

Mestres beberrões na Jurema Santa e Sagrada da Casa de Mestre Carlos

(Extremoz –RN): epistemologia do Sul no uso e circulação de drogas¹

Janaína Alexandra Capistrano da Costa (UFT-UFRN)

Palavras Chave: Jurema, religião, drogas

Introdução

O signo Jurema representa uma palavra que teria se originado a partir da expressão da língua indígena Tupi *Yu-r-ema* que significaria planta ou árvore com espinhos a partir da qual se produz uma bebida capaz de gerar sono ou êxtase em quem a consome (GASPAR 2019, CASCUDO *Apud* ASSUNÇÃO 2010 p.19). Essa palavra se tornou popularmente conhecida no Brasil ao longo dos séculos de contato através de muitos e variados caminhos. Tais como a extensa influência territorial do povo nativo dessa família linguística, a associação desse vocábulo à uma identidade indígena forjada pela elite intelectual e política do país ao definir o lugar dessa população na construção da nacionalidade, bem como a presença da Umbanda no campo religioso brasileiro, onde Jurema é o nome de um espírito pertencente à linha de caboclos, espíritos que já viveram na terra como indígenas ou mestiços e que se manifestam nos terreiros durante os rituais. (BAIRRÃO, 2003, ROTTA & BAIIRÃO 2007)

Do ponto de vista botânico Jurema é uma árvore de casca grossa e espinhenta característica do sertão nordestino, que se dispersou para o litoral dessa região, compreendendo espécies da subfamília botânica *Mimosaceae* como a *Mimosa tenuiflora* (jurema-preta), a *Mimosa ophthalmocentra* (jurema-vermelha) e a *Mimosa verrucosa* (jurema-branca ou jurema-mansa) (GAUJAC 2013)². Mediante estreita e longa convivência com essas espécies os povos indígenas do Nordeste desenvolveram formas de extrair delas a casca, raízes, sementes e flores e a usar essas partes para produzir diferentes substâncias para ingestão ou uso externo de acordo com a finalidade pretendida. Dessa maneira, formaram um conhecimento altamente sofisticado onde a farmacopeia dialoga com o mito, o mágico e o simbólico. Uma vez que dentro do escopo das razões de uso convivem ao mesmo tempo a intenção do contato com o mundo dos

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dias 30 de outubro a 06 de novembro de 2020

² É interessante notar, de acordo com OTT (2009 p. 725), a jurema preta “estende-se da vasta caatinga brasileira em direção ao norte do estado de Oaxaca, no sul do México”, onde há registro do seu uso terapêutico. O que sinaliza para tanto para a riqueza da flora americana e da construção da farmacopeia indígena, quanto para a possibilidades de circulação de espécies e saberes relativos a elas nesse território.

mortos e espíritos da natureza e a cura de doenças do corpo, da mente e da alma. Já que desde a perspectiva ameríndia essas dimensões da vida não se encontram separadas, como ocorre na perspectiva moderna marcada pela disjunção, simplificação e especialização responsáveis por compartimentalizar o conhecimento.

Essa ligação com uma parte da vida a que nós cientistas qualificados como dimensão do sagrado, é geralmente relacionada às propriedades visionárias dessa planta definida primordialmente pela presença do alcaloide indólico dimetiltriptamida (DMT) em sua estrutura bioquímica³. O qual é considerado o protótipo da molécula visionária, e cujos efeitos psicoativos após consumo são descritos como sendo de tomada de autoconsciência vinculada a um sentido planetário e/ou universal, devido à percepção de diluição do eu indivíduo e desvelamento de dimensões anímicas da vida que tendem a compor quadros cosmológicos. Esse tipo de droga é visto, portanto, como meio de transformar o mundo tanto interior quanto exterior, possibilitando a comunicação entre diversos planos de existência e o atemporal e representando experiências de caráter hierofânico, o que amiúde as consagrou como objeto de veneração no transcorrer dos tempos. Além disso, ao contrário das drogas alucinógenas, as drogas visionárias provocam alterações na percepção visual sem perda de memória, possuem dilatada margem de segurança e não geram tolerância em seus usuários. Uma das explicações para esses efeitos é a de que a estrutura molecular dessas substâncias guarda grandes semelhanças com os neurotransmissores monoanímicos (dopamina, serotonina, acetilcolina, histamina e norepinefrina), assim, sua presença no cérebro diminui o tempo empregado na transmissão dos sinais nervosos aumentando a quantidade de informações nesse órgão (ESCOHOTADO 2015, p. 40, 117, 159-161).

Dado essas características, desde os primeiros contatos com os conquistadores europeus, as interpretações sobre o uso ritual da bebida da Jurema praticado pelos nativos oscilaram entre pontos de vista pejorativos que classificam esse uso como magia, fetichismo, bruxaria, adoração à forças diabólicas, curandeirismo e charlatanismo, olhar vetorizado principalmente pelo poder colonial, imperial e dito republicano, e pontos de vista positivos que viam essa prática como um conhecimento a ser experienciado, compartilhado e transformado entre as populações. Da aproximação entre mundos tão

³ A DMT foi primeiramente sintetizada em laboratório em 1931 e depois isolada em laboratório em 1946 pelo microbiólogo brasileiro Oswaldo Gonçalves de Lima a partir da *Mimosa Hostillis* (Jurema-preta) nomeando-a por nigerina, em 1956 foi isolada como DMT por M. S. Fish a partir de sementes de *Anadenanthera Peregrina*, espécie usada na preparação de rapés (CARNEIRO 2004; OTT 2009).

distintos como o do branco e o do índio, definida em parte pelos “descimentos”, que correspondiam ao deslocamento forçado de indígenas para as zonas litorâneas povoadas, pelos aldeamentos jesuítas e pela posterior criação de vilas, emergiram posturas de negação e recepção que se opunham ou se complementavam e ensejavam, dentre outros aspectos, a criação de diferentes formas de controle do uso das substâncias, seja no âmbito ritual, seja nos âmbitos social mais amplo e político institucional.

Uma das primeiras manifestações de cunho religioso a expressar o encontro entre o catolicismo e a mitologia indígena da Jurema, ainda no Brasil quinhentista, foi a Santidade, que unia elementos como a dança, o maracá, o consumo da bebida sagrada e o uso do tabaco fumado, por exemplo, com o uso do cruzeiro, do rosário, realização de procissões, capela, adoração a imagens representativas da Virgem Maria e menções a hierarquias eclesiásticas (SALLES 2004 p.103, ASSUNÇÃO 2010 p.75-85, VAINFAS 2019). Essa manifestação acabou se constituindo no primeiro grande desafio à colonização, sendo vista como um movimento de resistência indígena que agregava brancos, inclusive senhores de engenho, causando conflitos na estrutura social local. Por sua complexidade e aparente ambiguidade, presente numa resistência que lançava mão de referentes dominantes, permite ademais perceber a fluidez entre fronteiras culturais, tempos e espaços (VAINFAS 2019). Seguindo dinâmica similar, no século XVII, índios Tarairiú que viviam sob a tutela da Ordem do Carmo na região sudeste da atual Paraíba, intercambiaram conhecimentos fitoterápicos e mágicos com os carmelitas, que não só aceitaram como aderiram à prática do consumo da Jurema, em virtude da qual todos enfrentariam a Inquisição acusados de prática de feitiçaria e idolatria. O ritual da Jurema cumpria o papel de agente aglutinador que guiava corpos e espíritos e proporcionava conhecimento com a expansão da consciência, constituindo-se numa fonte de força e poder, face à imposição do imaginário colonial, por isso neste caso somente os indígenas foram exemplarmente punidos, sobretudo a “nobreza espiritual indígena” (APOLINÁRIO 2011 p.) No século seguinte os Arquivos da Santa Sé de Natal (atual capital do RN) registraram a morte em prisão de um índio da aldeia de Mepibu (atual São José do Mipibu) condenado por fazer “adjunto de jurema” (SALLES 2004 p.105; GRÜNEWALD 2018 p.119). Posteriormente, no bojo do projeto de construção de uma Nação independente, a Jurema figurou como elemento capital no clássico do romantismo brasileiro *Iracema*, de José de Alencar. Onde a protagonista que dá nome à obra é a índia virgem que guarda o segredo do vinho da Jurema, consumido pelos guerreiros de seu

povo, e que ao compartilhar esse segredo com um homem branco decreta o próprio banimento da sua aldeia, como uma traidora (CARNEIRO 2004, GRÜNEWALD 2018). Findando o séc. XIX a Jurema entra na descrição analítica de Euclides da Cunha sobre a Guerra de Canudos como vegetação típica da caatinga, com a qual o sertanejo estabelece uma íntima relação pelas vias material e mística, aproveitando a árvore e os bosques desta para sua sobrevivência e consumindo seu vinho como revigorante e filtro mágico (CUNHA 1984). Canudos formava uma comunidade heterogênea, composta por mestiços pobres, africanos recém libertos e indígenas, provavelmente Kariris que compartilharam o uso ritual da Jurema (NETTO 2007). Nesse contexto, segundo o olhar cientificista de Cunha (1984 p.66), o “misticismo” seguido pelos canudenses aglutinava “todas as crenças ingênuas, do fetichismo bárbaro às aberrações católicas, todas as tendências impulsivas das raças inferiores, livremente exercitadas na indisciplina da vida sertaneja”.

Adentrando o século XX sob o impacto da urbanização e da intensa aproximação com as religiões de matriz africana a Jurema adquiriu uma dimensão subterrânea e se camuflou no interior de outros formatos religiosos e espaços como os terreiros de candomblé e umbanda. Num movimento influenciado pela maior aceitação da sociedade para com estes grupos devido à prevalência da dicotomia magia/religião que reservava ao culto da Jurema o polo da magia, como foco das repressões policiais (CAMPOS & RODRIGUES 2013, MIRANDA 2018). Outro fator que influenciou dito movimento é o fato de as Federações de umbanda e de cultos de matriz africana, que podiam representar alguma garantia de reconhecimento da condição de grupo religioso, exigirem uma autotaxação concernente aos modelos religiosos que representavam, deixando pouco ou nenhum espaço institucional para uma classificação estritamente juremeira. Nos processos de reelaboração a que a Jurema estava sujeita emergiram formatos rituais híbridos, como o autoproclamado Candomblé de Caboclo e a Jurema umbandizada que foi mais precisamente identificada por Assunção (2010) dentro dos terreiros ditos de Umbanda do interior da PB, CE e PI. Em decorrência, até mais ou menos a década de 1990, pouco se ouvia falar da Jurema enquanto conjunto individualizado e específico de práticas mágico/religiosas, mais bem a Jurema era cultuada em espaços rituais reservados ou até espaços privados de alguns praticantes (ASSUNÇÃO 2014).

Contudo, as práticas rituais e a mitologia da Jurema permaneceram latentes escorrendo pelas brechas de formas religiosas institucionalizadas, mas também manifestando-se de maneira pluridimensional “(psicológica, social, política, étnica,

religiosa, histórica, bioquímica, literária, botânica e antropológica)” incidindo, assim, na sociedade envolvente (BAIRRÃO 2002, TROMBONI 2012). Jurema revelou-se “signo linguístico polissêmico” (TROMBONI 2012 p.95) e “labirinto de significados” (MOTA 2005 p.219) manifestando sua plasticidade e complexos desdobramentos, que possibilitam, por exemplo, que remeta a um ideal indianidade brasileira aparentemente descolado da relação Tupi com a árvore e o uso das substâncias dela produzidas. Por outro lado, tornou-se lugar comum nas pesquisas sobre a Umbanda, afirmar que o culto dos caboclos, onde fulgura a cabocla Jurema, responde ao lugar auferido a estes sujeitos no discurso da identidade nacional (ROTTA & BAIRRÃO 2007), não se pergunta, entretanto, pelo caminho inverso, ou seja, pela força natural, espiritual e política de um referente indígena que transita com desenvoltura pelos grupos tornados subalternos.

Como último exemplo dessa dinâmica multifacetada, gostaria de mencionar a intersecção religiosa que ocorre através do Umbandaime, que como o nome indica se configura como uma vertente religiosa que une elementos da Umbanda à religião do Santo Daime, que é umas das “religiões ayahuasqueiras brasileiras”. No bojo dessa união os orixás provenientes da tradição iorubana ganham um lugar de culto dentro do conjunto de rituais daimistas e a Jurema é alçada à categoria de orixá⁴. A meu ver esse fenômeno demonstra a intersecção entre as referências de religiosidade subalternizadas mais presentes no campo religioso brasileiro, o Candomblé, a Umbanda e o Culto da Jurema.

O Culto da Jurema é definido pelos investimentos simbólicos em torno da planta em ou da substância produzida através dela, a despeito das variações das subespécies, das formas de produção e de uso da bebida (ASSUNÇÃO 2014, TROMBONI 2012). Tais investimentos podem se dispersar desse núcleo ou se aglutinar a ele conformando vários modelos de culto dependendo do formato assumido por essa aglutinação.

Contemporaneamente, conforme Mota (2005 p.223), seria possível identificar três Juremas: a” jurema nordestina-indígena-rural”, marcada pela presença de ritos indígenas e do Catimbó, culto caracterizado pela junção da religiosidade rural portuguesa e elementos dos ritos nativos; a “jurema afro-urbana” que é a Jurema como representação dos espíritos dos caboclos dentro dos rituais de origem africana; e por fim, a “jurema

⁴ As linhas de orixás cultuados no Umbandaime são: Oxalá, Oxóssi, Xangô, Ogum, Obaluaê, Nanã, Jurema, Oxum, Iemanjá e Iansã, conforme o Caderno de Umbandaime I organizado por Maria Alice Campos Freire, a liderança religiosa daimista responsável pela sistematização dessa vertente. Em comunicação pessoal, Maria Alice me informou que esse protagonismo dado a Jurema enquanto orixá foi questionado por não pertencer ao panteão africano e, portanto, não ter fundamento. Ao que ela responde que o fundamento advém do mistério das matas e do povo que nelas vive.

européia-ocidental-urbana”, definida pelo consumo urbano da substância psicoativa fora do contexto religioso propriamente dito, mas ligado a esse conhecimento.

Porém, no percurso da invisibilidade à visibilidade que o Culto da Jurema tem trilhado durante a última década, emerge com força um movimento que procura afirmar a tradição da Jurema a partir de determinados elementos característicos e que se autodefine como “povo de jurema”. É nesse contexto que o culto é afirmado como Jurema Sagrada e que são valorizados modelos rituais definidos como Jurema de Mesa e Jurema de Chão que estariam mais próximos desse modelo definido por Mota (2005 p.223), como Catimbó e mais ligados às origens ameríndias e mestiças. De acordo com Miranda (2018) a emergência do referido movimento ocorre sob a incidência das políticas de promoção da igualdade racial e política de combate às desigualdades que a partir do primeiro decênio de do séc. XXI reconhece os “povos de terreiro” como sujeitos de direitos.

No RN, aonde realizo minha pesquisa, é possível encontrar no “Fórum estadual das comunidades tradicionais de terreiro” um espaço privilegiado onde o “povo de jurema” reivindica seu reconhecimento como “povo tradicional de matriz afro-indígena” e, portanto, como parte do “povo de terreiro”. Conforme Assunção (2014), esse processo de visibilização ocorre no campo religioso natalense através de discursos e práticas que valorizam referentes de uma tradição religiosa nativa, que no caso analisado pelo autor é a Jurema do Acais, e acabam se constituindo em afirmação identitária. A Casa de Mestre Carlos se destaca nesse campo como grupo que participa desse processo afirmando sua identidade a partir do formato ritual da Jurema de chão que pratica.

No escopo da mitologia da Jurema a árvore é um “pau sagrado” e o seu vinho é uma das chaves para se entrar no seu Reinado, formado por cidades e/ou reinos onde vivem os Mestres. Adentrando esses territórios, que se plasmam no mundo espiritual e também se apresentam no mundo material através de lugares na natureza, o praticante tem acesso a saberes e a segredos que ao longo dos anos podem torna-lo um Mestre, um detentor da Ciência da Jurema. Um dos linhos, que são as cantigas de louvação e evocação entoadas nos rituais da Jurema, geralmente cantado no momento da ingestão da bebida diz o seguinte:

Jurema é um pau encantado
É um pau de ciência
Que todos querem saber
Mas se você quer Jurema
Eu dou Jurema a você

Os Mestres são, conforme Assunção (2010 p.15), “vivos e mortos, e os que hoje vivem e fazem seu trabalho de culto aos Mestres do além, um dia também serão espíritos e como tais serão chamados nas cerimônias de auxílio mágico aos viventes”. Existe uma categoria singular de Mestres que “arreiam” nos médiuns durante os rituais que são os chamados Mestres Beberões, que são espíritos que em vida eram consumidores abusivos de bebidas alcoólicas, mas que se consagraram na Jurema e ao fazerem seu “passamento” atuam no panteão juremeiro. Essa categoria manifesta de maneira exemplar as relações que se estabelecem dentro do culto com outra substância psicoativa além da Jurema. É certo que o uso do tabaco -que também é considerado uma substância psicoativa e pode atuar até como droga visionária- nesses rituais é muito expressivo, sendo que o cachimbo, geralmente feito de galhos de Jurema ou de Anjico, é um artefato decisivo na atuação dos Mestres voltada para a cura. Entretanto, podemos considerar que o uso de bebidas alcoólicas, bem como a presença de manifestações da figura do “bêbado” agregam ao ritual conflitos que dizem respeito à vida mundana e que são mediados por meio do mundo encantado da Jurema, e isso é uma característica muito específica.

O álcool é uma substância psicoativa que sempre se constituiu na história da cultura humana em parte importante dos complementos alimentares (CARNEIRO 2004). A atração por essa substância movia-se pelo interesse na sensação de prazer que ela gera, no alívio de dores, no sacio da fome, no tratamento de infecções e outras moléstias e ela foi “o principal paliativo do ser humano” até o advento da medicina moderna (ALMEIDA 2015). Durante a construção da modernidade o consumo do álcool figurou na dieta europeia atrelado à moral cristã, que definiu o tipo de uso adequado e as recomendações, dentre as quais se sobressaía o vinho de uva. Na América, na região do atual Brasil, os índios Tupi tinham o cauim, a cerveja feita à base de mandioca ou milho, como uma das principais peças do seu convívio social e da sua dieta também. Com a colonização, este costume passou a ser perseguido e combatido e a produção dessa cerveja proibida, pois na perspectiva católica tratava-se de substância diabólica. O uso do cauim é um elemento indígena que parece estar presente no Culto da Jurema de maneira simbólica, nomeando por vezes o vinho da jurema, e outras vezes de maneira objetiva sendo ele mesmo o vinho da jurema, na medida em que alguns cultos, principalmente aqueles praticados no interior das religiões de matriz africana, preparam um fermentado de frutas com especiarias chamando-o de Jurema.

Meu objeto no presente trabalho é refletir sobre o uso de substâncias psicoativas no culto da Jurema de Chão de um grupo situado na grande Natal no estado do RN, focalizando o uso do álcool através da presença de uma categoria de espíritos que realiza a mediação entre o sagrado e o profano, pervertendo a ordem moral estabelecida sobre o consumo dessa substância ao mesmo tempo em que empodera seus praticantes, com força e ciência. Minha hipótese é a de que os saberes que envolvem o consumo de substâncias psicoativas no grupo analisado constituem uma “intervenção epistemológica” (MENESES & SANTOS), que denuncia a supressão de conhecimentos colonizados pela dominação da epistemologia ocidental imperial.

A pesquisa empírica que subsidia este artigo foi realizada na Casa de Mestre Carlos, situada na zona rural da cidade de Extremoz na grande Natal, no estado do Rio Grande do Norte - Brasil. Meu primeiro contato com o campo religioso afro-indígena natalense ocorreu em 2011, quando passei a residir na capital do RN para cursar o doutorado e desenvolver um projeto de pesquisa sobre a regulamentação do uso religioso da ayahuasca no Brasil. Minha aproximação com a Jurema Sagrada nesse contexto, decorreu do meu interesse de pesquisa pelo consumo religioso de substâncias psicoativas e pelo estudo de grupos religiosos que representam um espaço de fronteira em relação ao mundo ocidental cristão. Após a leitura de Assunção (2010), obra de referência no estudo da Jurema nordestina, e de ter conhecido alguns grupos da capital e região que eram apontados como locais de culto da Jurema, ficou claro para mim que os ritos variavam muito e que existia uma diferença fundamental entre as manifestações que esse autor chamou de Jurema umbandizada e o culto da Jurema Sagrada proclamado como tradicional, diferença esta que se traduz em disputas pela originalidade no referido campo.

Ao conhecer a Casa de Mestre Carlos em Extremoz e saber que ali se praticava a denominada Jurema de Chão, fiquei interessada em compreender como esse grupo lida no contexto contemporâneo com o consumo ritual da Jurema dentro dessa proposta, que estaria mais próxima do praticado pelos juremeiros mais antigos, ao mesmo tempo em que estabelece interfaces com o grupo social mais amplo que o envolve, se apresentando como um grupo que preserva a tradição da Jurema dos velhos Mestres do sertão, do “pé da serra”. Vale notar, que o Padrinho dessa Casa, Melquisedeque da Rocha⁵, é uma figura

⁵ Que é meu principal informante

que se destaca no campo religioso do RN, tanto como liderança religiosa, quanto como referência política⁶.

O seguinte depoimento é muito rico e vale a pena ser citado na íntegra, pois através dele podemos dimensionar o discurso de Melquisedeque em defesa da tradição da Jurema e além disso, nos dá uma noção sobre como funciona o culto que dirige:

Na Jurema sagrada existe um legado muito forte daquelas pessoas que eram curadores, rezadores, raizeiros, mateiros, garrafeiros; porque eram com essas pessoas que os mestres aprendiam a cuidar, a passar o remédio de erva, fazer as garrafadas. Aquelas pessoas que rezavam, eles aprendiam a como rezar; e essas pessoas, elas já traziam um dom mediúnico muito apurado que fazia com que eles tivessem aquela aptidão e se desenvolviam muito rápido. Muitos deles se desenvolveram sozinhos, só em casa entre a família e alguém ali foi rezando, foi doutrinando e se transformaram em grandes mestres trabalhadores. Quando se passaram, eles agregaram no no no, na maestria da Jurema, na sagrada, nos muitos reinos que existem. Porque tem uma, uma coisa interessante, que até um certo tempo eu só se conhecia sete reinos. Aí de um tempo desse pra cá começou a aparecer treze, que tinha outros me... é, outros juremeiros que só conheciam cinco reinos e outros adotavam sete. E então, a gente vê, tudo é o progresso. O que nós precisamos compreender é que nós não podemos perder a nossa identidade, nós não podemos, é... modernizar os nossos rituais porque eles são tradicionais. Hoje você vê que existe uma diferença do rito da mesa para o rito da gira, porque gira já é coisa de umbanda. Então você vê muitas, muitos cantigas, que ali já deixou de ser hinos de Jurema. Porque eu vou cantar para os pombo gira... parece mais cantiga de ruadeira de bar de esquina. E quando a gente sabe que essas cantigas mais antigas, eram umas cantigas que elas tinham início, meio e fim; elas traziam um recado; elas traziam um fortalecimento. Porque na Jurema não tem Exu, não tem pombo gira. Não tem. Mas como a maioria das pessoas tem, então se tira um dia reservado pra o culto a eles. Aí no dia que tem Jurema, não precisa cantar nem pra Exu nem pra pombo gira, porque na Jurema também tem seus guardiões. É... Cada, cada mestre, de acordo com a sua ciência tem o seu espírito guardião que segura a entrada da casa. (MR)

Comecei a frequentar os rituais e participar de uma série de atividades que possibilitaram diálogos constantes com o dirigente da Casa e com os membros mais antigos e experientes do grupo, além do contato com juremeiros principalmente do nordeste, através de grupo virtual de estudos da Jurema administrado por Melquisedeque. Os dados que apresento neste trabalho são oriundos de diferentes incursões em vários momentos ao longo de quase uma década nesse campo. Meu primeiro contato com

⁶ A agenda “laica” desse sacerdote é bastante intensa, alguns eventos do qual participou nos meses que antecederam o contexto do distanciamento foram: Fórum estadual de Povos Tradicionais de Terreiro RN, Fórum de Terreiro de Mossoró, momento ecumênico de formatura de egressos da UFRN, Fórum Inter-religioso do RN, Seminário Inter-religioso da OAB do RN.

Melquisedeque se deu em 2011 e em 2012 realizei as minhas primeiras anotações sistemáticas do contexto ritual⁷. Posteriormente, em 2013, fiz mais alguns registros numa situação particular formada por um conjunto de comunicações orais realizadas por esse dirigente durante um evento que ele denominou de “Estudo: introdução ao culto da jurema sagrada”, destinado ao grupo de frequentadores da Casa⁸. Mais ou menos dois anos depois, em 2015, realizei mais algumas anotações durante os ritos de “consagração na jurema”⁹. Já refletindo sobre o presente texto, fiz minha última coleta de dados em 2019, quando procurei sanar algumas dúvidas sobre as origens da Casa de Mestre Carlos e as cantigas da Jurema.

Nas minhas primeiras idas ao campo meu olhar estava preocupado com o uso da bebida da Jurema, quando me dei conta de que no ritual praticado pelo grupo no qual me inserira, esse consumo ocorria eventualmente, somente entre os consagrados da Casa e num momento bastante discreto, que levei um tempo para conseguir ver e entender. Nesse momento, os membros se fecham em roda em frente ao altar, cantam cantigas específicas que versam sobre o ato em curso, recebem um copinho cada um que depois é preenchido com o líquido sagrado pelo condutor do ritual, para logo ingerirem a Jurema. Perdi a conta de quantas vezes procurei em vão, em diferentes ocasiões e por diversos argumentos, colher informações sobre a produção dessa bebida. Assim, fui tomando conhecimento da capa de segredo que cobre essa prática, que foi salientada por autores como Mota (2005), Inicialmente fiquei muito decepcionada pela dificuldade de contato objetivo com essa prática, e somente não desisti de estudar o grupo, pois mantive uma expectativa de que desenvolvendo uma relação de confiança com o passar do tempo eu teria acesso a mais informações e até à experiência de ingestão da bebida sagrada. Porém, logo compreendi que eu estava auferindo uma centralidade à ingestão da Jurema que não era a do grupo¹⁰, para o qual este uso é uma parte da complexa relação com o universo da Jurema e seu poder de mediar as relações entre a vida no plano da matéria e no plano espiritual.

⁷As datas foram especificamente 06/10/2012, 27/10/2012, 24/11/2012 aonde ocorreram os rituais de “mesa de jurema” e 29/10/2012 aonde ocorreu um ritual de consulência.

⁸Ditas comunicações se deram no período compreendido entre 08 e 13 de fevereiro de 2013, durante esses dias não houve ritual.

⁹Tais rituais ocorreram de 14 a 20 de dezembro de 2015 e me proporcionaram uma série de informações que não podem ser compartilhadas na sua totalidade ou minúcia, devido à característica do segredo que permeia esse evento, mas a transformação no olhar sobre o fenômeno religioso em tela, que a experiência proporciona, consegue trazer aportes à reflexão, inclusive selecionando elementos a serem transmitidos com respeito aos códigos de conduta do grupo. Um exemplo diz respeito ao entendimento do próprio segredo como ato político, conforme aponto no artigo.

¹⁰ Fruto talvez da minha experiência de pesquisa sobre o Santo Daime

O preparo e o uso da bebida da Jurema podem variar muito de acordo com cada grupo, enquanto os grupos indígenas que praticam o Toré podem consumir grandes quantidades e bebidas com alta potência visionária, outros grupos elaboram bebidas mais suaves e até mesmo bebidas que não levam Jurema ou levam somente as folhas desta árvore. Outro aspecto que varia bastante também e está relacionado ao preparo e consumo da Jurema é o segredo, em alguns grupos o segredo é estrito, em outros ele menos rígido e abrangente (MOTA 2005 p.231). No grupo que pesquisei, o dirigente da Casa me responde resumidamente: “preparação é Ciência”, a qual eu ainda não alcancei e ele não pode simplesmente me transferir. Participando de alguns ritos reservados aos consagrados, pude compreender que nesta casa, a prática do segredo não representa apenas uma estratégia política de proteção ao culto, guardar segredo também tem a ver com poder dentro da Ciência, que a Jurema dá durante uma “caminhada mítica” que não pode queimar etapas sob pena de se perder força.

Então, um outro aspecto do culto me chamou a atenção, as linhas cultuadas nessa Casa, Caboclos, Ciganos, Mestres e Pretos Velhos, compõem segmentos sociais subalternizados ao longo da história pela dinâmica colonial, e dentre eles encontrei os Mestres Beberões que aglutinam toda sorte de preconceitos, o que suscita reflexões sobre a identificação de fiéis e frequentadores com essas figuras e tudo o que elas significam.

No livro Meleagro (1956), Câmara Cascudo cita que durante as cerimônias de Catimbó do RN é consumido o Cauim entre os participantes, este é conhecidamente um outro nome para a bebida da Jurema, o que sugere um borramento das fronteiras entre o uso da planta sagrada e o do álcool das beberagens fermentadas, já que Cauim é tipicamente a bebida alcóolica fermentada consumida pelos índios Tupi. Quando questionado sobre os sinônimos de Jurema tradicionalmente usados, meu informante afirmou serem: Cauim, Jarambada e Vinho de Jurema. Outro aspecto que demonstra uma aproximação da Jurema com o contexto de festa típico do consumo social das bebidas alcóolicas é revelado pelo depoimento de meu informante acerca da prática dos folguedos:

Na Jurema antiga tinha a noite de folguedo, esse folguedo que era equivalente a estas festas que se faz hoje, muito enfeite, muita bebida, muita comida, é tanto que nessa época eles se juntavam, aqueles juremeiros conhecidos ou numa comunidade que tinha aquele juremeiro que cuidava das pessoas, então na noite de folguedo [...] eles abriam a mesa, aí os Mestres vinham só para dizer prosa, dizer loa, beber e fumar, e era dia de diversão para o povo. (MR)

Assim, temos no caso em tela uma abordagem estritamente sacramental convivendo com uma abordagem laica no interior do culto.

Sobre o uso das bebidas alcóolicas durante os rituais no lócus observado, notei que todas as vezes em que estive presente o tipo de bebida servida era o vinho tinto de uva e sempre em doses pequenas em pequenas cuias de cabaça. A cuia é um objeto que se diferencia do comum em ritos da Jurema umbandizada, onde os Mestres, Exus e Pombas Giras são servidos em recipientes sofisticados como taças adornadas. Este é mais um detalhe que afirma o ambiente simples que remete à classe social dos primeiros Mestres e que se procura reproduzir nessa Casa.

Durante o ritual é como se a embriaguez do Mestre embriagasse aos presentes, com seus andares cambaleantes eles chegam no terreiro cantando seus linhos e pedindo algo para beber. Assim, que bebem começam a conversar e dizer “loas”, que são brincadeiras com situações sérias da vida, e é através dessas loas que transmitem ensinamentos sobre a superação de problemas e a melhor conduta a ser seguida na vida. Os presentes riem e muitas vezes entram no jogo do Mestre saudando-o ou respondendo suas provocações. Esses Mestres demonstram que a despeito de serem beberrões, trabalham na caridade espiritual, por meio de passes magnéticos, cachimbadas e transmutando os estados de ânimo na medida em que instauram um clima festivo.

Por fim, alguns linhos a meu ver fornecem elementos para pensarmos assim, quer dizer, que os Mestres transmitem saberes sobre o controle de uso do álcool, quando sugerem, por exemplo, que o uso desregrado da cachaça e a promiscuidade causam prejuízos, ou ainda que o estigmatizado – o bêbado- possui habilidades positivas. Aqui vemos a oposição entre bêbado e trabalhador se diluir, e perverter a hierarquia social de consumo manifesta na aceitação social da embriaguez do rico e na condenação da embriaguez dos mais pobres como vagabundagem. Assim os linhos dizem:

Zé Bebinho

Bebia com meu dinheiro
Hoje bebo se me dão
Eu sou um bebo bebinho
Eu sou um bebo bebão

A cachaça está no copo
O copo tá no balcão
Cachaça e muier bonita
Foi a minha perdição.

Pé de Garrafa

O engenho da muenda girou
O engenho da moenda girà
Salve seu pé de garrafa
E o recado vai levar.

Cibamba

Meu Mestre me chamou
Eu venho trabalhar
Seu Cibamba é beerrão
Mas sabe trabalhar
Com seu garrafão de cana
Tomba aqui
Tomba acolá

As formas a partir das quais o grupo compreende as drogas e seus usos revelam mudanças e permanências concernentes aos povos historicamente ligados ao fenômeno das drogas. Nesse sentido, se pudermos compreender que os adeptos desses cultos foram até pouco tempo em sua grande maioria pessoas pertencentes às classes sociais baixas e aos grupos étnicos cuja epistemologia foi negada e a história invisibilizada pela colonialidade do poder, encontraremos nesses espaços ditos sagrados uma reserva epistêmica de fronteira.

Referencias

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte; FREIRE, Gláucia de Souza; DINIZ, Muriel de Oliveira. **Denúncias e visitasões ao território mítico da jurema: relações de poder e violência entre representantes inquisitoriais e líderes religiosos Tarairiúna na Parahyba setecentista.** Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. Salvador 10/2011.

ASSUNÇÃO, Luiz. (2010) **O reino dos Mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina.** Rio de Janeiro: Pallas,.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. A tradição do Acais na Jurema natalense: memória, identidade e política. **Revista Pós Ciências Sociais** UFMA V11 N21 jan/jun 2014.

BAIRRÃO, José Francisco R. H. (2003) Raízes da Jurema. **Revista Psicologia USP.** Vol. 14, No.1, p. 157-184.

BRUMANA, Fernando Giobalina. A propósito de la Jurema. **Revista de Antropologia.** São Paulo: USP V.48 n2, 2005. P.424-471

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro & RODRIGUES, Michelle Gonçalves. (2013) Caminhos da visibilidade: A ascensão do culto a jurema no campo religioso de recife. **Afro-Ásia**, 47, 269-291

CARNEIRO, Henrique. As Plantas Sagradas na história das Américas. **Revista Varia História**, v 20 n32 julho de 2004, UFMG.

CUNHA, Euclides. (1984) **Os sertões**. São Paulo: Três.

ESCOHOTADO, A. (2015) **Aprendiendo de las drogas: usos y abusos, perjuicios y desafíos**. Barcelona: Anagrama.

GASPAR, Lúcia. **Jurema**. Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar_es/index.php?option=com_content&view=article&id=1350%3Ajurema&catid=45%3Aetra-j&Itemid=1>. Acesso em: 20/10/2019.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (2018) Nas Trilhas da Jurema. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 38(1). P. 110-135.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Jurema e novas religiosidades metropolitanas**. In: ALMEIDA, Luís Sávio & SILVA, Armando H. L. Índios do Nordeste: etnia, política e história. Maceió: EDUFAL, 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Sujeitos da Jurema e o resgate da ciência do índio**. In: LABATE, Beatriz. C. & GOULART, Sandra. L. (orgs) O Uso ritual das plantas de poder. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

MIRANDA, Carla. (2018) **A Jurema se abriu toda em flor: A luta por reconhecimento do povo de jurema como povo tradicional de matriz afro-indígena**. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Direito da UNB.

MOTA, Clarice Novaes da. **Jurema e identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta**. In: LABATE, Beatriz. C. & GOULART, Sandra. L. (orgs) O Uso ritual das plantas de poder. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

MOTTA, Roberto. **A jurema do recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano**. In: LABATE, Beatriz. C. & GOULART, Sandra. L. (orgs) O Uso ritual das plantas de poder. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

NETTO, S. (2007) **A mística da resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos**. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em História Social FFLCH-USP.

OTT, Jonathan. (2009) Farmahuasca, anahuasca e jurema preta: farmacologia humana da DMT via oral combinada com a harmina. In:

ROTTA, Raquel Redondo & BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. (2007) Inscrições do feminino: literatura romântica e transe de caboclas na umbanda. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 15(3), setembro-dezembro. p.629-646.

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

TROMBONI, M. (2012) **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*. Salvador: EDUFBA. p. 95-125.

VAINFAS, Ronaldo. (2019) **Rituais indígenas que não se apagam: a catequização frustrada**. Disponível em: < <http://diversitas.fflch.usp.br/rituais-indigenas-que-nao-se-apagam-catequizacao-frustrada>>. Acesso em: 20/10/2019.

Áudio visual

SALES, Chico. (direção e roteiro). **Uma ciência encantada**. Filme realizado com recursos do Prêmio Linduarte Noronha de Curta-metragem, do Governo do Estado da Paraíba. 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=i-cvSh71prQ>