A jurema sagrada como planta de poder: cultura e identidade nas religiões afro-brasileiras

João Leandro Neto¹
Tayronne de Almeida Rodrigues²

Resumo: O culto à Jurema, desenvolvido e intrinsecamente associado ao conceito de "índio", foi perseguido e reprimido, principalmente com a proibição durante os anos 40 de qualquer prática religiosa relacionada ao universo afro-brasileiro, e foi perseguido em diferentes áreas e contextos até a segunda metade da década de 1960. As informações foram obtidas a partir de pesquisas bibliográficas sobre o tema, de cunho exploratório e de natureza investigativa. Objetivamos, neste artigo, compreender os organismos simbólicos de que se utilizam os adeptos da Jurema, uma religião afro-ameríndia, em face à sua legitimidade como elemento cerimonial e cultural. Para tanto, enfocaremos as práticas dessa religiosidade nas diferentes vertentes religiosas, construídas sobre esse alicerce simbólico, valorizando as representações étnicas e religiosas dos índios brasileiros e dos afrodescendentes da região Nordeste do Brasil. Perante a um universo fluidificado e integralmente conectado, a Jurema Sagrada reivindica até mesmo sua legitimidade como arcabouço da identidade nacional.

Palavras-chave: Jurema Sagrada; Religiões afro-ameríndias; Identidade.

Sacred "Jurema" as a power plant: culture and identity in afro-brazilian religions

Abstract: The cult of Jurema, developed and intrinsically associated with the concept of "Indian", was pursued and repressed, mainly with prohibition during the 40's of any religious practice related to the Afro universe, and was pursued in different areas and contexts until the second half of the decade of 1960. In this article, we aim to understand the symbolic organisms that Jurema adherents used in the African and in the native religions in Brazil, in view of its legitimacy as a ceremonial and cultural element. To this end, we will focus on the practices of this religiosity in the different religious aspects, built on this symbolic foundation, valuing the ethnic and religious representations of the Brazilian Indians and the Afro-descendants of the Northeast region of Brazil. Faced with a fluidified and fully connected universe, Sacred Jurema claims even its legitimacy as a framework of national identity.

Keywords: Sacred Jurema; African and Brazilian Native Religions; Identity.

INTRODUÇÃO

¹ Especialista em Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica – FAERPI. Professor da Escola Santa Verônica, Comunidade Quilombola do Sítio Arruda em Araripe-CE. Email: joaoleandro@gmail.com

² Especialista em Docência do Ensino Superior – FAERPI. Email: tayronnealmeid@gmail.com

A história nos diz que a vinda dos negros oriundos da África, no período da colonização do Brasil, contribuiu para influenciar, e muito, a cultura e a sociedade do novo mundo, que estava despontando no continente americano.

Nos dias atuais existem grupos religiosos que mantêm viva não somente a fé nos deuses africanos, mas também uma cultura rica; ligada ao xamanismo que, por meio do uso de plantas de poder como a Jurema, continua viva nos barracões de Candomblé e em templos de outras religiões.

A herança cultural dos símbolos da África, fazem parte da memória negra e atuam como elementos de territorialização para transmissão e permanência cultural. Sem a presença de seu território físico, elemento de sua batalha por territorialidade, restou o patrimônio simbólico de cultos e danças como elo territorial pós diáspora vinculado e adaptado às novas realidades. (SODRÉ, 1988).

Segundo Alves; Jesus; Diaz (2017), a população de ascendência africana foi vilipendiada e negligenciada pelas estruturas de Estado, sendo que eles produziram grandes riquezas ao Estado brasileiro, através da produção de riquezas com o trabalho escravo. Mesmo após a abolição, as populações negras do Brasil continuaram a não poder vivenciar um modelo de cidadania. Gera, portanto, no dominado a ideia de não possuírem mais identidade cultural e cidadã.

Não foi possível identificar precisamente o momento de contato entre o culto da jurema nativa e os cultos de possessão afro-brasileiros. Há quem acredite que isso pode ter acontecido no século XVIII, numa época em que o Candomblé já estava presente nas regiões do interior do nordeste brasileiro (NASCIMENTO, 1997).

O conhecimento da jurema foi provavelmente transmitido aos escravos africanos quando, fugindo da escravidão e na direção do cobiçado quilombo, encontraram refúgio entre as tribos indígenas do nordeste brasileiro que usavam essa bebida visionária (ASSUNÇÃO, 2014).

Os cultos afro-brasileiros nos quais se deu alguma forma de sincretismo com o culto da Jurema são: Catimbó, Candomblé, Umbanda, Xangô, Toré, Maracatu. A análise desses cultos sofre de uma nomenclatura talvez um pouco personalizada demais para os estudiosos, com o surgimento de dificuldades na distinção dos tipos de cultos descritos (ALBUQUERQUE, 2002).

Estas nomenclaturas “personalizadas” são, por outro lado, uma expressão das contínuas influências, evoluções, desenvolvimentos e hibridismos entre as diferentes comunidades que usam jurema, sempre prontos a dar vida a algo novo nos rituais e no panteão lotado de espíritos e fiéis possuidores (CAMARGO, 2014).

A JUREMA NOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

Em sua relação com os cultos afro-brasileiros, costuma-se distinguir três fases do rito da Jurema. O primeiro período, o do Catimbó/Jurema, chega até 1950 e é caracterizado por influências católicas e populares. A partir dos anos 60, observamos a expansão da Umbanda, que incorporou o Catimbó/Jurema. O último período inicia-se a partir da segunda metade da década de 80, com a prevalência da jurema internamente ao Candomblé (LIMA SEGUNDO, 2015).

Um elemento ritual característico de vários cultos afro-brasileiros “juremeiros” é a prática de inserir uma semente de *Mimosa tenuiflora* (jurema) sob a pele de novatos. Um dos rituais do catimbó, conhecido como *Juremação*, a implantação da

semente consiste em plantar, mágica ou realmente, uma semente da árvore da jurema sob a pele do corpo do discípulo (MOTA, 2005).

Conforme a descrição do Cascudo Luz (2015), existem três procedimentos para fazer a *juremação* nos discípulos. Em um primeiro momento, através de seu próprio mestre espiritual responsável por plantar a semente.

Este mestre realiza o ritual e, depois de algum tempo, misteriosamente, a semente se eleva em alguma parte do corpo. Um segundo procedimento é aquele em que o líder religioso (ou juremeiro) realiza um rito especial, no qual seus afiliados recebem a semente e o vinho de jurema (LUZ, 2015).

Após esse ritual, o neófito deve abster-se de relações sexuais durante sete dias consecutivos, período em que todas as noites devem ser levantados, durante o sono por seus guias espirituais, para aprender sobre as cidades e aldeias onde vivem. No final deste período, a semente ingerida terá que reaparecer sob a pele. Será então a vez do neófito contar ao seu iniciador o que ele viu no sonho, para que ele possa reconhecer a validade de suas jornadas espirituais e consequentemente a *juremação* (SERRADELA, 2016).

No terceiro procedimento, o juremeiro implanta uma semente de jurema através de um corte feito na pele do braço (SERRADELA, 2016).

Também na Umbanda pratica-se o corte ritual para o plantio da semente de jurema, realizado na altura do peito da pessoa. Esta operação serve para abrir os caminhos para que as entidades possam se manifestar; assim, é a jurema que abre os caminhos para as diversas entidades (SERRADELA, 2014).

Abaixo está uma descrição sucinta de alguns dos rituais afro-brasileiros que adotaram o culto da jurema.

- Catimbó

O Catimbó ou Catimbó de Jurema se espalhou para as regiões brasileiras de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte e manteve suas características originais bastante intactas. Alhandra é a cidade que abriga grandes linhagens de catimbozeiros, com nomes famosos como Maria do Acais e Manoel Inácio, figuras agora santificadas (ASSUNÇÃO, 2014).

Os catimbozeiros também são conhecidos como juremeiros; na verdade, é melhor chamá-los de juremeiros, pois há quem considere os termos expressões pejorativas e associados à baixa magia da Umbanda (GRÜNEWALD, 2009).

Os trabalhos e a mesa da jurema podem ser abertos "para a direita" ou "para a esquerda", dependendo do tipo de divindade que você deseja descer sobre o médium (operação também conhecido como incorporação) (BARROS, 2011).

Em vários terreiros, existe uma árvore de jurema, que se chama "Cidade da Jurema". Na preparação da bebida visionária, a entidade espiritual (mestre) de uma determinada Cidade da Jurema é solicitada, as raízes da árvore são descobertas, às vezes um ritual é realizado com velas e defumações. Então as raízes da jurema são cortadas, lavadas e maceradas com um pilão destinado exclusivamente para este fim (BARROS, 2011).

A massa resultante é colocada em uma bacia com água limpa, que assume uma cor rosa e tem um sabor amargo e adstringente. Então, prossegue-se para as defumações rituais (BARROS, 2011).

O juremeiro coloca a cabeça do cachimbo na boca e sopra a fumaça do bocal sobre a bacia, formando várias cruzeiras e, também, o símbolo de Salomão (LÉO NETO & GRÜNEWALD, 2015).

No Catimbó, é previsto um processo iniciático, que começa com a reclusão do neófito, que passa por uma série de banhos de folhas, purificações e defumações. Durante este processo, reconhecem-se dois momentos: o estabelecimento dos mestres e a "mesa de consagração" (CAMARGO, 2014).

No primeiro momento, as entidades espirituais são "assentadas" através de um conjunto de objetos materiais de forte valor simbólico, constituindo a cidade da Jurema ou tronqueira, e devidamente colocados no "quarto da Jurema" existente em cada terreiro (CAMARGO, 2014).

A "mesa de consagração" é um ritual público em que o iniciado é apresentado à jurema sagrada, representado na Mesa da Jurema, diante de seu mestre e com a participação de, no mínimo, sete discípulos já consagrados (CAMARGO, 2014).

Na cerimônia, através de pequenos cortes feitos no ombro do iniciado, uma semente de jurema é inserida e odes são cantadas para os mestres de Jurema Sagrada.

O padrinho ou madrinha de Jurema é aquele que inicia o discípulo, o iniciado estabelece uma relação de dependência com o padrinho por um período mínimo de sete anos. (ASSUNÇÃO, 2014).

Para o juremeiro do Catimbó, o mundo espiritual é composto de reinos, cidades e aldeias cuja nomenclatura é Juremá, lugar onde moram o Mestre e o Caboclo. Cada aldeia tem três mestres e doze aldeias formam um reino com 36 mestres (ASSUNÇÃO, 2014).

Em Recife, especialmente em casos de falta de espaço, os troncos de jurema são colocados em recipientes de terracota e simbolizam as cidades das principais casas de Mestre. Certos vasos redondos de vidro ou cerâmica são chamados de "princesas", e alimentos ou bebidas são colocados lá para os "Encantados" (ALBUQUERQUE, 1997).

Albuquerque relata que as "princesas" eram também usadas para conter a bebida da Jurema, e os "príncipes" eram as taças com as quais Jurema era servida (ALBUQUERQUE, 1997).

O tronco de jurema, princesas e príncipes, juntamente com maracas, cachimbos e imagens de culto católico e espíritos afro-ameríndios compõem a Mesa de Jurema, o altar em que se consultam os espíritos e se fazem oferendas litúrgicas (obrigações) (LIMA SEGUNDO, 2015).

Quanto às entidades espirituais que os fiéis possuem, os Caboclos são entidades indígenas que tratam através do conhecimento das ervas. Eles são considerados espíritos elevados que trabalham para o bem, mas também são muito temidos, porque podem se tornar perigosos quando arremessam suas flechas em alguém (LIMA SEGUNDO, 2015).

Os Mestres também são espíritos curadores, mas de descendência escrava ou mestiça, e são reconhecidos como pessoas que, durante sua vida, trabalhavam nos campos e tinham conhecimento no mundo vegetal; mas algo trágico aconteceu com eles, eles morreram e agora eles retornam para trazer sua ajuda para a raça humana.

As outras entidades espirituais que podem ser incorporadas ao juremeiro são os Pretos-velhos, que são espíritos de escravos africanos. É provavelmente um

"retorno cultural" humilde para o culto da Jurema. Na linha de esquerda, há os Exus e Pombo Giras (LIMA SEGUNDO, 2015).

Por fim, participam ainda, junto ao juremeiro, um panteão de santos católicos. Durante os rituais, a bebida da Jurema circula entre os participantes humanos e divinos, e todos bebem da mesma taça. (LIMA SEGUNDO, 2015).

- Umbanda

No que diz respeito à Umbanda, esse culto surgiu nos anos 30 do século XX e é hibridizado com elementos kardecistas, católicos, indígenas e do candomblé. A Umbanda, além de suas raízes africanas, tornou-se um culto universal e aberto a indivíduos de qualquer etnia e cor. Hoje, a religião também é difundida na Argentina e em outros países latino-americanos (NASCIMENTO, 1994).

A umbanda foi formada pela hibridação de duas tradições religiosas que também já eram sincréticas: o Candomblé e o Espiritismo Kardecista, a qual devem ser acrescentadas elementos das tradições católicas e indígenas (NASCIMENTO, 1994).

Hoje, no Estado da Paraíba, duas tradições afro-brasileiras são encontradas, a "Linha da Jurema", herdada essencialmente dos processos rituais dos antigos elementos do Catimbó/Jurema misturados à Umbanda; e a "Linha de Orixá", que tem sua fonte de inspiração no Candomblé (LIMA SEGUNDO, 2015).

As duas linhas têm processos rituais e iniciáticos distintos, mas a "Linha da Jurema" é considerada a porta pela qual se deve passar para depois tomar parte na "Linha de Orixá" (SERRADELA, 2016).

Foi por volta de 1960, como resultado dos fluxos migratórios vindos do sul e do sudeste, que provavelmente o primeiro contato do juremeiro do catimbó com a Umbanda foi estabelecido, dando vida a esse processo que poderia ter sido promovido na busca de legitimar o culto da Jurema, inserindo-se em uma religião institucionalmente reconhecida (NASCIMENTO, 1997).

A FEU (Federação Espírito-Umbandista), através da qual a umbanda foi legalmente reconhecida, foi criada em 1939 (Nascimento, 1994).

No terreiro da Umbanda que cultua a Jurema, existem dois espaços principais: o espaço da Jurema e o espaço dos Santos. Em cada um, há um altar específico, mas o segundo é um espaço reservado, pertinente novamente àquele segredo da Jurema, cujo acesso é proibido aos não iniciados (GRÜNEWALD, 2009).

No altar da jurema existem as tronqueiras, geralmente constituídas de Jurema, mas em alguns casos também podem ser constituídas por troncos de outras árvores consideradas sagradas, como o angico (*Anadenanthera*). Cada tronco é colocado na vertical em uma base ou em um pote de terracota. Cada tronqueira receberá uma entidade que "desce na jurema" (CAMARGO, 2014).

O próximo passo diz respeito ao ritual para a implantação de uma semente de Jurema. As facas usadas para fazer esses cortes rituais são chamadas *obé* e são mantidas entre os componentes ritualísticos, perto da tronqueira (CAMARGO, 2014).

Quem se submete ao ritual deve dormir no chão por sete dias e sete noites no terreiro. Depois disso, o novo filho da Jurema poderá incorporar sua entidade e terá no altar uma tronqueira dedicada a ela.

Os Santos representam os elementos da cultura luso-africana, e são santos católicos reinterpretados como Orixás Africanos (CAMARGO, 2014).

Vale ressaltar que, na maioria dos casos, a bebida da Jurema na Umbanda é totalmente diferente da bebida preparada pelos nativos e, muitas vezes, não há sombra do elemento visionário da casca da Mimosa. Albuquerque relata que a bebida dos umbandistas, chamada pelo nome indígena *xerequeté*, consiste em uma mistura de várias bebidas alcoólicas nas quais as ervas são imersas (ALBUQUERQUE, 2002).

Essa bebida pode levar *Whisky*, vinho tinto ou branco, cachaça, entre outras. São misturadas neste preparado, como bebidas refrescantes, *Malzebeer* (cerveja escura), mel, hortelã, canela, cravo, casca de caju vermelho, juntamente ao córtex da raiz da árvore da jurema preta; mas a presença deste último ingrediente é algo inconstante e, mesmo quando é acrescentado, é mais uma presença simbólica, visto que, mesmo quando a jurema começa a desaparecer como um ritual e uma bebida etnogênica, ela sobrevive como um mistério dos mundos sobrenaturais (ALBUQUERQUE, 2002).

- Candomblé

Passemos agora ao candomblé, uma religião que se originou no estado da Bahia no século XVIII. É dividida em “nações”, de acordo com as origens étnicas dos condutores de culto, e que podemos reconhecer dois grupos gerais: os descendentes culturalmente de áreas Africanas *Bantu* e os descendentes de *Nago*. Os iniciados do candomblé são chamados de filhos-de-santo ou filhas-de-santo, e o sacerdote é chamado de pai ou mãe-de-santo (BARROS, 2011).

Embora mais de 400 orixás sejam adorados no culto original africano, apenas cerca de vinte são adorados no Brasil. No Candomblé, as entidades espirituais que aparecem durante as sessões de rituais de Jurema são agrupadas em três módulos: os da floresta, referidos como Caboclos e Índios; os Mestres, considerados detentores da “ciência da Jurema” e os Pretos-velhos. Exu e Pomba-giras são entidades do panteão de orixás que foram reinterpretadas no culto da Jurema e que atuam no início das sessões (SERRADELA, 2016).

Os Mestres são vistos como espíritos de grandes sacerdotes do culto; a devoção ao Mestre Zé Pilintra é tão forte que tem um verdadeiro culto dentro do culto. O Caboclo e o Índio falam pouco, emitem gritos de guerra, segurando arcos e flechas nas mãos (ASSUNÇÃO, 2014).

Como no caso do Catimbó e da Umbanda, os espíritos vivem em espaços denominados reinos ou cidades, distintos em número de sete e cada um associado a uma dada árvore sagrada da Jurema. As entidades de Jurema tiveram que passar pela vida na terra, antes de se tornarem formas espirituais, e são finalmente consideradas como espíritos desencarnados (ASSUNÇÃO, 2014).

No candomblé, em muitos barracões, o símbolo da presença dos Mestres é um tronco de Jurema, e quando é necessário dirigir alguma oração àquele Mestre ou solicitar sua presença, nos ajoelhamos diante dele, em uma representação como se fosse um altar. (ASSUNÇÃO, 2014).

Uma variante independente do Candomblé é o “Candomblé de Caboclo”, que tem predominância de elementos religiosos africanos Bantos. Um de seus elementos característicos é a concepção do “caboclo” como entidades vivas e não como espíritos dos mortos (ALBUQUERQUE, 2002).

No Candomblé de caboclo há referências a lugares espirituais chamados de “aldeia de Kariri”, “aldeia de Ayucá”, termos que trazem uma influência do culto nativo da Jurema (ALBUQUERQUE, 2002).

Para Nascimento (1997), todos esses elementos perfazem a certeza de que uma boa parte dos elementos que compõem os ritos de “Caboclo”, dentro do Candomblé, caminham além dos estreitos limites que definem o Candomblé.

Um fato que suscita a necessidade de entendê-los como parte de um conjunto de práticas e crenças religiosas que extrapolam esse culto afro-brasileiro e se comunicam com outros cultos da região Nordeste.

Em certas festas de Caboclo, a Jurema é distribuída juntamente com mel e vinho branco, seguindo-se da distribuição de abóbora cozida com mel. No dia seguinte à festa de Caboclo, existe um ritual chamado “mesa de Jurema”, restrito a alguns membros do grupo, em que se bebe a Jurema.

- Maracatu

O termo maracatu hoje é geralmente associado a uma dança típica e a um ritmo de som folclórico brasileiro; mas aqui deve ser entendido em seu sentido original, que o vê associado a um culto afro-brasileiro originário do estado de Pernambuco, com fortes influências Yorubás, e que adotou o uso da Jurema (BARROS, 2011).

O Maracatu Rural Cambinda, fundado em 1918, é considerado um dos mais antigos e está localizado na cidade de Nazaré da Mata. Existem muitos outros Maracatus que usam Jurema, tanto urbanos como rurais, e usam jurema branca e preta, mas com propósitos diferentes, visto que a branca é melhor para atrair luz (BARROS, 2011).

Entretanto, segundo os Mestres a branca sem a preta se torna muito passiva. O juremeiro usa a preta, buscando esse equilíbrio, visto que a preta seria ligada ao fogo, movimento, força, uma força de Caboclo, que representa a energia da terra.

Da jurema branca, é feito um “vinho” espremido com água, que é mantido em um recipiente fechado, e que é bebido durante trabalhos espirituais cuja linha segue em uma direção na qual se interceptam a Umbanda e o Catimbó (CAMARGO, 2014).

Desse modo pode-se dizer que a Jurema branca é amor e a Jurema preta é combate. Todo maracatu tem proteção da Jurema. Cada Maracatu tem o seu próprio ritual (CAMARGO, 2014).

No Maracatu, além de defumações com cachimbos e charutos, são prescritas banhos de sal grosso e defumação com ervas de diversas naturezas. A fórmula para a defumação requer ervas como o alecrim seco, lavanda, incenso, mirra, casca de alho, raspagem de chifre e cascas de laranja (CAMARGO, 2014).

A fórmula jurema comunicada por uma madrinha espiritual do Maracatu é interessante, visto que jurema preta é considerada “a que dá calor”: “Eu misturo como vinho o pinhão-roxo (folhas de *Jatropha gossypifolia*), a manjerona vermelha, a liamba vermelha (cânhamo) e outras ervas, como o manjericão, considerando-se este como o rei das ervas na Jurema. Torna-se uma bebida vermelha que serve para banhos de purificação e para beber (CAMARGO, 2014).

Para o caboclo que durante algum ritual deve “girar” ou “curiar” por muito tempo, é dada a jurema preta, que oferece calor, e não a jurema branca, que é muito calma e tem pouca força. Os participantes podem beber Jurema por três dias consecutivos e não podem tomar bebidas alcoólicas (LÉO NETO & GRÜNEWALD, 2015).

- Toré

O Toré está presente em Sergipe e em Alagoas e pode ser considerado como formas intermediárias entre os ritos indígenas e o Catimbó. Antes da perseguição policial, o Toré era realizado ao ar livre, em seus terreiros específicos, em um espaço delimitado pela porta da casa e uma cruz (LUZ, 2015).

Na Toré existem muitos elementos católicos, ao contrário do candomblé. A defumação é executada, com um cachimbo em que contém pedaços de folhas de Jurema, tabaco, alecrim e incenso são colocados e acesos. O tubo é usado de cabeça para baixo e a defumação, com a fumaça saindo do bocal, é executada a partir da cabeça, depois para o resto do corpo (MOTA, 2005).

Com a Jurema, prepara-se o “jurubari”, uma bebida cabocla. Na jarra é colocada a jurema em infusão na cachaça e, para preparar o jurubari, coloca-se um pouco de mel de abelha em uma garrafa. Quando a jurema é preparada com a casca, ela é avermelhada e, quando feita de folhas, é esverdeada (MOTA, 2005).

O efeito visionário da bebida jurema, quando presente, é um estado de transe típico das incorporações; uma ocorrência que, apesar da quantidade de estudos dedicados aos cultos afro-brasileiros, não parece ter sido objeto de investigações específicas até o momento (MOTA, 2005).

METODOLOGIA E DISCUSSÃO

As informações foram obtidas a partir de pesquisas bibliográficas sobre o tema, de cunho exploratório e de natureza investigativa.

Segundo Gil (2011), a pesquisa é feita mediante conhecimentos acessíveis com a execução de métodos e técnicas de investigação, abarcando diversas etapas. De acordo com o mesmo autor, uma pesquisa pode ser compreendida como um processo formal e sistemático de desenvolvimento do modo científico na qual são descobertas respostas ou são comprovadas hipóteses para as quais foram formulados questionamentos e apresentados problemas.

A pesquisa metodológica aplicada ao presente estudo consiste em uma investigação qualitativa e, segundo Gil (2011), a pesquisa quantitativa pode ser definida em exploratória, descritiva e causal. O presente trabalho, por tratar-se de pesquisa qualitativa, tem a base da flexibilidade e criatividade buscando conhecer o assunto.

Portanto, este trabalho desenvolveu-se por meio de pesquisas bibliográficas e se buscou relacionar autores que permeiam seus estudos nessa esfera, bem como trazer à luz a relevância do uso da Jurema nos rituais afro-índio-brasileiros.

Dentro das discussões mais relevantes, quanto ao fator cultural e identitário, destaca-se que, com o fim das perseguições religiosas e da interdição policial que haviam se estendido até o século XX, as religiões que prestam o culto à Jurema Sagrada se expandiram significativamente e, cada vez mais, pessoas que não possuíam raízes africanas ou indígenas aderem a suas doutrinas e passam a se devotarem aos deuses africanos e às demais entidades de concepção indianista.

Assim, tais religiões abriram suas portas para sujeitos que procuravam os pais e mães-de-santo em busca de um passe mágico, uma consulta espiritual, ou até mesmo para satisfazer suas curiosidades.

Há outros elementos deveras importantes para a identidade dos povos mencionados, como a inserção de dialetos africanos e indígenas que foram levados para fora dos terreiros e barracões, caindo no gosto popular e sendo, então, cultuados por diversos segmentos da sociedade.

Os adeptos e frequentadores das religiões afro-índio-brasileiras, ao terem contato com a cultura interna às casas-de-santo, são absorvidos por esses falares e se apossam da ritualística, tornando-a parte de seu cotidiano, utilizando suas expressões e vocábulos na sociedade em que vivem e em suas casas, ou em grupos sociais adversos às religiões.

Consoante Barros (2011), no sertão paraibano, no agreste, a prática religiosa da jurema é composta de um intricado de concepções e representações ao redor da planta da Jurema Sagrada, na qual se fundamenta o culto de possessão aos Mestres e Caboclos com o intuito de curar os enfermos e solucionar os problemas práticos do dia-a-dia.

Como elucida Barros (2011), pode-se dizer que esse é um ritual complexo que consagra uma bebida preparada com a casca da jurema, usando também o cachimbo. A bebida, entretanto, no contexto contemporâneo, na maioria dos rituais, não contém efeitos alucinógenos (e pode ser que em momento algum a Jurema tenha tido esse efeito), visto ser preparada apenas com uma pequena quantidade de partes da planta e misturada a outras bebidas industrializadas e ervas aromáticas; assim, seu efeito parece muito mais alegórico.

CONCLUSÃO

A cosmovisão africana, mesmo após séculos do “descobrimento”, ainda é alvo de racismo social, religioso e cultural, criando uma ciência de degeneração perpassando as grandes fases históricas brasileiras. (JESUS, 2003).

Durante muitas décadas, mesmo com a abolição da escravidão em 1888, o negro e o Candomblé e as demais religiões citadas nesse trabalho sofriam perseguições policiais e da Igreja Católica e, por uma longa data, o culto aos Orixás e à Jurema ainda se manteve fechado e sem o reconhecimento da sociedade.

Porém, com o fim da escravidão, igualmente se estabeleceu uma conexão entre o Brasil e a África e alguns escravos libertos viajaram para suas terras de origem e lá foram iniciados ou aprofundaram seus conhecimentos nas ervas e em seu poder, mais tarde sendo incorporado aos conhecimentos dos rituais dos nativos brasileiros. Desse modo, puderam-se formar os terreiros e revigorar a prática religiosa. Surge, a partir de então, um movimento voltado para suas raízes;

Os povos africanos produziram na Diáspora e na África um regime capaz de englobar todas as experiências de africanos e afrodescendentes e, ao mesmo tempo, singularizar cada experiência com seu sentido específico, criado no contexto do acontecimento. Aqui, Ancestralidade é, então, mais que um conceito ou categoria do pensamento. Pode ser interpretada como uma experiência de forma cultural-ética.

Pode-se dizer que a credibilidade da Jurema Sagrada, perante aos seus seguidores, muitas vezes, foi taxada como menor em comparação com aquela herdada da religião dos Orixás.

De modo que a apresentação do ameríndio diante de nossa sociedade tenha sido alocada, em um viés histórico-cultural, em planos de menor importância; logo o com o foco religioso também o foi.

Cabe ressaltar que não perfez exclusividade dos adeptos do Catimbó; mas também dos demais rituais afro-ameríndios, o encaixe político e policial entre as décadas de 20 e de 40.

Nesse viés, as religiões descritas nesse estudo sempre foram perseguidas no decorrer da história. É imprescindível salientar, a respeito do projeto de medicalização

formal e de modernização da sociedade brasileira, o que este acontecimento abaliza a repressão tanto de origem médica quanto policial no referido espaço de tempo.

É importante observar o alto grau em que a presença negra está representada na prática de jurema nos dias de hoje. Acaso observemos os rituais religiosos, perceberemos que as inclusões do elemento afro, assim como do malandro, encontram-se firmemente marcadas por meio das contribuições da umbanda, a exemplo da forte atuação de Exus e das Pomba-giras.

Os rituais da jurema perante aos nativos (grupos indígenas) da região Nordeste configura-se reflexo da sua batalha para o reconhecimento perante à sociedade nacional nos moldes de uma categoria social e legítima dos ameríndios.

Esse arcabouço identitário não se leva na frente somente por meio de herança genética, principalmente no caso dos grupos da região Nordeste, mas notadamente por meio da aceitação do indivíduo pela comunidade religiosa, após este demonstrar o devido respeito e o conhecimento das práticas rituais.

Os laços de sangue não são condicionantes e, nesse sentido, a terminologia “hibridização” parece adequada na conceitualização dos novos construtos socioculturais que se configuram atualmente diante de um movimento de inventividade particular e coletiva capaz de influenciar positivamente nas noções de identidade étnico-cultural.

Desse modo, pode-se inferir, frente ao conceito de hibridização, que os processos socioculturais de diferentes povos (afro-ameríndio-brasileiro), considerando suas estruturas ou práticas particulares que, existindo de modo separado, combinaram-se na direção da geração de novos rituais, liturgias, bem como de inovações quanto à administração do uso da jurema.

Dito isso, é nesse viés que ponderamos com relação às religiões que cultuam a Jurema; conquanto sejam estas desenvolvidas entre grupos nativos (indígenas) do Nordeste, ou ainda praticadas nos meios urbanos da Região Metropolitana de Recife, por meio de um processo sucessivo de transformações.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, U. P. Etnobotânica de uma bebida cerimonial no nordeste do Brasil. **Revista Brasileira de Farmacologia** n.78 (4) 1997, p. 86-89.

ALBUQUERQUE, U. P. **A jurema nas práticas dos descendentes culturais do africano no Brasil**. In: **As muitas faces da jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena, Mota, Clarice Novaes da, Ulisses Paulino de (Orgs.) Recife, Bagaço, 2002.

ASSUNÇÃO, L. C. A tradição do Acais na jurema natalense: memória, identidade, política. In: **Revista Pós Ciências Sociais**, vol. 11, nº 21, p. 143-166. 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/20647> Acesso em 12 de abril de 2019.

ALVES, M. C.; JESUS, J. P.; DIAZ, L. A. F. Autodeclaração da raça/cor no SUS: reflexões conceituais a partir da campanha realizada pelo estado do Rio Grande do Sul. **Identidade**, v.22, n.1, p.05-15, 2017.

BARROS, O. M. **Terreiros Campinenses: tradição e diversidade**. Campina Grande: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UFCG. 2011. Disponível em: <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/152>. Acesso em 15 de abril de 2019.

CAMARGO, M. T. L. Arruda. **As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil**. São Paulo, Ícone, 2014.

GIL, A. C. **Metodologia do ensino superior**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

GRÜNEWALD, R. **Jurema e novas religiosidades metropolitanas**. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), 2009.

JESUS, J. P. Terreiro e Cidadania: Um projeto de Combate ao Racismo Cultural Religioso Afro e Implementação de Ações Sociais em Comunidades-Terreiros. In: **Racismos Contemporâneos/** organização Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Rio de Janeiro: Takano Ed., 2003.

JESUS, J. P.; BARONI, V. R. P. A luta por reconhecimento, reparação e direitos. In: MINISTÉRIO do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: Direito Sagrado. Pesquisa socioeconômica e cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros**. Brasília: Gráfica Brasil, 2011.

LÉO NETO, N. A.; GRÜNEWALD, R. A. Lá no meu reinado eu só como é mel: dinâmica cosmológica entre os índios Atikum, PE. **Tellus**, v. 22: 49-80. 2015.

LIMA SEGUNDO, F. S. **Cidade da Mestra Jardecilha**: memória e tradição de conhecimento da Jurema Sagrada em Alhandra (PB). João Pessoa: Dissertação de Mestrado em Antropologia. UFPB, 2015.

LUZ, P. **Carta Psiconáutica**. Rio de Janeiro: Dantes Editores, 2015.

MOTA, C. N. Jurema e Identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta. In: B. Labate, & S. Goulart (orgs.). **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

NASCIMENTO, M. T. S. **O Tronco da Jurema – ritual e etnicidade entre povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri**. Dissertação de mestrado, UFBA, 1994.

NASCIMENTO, M. T. S. **A Jurema: das Ramas até o Tronco**. Ensaio sobre Algumas Categorias de Classificação Religiosa. Salvador: Digitado. 1997.

OLIVEIRA, E.D. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. N18: maio-out/2012, p. 28-47.

SERRADELA, L. I. (2016), **Torégira: performance ritual em um quilombo-indígena**. João Pessoa: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPB. <http://www.cchla.ufpb.br/ppga/wp-content/uploads/2018/03/resumo-para-site-Larissa-Isidoro-1.pdf> Acesso em 13 de abril de 2019.

SERRADELA, L. I. **As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil**. São Paulo, Ícone, 2014.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira**, Petrópolis: Vozes, 1988.