



## *Para além da questão psicoativa: o uso ritual da jurema e suas mediações*

Marcus Vinícius Barreto<sup>1</sup>

**Resumo:** A literatura acadêmica costuma descrever o uso ritual da jurema como uma prática realizada na região Nordeste do Brasil, tanto por comunidades indígenas quanto pelas religiões de matriz africana. Ademais, alguns estudiosos, ao definir a jurema como um vegetal cuja ingestão estimula sensações terapêuticas ou de êxtase, analisam as relações estabelecidas entre este vegetal e seus usuários colocando a dimensão psicoativa como uma condição a priori. Com base em pesquisas mais recentes bem como nas evidências empíricas de um estudo de caso, o presente artigo pretende ampliar as análises tradicionalmente propostas, mostrando que a jurema compreende um cosmos construído por múltiplas mediações entre tipos de plantas, formas de comunicação com *encantados* e, em alguns contextos, espécies animais.

**Palavras-chave:** jurema; psicoativo; mediações; encantados.

### **Beyond the psychoactive issue:** the ritual use of jurema and its mediations

**Abstract:** Academic literature usually describes the ritual use of jurema as a practice carried out in the Northeast region of Brazil by both indigenous communities and users of Afro-Brazilian religions. Furthermore, some scholars when defining jurema as a vegetable whose ingestion stimulates therapeutic sensations or ecstasy analyze the relationships established between this vegetable and its users placing the psychoactive dimension as a necessary condition. Based on more recent research as well as on empirical evidence from a case study, this article intends to expand the analyzes traditionally proposed showing that the jurema comprises a cosmos built by multiple mediations between types of plants, forms of communication with the spirits and, in some contexts, animal species.

**Keywords:** jurema; psychoactive; mediations; spirits.

### **Más allá del tema psicoactivo:** el uso ritual del jurema y sus mediaciones

**Resumen:** La literatura académica suele describir el uso ritual de la jurema como una práctica llevada a cabo en la región Nordeste de Brasil tanto por comunidades indígenas como por usuarios de religiones de origen africano. Además, algunos estudiosos, al definir a la jurema como una planta cuya ingestión estimula sensaciones terapéuticas o extáticas, analizan las relaciones que se establecen entre esta planta y sus usuarios, situando la dimensión psicoactiva como condición a priori. Con base en investigaciones más recientes, así como en la evidencia empírica de un estudio de caso, este artículo pretende ampliar los análisis tradicionalmente propuestos, mostrando que la jurema comprende un cosmos construido por múltiples mediaciones entre tipos de plantas, formas de comunicación con los espíritus y, en algunos contextos, especies animales.

**Palabras Clave:** jurema; psicoactivo; mediaciones; espíritus.

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia Social pela USP. Professor Substituto do Departamento de Antropologia da UFBA, Salvador/Bahia, Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1741-5811>.

E-mail: [marcusriosbarreto@gmail.com](mailto:marcusriosbarreto@gmail.com)



## Introdução

No campo da antropologia, o uso ritual de alguns vegetais como ayahuasca, peiote, coca, cogumelo, cannabis, jurema, entre outros vem sendo analisado de acordo com as evidências empíricas apresentadas por cada pesquisa. Entre os interesses que gravitam ao redor do tema, as configurações simbólicas dos vegetais ocupam um lugar central na literatura acadêmica. Ademais, certos estudiosos também chamam a atenção para os efeitos resultantes da ingestão destes vegetais cujas substâncias psicoativas podem estimular nos usuários sensações terapêuticas ou viabilizar formas de comunicação entre atores específicos – a exemplo de xamãs – e personagens de outros mundos.

A dimensão psicoativa é um tema que ganhou destaque, inclusive porque alguns vegetais, até então cultivados para fins rituais, tornaram-se o pivô de controvérsias públicas. Por exemplo, em relação ao uso da ayahuasca no Santo Daime, entre outras religiões ayahuasqueiras, a leitura deste vegetal como “droga” – em face dos efeitos psicoativos – e sua consequente criminalização, em um determinado momento da história do Brasil, movimentaram pesquisas de grande relevância (ANTUNES, 2012; FIORE, 2006; GOULART, 2004; LABATE, 2000, 2005; MACRAE, 2008).

Nesse caso, a dimensão psicoativa apresentou-se como um problema de pesquisa em face do etnocentrismo que, recaindo sobre um dos vegetais constitutivos da cosmovisão de usuários indígenas e não-indígenas, confrontou saberes nativos tradicionais a partir de categorias da esfera do direito tal como desenvolvidas e socialmente aplicadas sob a lógica do conhecimento ocidental que preenche o repertório de suas instituições. No entanto, fora do âmbito das controvérsias públicas, alguns intelectuais também enfatizam a questão psicoativa quando agenciam as categorias de saúde, doença, cura etc.

Em relação à jurema – meu campo de pesquisa – avento a hipótese de que a dimensão psicoativa não constitui um problema em sua singularidade. Fundamentar este ponto de vista é uma tarefa complexa, pois a jurema consiste em um universo que, similarmente à ayahuasca, contempla uma miríade de rituais. Em termos empíricos, dedico-me a investigar o culto da jurema em contextos não-indígenas e cuja cosmologia, segundo seus praticantes, compreende um horizonte mítico-ritual composto por símbolos de africanidade não obstante a presença dos elementos de indianidade.

Em meio às questões analisadas pela literatura acadêmica, que investiga o uso da jurema entre populações indígenas, assim como entre praticantes de religiões de matriz africana, ambos localizados principalmente no Nordeste brasileiro, os efeitos psicoativos de algumas espécies deste vegetal, em face da substância Dimetiltriptamina, movimentaram poucas pesquisas (CAMARGO, 2002; GAUJAC, 2013; MOTA, 2007). Tais abordagens conferem ao assunto um tratamento mais descritivo. A meu ver, quando se coloca o mundo nativo da jurema e o mundo do antropólogo em relação, a reflexão a respeito da ingestão do vegetal e seus efeitos parece não sustentar, em si, um escopo analítico na medida em que as compreensões nativas apontam para questões mais complexas.

A fim de encontrar argumentos plausíveis para essa hipótese que pretendo desenvolver no presente artigo, primeiro, defino o uso ritual da jurema a partir da literatura acadêmica. Na sequência, apresento algumas ideias de Clarice Novaes da Mota, antropóloga brasileira que possui um trabalho pioneiro sobre a comunidade indígena Kariri-Xocó cuja cosmologia contempla este uso. Finalmente, recupero alguns



dados do meu campo de pesquisa no intuito de demonstrar que as relações estabelecidas entre o universo da jurema e seus praticantes não estão somente condicionadas à ingestão do vegetal.

### A convenção de uma origem para usos diversos

Mapeando a bibliografia sobre o uso ritual da jurema, percebe-se que o tema foi abordado com diferentes enfoques e graus de regularidade. Tradicionalmente, os autores descrevem a jurema tanto na sua constituição líquida – a bebida feita a partir das árvores *Mimosa hostili* ou *tenuiflora* assim como da *Mimosa verrucosa* – quanto na gasosa – a fumaça expelida de cachimbos contendo uma mistura de tabaco e componentes deste vegetal como cascas e folhas (ASSUNÇÃO, 1999; BRANDÃO & RIOS, 2004; GRÜNEWALD, 2005; MOTTA, 2005; NASCIMENTO, 1994). Todavia, empiricamente, alguns praticantes da jurema apresentam-na como um cosmos não restrito a uma concepção estritamente botânica, uma vez que agrega determinadas espécies animais, entre outras especificidades – aprofundarei esta discussão no penúltimo item.

Na primeira metade do século XX, alguns folcloristas, psiquiatras e antropólogos, interessados em identificar determinados símbolos, que preenchem o repertório daquilo que eles próprios classificaram como folclore, cultura popular ou, em certos casos, religiosidade popular, construíram narrativas acerca de algumas práticas rituais, incluindo, entre elas, o uso da jurema (ANDRADE, 1983; FERNANDES, 1937; WAGLEY, 1943; BASTIDE, 1945).

As definições, pioneiramente propostas por esses autores, refletem os modelos cultural e estrutural-funcionalista de interpretação acerca dos discursos e das práticas dos usuários da jurema, embora os acadêmicos tenham analisado este uso ritual menos sob a noção de cultura que de outras categorias como “magia”, “feitiçaria”, “misticismo” e “baixo espiritismo”. Ademais, com base em evidências empíricas, os estudiosos convencionaram uma ideia que se perpetuou nas pesquisas: a origem indígena e nordestina do uso ritual da jurema. Neste sentido, a compreensão de manifestações populares como a jurema pressupõe distinguir símbolos das culturas indígena e africana sob a ideia de “genuinidade” para, então, aferir possíveis “misturas” simbólicas.

Este tipo de interpretação – pureza/mistura – foi, por exemplo, adotada por Câmara Cascudo que, ao tornar públicos alguns de seus escritos sobre folclore, como *Meleagro*, de 1951, propôs uma antologia das manifestações culturais, difundindo um tema que ocupou lugar de destaque nas ciências sociais brasileiras: o mito das três raças. Deste modo, Cascudo compreende a jurema como o resultado de arranjos entre símbolos ibéricos, ameríndios e africanos.

Na segunda metade do século XX, poucas pesquisas foram realizadas até os anos 1990. Entre alguns trabalhos de destaque encontra-se o de René Vandezande, que investigou a presença da jurema em rituais de umbanda realizados no Estado da Paraíba e, em *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*, de 1975, descreve uma determinada tradição, até hoje reverenciada na região Nordeste, em torno do uso ritual da jurema – retomarei este ponto mais adiante.

Na sequência, a Constituição Federal de 1988 representou um ponto de virada nas pesquisas sobre o tema, pois ocorreu aquilo que João Pacheco de Oliveira (1999) denominou de emergência dos povos indígenas do Nordeste, também chamados de “remanescentes” na Carta Magna. Resumidamente, se, por



um lado, fontes documentais comprovam a existência de indígenas nesta região durante o período colonial, por outro, tanto os órgãos indigenistas quanto parte da literatura acadêmica, na primeira metade do século XX, afirmavam que, diferentemente da região Norte, os indígenas teriam praticamente desaparecido do Nordeste em face da “diluição” de suas especificidades étnicas na designação abstrata de “caboclos”.<sup>2</sup>

A partir dos anos 1980, antropólogos e demais pesquisadores participaram de longos processos de mediação no intuito de, por um lado, construir narrativas sobre o suposto desaparecimento como o resultado de ações colonizadoras que expropriaram os territórios indígenas, e, por outro, reavivar as filiações étnicas dos grupos. Foi, então, que algumas comunidades indígenas “reapareceram” no Nordeste; ou seja, elas recuperaram suas memórias genealógicas e, com base na Constituição, passaram a demandar do Estado o reconhecimento de suas etnias com vistas a pleitear a regulamentação dos territórios por elas ocupados sob a ótica de um legado ancestral.

Nessa dinâmica de reconhecimento para a qual comprovações acerca da identidade étnica dos remanescentes foram uma das prerrogativas colocadas pela legislação, principalmente o uso da jurema e a dança ritual do toré foram fundamentais na medida em que representariam uma herança “genuína” em termos cosmológicos e reforçariam, de um ponto de vista político, a narrativa do “pertencimento étnico” (GRÜNEWALD, 2008, p. 43-44).

À medida que a presença da jurema foi ganhando destaque nesse processo de emergência étnica, alguns intelectuais demonstraram interesse no tema (FREIRE, 2013; GRÜNEWALD, 2005; MEDEIROS, 2006; MOTA, 2007; NASCIMENTO, 1994). No intuito de contribuir para as reivindicações territoriais no âmbito jurídico, eles realizaram pesquisas por meio das quais ratificaram a jurema como tradição cultural indígena e nordestina com base em narrativas históricas que autenticavam tal afirmação.

Não obstante o foco na movimentação política em face da jurisdição, claro está que quase todos esses autores, em maior ou menor grau, também dedicaram atenção à cosmologia, descrevendo e analisando a prática ritual da jurema realizada por grupos indígenas. Entre os estudiosos do tema, o trabalho de Clarice Novaes da Mota antecipou questões de ordem cosmológica e abriu espaço para uma discussão sobre a dimensão psicoativa do vegetal e seus efeitos nos usuários.

## O trabalho precursor de Clarice Novaes da Mota

A antropóloga brasileira Clarice Novaes da Mota realizou formação acadêmica nos Estados Unidos, graduando-se em psicologia na Temple University em 1969. Na sequência, em 1977, concluiu um mestrado em antropologia social na New School for Social Research. Finalmente, obteve o grau de doutora em antropologia social pela University of Texas at Austin em 1987. Esta trajetória, como argumentarei logo adiante, influenciou o interesse de Mota pelas chamadas “plantas mágicas”, mais especificamente a jurema.

Sua tese de doutorado, *Jurema's Children in the Forest of Spirits: ritual and healing among two Brazilian indigenous groups*, publicada originalmente em inglês no ano de 1997 e traduzida para o português

<sup>2</sup> Reesink (1983), ao trabalhar com o conceito de ideologia étnica, afirma que no Brasil “a sociedade dominante criou o ‘caboclo’ do índio”. Nesse sentido, o termo caboclo implica em um esvaziamento do “conceito étnico de índio”. O caboclo é o índio que, na perspectiva da sociedade dominante, negou sua “cultura original”.



em 2007, é uma etnografia pioneira sobre o uso da jurema em duas comunidades indígenas do Nordeste do Brasil: os Kariri-Xocó e os Xocó, localizadas nos Estados de Alagoas e de Sergipe respectivamente. Aos intentos deste artigo, privilegio alguns dados apresentados pela autora sobre os Kariri-Xocó.

Nessa etnografia, Mota descreve e analisa as relações entre o que ela denomina de “recursos botânicos”, disponíveis no interior de ambas as comunidades, e os sistemas médicos nativos. Tomando como base o conhecimento etnobotânico nativo, dois objetivos nortearam a pesquisa: por um lado, identificar os modos pelos quais os indígenas fabricam seus próprios remédios e, portanto, suas dinâmicas de cura; por outro, como este processo de “práticas médicas e mágicas” influenciam nas lutas diárias das comunidades para construir suas identidades e assegurar a demarcação de seus territórios.

A confluência entre cosmologia e política territorial é bastante clara no trabalho de Mota, pois, segundo a autora, as espécies botânicas funcionam como mediadoras entre os Kariri-Xocó e sua ancestralidade, uma vez que as próprias plantas simbolizam os ancestrais. Deste modo, o valor das espécies botânicas não reside na sua constituição biológica, mas na sua compreensão como categoria cultural (MOTA, 2007, p. 23).

As evidências empíricas que balizam as interpretações da antropóloga são devedoras do seu trabalho de campo junto aos kariri-Xocó, mais precisamente das informações que ela obteve a respeito do ritual do *ouricuri*: cerimônia realizada durante duas semanas do mês de janeiro – período mais seco do ano na região sertaneja de Alagoas –, mas cuja participação e observação são interdidas a pessoas não-indígenas. Assim, o conhecimento de Mota sobre o ritual resultou de uma relação que ela estabeleceu com o pajé dos Kariri-Xocó; também dos relatos anteriormente publicados pelo etnólogo Estevão Pinto (1955) sobre este mesmo rito realizado pelos Fulni-ô de Pernambuco.

A fim de melhor compreender certas narrativas apresentadas pelo pajé dos Kariri-Xocó, Mota, apoiando-se nas análises de Pinto sobre o *Ouricuri*, conclui que o segredo do ritual é constitutivo da própria formação étnico-identitária das comunidades indígenas que o praticam. Ademais, ela pontua que *ouricuri*, além de ser o nome da cerimônia, é a designação dada pelos nativos ao território por eles ocupado, também chamado de “floresta dos espíritos” em alusão aos parentes que, quando morrem, tornam-se *encantados* na cosmovisão Kariri-Xocó (MOTA, 2007, p. 70).

Entre as práticas dessa comunidade indígena, que convergem não apenas para a realização do *ouricuri*, mas para seu modo de existência como um todo, encontra-se o uso da jurema que, de acordo com os nativos, se divide em “jurema preta” e “jurema branca”. No entender de Mota, o primeiro tipo cuja espécie botânica corresponde à *Mimosa hostilis* ou *tenueflora* seria mais forte e capaz de provocar efeitos psicoativos. O segundo, que corresponde à *Mimosa verrucosa*, consiste em um tipo mais brando e sem grandes efeitos. Com relação ao uso da jurema, assim me parece, as análises propostas pela antropóloga apresentam um problema que merece atenção.

Como dito, por um lado, a pesquisa de Mota antecipou questões relevantes à compreensão da cosmologia de comunidades indígenas que, ritualmente, fazem uso da jurema. Entre tais considerações, a leitura do vegetal menos na sua constituição biológica que no seu valor cultural representou um ganho analítico ao tema cuja literatura acadêmica, tradicionalmente, esteve mais preocupada em apontar os símbolos de indianidade ou de africanidade que classificariam os rituais.



Por outro lado, quando a antropóloga confere uma centralidade à jurema entre os Kariri-Xocó, suas interpretações parecem condicionar as relações construídas entre os nativos e o vegetal à ação de ingestão e seus efeitos que, por exemplo, estimulam o êxtase no pajé, permitindo-lhe estabelecer comunicação com os *encantados*, ou promovem sensações terapêuticas e de cura.

Minha ponderação não se deve à importância da ingestão do vegetal e seus inegáveis efeitos. Antes, diz respeito ao modo como o interesse do antropólogo pode enviesar o peso da mensagem na comunicação estabelecida entre ele e o nativo ao longo da vivência em campo. Assim, o uso ritual da jurema entre os Kariri-Xocó, tal como enfatizado por Mota, parece simplificar sua complexidade – evidenciada na própria etnografia da autora pelas noções de floresta e *encantados* – quando o pano de fundo da análise é a ingestão, ou a “beberagem”, no seu sentido literal.

No meu entender, a interpretação proposta por Mota diz muito de sua trajetória acadêmica e interesses particulares. É preciso levar em consideração que os percursos biográficos dos antropólogos acabam influenciando suas etnografias, mas, retomando um ponto já mencionado, quando colocamos o nosso mundo e o do nativo em relação cabe questionar a pertinência dos recortes que propomos.

Em uma entrevista concedida ao xamã brasileiro Léo Artese em 2005, mas publicada em 2019, Mota faz um recuo na sua trajetória e menciona o que a motivou pesquisar o uso da jurema. Abaixo, transcrevo e analiso alguns trechos da entrevista.

Tudo começou com Michael Harner e a Transamazônica! Eu era estudante de antropologia na New School For Social Research, em Nova York, e o Michael era meu professor. Harner começava a falar sobre xamanismo, mas ainda ligado à sua formação antropológica, e me incentivava a procurar plantas psicoativas quando fosse fazer a minha pesquisa. Acabei assentindo e fui parar entre os Kariri Xocó. Harner ficou insistindo que eu procurasse saber qual era a planta mágica que eles usavam, pois assegurava que praticamente todas as nações indígenas usam princípios xamânicos e a ligação com uma realidade extraordinária através de uma ou várias plantas (ARTESE, 2019, n.p).

A leitura que proponho para esse trecho vai ao encontro da formação acadêmica de Mota que, realizada entre os anos 1960 e 1970 nos Estados Unidos, influenciou o caminho por ela percorrido. Importante lembrar que, neste período, a vida universitária estadunidense foi profundamente transformada pelos movimentos em prol dos direitos civis – movimento negro, movimento feminista, LGBT+ etc.

Também, no bojo da Guerra do Vietnã em que muitos jovens norte-americanos foram recrutados para as forças armadas, alguns deles, rejeitando o cumprimento da obrigação cívico-militar, buscaram formas alternativas de convívio coletivo, a exemplo das comunidades *hippies*, para as quais o uso de plantas psicoativas foi bastante significativo na formação da identidade, digamos, “contracultural” daquela geração de pessoas majoritariamente brancas e de classe média.

Ainda que não tenhamos informação sobre a trajetória de Michael Harner, seu professor na universidade, o fato dele despertar em Mota, no final da década de 70, o interesse pela pesquisa de temas como xamanismo e plantas psicoativas certamente dialoga com tais movimentos da sociedade estadunidense que, naquele momento, protestavam contra um modo de existência capitalista e burguês.



Em 1984, eu estava pesquisando sobre a jurema, ou seja, sobre o uso de plantas medicinais em geral, junto aos Kariri-Xocó, e o pajé Francisco Suíra, falecido em 1990, me contava sobre a magia da jurema entre eles, explicando sobre o segredo indígena em torno do uso da jurema, já que ela era a planta mágica que os ajudava a encarar sua vida como índios contemporâneos e a seguir adiante com dignidade e poder. Pedi-lhe que me deixasse tomar a jurema e ele, a princípio, disse que não, que eu não estava preparada, que era uma força maior do que a que eu poderia tolerar. Eu já tinha lido que sem misturar com outra coisa, a DMT não faria efeito, então relaxei (ARTESE, 2019, n.p).

O que chama a atenção no trecho acima é o início da pesquisa de campo realizada por Mota junto aos Kariri-Xocó. Seguindo a orientação de seu professor, para quem “todas as nações indígenas estabelecem ligação com uma realidade extraordinária através de uma ou várias plantas”, de antemão, o interesse da antropóloga pela ingestão da jurema já estava posto. Inclusive, ela detinha algumas informações sobre a substância Dimetilriptamina – DMT – e o modo pelo qual seu efeito poderia ou não ser alcançado.

Longe de desconsiderar que a jurema tenha sua relevância entre os Kariri-Xocó, a constância deste assunto nas conversas entre a antropóloga e o pajé Francisco Suíra não necessariamente revela a predileção dos indígenas pelo tema; talvez, se apresente como uma resposta capaz de dar conta do grau de ansiedade – termo usado abaixo – transmitido por Mota.

Quando me trouxeram o chá, foi num copo comum, como copo de café. A bebida já estava quase fria, era muito amarga, mas sem nenhum gosto especial. Lembro-me de que não senti nada do que esperava, não fiquei sonolenta, nem entrei declaradamente em transe, nem vi imagens. O pajé me disse que eu tinha que ir pra casa me deitar. Dormi imediatamente um sono bastante pesado. Quando acordei sentia-me “quase” normal, digo quase porque eu sou em geral uma pessoa ansiosa, que quer fazer logo as coisas, descobrir logo tudo, seguir adiante, etc. Meio letárgica, e lembro de ter ficado olhando o rio São Francisco por um bom tempo, parada na beira do rio, na rua que leva à aldeia, sem fazer absolutamente nada, algo inédito pra mim. Tive a sensação de que vi uma sereia saindo das águas e comecei a rir de mim mesma. Eu tinha visto a mesma sereia uma noite a beira do rio Xingu, depois de fumar maconha. “Essa sereia me persegue”, pensei (ARTESE, 2019, n.p).

Na experiência narrada por Mota, dois momentos distintos marcam sua relação com a bebida da jurema: primeiro, imediatamente depois da ingestão, ela afirma não ter experimentado as mesmas reações que ela deduz experimentarem os indígenas, a exemplo do transe – um estado alterado de consciência – associado por alguns pesquisadores à ingestão propriamente dita (CAMARGO, 2002). Sendo assim, não fica claro se o conhecimento sobre as reações por ela elencadas decorre dos relatos do pajé Francisco Suíra. Segundo, ela narra a sensação de uma visão, e aquilo que foi visto – uma sereia – é comparado a um momento anterior no qual teria feito uso de outro vegetal – a cannabis.



De repente, eu soube o quão importante era a jurema pra eles. Soube, com uma certeza absoluta, que sem a jurema eles iriam acabar perdendo tudo, se destrilhando de seu destino indígena. Eu ouvia uma cantiga dentro do meu coração, algo que não consegui jamais decifrar ou reproduzir, realmente como se fosse o canto de uma sereia. Soube inclusive que eu jamais poderia passar adiante o canto, mesmo que pudesse reproduzi-lo, pois era algo muito profundo, muito recôndito, algo perdido pelos ancestrais, pois era um presente que eu recebia só pra mim, pra mais ninguém (ARTESE, 2019, n.p).

O trecho acima apresenta alguns problemas no que diz respeito à interpretação proposta pela antropóloga. A pretensão de simetrizar o grau de importância por ela atribuído ao uso da jurema e aquilo que os nativos julgariam como relevante para sua existência enquanto indígenas soa como um argumento pouco evidente em termos empíricos. A despeito da descrição densa que Mota realiza em sua etnografia, e levando em consideração o interdito para presenciar o ritual do *ouricuri*, os trechos selecionados levam-me a pensar que seu interesse mais imediato – a ingestão e os efeitos decorrentes – simplifica a complexidade da relação que os Kariri-Xocó estabelecem com a jurema, talvez em face de uma dose de exotismo a partir da qual certos pesquisadores leem a dimensão psicoativa dos vegetais.

Por alguma razão, por mim desconhecida, os Kariri-Xocó não têm tomado a jurema nos seus últimos encontros no Ouricuri sagrado deles. Esta informação me foi passada pelo próprio pajé atual deles, assim como por um dos participantes (ARTESE, 2019, n.p).

Ao relatar esse fato anedótico, mas não menos importante, o trecho citado leva-me a concluir que o trabalho de Mota oferece alguns indícios sobre a ingestão da jurema como uma das práticas ou formas de mediação que, à revelia da análise proposta pela autora, não parece necessariamente condicionar as relações entre os nativos e o vegetal. Este argumento vai ao encontro de algumas observações por mim já realizadas em relação ao uso da jurema por praticantes de religiões de matriz africana, mais exatamente aqueles que residem no Estado de Pernambuco – meu campo de pesquisa –, a despeito das diferenças cosmológicas em relação aos contextos indígenas.

### **A presença da jurema entre as religiões de matriz africana**

Desde 2013, pesquiso o uso da jurema em terreiros de religião de matriz africana. Em campo, deparei-me com um tipo de ritual que denomino de “jurema dos mestres” no qual os praticantes fumam uma mistura de tabaco com cascas e folhas de jurema, e, em algumas ocasiões, bebem jurema preta. Os mestres, na cosmovisão nativa, são *encantados* ou espíritos de pessoas que, quando morrem, passam por um processo de encantamento, retornando aos rituais por meio da operação psicofísica do transe.

Interessante salientar que, a despeito da origem indígena, as primeiras pesquisas sobre o uso da jurema aludem ao universo afro e, conseqüentemente, à figura dos mestres. A literatura mais antiga sobre este tema, escrita entre os anos 1930 e 1970, denominou os rituais de “catimbó” e limitou-se à análise das músicas presentes nos rituais bem como ao repertório de melodias específico para cada mestre; também,



à constatação da presença de elementos indígenas que fariam do catimbó um tipo de culto menos africanizado em comparação a outros como o candomblé, o xangô etc.

Mencionado anteriormente, René Vandezande realizou a primeira pesquisa que, de fato, aprofunda os elementos constitutivos da jurema dos mestres. O autor investigou rituais realizados em alguns terreiros de umbanda, localizados no interior do Estado da Paraíba, e constatou, nas imediações destes terreiros, a presença de árvores chamadas pelos nativos de “sete cidades da jurema”.<sup>3</sup> Segundo Vandezande, cada árvore possuía o nome de um/a mestre/a: Mestra Maria do Acais, Mestre Major do Dias, Mestre Zezinho, Mestre Cidade de Tamataúpe etc. (VANDEZANDE, 1975, p. 129). Assim, apesar do uso da jurema ser contemplado nas descrições propostas por este autor, a complexidade de suas análises reside na relação que os praticantes estabelecem com as cidades, compreendidas como a “morada dos encantados” – formulação que se aproxima da “floresta dos espíritos” dos Kariri-Xocó.

Dos anos 1990 em diante, pela conjuntura político-territorial já apresentada, alguns estudiosos demonstraram interesse pelo uso da jurema entre comunidades indígenas. Ao mesmo tempo, verifica-se uma permanência nas pesquisas sobre as práticas de matriz africana (BRANDÃO & RIOS, 2004; MOTTA, 2005; PINTO, 1995; RODRIGUES, 2014; ROSA, 2009; SALLES, 2004; SANTIAGO, 2008). Quase todos estes trabalhos fazem referência à figura dos mestres. Além disso, o termo “catimbó”, agenciado nas primeiras investigações, foi ressemantizado. Não obstante fosse um termo nativo, com o passar do tempo, os próprios praticantes alegaram que esta terminologia estava atravessada por conotações pejorativas, a exemplo da ideia de “feitiçaria”.

Desse modo, alguns antropólogos perceberam, em campo, uma operação metonímica: em vez de catimbó, o rito no qual se faz uso da jurema passou a ser chamado, ele próprio, de jurema. Outrossim, boa parte dos pesquisadores agenciou a obra de Vandezande como um paradigma interpretativo, pois os rituais de jurema pesquisados em diferentes regiões do Nordeste assemelhavam-se às descrições deste autor sobre os mestres cultuados de acordo com a tradição da Paraíba.

Segundo Sandro Guimarães Salles, os cultos realizados no interior da Paraíba remetem à figura de Maria do Acais, uma famosa curandeira que cultivava árvores de jurema em um sítio e, depois de morta, tornou-se, ela própria, uma mestra. Tal tradição influenciou muitos rituais praticados fora da Paraíba, sobretudo por causa da presença dos mestres que teriam vivido neste mesmo sítio e, ao morrerem, passaram a habitar as cidades de jurema, retornando – por meio do transe – aos cultos realizados em diferentes contextos nordestinos.

Os descendentes de Maria do Acais conservaram as árvores de jurema por ela cultuadas e dedicadas em vida a um panteão de mestres, e o sítio passou a ser visitado com frequência por pessoas de outros Estados no intuito de rezar, acender velas e depositar oferendas. Deste modo, Salles observa que a tradição criada por Maria do Acais resulta não somente da ingestão da bebida e do uso da fumaça para práticas de cura, pois quem praticava a jurema em outros locais legitimou o mencionado sítio como “habitat dos encantados” ou das “sete cidades” (SALLES, 2004, pp. 104-107). Esta observação corrobora meu ponto

<sup>3</sup> Segundo os nativos, estas cidades correspondem aos seguintes vegetais: jurema, vajucá, junça, angico, aroeira, manacá e catucá.



de vista sobre o fato da complexidade da jurema ir além da ingestão do vegetal e de seus efeitos psicoativos. Para fundamentar este argumento, apresento alguns dados do meu estudo de caso.

Em 2013, dei início a uma pesquisa de mestrado por meio da qual investiguei o uso ritual da jurema no terreiro de candomblé *Abassá de Xangô Agodô e Odé Erinlé*, localizado no município de Guarulhos – Estado de São Paulo. De antemão, percebi que, neste terreiro, os rituais dedicados aos orixás – divindades que compõem a cosmovisão do candomblé – eram mais antigos e consolidados, ao passo que os ritos voltados aos mestres da jurema eram recentes e dependiam de alguns juremeiros de Pernambuco que ou viajavam para Guarulhos ou, então, recebiam, em Pernambuco, os “aprendizes” de Guarulhos no intuito de ensinar-lhes a tradição.

Também era perceptível que os praticantes de Guarulhos dedicavam uma especial atenção à figura do Mestre Malunguinho, seguindo a orientação do *Quilombo Cultural Malunguinho*: grupo coordenado pelos juremeiros de Pernambuco, o qual, criado em 2004, tinha como objetivo reivindicar perante o Estado o reconhecimento deste mestre como patrimônio cultural. A fim de melhor compreender as relações construídas entre os atores de ambos os contextos, ampliei meu estudo de caso para além do mencionado terreiro. Sendo assim, em 2014, realizei visitas pontuais a Pernambuco no intuito de acompanhar o trabalho do *Quilombo Cultural Malunguinho* e, portanto, verificar sua influência em Guarulhos.

Na minha dissertação, tomei como foco a análise do uso ritual da jurema no terreiro de Guarulhos, procurando refletir em que medida a introdução do rito neste contexto paulista dependia das relações construídas com os juremeiros pernambucanos e, neste sentido, como a empiria em questão ratificava as teses da literatura acadêmica acerca do Nordeste como *locus* tradicional da jurema dos mestres. No que concerne ao trabalho do *Quilombo Cultural Malunguinho*, explorei a questão na pesquisa subsequente de doutorado, realizada entre 2017 e 2021.

Desse modo, o grande desafio, ao longo do doutorado, foi o de descrever e analisar o processo de entrecruzamento de duas narrativas, uma histórica e outra cosmológica, tal como proposto pelos juremeiros do *Quilombo Cultural Malunguinho*, com vistas ao reconhecimento público de Malunguinho como patrimônio. Segundo meus interlocutores, com base em fontes documentais, Malunguinho teria sido o líder do Quilombo do Catucá, formado na antiga Capitania de Pernambuco durante a primeira metade do século XIX (CARVALHO, 2010, pp. 186-187). Do ponto de vista cosmológico, depois de assassinado pelos fazendeiros oitocentistas, ele passaria a integrar o panteão de mestres da jurema devido ao processo de encantamento.

Nesse sentido, os juremeiros pernambucanos agenciaram provas materiais e imateriais capazes de convencer o Estado sobre a autenticidade de uma liderança representativa do povo negro, dada a sua presença em duas instâncias carregadas de dimensão histórica: a dos quilombos e a das religiões de matriz africana. E, assim, lograram êxito quando, em 2007, foi aprovada a Lei 13.298/07, que instituiu a *Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana* no calendário oficial do Estado. Os artigos desta lei fazem referência à figura de Malunguinho, aludindo ao papel de liderança quilombola, às religiões de matriz africana e demais temas.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Disponível: em <https://legis.alepe.pe.gov.br/texto.aspx?tiponorma=1&numero=13298&complemento=0&ano=2007>. Acesso em: 29 jun. 2024.



Entre 2017 e 2020, em decorrência da pesquisa, as visitas a Pernambuco tornaram-se constantes. Por um lado, dediquei mais tempo coletando materiais acerca da formação do *Quilombo Cultural Malunguinho*, dos eventos promovidos pelo grupo e dos diálogos estabelecidos entre seus integrantes e gestores públicos. Ao mesmo tempo, acompanhei alguns rituais de jurema a fim de obter mais informações acerca da dimensão cosmológica de Malunguinho.

Naquele momento, um dos fundadores do *Quilombo Cultural Malunguinho*, Alexandre L'Omi L'Odo, meu principal interlocutor, havia aberto, juntamente com outros juremeiros, um terreiro no município de Olinda voltado ao culto da jurema. Chamado de *Casa das Matas do Reis Malunguinho*, esse terreiro mantinha uma agenda regular de rituais. Por ser Alexandre o coordenador da *Casa das Matas*, o terreiro tinha como guardiões espirituais – algo comum nas religiões afro-brasileiras – os mestres a que Alexandre se dedicava: Mestre Malunguinho e Mestra Paulina.

Além disso, a relação de Alexandre com a jurema não se resumia a seu trabalho como praticante do culto. Ele defendeu uma dissertação de mestrado sobre o tema (L'ODO, 2017) a qual, cruzando com evidências empíricas do meu próprio campo de pesquisa, me orientou na formulação de algumas percepções de ordem cosmológica que compartilho nos parágrafos seguintes.

Em meio aos ritos por mim presenciados, tanto em Guarulhos quanto em Pernambuco, tive a oportunidade de estabelecer diálogos com juremeiros de diferentes gêneros, faixas etárias e classes sociais. Em relação ao uso da jurema, constatei em campo a mesma situação relatada pela literatura, qual seja, o fato da ingestão ser realizada, na maior parte do tempo, pela *gaita* – termo nativo para cachimbo – usada tanto na posição convencional – o fumo aspirado pela piteira – quanto na posição contrária – o fumo aspirado pelo forninho. Além de aspirar, em muitos momentos, os juremeiros expeliam a fumaça pela piteira e sobre várias materialidades: os corpos das pessoas e quase todos os objetos presentes no culto.

Chamou-me a atenção o fato de nem todos os juremeiros possuírem uma *gaita*. Assim, fui informado que ela é concedida mediante um rito específico de iniciação. Também observei que fumar a jurema não necessariamente tem relação com o transe. Ou seja, aqueles que “recebem” um mestre ou uma mestra para realizar consultas e trabalhos de cura, por vezes, acabam fumando depois do transe. Ou, então, quem fuma não necessariamente entra em estado de transe. Deste modo, a fumaça é um elemento mais presente nos ritos se comparado à bebida, e, conforme a ótica nativa, a fumaça propicia uma clarividência sobre demandas cotidianas que precisam ser enxergadas, compreendidas e resolvidas.

No que concerne à bebida, os juremeiros do meu campo de pesquisa faziam uma infusão com cascas e folhas de jurema preta, misturando nela vinho doce ou cachaça. Também, costumavam engarrafar a bebida e enterrá-la por alguns dias. Em alguns poucos rituais por mim presenciados, a bebida foi oferecida aos participantes – independentemente se eram juremeiros ou não – em um copo bem pequeno de plástico. Cada pessoa ingeria, no máximo, um copo.

Em minha experiência pessoal, a bebida nunca causou qualquer alteração no meu estado de consciência. Observando outras pessoas presentes nos ritos, não presenciei uma relação imediata e consecutiva entre ingestão da bebida e transe. Enfatizo que em muitos rituais a bebida não era oferecida e, mesmo assim, algumas pessoas atingiam o estado de transe.

Ainda nos rituais, pude observar a presença de muitos mestres e mestras que apareciam por meio do transe, inclusive a do próprio Malunguinho. Cada mestre e cada mestra, como dito, possui seu reper-



tório próprio de melodias, além de vestimentas e performances particulares. Um dado interessante é o fato destas divindades pedirem suas *gaitas* para fumar, além de bebidas que podem ou não ser a jurema. Algumas, por exemplo, ingeriam somente cachaça. No caso de Malunguinho, quando ele se fez presente nos rituais por mim acompanhados, constatei que, em alguns poucos momentos, ele bebia jurema, mas desde o início até o fim de sua permanência, ele exigia que sua *gaita* ficasse constantemente acesa.

Havendo ou não ingestão de bebida bem como produção de fumaça, o elemento ritual mais constante, assim me pareceu, era a música. Os cânticos para os mestres, acompanhados de instrumentos percussivos como *ilus* – ou tambores – e maracá, estes sim, atravessavam todos os ritos. Este dado levou-me a compreender o lugar central da musicalidade nas primeiras pesquisas sobre a jurema cujos autores enfatizaram as propriedades estáticas ou hipnóticas das músicas, as quais favorecem o transe muito em decorrência dos ritmos produzidos por instrumentos percussivos. Ademais, durante os cânticos, alguns dos que cantavam pronunciavam a expressão “ê cidade” em alusão às cidades de jurema.

Outro ponto relevante são os *recados* – nome nativo para aviso – dos mestres que os juremeiros dizem receber cotidianamente, independentemente da prática ritual *stricto sensu*. Estes *recados* são alertas sobre inúmeras situações. Levando em consideração que os juremeiros atendem muitas pessoas que os procuram para a resolução de diferentes problemas – de saúde, finanças, relações amorosas etc. –, os *recados* orientam-nos na maneira de proceder para resolver tanto questões demandadas por outros quanto questões próprias. Durante meu convívio com os juremeiros, em diferentes ocasiões, eles alertaram-me, por meio de alguns *recados*, sobre os caminhos que eu deveria seguir a fim de realizar uma pesquisa satisfatória.

Ainda que os elementos ritualísticos tenham exercido um papel fundamental na minha compreensão acerca da jurema, na tese, defendida em 2021, acabei centralizando o processo de reconhecimento de Malunguinho como patrimônio cultural do povo pernambucano.

Findado o doutorado, retornei ao campo em 2022 – depois de dois anos sem ir a Pernambuco em decorrência da Pandemia do Coronavírus. Naquele momento, convivendo com os juremeiros na *Casa das Matas*, percebi em uma ocasião – fora da prática ritual – uma cena, até então, nunca antes presenciada. Avistando um besouro, eles imediatamente levantaram as mãos para o céu. Na sequência, viraram-se para mim e disseram que se tratava de um “besouro mangangá”.

Alexandre, então, explicou-me que algumas espécies animais são importantes para a jurema dada a existência de mestres que recebem o nome delas – Mestre Bezouro Mangangá, Mestre Galo Preto, Mestre Pombo Preto, Mestre Gavião Preto do Mato, Mestre Preá etc. Ele ainda comentou que espécies animais habitam as setes cidades juntamente com espécies vegetais. Este dado foi extremamente relevante na medida em que me conduziu a repensar criticamente a literatura acadêmica que, via de regra, ratifica o universo da jurema enquanto um cosmos restrito à vegetabilidade e seus modos de ingestão.

## Considerações finais

Ao longo desse artigo, procurei discutir um tema que vem ganhando maior relevo no campo da antropologia desde o final do século XX: o uso ritual de certos vegetais comumente denominados pela literatura acadêmica de “plantas sagradas”, “plantas de poder” ou “plantas mágicas”. Salientei que os pesqui-



sadores costumam tratar o assunto pendendo para uma abordagem cosmológica, mas sem perder de vista os aspectos políticos uma vez que ambas as dimensões se imiscuem haja visto a noção de “cosmopolítica”, desenvolvida por autores como Isabelle Stengers (2018).

Mais importante, enfatizei o quanto a literatura acadêmica confere uma centralidade à questão dos estados psíquicos particulares, a exemplo do transe que propicia alteração de consciência, em face de substâncias psicoativas presentes nesses vegetais, e como este tópico tornou-se presente em algumas pesquisas, que investigam, entre outros assuntos, dinâmicas de cura, com base na premissa da ingestão como condição a priori e imprescindível das relações construídas entre nativos e vegetais próprios de suas respectivas cosmovisões.

A fim de apresentar outro ponto de vista sobre as interpretações mais recorrentes, privilegiei o uso ritual da jurema, presente tanto em contextos indígenas quanto entre as religiões de matriz africana. No que concerne aos povos indígenas, aponte o trabalho de Clarice Novaes da Mota como pioneiro na abordagem dos efeitos psicoativos da jurema. Se, por um lado, reconheci a importância da pesquisa de Mota, por outro, problematizei a obra dela a fim de ampliar as possibilidades analíticas para além do viés psicoativo.

Em relação às religiões de matriz africana, agenciei alguns dados da minha pesquisa no intuito de fundamentar a hipótese da ingestão da jurema como uma ação não necessariamente imperiosa. Deste modo, trouxe à baila a dimensão empírica do meu estudo de caso mediante dois objetivos: primeiro, identificar as diferenças no uso ritual da jurema praticado em contextos indígenas e aquele praticado nas religiões de matriz africana, não obstante existam semelhanças a exemplo da cosmovisão sobre a “morada dos encantados”; segundo, reiterar a hipótese proposta demonstrando que, a despeito da relevância da ingestão bem como de seus efeitos, as ações e reações psicofísicas não necessariamente condicionam as relações rituais construídas em torno da jurema.

Diante do exposto, considerando as práticas bem como os discursos nativos a que tive acesso durante aproximadamente uma década, concluo que a jurema abrange um cosmos construído por múltiplas mediações – ingestão do vegetal, melodias rituais, performances corporais etc. – entre tipos de plantas, formas de comunicação com *encantados* e, a exemplo do contexto pernambucano, espécies animais.



## Referências bibliográficas

- ANDRADE, Mário de. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.
- ANTUNES, Henrique Fernandes. *Droga, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil*. São Paulo, 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- ARTESE, Léo. Clarice Novaes da Mota – Jurema – Entrevista. Disponível em: [xamanismo.com.br/clarice-novaes-da-mota-jurema-entrevista](http://xamanismo.com.br/clarice-novaes-da-mota-jurema-entrevista). Acesso em: 15 jan. 2023.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *O reino dos encantados, caminhos. Tradição e religiosidade no sertão nordestino*. São Paulo, 1999. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004, pp. 169-181.
- CAMARGO, Maria Thereza Lemos. Jurema (*Mimosa hostilis Benth*) e sua relação com os tranSES nos sistemas de crenças afro-brasileiras. In: MOTA, Clarice Novaes da Mota; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. *As muitas faces da jurema: da espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade – rotinas e rupturas do escravismo no Recife 1822-1850*. Recife: UFPE, 2010.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- FERNANDES, Gonçalves, *Xangôs do nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937
- FIORE, Maurício. *Uso de “drogas”: controvérsias médicas e debate público*. Campinas: Mercado de Letras, 2006.
- FREIRE, Glaucia. *Das “feitiçarias” que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas tarairú e missionários na Paraíba setecentista*. Campina Grande, 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Campina Grande.
- GOULART, Sandra Lúcia. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Campinas, 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Massangana, 2005. Toré e Jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. In: *Cien. Cult.*, Vol. 60, n. 4, São Paulo, out. 2008.
- LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas.
- LIMA, Osvaldo Gonçalves de. *Observações sobre o “vinho da jurema” utilizado pelos índios Pancararú de Tacaratú*. Recife: Imprensa Oficial, 1946.
- L’Odò, Alexandre L’Omi. *Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada*. Recife, 2017. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Escola de Humanidades, Direito, Economia e Gestão, Universidade Católica de Pernambuco.



- MACRAE, Edward. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby (org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- MEDEIROS, Guilherme. O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do nordeste no século XVIII. In: *Congresso Internacional Las sociedades fronterizas del Mediterráneo al Atlántico (ss. XVI-XVIII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 18 a 20 de setembro de 2006.
- MOTA, Clarice Novaes da Mota. *Os filhos da jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do nordeste brasileiro*. Maceió: Edufal, 2007.
- MOTA, Clarice Novaes da Mota; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. *As muitas faces da jurema: da espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002.
- MOTTA, Roberto. A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – O caso Kiriri*. Salvador, 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.
- OLIVEIRA, Carlos Estevão de. O ossuário da gruta do padre em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do nordeste. In: *Boletim do Museu Nacional*, XIV- XV (1938-41), Rio de Janeiro, 1943, pp. 150-210.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta: etnicidade política e reelaboração no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- PINTO, Estevão. Os Fulniô de Águas Belas. In: *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. V. I., 1955, pp. 181-194.
- PINTO, Clécia Moreira Pinto. *Saravá jurema sagrada: as várias faces de um culto mediúnico*. Recife, 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.
- REESINK, Edwin. Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do nordeste. In: *Universitas*, Salvador (32): 121-137, jan./abr. 1983.
- RODRIGUES, Michelle Gonçalves. *Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política*. Recife, 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.
- ROSA, Laila. *As juremeiras da nação xambá (Olinda-PE). Músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada*. Salvador, 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.
- SALLES, Sandro Guimarães de. À sombra da Jurema: a tradição dos Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. *Rev. Antropológicas*. n.15. Recife: UFPE, 2004.
- SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A Jurema sagrada da Paraíba. *Rev. Qualit@s*. n. 1, 2008.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, 201.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*. Recife, 1975. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.
- WAGLEY, Charles. Xamanismo tapirará. In: *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, Antropologia, nº 3, 1943.