

JUREMA E NOVAS RELIGIOSIDADES METROPOLITANAS¹

Rodrigo de Azeredo Grünewald²

Este artigo³ pretende evocar algumas questões que parecem configurar-se como centrais para futuras análises sobre atualizações espirituais da jurema por grupos de classe média alta em algumas cidades do Brasil. Para tanto, sigo uma narrativa evocativa de algumas contextualizações epistemológicas sobre os usos da jurema - isto é, apresenta-se aqui um mosaico de fios condutores de perspectivas heurísticas para os exames de tais atualizações. Com esta forma de apresentação, pretendo sinalizar para múltiplos objetos que podem se configurar não só para abordagens de grupos urbanos de usuários da jurema, mas também em suas versões já tradicionais ou históricas.

A presença da jurema

O termo jurema, segundo Sangirardi Jr. (1983), designa várias espécies de plantas dos gêneros Mimosa, Acácia e Pithecelobium. Além disso, o mesmo termo é usado em referência a diferentes beberagens que se atualizam enquanto sagradas em vários contextos culturais brasileiros. Atribui-se uma utilização originária da jurema aos indígenas da região Nordeste deste país. De acordo com Lima (1946), jurema é palavra de origem Tupi e designativa de “espinheiro”. Andrade e Anthony (1999) mencionam, em uma breve nota, o conhecimento da jurema no século XVI. Só no século XVIII, contudo, começaram a aparecer menções mais diretas sobre seus usos indígenas em uma área que se estendia do litoral do Nordeste, passando pelo Maranhão e alcançando o Pará no Norte do Brasil (ver, por exemplo, Cascudo, 1937; Lima, 1946; Nascimento, 1994; Grünewald, 2005a). E, de fato, o século XVIII é o período central da cuidadosa análise histórica das relações coloniais em torno desses usos nativos da jurema desenvolvida recentemente por Wardsworth (2006), o qual se debruçou sobre a ação da Inquisição Portuguesa sobre o consumo da jurema na Capitania da Paraíba - especialmente no litoral, mas também sua difusão naquele século para o interior do Nordeste.

¹ O presente artigo foi publicado no livro: **Índios do Nordeste: etnia, política e história**. Organizadores: Luiz Sávio Almeida e Armando H. L. da Silva. Maceió, Edufal, 2008.

² Professor Associado de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

³ Este texto é uma edição revista do trabalho *Jurema e Juremahuasca: processos sociais, macro-ecumenismo e obstáculos espírita-culturais*, apresentado no Simpósio Psicoativos, Xamanismo, Religião, Festa e Política: Perspectivas Cruzadas coordenado por Sandra Goulart no congresso XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas em América Latina: Religiones/Culturas, Buenos Aires, setembro de 2007. A edição ampliada para apresentação na conferência foi publicada no CD-ROM do evento.

Contudo, foi na década de 1930 que estas plantas (ou bebidas) ganharam certa evidência no meio científico a partir dos relatos de folcloristas e etnólogos tais como Pereira da Costa (2004 [1937]), Cascudo (1937), Bastide (1945) ou Oliveira (1942), que se debruçaram sobre aspectos culturais de religiosidades indígenas e populares do Nordeste do Brasil. Na década de 1940, a jurema começou também a ser pesquisada por suas propriedades químicas. Lima (1946) isolou, a partir de raízes frescas da *Mimosa hostilis* Benth., o alcalóide que chamou de nigerina. Já em “1959, Patcher, Zacharias e Ribeiro isolaram das cascas da *Mimosa hostilis* um alcalóide com as mesmas características da nigerina, cuja estrutura determinaram como sendo um derivado indólico: a N, N-dimetiltriptamina (D.M.T.)” (Sangirardi Jr., 1983, p. 204) – a qual, contudo, já havia sido sintetizada pela primeira vez em 1931 por Manske (ver Ott, 2002, p. 663). Segundo McKenna, a DMT é ainda o “mais poderoso dos alucinógenos” (McKenna, 1995, p. 298). Na verdade, a DMT já existe naturalmente como parte do metabolismo humano comum e sua ingestão é facilmente reconhecida nas sinapses pelos sistemas enzimáticos do cérebro humano (McKenna, 1995, p. 324).

Segundo Strassman (2001), DMT é um “espírito molécula” capaz de conectar “domínios espirituais” acessíveis apenas em estados não-usuais de consciência. Por “espírito” entenda-se uma força vital que tem uma história que passa por corpos, sendo a glândula pineal o canal ou o vaso onde se acolhe essa força. Entre algumas reflexões e hipóteses, este autor levanta a possibilidade de a DMT afetar a habilidade do cérebro de *receber* informação, e não de simplesmente gerar percepções. A DMT, para ele, pode conduzir nossos cérebros a perceber *dark matters* ou universos paralelos, domínios de existência habitados por entidades conscientes (Strassman, 2001, p. xvii).

Mas se a DMT interna (pineal) abre nossos sentidos⁴ para profundas experiências psicodélicas, para a DMT externa se tornar ativa por via oral torna-se necessária também a ingestão de alcalóides do tipo betacarbolina, inibidores de monoaminoxidase como harmina ou harmalina⁵. Misturas das juremas com tais alcalóides em sociedades tradicionais, entretanto, ainda não foram relatadas criteriosamente por pesquisadores. Bem como ainda não foram relatadas experiências alucinatórias por parte dos antropólogos que participaram dos rituais com jurema em tais sociedades. Inclusive, as experiências religiosas ou místicas com

⁴ A produção excessiva de DMT pineal promove, segundo Strassman, “estados psicodélicos” recorrentes, por exemplo, em momentos como nascimento, morte, quase-morte, psicoses ou estados místicos (Strassman 2001:xv).

⁵ A mais conhecida bebida ritual contendo DMT e também uma betacarbolina (harmina) é a ayahuasca (bebida feita da mistura do cipó *Banisteriopsis caapi* e de folhas de *Psychotria viridis*), utilizada sob vários nomes por índios da Amazônia ou com os nomes de Daime ou Hoasca por religiões brasileiras.

as juremas tradicionais parecem não ser prioritariamente alucinatórias - e são bem variadas suas formas de estabelecer conexões com o mundo espiritual.

O foco nesta questão das qualidades intrínsecas dessas plantas ou bebidas é central para se entender tanto parte das discussões antropológicas sobre a jurema como também o interesse *psiconáutico*⁶ atual pelas mesmas – afinal, foi por conta de suas altas concentrações de DMT que a planta acabou sendo *resgatada* para usos (terapêuticos e espirituais) experimentais contemporâneos. A Fundação Friends of the Forest, em aliança com a University of Maastricht (World Federation for Mental Health), na Holanda, fez vanguarda ao aplicar tratamento gratuito para reabilitação de dependentes de drogas com ayahuasca e depois com a jurema preparada com *Peganum harmala*⁷ em rituais clínicos criados sem influência de religiões ou dogmas com o objetivo de explorar os “mistérios da mente”.

Ao contrário de cogumelos, peiote e ayahuasca, que se tornaram facilmente conhecidos pela disponibilidade de informação acerca de seus usos (e acesso aos mesmos) por parte de vários segmentos sociais, a jurema não passou por uma experimentação mais abrangente que incluísse inclusive *hippies* ou mesmo que estimulasse um *turismo enteógeno* (Ott, 1995) tal como o iniciado pela *contracultura enteógena* que levou aos turismos dos cogumelos e da ayahuasca (*idem*). De fato, somente na última década do século XX a jurema começou a ser experimentada por “psiconautas” (principalmente europeus) que fazem um preparado da casca da raiz da *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir. com sementes de *Peganum harmala*, água e suco de limão - ou transformam a casca em pequenos cristais para serem fumados, dispensando aí o uso de betacarbolinas, segundo informações obtidas em conversas informais⁸. A jurema, assim, cada vez mais ganha espaço no circuito experimental de plantas psicoativas se difundindo como um poderoso *enteógeno*⁹ transnacional neste início de milênio.

⁶ Para Labate (2000, p. 340, grifos no original), *psiconautas* são “um grupo de pesquisadores e estudiosos das planta que engloba pessoas com formações diversas, tais como químicos, botânicos, micólogos (estudiosos de fungos), psicólogos, historiadores, antropólogos, entre outros. Uma diferença entre este grupo e os demais pesquisadores acadêmicos reside no fato de que os primeiros possuem obrigatoriamente também uma *forte conexão pessoal com o universo dos psicoativos*. Tais sujeitos defendem o conhecimento direto e insubstituível da vivência pessoal da experiência: as pesquisas por eles produzidas são produto de suas experiências. Os psiconautas são acima de tudo *experimentalistas*, conhecem profundamente enorme quantidade de substâncias”.

⁷ Neste caso, uma jurema “transmutada”, isto é, uma mistura criada a partir de cascas de raízes de jurema com sementes de *Peganum harmala* (ou Arruda da Síria - planta comum do mundo árabe e encontrada em países como Marrocos, Tunísia, Turquia, Irã etc e que contém grande concentração de harmalina), para servir como um análogo da ayahuasca e substituir esta bebida de difícil aquisição na Europa. Para a idéia de análogos da ayahuasca, ver Ott (1994, 1995 e 2002).

⁸ Este uso parece ocorrer apenas na Europa, onde o psiconautismo não se esgota no consumo ritual de uma bebida pensada como sagrada, tal como ocorre no Brasil. De fato, o caso do uso brasileiro da jurema é bem distinto do europeu e norte americano, uma vez que os usuários desta planta no exterior, embora algumas vezes sustentando uma retórica espiritualista, parecem preocupados em extrair seus princípios ativos independentemente de associações religiosas como no Brasil.

⁹ Prefiro este termo ao clássico “alucinógeno”, por *enteógeno* (Wasson 1983) apontar para o *advento de Deus na pessoa* que experimenta a planta e não para uma abordagem das experiências apenas pelo lado de uma alteração da percepção para um

Essas experiências, contudo, além de reforçarem o psiconautismo, se enquadram perfeitamente também no novo contexto de busca mística pós-moderna que, a exemplo do “misticismo alternativo no Brasil”, pode se constituir por *bricolages* particulares (Soares, 1994). Os “novos sujeitos sociais”, segundo Velho (1995), não procuram mais impor de forma absoluta suas perspectivas religiosas, mas ter o diálogo como base reflexiva na medida em que a “nova consciência religiosa” (Soares, 1994) estabelece um tipo de relação com a *religiosidade* com destaque para a pluralidade (experimental) e para a dúvida, pela constante reflexão sobre as experiências que se vivencia. Nesse âmbito, a exemplo de re-elaborações urbanas da experiência ayahuasqueira já apontadas por Labate (2000), a jurema é também re-elaborada por sujeitos urbanos contemporâneos de forma coerente com essa nova religiosidade mencionada.

De fato, essa jurema experimental pós-moderna (bebida, no caso, desenvolvida como análoga da ayahuasca e contendo cascas da raiz da *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir. e *Peganum harmala*) foi introduzida no Brasil em janeiro/fevereiro de 1997 por Yatra da Silveira Barbosa, então presidente da Friends of the Forest. Como visto, Yatra fazia experiências rituais em *settings* terapêuticos com a jurema nesta ONG na Holanda. Entretanto, ela não conhecia os rituais indígenas tradicionais com uso da jurema. Assim, ela veio ao Brasil em janeiro de 1997, participou de alguns rituais indígenas e ensinou sua receita a pessoas com trânsito pelo universo daimista, os quais elaboraram trabalhos espirituais com a jurema e a partir dos quais a jurema se difundiu alcançando hoje não mais de umas duas centenas de usuários constantes em vários estados do Brasil e reunidos em menos de uma dezena de grupos de trabalhos espirituais que passaram a promover rituais variados baseados nas bagagens (culturais ou espirituais) específicas dos seus dirigentes.

Da distribuição da jurema à sua relação com o sagrado

A utilização da jurema está primariamente associada a ritos tradicionais indígenas de vários lugares do interior do Nordeste – mas também do litoral desta região, e de sua extensão a uma área que vai de Minas Gerais e Bahia até o Pará¹⁰. Além disso, a jurema serviu de pedra-de-toque para o surgimento, no início do século XX, de uma religiosidade urbana (e não mais vinculada aos grupos étnicos), que são os catimbós-jurema especialmente presentes nas regiões litorâneas da Paraíba e Pernambuco, mas também nos seus interiores e em outros

campo irreal, ilusório, e devido exclusivamente aos componentes químicos da planta (no caso da jurema, a N, N-dimetiltriptamina).

¹⁰ Ver Grünewald, 2005a.

estados. A jurema é ainda apropriada pelas umbandas, candomblés de caboclos, xangôs e outras religiosidades mediúnicas populares, se espalhando, não mais como uma bebida extraída de uma planta¹¹, mas como representação (apesar de variações representativas entre religiões) de uma força mágica nativa das matas brasileiras.

Pelo termo “complexo da jurema”, Mota e Barros (1990 e 2002) se referiram a um aspecto específico do entrelaçamento das culturas indígena e africana: “um conjunto de representações que envolvem concretamente plantas chamadas Jurema e as concepções que sobre elas recaem. Este complexo é uma demonstração da mescla e troca entre sistemas de crença, sistemas de classificação botânica, representações e epistemologia” (Mota e Barros, 2002, p. 19). Nascimento (1997) retoma a idéia de um “complexo ritual da jurema” como uma unidade analítica geral para o tratamento de vários cultos indígenas, rurais e urbanos compostos a partir de variadas sínteses culturais locais.

A partir, entretanto, da segunda metade dos anos 1990, a jurema passa a ser atualizada em contextos inusitados na Europa e, depois, em metrópoles brasileiras por meio de experimentadores situados nas camadas média e alta da população. Ao perceber esta nova área de expansão do uso da jurema, Mota (2005) tentou avançar ainda mais nas considerações anteriores concernentes ao “complexo da jurema” e esquematizou para análise três “*loci* sociais e religiosos”: a “Jurema nordestina-indígena-rural”, onde predomina a percepção mágico-religiosa da realidade social indígena em termos de suas etnicidades, bem como dos catimbós; a “Jurema afro-urbana”, onde a jurema representa espíritos de “caboclos” – “índios” – nos rituais de candomblés de caboclos e na umbanda; e a “Jurema européia-ocidental-urbana”, onde, a partir de uma curiosidade sobre o exotismo nativo por parte de indivíduos do mundo urbano contemporâneo, poderia se encontrar sujeitos simpatizantes ou seguidores de grupos nativos que, em busca mais individual e não institucionalizada e “sem, no entanto, deixar de se remeter a uma estrutura simbólica concebida como religiosa”, promovem *vivências* nas metrópoles para proporcionar esta possibilidade ritual (Mota, 2005, p. 223-224).

Com relação à Jurema “européia-urbana”, Mota sugere que

essa experiência européia envolve uma apropriação do ritual supostamente secreto, da bebida e do imaginário religioso brasileiro para outros rituais que estão longe, no sentido simbólico, do contexto indígena nativo do Brasil, ao mesmo tempo em que o

¹¹ As juremas bebidas nas umbandas são feitas com elementos alcoólicos e ervas que não têm nada a ver com a planta jurema.

adapta a um outro contexto social e político. Parece-me um tipo de experiência que busca forjar uma nova identidade social para seus usuários, já que se trata de re-estruturar a experiência com drogas dos que se envolvem com os rituais com a Jurema. Uma identidade extraída da busca por uma versão que acreditam ser ‘mágica’ da vida e também do despertar de uma consciência desenvolvida através de experiências ‘psicotrópicas’, embora com fins declaradamente terapêuticos (*Ibid*, p. 233).

Além disso, tratando mais especificamente do uso europeu da jurema, Mota conclui que “nesse ritual urbano, característico da classe média e alta do chamado primeiro mundo, é a estrutura química, os princípios farmacológicos que ganham uma importância crucial, talvez se sobrepondo à imagem de Jurema como indígena, cabocla, africana, divindade criadora de etnias e grupos sociais sobreviventes da colonização” (*Ibid*, p. 234).

Talvez aí já se encontre uma primeira reviravolta na apropriação contemporânea urbana de uso da jurema que por um lado obstaculariza em certa medida sua atualização religiosa nesses novos contextos metropolitanos contemporâneos, pois a planta passa a ser interessante pelo seu conteúdo químico capaz de promover alterações de percepção/consciência (muitas vezes considerados espirituais em si), e por outro lado desobstaculariza essa mesma atualização, pois segredos supostamente guardados em torno de seus usos tradicionais são desconsiderados para a re-arrumação da experiência espiritual sob novas roupagens.

A jurema é uma *planta de poder* por proporcionar acesso ao mundo espiritual, através do qual *curas* (de diversas ordens) são realizadas em níveis individuais e coletivos, bem como *instruções de luz* são também alcançadas para as pessoas e coletividades. Se seus usos em todas as tradições étnicas ou populares remetem-se a essa característica que a torna, por isso mesmo, sagrada, essa mesma característica persiste vigorosamente nos *trabalhos* espirituais contemporâneos com a jurema pós-moderna.

Segundo Camargo (2005-2006), as plantas rituais tornam-se sagradas quando contextualizadas em sistemas religiosos que, através de ritos, lhes conferem “valor sacral” (Camargo, C.P.F., 1961 *Apud* Camargo, M. T. 2005-2006) legitimado por espiritualidade que sustenta crenças ou sistemas cosmológicos, compostos por seres capazes de curar e ensinar sobre a natureza e os mistérios das coisas da vida. As plantas rituais têm fundamentalmente a função mediadora entre os planos de existência terrena (representações físicas) e espiritual (representações cosmológicas ou sobrenaturais). Essas plantas podem ser usadas de diversas

maneiras para proporcionar esse contato. Para Camargo, essas plantas têm dois papéis básicos: a) papel sacral “de valor simbólico, correspondente a cada planta, o qual está preso a um pensamento mítico, legitimado por meio de ritos próprios”; b) papel funcional – “aquele que cada planta desempenha dentro dos rituais, tendo em vista seu valor intrínseco...”. Aí, enquadram-se as plantas psicoativas que proporcionam estados alterados de consciência (embora para estes contribuam outros fatores como música, percussão, canto, palmas, gira e a fé - esta fundamental) (Camargo, 2005-2006, p. 396).

A medicina com essas plantas está agora sob novos contextos:

Hoje, sabe-se que para problemas de tais ordens [psiquiátricas], e outros mais que envolvem estados variáveis de depressão, são buscadas as soluções em ambientes onde se desenvolvem técnicas muitas vezes não reconhecidas pela ciência médica que, por meio delas se busca o auto-conhecimento para uma auto-cura. Este fato pode estar relacionado a certos grupos que promovem reuniões, visando, por exemplo, a experiência ayahuasqueira, re-elaborada por indivíduos urbanos, que buscam, desde experiências místicas e terapêuticas, até o psiconautismo, como aqueles que adotam a juremahuasca, coerente com a nova religiosidade...). (*Ibid*, p. 406).

Se hoje se mistura o *Peganum harmala* a jurema para se alcançar determinada esfera de alteração de consciência, que parece se supor necessária para curas ou contatos cósmicos menos comprometidos com a cura em si, outras plantas (ou bebidas, como a cachaça) parece recorrentemente terem sido misturadas à jurema em várias tradições do seu uso. Mas, como nos fala Camargo, das bebidas rituais devem ser consideradas as determinantes culturais que influenciam na resposta alucinatória (que influencia a fenomenologia do quadro de intoxicação). Ou seja, a atividade biológica se soma à influência de elementos culturais que não permitir vivências alucinatórias diferentes – como entre os usos da mesma bebida por indígenas ou no contexto urbano contemporâneo como é o caso das *mirações* diferentes da ayahuasca (ou agora da jurema) indígena, cristã, *new age* etc. No contexto das religiões populares afro-ameríndias, onde a jurema se impõe com seu valor sacral, outras plantas são acrescentadas a esta bebida, algumas psicoativas ou que colaboram no metabolismo para a resposta psicoativa das plantas principais (jurema), como manacá, dandá, hidromel, noz-moscada e outras citadas por Camargo (*Ibid*, p. 401). E este era (e é) o caso também das juremas indígenas, como veremos agora.

O segredo da jurema

Ao se referir à jurema (*Mimosa hostilis* (Mart.)) como a bebida que é a base do Culto da Jurema em Pernambuco, Schultes (1976) afirmava que a “bebida induz a gloriosas visões do mundo espiritual e era outrora tomada em batalhas e outras festas penosas” (Schultz, 1976, p. 16). Se em 1946 Lima reportou um novo alcalóide a partir desta planta e a chamou de nigerina, mais tarde este se mostrou idêntico a DMT (Schultes & Hoffman, 1973 *Apud*: Schultz, 1976). Daí uma questão se estabeleceu na medida em que o modo “como essa triptamina pode ser efetiva sem um inibidor de monoaminoxidase é ainda um enigma. Há possivelmente um inibidor não detectado nas raízes, ou os nativos talvez adicionam algum outro ingrediente que contenha o inibidor necessário?” (Schultz, 1976, p. 16).

Esta indagação de Schultz ressonou na cabeça dos pesquisadores que posteriormente se debruçaram sobre a jurema e que se perguntaram sobre como se processava a experiência nativa de uso desta bebida. Foi Clarice Mota que, a partir de trabalho etnológico com os Kariri-Xocó (Mota 1987, 1997, 2007), deu importante impulso para um aprofundamento de reflexão sobre esse assunto, estabelecendo o tema do *segredo* como fundamental para o entendimento da etnicidade dos grupos indígenas nordestinos que se utilizam desta bebida em seus rituais. O segredo funda (e mantém) a fronteira que consagra os membros do grupo étnico em uma união exclusiva deles. Enfim, no caso específico da jurema, se esta planta não ativar estados alterados de consciência ou percepção sem a adição de alguma outra planta, qual seria esta outra planta mágica (e secreta) que promoveria o contato com o sobrenatural?

Esta pergunta ficou sem resposta e os trabalhos sobre as etnicidades indígenas no Nordeste do Brasil que se desenvolveram entre os anos 1980 e 1990 não buscaram especificamente (embora o foco mais direcionado de Nascimento [1994] para o complexo da Jurema) responder a esta indagação e nem houve um aprofundamento das investigações etnobotânicas dos rituais indígenas.

Foi no âmbito do I ERSUPP¹², em 1995, que o *segredo da jurema* veio a ser debatido amplamente e muitas sugestões foram levantadas por parte dos participantes da mesa sobre jurema, bem como por parte da platéia que, atentamente, se inteirava das pesquisas em torno deste enteógeno tão pouco divulgado: quais plantas usadas pelos índios brasileiros poderiam

¹² I Encontro de Estudos sobre Rituais Religiosos e Sociais e o Uso de Plantas Psicoativas organizado por Edward MacRae no âmbito do Seminário Internacional O Uso e o Abuso de Droga promovido pelo CETAD e UFBA em Salvador em outubro de 1995 e onde uma mesa redonda coordenada por Edwin Reesink com o tema Jurema e Identidade Indígena reuniu pesquisadores (Marco Tromboni Nascimento, Mércia R. R. Batista, Wallace D. Barbosa e eu mesmo) que debateram os usos rituais da jurema, apresentando pela primeira vez esta discussão para intelectuais e religiosos do meio ayahuasqueiro entre outros.

provocar inibição da MAO e promover os conseqüentes efeitos da DMT? Eu mesmo sondei (Grünewald, 2002) possibilidades tais como o manacá (*Brunfelsia uniflora* Don), o maracujá silvestre (*Passiflora sp.*)¹³ ou o tabaco¹⁴ - plantas (as duas últimas) de uso relatado entre os Atikum¹⁵. Atualmente, já se sabe de várias outras plantas que podem ser misturadas às juremas indígenas, como sementes de jucá ou casca do jatobá entre os Kapinawá. Na Serra do Arapuá, fui informado por um não-índio¹⁶ casado com índia Pankará e que conhece bem a jurema da região, que pode se misturar na bebida João Cura, samambaia, jatobá, manjerição roxo, semente de erva-doce, erva-de-caboclo etc. Além disso, Wadsworth comenta que a jurema já era, no século XVIII, misturada a um tipo de junco (Wadsworth, 2006, p. 147) – e junco, junço ou junça são plantas comentadas pelos Kariri-Xocó e pelos Pankará como misturadas à jurema ou usadas paralelamente.

Porém, em artigo recente (Grünewald, 2005a) situei a questão do transe com a jurema para longe de suas qualidades intrínsecas, sustentando que, em se tratando de enteógenos, não se deve maximizar excessivamente as propriedades farmacológicas das plantas, mas perceber que estas são veículos do contato com um mundo transcendental perceptível somente através da experiência mística. Se essas considerações, entretanto, me deixaram desligados da busca por uma planta inibidora de MAO, foi no P. Hearst Museum of Anthropology da Universidade da Califórnia em Berkeley que voltei meus pensamentos para o *segredo da jurema*. Ao descobrir que o acervo deste museu contava com uma variedade de peças coletadas por Hohenthal Jr. entre 1951 e 1952, quando este etnólogo fez *survey* no Nordeste do Brasil (grupos Pankará, Atikum, Tuxá, Pankararu, Fulni-ô, Kariri-Xocó), tive acesso ao material que consistia desde sementes para fins agrícolas, passando por objetos de uso doméstico (como cestas e vasos) ou de caça (arcos e flechas), até uma grande quantidade de objetos rituais tais como maracás, apitos, cachimbos, cocares, e também plantas para uso ritual ou outros.

Destas plantas¹⁷, eu destacaria: “açafraão”, para pigmentação amarela (em Pankararu); alecrim, catalogado como um “aromático” (embora o material coletado [em Pankararu] seja a

¹³ Sabe-se que a *Passiflora* pode conter substâncias inibidoras da monoaminoxidase.

¹⁴ Existem qualidades de tabaco que também possuem substâncias inibidoras da monoaminoxidase. Segundo Bastide (1945), como ocorre entre os índios, no catimbó a chave para os êxtases e poderes sobrenaturais como para as curas de doenças também está no fumo (e uso da defumação). Cascudo (1937) também afirma que o transe no catimbó se daria pela fumaça somada a respiração.

¹⁵ Grupo indígena com o qual trabalhei para minha dissertação de Mestrado (Grünewald 1993).

¹⁶ Este homem é filho de cangaceiro do bando de Lampião conhecido como Moita Brava e que aprendeu a fazer jurema com os índios. Os cangaceiros deste bando, segundo conta, podiam também usar a jurema para guerrear.

¹⁷ Embora eu tenha feito grande esforço para localizar os cadernos de campo de Hohenthal Jr. junto ao seu filho, seu editor, a viúva de seu orientador e a pesquisadores do Treganza Anthropology Museum da San Francisco State University, não consegui tal material. Acredito que seus cadernos poderiam situar melhor os usos, contextos etc dessas plantas.

raiz do alecrim e não é a raiz que se usa para fins aromáticos); maconha (folhas reduzidas a pó [em Fulni-ô]); manacá (raiz [em Fulni-ô]); jurema-preta (raiz [em Fulni-ô]); “espécimes botânicas desconhecidas para ritos de purificação”(Fulni-ô); mulungu verdadeiro (Fulni-ô); quitoco (Fulni-ô). Além destas plantas, gostaria de mencionar ainda a presença de um vaso/panela (cerâmica Pankararu) com quatro flores desenhadas lado a lado num dos seus lados. Essas flores muito se assemelham a flores de manacá.

Essa pesquisa com o material Hohenthal Jr. em Berkeley me fez repensar o *segredo da jurema* em termos de ser o manacá a *planta-chave* que se mistura à jurema devido, não apenas à sua presença na coleção acima (em termos físicos ou representacionais), mas também dado à recorrência do vocábulo *cá* no universo indígena nordestino¹⁸ e também nas religiosidades populares ao seu redor – fato que comecei a insinuar no artigo mencionado (Grünwald, 2005a), onde evoquei múltiplas presenças (inclusive nos etnônimos nordestinos) desse vocábulo. Pois o curioso é que um dos nomes populares do manacá é *cá*. Simplesmente *Cá*. E se o *segredo da jurema* é que não é ela o elemento principal ou propiciatório do contato supremo, mas sim uma força espiritual (*Cá?*) que deve ser invocada para a abertura do processo mágico de contato com o divino? E se essa força está assentada em outra planta hoje desconhecida da grande maioria das populações nativas por quaisquer motivos, mas referenciada nominalmente?

Embora não deva tratar-se da convulsivante *Brunfelsia grandiflora* citada por Lloyd et al. (1985) como planta que se mistura a *Banisteriopsis caapi* na Amazônia para aumentar os efeitos da ayahuasca, o manacá tem recorrentemente sido mencionado como planta ligada ao uso da jurema. Sangirardi Jr. (1983) lembra que, além da cachaça, o manacá (*Brunfelsia hopeana* Benth) era adicionado à jurema nos rituais da Pedra do Reino¹⁹ (onde houve terrível matança em 1838) para aumentar os “efeitos visionários da jurema”. Oliveira (1942) se refere à Festa do Ajucá dos Pankararu e afirma que *ju* significa espinho (da jurema?). E se *cá* significar manacá e *a* for partícula de adição? Então a jurema se adiciona ao manacá para a realização do advento divino? Por fim, o informante Deocleciano me falava (entre os Atikum) do Anjucá (“anjo cá”, segundo ele): o *anjo* (Jesus) *cá* (que eu entendi na época como *aqui*). Mas se esse *cá* não for *aqui*, mas o nome do *anjo*? Ou se Jesus se sincretiza aí com uma entidade nativa? Já me disseram em Pankará que o Velho e o Anjo Cá são o mesmo *ente*, para

¹⁸ Com significados variados entre as línguas Tupi (onde *caá* pode significar mato, folha ou planta) e Cariri (que pode ser “chamar” – talvez *a quem se ama*, pois *acá* seria “tu amas”).

¹⁹ O mesmo se extrai de Pereira da Costa, que cita a jurema misturada com manacá enquanto usada pelos índios e ao mesmo tempo com as propriedades do álcool e ópio. Essa mistura da jurema com o manacá foi chamada de *vinho encantado* em Pedra Bonita (Pedra do Reino), movimento sebastianista (reaparecimento do Rei D. Sebastião), corporeamente representado por João Ferreira, mameluco que tinha o tratamento de *santidade* (Pereira da Costa 2004 [1937]:57).

quem cantam nos rituais ao servirem a jurema e depois para se levantarem e começarem a dança. Entretanto, nem em Pankará nem em Atikum se lembram de usar manacá misturado à jurema – embora os pajés reconheçam ser o manacá uma “planta de ciência”. As fotos da raiz de manacá ou da panela/vaso de cerâmica com flores desenhadas do acervo Hohenthal Jr. mostradas aos índios não os fez reconhecer a planta, inclusive.

De fato, tudo isso é mera especulação. Nada há de concreto. Inclusive Ott (2002) já sustentou que a jurema tem se mostrado inativa enquanto “psicótica”²⁰ quando extraída em água quente acidificada (tal como a misturada ao *Peganum harmala*), mas que se apresenta ativa quando preparada da maneira indígena (e os índios dos grupos que conheço são unânimes ao afirmar que “o fogo mata a planta” e tem que se tomar a “jurema viva”), porém servida em dose larga. Além disso, há que se considerar que um novo alcalóide (Juremamina) foi isolado da casca do tronco da *Mimosa tenuiflora* (Vepsäläinen et al., 2005). A composição interna da Juremamina, sugerem os autores, pode fazer com que ela se proteja do metabolismo e permiti-la atuar como inibidor de MAO, assim facilitando atividade oral da DMT nesta formulação com uma única planta. Dessa forma, a jurema não dependeria de nenhuma outra planta a ser adicionada a ela.

E se ainda a experiência com a jurema for cumulativa? Ou seja, se a DMT for leve e sutilmente trabalhada a cada ingestão da bebida de forma a compor com o passar do tempo uma abertura nos indivíduos para as experiências e conexões espirituais? Novamente, quando se trata de enteógenos, não se deve maximizar excessivamente as propriedades farmacológicas das plantas, mas perceber que estas são veículos do contato com um mundo transcendental perceptível somente através da experiência mística. Há que se considerar suscetibilidades individuais culturais, psicológicas, bioquímicas etc para o êxtase. Como afirmou o farmacólogo Ângelo Antoniolle em comunicação pessoal durante pesquisa na área indígena Kariri-Xocó em julho de 2002, o uso da jurema vai abrindo portas no cérebro que promovem a mudança de percepção ou alucinações e o contato com a planta constantemente já começaria a ser pedra de toque para essas mudanças de percepção na medida em que o cérebro seria estimulado a abrir essas novas portas. O cérebro pode ser treinado e, se a pessoa quiser, aprende, segundo ele, a penetrar nesses novos espaços. É assim, talvez, que pessoas que não são usuárias da jurema não relatam efeitos quando a bebem com os indígenas, apesar de estes por vezes oferecerem a bebida com uma certa preocupação, por causa da “embriaguez” que a ela causa.

²⁰ Isto é, enquanto produtora de “visões mentais ou espirituais” (Ott 2002, p. 677, Nota do Editor, rodapé 4).

As possibilidades de experiências de alteração de percepção/consciência com a jurema podem ser vistas, em certa medida, como uma questão de bagagem (sutileza e técnicas acumuladas para abrir passagens no cérebro) e de perspectiva (para realização da jornada xamânica ou trabalho espiritual). Além disso, se a planta abre portas do cérebro, pode não ser para gerarmos imagens etc como alucinações, mas para atingirmos lugares (*sites e links*) do cérebro a partir dos quais somos capazes de perceber coisas que existem realmente e que com a utilização das partes usuais do cérebro não percebemos²¹. Essa já é uma perspectiva que privilegia a experiência; o espiritual antes que o cultural.

O resgate contemporâneo da jurema

A jurema é de uma vitalidade social notável onde quer que se apresente e, com relação aos usos urbanos contemporâneos, foi por conta de suas altas concentrações de DMT que acabou sendo *resgatada* para usos experimentais religiosos, xamânicos, terapêuticos etc. Embora os sujeitos metropolitanos contemporâneos da jurema no Brasil não estejam prioritariamente ligados à perspectiva (e à retórica) do neo-xamanismo (Favilla, 2002), mas primariamente a uma revisão do posicionamento religioso ayahuasqueiro/daimista (Labate, 2000), pode-se perceber a perspectiva xamânica e a religiosa coadunando-se nos trabalhos individuais de todos eles, embora com pesos e ideologias distintas. Assim como durante a emergência do catimbó o xamanismo encontrou a fé cristã, agora também xamanismo indígena e preceitos religiosos cristãos, *afro*, orientais e até *new age* se fundem, abrindo, como significantes fluindo à espera de representação simbólica de contornos nítidos, leque de possibilidades cosmológicas quase inesgotáveis para a continuidade da espiritualidade com a jurema.

Há uma variedade grande de formas de compor a bebida desde sua utilização indígena, passando pelos catimbós e alcançando os usos pós-modernos. Quanto aos índios e grupos religiosos populares, não se registra o uso de betacarbolinas apesar de várias outras plantas (ou cachaça) que são misturadas à jurema. Até que ponto suas experiências místicas são fruto de alterações de consciência provocadas prioritariamente pela ingestão de DMT isso não se sabe. Já os *neo-juremeiros* pós-modernos, baseados na religiosidade ayahuasqueira, requerem os efeitos da DMT. O que parece importante, no atual quadro das especulações sobre a jurema, é perceber as múltiplas perspectivas que se fundam em torno das experiências místicas provocadas pela sua utilização.

²¹ Ver também a teoria pineal de Strassman (2001).

Steil (2001) aponta que, na modernidade, há uma transformação do campo religioso brasileiro com a quebra do monopólio de uma religião como igreja oficial e a promoção de um pluralismo religioso dinâmico e baseado em valores e dinâmicas sociais diferentes dos do mundo tradicional pré-moderno. Além de uma privatização de religiosidades, muitas vezes desenvolvidas de forma bastante individualizada (cultos privados), registra-se atualmente também um resgate (ou revitalização) do emocional (afetivo) para os rituais convencionais. Uma fragmentação até mesmo dentro de religiões institucionalizadas pode servir de base para novas sínteses ou *bricolagens* espirituais/religiosas, com novas formas de enquadrar funcional e estruturalmente o tradicional dentro de novos contextos culturais globais que favorecem o trânsito religioso de pessoas entre diversas religiões e permite inclusive a manifestação de um “sagrado selvagem” que se realiza fora dos limites institucionais e muitas vezes com as fronteiras sagrado-profano diluídas. Tais religiosidades encontram ainda no fenômeno Nova Era (*New Age*) importante alicerce, pois nesse campo se geram novas formas de crer em sínteses personalizadas de crenças com um mínimo de intermediação institucional e que reencantam o mundo de maneiras diversas e inusitadas, mas onde a irredutibilidade do sagrado se constrói na própria experimentação (fortemente emocional) ritual, que compõe o foco religioso.

Além disso, há nessas religiosidades uma busca por saúde. *Cura* é uma palavra-chave. E especificamente cura para estados mórbidos tais como as manifestações da depressão, ansiedade, comportamentos compulsivos, ou seja, doenças típicas da vida urbana atual e para as quais as possibilidades terapêuticas da modernidade científicista não estão sendo suficientemente satisfatórias segundo esses novos sujeitos religiosos.

No âmbito deste campo religioso movediço, novas perspectivas de uso da jurema pautadas em experiências ayahuasqueiras, umbandistas e outras se insinuam com algumas tentativas de formatação de novos rituais que se pretendem legítimos em termos espirituais. Ecumênicas em sua formação, tais expressões religiosas têm permitido aos ayahuasqueiros uma liberdade de experimentação religiosa que as instituições não permitem, mas que acaba assim não conduzindo a novas religiões insitucionalizadas, mas a um *psiconautismo religioso* – ou, talvez melhor formulando, a *religiosidades psiconáuticas*, isto é, que tomam como ponto zero de propulsão em direção ao êxtase, a ingestão da jurema (DMT não-sintética e mágica e historicamente referida).

Assim, a jurema vai ganhando espaço entre sujeitos urbanos contemporâneos com “sensibilidade e destreza” (Albuquerque, 2002) para sua operação espiritual. Soares (1994)

lembra do privilégio conferido à intuição, no novo contexto do “misticismo alternativo” brasileiro, para o rastreamento de elementos do *cosmos*, cujo acesso é restrito ao conhecimento humano. O psiconautismo religioso com a jurema talvez esteja mais afinado com este viés metodológico de rastreamento dos mistérios cósmicos e da utilização de suas *energias* para a promoção da saúde do que preocupado com a formatação de religiões pautadas em doutrinas escatológicas pré-modernas ou formas institucionalizadas para novas crenças. A busca com a jurema, em sua liberdade institucional, parece *mirar* uma nova linguagem, pautada no resgate²² de formas e elementos culturais (simbólicos ou espirituais) diversos e a partir de amplo leque de possibilidades religiosas, filosóficas esotéricas etc.

Impressões acerca dos novos trabalhos de jurema

Dos trabalhos pós-modernos de jurema que eu tenho notícias, passo a extrair agora um pequeno e (muito provavelmente) duvidoso conjunto de considerações (impressionistas) que têm por objetivo tão somente apontar caminhos reflexivos sobre as tentativas de estabelecimento de novas *rotas espirituais* a partir da utilização da jurema.

Tenho conhecimento de oito trabalhos que se iniciaram com esta jurema contemporânea nestes onze anos de sua propagação no Brasil. Uns são mais regulares e outros menos. Alguns continuam a funcionar e outros se encerraram. Uns são abertos ao público e outros fechados à participação pública e seus participantes são pessoas do círculo de relações dos freqüentadores. Estes *trabalhos* se localizam em Goiás, Rio de Janeiro, Paraíba e Santa Catarina. Um trabalho se esboçou em Sergipe, mas não foi adiante. Cada qual apresenta características próprias, embora todos sejam dirigidos por pessoas oriundas do campo religioso daimista²³. Em geral, noções de comunhão divina e cura orientam suas realizações – nas quais o enteógeno geralmente aparece como instrumento metodológico para se alcançar estados modificados de consciência necessários à exploração espiritual (“o cosmos num copinho”, segundo um informante bastante idoso e experiente). Alguns aproximam a jurema do Santo Daime em termos de práticas rituais, outros podem ser permissivos com a utilização de ambas bebidas nos mesmos rituais e outros separam totalmente essas bebidas e rituais demarcando fortemente o espaço para cada uma. Uns apresentam propostas terapêuticas formais e outros não refletem sobre isso. Uns recheiam seus rituais mais a partir da

²² *Resgate* não implica em recuperação de algo extinto típico de um passado imaginado, mas trata-se de um processo contínuo de atualização de elementos de cultura que inclui invenção e enxertos culturais na formatação contemporânea de uma determinada tradição.

²³ Fui inclusive informado por terceiros de que em duas igrejas do Santo Daime (uma no Brasil e outra no exterior) pessoas promovem - com certa regularidade, mas não sei se de forma vinculada ao Centro da qual pertencem - rituais com a jurema misturada ao *Peganum harmala*.

perspectiva meditativa *new age*, outros revigoram a perspectiva da mediunidade e outros fundem tudo num ecletismo que não reconhece limites para a expressão do divino. De qualquer forma, há a idéia de que a jurema carrega uma *ciência* primeiramente revelada aos povos indígenas; mas a noção de um índio hyper-real (Ramos, 1994) - que não corresponde em nada à realidade dos índios juremeiros – é a que prevalece.

Por fim, além dessas pessoas que se propuseram a realização de trabalhos com a jurema, outros atores urbanos ligados à perspectiva do neo-xamanismo promoveram a ida de índios nordestinos para workshops, oficinas e rituais de jurema em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo. Nestes casos, a ritualística indígena sofre pequenas alterações para se adaptar tanto ao meio quanto à demanda da clientela neo-xamânica e seus ideais de resgate de conhecimentos ancestrais etc. As juremas destes trabalhos indígenas nas cidades, entretanto, não é a jurema misturada com *Peganum harmala* e nem se pretende aí partir da experiência *triptamínica* para penetração no mundo espiritual.

De tudo, fica a impressão que um criativo momento de efervescência espiritual (ou religiosa) se processa com a re-arrumação da jurema nos centros urbanos. Se xamãs sempre procuraram se informar de plantas (e práticas de cura) de várias localidades para aperfeiçoar suas técnicas extáticas (e outras), o movimento de reformulação da jurema com *Peganum harmala* não parece estranho a isso (porém hoje com vasto aparato tecnológico e globalizado ao dispor). E se variados são esses novos sujeitos espirituais, promotores do êxtase, diferentes são as apreensões pós-modernas da jurema, distanciando-se todas das nativas. Por exemplo, as pessoas que já tiveram passagem pelas umbandas tentam impor a representação umbandista da jurema e suas formas de comunicação mediúnicas nos rituais: na incorporação ou tentativa de contato com entidades nomeadas no panteão desta religião. Porém, os indígenas sertanejos praticamente não nomeiam os seres antepassados e outros que se manifestam nos rituais – e quando o fazem, por sincretismo, não seguem necessariamente a mesma lógica das umbandas urbanas.

Curioso ainda é que os indígenas costumam dizer que a jurema com espinho “endoida” (Kariri-Xocó) ou que “traz sofredores na corrente” (Atikum) e os pós-modernos (que querem DMT) foram ensinados pela lógica farmacológica de pesquisadores do exterior do Brasil que não conheciam os rituais dos índios (os quais seriam supostos a deter os *mistérios* ou *segredos* espirituais de sua utilização) a usar a jurema (mais forte em DMT) com espinho. A jurema preta sem espinho, que é a planta²⁴ da “ciência do índio”,²⁵ não costuma

²⁴ Embora, como vimos, diz-se que os indígenas do litoral à época colonial usassem a jurema de espinhos.

ser utilizada pela maioria dos experimentalistas, que buscam DMT em largas doses. Claro, entretanto, que as experiências contemporâneas com as juremas misturadas ao *Peganum* são fantásticas, reveladoras, curativas e promotoras de contatos com forças espirituais. E são, sobretudo, experiências sagradas, de comunhão, de penetração nos mistérios divinos. É, como tenho dito, um *psiconautismo religioso* – e não só pela pretensão dos usuários da bebida, mas pela própria manifestação de forças sagradas.

Em texto recente (Grünewald, 2007), me perguntei se ao se estar usando agora a planta que “endoida” (talvez porque proporcione os efeitos requeridos pelos pós-modernos, mas que teriam sido rechaçados pelos nativos), em detrimento do saber nativo, os sujeitos contemporâneos da jurema não estariam no pressuposto errado para a emergência de religiões evidentes. Talvez um novo sujeito da jurema de formação espírita kardecista dissesse, por hipótese, que “endoida” porque “traz sofredores” e que os índios não estariam suficientemente evoluídos para lidar com a caridade às almas. Mas a questão de fundo não deve ser esta, mas, como apontei no mesmo texto, que não podemos pensar em *religião evidente* a partir de um ponto de vista pré-definido do que seja religião.

Afinal, desde a chegada do evangelizador colonial em terras brasileiras registramos a falácia de se tentar entender as religiosidades nativas a partir da perspectiva cristã de fé e crença (Pompa, 2003). Já sugeri em outro lugar com referência ao toré indígena, que devemos descartar “sentidos construídos *a priori* sobre o sagrado” (Grünewald, 2005b, p. 21) e tentar entrar na perspectiva e no universo cognitivo daqueles que vivenciam experiências específicas e perceber o sagrado e a religiosidade a partir de seus posicionamentos espirituais – mesmo que privatizados, não institucionalizados, mas nem por isso, menos legítimos. Assim, é inútil indagar (como fiz recentemente – Grünewald, 2007) se há uma tensão (ou ambigüidade) entre um mundo espiritual revelado e um universo cultural modelado nos desenvolvimentos desses novos trabalhos com jurema (ou se isso sempre foi prática corrente), pois, seja como for, o que é importante é seguirmos atentos ao que fazem os novos sujeitos da jurema e as linguagens pelas quais expressam as novas religiosidades. Isso só pode enriquecer o campo de ação desse instrumento de manifestação do divino que os indígenas do Nordeste do Brasil tão veneravelmente têm indicado.

Referências

²⁵ Corpo de saberes dinâmicos sobre o qual se fundam os conhecimentos relativos aos rituais da jurema entre os índios do Nordeste.

- ALBUQUERQUE, Marcos A. S. Destreza e sensibilidade: os vários sujeitos da Jurema (as práticas rituais e os diversos usos de um enteógeno nordestino). Monografia de Graduação: UFCG, 2002.
- ANDRADE, José M. T. e ANTHONY, M. Jurema: da festa à guerra, de ontem e de hoje. *Vivência*, 13 (1), p. 101-110, 1999.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: Empresa gráfica O Cruzeiro, 1945
- CAMARGO, Maria. T. A. Os Poderes das Plantas Sagradas numa Abordagem Etnofarmacobotânica. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 15/16, p. 395-410, 2005/2006.
- CASCUDO, Luis da C. Notas sobre o catimbó. FREYRE, G. e outros (Orgs.) *Novos Estudos Afro-Brasileiros* (segundo tomo). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. p. 75-129.
- FAVILLA, Rogério. *Cultura xamânica e sabedoria ancestral: as relações de confiança como valor central*. Manuscrito, 2002.
- GRÜNEWALD, Rodrigo A. 'Regime de Índio' e faccionalismo: os Atikum da Serra do Uma. Dissertação de Mestrado: Museu Nacional, UFRJ, 1993.
- GRÜNEWALD, Rodrigo A. A Jurema no "Regime de Índio": o caso Atikum. MOTA, C. N. e ALBUQUERQUE, U. P. (Orgs.). *As Muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*, Recife: Bagaço, 2002 p. 97-124.
- GRÜNEWALD, Rodrigo A. Sujeitos da Jurema e o Resgate da "Ciência do Índio".
- LABATE, B.; GOULART, S. (Orgs.) *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005a, p. 239-277.
- GRÜNEWALD, Rodrigo A. *As Múltiplas Incertezas do Toré*. Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste. Recife: Massangana, 2005b. p. 13-38.
- GRÜNEWALD, Rodrigo A. Jurema e Juremahuasca: processos sociais, macro-ecumenismo e obstáculos espírita-culturais. In: CD-ROM do XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas em América Latina: Religiones/Culturas. Buenos Aires, 2007.
- LABATE, Beatriz C. *A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de Mestrado: UNICAMP, 2000.
- LIMA, Oswaldo G. de. Observações sobre o "vinho da jurema" utilizado pelos índios Pankararu de Tacaratú (PE). *Arquivos do Instituto de Pesquisas Agrônomas*, 4, p. 46-80, 1946.

- LLOYD, Helen et al. Brunfelsamidine: a Novel Convulsant from the Medicinal Plant *Brunfelsia Grandiflora*. *Tetrahedron Letters*, 26 (22), p. 2623-2624, 1985.
- McKENNA, Terence. *O Alimento dos Deuses*. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- MOTA, Clarice N. *As Jurema Told Us: Kariri-Shoko and Shoko mOde of Utilization of Medicinal Plants in the Context of Modern Northeast Brazil*. Michigan: PhD. Dissertation, University Microfilms, Ann Arbor, 1987.
- MOTA, Clarice N. *Jurema and Ayahuasca: dreams to live by*. *Ethnobiology: implications and aplications*, vol. 2, Belém, Museu Goeldi, 1990.
- MOTA, Clarice N. *Jurema's children in the forest of spirits: healing and ritual among Brazilian indigenous groups*. Londres, Intermediate Technology Publications, 1997.
- MOTA, Clarice N. *Jurema e Identidade: Um Ensaio sobre a Diáspora de uma Planta*. LABATE, B.; GOULART, S. (Orgs.) *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 219-238.
- MOTA, Clarice N. *Os Filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Maceió: EDUFAL, 2007.
- MOTA, C. N. e BARROS, J. F. P. *Jurema: black-indigenous drama and representations*. *Ethnobiology: implications and aplications*, vol. 2, Belém: Museu Goeldi, 1990.
- MOTA, C. N. e BARROS, J. F. P. *O Complexo da Jurema: representações e drama social negro-indígena*. MOTA, C. M. e ALBUQUERQUE, U.P. (Orgs.). *As Muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002. p. 19-60.
- NASCIMENTO, Marco T. S. *O Tronco da Jurema" – ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri*. Dissertação de Mestrado: UFBA, 1994.
- NASCIMENTO, Marco T. S. *A Jurema: das Ramas até o Tronco. Ensaio sobre Algumas Categorias de Classificação Religiosa*. Salvador: Digitado. 1997.
- OLIVEIRA, Carlos E. *O Ossuário da gruta do Padre em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas no nordeste brasileiro*. *Boletim do Museu Nacional*, p. 14-17. Rio de Janeiro: 1942 [1938-1941].
- OTT, Jonathan. *Ayahuasca analogues. Pangean entheogens*. Kennewick: Natural Products CO, 1994.
- OTT, Jonathan. *The Age of Entheogens e The Angels' Dictionary*. Kennewick: Natural Products CO, 1995.

- OTT, Jonathan. Pharmahuasca, anahuasca e jurema preta: farmacologia humana de DMT oral mais harmina. LABATE, B. C. e SENA ARAÚJO, W. (Orgs.). O Uso ritual da ayahuasca. Campinas: Ed. Mercado de Letras, 2002. p. 661-686.
- PEREIRA DA COSTA, F. A. Folk-lore Pernambucano. Recife: CEPE, 2004 (1937).
- POMPA, Cristina. A Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003
- RAMOS, Alcida. The Hyperreal Indian. Critique of Anthropology 14 (2), p. 153-171, 1994.
- RIBEIRO, José. Catimbó: magia do nordeste. Rio de Janeiro: Pallas, 1991.
- SANGIRARDI Jr. Jurema. Os Índios e as plantas alucinógenas. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1983. p. 191-207.
- SCHULTZ, Richard Evans. Índole Alkaloids in Plant Hallucinogens. Journal of Psychedelic Drugs, 8 (1), p. 7-24, 1976.
- SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. O Rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 189-212.
- STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, Modernidade e Tradição. Transformações do Campo Religioso. Ciências Sociais e Religião, 3, p. 115-129, 2001.
- STRASSMAN, Richard DMT: The Spirit Molecule. Rochester: Park Street, 2001.
- VELHO, Otávio. Novos sujeitos sociais. Besta-Fera. Recriação do mundo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. p. 151-158.
- VEPSÄLÄINEN, Jouko et al. Isolation and Characterization of Yuremamine, a New Phytoindole. Planta Med, 71. p. 1053-1057, 2005.
- WADSWORTH, James E. Jurema and Batuque: Indians, Africans, and The Inquisition in Colonial Northeastern Brazil. History of Religions, 46, p. 140-162, 2006.
- WASSON, Richard G. El Hongo maravilloso Teonanácatl, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Referência para citar este texto:

Grünewald, R.A. Jurema e novas religiosidades metropolitanas. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP)*, 2009. Disponível em: www.neip.info.