam¹¹, pois cada comunidade possui elementos que demarcam as fronteiras das identificações, com cantos e rezos específicos, que perpassaram gerações, através do tempo.

Compreende-se assim que se trata de uma comunhão sagrada entre presente e passado, com linguagens próprias, utilizadas inclusive para a celebração da vida. Dentro de tal perspectiva, Rodrigues e Campos (2013, p. 273) comparam, em termos ritualísticos, a Jurema ao Candomblé e identificam dissonâncias entre as toadas e as vestimentas. Afirmam que a Jurema pode ser celebrada em festas no ritmo do côco¹² e também em rituais, denominados “jurema de mesa”¹³. Em ambos os rituais há a presença forte de fumaça, que, conforme a crença dos juremeiros¹⁴, é responsável pela limpeza, elevando os desejos de seus fiéis e também exprimindo a vontade das entidades.

Junto aos Kariris-Xocós o berço destes rituais com utilização da jurema está no espaço do Ouricuri, que denominam como pedaço especial de terra “floresta dos espíritos” local reservado dentro da tribo parte das matas circunvizinhas destes, onde é celebrado durante os meses mais secos do ano geralmente em janeiro respeitando um calendário cultural e sazonal. Há outros seguimentos e significados para palavra Ouricuri, além de

¹¹ Dentre eles se encontram: Pankararu, Pankararé, Xukuru, Truká, Kambiwá, Tuxá, Xokó, dentre outros.

¹² Ritmo típico da região Nordeste do Brasil. Dança de roda, acompanhada de cantoria, de influência africana e indígena;

¹³ Cerimônia ritualística da jurema que se realiza em sessões de consulta ou de Juremeiros. A ingestão da bebida faz parte do ritual;

¹⁴ Termo aqui utilizado em sentido genérico, sem designação de uma linha ritualística de uso específica.

ser um árvore típica da região é uma espécie de deidade na percepção tribal com consultas ou adivinhações assim como o próprio nome do ritual por eles praticados. (MOTA, 2007 p. 75-79).

A questão do sagrado na Jurema é algo muito enigmático, pois, segundo os índios, apenas eles conseguem ouvir o Sonsé e decifrar o que lhes é dito, por meio da magia que vem do “encantado”¹⁵ da bebida. Em uma conversa com um dos pajés, do povo Kariri-Xocó, o velho “Suíra”, Clarice Mota ouviu sobre os mitos da criação desse segredo tão antigo. Suíra foi enfático ao afirmar que a bebida mantém uma extensão de renovação, não envolvendo brancos ou negros, apenas índios.

Contudo, a perspectiva do líder tribal pode ser questionada, na medida em que o uso ritualístico da jurema vem alcançando outros espaços, principalmente nos centros urbanos. Nas cidades, a Jurema enquanto sacramento é utilizada em manifestações religiosas de diferentes matrizes, a exemplo da umbanda, do candomblé, como também de práticas convencionalmente chamadas de Xamanismo Urbano, ou seja, neoxamanismo. (GAUJAC, 2013).

Ainda em decorrência do debate trazido no parágrafo anterior, Grünewald (2005, p.239), ao relatar os sujeitos da jurema e seu resgate na ciência do índio, afirma que essa planta possui diferentes representações, porém é referenciada como uma grande força espiritual. Ele enfatiza o seu dinamismo social e espiritual, e em contextos diversos. O autor dedica-se à “Ciência do Índio” do nordeste do Brasil “na medida em que o índio é considerado o sujeito fundador do conhecimento xamânico sobre a planta e sua bebida” (2005, p.240). A grande referência à Jurema seria então o seu tradicional uso no nordeste brasileiro, principalmente a “Jurema Preta”, retratada figura 1, que segue.

Figura-1 Jurema Preta (*Mimosa tenuiflora/hostilis*).



Fonte: Natureza Divina (2018)

Ainda sobre a relação entre a Jurema e os índios do nordeste, Grünewald (2005, p.251), ratifica:

¹⁵ Entidades cultuadas nos rituais dos Kariri-Xocó.

Entre a Paraíba e a Bahia, passando por Pernambuco, Alagoas e Sergipe, encontramos descrições de rituais que parecem integrados ao chamado ‘complexo da Jurema’. Mas, a partir do momento em que os grupos indígenas do agreste e do sertão nordestino começam a ser pesquisados de forma sistemática (desde a década de 1980), um debate sobre a Jurema se expande não só pelos aspectos do sincretismo ou do xamanismo observados nos rituais indígenas, como também pela pesquisa em etnicidade indígena que, no Nordeste, é prioritariamente construída tomando os rituais centrados na Jurema como sinal diacrítico. Vale, assim, levantar alguns dados sobre a Jurema entre os índios do Nordeste de uma maneira geral.

Através do grande pioneirismo de Clarice da Mota, claramente relatado por Grunewald (2005, p.252), percebe-se que os Kariri-Xocó obtiveram maior proeminência na esfera antropológica, ora pela etnicidade, ora pelo xamanismo, “De uma maneira geral, a bebida Jurema dos índios nordestinos é uma forma de sacramento que une todos os presentes no pasto ritual em nome de seres encantados e de uma forma bastante peculiar: o enteógeno” (Grunewald, 2005, p.252). Vale ressaltar que o termo “enteógeno” utilizado pelo autor é explicado como algo experimental para o advento de Deus naquele ser que faz uso da planta e não como algo alucinógeno, propriamente dito.

Isto deve-se ao contexto sagrado que envolve os rituais e para aqueles que ingerem reconhecem na bebida a própria divindade Jurema de tal modo que se comprometem a guardar os mistérios que cercam essa planta de poder.

2.1 Comunidades tradicionais e a Jurema em rituais no Semiárido.

No Nordeste, no passado, existiam aldeias denominadas de “caboclos” e tal condição era assumida por indígenas, com o propósito de esconder sua identidade étnica, já que sofriam perseguições dos invasores das terras que habitavam, num histórico de perseguições e devastações de povos inteiros. (MOTA, 2007)

Foram dedicados estudos sobre seus costumes, suas danças e “manifestações folclóricas”, tidos como exóticos, partindo do pressuposto de que as culturas ocidentais delimitavam como centrais e civilizadas apenas aquelas que partiam do viés eurocêntrico. Essas etapas de “integração” foram atribuídos aos índios que se encontravam “ilhados” devido a perda da sua identidade e dizimação de seu grupo étnico, no séc. XX, além disso havia uma espécie de aculturação e assimilação desses indígenas para com a sociedade nacional. (SILVA, 2017, p.258-259).

Dentro do semiárido nordestino, as experiências que os índios, inclusive seus rituais sagrados, vivenciam são constituídas num processo de reflexão histórica, que inclui também as lutas pelos seus direitos, perpassando principalmente pelo cenário de

luta pela reconquista e garantia de seus territórios, intrinsecamente ligados às suas práticas espirituais. Os seus rituais sagrados fazem parte de uma vivência antes de tudo histórica, sobre as quais Mota (2007, p.128-129), ao traçar um panorama, por exemplo do passado das raízes da *Mimosa tenuiflora*, relatou que os ‘Funiô’ de Pernambuco ainda a utilizam, mas os Kariri-Xocó não.

A autora, em sua pesquisa na comunidade, relata (2007, p.128):

A informação que me deram, na época era a de que usavam as raízes de uma Mimosa que foi classificada, através da exsicata produzida, como sendo a espécie *verrucosa* Linn. A bebida sagrada dos antepassados sabidamente estimulava “visões maravilhosas” que, de acordo com relatos etnográficos antigos, eram estados de sonho onde se descreviam coisas como “pedras encantadas, pássaros de fogo e outras maravilhas naturais.

Mota (2007, p.129), relata ainda que tem sido difícil saber qual a espécie da Jurema utilizada pelos índios Kariri-Xocó, e ainda se por ventura há outra planta utilizada nessa confecção. Segundo a autora, a espécie *tenuiflora*, é por eles denominada “Jurema preta”, de forma que é sabido que seu uso ocasiona reações psicotrópicas.

Já a *verrucosa*, conhecida como “Jurema mansa” tem efeitos diferentes da “Jurema preta”, que é descrita por alguns autores como uma bebida de “poderes milagrosos”, provocando êxtase e sensações muito prazerosas em quem as ingere. O estado de consciência alterada que a jurema enquanto planta de poder produz é uma forma de se promover doutrinação espiritual e cura em seus rituais, assim como suas danças e ritmos peculiares são vistos pelos xamãs como uma forma de se invocar os espíritos. MOTA (2007).

Dentro da cosmologia Pankakaru, os “Encantados” são entidades que se fazem presentes. agindo como intermediários entre os que habitam a Terra e sua entidade maior, que nela não está presente. Tal sincronia ocorre em momentos diversos, dentro de um rico calendário, realizado em “terreiros” nas diversas aldeias dessa comunidade. ATHIAS (2017).

Athias e Pankararu (2017, p.214), explicam muito bem os rituais sagrados dessa comunidade, onde em seus terreiros, denominados “Praiás”, entes que constituem-se de nomes próprios e que possuem vestimentas exclusivas são seres mitológicos que fazem intermediação entre a movimentação e as práticas ritualísticas. Os “Encantados” em questão, fazem-se presentes durante o ano em cerimônias e festas dos Pankararus.

A mais importante manifestação religiosa Pankararu é a “Corridas do Umbu”, conforme explicam Athias e Pankararu (2017, p.215):

Quando o ano começa, depois das trovoadas de janeiro, com as plantações sendo iniciadas após as primeiras chuvas. Com o aparecimento do “imbu”, como eles dizem, os detentores de saber vão escolher o dia para o “flechamento” do primeiro umbu que aparece, e, no final de semana seguinte, iniciam-se as corridas que vão ser movimentadas em dois principais terreiros: o do Brejo dos Padres e o da Serrinha. Durante quatro finais de semana, os Pankararu se juntam nesses terreiros para dançar os torés, queimarem-se com as urtigas de cansação e, sobretudo, para buscarem a força encantada para o ano. Essa festa se inicia na madrugada do sábado, tanto na Serrinha quanto no Brejo, com a lembrança de todas as possibilidades de vida e a dança de humanos e animais em um conjunto coreográfico imponente, em que os Praiás, por meio de um ritmo contagiante e alegre, vão relatando as forças e as belezas dos animais e a relação entre humanos e não humanos nesse mundo presente. Essa festa termina no quarto final de semana, com a saída do “Mestre Guia”, chefe de todos os encantados.

Um fato muito importante nessas festas familiares, além de seus encantados específicos, é a presença de suas ervas, como o fumo encantado (um tabaco aromatizado, apropriado para esses rituais) e o vinho de ajucá, uma bebida preparada da Jurema. O respeito ao sagrado é notório nessa comunidade, já que são vistos, conforme Athias e Pankakaru (2017, p.216), como “elementos de sustentação do mundo em que vivemos”.

Outra comunidade tradicional, denominada “Kiriri”, de vocábulo tupi, que significa “taciturno”, uma percepção que esses índios tinham na época do seu primeiro contato com os europeus. Brasileiro e Sampaio (2012, p.147), traçam uma trajetória histórica a respeito dos “Kiriri” em seus mais de três séculos de interação com a sociedade regional. À margem do Rio São Francisco iniciaram o ritual do toré, elemento que solidifica a “indianidade” dessas comunidade no semiárido nordestino.

A instituição do toré agregou, conforme Brasileiro e Sampaio (2012, p. 148), suas práticas místicas, até então executadas domesticamente por suas mestras, em rituais xamânicos que tinham o consumo de tabaco e da bebida Jurema (mimosa negra) nas sessões de cura, bem como de aconselhamento. A participação era coletiva, permeada por canto e danças e exercidos regularmente. A partir de então, seu caráter interventivo passou a assumir as demandas e aspirações de seu grupo.

Os autores consideram, ainda Sampaio (2012, p.153):

O caráter público do toré fornece, ainda, aos líderes Kiriri um importante elemento de promoção do engajamento dos indivíduos nos projetos coletivos do grupo, sendo a frequência aos rituais observada e controlada; incorporando-se para tanto, como para a própria condução do ritual e gestão dos transe e possessões das “mestras” que ocorrem agora preferencialmente neste espaço público uma nova figura de autoridade masculina, a dos pajés.

Percebe-se, portanto, a instituição de uma figura masculina de autoridade presente nos rituais. Devido ao problema de recomposição territorial, as ações até então empreendidas pelo povo Kariri, ocasionaram alteração em seu grupo étnico, conforme o rompimento das redes tradicionais de reciprocidade “com uma densa rede de relações pessoais de cooperação e subordinação norteadas por parentesco, amizade e clientelismo e forçando tomadas de posição nem sempre convenientes para muitas das famílias indígenas” (SAMPAIO 2012).

Destarte, se torna importante ainda elucidar o conceito de xamanismo, então trabalhado no presente artigo. O mesmo se direciona ao que se entende por um fenômeno mágico-religioso, chefiado pela figura de liderança espiritual, conhecida como xamã, nas comunidades praticantes. Esse chegou aos espaços urbanos, trazendo os elementos de comunidades tribais e construindo novas subjetivações em torno dos humanos situados nos âmbitos do capital, da indústria e da ciência, ressignificando a cosmovisão dos mesmos. (GRUNEWALD, 2009)

Embora o contato e as vivências existam, muitos ainda são os mistérios resguardados pelos povos tradicionais, os segredos que também funcionam como proteção das fronteiras culturais e espirituais de tais povos, para que possam seguir adiante na incumbência de sobreviver na atualidade.

3. SEGREDOS E ENIGMAS DA JUREMA

O “segredo” que envolve a Jurema, segundo Mota (2007, p. 124), é o centro da simbologia desse povo. Os símbolos, segundo o pensamento durkheimiano, são formas de expressar os constructos sociais, culturais e religiosos de um povo, existindo uma decodificação dos mesmos e suas representações do real. Tal comunidade paga o preço para sua liberdade tribal, além da própria identidade indígena acerca das simbologias construídas em torno de seu ideário.

Esse povo fala da existência de segredos rituais com uma mistura de orgulho e reverência. “É o segredo da tribo”, eles dizem em voz baixa quando alguém lhes pergunta sobre algo que não podem – ou não querem- falar. Este símbolo focal tem a dupla função de garantir a ausência dos interesses não-indígenas dentro da terra do Ouricuri, protegendo seu ambiente de predadores estranhos. Pertence à tradição a ideia de que qualquer pessoa não-indígena que entre no território de Ouricuri sem sua permissão, ou durante as festas secretas do Ouricuri, terá uma morte misteriosa como consequência.

Segredar os mistérios relacionados à Jurema também está relacionado tanto a manutenção, quanto a proteção dos cultos realizados em torno dela. Toda essa rede de cuidados se estende a reafirmação das fronteiras que unificam tais grupos adeptos dessas

crenças. Uma espécie de (re)construção e permanência de identificações¹⁶ que proporcionam a formação categórica desses povos.

A autora relata ainda que, tal morte “misteriosa” faz parte da rotina da religião, o que acaba por desencadear medo e respeito em relação aos Kariri-Xocó e seus “bruxos (p.125). Além disso, muitas lendas são ocasionadas similares às velhas lendas indígenas em geral. Esse medo ocasionado acaba por desencadear certa responsabilidade dentro de uma comunidade indígena que leva muito a sério sua ancestralidade. As suas origens e propósitos acabam por “afastar” os que dela não fazem parte.

No tocante ao “Enigma da Jurema”, existem muitas maneiras de se conseguir essa bebida, são receitas “únicas”, embora haja um “complexo de Jurema” que tem em sua composição diferentes espécies botânicas, entretanto, seus fins se baseiam em princípios religiosos. As Juremas umbandistas e indígenas se diferem em seus ingredientes, por exemplo.

Mota (2007, p.131), discorre ainda que:

Qualquer que seja a espécie de Mimosa que os Kariri-Xocó ainda usem, ou não usem hoje em dia, o fato é que eles registram experiências de mudanças em percepção visual e auditiva, em comportamentos e pensamentos. Eles também entram supostamente em um estado de sonho acordado quando recebem mensagens através das imagens que aparecem e que eles decodificam como comunicações provenientes de um reino espiritual, que são presságios enviados diretamente por Jurema ou Sonsé. Neste caso, o vinho da Jurema funciona como uma bebida enteogênica, pois traz o divino para dentro de si, que é a busca dos que a ingerem.

Ocultar informações acerca da planta aqui trabalhada também perpassa a necessidade de se resguardar os resultados alcançados em torno dos usos, sejam eles ritualísticos ou medicinais, que proporcionam o que é conhecido como cura. Até mesmo esse universo do curandeirismo ainda habita locais que não completamente expostos, colaborando, assim, com os constructos de hierarquia formados a partir dos mistérios relacionados a toda sorte dos segredos.

Tais comunidades indígenas convivem tão seriamente com seus rituais que se preparam, na forma de isolamento no Ouricuri, resguardando-se de bebidas alcoólicas, relações sexuais entre outras, antes mesmo de suas reuniões para receber suas premonições e visões, também diretamente ligadas às curas e mistérios. É algo permeado por uma atmosfera muito intensa, onde eles vivenciam uma unidade enquanto comunidade e abre seus canais de comunicação com o sagrado e sua ancestralidade.

¹⁶ O conceito de identificação é trazido a partir da obra de Stuart Hall (2014), compreendendo que o reconhecer-se não se faz de forma engessada.

4.USO CONTEMPORÂNEO DAS PRÁTICAS TRADICIONAIS DA JUREMA

O uso da Jurema no meio urbano demanda uma série de simplificações uma vez que dispõe-se de um tempo mais restrito em relação ao seu uso tradicional em comunidades afastadas assim como de condições menos favoráveis para introspecção em relação ao ambiente natural.

Conforme Fernandes (2018) as plantas de poder ativam a prática do neoxamanismo urbano como um componente agregador da figuração do yagé nas metrópoles e centros urbanos. No Brasil, surgem no século XX os primeiros sincretismos religiosos envolvendo a ayahuasca. O autor defende ainda que esse processo está relacionado à urbanização do uso da planta no período de extração de borracha na floresta amazônica, ocasionando a migração de muitos grupos sociais para os manguezais.

Para se compreender melhor o neoxamanismo faz-se necessário um entendimento acerca da xamanismo, que é o berço da espiritualidade e das religiões existentes mesmo sem ser considerado uma religião. Faria, Costa e Silva (2017) abordam o xamanismo antigo com seu xamã (pajé, curandeiro, feiticeiro) como uma prática ritualística que visa a cura de diversos males, de forma que se complementam o feminino e o masculino, o contato com a terra e as forças da natureza.

Acerca do neoxamanismo os autores elucidam ainda (2017, p.142):

Neoxamanismo também se caracteriza como um conjunto de práticas, que busca resgatar a sabedoria dos povos ancestrais, conciliando-a com elementos culturais e filosóficos da modernidade, entretanto, não há um xamã para conduzir ou auxiliar nas práticas. Ao recuperar as práticas xamânicas, o Neoxamanismo tem feito rituais combinando uma variedade de cultos e elementos filosóficos bem distintos, como, por exemplo, a filosofia oriental e o cristianismo, buscando a reconexão com a natureza.

As cerimônias neoxamanicas fazem parte de um circuito denominado “Nova Era”, defendido por Terrin (1996), de forma que se trata de algo novo e ao mesmo tempo antigo. Seria uma espécie de superação de uma estagnação por meio de uma mistura de sentimentos, além de um fortalecimento da visão espiritual de seus membros. Tal conceito de resgate ancestral garante, segundo o autor, a prática do neoxamanismo de maneira privilegiada entre grupos diversos, buscando então as plantas de poder com capacidade enteógena.

Em se tratando dessa temática a jurema se torna um dos componentes do cenário atual de tal prática religiosa. Acerca disso, Grünwald (2018), em seu artigo “Nas trilhas da Jurema” fala que a partir da destribalização indígena Tupi (litoral paraibano) registra-

se uma renovação do uso da jurema num início de xamanismo de elementos não indígenas em sua constituição. O autor relata que na cidade de Alhandra houve um culto que se distanciou um pouco dessa concepção e acabou sendo centralizado por meio das cidades da jurema e de seus mestres.

Ferreira e Souza (2008, p. 1-2), relatam que há muito tempo as plantas psicoativas têm desempenhado um caminho para o sobrenatural, sendo denominadas “plantas sagradas”, de forma que a Jurema é bastante utilizada em rituais religiosos, em particular os afro-brasileiros. Esse sistema de crenças e espiritualidade se fortaleceram a partir do momento em que os homens conhecem tal categoria de plantas, que interagem com o ser humano desde os primórdios da humanidade e que até os dias atuais são requisitadas por diversas camadas sociais brasileiras, especialmente em cerimônias religiosas.

Houve também uma apropriação por parte da Jurema dentro da cosmologia indígena, indo também ao encontro do kadicismo e do catolicismo, incorporando o cristianismo em figuras de santos católicos e de Jesus Cristo. Elementos como o maracá e a estrela do Rei Salomão estão presentes nas sessões religiosas da Jurema. (GRUNEWALD, 2008).

Além do uso em muitos terreiros, que Jurema e Candomblé partilham do mesmo espaço temporal, mesmo tendo cultos separados. A Jurema passou a ter então um novo significado no âmbito afro-religioso, tendo o candomblé como influência. (GAUJAC, 2013).

Nota-se que a Jurema, em sua esfera religiosa, abrange tanto os rituais religiosos indígenas quanto os africanos. Esse conhecimento perpassou diversas gerações, embora seu termo literal no dicionário não faça qualquer alusão à religiosidade. Suas ramificações de estudo “sagrado” baseiam-se praticamente nessas vertentes citadas, oriundas dos povos indígenas e afrodescendentes, e embora sejam bastante antigas ainda geram muitas curiosidades e especificidades a serem exploradas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As curas do corpo ou da alma tem sido requisitadas pelas pessoas. É possível observar esse fenômeno dentro dos consultórios médicos, nos quais pode-se alcançar essa cura de diversas maneiras. Entretanto, no âmbito das manifestações religiosas também se obtém as curas físicas, psíquicas, além das espirituais, como observado no caso da Jurema.

As buscas caminham dos centros urbanos às comunidades tradicionais, nas quais encontram os mestres que se dedicam veementemente a esses rituais, que se consolidam na comunidade em que estão inseridos, conquistando respeito e se tornando bons influenciadores espirituais. O ser humano, imerso nessa constante busca de sentidos para viver, transcendem qualquer condições socioeconômicas, culturais e religiosas por meio de sua cognição, sua relação de adaptação com o mundo, gerando a sua própria realidade.

A utilização da planta de poder Jurema nas comunidades tradicionais reforça a concepção de como tais grupos utilizam e até mesmo classificam essa espécie, construindo uma identificação ímpar, e ao mesmo tempo plural. Ao se avaliar o conhecimento de um grupo determinado, não se deve ignorar a sua interculturalidade, tendo em vista as continuidades e descontinuidades das experiências das consagrações e vivências. Os povos indígenas certamente possuem seu manejo singular no preparo de suas plantas de poder, e tal fato não deve ser ignorado.

Como fora dito anteriormente, o estudo dessa importante planta de poder não pode se esgotar aqui. São necessários estudos mais profundos, uma vez que há muito ainda o que se conhecer sobre os saberes tradicionais, trazê-los à tona para compreendê-los, inclusive dentro dos novos cenários culturais, sejam eles urbanos ou não. Não se pode tratar tal objeto como uma planta comum, mas pensar como algo que se reflete como um amuleto de poder em tradições de “encantamento” dessas comunidades tradicionais tão fortes, assim como em grupos mais recentes que esses.

REFERÊNCIAS:

ATHIAS, Renato; PANKAKARU, Sarapó. As forças encantadas: dança, festa e ritual entre os Pankakaru. **Laboratório de Antropologia Visual, UFPE**. São Paulo, v.2, n.1, p.199-213. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/128971/129083>. Acesso em 18 mai. 2018.

ALMEIDA, MZ. **Plantas medicinais: abordagem histórico-contemporânea**. In: **Plantas Mediciniais**[online]. 3rd ed. Salvador: EDUFBA, 2011, pp. 34-66. ISBN 978-85-232-1216-2. Available from SciELO Books .Acesso em 08 mai. 2018.

ANDRADE, J. M. T., & Anthony, M. (1998). Jurema: Da festa à guerra, de ontem e de hoje. Etnobotânica da Jurema: *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poiret (=M. *hostilis* Benth.) e outras espécies de Mimosáceas no Nordeste-Brasil. In *Metapesquisa*. Acesso em 08 mai. 2018 de: <http://www.ufrn.br/sites/evi/metapesquisa/velhos/jurema.html>

BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José augusto Laranjeiras. Estratégias de negociação e recomposição territorial Kiriri. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org.

Índios e caboclos: a história recontada [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 95-125. ISBN 978-85-232-1208-7. Available from SciELO Books .Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/mv4m8/pdf/carvalho-9788523212087-05.pdf>>. Acesso em: 18 mai.2018.

BAIRRAO, José Francisco Miguel Henriques. **Raízes da Jurema**. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 157-184, 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01036542003000100009&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 20 mar. 2019.

GAUJAC, Alain; **Estudos sobre o psicoativo N,N-dimetiltriptamina (DMT) em Mimosa tenuiflora (Willd.) Poiret e em bebidas consumidas em contexto religioso**. P. 126 Dissertação (Mestrado em Química) – Programa de Pós-Graduação em Química, Universidade Federal de Bahia, Salvador-Ba, 2013.

GIRALDI, Mariana; HANAZAKI, Natália. Uso e conhecimento de plantas medicinais no sertão do Ribeirão, Florianópolis, SC, Brasil. *Acta Bot, Bras*. Florianópolis, v.24, n.2, p.395-406, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/abb/v24n2/a10v24n2.pdf>>. Acesso em 08 mai. 2018.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Sujeitos da Jurema e o resgate da ‘Ciência do Índio’. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (orgs). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de letras, 2005.

GRÜNEWALD, R.A. **Jurema e novas religiosidades metropolitanas**. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP)*, 2009. Disponível em: www.neip.info.

GRÜNEWALD, R. A. (2008), “**Jurema e Novas Religiosidades Metropolitanas**”. In: Luiz S. de Almeida & A. H. L. da Silva (orgs.). **Índios do Nordeste X: etnia, política e história**. Maceió: EDUFAL.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Editora Lamparina, 2014.

Medeiros, Guilherme. **O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII**, UFPE. *Clio Arqueológica*, p. 123-150, v.1, n.20, 2006.

MOTA, Clarice Novaes da. **Os filhos da Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do nordeste brasileiro**. Maceió; EDUFAL, 2007.

MOTA, Clarice Novaes da. Jurema e identidades: Um ensaio sobre a diáspora de uma planta. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (orgs). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de letras, 2005.

ROGRIGUES, Michelle Gonçalves; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. Caminhos da visibilidade: A ascensão do culto a Jurema no campo religioso de Recife. **Afro-ásia**. Salvador, v.1. n.47, p. 269-291, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/afro/n47/a08n47.pdf>>. Acesso em 10 mai. 2018.

SILVA, Edson. Índios no semiárido nordestino: Re (conhecendo) sociodiversidades. **Revista de Pesquisa Histórica**. Recife, v.1, n.35, p. 254-273, 2017. Disponível em: <http://www.editorarealize.com.br/revistas/conidis/trabalhos/TRABALHO_EV064_MD1_SA8_ID80_20102016235721.pdf>. Acesso em 16 mai. 2018.

TROMBONI, M. A Jurema das ramas até o tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. **Índios e caboclos: a história recontada [online]**. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 95-125. ISBN 978-85-232-1208-7. Available from SciELO Books. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/mv4m8/pdf/carvalho-9788523212087-05.pdf>>. Acesso em: 10 mai. 2018.

NEOXAMANISMO E AS PLANTAS DE PODER

Reuber Rosendo Costa Macedo dos Santos¹⁷

PHD Juracy Marques dos Santos¹⁸

RESUMO

Intenciona-se com este artigo descrever o xamanismo e o neoxamanismo com o uso das chamadas plantas de poder como a ayahuasca, com enfoque principal no uso de outra planta tradicional, a jurema. As plantas de poder sempre estiveram presentes em rituais xamânicos, mas foi através da Doutrina do Santo Daime, que utiliza ayahuasca como elemento principal das suas práticas aliada amusicalidade de hinos e cânticos, que influenciou fortemente o surgimento do neoxaminismo. Este surgimento está atrelado a redescobertas de rituais, espiritualidade e terapias e a partir desse novo modelo de entendimento surgido na década de 90, a planta de poder jurema surge nesse contexto por ter composição similar à ayahuasca, sendo já anteriormente utilizada tradicionalmente por indígenas no Nordeste brasileiro. Nessa nova construção há um processo de elaboração que mistura elementos e traços do referencial indígena com elementos de outras vertentes. O presente estudo ainda traz as plantas de poder no contexto de substâncias psicoativas, sem o cunho pejorativo, mas como forma de conhecimento gerador de efeitos benéficos a partir de rituais supervisionados. As substâncias contidas nas plantas de poder apresentadas, conectam o homem ao Divino e promovem o autoconhecimento humano pelo respeito e revitalização das tradições.

Palavras-Chave: Ayahuasca. Jurema. Neoxamanismo. Xamanismo.

ABSTRACT

The aim of this article is to describe shamanism and neoshamanism in relation to the use of the so-called power plants such as ayahuasca, with main focus on the use of another traditional plant: the “Jurema”. Power plants have always been present in shamanic rituals, but it was through the Doctrine of Santo Daime, which uses ayahuasca as the main element of their practices combined with the musicality of hymns and songs, that strongly influenced the emergence of neo-shamanism. This emergence is associated with the

¹⁷Mestrando em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia-UNEB.
E-mail: reuberrosendo@hotmail.com.

¹⁸ Psicanalista, doutor em cultura e sociedade, com pós-doutorado em antropologia e ecologia humana.

rediscoveries of rituals, forms of spirituality and therapies. From this new model of understanding that emerged in the 90s, the Jurema appeared as a power plant, for having a similar composition to ayahuasca, and indigenous people in the Northeast had already used it traditionally. In this new construction, there is a process of elaboration that mixes elements and features of the indigenous reference with elements from other strands. The present study also approaches the power plants in the context of psychoactive substances, without the pejorative nature of the term, but as a form of knowledge that generates beneficial effects, through supervised rituals. The substances contained in the power plants mentioned, connect man to the Divine and promote human self-knowledge through respect and revitalization of traditions.

Keywords: Ayahuasca; Jurema; Neoshamanism; Shamanism.

INTRODUÇÃO

As chamadas “plantas de poder” de uso tradicional em comunidades indígenas são a base das praticas do neoxamanismo. A *Ayahuasca* e a *Jurema* são os principais objetos do presente artigo.

Labate e Araújo (2002, p.37), inferem os modos de interpretação dos rituais ligados à Ayahuasca abrangendo tanto a literatura sobre o xamanismo quanto ao catolicismo popular. Dessa forma, as estruturas rituais vão se ampliando em seu campo de visão. No entanto, esse fenômeno acaba por se tornar cada vez mais complexo. Seu uso ritual dentro do âmbito indígena contribui significativamente para a solidificação dos grupos, de suas crenças, além de suas relações com os antepassados.

A Ayahuasca é uma infusão preparada a partir de duas plantas que é um cipó, denominado “jagube”(Banisteriopsiscaapi caapi) juntamente com as folhas de um arbusto chamado “chacrona” (Psychotriaviridis), características da região amazônica. Este é o sacramento utilizado na religião do Santo Daime, entre outras. No presente artigo, torna-se central compreender a prática do xamanismo e neoxamanismo com o uso ritualístico dessa planta a partir de uma análise simbólica e psicológica.

A planta de poder denominada Jurema está primariamente associada a ritos tradicionais indígenas de vários lugares do interior do nordeste e também do litoral dessa região, a extensão da sua incidência cobre uma área que vai de Minas Gerais e Bahia até o Pará. Além disso, a jurema serviu de pedra-de-toque para o surgimento, no início do século XX, de uma religiosidade urbana (e não mais vinculada aos grupos étnicos), que são os catimbós-jurema, especialmente presentes nas regiões litorâneas da Paraíba e

Pernambuco, mas também nos seus interiores e em outros estados (GRÜNEWALD, 2018)

Nota-se que a Jurema, em sua esfera religiosa, abrange tanto os rituais religiosos indígenas quanto os afrodescendentes. Os traços do catolicismo mais populares fazem parte dessa planta tida como sagrada, cujo domínio de conhecimento perpassou por diversas gerações, embora o termo geral do dicionário não faça qualquer alusão à religiosidade. Suas ramificações de são oriundas desses povos indígenas e afrodescendentes, e embora sejam bastante antigas ainda geram muitas curiosidades e especificidades a serem exploradas. (MOTA, 2005).

O uso atual dessas plantas de poder gera 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. Labate (2004) conceituou de “neoxamãs” os praticantes de neoxamanismo e afirmou que são indivíduos modernos que se tradicionalizam frequentemente e são oriundos da classe média urbana, e também se lançam em iniciações xamânicas em aldeias indígenas da floresta amazônica, no Santo Daime da região acreana, com vegetalistas peruanos, ou com indígenas mexicanos e norte-americanos.

Historicamente percebemos que toda caracterização de como se estruturou o neoxamanismo, tem fator determinante na doutrina do Santo Daime, na sua estrutura ritualística, na sua musicalidade, como a proposta do autoconhecimento e auto aprimoramento, como proposta de reforma íntima e também como trabalho terapêutico xamânico.

Figueiredo (2018) aborda o neoxamanismo como um novo movimento religioso. O que significa uma espécie de abandono para com a hierarquia e iniciação tradicional indígena, a valorização dos saberes da cultura ocidental, a fim de promover uma desterritorialização de técnicas do xamanismo indígena para o âmbito discursivo e corriqueiro das cidades, um neoxamanismo urbano.

1- Uso contemporâneo das práticas tradicionais da Jurema: O xamanismo e os grupos neoxamânicos

O Xamanismo, historicamente, se constitui por meio de indagações e reflexões. Silva, Giumbelli e Quintero (2018, p.8), informam que há poucas décadas o Xamanismo

era visto como algo arcaico, mas que novas abordagens vêm enaltecendo sua força. Os autores reforçam (2018, p.8):

Essas características encontram uma ótima ilustração na história dos termos que cercam nosso tema. “Xamã” é uma palavra originária de línguas do leste da Sibéria, onde viviam povos que desde o século XVII foram objetos de relatos. Mas é só mesmo no século XX que se forja a categoria “xamanismo” para dar uma expressão translocal a certas técnicas que conjugam elementos materiais e espirituais. As últimas décadas do século XX assistem a uma generalização de outra ordem, que projeta o termo para além da antropologia e dos estudos religiosos. No século XXI, ao mesmo em que parece haver pouco acordo sobre o que seja xamanismo, constatamos a potência da palavra -e suas variantes- para designar e acompanhar realidades muito variadas, compostas de agentes, agências e agenciamentos surpreendentemente heterogêneos.

Os autores, diante do exposto, e por esses novos modelos de compreensão do xamanismo, parecem querer implicá-los a manifestações socioculturais, de forma que há uma vinculação de práticas rituais a poderes medicinais, inclusive a manifestações artísticas. Além desses indicadores, o Xamanismo e seu repertório, segundo Silva, Giumbelli e Quintero (2018), abarca outras atividades de expressão, como religiosidade, práticas animistas, adivinhação, dentre outras tantas. Pode-se compreender que tais experiências desencadeiam um xamanismo plural, e até mesmo contraditório, justamente por se enveredar em questões e influências diversas.

O xamanismo é algo que não se reduz a uma só definição ou explicação. Conforme Cesarino (2009), ele representa uma base comum aos povos autóctones da Ásia e das Américas, já que este continente foi ocupado por sucessivas migrações provenientes do primeiro. Mais antigo, o xamanismo foi sobreposto por grandes religiões, tais como: o budismo, o confucionismo, o taoísmo, o cristianismo e o islamismo. Algo análogo ao que aconteceu no Brasil, quando os xamanismos indígenas passaram a se defrontar com o credo católico ou protestante.

Ao contextualizarem o xamanismo, Baptista et al (2018), citam que “Xamã” é uma palavra originária de línguas do povo do leste da Sibéria desde o século XVII, mas que o “xamanismo” como conjunto de técnicas materiais e espirituais só é denominado assim no século XX. Citam ainda que, no final desse mesmo século tal prática extrapola a antropologia e os estudos religiosos e que no século XXI já se reconhece a importância de tal prática, embora seja tão diversificada. Essas múltiplas experiências fizeram com que classificassem o xamanismo como aberto, heterogêneo e às vezes contraditório, pois parecia ainda estar sendo atravessado por conexões e influências muito diversas.

Outro aspecto relevante no tocante ao xamanismo, de acordo com Silva, Giumbelli e Quintero (2018), seriam os impactos sofridos pelos discursos cristãos, bem

como do protestantismo, chegando até mesmo a sofrer uma certa marginalização. No entanto, os autores ressaltam que essa situação vem mudando no decorrer do tempo, com a prática e transferência de saberes xamânicos para a área pública de relações externas, mobilizando e atraindo visitantes, e conseqüentemente adquirindo maior visibilidade e captando recursos, um “xamanismo de interface”.

Nesse contexto, diversos estudos demonstram a contemporaneidade do xamanismo, dividida em compreender as sociedades indígenas (FAUSTO, 2001; VILAÇA, 2000) e em tentativas de acompanhar sua disseminação, reconfiguração e circulação em contextos urbanos. Trata-se de uma nova construção, cujo processo de elaboração consta de elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes. O mesmo autor cita ainda que o xamanismo urbano está inserido na lógica e circuito mais geral da Nova Era e seus praticantes são sujeitos integrados ao circuito neoesotérico. Dessa forma neoesotérica surge o neoxamanismo.

Emergindo como outra modalidade da “Nova Era da espiritualidade, o neoxamanismo se opõe ao materialismo e ao positivismo característicos da modernidade europeia e apresenta como ideia central a possibilidade de estabelecer novas conexões com o conhecimento indígena. É em grande parte o resultado da circulação de literatura sobre o xamanismo, estados modificados de consciência (geralmente, embora nem sempre, induzidos pelo uso de substâncias psicoativas), além da possibilidade de gerar novas alternativas psicoterapêuticas (SCURO; RODD, 2015).

Essa nova modalidade da Nova Era vem sendo organizada e/ou sistematizada por alguns autores. Com isso, Fernandes (2018) descreve como grupos de xamanismo o neoxamanismo, o Santo Daime e o xamanismo nato (neste engloba diversas etnias localizadas especialmente na floresta amazônica) e que se articulam através de redes de alianças, organizando circuitos pelos quais circulam indivíduos, substâncias, saberes e tradições. Nesse território de experiências performáticas e de reinvenção de tradições e rituais, sobressaem-se o consumo ritual de substâncias psicoativas e/ou terapêuticas, denominados pelos adeptos indígenas e não indígenas de medicinas da floresta.

Fernandes (2018) descreve que a plasticidade do neoxamanismo impede qualquer tipo de padronização, os ritos e aspectos cosmológicos acabam por obedecer à idiosincrasia de cada dirigente ou grupo dessa vertente. Entretanto, tendências podem ser observadas. Tornou-se comum um modelo de ritual em que as medicinas da floresta, a exemplo da jurema, são consumidas enquanto são entoados cânticos de inspiração indígena, do complexo Nova Era, ou mesmo hinos do Santo Daime, acompanhados de

instrumentos orgânicos, como tambores e maracás. Escuta-se cânticos e mantras em som sintético, geralmente com o grupo em volta de uma fogueira, cada qual sentado ou deitado em seu colchonete. As influências culturais na organização e execução desses rituais são diversas, mas a ênfase comumente recai no arsenal simbólico de origem indígena.

Fernandes discorre ainda que (2018, p.297):

Assim, podemos visualizar arranjos de neoxamanismo ou xamanismo urbano. Neoxamanismos seriam novos modelos de espiritualidade, terapia, consumo e sociabilidade, em que a 'tradição' torna-se um recurso simbólico e retórico fundamental. Diferentemente dos xamanismos dos povos indígenas, largamente descritos em textos antropológicos, o dito xamanismo urbano não é uma atualização, modernização ou transposição, para a sociedade ocidental, dessas práticas indígenas. É outra coisa, uma nova construção, em cujo processo de elaboração entram elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes. O xamanismo urbano estaria inserido na lógica e circuito mais geral da Nova Era; seus praticantes seriam sujeitos integrados ao circuito neoesotérico.

Para se compreender melhor o neoxamanismo, faz-se necessário um entendimento acerca do xamanismo, que é o berço da espiritualidade e das religiões existentes mesmo sem ser considerado uma religião. Faria, Costa e Silva (2017) abordam o xamanismo antigo com seu xamã (pajé, curandeiro, feiticeiro) como uma prática ritualística que visa a cura de diversos males, de forma que se complementam o feminino e o masculino, o contato com a terra e as forças da natureza.

Os autores elucidam ainda (2017, p.142):

Neoxamanismo também se caracteriza como um conjunto de práticas, que busca resgatar a sabedoria dos povos ancestrais, conciliando-a com elementos culturais e filosóficos da modernidade, entretanto, não há um xamã para conduzir ou auxiliar nas práticas. Ao recuperar as práticas xamânicas, o Neoxamanismo tem feito rituais combinando uma variedade de cultos e elementos filosóficos bem distintos, como, por exemplo, a filosofia oriental e o cristianismo, buscando a reconexão com a natureza.

Seria uma espécie de superação de uma estagnação por meio de uma mistura de sentimentos, além de um fortalecimento da visão espiritual de seus membros. Tal conceito de resgate ancestral garante a prática do neoxamanismo de maneira privilegiada entre grupos diversos, buscando então as plantas de poder com capacidade enteógena. Terin (1996)

Conceituando de "neoxamãs" os praticantes de neoxamanismo, Labate (2004) relatou que tratam-se de indivíduos que se tradicionalizam na modernidade, comumente vindos da classe média urbana e que adentram em iniciações xamânicas em aldeias da floresta amazônica, do Acre e com índios mexicanos e norte-americanos. Embora não se

intitulem como tal, Labate afirma que possuem poder simbólico e capital compatíveis com o termo xamã, de forma que muitos se intitulam como xamanistas, ou praticantes do xamanismo.

Grünewald (2018), em seu artigo “Nas trilhas da Jurema” fala que a partir da destribalização indígena Tupi (litoral paraibano) registrou uma renovação do uso da jurema num início de xamanismo de elementos não indígenas em sua constituição. O autor relata que na cidade de Alhandra houve um culto que se distanciou um pouco dessa concepção e acabou sendo centralizado por meio das cidades da jurema e de seus mestres.

O Uso da planta na floresta amazônica se dá no período de extração da borracha migrando por vezes para grupos sociais localizados nos manguezais a partir dessas comunidades ligadas originalmente à extração, (Fernandes 2018).

Provavelmente, a ascensão e dispersão do neoxamanismo deve-se ao fato de que os sujeitos sociais, segundo Velho (1995), não procuravam mais impor de forma absoluta suas perspectivas religiosas, mas ter o diálogo como base reflexiva na medida em que a nova consciência religiosa (SOARES, 1994) estabelecia um tipo de relação com a religiosidade com destaque para a pluralidade (experimental) e para a dúvida, pela constante reflexão sobre as experiências que se vivencia. Nesse âmbito, a exemplo de reelaborações urbanas da experiência com a ayahuasca, já apontadas por Labate (2000), a jurema é também reelaborada por sujeitos urbanos contemporâneos de forma coerente com essa nova religiosidade.

2- Neoxamanismo e Jurema

Algumas espécies de plantas são chamadas de jurema no Brasil. 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 usadas ainda para banhos, para serem (de)fumadas etc. Desde o período colonial, registra-se no Brasil o uso ritual da jurema entre populações indígenas, além da recorrência de usuários da jurema entre meios rurais e urbanos. (GRUNEWALD, 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. Tais experimentações são

acompanhadas de uma quase total liberdade de recriações de *settings* rituais, que são periodicamente reelaborados por indivíduos que reúnem grupos de adeptos (GRÜNEWALD, 2018). Pode-se afirmar que os primeiros psiconautas brasileiros a utilizarem a jurema são originários do campo ayahuasqueiro e trouxeram para a experimentação com a jurema uma perspectiva nitidamente religiosa, ao contrário do contexto europeu (GRÜNEWALD, 2018).

Isso deve-se ao fato de que os psiconautas europeus são experts nos efeitos fisiológicos e bioquímicos da jurema, os brasileiros, mesmo tendo os conhecimentos específicos assumem uma postura de cientistas mais que modernos, preferindo manter-se atentos aos ensinamentos que podem vir dos planos misteriosos sagrados. Exatamente por esse motivo, metade deles não gosta da aplicação do termo psiconautismo à prática espiritual que realiza (GRÜNEWALD, 2018)

As plantas chamadas de jurema envolvem uma quantidade de espécies com similaridades botânicas. Dentre essas, destaca-se a *Mimosa Tenuiflora*, comumente chamada de jurema preta. Ela tem sua ocorrência mais marcante no semiárido do nordeste brasileiro. Ressalta-se que, em partes dessa planta, mais concentradamente nas entrecascas das raízes, encontram-se largas concentrações do alcaloide N, N-dimetiltriptamina (DMT), que é considerado um alucinógeno pela medicina moderna. Para os psiconautas ela é tida como um enteógeno, tendo em vista sua capacidade de promover experiências místicas (GRÜNEWALD, 2018).

A DMT, conforme Strassman (2019), é visto como a “molécula do espírito”, que abre a consciência humana para visões impressionantes e inesperadas, de forma que, além de inebriar sentimentos, ela “escancara” uma visão para mundos que transcendem a imaginação. A DMT faz parte do metabolismo dos seres humanos e outros dos de outros mamíferos. Ela existe portanto, em todos os nossos corpos, além de estar presente em espécies do reinos vegetal, sendo mais facilmente encontrada em plantas da América Latina. Strassman (2019, p.75), narra que:

O DMT é o psicodélico mais simples da família das triptaminas. Quando comparado a outras moléculas, ele é relativamente pequeno. Seu peso é de 188 “unidades moleculares”, o que quer dizer que ele não é significativamente maior do que a glicose- o mais simples dos açúcares em nosso corpo-, que pesa 180 unidades, e é apenas dez vezes mais pesado que uma molécula de água, que pesa 18 unidades. Comparativamente, podemos considerar o peso do LSD, que é de 323 unidades, ou da mescalina, que é de 211 unidades. O DMT está diretamente ligado à serotonina, o neurotransmissor que é tão amplamente influenciado pelos psicodélicos.

Em seus estudos sobre o DMT, Strassman (2019), aponta ainda que é na região cerebral que estão os seus maiores efeitos e que os receptores sensíveis ao DMT estão envolvidos nos pensamentos, humor e percepção. O autor afirma ainda que o cérebro tem uma predileção especial e notória pelo DMT, justamente por ser um órgão sensível e propenso a desequilíbrios metabólicos. Com um detalhe (2019, p. 75):

Um escudo quase impenetrável- a barreira hematoencefálica- impede que agentes indesejáveis deixem o sangue e cruzem as paredes capilares para dentro do tecido cerebral. Essa defesa se estende até mesmo ao trabalho de manter afastados os complexos carboidratos e gorduras que outros tecidos utilizam para obter energia. Em vez deles, o cérebro queima apenas a forma mais pura de combustível: o açúcar simples ou glicose. Porém, algumas moléculas essenciais se submetem a um “transporte ativo” pela barreira hematoencefálica. Há pequenas moléculas condutoras especializadas que fazem a sua travessia para dentro do cérebro, num processo que demanda uma significativa quantidade de energia valiosa.

Strassman (2019), ressalta ainda que a DMT é um alimento para o cérebro, tornando-se parte de um sistema de alta rotatividade, sendo transportado pelo cérebro de maneira ativa por meio de seu sistema de defesa. Dessa forma, compreende-se que o DMT é necessário para que a função cerebral normal seja mantida.

Grünewald (2018) apresenta um leque de trilhas espirituais que se formaram a partir da planta jurema, qualificando seus contextos e suas transmutações. O mesmo autor escreveu em 2008, que uma jurema experimental pós-moderna (bebida, no caso, desenvolvida como análoga da ayahuasca e contendo cascas da raiz da *Mimosa tenuiflora*) foi introduzida no Brasil em janeiro/fevereiro de 1997 por Yatra da Silveira Barbosa, então presidente da Friends of the Forest. Entretanto, ela não conhecia os rituais indígenas tradicionais com uso da jurema.

Yatra veio ao Brasil em janeiro de 1997, participou de alguns rituais indígenas e ensinou sua receita a pessoas com trânsito pelo universo daimista, os quais elaboraram trabalhos espirituais com a jurema e a partir dos quais a bebida se difundiu alcançando usuários constantes em vários estados do Brasil e reunidos em menos de uma dezena de grupos de trabalhos espirituais que passaram a promover rituais variados baseados nas bagagens (culturais ou espirituais) específicas dos seus dirigentes, exatamente como ocorre com os grupos de neoxamanismo.

Em 2008 Grünewald descreveu que os sujeitos metropolitanos contemporâneos da jurema no Brasil não estavam prioritariamente ligados à perspectiva e à retórica do neoxamanismo (FAVILLA, 2002), mas primariamente a uma revisão do posicionamento religioso ayahuasqueiro/daimista (LABATE, 2000). Porém, a perspectiva xamânica e a

religiosa coadunando-se em seus trabalhos individuais, embora com pesos e ideologias distintas.

Assim como durante a emergência do catimbó, o xamanismo encontrou a fé cristã, o xamanismo indígena e preceitos religiosos cristãos, afro, orientais e até da Nova Era e passaram a se fundir, abrindo leques de possibilidades cosmológicas quase inesgotáveis para a continuidade da espiritualidade com a jurema.

Segundo Steil(2001), na modernidade, há uma transformação do campo religioso brasileiro com a quebra do monopólio de uma religião como igreja oficial e a promoção de um pluralismo religioso dinâmico e baseado em valores e dinâmicas sociais diferentes dos do mundo tradicional pós-moderno. Tais religiosidades encontram ainda no fenômeno Nova Era importante alicerce, pois nesse campo se geram novas formas de crer em sínteses personalizadas de crenças com um mínimo de intermediação institucional e que reencantam o mundo de maneiras diversas e inusitadas, mas onde a irredutibilidade do sagrado se constrói na própria experimentação (fortemente emocional) ritual, que compõe o foco religioso (GRÜNEWALD, 2018).

O mesmo autor cita que nessa transformação do religioso há uma busca por saúde. De forma específica, há uma cura para estados mórbidos tais como as manifestações da depressão, ansiedade, comportamentos compulsivos, ou seja, doenças típicas da vida urbana atual e para as quais as possibilidades terapêuticas da modernidade cientificista não estão sendo suficientemente satisfatórias segundo esses novos sujeitos religiosos (GRÜNEWALD, 2018).

Já em 2008 as perspectivas de uso da jurema eram pautadas em experiências ayahusqueiras, umbandistas e outras se insinuavam com algumas tentativas de formatação de novos rituais. Ecumênicas em sua formação, as expressões religiosas permitiram aos ayahusqueiros uma liberdade de experimentação religiosa que as instituições não permitem, mas que acabou não conduzindo a novas religiões institucionalizadas, mas a um psiconautismo religioso- ou, talvez melhor formulando, a religiosidades psiconáuticas, com a ingestão da jurema.

Silva (2017, p.47), ao retratar o contexto da ressignificação simbólica atual da jurema, relata:

Atualmente, nos centros urbanos, é quase que inexistente (e de difícil realização) a representação das cidades de jurema através do plantio dos arbustos. Na atualidade, o culto de jurema nos redutos citadinos está, geralmente, ligado aos cultos afro-brasileiros do candomblé e da umbanda. Nesses templos religiosos, a jurema geralmente é cultuada em datas diferentes das celebrações religiosas da casa e fica representada em um altar no quartinho

ou em um canto do terreiro. As cidades de jurema são representadas por copos ou taças que se agrupam em uma gamela. A mudança da representação de uma árvore para uma taça, conjunto de louça ou copo já assinala, em si mesma, a transposição de um elemento-símbolo natural e rural para outro artificial e urbano e marca uma das interferências que atravessam a relação dos centros urbanos no culto.

Nota-se que, atualmente, na sociedade mais instruída, os objetos e o físico não necessariamente englobam o sentido ou valor de uma cultura, mesmo sendo o símbolo um ativador de alguns significados subscientes. O símbolo é direto e não carece de mediação em sua linguagem.

Silva (2017) informa ainda que, hodiernamente, a jurema urbana remanescente de suas atividades religiosas não é reconhecida pelos indígenas pela mistura da tradição urbana a outros cultos e pelo fato do significado tribal estar mais relacionado a questões de identidade e pertencimento social. De qualquer forma, segundo a autora, a história da propagação do conhecimento da jurema urbana narrada pelos mais velhos não se desqualifica.

Em termos de retórica de cura, esses usos da jurema estão muito mais atrelados à retórica psicanalista ou do mundo espírita próprio ao universo das religiosidades afro-brasileiras ou do espiritismo kardecista do que ao modelo do neoxamanismo. Cura já era algo buscado por algumas das pessoas que procuram condutores de rituais com essa jurema transmutada. Contudo, tratava-se de curas não exatamente para doenças psiquiátricas da atualidade, como ansiedade, depressão, compulsão etc., mas para algo que se imaginava como um processo de melhoria 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 acionando novos significados para a vida e o bem estar, transformando o sentido de ser uma pessoa saudável e promovendo transformações nos estados existenciais (CSORDAS, 2008).

Assim, desde então a jurema vai ganhando espaço entre sujeitos urbanos contemporâneos com sensibilidade e destreza (ALBUQUERQUE, 2002) para sua operação espiritual. O psiconautismo religioso com a jurema talvez esteja mais afinado com este viés metodológico de rastreamento dos mistérios cósmicos e da utilização de suas energias para a promoção da saúde do que preocupado com a formatação de religiões pautadas em doutrinas escatológicas pré-modernas ou formas institucionalizadas para novas crenças. A busca com a jurema, em sua liberdade institucional, parece mirar uma nova linguagem, pautada no resgate de formas e elementos culturais (simbólicos ou

espirituais) diversos e a partir de amplo leque de possibilidades religiosas, filosóficas, esotéricas etc.

Os trabalhos que se iniciaram com esta jurema contemporânea se propagam pelo Brasil, e em geral comunhão divina e cura orientam suas realizações. Essa exploração espiritual muitas vezes resulta em diagnósticos das enfermidades psíquicas e/ou físicas do indivíduo, que podem então encaminhar para sua cura. O enteógeno¹⁹ geralmente aparece como instrumento metodológico para se alcançar estados modificados de consciência necessários à exploração espiritual, (GRÜNEWALD, 2018).

Mapeando as modulações que vêm ocorrendo com essa jurema pós-moderna na última década, desde a participação de Grünwald (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 as divindades e/ou mergulhar na experiência de auto exploração da alma, cura e iluminação. Recentemente, parece que os “neojuremeiros” 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 neojuremeiros da década de 1990, certos elementos culturais de forma a compor uma linha de trabalho espiritual própria.

É perceptível que tais sujeitos transitam entre sentidos e significados múltiplos, afirmando identidades espirituais/religiosas híbridas e até ambíguas, ao mesmo tempo, entretanto, que sustentam uma retórica que busca legitimar tais atividades não só como razoáveis, mas enquanto positivas e portadoras de comunicações divinas verdadeiras. Embora muito de suas bricolagens tenham por base elementos de tradições religiosas, esotéricas ou filosóficas conhecidas, muitos elementos novos são também enxertados nessas novas configurações ou performances espirituais.

Assim, além desses últimos que são próprios a cada casa e se referem a músicas, orações, trabalhos corporais, meditações etc., em suas sessões podemos observar, de forma variada, 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 quase que lugar

¹⁹O significado literal seria 'manifestação interior do divino'. Seu emprego é relativo à alteração da consciência quando da ingestão de certas substâncias encontradas na natureza não se confundiu com alucinógenos.

comum na retórica de vários desses autores), yoga, técnicas de respiração, Reiki, danças, pinturas, improvisação musical entre outros (GRÜNEWALD, 2018).

3- O uso da Ayahuasca para entendimento xamânico a partir do Santo Daime

O Santo Daime entra em seu contexto “global” na década de 1930, época em que a religião se torna mais pluralizada. Assis e Labate (2014) discorrem que, nessa nova passagem, há uma ressignificação do Santo Daime, que se constitui efetivamente como religião, o que determina sua expansão que reestrutura sua configuração no âmbito social. Essa doutrina, em seu processo de formação, reelaborou e incorporou muitos elementos como o xamanismo amazônico, o espiritismo kardecista, movimentos da natureza e aspectos das religiões afro-brasileiras, dentro de uma conjectura cristã, sendo, portanto, uma manifestação religiosa brasileira, repleta de pluralidades e dotada de bebida sagrada (FERREIRA, 2008).

Conforme Assis e Labate (2014), o Santo Daime vai passando a ganhar aderência entre as camadas brancas e instruídas, a partir da espiritualidade New Age (Nova Era). Adentra também nas redes de terapias alternativas, chamando a atenção de muitas pessoas até então insatisfeitas com as religiões predominantes, em busca de uma nova alternativa religiosa sem tanta força histórica. Por meio dessa descentralização religiosa, o Santo Daime ganha espaço. Além disso, algo que é válido enfatizar, nas palavras de Assis e Labate (2014), é o perfil das pessoas atraídas pelo Santo Daime, de caráter humanizado, afastadas do espírito capitalista, adeptas da filantropia e desgastadas com a própria conjectura política, sendo atraídas por essa “esquerda apolítica”.

No tocante à expansão e transformações do Santo Daime no Brasil, Assis e Labate (2014) explicam que a esquerda apolítica do Daime se expandia em diversos estados brasileiros, e a partir daí, contatos estrangeiros eram estabelecidos. Os autores complementam (2014, p.21):

A miscibilidade estrutural desta vertente religiosa também se fazia sentir nesses novos contextos, produzindo modificações relevantes. A primeira delas diz respeito a mudanças no perfil dos membros da religião. Nos grandes centros urbanos, o Daime deixa de se caracterizar pela ascese extramundana weberiana, atraindo profissionais liberais, artistas e intelectuais – em suma, pessoas muito diferentes do caboclo amazônico. Ocorreram também mudanças sensíveis nas relações familiares e de gênero, que passaram a obedecer cada vez mais aos padrões estéticos e sociais das classes médias do Sudeste (por exemplo, poucos filhos e relativa independência profissional da mulher) em detrimento dos costumes dos fundadores nortistas.

Enraizado em culturas caboclas e ameríndias, tradicionalmente o Santo Daime é visto como um movimento xamânico. O seu voo estático, seus ritos de passagem e suas curas estão entre suas práticas de rituais. O fundador da doutrina, Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu, se identifica como um curador, utilizando-se de xamãs em seus rituais terapêuticos. Sendo assim, esse movimento religioso ganha contornos de cura xamânica, através de seus hinos, resignificando-se na substituição ao discurso do xamã (ASSIS, LABATE, 2014).

Couto (1989) também descreve o Santo Daime como um “xamanismo coletivo”, pois nos grupos daimistas os participantes seriam potenciais xamãs ao ingerir a bebida sagrada, realizando o “voo da alma” e adentrando o mundo da espiritualidade, juntamente às entidades e demais seres dessa referida dimensão. Groisman (1991) traz o conceito de “práxis xamânica”, já que segundo ele haveria elementos inseridos no ritual e cosmologia daimistas que faziam alusão ao xamanismo, porém sem necessariamente formar um sistema xamânico. Dentre esses elementos, pode-se observar o uso de substâncias que expandem a consciência, onde um mundo dual é concebido – mundo astral e mundo real. Os que participam do Santo Daime se sensibilizam pela auto-cura, encontram um caminho de renascimento.

Araujo (1999, p.127) discorre acerca da troca entre Deus e os pedidos, numa cerimônia do Santo Daime:

No Santo Daime de Irineu Serra, de Sebastião Mota e de Alfredo Gregório há um resgate das normas e regras presentes nas culturas ameríndias pré-portuguesa espanhola. A diferença é que o ritual do sangue foi substituído pelo ritual do amor. O sacrifício do daimista é o amor. Ele baila, canta, toca instrumentos musicais e faz um exercício sobre o amor divino. E assim oferece sua energia para a cura daqueles que vão às igrejas daimistas em busca de uma cura física ou emocional. Por isso, ser daimista é um ato de coragem. O daimista oferece sua ação cinestésica, seu amor, para curar os doentes. Ele sofre mas é feliz, porque trabalha para a cura do irmão.

Definido por determinados membros como xamanismo, doutrina e prática religiosa que agrega oriente e ocidente, o Santo Daime faria uma ponte entre essas estações. O comandante da igreja Céu da Lua Cheia, Léo Artése (1996) ao estabelecer uma ligação entre xamanismo e Santo Daime, delimita que a semelhança entre os trabalhos seriam o voo da alma e a jornada de conhecimento. Segundo ele, o Daime é uma doutrina xamânica, desde o sacramento até a farda, hinos, bailado, defumações e instrumentos. O autor divide, ainda, o xamanismo em duas vertentes: xamanismo tradicional (segue as tradições nativas) e neoxamanismo (adapta a essência dentro de uma

realidade urbana, por meio de suas práticas terapêuticas). No entanto, Artése diz que prefere acreditar no xamanismo universal, aquele que se conecta em uma esfera maior.

Fernandes (2018) também aborda o xamanismo numa relação com o consumo ritual dos psicoativos presentes no Santo Daime, de forma que estaria inserido em um contexto de transe xamânicos tanto individuais como coletivos. Dessa forma, os seus seguidores seriam xamãs em potencial, pois este seria um aspecto demográfico da então religião daimista. Groisman (1999) salienta que o Santo Daime não seria um sistema xamânico de conhecimento, entretanto haveria nessa religião uma espécie de práxis xamânica em um determinado contexto cristão de sua cultura. Fernandes (2018) relata ainda que os próprios adeptos relacionam o Santo Daime ao xamanismo, pelo fato do consumo de sua planta sagrada em rituais aproximar a religião da práxis xamânica. Fernandes ressalta ainda que o Santo Daime acabou por revitalizar o complexo xamânico em algumas aldeias, por meio de trocas culturais que fizeram com que os daimistas consumissem outras plantas medicinais da floresta, além da ayahuasca, bem como a usar fardas.

A utilização de substâncias psicoativas no Santo Daime também foi objeto de estudo e dissertação de Mizumoto (2012), que menciona o uso de tais substâncias no auxílio à percepção do sagrado, incluindo o xamanismo. MacRae (1992), endossa que o uso das substâncias psicoativas no Santo Daime ainda é visto como algo que pode levar indivíduos a um estado de possível loucura, ressaltando que o COFEN²⁰, ao analisar os membros daimistas considerou que se tratava de pessoas calmas, éticas e com bons padrões de comportamento moral. A colocação é de 1992, mas ainda pode ser vista como atual, levando-se em consideração que determinadas substâncias, como a jurema e a ayahuasca, ainda provocam um certo estranhamento em alguns grupos sociais. Mizumoto (2012, p.72), relata que:

Para os daimistas, o mundo dos espíritos é cheio de conflitos que extravasam para o plano físico, onde os espíritos precisam se materializar para estabelecer alianças. Há assim, uma constante interação entre o mundo espiritual e o físico. Estes dois mundos, apesar de serem duas “dimensões” diferentes, seriam indivisíveis no cosmos e mutuamente dependentes. Os trabalhos no astral são concebidos como guerra ou batalha contra a fraqueza, a impureza, a dúvida ou a doença.

No Santo Daime, existem rituais com finalidades específicas, introduzidos recentemente e outros que remetem à época do mestre Irineu. O registro dos “segredos”

²⁰Conselho Federal de Enfermagem

pode ser partilhado no denominado “xamanismo coletivo”, onde o comando desses trabalhos é liderado por xamãs mais experientes, embora todos os participantes possam ser considerados aprendizes de xamã ou xamãs em potencial (MIZUMOTO, 2012).

No Santo Daime, por meio de suas considerações, Assis (2017) observou que desde o seu surgimento houve uma construção social gradativa e ressignificada. Segundo o autor, os daimistas encaram essas transformações como revelações espirituais, e não necessariamente como um contexto social. Além disso, Assis também relata que o Daime é heterogêneo, dotado de uma grande gama de manifestações que “formam um campo de lutas dentro do qual há disputa por tradição, legitimidade e narrativas é intensa” (p.98).

4- Amusicalidade e o sagrado

A música é uma parte muito forte no Santo Daime e em rituais xamânicos. MacRae (2009) diz que a música, tocada e cantada constantemente, harmoniza os rituais, instituindo um ritmo próprio e marcado, além de uma afinação, composta por sons e vozes. O autor relata ainda (2009, p.31):

A utilização de música durante as cerimônias remete às antigas práticas xamanísticas de onde se originou a prática de tomar ayahuasca. O canto e a percussão, de natureza fortemente ritmada e repetitiva, são poderosos auxiliares na provocação de estados alterados de consciência e são considerados como capazes de invocar a atuação de espíritos auxiliares. As letras dos hinos guiam as viagens dos adeptos na direção desejada e ajudam a evitar a angústia e o mal-estar. Esses hinos servem, também, para orientar as interpretações das experiências que os adeptos têm durante as sessões e ajudam a criar unidade entre as vivências dos indivíduos e os símbolos mágicos ou míticos em que se projetam tais vivências, o que é de grande importância para evitar a desagregação do grupo.

A música, nesse sentido, serviria, conforme MacRae (2009) para introduzir a recepção inicial nutrida de sentimentos tranquilos, evoluídos, de forma que ajudam os membros a enfrentar as muitas intempéries que chegam no decorrer de suas batalhas espirituais nas sessões daimistas. Alguns hinos, segundo o autor trabalham o imagético bem vívido, parecendo roteiros, e mensagens de segurança e de conforto, enaltecendo o inconsciente, mergulhando na força e na compreensão indispensáveis para que o indivíduo encare de frente os seus momentos difíceis. MacRae (2009) também destaca a linguagem e as imagens utilizadas nos hinos, que fogem de uma estrutura de análise, pois organizam a consciência ordinária, remetendo por sua vez a uma outra ordem, onde prevalecem as expressões paradigmáticas e/ou metafóricas, que permitem que a mente fale por si, de forma que outras entidades se personifiquem através de suas relações.

Araújo e Castro (2009) realizaram uma pesquisa sobre os hinos do Santo Daime e verificaram que na relação hinos-miração, já que os hinos são cantados quando o chá é

tomado. Dessa forma, a hipótese levantada por eles é a de que os hinos dariam à miração um sentido religioso por meio de um viés de cunho individual partindo para a coletividade. Assim, a experiência individual permutaria dentro de um “todo maior”, dando-lhe um sentido de religiosidade. Essa relação estudada por Araújo e Castro esteve baseada na teoria de representações sociais, sendo portanto, uma representatividade figurativa e simbólica.

Os hinos fazem parte do processo de ressignificação no Santo Daime, conforme explica Oliveira (2011, p.156), de forma que:

Ao cantá-los sob o efeito psicoativo da bebida, fazem uma releitura do seu significado, a partir da vivência e condição psicológica de cada pessoa. Ao estabelecer um diálogo com esse conteúdo, constrói-se uma leitura particular da vivência psicoativa com a ayahuasca na religião, ao mesmo tempo em que se constitui uma leitura do conteúdo expresso nos hinos, condicionada pelo presente. Esse diálogo interior estabelecido entre as pessoas e os hinos também subsidia o surgimento de novas compreensões sobre os princípios doutrinários da religião, que são, então, objetivados em novos hinos. Quando esses novos hinos são cantados nos trabalhos espirituais do Santo Daime, consolida-se o processo de objetivação desses novos conteúdos que, por sua vez, contribuem para o processo contínuo de formação da religião.

Como já se é sabido, em rituais indígenas também se faz uso da jurema. Grünewald (2018) ressalta que a partir de então, os índios cantam suas cantigas (e porque não dizer hinos) acompanhados de seu maracá. Há também a batida dos pés para fortalecer a roda em sentido anti-horário, de forma que um puxador canta os toantes, seguido de um coro, caracterizado como “canto responsorial”, cantados em português. Grünewald (2018, p. 117) acrescenta:

Por vezes também, os toantes podem ser complementados por outras vocalizações que pedem em português ajuda a Jesus ou à Virgem Maria. Depois desses complementos melódicos, costuma-se dar vivas a Deus, à Mãe de Deus, aos santos católicos, ao próprio povo indígena, a outros povos, aos presentes e aos ausentes, aos visitantes, ao cacique e ao pajé etc. A jurema pode ser servida uma ou mais vezes durante os rituais, mulheres menstruadas não costumam bebê-la, bem como as crianças, que participam do ritual bebendo poncho de maracujá. Os adolescentes, menos experientes, costumam beber menos jurema que os homens adultos, que são os que mais a consomem nos rituais. Durante o desenrolar do ritual, algumas pessoas (geralmente mulheres), irradiam, enramam ou manifestam os encantados e ainda outros seres do mundo espiritual, como Zé Pelintra, personagem sobrenatural típico do catimbó ou da umbanda regional. Por fim, esses rituais não são idênticos nem mesmo dentro de uma aldeia indígena, pois vários condutores de rituais podem trabalhar com correntes distintas.

Percebe-se que a música faz parte do contexto dos rituais indígenas e urbanos. Na esfera mais moderna, utilizam-se os hinos, carregados de histórias e significados, no âmbito indígena existem rituais distintos, de correntes diversas. Rehen (2007), ao

investigar a gênese dos hinos religiosos no Santo Daime, descrevendo-os como “recebimentos” e não meras composições musicais. Essa “modalidade peculiar” de recebimento dos hinos experimenta e compreende os pensamentos e sentimentos, Rehen (2007, p.185):

Os hinos são tidos como a própria “voz” da doutrina, legitimando as práticas e dando uma direção para os usuários do chá. A bebida Santo Daime, devido à constituição psicoativa, tem a capacidade de provocar “mirações”, desmaios, alterações no funcionamento do aparelho digestivo (náuseas, diarreias e vômitos), entre outros efeitos. Os praticantes da religião encontram nos hinos um tipo de explicação nativa e afirmam sentir amor e alegria ou mesmo mal-estar físico relacionando-os a causas espirituais, que segundo eles teriam profunda ligação com os argumentos apresentados nas letras das canções religiosas e que ao longo das cerimônias despertariam determinadas emoções. Os efeitos no campo físico e psíquico se relacionam com uma ordem detalhada e ritualmente consolidada coletivamente, sendo suscitados e interpretados por meio dos cânticos.

A resposta mais freqüente e imediata sobre as diferenças que distinguem os hinos de outras manifestações musicais é o fato dos primeiros serem descritos como “recebidos” espiritualmente. O que isso significa? De acordo com o discurso nativo, receber um hino é absolutamente diferente de compor uma música, isso porque em uma composição, ainda que possa existir o fator da “inspiração” ou até mesmo da “intuição”, o compositor é sujeito do processo de autoria, estando apto a experimentar, alterar e influenciar a música em todas as suas dimensões: rítmica, harmônica, melódica e poética; sentindo-se de alguma forma o seu proprietário, aquele que “faz”, “cria” e/ou “inventa”.

Já para os seguidores do Santo Daime, os hinos seriam dádivas de seres sobrenaturais que as oferecem para os adeptos – neste caso chamados de “aparelhos” – que apenas “recebem” para então cantar em conjunto com outros membros do grupo. Gustavo Pacheco (1999) chamou o processo do “recebimento” dos hinos do Santo Daime de clariaudiência ou psico-musico-grafia propondo uma variação terminológica para os fenômenos espíritas da clarividência e da psicografia.

5- As plantas de poder no contexto de Substâncias psicoativas

O consumo de substâncias psicoativas em rituais religiosos é algo antigo. Em inúmeras culturas o seu uso está associado a rituais místicos ou religiosos com o propósito de favorecer o relacionamento interpessoal, além de trazer paz espiritual aos seres humanos que participam dessas experiências. MacRae (2009) cita algumas “novas religiões” como o Daime, a Barquinha e a União do Vegetal desenvolvidas em contextos de urbanização, mas mantendo ainda saberes xamânicos que envolvem variedades

botânicas. Indubitavelmente, é necessária a adaptação a uma nova época social, cultural e porque não dizer, ecológica.

Dentro dessa esfera, encontra-se o “uso ritualmente controlado de psicoativos”, citado por MacRae (2009) como uma determinada substância utilizada no contexto de uma estrutura social organizada, dotada de hierarquia, com veiculação de valores doutrinários, práticas rituais e regras de conduta moral. Dessa forma, padrões de reestruturação de vida são propostos aos seguidores, além da regulamentação do uso da substância para os seguidores. Ricciard (2009) discorre que o uso de psicoativos, juntamente ao ritual, promove um reencantamento e reordenamento humano que traz conforto aos participantes, proporciona a sensação de pertencimento, solidariedade, compartilhamento de crenças e de valores. O objetivo maior é fazer um autoconhecimento, conquistar paz e viver em harmonia com o mundo, por meio da “expansão da consciência”, já que as dores físicas e da alma refletem diretamente na qualidade de vida das pessoas. Ricciard (2009, p.53), diz ainda que:

A doença e a aflição são um sinal de que algo não vai bem. Os que a possuem precisam ter atenção naquilo que está provocando a doença: sentimentos mal resolvidos, frustrações, traumas, vícios, falta de cuidado com a própria saúde são causas atribuídas às enfermidades e que podem desencadear problemas, às vezes, irreversíveis, em uma encarnação. As doenças e aflições estão, dessa forma, vinculadas a atitudes, pensamentos e sentimentos considerados negativos, de forma que é necessária a transformação desse modo de ser, agir, pensar e sentir para que os indivíduos se tornem merecedores de coisas agradáveis e positivas.

Esses sentimentos de negatividade, angústia e tristeza são combatidos por meio das sessões, dos rituais. As substâncias psicoativas entram nesse contexto para promover essa ascensão de consciência a fim de trazer melhorias para a vida dos participantes dessas reuniões. MacRae (2009) explica que no Daime, o uso das bebidas é capaz de abrir a percepção para o mundo da espiritualidade, ou até mesmo para a cura dos males. “Assim, toda vez que uma pessoa o toma teria a oportunidade de entrar em contato direto com Deus e, se tiver merecimento, pode até receber a cura de uma doença mortal, como diversos adeptos dizem ter recebido” (MACRAE, 2009, P.28).

Ainda segundo MacRae (2009), o indivíduo que aprende a “decifrar” esse sistema pode reorganizar seus padrões comportamentais, renovar sua cultura a cada vez que o caos ou a enfermidade se aproximar. MacRae (2009) apud Achterberg (1985, p.157), cita fatores contribuintes para o processo de cura dos intitulados “pacientes”, são eles:

- a) as longas e complexas preparações permitem que os parentes e amigos do paciente manifestem seus cuidados por ele;

- b) as preparações e participações rituais ajudam o paciente e a comunidade a se sentirem no controle de uma situação que parecia desesperadora;
- c) as relações dentro da comunidade são reforçadas e a solidariedade grupal é enfatizada;
- d) o drama e a estética do ritual são reconfortantes e distraem;
- e) certos aspectos do ritual reforçam os laços entre o paciente e um grupo do qual ele pode ter se sentido distanciado;
- f) o paciente pode sentir alívio através da crença de que a harmonia entre ele e o mundo espiritual foi estabelecida;
- g) os rituais e símbolos servem para interpretar o significado da doença e do papel do doente em determinado contexto cultural;
- h) o paciente é tocado emocionalmente pela intensidade do ritual, aumentando, assim, sua esperança e confiança em que algo de importante está para ocorrer;
- i) o custo de rituais de cura é bastante elevado, na maioria das culturas (inclusive no caso da medicina ocidental), e pode incluir a preparação de comidas muito valorizadas, reforçando, mais uma vez, a autoestima, a esperança e o orgulho do paciente;
- j) quando preparados psicoativos são utilizados ou quando ocorrem estados dissociativos ou outras alterações de consciência como parte do ritual, o poder do curador é reforçado por experiências tão incomuns que fortalecem o sistema de crença espiritual.

Esses aspectos estão presentes em reuniões do Daime, embora nem todas as suas considerações sejam aplicadas. MacRae (2009) relata ainda que o intuito maior é fazer com que o “paciente” busque harmonia consigo mesmo e com sua fé e cura. Ricciard (2009) avalia a experiência do uso de psicoativos dentro de um contexto religioso e extremamente subjetivo, sendo, portanto, difícil de ser avaliado pela ciência, embora seja passível de compreensão por meio de um olhar científico. MacRae (2009, p.35), aborda um importante e delicado ponto ainda nesse contexto:

Como já haviam observado os praticantes da redução de danos, fica patente a necessidade de uma abordagem abrangente do uso de substâncias psicoativas que, atentando para o contexto de uso e para as expectativas e o estado psicológico do usuário, não se limite a considerações meramente farmacológicas, considerando-as as principais ou as únicas determinantes dos efeitos do uso. Infelizmente, é o que vem ocorrendo com a atual política oficial de combate às drogas que, limitando-se a declarar certas drogas como ilícitas, não tem conseguido nem erradicá-las e, nem mesmo, reduzir os seus usos, social e psicologicamente, nocivos.

A colocação de MacRae (2009) traz uma reflexão importante acerca da generalização dessa utilização de psicoativos, já que não se tratam apenas de substâncias nocivas ou de desequilíbrio. É válido ressaltar que o uso dessas substâncias de forma

organizada, hierarquizada em rituais religiosos e/ou xamânicos pode ser de grande valia no desenvolvimento espiritual dos indivíduos que lhes seguem.

Oliveira (2011), relata que no tocante ao Daime, os discípulos do Mestre Irineu falam sobre os psicoativos, relatando que o mestre, além do Daime, usava o tabaco (fumado) e ingeriu bebidas alcoólicas durante muito tempo. Entretanto, o consumo de bebidas alcólicas se ressignificou até passar a ser considerado um aspecto negativo dentro do ritual daimista.

Araújo e Castro (2009) realizaram um estudo de memorial pessoal sobre membros do Santo Daime denominados “fardados”, por meio de entrevistas, onde ressaltaram por meio de seus resultados que muitas pessoas não adentraram no Daime apenas pelo uso dos psicoativos, mas também pela possibilidade de uma militância política visando o desenvolvimento sustentável das comunidades do Acre. Além dos psicoativos, os membros buscavam a preservação da natureza, da doutrina e da comunidade.

Uma questão relevante apontada por Santos, Moraes e Holanda (2006) é justamente a caracterização problemática acerca das substâncias psicoativas. Para os autores, a quantidade e a frequência seriam os delimitadores de um possível problema. Fatores por eles relatados, tais como a desarmonia da vida pessoal, cultural e familiar do indivíduo seriam pilares importantes no mau uso dos psicoativos. Além disso, enfatizam que há efeitos benéficos em rituais supervisionados com essas substâncias, funcionando como uma espécie de terapia contemporânea no auxílio à dependência de certos psicoativos, como o álcool, cocaína e heroína.

Mizumoto (2012), discorre que atualmente os pesquisadores têm se referido à possibilidade de um novo termo para as substâncias psicoativas - o enteógeno – que significa “estado místico de alguém inspirado ou possuído por um deus, em detrimento de termos como droga” ou “alucinógeno”. Segundo a autora, é preciso se abster de conceitos meramente farmacológicos e compreender que existe uma experiência psicológica e espiritual no caso dos psicoativos utilizados em rituais religiosos e/ou xamânicos.

A experiência do chá se traduz em algo único e que deve ser permeada de muitos significados emocionais, psicológicos e culturais pelos seus usuários, já que cada ser traz em seu bojo suas próprias vivências de mundo. Levando-se em consideração que cada ser tem sua singularidade, é válido ressaltar que toda essa experiência, que por sua vez é regulamentada, é conduzida e supervisionada por seus mestres.

CONCLUSÃO

Atualmente o ser humano, imerso na constante busca das curas do corpo ou da alma e de sentidos para viver, encontram dentro do neoxamanismo, formas de vivenciar o sagrado, o autoconhecimento, a reconexão com sua própria divindade sem necessariamente se dedicar a uma religião. Descrições de neoxamanismo e do uso contemporâneo das plantas de poder, principalmente da ayahuasca e da jurema, não possuem padronização e permeiam principalmente na busca da autocura e cada ritual têm características que foram desenvolvidas por cada neoxamã.

O artigo tem como objetivo central à compreensão da prática do neoxamanismo com o uso ritualístico da planta de poder Jurema, por grupos não pertencentes a povos ou comunidades tradicionais, a partir do conhecimento indígena, bem como do entendimento do xamanismo com influência do Santo Daime além de uma análise simbólica psicológica.

A utilização das plantas de poder Jurema e ayahuasca nas comunidades tradicionais reforça a concepção de como tais grupos utilizam e até mesmo classificam essa espécie, construindo uma identificação ímpar, e ao mesmo tempo plural. Ao se avaliar o conhecimento de um determinado grupo, não se deve ignorar a sua interculturalidade, tendo em vista as continuidades das experiências das consagrações e vivências. Os povos indígenas certamente possuem seu manejo singular no preparo de suas plantas de poder, e tal fato não deve ser ignorado.

As substâncias psicoativas dessas plantas são parte da composição cultural, mitológica, religiosa, artística de diversas etnias onde destaca-se como finalidade a busca pelo mundo dos espíritos, cura de doenças entre outros e no seu uso contemporâneo encontra-se uma miscelânea de várias religiões como umbanda, candomblé, budismo e o próprio neoxamanismo.

Conclui-se que os artigos que relatam o uso da Jurema são escassos, embora o seu uso esteja cada vez mais difundido, principalmente no nordeste do país, se expandindo para centros urbanos. Os estudos apresentados poderão contribuir efetivamente para o conhecimento global com as bases teóricas do desenvolvimento humano e apontando os limites e as perspectivas da interação homem-natureza no âmbito dos rituais xamânicos e neoxamânicos da Jurema, tanto em sua dimensão física quanto cultural.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos S. (2002), **Destreza e sensibilidade: os vários sujeitos da Jurema (as práticas rituais e os diversos usos de um enteógeno nordestino)**. Campina Grande: Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais, UFCG.

ASSIS, Glauber Loures de ; LABATE, Beatriz. **Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e regionalização do Santo Daime no contexto religioso global**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.34, n.2, 2014.

ARAÚJO, Maria Clara Rebel; CASTRO, Ricardo Vieira Alves. **Santo Daime-teoecologia e adaptação aos tempos modernos. Estudos e pesquisas em psicologia**. UERJ, ano 09, n. 02, 2009. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v9n2/v9n2a17.pdf>>. Acesso em 12 dez. 2019.

ASSIS, Glauber Loures de. **A religião ofthe floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora**. 2017. Tese de doutorado. Disponível em: <https://neip.info/novo/wpcontent/uploads/2017/10/Loures_de_Assis_Religio_Floresta_Doutorado_Sociologia_UFMG_2017.pdf>. Acesso em 11 nov. 2019.

ARAÚJO, Maria Clara Rebel; CASTRO, Ricardo Vieira Alves. **Santo Daime-teoecologia e adaptação aos tempos modernos. Estudos e pesquisas em psicologia**. UERJ, ano 09, n. 02, 2009. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v9n2/v9n2a17.pdf>>. Acesso em 12 dez. 2019.

ARAÚJO, Jussara Rezende. **O discurso do xamã e do lugar de onde fala**. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1999.

ARTÊSE, Léo. **O voo da águia – Uma iniciação aos mistérios do xamanismo**. São Paulo: Roca, 1996.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio; GIUMBELLI, Emerson; QUINTERO, Pablo. **O xamanismo e suas múltiplas manifestações e abordagens**. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 24, n. 51, p. 7-15, ago. 2018.

CESARINO, P. N. **Xamanismo**. 2009. Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/Xamanismo#E_o_xamanismo.3F. Acesso em 23/09/2019.

COUTO, F. de L. R. Santos e xamãs: **estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime**. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1989.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre, UFRGS, 2008.

DIAS Jr., W. **O império de Juramidam nas batalhas do astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime**. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia)– Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

FAUSTO, C. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001

FAVILLA, R. **Cultura xamânica e sabedoria ancestral: as relações de confiança como valor central**. Manuscrito, 2002.

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

FIGUEIREDO, Willian Bezerra. **Teia metafórica: a poética da narração e o ethos xamânico no meio urbano**. São Bernardo do Campo. Tese de doutorado. 2018. Disponível em: <<http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/1767/2/William%20Bezerra.pdf>> Acesso em: 20 out 2019.

FRÓES, V. **Santo Daime, cultura amazônica: história do povo juramidam**. Manaus: Suframa, 1986.

GRÜNEWALD, R. A. (2008), “**Jurema e Novas Religiosidades Metropolitanas**”. In: Luiz S. de Almeida & A. H. L. da Silva (orgs.). **Índios do Nordeste X: etnia, política e história**. Maceió: EDUFAL.

GRUNEWALD, R. A. **Nas Trilhas da Jurema**. Relig. soc., Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 110-135, abr. 2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000100110&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 24 set. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap05>.

GROISMAN, Alberto. **Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime**: Florianópolis, UFSC, 1999.

GERBER, Konstantin. **Entre a espiritualidade e a regulação: usos medicinais, ritualístico-religiosos, tradicionais da cannabis e a Constituição Brasileira de 1988**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP, Brasil, 2018.

LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz C. **A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Dissertação de Mestrado: UNICAMP, 2000.

LANGDON, E. J. M. (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

MACRAE, E. **Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MAGNANI, J. G. C. **Xamãs na cidade**. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 218-227, set./nov. 2005.

MAGNANI, J. **Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade**. São Paulo: Studio Nobel, 1999a.

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

MAGNANI, J. **Xamãs na cidade**. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 218-227, 2005.

MONTEIRO DA SILVA, C. **O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição**. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural)– Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

MOREIRA, P.; MacRAE, E. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011.

MIZUMOTO, Suely Akimi. **Dissociação, religiosidade e saúde: um estudo no Santo Daime e na Umbanda. Dissertação de mestrado em psicologia**. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, SP, 2012.

OLIVEIRA, A. F. **Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) –Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

OLIVEIRA, Isabela. **Um desafio ao respeito e à tolerância: reflexões sobre o campo religioso daimista na atualidade**. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v.31, n.2, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v31n2/v31n2a08.pdf>>. Acesso em 12 dez. 2019.

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. **“Receber não é compor”: Música e emoção na religião do Santo Daime**. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v.27, n.02, 2007. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/rs/v27n2/v27n2a09.pdf>> . Acesso em 14 dez 2019.

RICCIARD, Gabriela Santos. **O uso da Ayahuasca e a sensação de alívio, transformação e cura na União Vegetal UDV**. In: Nery Filho, A., et al. Orgs. *Toxicomanias: incidências clínicas e socioantropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SILVA, Edson. **Índios no semiárido nordestino: Re (conhecendo) sociodiversidades**. *Revista de Pesquisa Histórica*. Recife, v.1, n.35, p. 254-273, 2017.

SILVA, Sérgio Batista da; GIUMBELLI, Emerson; QUINTERO, Pablo. **O xamanismo e suas múltiplas manifestações e abordagens**. *Horiz.antropol.*, Porto Alegre, v.24, n.51, 2018.

STRASSMAN, Rick. **DMT – A molécula do espírito. A revolucionária experiência de um médico na biologia de quase-morte e das experiências místicas**. Tradução: Dermeval de Sena Aires Júnior. Brasília: Centro Espírita Beneficente, 2019.

SOARES, Luiz Eduardo. **Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil**. In L.E.Velho (org). O rigor da indisciplina: Ensaios de antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1994.

STEIL, Carlos Alberto. **Pluralismo, modernidade e tradição. Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, v.03, n.03, 2001. Disponível em:<<https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2172/892>>. Acesso em 24 nov. 2019.

SCURO, J. **Neochamanismo en América Latina: una cartografía desde el Uruguay**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016

SILVA, Analice da Conceição Leandro da. Entre liros e lira: a mitopoética utópica da jurema sagrada. 2017. Disponível em:<<http://www.repositorio.ufal.br/bitstream/riufal/2609/1/Entre%20%C3%ADrios%20e%20liras%3A%20a%20mitopo%C3%A9tica%20ut%C3%B3pica%20da%20Jurema%20Sagrada.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2019.

Disponível em:<http://www.editorarealize.com.br/revistas/conidis/trabalhos/TRABALHO_EV064_MD1_SA8_ID80_20102016235721.pdf>. Acesso em 16 mai.2018.

STEIL, Carlos Alberto. **Pluralismo, modernidade e tradição. Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, v.03, n.03, 2001. Disponível em:<<https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2172/892>>. Acesso em 24 nov. 2019.

VELHO, O. **Novos sujeitos sociais. Besta-Fera**. Recriação do mundo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. p. 151-158.

VILAÇA, A. **O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 56-72, out. 2000.

NEOXAMANISMO URBANO: EXPANSÃO DA JUREMA SAGRADA NO NORDESTE DO BRASIL

RESUMO:

A vida urbana contemporânea tem demonstrado um crescente desconforto aos indivíduos que vêm apresentando sintomas quase epidêmicos de estresse, depressão e melancolia persistente como resultado de vivências cada vez mais afastadas de um sentido humano satisfatório e confortável. Estuda-se aqui o envolvimento de dois indivíduos de origens bastante distintas envolvidos na busca desse sentido e que encontraram no neoxamanismo um caminho de retorno à Natureza e à plenitude, inseridos ainda no convívio social urbano ao qual pertencem. Embora de origem italiana, Garrone vem para o Brasil e a partir de revelações dadas pela própria jurema como entidade, recebe um chamado para a criação de uma linha neoxamânica própria, associando técnicas experienciadas em vários países com sua própria vivência dessas revelações. Foi responsável pela estabelecimentos de mais quatro grupos aqui no Brasil e outro na Itália. Nilma é uma brasileira descendente direta dos Anambés, povo de uma comunidade tradicional indígena do Pará. Esse seu grupo de origem não possuía a tradição do uso das plantas de poder. Bióloga pós-graduada em Ecologia Humana também encontrou no uso neoxamânico da Jurema, o resgate de sua identidade e reconexão ancestral. Seu reencontro foi motivado pelos estudos antropológicos de sua formação acadêmica. Ambos encontram na origem nordestina desse sacramento uma identificação que os trazem para seu convívio, e ambos passam a fixar residência na região. Os dois casos abordados demonstram a necessidade de uma ressignificação da religiosidade no meio urbano, que pode ser catalisada pelo uso de plantas de poder, se necessário modificadas para usos em ambientes adaptados, ainda que distantes da sua origem ancestral. Ambos têm na Doutrina do Santo Daime uma porta de entrada instituída para acessar um modo ritualístico que permitiu o desenvolvimento de duas diferentes linhas de neoxamanismo baseados no uso da Jurema. Ambos adaptam ao seu próprio ambiente uma manifestação diferente, reveladas pelo próprio ritual para cada um.

Palavras- chave: Neoxamanismo, Jurema, Urbano, Plantas de poder.

ABSTRACT

Contemporary urban life has shown an increasing discomfort to individuals who have been experiencing almost epidemic symptoms of stress, depression and persistent melancholy as a result of experiences increasingly removed from a satisfactory and comfortable human sense. We study here the involvement of two individuals from quite different origins involved in the search for this meaning and who found in neoshamanism a way of returning to Nature and fullness, still inserted in the urban social life to which they belong. Although of Italian origin, Garone comes to Brazil and from

revelations given by the jurema itself as an entity, he receives a call for the creation of his own neoshamanic line, associating techniques experienced in several countries with his own experience of these revelations. He was responsible for the establishment of four more groups here in Brazil and another one in Italy. Nilma is a Brazilian descendant of the Anambés, people from a traditional indigenous community in Pará. Her original group did not have a tradition of using power plants. Biologist with a postgraduate degree in Human Ecology also found in the neoshamanic use of Jurema, the rescue of his identity and ancestral reconnection. Their reunion was motivated by the anthropological studies of their academic formation. Both find in the northeastern origin of this sacrament an identification that brings them to their coexistence, and both start to take up residence in the region. The two cases addressed demonstrate the need for a new meaning of religiosity in the urban environment, which can be catalyzed by the use of power plants, if necessary modified for uses in adapted environments, even if they are far from their ancestral origin. Both have in the Santo Daime Doctrine a gateway established to access a ritualistic way that allowed the development of two different lines of neoshamanism based on the use of Jurema. Both adapt to their own environment a different manifestation, revealed by the ritual itself for each one.

Keywords: Neoxamanism, Jurema, Urban, Power plants.

1. INTRODUÇÃO

A dimensão xamânica faz parte do processo evolutivo da espécie humana. O neoxamanismo parece se multiplicar em sua narrativa/discurso, desde o xamanismo indígena até as religiões atuais, ganhando hoje novos contornos, sobretudo em áreas urbanas. Este artigo apresenta uma análise de como esses grupos neoxamânicos pesquisados nesse trabalho se constituem em sua narrativa, portanto em seu discurso.

O trabalho foi organizado a partir de quatro passos metodológicos, de acordo com Marconi e Lakatos (2010).

O primeiro trata da pesquisa relacionada à fundamentação teórico-conceitual, através de pesquisa bibliográfica ancoradas em relatórios de pesquisas, periódicos acadêmicos, livros, teses e dissertações, artigos

O segundo passo é a definição do objeto de estudo entre as comunidades tradicionais e os grupos contemporâneos a serem analisado.

O terceiro é a pesquisa de campo com metodologia específica e técnicas adequadas com um olhar etnográfico a fim de que se possa realizar a análise da natureza e complexidade dos grupos escolhidos. Opta-se pela realização de entrevistas onde buscase a captura dos elementos centrais para problematização desses sujeitos.

Por fim, os dados obtidos serão analisados através da análise de discurso segundo Bakhtin (2004).

Foram realizadas entrevistas com dois líderes de grupos neoxamanicos em duas cidades do Nordeste do Brasil: Aracaju em Sergipe, e Paulo Afonso na Bahia.

O primeiro deles, 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. Ainda muito jovem se dedicou a práticas esotéricas e a partir de uma necessidade interior que surgiu naturalmente, conheceu o Santo Daime, que foi para ele um divisor de águas, pois realizou uma experiência direta com todo esse invisível que se tornava visível e que constitui-se não somente em ver, mas concretizar sua percepção visionária de tudo que sabia que existia e agora numa manifestação forte das suas questões prístinas.

Com o primeiro contato com linhas xamânicas, mergulhou profundamente na doutrina do Santo Daime, deixou os outros trabalhos espirituais e dedicou-se ao conhecimento com o chá da ayahuasca vindo para Amazônia brasileira por quatro vezes no intuito de participar de trabalhos no Céu do Mapiá (igreja sede da doutrina do Santo Daime no Acre).

. Sentiu que a referida doutrina foi uma forma de aprendizado de como as plantas sagradas funcionam, como se deve comportar dentro de um rito e o fundamento do porque se trabalhar com essas plantas, funcionando como uma escola que um dia terminaria num verdadeiro impulso superior da espiritualidade dito pela própria ayahuasca no Santo Daime.

Apesar da vivência profunda e natural com Santo Daime, sentiu no seu espírito gratidão à doutrina porém, essa forma religiosa não seria sua identidade. Após toda experiência descrita, em conversas e pesquisas quanto às plantas de poder, conheceu realmente a jurema através de um antropólogo do Rio de Janeiro chamado Pedro Luz, que lhe apresentou a planta Jurema há aproximadamente 15 anos, em João Pessoa na Paraíba, onde teve experiência marcante, na qual compreendeu que essa era a planta e o entendimento superior que procurava, 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.

Durante esse tempo de imersão na jurema como planta sagrada, criou grupos de estudo se estruturando fisicamente em 2012 na Casa Sagrada localizada na Barra dos Coqueiros no Estado de Sergipe, além dos grupos que auxiliam na descoberta do poder sagrado da Jurema, objeto da presente pesquisa, mantendo atualmente trabalhos xamânicos descritos como família juremeira, de maneira mais refinada quanto à fórmula apresentada pela própria como ser sagrado e seus efeitos

A segunda entrevistada foi a indígena Nilma, mestre em Ecologia Humana, bióloga, natural da Amazônia Paraense. Sua trajetória xamânica iniciou-se ainda no Mestrado na Universidade do Estado da Bahia na disciplina Subjetividade e Contemporaneidade a partir do conhecimento da planta Jurema, da qual até então não conhecia suas propriedades, pois não vivenciara nenhuma planta de poder.

Na atividade extraclasse, experimentou pela primeira vez a jurema, e a partir disso recebeu um chamado para trabalhar com essa planta, e passou a buscar entender melhor e vivenciar em trabalhos com Garrone na Barra dos Coqueiros e no Centro de Umbanda Itassussé em Aracaju, ambas situadas no Estado de Sergipe. Atualmente morando em Paulo Afonso, diante do chamado ancestral e sua busca pelo autoconhecimento e abertura para ao mundo espiritual com auxílio da Jurema, criou o grupo xamânico Luz da Floresta onde reside fazendo trabalhos com cânticos que a mesma recebeu na força do sacramento, além de meditações e mantras. O grupo criado há três anos é composto por 15 integrantes que consagram a Jurema com a dirigente. O estudo revela ainda a evolução do próprio ritual a partir das experiências próprias a cada um. Essa evolução ao mesmo tempo adapta suas práticas ao ambiente de vivência de ambos como também inclui o próprio histórico pessoal de ambos.

2. Da Família Juremeira do Arco-Iris

Garrone, quando questionado de onde viria a fórmula da Jurema que eles utilizam, esclarece:

Então! Ela vem de uma pesquisa que foi feita nos anos 60 por cientistas brasileiros, holandeses e de outros países. Eles queriam encontrar uma fórmula feita com plantas seguras, ou seja, plantas que são utilizadas pelos homens há milênios que possuam alcalóides estáveis. Tem várias formas de preparar o chá da Jurema Preta²¹ de espinho com a Arruda da Síria, que é o *Peganum harmala*²² Entretanto, as comunidades tradicionais indígenas do Brasil nunca usaram

²¹ SOUZA (2002:21) dá uma descrição morfológica da jurema-preta: “*Nome científico Mimosa Tenuiflora* é uma Planta arbustiva de um a oito metros de altura, armada com espinhos dispostos irregularmente nos entrenós. As raízes são longas, se bifurcando no solo, externamente com uma cutícula marrom escura, e vermelho vinho por baixo desta, e internamente amarela, com fraturas irregulares; acentuadamente áspera com pequenaseminências pontiformes; e com sabor amargo adstringente”

²² Gaujac (2013) A arruda da síria ou *Peganum harmala* **Linnaeus**, é um arbusto nativo das regiões secas do Mar Mediterrâneo, Norte da África, Oriente Médio, Índia e Mongólia, É uma planta usada pela medicina

essa fórmula, ela existe a partir dos anos 60, tendo sido criada por cientistas que se inspiraram na combinação bioquímica para a preparação da ayahuasca. A fórmula como foi passado para nós decorre de um estudo mesmo bioquímico, feito por cientistas. Esses cientistas eram meio xamãs (risos). Trata-se de uma fórmula que prepara o aparelho, ou seja, o corpo da melhor forma para poder ter acesso ao estado de consciência.

Percebemos que os núcleos juremeiros neoxamânicos que tem se organizado no Nordeste e em diferentes partes do Brasil, incorporaram essa nova forma de preparo do chá da Jurema Sagrada que nasceu na alquimia dos laboratórios de diferentes universidades brasileiras.

Garrone, ainda falando sobre a construção dessa fórmula, destaca a importância do pesquisador Pedro Luz²³, uma de suas grandes referências, afirmando que ele ensinou a Yatra, e que fazia parte do grupo de pesquisadores que desenvolveram a fórmula que combina Arruda da Síria e Jurema Preta. Sobre sua relação com a Yatra, relata:

A primeira vez que tomei jurema foi com ela na Holanda. Ela servia um primeiro serviço de Daime e depois a Jurema pura. Depois disso conheci Pedro Luz, pessoa que me passou parte significativa dos saberes sobre o chá da Jurema que utilizo no nosso grupo neoxamânico.

Yatra da Silveira Barbosa, a quem se refere é citada por Grunewald (2018) que comenta sua origem daimista. Yatra teve dificuldades em obter a permissão da sede da igreja do Santo Daime no Acre para o uso não religioso da ayahuasca na Holanda. Esse uso relacionava-se ao tratamento de viciados em álcool e drogas pesadas naquele país. Desenvolve então o uso substitutivo da jurema, com a ajuda de pesquisadores holandeses, que potencializam seu efeito a partir de um inibidor alternativo, o *Perganum Harmala*.

O mesmo autor fala sobre os usos da Jurema na década de 1930, quando passou-se a enaltecer a etnicidade indígena como fundamental em sua cosmologia. O autor relata também que na mesma década houve uma difusão das práticas do Toré²⁴ entre os índios do Nordeste e que permanece até a atualidade.

popular oriental, há milênios e tem sido cada vez mais empregada na América do Norte e na Europa, na produção de bebidas análogas à ayahuasca, preparados vegetais que também contêm DMT e β -carbolidinas (responsável pela inibição da MAO monoamina oxidase).

²³ Antropólogo do Rio de Janeiro Bacharel em ciências sociais, pós-graduado em gestão de ensino a distancia Mestre em antropologia social, com ampla experiência em pesquisa e ensino em ciências sociais, antropologia e etnobotânica.

²⁴ Tromboni (2012: 115) “Uma dança e ritual regada pelo que as comunidades indígenas chamam de “vinho da Jurema”, rítmica e centenária”

Do ponto de vista bioquímico, como acontece com o chá da ayahuasca, rico em DMT (dimetiltriptamina) e inibidores da MAO²⁵ o chá da Jurema também é abundante em DMT, sendo que para atingir o efeito de inibição no organismo humana dessa moléculas, os indígenas desenvolveram combinações com diferentes espécies, a exemplo do maracaujá silvestre²⁶. O diferencial dessa nova formula é a utilização de potentes inibidores (betacarbolinas) contidos na Arruda da síria inserido a partir dos trabalhos realizados por pesquisadores europeus como a melhor alternativa ao uso do Jagube²⁷ e como inibidor da MAO na ayahuasca.

Sobre isso perguntei a Garrone quem percebeu que o princípio ativo do perganum é equivalente ao do Jagube, e que funcionava como inibidor da MAO no preparo da ayahuasca. Ele respondeu que esse estudo foi realizado no Brasil por Pedro Luz, importante médico botânico, aprendeu a fazer esta forma de Jurema a partir de seus estudos. Ressaltou ainda que nunca havia encontrado um antropólogo que já tinha experimentado plantas sagradas, mas Pedro Luz não só conhecia como fazia uso constante delas, tendo o mesmo convidado-o a fazer uso da chá da Jurema Sagrada em sua casa na cidade de João Pessoa na Paraíba.

Como observamos na narrativa de Garrone, esse seu encontro com a Jurema é interpretado como um “chamado”, do que nomeia como “Mamãe Jurema”, para ele um ser espiritual sagrado. Sobre esse “chamado” descreve que:

Não sei bem como explicar. Eu não entendo bem. Quando comecei a sentir isso me arrepiei e vi que era algo para mim. Estava na conferência e fui atrás dele, mas não o encontrei por acaso do destino. Experimentei o chá, que era usado pelos índios milenarmente. Mas eu não tinha essa cultura. Apesar de vir de fora, era muito curioso e essa coragem de me meter nessa história hoje é reconhecida por mim e me sinto abençoado.

Como é comum nos relatos de sujeitos que consagram plantas de poder, as manifestações da espiritualidade, no caso, da Jurema Sagrada atua na existência do sujeito de forma profunda, mudando sentidos, fortalecendo determinadas crenças que, em muitos casos desaguam num forte processo de ancoragem, como é o caso de Garrone que, embora italiano e tendo viajado por diferentes partes do mundo, optou por viver no Brasil e

²⁵ Souza (2002:45) monoamino oxidase (MAO),enzimas hepáticas componentes insolúveis das mitocôndrias que catalisam a remoção de um grupo amina do alcalóide DMT”

²⁶ Nome científico Passiflora foetida

²⁷ “jagube”(Banisteriopsiscaapi caapi) planta características da região amazônica, presente na composição do chá Santo Daime, entre outras.

tomando como missão a causa da Jurema Sagrada, como observamos em uma de suas fala:

Eu fiquei tão feliz utilizando a planta, escutei uma coisa dentro de mim, uma sabedoria ancestral a qual precisava conhecer e servir a quem tem direito a isso. Aqueles que se aproximarem, que vierem para perto, que quiserem consagrar e tiverem disposição para enfrentar esse mundo em seu interior, sentindo um ofício, com essa planta de servir, pois ela é puro amor e servidão. Isso despertou muitas coisas em mim, passei por muitas dificuldades, mas a Jurema e os juremeiros me ajudaram.

Uma das variáveis que podemos destacar para que Garrone tenha mudado de vida e ainda estruturado um núcleo da Jurema Sagrada no município de Barra dos Coqueiros, Sergipe, foi esse chamado e o benefício que esta planta, este ser Sagrado, trouxe para sua vida. Como prova a sua fala abaixo, sente-se na responsabilidade de oportunizar que outras pessoas possam encontrar-se com o poder sagrado desse chá ancestral:

Eu percebo que a grande maioria das pessoas que me procuram, por seus relatos, que eles entram de uma forma e saem de outra, bem melhores do que estavam. A gente não pergunta sobre suas crenças, mas percebemos que, de certa forma, a Jurema contribui para que encontrem sua alma, para que sejam pessoas melhores. Isso já vale a pena, mesmo que a pessoa atinja seu objetivo, na maioria das vezes ela nos procura e continua tomando a Jurema. Alguns não voltam mais, como meu afilhado que se tornou evangélico. É muito distante do meu saber, mas sei que a Jurema o ajudou a conhecer seu caminho.

Os discursos possuem especificidades. Foucault (2007) discorre que o funcionamento dos discursos não se define em nossas leituras, tendo cada um sua peculiaridade, sendo analisado por teorias, e que mesmo assim não atendem a todas as suas idiosincrasias, já que no seu lado externo podem transitar sob vários outros discursos, alterando sua constituição e ordenação. Assim, destacamos que capturamos na nossa análise, um entre infinitos significados do discurso de Garrone sobre a Jurema Sagrada. Observamos, que algo permanece no campo do indizível que, intuo, seja uma forma de dom, um segredo, um mistério, algo de muito singular do sujeito na sua experiência com essa força sagrada ancestral que é a Jurema.

Garrone, ao falar um pouco mais sobre como foi sua experiência com o xamanismo e com a jurema, respondeu:

Eu sigo o meu coração, ele sente essas coisas da espiritualidade, que não precisa ser medida pelo raciocínio. É uma sensibilidade ligada à Terra e à natureza, pois me lembro que quando era criança e não gostava de alguma visita, eu ia para o quintal me refugiar com a natureza e ficar em paz.

Percebe-se claramente a força dessa dimensão espiritual nas transformações vivenciadas por Garrone, onde a Jurema é um marco fundamental. Ele destaca que até

mesmo a sua própria espiritualidade foi constituída por meio de sua ligação com a terra, com a natureza. Esses são fatores que ele consegue lembrar com clareza, e expor através de seu discurso. Trata-se de uma relação de constituição de um sujeito com o seu exterior, ainda na infância, de grande significação para ele.

Fala-se muito em construção do sujeito na sociedade. Mas, e quanto à sua desconstrução? É possível construir-se se desconstruindo? Derrida (2001), afirma que sim e entende a desconstrução como uma corrente teórica que pretende minar correntes hierárquicas que sustentam muitos pensamentos ocidentais. O filósofo reflete acerca dessas relações registrando a necessidade de se inverter essas hierarquias de sentidos. O encontro de Garrone com a Jurema foi uma experiência transformadora que produziu um novo sentido para sua existência.

Hoje, conforme seu relato, Garrone se intitula um “plantador” de Jurema. Ele afirma que a Jurema é uma planta luminosa e que deve ser plantada na alma das pessoas. Ele define ser essa a sua missão. Completa:

Eu sinto que sou plantador, então quando eu percebo que tem a pessoa que está preparada e quer fazer um estudo sério, tendo a capacidade de expandir no grupo eu vou lá e planto essa semente. Mas isso acontece raramente, isso não é tão simples assim, não é qualquer pessoa que pode começar a beber o chá, que se adapta a isso. Sabemos que não é assim, que precisa de uma certa dedicação, estar disposto a cuidar dos outros, a ser organizado também materialmente para isso, além de ter um espaço onde essa semente possa ser plantada.

3. Da Aldeia Luz da Floresta

A segunda entrevistada, Nilma, além de outras questões, abordou o seu autoconhecimento frente aos grupos neoxamânicos. Trata-se de uma liderança que também é indígena amazônica da etnia Anambé, nascida a margem do Rio Tocantins na cidade de Mocajuba no Estado do Pará, que apesar da sua origem indígena não se aceitava como uma, por conta do preconceito com relação a sua cultura, mas passou a entender seu percurso a partir das experiências com a Jurema. E ao ser questionada sobre o seu objetivo ao entrar nesses “trabalhos” com a Jurema Sagrada, ela respondeu:

Eu creio que ninguém atingiu o objetivo de vida ainda, né? Eu acho que a caminhada aqui é contínua, já que todos os dias temos o que aprender, todos os dias estamos buscando... Então, creio que todos continuam assim como eu, buscando um sentido e por isso continuo consagrando a Jurema, creio, será pela vida toda, pois ela vai ajudando a gente ao longo do caminho. Trata-se de uma cura, né? Só reforçando que o nosso principal propósito está aqui, no caminho com a Jurema, na luz da Floresta. É nos autoconhecer mesmo,

aprender a caminhar nesse solo com amor e com respeito, se entregando, vendo parte de todo esse ecossistema como todo, como cosmo todo.

Mota, Trad e Boas (2012), ao estudar o papel da religião, debatem o hino do hinário do Padrinho Sebastião Mota²⁸ que ele fala “quanto mais puxa por mim mais eu tenho que te dar”, assim, como aponta Nilma, na nossa relação com as plantas de poder, particularmente com a Jurema sagrada, quanto mais à gente busca o conhecimento mais recebemos dessa” Força”, dando noção de que trata-se de um guia na vida, um mestre, um professor.

Nesse viés, o sentimento de fragilidade frente a vida, a finitude humana e demais episódios da nossa existência são inquietações trazidas por nossa espécie urbanizada, mas que são melhor integradas com o uso dos enteógenos²⁹. Nilma falou sobre o autoconhecimento, sobre o amor e o respeito para conosco e para com o ecossistema. Ela destacou que, vivendo nessa relação com o sagrado, pode-se elevar a própria vida. Assim podemos destacar o papel que estas experiências xamânicas, a religião, a espiritualidade, exercem em diversos processos na vida do ser humano.

Sabemos, Religião implica em doutrinação, mas como observamos nas falas de Nilma, para ela a Jurema não seria uma doutrinação em si, mas sim uma disciplina, denominada por ela de “disciplina do amor”. Segundo relata, a mãe natureza ensina aos humanos como usar as “medicinas” da Terra. Para ela, a Jurema seria um aprendizado de libertação e não uma doutrinação. Destacando o poder curativa dessa planta, esclarece:

O uso dessa sagrada bebida em centros urbanos vem ser uma luz no deserto das almas... água viva para quem tem sede de vida. Abrindo-nos portas, libertando-nos da ilusão de separação. O altar da Jurema é o coração de quem o consagra. A Jurema na aldeia vai além de uma bebida. É uma Mãe, que assume um papel relevante e fundamental para o equilíbrio da vida no ecossistema. E como uma Mãe ela é honrada e consagrada. Concebida como a Mãe Terra que nos alimenta e nos sustenta, os caboclos a tem como uma guia que os conduz. Esse estado de entrega por si só já proporciona uma conexão com as forças da natureza onde é possível haver transes profundos de interação com o sagrado, sendo também auxiliados pelos os cânticos, a força do toré e da sua grande fé. Nossa forma de ser está imersa à natureza. Temos uma lógica de viver e perceber a vida de forma diferenciada dos centros urbanos. Nesse sentido, sem dúvida que a conexão com a natureza já é uma ligação com o divino... e a Jurema (bebida feita apenas da raiz da Jurema), se faz suficiente para sua conexão com o Sagrado. Pois, esta relação com a natureza nos mantém conectados diariamente, somos naturalmente natureza.

²⁸ Hino “ Eu vivo na floresta “ do Padrinho Sebastião Mota de Melo discípulo do Mestre Irineu, recebeu deste o dom de expandir o Culto do Santo Daime por todo o país e além de suas fronteiras. Fundador do denominado Cefluris – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

²⁹ MacRAE (1992)” enteógeno, derivada de *entheos*, palavra do grego que significa literalmente “ deus dentro” era utilizado para descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado ou possuído por um deus que entrou em seu corpo.

Índigena da região amazônica, Nilma relata que teve seu primeiro encontro com a Jurema fora do seu local de origem:

Esse meu encontro com a Jurema foi um encontro comigo mesma, indígena, porque até então eu não me valorizava nem como indígena nem me reconhecia como indígena por conta do processo terrível, que assim como no Nordeste aconteceu e acontece com os indígenas, com os índios em relação à cultura, sofrendo até hoje muito preconceito. Foi no mestrado de Ecologia Humana que eu tive o contato com esta força Sagrada.

Nilma cursou o mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Neste curso, o Dr. Juracy Marques, Professor do Programa, além de desenvolver pesquisas sobre os usos tradicionais das plantas de poder, criava oportunidades fora do espaço acadêmico, para que alunos interessados pudessem ter contato com espaços onde esse chá era consagrado: em aldeias indígenas, ou espaços terapêuticos. Foi numa dessas ocasiões, que Nilma teve contato com a Jurema Sagrada, numa palestra e vivência ministrada pelo dirigente do Centro Eclético de Umbanda Itassussé³⁰ de Aracaju-SE, na cidade de Paulo Afonso-BA. Como descreve, esta experiência mudou sua vida para sempre.

Acerca de sua interação com a Jurema, Nilma relatou que a planta abriu seu caminho para um mundo até então desconhecido por ela. A partir desse reconhecimento, ela começou a se transformar em alguém que queria ajudar o próximo. Relata que ouviu um chamado de sua ancestralidade, começou a receber alguns hinos que lhe remeteram a lembranças de sua infância, incluindo sonhos e seus conflitos pessoais. Questionada sobre a sua própria auto-avaliação em poder ajudar o próximo, ela respondeu que ajudando a si mesma e se transformando, a ajuda chega para os outros, de forma muito subjetiva e profunda.

De maneira objetiva, no entanto, Nilma relatou que percebeu uma mudança no comportamento das pessoas que ajuda. Informou que as pessoas chegam até ela perdidas, tristes, e que, pela avaliação de seu comportamento no decorrer do uso da planta, elas começam a se reencontrar. Mas frisa que, primeiramente, é preciso que queiram essa mudança. Nilma ressalva que atualmente as pessoas andam muito tristes, com a alma vazia, vivendo na superficialidade, e que, a partir do momento que entram em contato

³⁰ Centro Eclético de Umbanda Itassussé, localizado na cidade de Aracaju no Estado de Sergipe, que realiza rituais de umbanda com a jurema sagrada (a mesma fórmula preparada por Filippo Garrone) o qual não é objeto da presente pesquisa.

com a essência divina e com o sagrado, elas começam a melhorar. Fala sobre a força da Jurema Sagrada:

Acredito que povos indígenas, povos de terreiros, quilombolas, pescadores, e todos aqueles que estabelecem uma relação de integração com a natureza e com o todo, praticando a fé, o amor e respeito com o sagrado e com sua ancestralidade, já estão na força da Jurema, a qual vem ensinando e resgatando almas, tanto nas aldeias como nos grandes centros urbanos. Acredito também, que essa Jurema mais concentrada, consagrada nos centros urbanos, pode vir a ser uma potente ferramenta de cura para as aldeias ajudando a tratar as feridas mais profunda da alma dos índios: a desconexão com a natureza; que vem gerando dores, tristezas e desesperança. Essa sagrada medicina pode sim, ser uma ferramenta de auxílio para curar essas dores, oriundas da lógica capitalista de se relacionar com a natureza. Esta forma de relação traz duras consequências ao equilíbrio da vida, gerando doenças como por exemplo, o alcoolismo (muito comum nas aldeias), depressão, ansiedade e outras enfermidades, que também, se manifesta com elevados índices nas aldeias indígenas.

Podemos perceber no discurso de Nilma, que as pessoas que a procuram em busca de um diálogo com sua espiritualidade, na maioria das vezes, também estão em processo de dor e tristeza. Essas características também se encontram presentes em religiões, conforme afirmam Mota, Trad e Boas (2012). Os autores ressaltam que a experiência com o sagrado visa uma transformação no indivíduo, sendo a dimensão corporificada da experiência religiosa algo de grande valia.

Sobre como conciliar o contexto da planta de poder com os familiares, Nilma afirmou o seguinte:

A planta de poder nos proporciona mudança. No início isso me causou muitos conflitos, separação de meu companheiro até então... hoje eu sigo junto com meus irmãos e vou aprendendo cada vez mais, cantando os hinos e recebendo todas as orientações que preciso. Nos cantos que recebo vem muitos ensinamentos. Eu mesma já tinha uma interação muito grande com a natureza, mas agora tenho muito mais, embora possa parecer loucura, eu consigo ouvir os pássaros, me encontrar como ser humano e desenvolver meus trabalhos. Tudo foi muito natural e eu nunca me cobrei sobre nada. Eu continuo pela resistência nesse grupo daqui “Unidos da Floresta”, que vem sendo um caminho de muita perseverança, me questionando algumas vezes sobre ter entrado nessa situação, mas logo depois me vem a resposta. Hoje estou sendo trabalhada, juntamente com meus irmãos, aprendendo junto com eles, sendo um ser que caminha nessa Terra, buscando o alinhamento com meu espírito e minha matéria.

Por meio das palavras da Nilma, nota-se que ela ressalva, a todo tempo, a importância da Jurema em sua vida. Sobre essa verdade em potência presente em seu discurso é que vem o movimento para que ela torne-se a líder desse grupo neoxamânico na cidade de Paulo Afonso que trabalha com a fórmula do chá da Jurema associado à Arruda da Síria produzido pelo Garrone. Sobre a natureza dessa bebida ela esclarece:

A Arruda da Síria age como um potencializador do DMT presente na jurema. Sua composição bioquímica inibe enzimas responsáveis pela quebra do DMT ativo da jurema. Esta fórmula transforma a bebida em um veículo mais rápido e potente de acesso ao sagrado, ajudando na quebra da nossa racionalidade, possibilitando assim, a conexão com o invisível e o acesso a consciência divina. Com o afastamento do Eu superior, a humanidade passou a viver numa constante busca exterior, seguindo uma lógica que enfatiza a materialidade em detrimento ao Espírito. Esse Sagrado vinho, integra a magia de opostas forças complementares. O mistério da Jurema se funde ao mistério da Arruda da Síria, trazendo em si a energia da Mãe Criadora Lua (intuição) e do Pai Sol (a força do universo), Jurema e Arruda da Síria respectivamente. Adicionado a água e levado ao fogo, essa divina bebida transforma-se num poderoso vinho da alma, integrando desta forma essas divinas forças. Este vinho surge como uma ferramenta nos centros urbanos resgatando almas presas num cotidiano de individualismo, consumismo, da compensação ilusória de um ritmo de vida acelerado e competitivo, longe da natureza; que nos enche de vazio, dando espaço para as doenças que corroem a alma e a mente como a depressão ou a ansiedade.

Ao ser indagada sobre de onde surgiu seu posicionamento sobre os ensinamentos para guiar sua irmandade da Jurema, ela diz que simplesmente sente: “Eu sinto e Ela já me mostrou, então é uma planta professora e que há muito tempo vem falando e chamando a todos, tudo o que eu falo é de sentir mesmo”. Sabemos e, como ela mesmo traz, há muitas camadas que compõe este discurso de Nilma a respeito de sua relação com a Jurema Sagrada.

Foucault (1995) afirma que, inicialmente, o sujeito vai se delinear em um determinado campo de enunciação, com status, lugar, apresentado a ele, e que irá lhe remeter a possíveis relações com seu passado, abrindo-lhe um habitual futuro. Ou seja, não existe um enunciado que seja liberto, neutro e independente, de forma que todo e qualquer enunciado desempenha seu papel frente a outros enunciados, participando ativamente da construção de um sujeito. No caso de Nilma, ela defende um discurso embasada em contextos que adquiriu com sua experiência frente à Jurema e, concomitantemente, ao que ela é enquanto sujeito, desde sua infância.

Nilma afirmou que em seus trabalhos na sua Irmandade, só faz uso da Jurema. Disse que no início estava abrindo para o rapé³¹, mas não deu certo. Afirmou também que a arruda da Síria leva ao despertar do DMT presente na Jurema e que essa relação de integração é perfeita, inclusive na integração dos pensamentos.

³¹ Fernandes (2018) explica que os rapés são um tabaco desvanecido com outras plantas psicoativas. São alongados para que sejam soprados pelo nariz, chamados de tepi. Existem algumas especificidades, segundo o autor com relação ao uso do rapé nas cidades e aldeias, em segmentos diferentes, “os rapés são usados para a cura física ou espiritual, para trazer rigor, clareza no pensamento, ou simplesmente para limpar as narinas”. Fernandes destaca ainda que muitas vezes o rapé pode inferir um efeito negativo, como o vômito.

Sobre os hinos³² que recebeu nos rituais com a Jurema, ela respondeu que realizou um estudo muito grande sobre eles, descrevendo-os como fontes de cura, louvores e agradecimento.

Ao explicar detalhes sobre o que seria cura, Nilma respondeu que a cura se dá a partir do momento que há uma compreensão acerca da iluminação, que nada mais é do que o conhecimento que chega e exige uma mudança, que seria a cura, enfatizando que esse conhecimento é divino e vem de Deus. A cura seria a da alma, que segundo a entrevistada é se libertar de mágoas e pesos do passado.

O espaço onde Nilma realiza os trabalhos, é no quintal da sua residência um local arborizado e com uma fogueira no centro. Ela descreve que este espaço é de caboclo e, conforme descreveu, tem a força da mata e das águas, por ficar próximo ao rio São Francisco. Disse também que forças se manifestam nela a fim de esvaziar todos os infortúnios, exercendo a prática do perdão e seguindo sempre em frente de forma positiva. Com relação aos participantes do seu espaço xamânico, Nilma relatou que são muito sinceros e que nunca houve uma desintegração nos trabalhos realizados.

O hinário “Luz da Floresta”³³ que é trabalhado por Nilma, é composto por louvores à natureza, agradecimentos ao Deus “pai”, Deus “mãe” e a todos os seres que acompanham a vida. Para a mesma, a Jurema trouxe uma integração forte com a natureza, além de uma melhoria significativa na vida de cada membro. Ela não vê seu grupo como religioso, mas como um caminho, sem doutrinação, mesmo havendo a relação com o divino.

Afirmando que o seu trajeto com a Jurema se deu diante do sagrado, da natureza, diz que também sabe sobre as reações químicas que existem em seu corpo e em seus pensamentos. Sobre o processo desintegrador e integrador em cada indivíduo, ela elucidou que o ser humano, ao se harmonizar interiormente, desperta também seu exterior, sentindo muita paz e bem estar. Sobre a desintegração, Nilma afirma que:

Quando eu falo em desintegração eu estou falando de separação, uma vez que nós somos sistêmicos, nós somos todos unidos em fios, tudo interligado. Uma vez algum fiozinho sai do lugar, alguma coisa, aí há uma separação, uma desintegração, surgem umas reações mais violentas de alguma forma ou

³² Os hinos são músicas recebidas do plano espiritual, uma parte muito forte no Santo Daime. Rehen (2016) define o daime como uma “religião musical”. MacRae (2009) diz que a música, tocada e cantada constantemente, harmoniza os rituais, instituindo um ritmo próprio e marcado, além de uma afinação, composta por sons e vozes.

³³ Hinário recebido pela dirigente Nilma ao longo da sua trajetória no grupo xamânico luz da floresta na consagração da Jurema com meditações o qual está dividido em duas partes a primeira louvores e agradecimentos e a segunda cura e iluminação.

pensamentos sem nexos, sei lá, há um conflito, com isso há perda dessa integridade.

Nilma relatou que, depois dos trabalhos com a Jurema, no efeito da planta, lhe chegam mensagens e hinos, uns inclusive prontos, com letra e melodia. Ela confirmou que não compõe as músicas, que as ouve cantadas por seres que não se identificam, mas trazem os cantos à sua mente, fazendo com que ela sinta uma vibração muito forte. Afirma que passa, antes, por um processo de limpeza profunda de sua matéria para receber os hinos.

Afirmou também que já recebeu mensagens da ayahuasca, e que também é fardada na igreja do Santo Daime “Céu de São Francisco”, em Paulo Afonso-BA. Todavia, Nilma disse que em sua casa só consagra a Jurema, sendo o Daime consagrado apenas na igreja, embora sinta necessidade de consagrar a ayahuasca e acredite que também possa desenvolver seu trabalho com esta, entretanto, afirma que prefere fazer trabalhos em sua casa com a jurema.

Eu creio que a Jurema é como um ser, como planta ou como espírito, que move a natureza, que está aqui e que está chamando os seus filhos e todos para se transformar. Aqui, a necessidade veio, eu acho, de cada alma, de cada ser que buscou a Jurema, entendeu? A necessidade não é minha. A Jurema não tem essa dimensão de doutrina ou religião. Uma das coisas que tenho observado em alguns irmãos que vem aqui achando que porque no Santo Daime ele tem toda uma doutrina, tudo bem definido, o ritual da Jurema até tem, mas como não tem a farda, as pessoas acabam achando que a Jurema é livre. É livre, mas dentro de uma disciplina que é diferente do Daime. Essa é nossa forma de viver o xamanismo.

Por fim, Nilma continua a falar da sua concepção sobre o que é a Jurema para ela e o que faz as pessoas procurarem cada dia mais seus trabalhos:

Eu vejo como uma energia, uma vibração da natureza. Queria te explicar de que forma eu sinto que esse espírito, essa vibração do amor que toma conta dos nossos trabalhos, dos nossos corações, de todos. Ela que tá na frente dos nossos trabalhos, porque eu acho que poderia dizer que eu acredito, tenho uma fé muito grande na Jurema. Acredito mesmo que todos que vem, que chegam para fazer o nosso trabalho, são trazidos trazido por Ela, vem por Ela.

O estudo revela ainda a evolução do próprio ritual a partir das experiências próprias a cada um dos entrevistados. Essa evolução ao mesmo tempo adapta suas práticas ao ambiente de vivência de cada um como também inclui o próprio histórico pessoal de ambos.

Garrone pautou-se por conquistar sua autonomia através do aperfeiçoamento e domínio de uma técnica e fórmula próprias do preparo do sacramento, sendo motivado entre outras, pela própria influência dos desenvolvimentos acadêmicos europeus e pela

sua formação como xamã adquirida em vários países. Essa busca direcionou uma mudança profunda na sua vida culminando numa atitude messiânica de ajuda humanitária, que o trouxe para viver no nordeste brasileiro, identificado com seu sacramento, a “Mamãe Jurema”.

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.

CONDIRAÇÕES FINAIS

Diante das entrevistas realizadas percebe-se um paralelo quanto ao que a Jurema representa para ambos, ou seja, um veículo de autoconhecimento, um meio de conexão com a saúde, com a cura da alma, do corpo e do espírito; com uma maior consciência de si mesmo, onde se trabalha a questão da saúde integral abarcando uma consciência planetária, bem como sua ligação com o sagrado, seja o sagrado a própria vida, ou a própria divindade.

A plasticidade do neoxamanismo traz a possibilidade de cura para seres urbanos, através do uso de medicinas de povos tradicionais como a jurema. No bojo dessa prática ritualística adaptada cabem o encantamento, a renovação obtida pelo profundo respeito inspirado pela dádiva de um ser divino intimamente presente numa nova concepção do existir social.

A força de uma ancestralidade enquanto planta, divindade e identidade, mergulhadas num inconsciente coletivo, atualiza-se, reinventa-se, penetrando nos ambientes urbanos. Manifestando-se para novos sujeitos, fazendo nascer um circuito de uma rede neoxamânica no Brasil e no mundo.

Por ter sido usada durante milênios exclusivamente por povos de comunidades tradicionais do nordeste brasileiro como sacramento de abertura e de comunicação com esse mundo mágico presente em nosso inconsciente coletivo. Sempre houve a crença por parte destes povos de que os mistérios da planta Jurema não se apresentaria para pessoas de outra cultura. Percebemos pelas falas dos entrevistados que a planta responde a uma identidade miscigenada.

Fica claro também que essa nova forma de viver a espiritualidade desprovida de predefinições dos seus rituais, comuns às religiões tradicionais, constitui uma

possibilidade de abordar as questões de saúde e existenciais urbanas através de uma reconexão com o natural e o sagrado.

BIBLIOGRAFIA

BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Mal de espírito: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

FERNANDES, S.C. **Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta**. *Horiz. Antropo.*, Porto Alegre, ano 24, n.51, 2018.

FERNANDES, S.C. **Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta**. *Horiz. Antropo.*, Porto Alegre, ano 24, n.51, 2018.

LABATE, B. C. e ARAÚJO, W. S. (orgs). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

GAUJAC, Alain; **Estudos sobre o psicoativo N,N-dimetiltriptamina (DMT) em Mimosa tenuiflora (Willd.) Poiret e em bebidas consumidas em contexto religioso**. P. 126 Dissertação (Mestrado em Química) – Programa de Pós-Graduação em Química, Universidade Federal de Bahia, Salvador-Ba, 2013.

GRUNEWALD, R. A. **Nas Trilhas da Jurema**. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 110-135, abr. 2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000100110&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 24 set. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap05>.

MOTA, C.; TRAD, L.A.B.; VILLAS BOAS, M.J.V.B. The role of religious experience in facing up to afflictions and health problems. *Interface - Comunic., Saude, Educ.*, v.16, n.42, p.665-75, 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.org/pdf/icse/2012.v16n42/665-675>>. Acesso em 02 nov. 2019.

MOTA, C.; TRAD, L.A.B.; VILLAS BOAS, M.J.V.B. The role of religious experience in facing up to afflictions and health problems. *Interface - Comunic., Saude, Educ.*, v.16, n.42, p.665-75, 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.org/pdf/icse/2012.v16n42/665-675>>. Acesso em 02 nov. 2019.

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

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

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. **“Receber não é compor”:** **Música e emoção na religião do Santo Daime. Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro, v.27, n.02, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v27n2/v27n2a09.pdf>> . Acesso em 14 dez 2019.

SOUZA, Rafael Sampaio Octaviano de. *Jurema-Preta (Mimosa tenuiflora [Willd.] Poir.): Enteógeno, Remédio ou Placebo? Uma Abordagem à Luz da Etnofarmacologia.* Monografia de conclusão de curso em Ciências Biológicas. UFPE, Recife, 2002.

TROMBONI, M. A **Jurema das ramas até o tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa.** In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. **Índios e caboclos: a história recontada [online].** Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 95-125. ISBN 978-85-232-1208-7. Available from SciELO Books .Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/mv4m8/pdf/carvalho-9788523212087-05.pdf>>. Acesso em: 10 mai.2018.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na condição de babalorixá no Candomblé há 05 anos à frente do Ilé Àse Babá Àlàfunmí e dirigente do Centro Eclético de Umbanda Itassussé há 9 anos e da Igreja do Santo Daime Flor da Rainha há 10 anos, todos situados na cidade de Aracaju-SE, onde esse sacramento milenar(a Jurema) é consagrado em seus rituais, vale colocar minha realização de constatar o quanto que a Jurema representa um veículo de autoconhecimento, um meio de conexão com a saúde, com a cura da alma, do corpo e do espírito; com uma maior consciência de si mesmo, onde se trabalha a questão da saúde integral abarcando uma consciência planetária, bem como sua ligação com o sagrado, seja o sagrado a própria vida, ou a própria divindade.

Como psicólogo clínico há 22 anos, vejo na plasticidade do neoxamanismo a possibilidade de cura para seres urbanos que vêm apresentando sintomas quase epidêmicos de ansiedade, depressão e melancolia persistentes como resultado de vivências cada vez mais afastadas de sentido humano e confortável, comum à vida urbana contemporânea, através do uso de medicinas de povos tradicionais como a Jurema. Vemos que no bojo dessas práticas ritualísticas adaptadas cabem o encantamento, a renovação obtida pelo profundo respeito à vida, inspirado pela dádiva de um ser divino intimamente presente numa nova concepção do existir social.

Fica claro também que essa nova forma de viver a espiritualidade desprovida de predefinições dos seus rituais, constitui uma possibilidade de abordar as questões de saúde e existenciais urbanas através de uma reconexão com o natural e o sagrado.

A força de uma ancestralidade enquanto planta, divindade e identidade, mergulhadas num inconsciente coletivo, se atualiza, se reinventa, penetrando nos ambientes urbanos. Manifestando-se para novos sujeitos, fazendo nascer um circuito de uma rede neoxamânica no Brasil e no mundo.

O universo ayahuasqueiro vem sendo uma porta de entrada instituída para o acesso a esses modos ritualísticos neoxamânicos e da mesma forma a Jurema pode alcançar esse status de institucionalização, uma vez que vê-se surgir uma rede em expansão dos núcleos juremeiros a partir de sua região originária no nordeste brasileiro.

Podemos avaliar o valor da preservação desses saberes diante de uma realidade política que vem descuidando e ameaçando de extinção as comunidades indígenas e seu habitat sagrado, a floresta, seus ambientes nativos. Da mesma forma essa atualidade política apropria-se desses saberes, roubando-os na forma de patentes dos seus princípios

ativos que depois farão parte de formulações industrializadas inacessíveis inclusive aos povos dos quais se originaram.

A evolução no processo de preparo estudada demonstra que o neoxamanismo abre-se para a miscigenação beneficiando-se dos saberes acadêmicos conjuntos aos tradicionais ainda somados aos saberes recebidos desse universo mágico na forma de revelação.

