



Série
Drogas,
Política e
Cultura

Conselho Editorial

Beatriz Caiuby Labate (CIESAS/NEIP)

Karina Biondi (UFSCar)

Frederico Policarpo (UFF/NEIP)

Henrique Carneiro (USP/NEIP)

Maurício Fiore (PBPD/CEBRAP/NEIP)

Taniele Rui (UNICAMP/NEIP)

Thiago Rodrigues (UFF/NEIP)

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD



MERCADO[®]
LETRAS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Grünewald, Rodrigo de Azeredo
Jurema / Rodrigo de Azeredo Grünewald. – Campinas, SP :
Mercado de Letras, 2020. – (Série Drogas, Política e Cultura)

Inclui bibliografia
ISBN 978-65-86089-04-2

1. Brasil – Usos e costumes religiosos 2. Plantas medicinais
– Aspectos religiosos 3. Plantas medicinais – Brasil - História
4. Plantas medicinais – Brasil, Nordeste 5. Povos indígenas
– Brasil 6. Povos indígenas – Brasil, Nordeste 7. Umbanda –
Rituais – Brasil, Nordeste I. Título II. Série.

20-34573

CDD-306

Índices para catálogo sistemático

1. Jurema : Plantas medicinais : Antropologia 306

capa e gerência editorial: Vande Rotta Gomide
imagem da capa: Foto do autor
preparação dos originais: Editora Mercado de Letras
revisão final do autor
bibliotecária: Cibele Maria Dias – CRB-8/9427

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:

© MERCADO DE LETRAS®

VR GOMIDE ME

Rua João da Cruz e Souza, 53

Telefax: (19) 3241-7514 – CEP 13070-116

Campinas SP Brasil

www.mercado-de-letras.com.br

livros@mercado-de-letras.com.br

1ª edição

2 0 2 0

IMPRESSÃO DIGITAL

IMPRESSO NO BRASIL

Esta obra está protegida pela Lei 9610/98.
É proibida sua reprodução parcial ou total
sem a autorização prévia do Editor. O infrator
estará sujeito às penalidades previstas na Lei.



À Natureza

Há tanto o que lembrar e agradecer com relação à jurema e às pessoas que junto a mim se entrelaçaram a ela. Certamente, muito não será mencionado. Deixo meu carinho pelas dádivas humanas e espirituais aqui em efêmero esquecimento.

Muito grato sou a Deocleciano (in memoriam), sua esposa Pureza, seu irmão José Antonio (in memoriam), bem como a Abdon (in memoriam), Zé de Miguel e outros indígenas Atikum com quem compartilhava momentos com a jurema em 1990. Entre os Atikum, fica ainda meu agradecimento especial ao amigo Augusto (para mim eterno pajê), com quem tenho a honra de participar dos ritos com a jurema na Serra do Umã. Também sua esposa Ivonete, Gracia e Maria, Naninba, Ana (in memoriam), Jovassir e outros amigos Atikum merecem meu apreço.

Indígenas de outros povos também contribuíram para minha aproximação à jurema de diferentes maneiras. João Miguel (Pankará), Julio Suíra (Kariri-Xocó), Arlindo, Moisés e Caetano (Kapinawá), entre outros, são também motivo de minha gratidão.

Clarice, amiga e mentora, merece um agradecimento especial e muito carinhoso. Também à Yatra, quem me ensinou a fazer a juremabuasca, registro aqui minha gratidão.

Vários foram os amigos que me acompanharam nos ritos de jurema em minha residência no Rio de Janeiro, e nos encontros de jurema no meu sítio na mesma cidade, a partir de 1997. Gustavo, Nelson, Bóris, Paulinho e Deda, Sidnei (in memoriam), Vasant, Leonor e Maurício e Paulo, Wallace, Pedrão e muitos outros. Valeu!

Já a partir da virada para o século XXI, outros foram se chegando às minhas atividades com a jurema em Campina Grande. O próprio Gustavo veio aqui me estimular a não deixar a peteca cair e o jogo parar. Sempre grato, Gus! Mas as pessoas da região vieram se chegando e muitas me incentivaram ou acompanharam de maneiras variadas. Marcos e Waleska foram os companheiros que se uniram a mim na regularidade e fortalecimento das atividades rituais. Uma espiritualidade muito divertida a nossa! Eric e Nilana também foram importantes incentivadores. Talden, Benny, Cristiane, Marcelo, Eloi, Estêvão, Caju e outros merecem também meus agradecimentos. Além de minha ex-esposa, Simone, e minhas filhas Carolina e Lorena, que sempre apoiaram as atividades espirituais dentro e fora das nossas casas. Todas parceiras!

O tatalorixá Vicente Mariano foi uma pessoa que sempre apoiou minha espiritualidade. Grato! Dorinha do Acaís foi muito generosa e bastante me passou sobre o catimbó – assim como sua sobrinha Castiliana. Mais recentemente, conheci Alexandre L’Omi Lodó, que, muito mais como intelectual ativista da causa juremeira, colaborou para meu entendimento sobre a Jurema Sagrada com entrevistas e conversas.

Além da Maria Thereza, a quem não tive a honra de conhecer pessoalmente, mas que muito me incentivou nos estudos sobre jurema, sendo importante interlocutora, também no mundo acadêmico o Estêvão é um amigo sempre presente, tendo, com seu extenso conhecimento e excelente memória, me assessorado a colocar certos detalhes nos lugares certos, até para a escrita deste livro. Assim como o Marcos, ele foi grande amigo de viagens e aventuras em meio ao cheiro da jurema. Carol, companheira de vida que está sempre por perto, tanto nos rituais de jurema entre os Atikum e outras atividades ou aventuras de campo a ela relacionadas quanto em casa compartilhando as desventuras acadêmicas e do cotidiano, me auxiliou bastante com relação às minhas dúvidas quanto ao emprego de termos próprios das ciências naturais. Quem vem me acompanhando no mato para coletar jurema e me incentiva a dar continuidade à feitura dessa bebida é o guerreiro Gilvan, grande parceiro. Também Fabio e Ian muito me ensinaram sobre práticas atualizadas de usos da jurema que até então eu só sabia de ouvir falar.

Recentemente também, o Robson se aproximou e muito já conversamos sobre a jurema e até escrevemos um texto juntos. Mesmo que eu tente deixar a jurema de lado para refletir outras coisas, ele está sempre rondando e propondo coisas interessantes para avançarmos conhecimentos acerca dessa planta magnífica.

Por falar em textos, Bia e Sandra foram sempre grandes incentivadoras, tanto das minhas atividades com a juremabuasca quanto para a promoção de capítulos de livros, participação em congressos, grupos de pesquisadores etc. Muito grato a vocês!

Por fim, quero contar que há cerca de uma década conheci, num evento comemorativo com indígenas Potiguara e professores da Universidade Federal de Campina Grande em Baía da Traição, a Caroline. Nesta ocasião, durante um bom papo, ela me disse que havia bebido jurema, algo em torno de 10 anos antes, em Florianópolis. Foi com muita alegria que contei a ela que a jurema que ela havia bebido tinha sido feita por mim. Seja lá o que isso tenha a ver com nosso destino, sei é que nessa última década Carol tem sido minha companheira, esposa querida.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
INTRODUÇÃO	17
<i>O campo semântico da jurema</i>	22
<i>Jurema: planta de poder</i>	26
PLANTADA POR DEUS	33
<i>A jurema no mundo e no Brasil</i>	36
<i>A jurema, suas propriedades psicoativas e propensões místicas</i>	43
ARQUEOLOGIA E HISTÓRIA	61
<i>Arqueologia</i>	64
<i>A jurema no Brasil colonial</i>	68
<i>O Santo Ofício e a perseguição aos juremeiros</i>	78
<i>A Pedra Bonita</i>	84
INDÍGENAS E A JUREMA NO INTERIOR DO NORDESTE	89
<i>Os índios do Nordeste e suas territorializações</i>	91

A jurema entre os índios do interior do Nordeste	95
O exemplo dos Atikum	111
A jurema no interior do Nordeste e suas misturas: entre indígenas e regionais.	136
DO CATIMBÓ À UMBANDA E A JUREMA NO LITORAL DO NORDESTE.	145
Das aldeamentos indígenas ao catimbó	146
O catimbó.	155
A jurema de umbanda.	160
A jurema sagrada.	192
A JUREMA E O PSICONAUTISMO CONTEMPORÂNEO	209
O surgimento da juremahuasca e os primeiros psiconautas juremeiros no Brasil.	213
O <i>Peganum harmala</i> e a juremahuasca.	220
DMT: a Molécula do Espírito.	224
O mercado de DMT e os psiconautas contemporâneos	227
A mercantilização ritual da jurema	242
PALAVRAS FINAIS	247
REFERÊNCIAS	259

A PRESENTAÇÃO

Faz pouco mais de trinta anos que a jurema me chamou. Nos anos 1980 eu alimentava interesses por plantas de poder e substâncias psicoativas de um modo geral. Mais do que maconha, cogumelos, ácido lisérgico, ayahuasca, cactos ou trombetas, a jurema me cativou, a partir de uma imaginação afetuosa, logo que soube da sua existência. E uma força foi me atraindo, inicialmente por meio de uma curiosidade que parecia ser por algo exótico e indígena, mas depois, sem mais explicações ou entendimentos, para o interesse literário e a pesquisa presencial. Claro que algumas pessoas contribuíram para isso. De qualquer forma, acabei deixando a Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro e vim morar no interior da Paraíba em 1992. Dizem os amigos que por conta dela. Eu sou suspeito para comentar isso.

Meu primeiro contato com a jurema foi em 1985, através da leitura de Sangirardi Jr (1983). Logo depois, se não me engano em 1987, cursei Etnobotânica com Clarice Novaes da Mota, quando a jurema voltou a ser mencionada. Nesse mesmo ano, lembro a Clarice e o José Flávio Pessoa de Barros escrevendo as primeiras linhas sobre o “complexo da jurema” em meu sítio no Rio, as quais foram primeiramente apresentadas em congresso no ano seguinte (Barros e Mota 1988) e publicadas, em inglês, dois anos depois (Mota e Barros 1990). E eu servindo pasteizinhos de queijo para eles, não com a pulga atrás da orelha, mas, sem ainda entender nada sobre o assunto, sentindo uma aura misteriosa que acostava em mim.

Em 1989, aprovado para o mestrado em antropologia no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), fui convidado a compor equipe de pesquisa coordenada pelo professor João Pacheco de Oliveira, quem me indicou trabalhar etnicidade na área indígena Atikum, no sertão pernambucano. Com uma bolsa de aperfeiçoamento, deveria fazer um levantamento em campo antes mesmo de iniciar minhas atividades no curso de mestrado. Este *survey* não deveria ter um objeto de estudos específico, mas se configurar como um apanhado amplo da vida desse povo. Sabedor, porém, do uso da jurema pelos indígenas do Nordeste do Brasil, me dirigi para a Serra do Umã em janeiro de 1990, já ansioso de encontrar rituais de jurema e relacioná-los com a etnicidade Atikum.

Logo ao chegar na Serra do Umã, fiquei hospedado na casa do mestre juremeiro Deocleciano Antonio dos Santos. O desconforto inicial da chegada de um estranho, guiado por um funcionário da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), para lá se hospedar, foi quebrada na mesma noite quando indaguei imediatamente sobre a jurema e, ele, com um misto de satisfação e espanto, abriu as portas para minha aproximação àquela *ciência*. Com ele, percorria diariamente as terras dos Atikum e era apresentado às pessoas, incluindo aí importantes juremeiros. Participei de rituais fechados *de mesa*, abertos ao público junto ao posto indígena, em *casa de gentio* e terreiro. Mas Deocleciano, àquela época, não me permitia ver a colheita da jurema nem tampouco bebê-la nos rituais. Eu também nunca pedi para beber a jurema e esperava que me fosse oferecida. Ele me contava muitas coisas sobre a jurema, em termos de sua coleta, da postura diante da árvore e do preparo da bebida, de como firmar o pensamento, de como preparar, das orações, dos objetos dispostos na mesa de trabalho. Ele me permitia gravar os rituais, embora não a abertura da corrente para que, através da fita K-7, ninguém pudesse avançar na *corrente* que ali se abria. Estava perto o dia de minha iniciação no consumo da jurema, para o qual ele tinha o cuidado de me preparar tendo em vista sua própria experiência inicial que havia sido muito forte. Segundo contava, quando ele a bebeu pela primeira vez, caiu no chão com muitas visões coloridas e

caleidoscópicas, como se fossem “miçangas”, e, logo depois, veio a visão de “índios bravios invisíveis”, uns dançando ao redor do seu corpo deitado no chão e outros o observando bem de perto como se estivessem lendo seu interior. Contudo, minha iniciação não ocorreu, pois, devido a uma forte situação de violência na área indígena, tive que ir embora de lá com apenas dezesseis dias de trabalho de campo. Logo após minha saída, um líder indígena que participava dos rituais conduzidos por Deocleciano e que pretendia, com meu apoio, ser cacique dos Atikum, passou por tentativa de emboscada e fugiu para Brasília, onde logrou autorização para se eleger cacique por vias democráticas. Abdon Leonardo da Silva me aguardava para, no dia de Reis em janeiro de 1991, fazer minha iniciação na Pedra do Gentio, lugar sagrado desse povo que estava sendo limpo e preparado para um grande ritual de reinauguração das atividades rituais ali, quando aconteceria de eu beber jurema pela primeira vez. No dia 30 de dezembro de 1990, todavia, Abdon foi vítima de uma emboscada na Serra e morreu baleado. Eu fiquei sem retornar ao lugar por 10 anos, pois muitos índios foram embora da Serra fugidos e me diziam que era muito perigoso eu voltar lá. O mesmo me diziam os funcionários da FUNAI e agentes da Polícia Federal.

De qualquer forma, quero aqui deixar registrado que nessa época eu era um ateu agnóstico, que nunca havia me emocionado diante de qualquer coisa sagrada, embora fosse um espiritualista nato, que já havia sido interessado por filosofias orientais e coisas misteriosas. O primeiro *trabalho* de jurema que assisti foi na casa do Deocleciano, com a presença dos irmãos dele: Manoel Antonio dos Santos (“juremeiro mais velho da região”) e José Antonio dos Santos, o qual também realizava *mesas de jurema* em sua casa. Este foi um trabalho de mesa colocado para quatro mulheres que se consultariam com Deocleciano durante a sessão. Os raros móveis de uma pequena salinha naquela casa, no ermo de uma serra e à luz de velas, foram retirados e foi colocada a mesa da jurema no chão. Ao toque dos maracás, das cantigas e vocalizações, da batida dos pés no chão, do semblante das pessoas que alternavam júbilo e seriedade, dos *encantados* que por ali passaram, enfim, diante daquela aparentemente singela cerimônia e de toda aquela

ambientação, algo me tocou como nunca havia acontecido: minha alma e meu corpo foram preenchidos de um afeto que fazia explodir qualquer dicotomia entre o que estava dentro de mim e o que emanava da atmosfera reinante, me emocionando *diante do misterioso*. Acho que foi a primeira vez que senti a presença do divino: numa modesta casinha no topo de uma serra habitada por *caboclos-índios* no meio do sertão.

Comecei a escrever artigos e capítulos de livro sobre o uso a jurema entre os Atikum, sem nunca ter bebido essa planta. Em função de um dos trabalhos resultantes de uma comunicação minha num congresso, ao que retornarei ao longo deste livro, foi que fui procurado por Yatra-W.M. da Silveira Barbosa em 1996, pessoa que, em janeiro de 1997 me fez beber jurema pela primeira vez, porém já misturada com a planta arruda da Síria (*Peganum harmala*) – e, num segundo momento quando me foi ensinado seu preparo, contendo também a trombeta (*Brugmansia suaveolens*) – e num contexto bem distinto do uso indígena. Era a *juremahuasca*, bebida que, no mês seguinte, eu mesmo começaria a produzir, bem como conduzir rituais principalmente ao som das fitas gravadas nos trabalhos dirigidos por Deocleciano. Claro que minha experiência no campo daimista (eu frequentava a *barquinha* conduzida pelo casal Marília e Philippe Bandeira de Mello) me ajudou bastante a lidar com a ingestão do DMT da juremahuasca ao ponto de conduzir os rituais. Mas especialmente, os ensinamentos de Deocleciano foram riquíssimos para eu mesmo coletar respeitosamente e eficientemente (inclusive em termos dos mistérios relativos a isso, a mim compartilhados por ele) a jurema, bem como macerá-la, *encruzá-la* e outros procedimentos rituais que ultrapassavam os ensinamentos de preparo da juremahuasca que visava mais especificamente – e pouco espiritualmente – a absorção do DMT existente na jurema. Na verdade, atualmente tenho um apreço maior pela jurema preparada e ritualizada à moda indígena Atikum do que pela juremahuasca. A jurema indígena é também psicoativa, mas de uma maneira diferente e bem mais sutil do que a que, misturada a betacarbolinas, encharca de DMT o cérebro dos indivíduos.

Na verdade, embora alguns amigos ou colegas antropólogos me considerem um *psiconauta*, eu não penso assim. Pelo menos não um psiconauta arquetípico. Nunca pesquisei receitas de juremahuasca na internet, nunca busquei aprofundar e modificar minha maneira de preparar as bebidas, misturá-las ou servi-las. Nunca busquei diálogo com quem faz isso. Nunca busquei ir além. As mudanças que fui fazendo nas maneiras de preparar a juremahuasca (e a jurema pura) e de conduzir rituais foram sempre intuitivas. Nada de procurar novas experiências. Afino com a natureza e a percebo enquanto sujeito, uma totalidade que tem agência. A jurema como ente da natureza é o que me interessa. Uma receita me bastou como pedra de toque para a conexão que precisava. Minha bricolagem tem a ver com espiritualidade, religião e cultura. Meu papo não é prioritariamente molecular. E também não busco me aventurar em experiências com outras substâncias.

Enfim, depois de cinco anos preparando a juremahuasca, em 2002, acompanhado de Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque e Estêvão Martins Palitot, organizei um *survey* por algumas áreas indígenas nordestinas, passando por Kariri-Xocó (onde encontramos com Clarice Mota, que, entre outras importantes pessoas que nos conduziram ao espaço do *Ouricuri* desse povo, nos apresentou o querido pajé Julio Suíra), Karapotó, Kapinawá e, por fim, Atikum e Pankará (nesses dois últimos lugares sempre contamos com a colaboração do chefe de posto Atikum, o prestativo Eugenio). Se em Kapinawá nos foi dada a oportunidade de participar da coleta e do preparo da jurema que bebemos num agradável ritual noturno, em Atikum não foi diferente. O líder espiritual Augusto Gustavo de Oliveira e o então pajé José (filho da importante cacique Ana) nos levaram ao mato para a coleta da planta e seguimos a maior parte do preparo da bebida até o forte e concentrado ritual, no âmbito do qual a bebemos à noite. Também em Pankará bebemos uma jurema muito bem apurada. Fizemos grandes amizades nesses lugares, especialmente em Atikum, Kapinawá e Pankará, lugares que voltamos várias vezes depois. Entre os Atikum, em 2002, Pureza, a viúva de Deocleciano – a quem tinha visto pela última vez em 1991 em Garanhuns –,

me disse que quando ele ia para o hospital numa ambulância, já falecendo, ele falava muito em mim e afirmava repetidamente com muita convicção que eu era “um juremeiro”. Pureza nos contou que achava que ele já estava “ruim da cabeça”, até que soube, naquele momento, que, de fato, eu já *trabalhava* com a jurema há anos. Desde 2002, estou sempre que possível indo aos Atikum, onde fico hospedado na casa do meu querido amigo o pajé Augusto e sua esposa Ivonete. Com eles vou sempre beber jurema e fazer nossos rituais acompanhados de mais um conjunto amplo de amigos Atikum, tais como Gracia, Naninha Bezerra e a muitos outros. Desde 2005, raramente faço e bebo *juremabuasca*. Acho que estou mais presente nos trabalhos de jurema do pajé Augusto do que nos meus mesmos. Sou muito grato a essa gente, e a muitas outras pessoas que de outras tantas formas me acompanharam e me mostraram tantas coisas que me fizeram amadurecer numa caminhada espiritual. Mas, principalmente, à própria Jurema. Sem essas presenças, certamente hoje eu não estaria me dando ao luxo de tentar contar um pouco para vocês sobre as belezas da jurema.

Campina Grande, véspera e dia de São João de 2018.

INTRODUÇÃO

Neste livro tratarei de apresentar várias manifestações da jurema. Desde planta pioneira do interior do Nordeste brasileiro, até as extrações do alcaloide DMT (N,N-dimetiltriptamina), de interesse do psiconautismo contemporâneo. Aqui darei um passeio pela jurema, em praticamente toda a polissemia que essa palavra pode carregar. Contextualizados seus sentidos, darei também uma volta nos empregos que do termo jurema se faz nas conjunturas que ficarão em evidência.

Embora escrito em linguagem caracteristicamente acadêmica, este livro se destina não apenas a leitores desse meio, mas busca informar ao amplo público o que se destaca quando se fala em jurema nos diversos contextos. Aqui não se pretende também esmiuçar, muito menos criticamente, as obras já escritas sobre jurema sob seus diversos ângulos – e perdoem-me os autores que contribuíram para os possíveis temas em torno da jurema, mas que neste livro não serão mencionados. O que se quer fazer com este livro é uma apresentação geral da jurema, em sua vasta polissemia, levando em conta suas características, seus usos e os materiais concretos e simbólicos a ela relacionados. Contudo, quero ressaltar que o aspecto da jurema que mais me interessa avançar é o relativo aos seus usos místicos.

Posso, assim, inicialmente evocar a jurema em referência a plantas ou bebidas usadas ritualmente. De fato, no Brasil algumas espécies vegetais são chamadas de jurema, nome este também aplicado a bebidas elaboradas a partir dessas plantas, mas também

a outras não preparadas a partir delas. Além de beberagens, partes das plantas (especialmente as folhas) podem ainda ser usadas para banhos, para serem (de)fumadas etc. Desde o período colonial, se registra no Brasil o uso ritual da jurema entre populações indígenas, além da recorrência de usuários da jurema em meios rurais e urbanos. Além disso, vários contextos e usos da jurema podem ser destacados, desde sua utilização por parte de populações tradicionais até por psiconautas contemporâneos que procuram experienciar estados místicos a partir das ações bioquímicas decorrentes do uso da jurema.

Assim, desde os *juremais* do semiárido nordestino até esses usos psiconáuticos atuais, o fio condutor para a apresentação dos dados¹ que neste livro ficarão em evidência se baseará, em larga medida, na ideia de “co-tradições” que, em fluxos ou “correntes culturais” (Barth 1984), foram configurando tradições rituais, espirituais ou religiosas em vários lugares do Brasil. Se destacarão diferentes religiosidades de base e origem em contextos diversos, embora algumas vezes umas apareçam como desdobramentos de outras.

Uma menção ao campo ayahuasqueiro (ou daimista) é inicialmente relevante na medida em que a ayahuasca e a jurema – embora com origem entre povos indígenas de contextos bem distintos e geograficamente bem distantes – se encontraram em determinado momento e passaram a caminhar juntas em alguns contextos – inclusive na operacionalização da bebida que veio a ser chamada de *juremabuasca*, isto é, a mistura da jurema preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir.) com arruda da Síria (*Peganum harmala*). No caso dessa jurema utilizada contemporaneamente por psiconautas, sua própria chegada ao Brasil foi por intermédio de uma pessoa que havia sido ligada ao meio daimista. Enfim, os primeiros psiconautas brasileiros a utilizarem a jurema são originários do campo ayahuasqueiro e trazem para a experimentação com a jurema uma perspectiva nitidamente religiosa.

1. A apresentação teórico-metodológica que se segue nos próximos parágrafos desta seção já foi exposta em Grünewald (2018, pp. 111-114).

Porém, mais ressaltados do que a juremahuasca, serão aspectos de outros campos religiosos nos quais a jurema se faz presente, como no caso dos indígenas do Nordeste do Brasil, o catimbó, a umbanda e a religiosidade chamada simplesmente de jurema. Essas religiosidades perpassam, ainda, folguedos de algumas regiões do Nordeste do Brasil, nos quais a jurema também se apresenta como uma força fundamental para a sustentação de tais tradições.

Vale salientar também que tudo o que conhecemos como jurema vem de contextos históricos posteriores ao contato colonial. A jurema, inclusive, foi marca de oposição entre o colonial e o nativo. Dessa forma, não me parece possível refletir uma história dos usos da jurema sem colocá-la em conexão com os pensamentos colonial e o moderno, que a relegaram a um espaço subalterno. Na pós-modernidade, também, alguns novos sujeitos promovem, com seu experimentalismo místico com a jurema, uma crítica a essa assimetria, tentando barrar em alguma medida a arrogância da ciência médica e da modernidade como um todo, cuja razão não permite aos indivíduos escutar o mundo (*cosmos*) mais amplo.

Por outro lado, quero sustentar que o conceito de religião tem uma aplicabilidade estrutural consistente ao catolicismo em sua morfologia clássica no Brasil. Já os misticismos que emergiram dentro ou ao redor dele, sejam por revelações, sincretismos etc., fazem com que tenhamos dificuldade de aplicar tal conceito às religiosidades que tem na jurema seu elemento essencial – mesmo que essas sejam chamadas, por certos grupos de nativos, de “religião”. Além disso, na perspectiva que assumo, as religiosidades da jurema em exposição aqui teriam ainda sentidos cambiantes conforme suas interpretações a partir de *performances* locais.

Sigo a Asad (1993), ao levar em consideração as juremas como fenômenos que variam no tempo em nos lugares. Nos passos desse autor, vejo que as histórias dessas religiosidades são construídas pelas pessoas que a fazem na ação, contestando e negociando significados em contato com tradições religiosas (espirituais, místicas) diversas com as quais entram em contato – especialmente com setores do catolicismo e da umbanda – e a partir de um lugar dialógico no qual vão construindo sua

existência cultural. Aqui, como Asad, percebo “não apenas um trabalho incessante de criação humana, mas também um caráter instável e híbrido de sua criação”² (Asad 1993, p. 2). Além disso, as pessoas que experimentam essas religiosidades (e as próprias religiosidades), mesmo que localizadas, não devem ser pensadas como enraizadas, pois movimento e comunicação são fundamentais para suas composições de uma maneira geral. Autenticidade não é algo inato ou primordial, mas fruto da agência humana constante e historicamente criativa, procedendo inclusive a cópias, empréstimos culturais etc., que acabam por configurar e reconfigurar novas religiosidades que são fruto da mistura, a qual vai se acompanhar, conseqüentemente, de novas identidades culturais autênticas e igualmente mestiças, relacionais e inventivas. Claro que todos esses movimentos não são apenas espontâneos, mas cingidos por constrangimentos diversos, que deveriam nos fazer ressaltar questões de poder, que incluem na mobilidade, como podemos refletir a partir de suposições do Asad acerca de Arendt (Asad 1993, p. 11), processos de criação de significados e definição de identidades.

Com base também em perspectivas iniciadas com a virada pós-moderna e a antropologia da experiência, procurarei direcionar o olhar para os ruídos e elementos estruturalmente arredios presentes nas sociedades, e não apenas nos elementos convencionais das religiosidades apresentadas. De fato, a virada pós-moderna enunciada por Turner (1987) busca evidenciar coisas que escapam das classificações e dos paradigmas da ordem, com foco nas falhas, hesitações, fatores pessoais, componentes situacionais de *performance* que são incompletos, elípticos e, por isso, com força para a criatividade genuína (Turner 1987, p. 77). Neste caso, os contextos históricos e etnográficos analisados evocarão a coexistência de itens culturais originados em diferentes lugares e momentos históricos, não procurando descrever formas culturais autênticas, mesmo porque não existe uma *jurema* autêntica, pois, como lembraria Bruner (2004), a cultura está continuamente mudando e existem muitas variantes de uma mesma *cultura*.

2. Todas as citações extraídas de livros em inglês foram traduzidas pelo autor.

A antropologia da experiência deve ainda ser ressaltada na medida em que volta sua atenção para a experiência e suas expressões enquanto significado nativo (Bruner 1986). Mas, se *experiência* tem sido recentemente uma questão importante para se demarcar os espaços da religião e da espiritualidade, nem por isso, como nos ensina Geertz (2001), noções vinculadas a *sentido*, *identidade* e *poder* devem ser deixadas de lado para se “captar as tonalidades da devoção em nossa época” (Geertz 2001, p. 152), ou para, mais amplamente, procedermos à descrição daquilo que se pode destacar quando nos debruçamos sobre o que se vem chamando de *religião*.

Em termos metodológicos, ainda, sigo a Barth (2000a) ao sustentar que a realidade é muito mais ampla do que a consciência e as experiências das pessoas. Mesmo as realidades construídas por grupos de rituais não abrangem a totalidade das sociedades ou contextos religiosos onde se situam. Para Barth, “os vários horizontes limitados das pessoas se ligam e se sobrepõem, produzindo um mundo maior que o agregado de suas respectivas práxis gera, mas que ninguém consegue visualizar. A tarefa do antropólogo é mostrar como isso se dá, e mapear esse mundo maior que surge” (Barth 2000a, p. 137). Ponho-me, como uma tarefa neste livro, a tentar olhar por cima dos ombros dos sujeitos da jurema e apresentar um amplo panorama sobre os usos que eles fazem nos contextos pelos quais transitam. Percebendo ainda que não só os usos, mas os próprios contextos são também fluidos e portadores de uma plasticidade muitas vezes imperceptível, ou não requerida, não sustentada e não desejada pelos atores sociais neles localizados de forma fixa ou em trânsito.

Ao abordar as religiosidades que fazem uso da jurema, este livro não pretende explorar minuciosamente aspectos históricos, compósitos, sincréticos, estruturais, funcionais, performáticos, teológicos etc. dessas religiosidades, mas notar a presença da jurema em cada uma delas; e também não de forma exaustiva, mas buscando registrar como, nessas religiosidades, a jurema se faz presente de forma importante ou central. Os materiais empíricos aqui apresentados, entretanto, não serão exuberantes. Este livro, na verdade, se constrói sobre dados de campo por mim coletados sistemática e assisticamente entre pessoas

dos diversos contextos aqui examinados, bem como conversas informais, entrevistas realizadas presencialmente, mas também conversas telefônicas, questionários aplicados pela internet, além da participação em inúmeros rituais. Tudo isso ao longo de mais de duas décadas. O livro também se baseia largamente em dados históricos e bibliográficos, assim como em dados e resultados de pesquisas elaboradas por terceiros.

Por fim, este livro se circunscreve fundamentalmente ao Brasil e, mais especificamente ainda, ao Nordeste deste país. Assis e Labate (2014) apontaram muito bem como o Santo Daime se expandiu para além das fronteiras amazônica e brasileira, ganhando espaços no exterior, mas de forma integrada à dinâmica da diáspora das religiões brasileiras. No caso das religiosidades tradicionais nas quais a jurema se faz presente, apesar de suas plasticidades e porosidades, não há uma difusão vigorosa para além das fronteiras nordestinas, uma vez, inclusive, que tais sistemas de crenças se sustentam, na maioria dos casos, na imprescindibilidade da natureza local para sua reprodução. É, de fato, curioso ver os indígenas do Nordeste, do Leste e do Sul do Brasil bebendo ayahuasca respeitosamente e até criando espaços rituais tidos como “tradicionais” para isso. Os próprios líderes religiosos juremeiros costumam informar respeito pela ayahuasca. As religiosidades juremeiras, por seu turno, não parecem ter sido atrativas em outras localidades (como entre populações indígenas amazônicas). Só a juremahuasca (elaborada inicialmente fora do Brasil) ganha, em função da sua atuação bioquímica no organismo humano, espaço para prosperar no Brasil ou se difundir transnacionalmente.

O campo semântico da jurema

Seria uma tarefa muito difícil mapear e apresentar na íntegra o *campo semântico* da jurema. Este nome é empregado das maneiras mais variadas e aplicado a coisas bem distintas e separadas semanticamente. Jurema comunica coisas diferentes

em vários contextos, entre várias comunidades, nas várias religiosidades etc. Mas há uma generalidade, uma regularidade: jurema comunica *indianidade*. O ser nativo, ser das matas, ser caboclo etc. Ela comunica a natureza e os autóctones do Nordeste do Brasil. No interior do Nordeste, ela é planta pioneira, é da mata, é mato. Ela, no sertão, foi colocada por Deus com a finalidade da própria comunicação mística.

Na literatura, a jurema se alia ao nativismo, por exemplo, no romantismo de José de Alencar em sua obra *Iracema* (1865). Segundo Martinez *et. al.* (2009), a jurema seria a planta de poder secreto xamânico servida como libação onírica aos guerreiros tabajaras do Ceará. *Iracema* (anagrama de América) era a filha do pajé e guardaria o segredo da jurema, tendo sido prometida ao deus Tupã. Contudo, *Iracema* apaixona-se pelo soldado-guerreiro português Martim Soares Moreno, a quem serve o “licor de Tupã”. Com ele gera um filho mestiço.

Bairrão (2003) nos ajuda a refletir acerca da presença “persistente e multifacetada” da jurema no imaginário brasileiro e de como isso se reflete em formas populares de cognição. Inspirado em seu texto, eu anuncio de imediato uma primeira observação epistemológica para se transitar pela polissemia da jurema, que instrui a não buscar seus significados isoladamente e emanados apenas de elementos concretos, mas evocar a rica interdependência subjetiva de suas acepções a partir das vozes nativas. E, menos que certezas, devemos reconhecer que os sujeitos da jurema são eles também vagos, hesitantes, e que a ambiguidade de suas concepções denota a riqueza semântica desse campo de conhecimento sobre jurema. Vejamos.

Como inicia Bairrão, jurema é uma árvore, mas são várias as espécies. Jurema é uma bebida, mas são várias as bebidas – e, como eu vejo, não interessa saber qual foi uma suposta bebida original, mas perceber que ela passa incessantemente por diversas transmutações. Jurema é uma variedade de cerimônias religiosas. Jurema é uma “entidade espiritual” diversamente caracterizada. Jurema são distintos locais de culto e oração. Conforme o contexto, jurema é “mundo espiritual” ou “plano espiritual”.

Ainda, “Jurema é uma índia metafísica. Atende pelo nome de Jurema uma apresentação antropomórfica do sagrado florestal. Em rituais, convivem a bebida e a ‘cabocla’ do mesmo nome (...) Una ou duas?” (Bairrão 2003, p. 163). E jurema também pode ser “uma linha”. Mas são múltiplas as linhas, as quais se aplicam a contextos, tipos de espíritos ou “falanges”, domínios espirituais etc. Assim, habita o sertão, as florestas e até o mar. Mas jurema é também um objeto: “pintura ou estatueta de uma índia, com traços que podem variar – as suas apresentações icônicas estão longe de serem tratadas como meras representações – na prática ritual, podendo receber a atenção, cuidado e respeito devidos à própria ‘realidade’” (*ibid.*, p. 164). Mas a imagem da jurema não se corporifica apenas em objeto material, pois ela pode “ser aparição objetivamente percebida por ‘videntes’, com a mesma qualidade da percepção de uma pessoa comum, como pode igualmente surgir como uma ‘imagem mental’ parecida com as cenas oníricas, dela se distinguindo por acontecer em vigília e por outros sinais que variam bastante de informante para informante” (*ibid.*). A jurema é também uma *cidade* “do Além”, mas que pode estar “numa coleção de copos e taças com diversas bebidas que, com fins rituais, se assentam na ‘mesa da Jurema’; bem como pode ser uma juremeira (árvore) ou um juremal” (*ibid.*). Jurema ainda é “a mata. A cidade da Jurema pode alargar-se do juremal à totalidade e variedade da floresta, no seu conjunto” (*ibid.*). E jurema é o tronco, a *tronqueira* onde se fazem os assentamentos. Tronco (ou galho) – que, algumas vezes, nem da árvore jurema é – que marca um ponto de sacralidade no lugar do culto. E jurema é um importante sinal diacrítico da indianidade dos índios do Nordeste em suas etnicidades. No psiconautismo, muitas vezes jurema aparece metonimicamente em referência à molécula de DMT, mas ao mesmo tempo é a árvore que, segundo esboços de narrativas míticas enunciadas entre diversos segmentos religiosos de juremeiros tradicionais, guardou a Sagrada Família – e, “entre as mais importantes ‘falanges de espíritos’ que a acompanham, incluem-se os caboclos do Rei Salomão” (*ibid.*, p. 167). Enfim, a jurema é memória coletiva, mas com força “multiplicadora de representações” (*ibid.*).

Seguindo Bairrão, “a Jurema se revela como uma espécie de poesia imanente ao imaginário brasileiro, cuja decifração implica um enredamento na nervura sutil das folhas e em contato com espinhos. Pouco importa a inconsciência de uma representação total dessa epifania por parte dos sujeitos populares atingidos pelo seu ‘tombo’ (iniciação). Eles são mais do que sabem, pois a Jurema transborda a consciência.” (*ibid.*, pp. 168-169). A jurema é ao mesmo tempo “arcaica e pós-moderna”. Ela “escapa ao realismo” (*ibid.*, p. 180). Para ele, “as suas revelações ocorrem numa linguagem sinestésica, que atinge o medular do ser, inscrevendo-se em sensações e induzindo ações. Uma linguagem ‘tátil’, em cujo âmbito (não verbal) o discernimento entre coisas-objetos e coisas-representações não faz sentido” (*ibid.*).

De diferentes formas, esses sentidos da jurema estarão presentes neste livro. E talvez ainda outros. E não de maneira estanque, mas fluidas e interpenetráveis. Não me preocupa aqui estabelecer criteriosamente o que é ou está determinado. Mas também não quero dizer que o indeterminado é o regime. Importa-me mais elementos inacabados e que clamam por reflexão e experimentação do que cerrar significados em torno das coisas.

Por fim, quero adicionar que um campo semântico da jurema só faz sentido a partir das formas de linguagem e de comunicação humanas. Mas a jurema não é apenas objeto para nosso deleite semiótico, ela é sujeito que comunica. Assim entendo. Como outros seres da chamada natureza (e também seres espirituais que não têm sua contrapartida na natureza física) podem também comunicar. Mas isso não é assunto para este livro, escrito para humanos. Imaginem que, além de outras espécies botânicas, micélios e o próprio solo, também insetos (como as abelhas que se relacionam com a jurema para polinização), répteis, aves e mamíferos estão em contato com a jurema de alguma forma, dela podendo depender de alguma maneira, mesmo que por pouco tempo. Há formas de comunicação que nos escapam e para as quais não tenho instrumentos para comentar.

O que mais me importa aqui é, de fato, a jurema como veículo místico. Assim, comecemos a ver o que são plantas com função mística.

Jurema: planta de poder

Alguns termos poderiam ser escolhidos para fazer referência ao caráter místico que algumas plantas propiciam. Ressalto primeiramente *planta de poder* em função da percepção dos usuários acerca da força, ou do poder, que uma planta teria de conectá-los a esferas sobrenaturais e divinas – além de outros poderes não esotéricos, os quais, embora de atuação simplesmente bioquímica (para nós pesquisadores), arrebata não só mentes, mas também corpos e corações. Nesse sentido, *planta de poder* tem abrangência maior do que *enteógeno*, o qual faz referência apenas ao caráter místico da planta. Usarei largamente este último termo para me referir à jurema, mas o apresentarei detalhadamente mais adiante. Ainda, lançarei mão muito recorrentemente do termo *planta psicoativa*, por achá-lo mais conveniente em diversos momentos discursivos ao longo do livro. *Planta sagrada* será um termo menos utilizado, assim como *planta alucinógena*. Evitarei o uso do termo *droga*, pois, apesar de sua abrangência, apresenta conotações negativas e estigmatizantes. A alternância terminológica se dará, não por confusão, mas porque, afinal, a jurema não será tratada apenas como veículo místico, mas também a partir de outras características.

Nos anos 1960, Watts (1972) já ressaltava que o estudo de experiências com *psicodélicos* “esbarra de saída em dois obstáculos. O primeiro é que, pensando bem, não sabemos muita coisa a respeito da organização e da estrutura química do cérebro. Não conhecemos grande coisa do processo pelo qual ele busca uma informação sobre o mundo exterior e sobre si mesmo para saber se estas substâncias ajudam (como as lentes corretivas ajudam a vista) ou o perturbam” (Watts 1972, p. 307).

Para ele, com o uso de tais substâncias “é evidente que há uma modificação dos estados de consciência. O caleidoscópio dos arabescos dançantes que vemos quando fechamos os olhos deve ter ligação com qualquer coisa de real, mesmo que isso não provenha do mundo físico exterior. Mas qual a sua natureza? Recordações sob uma nova forma? Figuras traçadas pelo sistema nervoso? Arquétipos do inconsciente coletivo?” (*ibid.*, p. 311).

Por fim, este autor conclui que “tudo nos leva a crer que os agentes psicodélicos se comportam ao inverso dos alucinógenos, justamente porque reduzem o selecionamento imposto pelos sentidos e porque abrem a consciência a acontecimentos situados além dos que deveríamos, ao que dizem, observar” (*ibid.*, p. 319).

Carneiro (2002) nos informa, por sua vez, que “as plantas alucinógenas são um grupo específico de plantas psicotrópicas que se diferencia dos sedativos e dos excitantes, assim como do álcool. Existem cerca de 150 plantas alucinógenas que foram utilizadas, em algum momento, por diferentes povos da Terra que, em sua quase totalidade, com exceção de esquimós e certos aborígenes australianos, possuíram o hábito de consumo e, ao menos, um tipo de alucinógeno” (Carneiro 2002, p. 137). Até “pintores rupestres pré-históricos” supostamente teriam tido habilidades xamânicas originadas do consumo de plantas alucinógenas. Embora, como sabemos, exista uma variedade de termos para se referir a essas plantas de poder, Carneiro lembra que, apesar da sua “impropriedade”, o termo *alucinógeno* é o que prevalece na literatura, farmacológica, médica e sociológica.

Rätsch (1998) é enfático, entretanto, na ideia de *plantas psicoativas*, as quais são definidas por ele como as “que as pessoas ingerem nas formas de preparações simples ou complexas para afetar a mente ou alterar o estado de consciência” (Rätsch 1998, p. 9). E consciência, para ele, “é um campo de energia que pode se expandir, mudar amorfamente como uma ameba através de ocultos cantos do mundo, se dissolver no oceano do desejo, ou se cristalizar em claridade geométrica. Através do uso de plantas e produtos psicoativos, a consciência pode ser paralisada, subjugada e contida; ela pode também ser animada, estimulada e expandida” (*ibid.*).

Este autor informa que “o estudo das plantas psicoativas começou com os primórdios da botânica. Theophrastus (370-287 A.C.), o ‘pai da botânica’ nos tem fornecido descrições de numerosas plantas e substâncias psicoativas” (*ibid.*, p.18). Carneiro (2002), por fim, sustenta que, “para buscarmos compreender do que realmente se trata quando se fala de ‘experiência alucinógena’, deveremos investigar a formação histórica dessa experiência e de sua conceitualização. Somente a contextualização histórica e antropológica podem permitir que os significados das diferentes experiências possíveis com os alucinógenos sejam compreendidos” (Carneiro 2002, pp. 143-144).

Se vários autores já sustentaram que psicoativos são usados desde o início da humanidade – talvez até colaborando para a própria passagem do estado de natureza para o estado de cultura –, o uso de tais substâncias, contudo, não é prerrogativa humana. De acordo com Luz (2015), se “os etnobotânicos acreditam que o uso de plantas psicoativas seja quase tão antigo quanto a própria humanidade” (Luz 2015, p. 9), por outro lado “o uso de moléculas psicoativas não é privilégio da humanidade, outros primatas, diversos mamíferos e até mesmo insetos procuram deliberadamente alterar a percepção através do uso de plantas e seus metabólitos secundários” (*ibid.*, p. 10).

Evidências arqueológicas, segundo Saniotis (2010), também sugerem que o *Homo Sapiens* tem usado “substâncias psicoativas” desde a pré-histórica, quando esses “seres humanos têm tido uma íntima associação com vários tipos de substâncias psicotrópicas e alteradoras do humor. Tais substâncias têm servido a vários propósitos, tais como induzir EAC [estados alterados de consciência] para fins religiosos ou recreativos, melhora cognitiva, fortalecimento da identidade do grupo, sucesso reprodutivo e alimentação. Dada sua atual preponderância, as substâncias psicotrópicas e alteradoras do humor continuam a ter um considerável impacto sobre o futuro das sociedades” (Saniotis 2010, p. 482).

Schultes (1976) também ressalta que a humanidade sempre buscou por plantas, quer para alimentação, cura, veneno etc., tendo descoberto também as “plantas alucinógenas”, que, em função de distorcerem os sentidos e provocarem alucinações, alteram a realidade. Para ele, os “alucinógenos permeiam quase todos os

aspectos da vida nas sociedades primitivas. Eles desempenham papéis na saúde e na doença, paz e guerra, vida doméstica e viagem, caça e agricultura; eles afetam relações entre indivíduos, aldeias e tribos. Acredita-se que eles influenciam a vida antes do nascimento e depois da morte” (Schultes 1976, p. 7). Além da medicina e da religião, noto que os alucinógenos seriam muito importantes também em rituais liminares que marcam passagens de *status* na vida das pessoas em muitas sociedades indígenas.

Camargo (2005-2006), por seu turno, afirma que “desde os primórdios da humanidade constroem-se sistemas de ideias que possam dar explicação sobre tudo que diz respeito à vida, o que se vê, o que se ouve, o que se sente e teme, o que se padece de corpo e alma, e também sobre o que diz respeito à morte e pós-morte. Certamente, foi dos conflitos íntimos dos seres humanos que a magia surgiu, como um instrumento para se buscar as respostas para toda sorte de indagações e, assim, configurarem-se no imaginário, os mitos, os ritos e as entidades divinizadas habitando um universo sacralizado, responsável por tudo.” (Camargo 2005-2006, p. 395). Os curadores são investidos de dons divinos e poderes espirituais, que lhes confere sacralidade. Os instrumentos materiais e imateriais usados por eles são assim também investidos de poderes sagrados, como no caso das plantas de uso medicinal e ritual (*ibid.*). Segundo esta autora, “as plantas rituais tornam-se sagradas quando do seu deslocamento para outro sistema, diferente do de sua origem – o do contexto vegetal propriamente dito – e da imputação, a elas, de um *valor sacral*”, isto é, “aquele que será legitimado através de ritos próprios, os quais caracterizarão seu papel dentro do novo sistema em que foi incorporado por um dado modelo de crença, filosofia ou pensamento” (*ibid.*, p. 396).

Camargo parece argumentar que essa transposição das plantas para o sagrado as insere em domínios míticos. Para nossa reflexão, gostaria de sugerir ainda que as próprias *plantas de poder* tem potencialidades criadoras de universos míticos (e cosmologias). Elas inclusive podem fazer com que os indivíduos conectem e passem a se comunicar com seres sobrenaturais (ou até deidades) antes desconhecidas e que passam a existir para

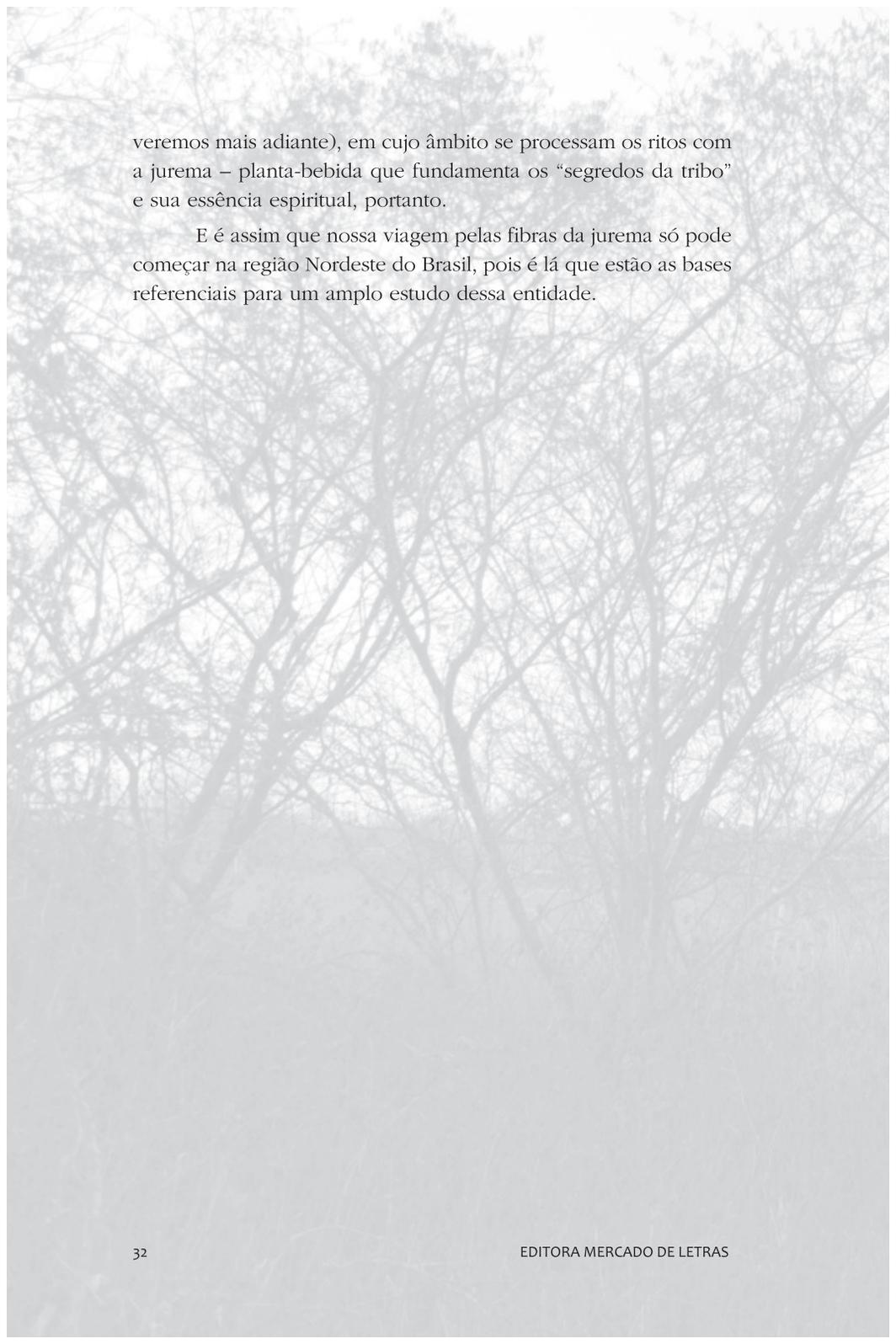
eles como realidade e lhes instruir sobre o *cosmos*, sobre sua organização social e moral etc.

Os próprios efeitos das plantas psicoativas passam, enfim, por um deslocamento do profano ao sagrado (nos casos em que esses domínios são pensados separadamente e em forma de oposição). Segundo Camargo, é importante relacionar, para essa transposição, *espiritualidade* e *religiosidade*. A primeira seria uma característica própria dos seres humanos com “caráter de intangibilidade”. Como afirma: “Não podendo dar uma explicação concreta à espiritualidade, nem a um estado de espírito, por tratar-se de um bem imaterial, a mente humana vagueia por um universo que não existe no concreto, mas ela crê existir, e sabemos que existe porque isso se herda culturalmente, ou do grupo familiar ou social, nele buscando os significados da vida (dando sentido a ela)” (*ibid.*). Contudo, a espiritualidade “tem uma relação de parentesco com a *religiosidade*, visto que esta permite ao homem disciplinar suas ideias sobre o intangível universo de seus pensamentos, obedecendo a doutrinas e regras. E são essas doutrinas e regras que dão sustentação aos sistemas de crença que congregam adeptos para, unidos pelos mesmos anseios e princípios, desempenharem um papel social além da participação restrita, no ambiente religioso” (*ibid.*). As *plantas sagradas*, como a jurema em evidência neste livro, têm papel importante na condução das pessoas a esses planos intangíveis, sendo importantes articuladoras místicas que, por isso, são investidas de sacralidade e veneradas pelos devotos.

Barrett e Griffiths (2017) argumentam que, embora “profundas experiências espirituais e místicas” ocorram sem o uso de substâncias psicoativas, são abundantes as evidências históricas que endossam a importância do uso dessas substâncias para facilitar tais experiências. Ademais, as experiências místicas com ou sem o uso de psicoativos seriam imensamente similares. Tais experiências se caracterizariam pelo indivíduo se perceber em contato contínuo com deus, com o cosmos etc. A característica central dessas experiências místicas em geral seria “um senso de unidade, ou a experiência de se tornar um com tudo o que existe”. Por fim, vale ressaltar que, se as *plantas sagradas*, como sustentou Camargo, passam por um deslocamento do profano ao sagrado e que, mais ainda, a espiritualidade será como que domesticada

pela religiosidade, isso nem sempre ocorre mesmo no plano do misticismo. Muitas vezes, essa oposição sagrado *versus* profano não parece ser uma forma de pensar dicotômica universal, isto é, aplicável a todas as sociedades, culturas, ou mesmo a grupos místicos. Em muitos contextos, acredito, as pessoas vêm a presença do divino em todos os lugares, em todos os atos, no seu dia a dia, no ato de cumprimentar, na cortesia diária, nas tarefas a serem cumpridas, na transmissão oral dos conhecimentos tradicionais, na guerra etc. Trata-se de um deus imanente e não transcendente. E as experiências místicas não estão necessariamente associadas a experiências religiosas, apesar dos *insights* espirituais e estéticos que as acompanham.

Com isso, não quero minimizar a importância do sagrado, que, com relação ao aspecto social, contribui significativamente para a identidade, o *ethos* e relações essenciais dos grupos sociais. Todavia, as relações que esses grupos constroem com o sagrado são singulares em termos primordiais e pragmáticos. Isso parece verdadeiro tanto para amplas religiões que tendem à universalização, como para pequenos sistemas de crenças ou religiosidades encontradas em sociedades tradicionais. Mota (1990), por exemplo, argumenta que “as drogas” permitem às comunidades tribais buscarem “encontrar com a essência de sua herança cultural, abrindo seus caminhos para um entendimento específico da natureza e da vida”. Com isso, essas comunidades estariam “aptas a afirmar suas autonomias tribais, se reconstruindo como povos que possuem um conhecimento singular na infundável busca por sabedoria nos relacionamentos dos humanos com o universo” (Mota 1990, p. 189). E é assim que um pajé Tuxá (grupo indígena do sertão da Bahia) certa vez informou a Sampaio-Silva (1997) que “*regime* é a crença dos Tuxá”, é “o seu sistema sacral, o complexo místico de rituais e mitos que formam o corpo integrado de saberes dos Tuxá” (Sampaio-Silva 1997, p. 64). Já como eu venho afirmando desde o início dos anos 1990 (Grünewald 1993), *regime de índio* é uma importante categoria Atikum (povo indígena do sertão de Pernambuco) que indica uma *práxis* que sustenta a etnicidade desse povo. Esse *regime* se funda na prática das *performances* do *toré* (em seu amplo sentido, como



veremos mais adiante), em cujo âmbito se processam os ritos com a jurema – planta-bebida que fundamenta os “segredos da tribo” e sua essência espiritual, portanto.

E é assim que nossa viagem pelas fibras da jurema só pode começar na região Nordeste do Brasil, pois é lá que estão as bases referenciais para um amplo estudo dessa entidade.