

O país da jurema

Revisitando as fontes históricas a partir do ritual atikum

Jurema's country: reviewing the historical sources starting from the atikum ritual / El país de jurema: revisando las fuentes históricas desde el ritual atikum

Estêvão Palitot

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professor efetivo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB, Brasil.
epalitet@yahoo.com.br

Rodrigo de Azeredo Grunewald

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com pós-doutorado na Universidade da Califórnia, Berkeley, Estados Unidos. Professor titular do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), Brasil.
grunewald.ufcg@gmail.com

RESUMO

A partir do relato etnográfico contemporâneo dos rituais do povo atikum, propomos uma releitura das fontes históricas disponíveis sobre os cultos com a jurema nos séculos XVIII e XIX. Deliberadamente, pretendemos ser mais evocativos e alegóricos do que interpretativos, de modo a preservar no texto acadêmico as dimensões sensíveis e poéticas concernentes ao ritual enquanto modalidade específica de conhecimento em ato.

Palavras-chave: jurema; ritual; povos indígenas; sertões.

ABSTRACT

Based on the contemporary ethnographic account of the rituals of the Atikum people, we propose a rereading of the available historical sources about the cults with the jurema in the 18th and 19th centuries. We deliberately intend to be more evocative and allegorical than interpretative, in order to preserve in the academic text the sensitive and poetic dimensions concerning the ritual as a specific modality of knowledge in action.

Keywords: jurema; ritual; indigenous peoples; backlands.

RESUMEN

Partiendo del relato etnográfico contemporáneo de los rituales del pueblo Atikum, proponemos una relectura de las fuentes históricas disponibles sobre los cultos con la jurema en los siglos XVIII y XIX. Pretendemos deliberadamente ser más evocadores y alegóricos que interpretativos, con el fin de preservar en el texto académico las dimensiones sensitivas y poéticas del ritual como modalidad específica de conocimiento en acción.

Palabras clave: jurema; ritual; pueblos indígenas; sertones.

Na casa de gentio

*Vamos, meus cabocos,
Lá pras matas da jurema...
Toante atikum*

A subida da serra do Umã, localizada no sertão de Pernambuco, município de Carnaubeira da Penha, é íngreme e magnífica, com vegetação típica da caatinga, destacando-se as carnaúbas e catolés. Do alto podem-se avistar longe, no sertão, outras serras. Abaixo, a pequena cidade de Carnaubeira da Penha, agora já com a pista asfaltada, criações de gado e extensos plantios de frutas irrigadas. Para subir a serra, segue-se por um chão de terra com muitas pedras, mas com uma parte pavimentada com paralelepípedos. Carros e motocicletas hoje alcançam com facilidade o alto da serra, com mais de 850 metros de altitude. Lá está a rua principal da aldeia Alto do Umã, onde se localiza o posto indígena fundado pelo Serviço de Proteção aos Índios em 1949, após seis anos de reivindicações dos indígenas pelo reconhecimento daquele território, além de outras benfeitorias e um terreiro com um cruzeiro no qual se realizavam semanalmente performances do toré consagrando a indianidade atikum.

Este terreiro era muito utilizado ainda no início de 1990, embora o pajé atikum na época – um homem com fenótipo caracteristicamente indígena, apesar de seu cavanhaque branco – não fosse muito procurado para sessões particulares de cura, as quais costumavam se realizar em mesas de jurema colocadas no chão de residências de alguns especialistas rituais na área indígena, como, por exemplo, na de uma família de indígenas louros e de olhos azuis muito conhecida na época pelos trabalhos ocultos e por serem detentores da ciência do índio.¹ Havia ainda casas de gentio, que são pequenas casinhas montadas apenas para as práticas rituais e que ficam um pouco afastadas das casas de moradia desses especialistas rituais ou em lugares estratégicos, como uma muito importante que ficava numa mata próxima ao posto indígena. Mas era um negro de olhos esverdeados quem mais se destacava realizando às quartas-feiras rituais de jurema num lajeiro conhecido como Pedra da Jandainha (como chamam Iemanjá, na região). Esse condutor de rituais (entre os muitos que sempre habitaram a serra e cada qual imprimindo tons e ênfases próprias às suas sessões) acabou se tornando um importante pajé atikum, Augusto Gustavo de Oliveira, que vive

¹ Neste artigo optamos por grafar em itálico os termos nativos e os termos citados na documentação histórica. Também optamos por manter as grafias o mais fidedignas possível às falas indígenas ou à escrita dos documentos originais. Citações diretas mais longas virão entre aspas.

ali, bem pertinho do topo da serra e de onde se podem vislumbrar Carnaubeira da Penha, o rio Pajeú e Serra Talhada, e em dias mais claros até a serra Negra e o rio São Francisco.

Sua casa é parte de taipa e parte de alvenaria. Simples. O antigo fogão é de lenha convive com um novo, a gás, e com uma geladeira, até poucos anos inexistente. Ainda se costuma usar grandes potes de cerâmica, onde se deposita a água que é bebida em copos de alumínio. Camas e redes podem ser usadas quando hóspedes viajantes aparecem para participar de algum ritual. Boa parte das matas de suas terras foram desmatadas em função das secas que periodicamente assolam a região, trazendo grandes dificuldades e gerando uma grade diáspora atikum pelo Brasil. Nessas áreas desmatadas, planta-se, principalmente, feijão e milho (mas também outros alimentos), e lamenta-se ainda que animais antes caçados com mais frequência (especialmente veado, tatu e peba) vão rareando e alguns outros, não tão amigáveis (como macacos), apareçam para usufruir dessas roças e das frutas plantadas nos terreiros das casas. E seres das matas que se faziam presentes constantemente também se afastam com esse desmatamento, especialmente a Caiporinha, mas também a Mãe d'Água ou os Meninos de Cera. Se antigamente sua presença era muito comum, agora só raramente aparecem. Ou seja, o contato com os seres da mata era mais íntimo e cotidiano, como quando os caboclos velhos que existiram no passado distante (os Brabios) “se alimentavam de mel e caça sem sal” – e até de cobras que eram secas e piladas em pedras.

O pajé (e seu contramestre) vai todos os dias da semana fazer suas obrigações na casa de gentio em um lugar na mata localizada em suas terras. Aos sábados, entretanto, o pajé vai à mata durante o dia e colhe a casca da raiz da jurema² que será preparada com água e deixada para descansar até à noite. Os indígenas que vão participar do ritual semanal vão chegando depois de escurecer; uns com fardas de caroá, outros com suas roupas coloridas e usadas no cotidiano. O próprio pajé costumava usar um longo capacete de caroá, mas agora tem realizado seus trabalhos com um cocar de penas coloridas obtido em Brasília, ou então um simples boné. São comuns as camisetas de candidatos da política municipal. Apesar dessa variedade, as pessoas usam sandálias e as tiram para dançar sempre descalças, em sentido anti-horário. Tocam somente maracás, e alguns ainda portam cachimbos em suas mãos.

2 Como notou Grunewald (2020, p. 36), a jurema utilizada pelos atikum é a *Mimosa tenuiflora* (Wild.) Poirret pertencente ao gênero *Mimosa* da família *Leguminosae*, que está presente em regiões tropicais, subtropicais e temperadas ao redor do mundo e com cerca de 350 espécies endêmicas na América Latina. Embora seja impossível saber quais eram exatamente as juremas usadas pelos indígenas na documentação histórica, consideramos importante identificar esta espécie, pois é a que contém o alcaloide psicoativo N,N-dimetiltriptamina (DMT) responsável pelos efeitos de alteração da consciência, como transes extáticos e visões (Grunewald, 2020, p. 43).

Saindo da casa do pajé na hora do ritual (que antigamente se iniciava mais cedo, mas depois do advento da televisão, agora ocorre um pouco mais tarde, depois da novela), as pessoas passam por um bananal e vão descendo por uma trilha na mata com lanternas na mão até uma clareira onde se situa o terreiro na Mata do Tambor e se pode, além do próprio terreiro, encontrar um cruzeiro (onde são acendidas velas) e uma casa de gentio, também de chão e paredes de barro. No interior da casa há quadros e outros enfeites na parede, geralmente em referência a santos e outras importantes referências católicas regionais (como frei Damião e padre Cícero). A luz elétrica chegou há alguns anos e veio substituir as tochas que se carregavam nas mãos. Num canto da casa, no chão, encontra-se um altar com imagens católicas, uma pequena cruz, padre Cícero, Zé Pelintra, santinhos de papel, uma bacia de plástico (que veio a substituir o antigo aribé de barro) onde está depositada a jurema, que se transporta em garrafas PET. Há também uma cumbuca com a cura, isto é: uma mistura de jurema, alho e cachaça. Coloca-se fogo sobre a superfície dessa bebida para tirar o álcool. Os cachimbos, feitos em sua maioria das raízes da jurema, são utilizados para se fumar, mas também ao contrário (fornilho na boca para defumar com o bico as pessoas e o lugar) deixam no ar um forte cheiro de tabaco ou de ervas que se usam com bastante frequência, como o velaminho-de-caboclo, assim como a alfazema ou o alecrim do mato. Pequenas velas são acesas e dispostas no altar por todos que participarão do ritual.

Antes do início de um ritual, um dos especialistas costuma ir para o lado de fora da casa de gentio e emite silvos com apitos de madeira convidando os seres das matas ou os *Encantados* para participarem do trabalho ritual. Ajoelham-se, então, em frente ao altar, fazem orações invocando Deus, Santíssima Trindade, santos católicos, Virgem Maria (especialmente Nossa Senhora da Penha, padroeira da missão onde foram aldeados por um capuchinho em 1801), os *Encantados* etc. Após algumas cantigas iniciais, as pessoas começam a dançar em roda no sentido anti-horário e a jurema passa a ser servida, sempre nesse momento chamando ou fazendo-se referência ao Anjucá. Possessões espirituais se processam em algumas médiuns. Embora seres das matas e *Encantados* em geral possam se manifestar, o mais comum é a presença de Seu Zé Pelintra, mestre próprio ao catimbó e que viveu no início do século XX no litoral paraibano. Outros mestres do catimbó também se fazem presentes nas cantigas (como Mestre Carlos), além de mestres cujos nomes remetem a elementos da natureza (Mestre Tubibano, Dona Caiporinha, Mãe d'Água), aos caboclos velhos (os Brabios, Mestre Atikum, os Canindés, Orubá) e ainda heróis quilombolas (Reis Malunguinho) e divindades de origem africana (Ogum, Jandainha). Tudo se mistura ao som dos maracás e à forte batida dos pés no chão que acompanham os toantes cantados em língua

portuguesa, mas os quais sempre terminam com vocalizações (do tipo *ah na hê, na ê na ôh*) que eles consideram a língua antiga dos índios.

É nesses momentos rituais que eles se reconectam com os Brabios, seus distantes ancestrais, que, esquecidos na história escrita, ressurgem espiritualmente em suas performances. *Contramestre, contraguia, Vamos trabalhar Gentio, Quando eu me lembro daquelas matas, Eu também já fui Brabio*. Quando o passado irrompe no presente, os Encantados manifestam-se no ritual vindos desde o tempo dos Brabios e reconectam aquilo que a colonização separou. A jurema é o centro de uma complexa prática cultural destinada a atar e reatar os laços entre tempos e alteridades, propiciando um sentimento de unidade e continuidade, que é frequentemente negado (Grünewald, 2002, p. 102-105). Eis o salto do tigre benjaminiano, ou poderíamos dizer da onça bodeira, que nos pega de surpresa e nos convida a olhar por uma janela inesperada.

O voo do pássaro avista um mapa

*Mas quando eu chego lá,
Eu vou beber jurema...
Toante atikum*

Demos um salto na imensidão da noite sertaneja. Os Brabios nos pegaram pela mão e pairando sobre o abismo deixamos a serra do Umã. *Caboco Gentio ele não pisa no chão, peneira no ar, que nem gavião*. Nas asas desse pássaro encantado, a noite vai cedendo lugar ao dia e o relógio corre ao contrário. Subimos. E quanto mais alto nos ares estamos, mais longe no passado olhamos. Nossa visão, contudo, é embaçada. Não conseguimos enxergar bem no lusco-fusco e esses são os limites do nosso conhecimento. Aos poucos distinguimos alguns pontos mais claros nas brumas do tempo-espço. No Reinado da Jurema, às seis horas acende a luz. Pequenos pontos luminosos no trançado de uma esteira. São vozes do passado. Relatos adormecidos na sombra dos arquivos, testemunhos de eventos irrecuperáveis em sua totalidade, fragmentos de experiências únicas que quase não conseguimos compreender, tão distante estamos delas. Na liminaridade desse voo onírico tentamos ouvi-las. “Acordar os mortos e juntar os fragmentos”, como é o desejo do anjo da história (Benjamin, 1987). Antes que sejamos levados para mais longe, ainda dá tempo de fazer um desenho. Quase um rabisco. “Numa imagem que perpassa veloz” entrevemos um mapa, mas no qual faltam partes importantes. Apenas alguns pingos de tinta onde rapidamente brilharam as luzes daquelas vozes. Se nos perguntassem de onde é esse mapa diríamos: do país da Jurema.



Figura 1 – O país da Jurema, referências aos rituais com uso da jurema nos séculos XVIII e XIX. Organização: Estêvão Palitot

E que país é esse representado nesse desenho cartográfico? É muito mais o país do nosso desconhecimento e do nosso sonho. Informado pela fragmentação e a descontinuidade das fontes é o registro possível da imagem irrecuperável do passado tal qual ele foi. Cada pontinho é uma pequena centelha, uma tênue faísca que mais nos excita a imaginação do que preenche a racionalidade com informações objetivas. É o país das indagações. Em nosso atual estágio de conhecimento e com muito esforço de leitura e cotejamento de fontes históricas e trabalhos acadêmicos, podemos indicar talvez duas dezenas de registros originais sobre os rituais envolvendo a jurema nos séculos XVIII e XIX. Alguns desses, literalmente notas de rodapé em alentados tratados históricos (Regni, 1988; Cruz, 2019).

Ainda assim podemos ver os contornos gerais do país da Jurema correspondendo aos vastos sertões semiáridos por onde se expandiram as velhas capitânias do norte do Brasil. Sertões dos *tapuias* de corso, mas também das bandeiras, das boiadas e dos missionários. As balas, os bois e a bíblia, atuando para moldar os sertões e seus povos. Nem sempre agindo de modo convergente, porém produzindo efeitos duradouros por meio de violências físicas e simbólicas. O país

da Jurema é o país dos confrontos fundantes da sociedade colonial e imperial. E a jurema, enquanto planta, bebida e ritual, um meio de os povos subalternizados reinscreverem-se nessa mesma sociedade. Uma prática de cura para enfrentar o terror cotidiano (Taussig, 1993 [1987]). A jurema traz a cura, eu quero é beber, vou beber e vou cantar, pra forgar no Vajucá...

Vamos descendo para perto de um desses pontos no mapa. Avistamos uma árvore frondosa e verde. Um juazeiro ou talvez um umbuzeiro. O gavião nos deixa pousados num galho. Outro Encanto chega. *Meu papagaio é verde e amarelo, oi como vem tão bonitinho, vem pulando de galho em galho, vem comendo suas frutinhas*. Vamos com ele. De galho em galho, saltitamos entre as histórias que os documentos nos contam. Ali, o relato escandalizado de um padre, mais adiante a confissão de um indígena ao Santo Ofício, acolá a ordem seca de um governador para prender os feiticeiros. Clareiras na mata, o pátio das aldeias, estradas poeirentas e as salas dos palácios do governo são os cenários onde essas histórias se desenrolam.

As mãos e as mentes dos agentes eclesiásticos e da Coroa vertendo em tinta e palavras a complexidade dos rituais e da vida cotidiana nas fronteiras da expansão colonial. Filtrando através de imagens prefixadas aquilo que não compreendiam. Toda uma linguagem inquisitorial foi mobilizada para descrever o ineditismo dos rituais indígenas nos contextos das missões e fazendas.

As referências ao uso da bebida da jurema raramente aparecem nas vozes indígenas. E mesmo quando aparecem, vêm traduzidas e filtradas pelos produtores dos textos escritos. Na maioria dos casos são descrições lacônicas, curtas, pequenas listas de práticas e objetos. Atas de reuniões da Junta da Missões, relatórios de governadores, registros burocráticos, itens do Diretório dos Índios e recomendações práticas aos vigários das vilas de índios são as fontes mais corriqueiras. Nelas se alertava para o perigo das práticas que envolviam “a sua célebre e antiga bebida chamada jurema” (Lopes, 2005, p. 323). Que deixava os índios “ilusos, e com visões, e representações diabólicas, pelas quais ficam persuadidos não ser o verdadeiro caminho o que lhe ensinam os missionários” (Cruz, 2019, p. 204).

Contudo, alguns desses relatos são mais detalhados. Descrevem pormenores do ritual, de seus participantes, objetos, práticas e intenções. Nos falam também da repressão e de todo o quadro social que envolvia esses eventos. Assim, a partir dessas denúncias e confissões podem ser recuperadas imagens poderosas daqueles períodos históricos (Medeiros, 2000; Souza, 2009; Vieira Júnior, 2011; Santos, 2012; Apolinário, 2013; Cruz, 2013; 2019; Freire, 2015; Galindo, 2017; Grünewald, 2020). Os rituais envolvendo a bebida da jurema são parte de um universo maior, marcado pelo choque desigual entre horizontes culturais

plurais. Impossível dissociar a emergência desses rituais da confrontação entre as dimensões indígena e colonial. A jurema emerge como ritual justamente numa fase avançada da colonização no Brasil, inexistindo registro anterior a 1739, pelo menos até o nosso conhecimento atual (Medeiros, 2006, p. 124). É o século XVIII o grande produtor de informações sobre a jurema, tanto em número como em qualidade das fontes (Medeiros, 2006; Wadsworth, 2006; 2013; Freire, 2015).

Esse é o século da consolidação da ocupação colonial dos sertões, da crise dos aldeamentos e da reforma pombalina que visava reestruturar a administração do vasto império português a partir de critérios racionais (Medeiros, 2000; Lopes, 2005; Souza, 2009; Galindo, 2017; Cruz, 2019). A jurema emerge, então, como prática cultural desafiadora, de claras origens indígenas, mas já em contexto colonial e atravessando fronteiras étnicas e sociais. Nesse sentido, nos lembra a Santidade de Jaguaripe (Vainfas, 1995), mas não necessariamente os rituais dos tarairiú e dos cariri do século XVII que guardavam ainda bastante autonomia em relação aos poderes coloniais. Por outro lado, muitos elementos dos rituais descritos para os tarairiú e cariri voltam a aparecer nos ritos com a jurema no século seguinte, em especial as danças coletivas, o fumo, os maracás e a manifestação de entidades espirituais (Nascimento, 1994; Reesink, 2002; Pompa, 2003).

Se havia jurema nos rituais dos tarairiús e cariris do século XVII, nem os cronistas holandeses, nem os missionários jesuítas e franciscanos foram capazes de observar. Muito provavelmente porque não tinham acesso pleno aos recintos mais íntimos dos rituais, realizados no interior de cabanas construídas especialmente para receber os entes espirituais. Embora haja a menção ao uso das sementes da *corpamba* pelos janduí para induzir estados alterados de consciência, não é possível relacioná-la com a jurema (Baro apud Reesink, 2002).

As notícias sobre a jurema

*Eu fui pra mata, fui tirar cipó
Tudo que ver, calado é melhor
Eu fui pra mata, fui tirar mirim
Corre ligeiro que Iaíá vem aí...
Toante atikum*

A rapidez com que o culto da jurema se espalhou a partir dos aldeamentos dos tapuias é impressionante. Em menos de vinte anos (1740-1760) são registrados rituais com jurema do litoral do Rio Grande aos sertões do Piauí, do Apody entre o Ceará e o Rio Grande ao vale do Itapicuru na Bahia. Até a década de 1780, as notícias sobre a jurema se expandiram ainda mais e atingiram as margens orientais do Tocantins e a serra da Ibiapaba, entre muitos outros importantes centros de população indígena (Wadsworth, 2006; 2013; Cruz, 2013). A jurema apareceu repentinamente, como um elemento dinamizador das vidas indígenas no contexto dos aldeamentos, e mobilizou sentimentos e ações poderosos.

A referência mais antiga à jurema é aquela de 1739-1742 na qual os índios canindés da aldeia da Boa Vista, na Paraíba, foram reprimidos por uma visita ordenada pela Junta das Missões de Pernambuco (Freire, 2015). No relato assombrado do governador de Pernambuco, este diz que “é a jurema certa bebida feita da casca de uma árvore assim chamada, a qual [os índios] bebem metendo-se pelos matos com certas feitiçarias. Com esta bebida perdem os sentidos e assim alienados têm visões e ilusões do demônio, bebendo com a jurema as doutrinas de mestre tão pernicioso” (Medeiros, 2000, p. 179). A repressão foi violenta e a reação dos indígenas incisiva, noticiando-se mortos e feridos (Wadsworth, 2013; Freire, 2015). Tudo deu errado e era grande o risco de que a aldeia se esvaziasse e os índios “se metessem nos matos”.

Aliás, esse era um dos grandes medos reportados pelos agentes coloniais. Perder o controle dos indígenas nos aldeamentos e eles recuperarem uma vida autônoma nos amplos espaços vazios do controle oficial. Em 1705, mais de trinta anos antes do conflito na aldeia dos canindés, a rainha de Portugal escrevia ao governador de Pernambuco determinando que este evitasse “que nas aldeias dos índios sitas na capitania da Paraíba se fizesse de noite um festejo a que chamavam Paressé, em que diziam que vinha uma Araroara do mato falar-lhes, e se metia no meio deles, e que iam de casa em casa e às escuras, com o mesmo Paressé, e que nunca se poderá vencer com eles que o fizessem de dia, e que esta forma de festejo tinha também os tapuias aldeados” (Medeiros, 2000, p. 178). Embora não mencionasse a jurema, a ordem da rainha deixa muito clara a organização de um ritual coletivo com danças e contato com espíritos zoomorfos.

Tapuia, minha Tapuia, Tapuia de Canindé. Cadê minha machadinha, minha flecha e meu coité? Derruba o pau e tira o mel, o caboco Canindé! Estamos agora na presença desta outra poderosa corrente de *Encantados* que nos trazem a relação dos povos indígenas com os ambientes do semiárido. A coleta de mel representando uma atividade produtiva e simbólica, evocando um modo de vida, saberes, fazeres e símbolos. Mas também o contraponto aos documentos dos arquivos e cronistas, desde os holandeses que nos falam da importância do mel

nos rituais funerários dos tarairiú, liderados pelo Rei Canindé, o seu maioral. Canindé que comanda a corrente dos espíritos que bebem mel nos rituais e traz como nome o de uma arara do mato (Léo Neto; Grunewald, 2012).

Ainda na década de 1740, a jurema é mencionada nas missões capuchinhas do sertão do Piancó, na capitania da Paraíba, e das ilhas do submédio São Francisco, entre as capitanias de Pernambuco e Bahia. As menções à jurema na Bahia são extremamente lacônicas e partem dos prefeitos da província da Piedade em Salvador, freis Francisco de San Giovanni (1741) e Romualdo de Borgo (1745), que associam o uso da bebida à feitiçaria (Regni, 1988, p. 181).

Já a referência ao sertão do Piancó é derivada de uma longa e detalhada carta de frei José de Calvatam, datada de 1743,³ onde aparece a primeira descrição pormenorizada de um ritual envolvendo o uso da jurema entre os índios da aldeia dos coremas, mas também presentes nas aldeias dos pegas, panatis e icós pequenos, todas missionadas pelos capuchinhos e situadas no sertão do Piancó. Conduzidas por *mestres de jurema*, as cerimônias envolviam pessoas de todos os sexos e idades, chamadas pelo padre de discípulos. Quase todas as pessoas da aldeia bebiam a jurema, não sem antes procederem a determinadas precauções: possuírem um maracá e serem curados com uma defumação feita a partir de um buraco no chão. “Quem bebe jurema sem primeiro se fazer curar, dizem que morre” (Calvatam, 1743).

A preparação da jurema era conhecida por todos e qualquer um podia fazê-la, porém o *mestre* tinha precedência nesse preparo, que envolvia a recitação de palavras e cantigas acompanhadas pelo toque do maracá. Os índios afirmavam que quem bebesse a jurema não morreria e que quem não bebesse e fornecasse com mulheres que bebiam iria definhando até *morrer de magro*. Alguns índios tinham medo de beber jurema, ainda que seus parentes próximos insistissem muito.

O transe, a possessão e as visões eram o momento máximo do ritual, onde se produzia o contato íntimo e desejado com realidades e seres supramundanos, mesmo se estes fossem temíveis:

os que bebem jurema, caem como mortos, porém tocando-os o mestre com o maracá, e cantando uma cantiga, se levantam de repente, sem isso não se podem levantar. O mesmo Agostinho me disse, que quando estão todos bêbados, vêm o Diabo em figura de bode no meio deles, e lhe fazem cortesia tocando com o maracá, que então

³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa (ANTT/IL). Cadernos do Promotor (107), livro 299, f. 381-382, detalhadamente analisado em Cruz (2019, p. 196 e seguintes).

dançam, que o bode fala com o mestre, e ele só o entende. Mateus Barbosa me disse, que nunca viu bode, senão cabra de veado, que rodeia primeiro de fora, e depois entra no meio deles.

Todos os que bebem jurema, esta é vos comunicam, avistam alguma coisa, e com isto é que o diabo os traz enganados. Agostinho sobredito me disse que se vê coisas feias, caras com bocas abertas, e tem cabelos que parecem serpentes. José Dias de Oliveira, por ver coisas medonhas, ou o diabo mesmo, ficou espantado, não quis mais jurema. Mateus Barbosa diz que viu coisas bonitas, como pinturas, palácios, igrejas, etc.; até dizem que veem o céu aberto; e esta é a vista mais comum. Dizem também, que aparecem seus defuntos, que se põem sentados perto deles, sem dizerem palavras. As consequências da jurema são pecados do sexto, etc. Isto é o que posso dizer da jurema.⁴

O padre terminou sua carta em tom exasperado e dizendo “*que os índios não querem nem missa, nem sacramentos e que quando o padre pratica, se divertem cá e lá, para não ouvirem o padre, e que se zombam do que ele ensina*” (Cruz, 2019, p. 161).

No ano de 1756, na aldeia do Apodi, no sertão do Rio Grande, foram investigados três índios paiacus tidos como feiticeiros e interrogados pelo capuchinho frei Fidelis de Partana. Um deles, Gaudêncio, relatou que teria matado 49 pessoas através de feitiços e por motivos banais. Esses feitiços eram realizados utilizando-se de diversos objetos: paus, pedras e um cordão comprido com boca como de cobra (Cruz, 2019, p. 177 e seg.). “Sempre que ‘bebia jurema ou angico, lhe aparecia[m] muitas e várias figuras horrendas, algumas com cabelos grossos e barbas como de bode, outras com chifre de bode e pé de pato, com orelhas como de cachorro, algumas em forma de mulheres, com quem tinha ato carnal’” (Cruz, 2019, p. 181).

Os outros dois indígenas investigados pelo frei Fidelis eram Domingos Correia e seu irmão Bento. Não há menção de que estes usassem jurema, embora os demais elementos rituais que mobilizavam fossem estreitamente relacionados às práticas xamânicas indígenas e também àquelas onde a jurema era utilizada. Assim, seus rituais eram realizados no

‘tempo de noite escura, tocando o seu maracá, principiava a falar com gente do outro mundo, chamados gentios pagãos, ouvindo todos conversando’. No tempo das ‘primeiras chuvas’, convidava os moradores da aldeia para o ‘mato’, onde ia ‘pedir

⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa (ANTT/IL). Cadernos do Promotor (107), livro 299, f. 381-382, detalhadamente analisados em Cruz (2019, p. 196 e seguintes).

frutas a gente do outro mundo para comerem aquele ano'. Apartando-se do grupo, Domingos dizia buscar as frutas que os 'gentios pagãos' lhe davam, depois de breve tempo, voltava com maris, carnaúbas ou juás, adiantando-se ao tempo delas estarem maduras distribuindo a todos. Recomendava que se repartissem especialmente entre os meninos, 'alcançando com esta diabrura muitos mimos aos seus parentes'. (Cruz, 2019, p. 182)

Domingos instruía Bento nos rituais de comunicação com os *gentios pagãos* e dizia também que tinha feito um pacto com o diabo instruído pelo preto pai Amaro, morador da vila do Grassu,⁵ ficando assim apto a produzir feitiços e curar dos mesmos. Teria experimentado seus novos poderes em um cachorro e dois índios, um deles sua ex-companheira (Cruz, 2019, p. 182).

Câmara Cascudo menciona o processo que se moveu no ano de 1758 contra os índios da aldeia de Mepibu, no litoral do Rio Grande, por terem feito *Adjunto de Jurema*, considerado supersticioso, no qual resultaram prisões, entre elas a do índio Antônio, de 22 anos, que faleceu na cadeia da cidade de Natal (Cascudo, 1969, p. 37). No mesmo ano, o juiz de fora da vila de Cachoeira, na Bahia, José Gomes Ribeiro, responsável por instalar a vila Nova de Soure no lugar da antiga missão jesuíta de Natuba, na mesma capitania, descreve o uso que os índios cariris dessa aldeia faziam de bebidas feitas a partir de frutas, entrecascas de paus, raízes de ervas, milho e mandioca, considerando como “*de todos o mais pernicioso pela superstição a bebida que fazem do entrecasco do pau chamado jurema*” (Santos, 2012, p. 126).

Por essa mesma época (1759), na missão dos índios cariris, posteriormente vila de Pilar, na Paraíba, foi relatado por outro frade capuchinho que “os tapuias ‘adoravam ao fumo, ou seja, erva de tabaco, em lugar de Deus, como também de uma bebida que costumam de beber a maior parte dos vermelhos chamada jurema’”. Cantando e dançando ao som dos maracás, fumando tabaco e bebendo jurema os cariris entravam em transe, onde viam figuras de anjos que lhes faziam vaticínios (Cruz, 2019, p. 206).

Tão rápida e intensa disseminação dos cultos da jurema chamou a atenção das autoridades religiosas e civis, e já entre 1758-60 aparecem normas e recomendações alertando os diretores e os párocos das novas vilas de índios para não consentirem e abolirem “inteiramente o uso das juremas contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialíssimo à saúde das gentes”, como consta na versão do Diretório dos Índios aplicada a Pernambuco e suas capitanias

5 Provavelmente, vila do Assu. Atual cidade de Assu, no Rio Grande do Norte.

anexas (Medeiros, 2000, p. 183). Mais detalhada ainda era a recomendação episcopal para que os vigários fizessem, todos os meses, “uma inquirição geral de pessoas fidedignas e mais católicas dos seus fregueses” com objetivo de que fossem denunciados

quais são aqueles que usam de feitiçaria, ou se ainda permanece neles o costume inveterado de Parissês, com os infernais instrumentos de toréns, maracás, canzaes, umbaúbas, ingarassus, ou célebres maracás a que dão o título de mestre, que são os que usam os seus desastrados pajés, a que nós chamamos feiticeiros; e se ainda usam de pitagorias como crendo nas cantorias dos pássaros e que as almas quando saem dos corpos vão para a Ilha de Jumari, ou se usam de outros quaisquer ritos gentílicos como beber jurema para efeito de verem os anjos ou outras extraordinárias visões, e se ainda usam da antiga língua reprovada pelo rei, e achando compreendidas qualquer pessoa, de tudo formará sumário em segredo, elegendo para escrivão qualquer reverendo sacerdote, e autuando na forma do estilo, o remeterá ao ver. vigário-geral da comarca para este providenciar como for justiça e mandar passar ordens necessárias para serem presos os delinquentes, observando em tudo os pastorais. (Lopes, 2005, p. 322-323)

Um intenso rol de práticas e concepções indígenas que estavam na mira das autoridades. Incluída nessa lista a jurema, e as próprias línguas nativas. Na mesma época, o novo pároco da vila de índios de Arês, no Rio Grande, recebeu suas instruções do visitador que lhe encarregava a sua consciência “para que não pratiquem a sua célebre, e antiga bebida chamada jurema que é constante bebem em lugares retirados, por ser bebida forte ficam embriagados, e alienados do juízo, e fingem visões indignas de católicos, cujos erros se devem extinguir” (Sales Neto, 2004, p. 185).

Com a instalação do diretório pombalino, as vilas de índios passaram a concentrar os esforços disciplinadores das elites coloniais a partir da aplicação dos métodos mais racionais e modernos oriundos do iluminismo europeu nos sertões do Brasil. Em meio à expansão da malha de controle colonial do diretório, os mestres da jurema percorriam os caminhos dos sertões passando por fazendas e vilas, aldeias e sítios. O culto se expandia mais ainda. Foi relatado entre os amanajós das margens orientais do Tocantins em 1768 (Noronha, 1768 apud Lima, 1946). Pelos sertões de Pernambuco e do Piauí, por volta de 1760, era comum beber-se a jurema “não só com pretexto de curativo, senão para ver a Deus e as almas dos defuntos”, e estes “abusos praticam não só os negros e vermelhos, mas ainda os brancos, com tanto escândalo que já na vila de Mocha

tirou uma devassa respectiva a um feiticeiro que fazia as respectivas cerimônias”. Objetivos práticos eram incessantemente buscados, daí muitos “homens contrataram alguns ‘feiticeiros’ para proteger as suas casas e famílias de venenos, cobras e chumbo”. Lembrando que a vila da Mocha, logo depois cidade de Oeiras, era o principal núcleo urbano de um vastíssimo sertão que se estendia entre os rios São Francisco, Parnaíba e Tocantins (Cruz, 2019, p. 208).

Na serra da Ibiapaba, no Ceará, ficava o maior aldeamento missionário das capitanias do Norte, com quase seis mil almas indígenas tabajara e tapuia. Em 1760, foi elevada a vila Viçosa Real e pouco depois era noticiado alguns índios embrenharem-se nos matos “passando muitas vezes alguns dias sem comer e embriagando-se com diversas espécies de vinho feito de jurema e de várias outras plantas, ou frutos do mato, que umas vezes os faz dormir por largo tempo, outras vezes os constituem maníacos furiosos e visionários, outras enfim até os faz perder a vida” (Cruz, 2019, p. 223). Ao que parece, essa descrição corresponderia a algum tipo de exercício xamânico ou ritual de passagem como forma de aprender a controlar a si mesmo, aos poderes espirituais propiciados pela bebida e ao contato com os espíritos, tornando o aprendiz que sobrevivesse a esses testes apto a promover rituais e curas. Porém, não conseguimos acessar uma transcrição mais detalhada deste documento, sendo esta citação retirada de uma nota de rodapé.

Quem sabe, habilitados por essas provas extenuantes e dominando capacidades xamânicas, os aprendizes podiam considerar-se mestres e sair pelas fazendas e vilas oferecendo os seus préstimos, curando pessoas, animais e bens? Assim, se mestres da jurema eram formados nas matas da Ibiapaba, eles não tiveram dificuldades para encontrar um campo de atuação na vizinha ribeira do Acaraú, onde a florescente vila de Sobral oferecia vasta clientela, bem como a vila da Mocha, no Piauí (Vieira Júnior, 2011).

A grande demanda da ribeira do Acaraú e da serra da Meruoca atraía tantos curas e feiticeiros, que logo foram denunciados três deles de uma vez ao Santo Ofício por um morador da ribeira no ano de 1779. José Pereira, Manoel Lira e d. Francisco foram denunciados pelo médico José dos Santos como *embusteiros* e praticantes de diversos crimes:

manipularem ‘ossos de cavalos mortos no campo’, ‘imagens de Santo Antônio’, ‘defumadores’, ‘bebidas da jurema’, ‘danças e cantos’ e até mesmo ‘um menino de cabelos dourados e com olhos de fogo’ que voava. Tais manipulações tinham aparentemente um objetivo principal: livrar os padecentes de suas doenças, curar malefícios,

combater achaques [...]. Mas, para o denunciante, tais rituais não passavam de ‘ilusões diabólicas’. (Vieira Júnior, 2011, p. 784)

Além dos três curas, outras 25 pessoas foram denunciadas, seja por terem presenciado, solicitado, apoiado, participado e até mesmo se colocado como discípulas dos mestres. A variedade de personagens era grande: “proprietários de terra detentores de patentes militares (capitão e sargento-mor), vaqueiros, índios, escravos, caboclos, mamelucos, avó e neta, marido e mulher, mãe e filha, irmãs...”, ou seja, praticamente todos os grupos sociais que compunham o mundo colonial da ribeira do Acaraú (Vieira Júnior, 2011, p. 789). Na denúncia, Manoel Lira era classificado como *mameluco* e d. Francisco como *caboclo*, este um termo usado com frequência para se referir aos índios de *língua geral*, os tabajaras, que habitavam na serra da Ibiapaba. Além disso, é bem possível que d. Francisco fosse (ou se reivindicasse) pertencente à nobreza indígena da Ibiapaba, os descendentes daqueles principais que receberam títulos de *dom* e condecorações da coroa portuguesa no começo daquele século (Vieira Júnior, 2011, p. 795; Maia, 2010).

A denúncia era ainda mais escandalosa porque d. Francisco recebera amplo apoio dos moradores locais, sendo acolhido nas casas deles, em especial na serra da Meruoca, onde conduzia concorridos rituais noturnos com a jurema, nos quais mulheres seminuas dançavam dentro da água à espera da manifestação do *Menino Voador*, com seus cabelos dourados e olhos de fogo. Era o momento máximo do ritual, no qual as curas aconteciam e eram iniciados os discípulos, entre eles, muitas mulheres, que eram levadas por seus próprios pais e maridos com a finalidade de aprenderem as artes de d. Francisco. Delas, a “*de fechar o corpo para não entrar chumbo*” era das mais procuradas (Vieira Júnior, 2011, p. 797.).

Outras duas denúncias ao Santo Ofício foram feitas por esta mesma época, uma na vila de índios do Conde (Paraíba) e outra no lugar Camaleão, próximo a Una e Serinhaém (Pernambuco),⁶ estes dois aldeamentos com grande concentração de índios de *língua geral*. A denúncia da vila do Conde, em 1779, não menciona explicitamente a jurema, porém, o indígena que denuncia seus vizinhos afirma que esses “curadores de feitiços, e para este fim usam cruces de fumo, chamando por Deus, e ao mesmo tempo tocando maracás, dançando e cantando despropósitos e profanidades; tomando e dando bebidas aos enfeitiçados, com certos modos de postura, para verem o que querem, dizendo que o que não podem conseguir por bem, conseguem pelo diabo” (Lopes, 2005, p. 336-337).

6 Nas imediações da povoação de índios de São Miguel de Barreiros, no sul de Pernambuco.

Já em Camaleão, no ano de 1781, é o próprio capitão-mor da vila, Francisco Pessoa, quem é denunciado. Ele era acusado de que, junto a outros índios, “cozinhavam uma imagem de Cristo na água ‘da raiz da jurema’, bebiam a água e, em seguida, colocavam a imagem no chão e saltavam sobre ela e dançavam em torno dela. Em seguida, eles a envolviam em uma folha da planta pacavira e a armazenavam na chaminé da casa de Francisco”. No relato são mencionadas visões miraculosas no céu e que os participantes falavam com demônios. Havia a presença de um mestre de jurema e, às vezes, os que bebiam a jurema caíam como mortos. Além dos índios, brancos, pardos e mulheres faziam parte do ritual. A investigação avançou pouco devido a várias dificuldades, inclusive o medo do comissário inquisitorial de ir até Camaleão, os depoimentos vacilantes das testemunhas e o fato de que o principal acusado, o capitão-mor Francisco Pessoa, havia morrido antes mesmo de a investigação ter se iniciado (Wadsworth, 2013, p. 372-373).

Terror e cura nos sertões

*Meu cachimbo é um segredo
pra quem me deseja o mal
Toante atikum*

Como vimos, a maioria dos registros produzidos no século XVIII revela uma preocupação constante das pessoas que usavam a jurema com rituais de cura e proteção. Os rituais com a jurema têm assim um paralelo com a descrição etnográfica que Michael Taussig faz dos rituais com yagé na Colômbia. A organização dessas práticas coletivas orientadas por mestres na administração da planta enteógena em contextos de interação colonial, onde a busca por riquezas e a agressão são componentes cotidianos, atua como elemento organizador e estabilizador de crises pessoais ou coletivas, modos de aprender a operar com potências sociocosmológicas antagônicas. Permite a pessoas e grupos desenvolverem meios e habilidades para sua defesa e contra-ataque num mundo marcado pela violência.

O teor de muitas das denúncias e confissões aos agentes do Santo Ofício nos aponta claramente esses objetivos. Os casos do paiacu Gaudêncio (Cruz, 2019), dos curas caboclos da ribeira do Acaraú e serra da Meruoca (Vieira Júnior, 2011), entre outros, nos mostram de maneira bastante nítida a preocupação em agir num mundo marcado pela violência, agressão e morte, muitas vezes atacando preventivamente os desafetos ou adquirindo dons como *corpo fechado*, esta uma obsessão no mundo dos sertões coloniais, como vimos em Souza (2009), Vieira Júnior (2011) e Cruz (2019).

Adentrando o século XIX, o trágico evento da Pedra Bonita (1836-38) levava ao extremo a expectativa de agir nesse mundo, tentando desencantar o Reino Encantado a partir de sacrifícios de sangue de modo a inverter a ordem desigual estabelecida. Negros voltariam brancos; velhos, jovens; pobres, ricos. Liderado por um “mameluco” e mobilizando famílias de pequenos agricultores e trabalhadores das fazendas – mestiços de índios, negros e brancos – o culto na Pedra Bonita apontava para uma transformação radical do mundo. Atuando sobre profundas expectativas a partir da criação de uma *communitas* espontânea que falhou em se normalizar (Turner, 2013 [1969]), desaparecendo numa espiral de violência. Infelizmente, da Pedra Bonita só temos registros das forças que castigaram o movimento e este é pintado com as cores mais tenebrosas. Como se fosse uma explosão de violência irracional de fanáticos (Grünewald, 2020, p. 84-88).

Porém, se atentarmos para o período histórico do qual faz parte o “massacre da Pedra Bonita”, a violência, as revoltas e os morticínios eram a linguagem corriqueira do poder instituído, instrumento através do qual a sociedade se organizava. Aqueles sertões haviam sido fortemente conflagrados durante as primeiras décadas do século XIX, com a Revolução Pernambucana de 1817, a Independência do Brasil (1822), a Confederação do Equador (1824) e a Revolta de Pinto Madeira (1832). Além disso, a Pedra Bonita ficava exatamente no centro geográfico da área de refúgio dos últimos grupos umã, xocó e pipipã que eram sistematicamente aldeados e repelidos nas missões da serra Negra, serra Umã e baixa Verde, entre os sertões do Pajeú, Piancó e Cariri (Santos Júnior, 2015, p. 125-126; Grünewald, 2020, p. 84-88).

No início do século XIX, a jurema já era amplamente conhecida e associada aos indígenas. Henry Koster (1978) diz que ouviu “casualmente, conversando com pessoas das classes mais humildes da sociedade, que os indígenas continuam fiéis aos seus costumes”, entre eles o de praticar danças e rituais de forma discreta dentro de suas casas com o uso de maracás gravados e enfeitados, fumando em cachimbos e bebendo jurema. “Essa bebida é feita com uma erva comum, mas nunca pude persuadir a um indígena para que me indicasse, e quando algum asseverava desconhecê-la positivamente, seu rosto desmentia as palavras” (Koster, 1978, p. 396-397). Aires de Casal (1817) menciona que os xukuru de Cimbres na serra do Ororobá têm “fama de saber compor remédios, que fazem alienar o juízo”. Em 1826, o diretor parcial do aldeamento da Palmeira, em Alagoas, descrevia o uso dos vinhos da jurema e da catingueira pela população aí reunida e originária de outros aldeamentos, como Atalaia e Colégio, em Alagoas, e Urubá e Panema, em Pernambuco (Antunes, 1984, p. 40).

Já na segunda metade desse século a jurema será tema de literatos e romancistas, como Franklin Távora (1862), José de Alencar (1865), Antônio Ático de Sousa Leite

(1898) e Tristão de Alencar Araripe Júnior (1878), justamente evocando as capacidades psicoativas da planta, o seu poder de induzir ao sonho e às visões do céu e de reinos encantados. Os dois primeiros romancearam o uso da jurema pelos indígenas ainda na época da conquista do Ceará e os dois últimos abordam o episódio da Pedra Bonita em Pernambuco, ocorrido entre 1836-38. Nesse mesmo período, dicionários de botânica descrevem a jurema como “a grande planta, de que os caboclos faziam a beberagem, com que, dizem eles, se encantam e se transportam ao céu” e especulam sobre as suas capacidades medicinais (Pinto, 1873, p. 260).

Outros registros significativos sobre a segunda metade do século XIX são oriundos de trabalhos etnográficos feitos durante o século XX, quando, a partir da memória de interlocutores em campo, antropólogos mencionam e descrevem rituais de jurema entre povos indígenas nesse período. Assim, podemos encontrar as referências à jurema entre os índios de Alhandra, na Paraíba (+1865) (Vandezande, 1975; Salles, 2010); entre os kamuru-kariri da aldeia de Santa Rosa, em Jequié, na Bahia (+1865) (Nimuendaju, 1938 apud Viveiros de Castro, 1986, p. 73) e entre os kiriri de Mirandela, também na Bahia, e que acompanharam Antônio Conselheiro em Canudos (até 1897) (Bandeira, 1972; Nascimento, 1994; Brasileiro, 2004; Reesink, 2012). A essas menções retrospectivas poderíamos somar a descrição etnológica dos rituais dos xukuru, fulni-ô, pankararu, tuxá, kariri-xocó e xukuru-kariri feitos nas primeiras décadas do século XX por folcloristas e etnólogos, como Mário Melo, Carlos Estêvão de Oliveira, Curt Nimuendaju e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938 (Carlini, 1993; Secundino, 2011). Contudo, estaríamos já adentrando plenamente o século XX e um regime de organização e visibilidade dos rituais da jurema em tudo completamente diferente daquele dos séculos XVIII e XIX, extrapolando os limites deste artigo.

As décadas finais do século XIX representaram para os povos indígenas no país da Jurema um dos períodos mais sombrios de sua existência: a desterritorialização forçada, a negação de sua condição indígena e a violência jurídica, militar e policial impuseram um pesado manto de silêncio. Nesse contexto os rituais com a jurema espalharam-se junto com as famílias indígenas. Dificultados cada vez mais como práticas coletivas das aldeias, abrigaram-se ainda mais como práticas domésticas, modos de lidar com o terror e a cura frente ao reordenamento dos poderes que retiravam protagonismo dos povos indígenas, mais uma vez. Seus especialistas rituais agiam a partir de suas casas e sítios, realizando tratamentos e curas para pequenas assistências e de forma cada vez mais discreta. Muitos se dirigiram para as cidades, exercitando seus conhecimentos junto a outros povos e originando o que ficou conhecido nas décadas seguintes como catimbó. Porém, outros tantos se mantiveram firmes e, décadas depois, a ciência da jurema foi o esteio a partir de onde novamente levantaram as aldeias e regimes de índio no país da Jurema (Salles, 2010; Grunewald, 2020).

Por entre descontinuidades, a longa duração

A jurema é feita pra nós

A jurema é feita pra nós

Toante atikum

Após essa longa viagem pelos tempos passados, os Encantados nos trazem de volta. O que pareceram séculos foram apenas alguns minutos. Os atikum ainda cantam, tocam e dançam. Compreendemos então que os rituais com a jurema são um modo de operar no cosmos e de organizar as experiências através dos tempos históricos. A despeito de todos os discursos coloniais e modernizantes sobre massacres, misturas e perdas culturais a jurema possibilita uma prática geradora de sentidos que positiva a condição indígena a partir do contato íntimo com os Encantados.

Conhecimento produzido, acessado e transmitido em ato. É preciso viver e experienciar o que a jurema tem a dizer e mostrar. Este é um outro regime de memória (Pacheco de Oliveira, 2011) que nos permite entrever uma longa duração histórica de práticas performáticas. Saberes e fazeres transmitidos por meio de mestres iniciadores (Barth, 2000) que transacionam os conhecimentos enquanto mistérios sensíveis e que a cada ritual refazem o mundo vivido, abrindo a possibilidade da criação e do novo.

Não há linearidade aqui, embora existam recorrências. Cada ritual é único, cada mestre um *bricoleur*, produtor e transformador de singularidades. Cada registro histórico que observamos é irrecuperável em sua plenitude e irreduzível em relação aos demais. Ainda assim, há algo em comum, e não se deve apenas aos objetos ou à bebida. Isso se explica muito mais pela disposição em agir num mundo que é forjado tanto por símbolos quanto por forças materiais.

Os rituais com a jurema possibilitam a saúde do corpo e da alma de indivíduos e grupos, estabelecendo relações com a alteridade, o passado e os ambientes através do contato com as potências não humanas dos Encantados. Mais do que a resistência de estruturas culturais aos eventos da história, tais práticas são o resultado da interpretação de eventos por indivíduos, num processo em que a criatividade é o resultado da luta dos atores para vencer a resistência do mundo (Barth, 2000, p. 129). Finalmente, a jurema nos mostra a imensa capacidade humana de produzir símbolos, mesmo sob as condições mais adversas, e a partir daí reinventar a história a cada momento vivido. O pajé Augusto canta se despedindo: Oi, vamo-nos embora, pra Jerusalém... Fica para outro dia, Adeus, meu serviço encantado...

Referências

- ALENCAR, José de. *Iracema: lenda do Ceará*. Rio de Janeiro: Tipografia de Vianna & Filhos; Coleção Brasileira, 1865.
- AIRES DE CASAL, Manuel. *Corografia brasílica*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1817.
- ANTUNES, Clóvis. *Índios de Alagoas*. Maceió: Governo do Estado de Alagoas, 1984. Documentário.
- APOLINÁRIO, Juciene R. Plantas nativas, indígenas coloniais: usos e apropriações da flora da América portuguesa. In: KURY, L. (org.). *Usos e circulação de plantas no Brasil: séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Editora Andrea Jakobsson, 2013. p. 180-227.
- ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. *O reino encantado: crônica sebastianista*. Rio de Janeiro: Tipografia da Gazeta de Notícias, 1878.
- BANDEIRA, Maris de Lourdes. *Os kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1972. (Coleção Estudos Baianos, 6).
- BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 222-232. (Obras Escolhidas, 1).
- BRASILEIRO, Sheila. Povo indígena kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 173-196.
- CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e maracá: o catimbó da missão (1938)*. São Paulo: CCSP, 1993.
- CASCUDO, Luiz da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.
- CRUZ, Carlos Henrique. *A escola do diabo: indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761)*. Firenze: Firenze University Press, 2019. (Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa, 7).
- _____. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.
- FREIRE, Gláucia de Souza. *Encontros, diálogos e agências: circularidades culturais entre indígenas tarairiú e missionários na Paraíba setecentista*. Campina Grande: EDUEFG, 2015.
- GALINDO, Marcos. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos tapuias (1651-1798)*. São Paulo: Hucitec Editora, 2017.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Jurema*. Campinas: Mercado de Letras, 2020.
- _____. A construção da imagem dos “bravios” e a memória atikum. In: ANUÁRIO Antropológico/98. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 97-106.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. 2. ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, Governo do Estado de Pernambuco, Departamento de Cultura, 1978. (Coleção Pernambucana, 17).
- LEITE, Antônio Attico de Sousa. *Fanatismo religioso: memória sobre o reino encantado na comarca de Villa Bella*. Juiz de Fora: Tipografia Mattoso, 1898.
- LÊO NETO, Nivaldo Aureliano; GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. ‘Lá no meu reinado eu só como é mel’: dinâmica cosmológica entre os índios atikum, PE. *Tellus*, ano 12, n. 22, p. 49-80, jan./jun. 2012.
- LIMA, Osvaldo Gonçalves de. Observações sobre o “vinho da Jurema” utilizado pelos índios pancarú de Tacaratú (Pernambuco): investigações complementares entre os fulni-ô de Águas Belas (Pernambuco) e os remanescentes tupis da baía da Traição (Paraíba) [Potiguara]: Nigerina: um alcaloide isolado da MIMOSA HOSTILIS Benth. Separata de Arquivos do IPA, v. 4. Recife: Imprensa Oficial, 1946. p. 45-80.
- LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.
- MAIA, Lúcio de O. Serras de Ibiapaba: de aldeia à vila de índios – vassalagem e identidade no Ceará colonial, século XVIII. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- MEDEIROS, Guilherme. O uso ritual da jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII. *Clio Arqueológica*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, n. 20, v. 1, p. 123-150, 2006.
- MEDEIROS, Ricardo Pinto de. *A redescoberta dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

- NASCIMENTO, Marco T. da S. O “Tronco da Jurema”: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso kiriri. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, 1994.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.
- PINTO, Joaquim de Almeida. Dicionário de botânica brasileira. Rio de Janeiro, 1873.
- POMPA, Cristina. A religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial. Bauru: Edusc; Anpocs, 2003.
- REESINK, Edwin B. A maior alegria do mundo: a participação dos índios kiriri em Belo Monte (Canudos). In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. (org.). Índios e caboclos: a história recontada. Salvador: Edufba, 2012. p. 243-256.
- _____. Raízes históricas: a jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no Nordeste. In: ALBUQUERQUE, U.; MOTA, C. (ed.). Os muitos usos da Jurema. Recife: Bagaço, 2002. p. 61-96.
- REGNI, Pietro Vittorino. Os capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a história da Igreja no Brasil. v. 1, 2 e 3. Convento da Piedade, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988.
- SALES NETO, Francisco F. “Pelos ásperos caminhos do deserto”: um estudo das visitas episcopais à capitania do Rio Grande do Norte. Mneme: Revista de Humanidades, Caicó, RN, v. 5, n. 12, out./nov. 2004.
- SALLES, Sandro G. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Ed. da UFPE, 2010.
- SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. Os índios nos vales do Pajeú e São Francisco: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no sertão de Pernambuco (1801-1845). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.
- SANTOS, Fabrício Lyrio dos. Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- SECUNDINO, Marcondes de Araújo. Índios do Nordeste: alguns apontamentos sobre a formação de um domínio da antropologia. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 631-652.
- SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1986].
- TAUSSIG, Michael. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993 [1987].
- TÁVORA, Franklin. Os índios do Jaguaribe: história do século XVII. 2. ed. Recife: Tipografia do Jornal do Recife, 1870 [1862].
- TURNER, Victor. O processo ritual: estrutura e antestruturas. Petrópolis: Vozes, 2013 [1969].
- VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VANDEZANDE, René. Catimbó: pesquisa exploratória sobre a forma nordestina de religião mediúnica. Dissertação (Mestrado em Economia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.
- VIEIRA JÚNIOR, A. O. De menino voador, sabá e iluminismo: notícias da Inquisição no sertão do Ceará. Antíteses Londrina, v. 4, n. 8, p. 783-800, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/5073>. Acesso em: ago. 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Curt Nimuendaju: 104 mitos indígenas nunca publicados. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, Fundação Nacional Pró-Memória, Sphan, n. 21, p. 64-111, 1986.
- WADSWORTH, James E. Uma nova invenção da bruxaria diabólica: a jurema e a Inquisição. In: RESENDE, M. L. C.; FURTADO, J. Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2013. p. 375-392.
- _____. Jurema and batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in colonial Northeastern Brazil. History of Religions, n. 46, p. 140-162, 2006.

Recebido em 31/8/2020

Aprovado em 10/5/2021