




JUREMA E TRANSIÊNCIA ONTOLÓGICA: DAS MATAS ÀS CIDADES, DO BRASIL A PORTUGAL

JUREMA AND ONTOLOGICAL TRANSIENCE: FROM THE WOODS TO THE CITIES, FROM BRAZIL TO PORTUGAL

JUREMA Y LA TRANSIENCIA ONTOLÓGICA: DEL BOSQUE A LAS CIUDADES, DE BRASIL A PORTUGAL

Aparecida Santana de Jesus¹

Rui Sá²

 10.21665/2318-3888.v11n22p49-75

RESUMO

O presente artigo tem como objeto de análise a interação da planta jurema com o humano em novas paisagens ritualísticas e espirituais. Existe um legado histórico e cultural conexo dos estudos sobre a jurema no Brasil, ainda fortemente relacionados com o seu uso no âmbito das religiões de matriz africana e indígena. No entanto, essa conexão parece estar a proporcionar novos vínculos através de fluxos emergentes e interações que vão além dessas estruturas e limites tradicionais. Pretende-se assim, contribuir para uma melhor compreensão daquilo que são transiências ontológicas pois ela parece transcender não só a sua própria categoria de planta, mas também a posição que ocupa no espaço através da sua expansão cultural para Portugal. Partindo da lente científica da Antropologia tem sido possível, através do método etnográfico, submergir nessa intrincada relação planta-humano, analisando a transição dos cenários por onde a jurema está trilhando. Para isso, a partir da realização de trabalho de campo no Brasil (2019 a 2021) e em Portugal (iniciada de forma exploratória em 2022) foi-se perscrutando essa relação que permitiu estabelecer diálogo direto com alguns interlocutores. Neste sentido, as primeiras impressões em torno dos rituais de jurema praticados em Portugal, estes “outros” sujeitos parecem procurar um desenvolvimento mediúnico; melhoria de condições vida e bem-estar em todos os campos (físico, mental, financeiro, espiritual); superação de dificuldades, projetando na entidade jurema: um apoio, um auxílio, ensino e força para prosseguirem a sua vida terrena.

Palavras-chave: Jurema. Plantas de Poder. Espiritualidade. Interação Planta-Humano. Paisagens Culturais. Transiência Ontológica.

¹ Doutoranda em Antropologia na Universidade de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: apelry19@yahoo.com.br.

² Professor auxiliar convidado de Antropologia na Faculdade de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa (ISCSP/ULisboa) e investigador associado do CAPP- Centro de Investigação em Administração Pública e Políticas Públicas. Doutor em Antropologia, Especialização em Antropologia Biológica e Etnoecologia na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. E-mail: rui.sa@iscsp.ulisboa.pt.

ABSTRACT

This article analyses the interaction between the jurema plant and humans in new ritualistic and spiritual landscapes. There is a related historical and cultural legacy of studies on jurema in Brazil, still strongly related to its use in the context of African and Indigenous religions. However, this connection is providing new links through emerging flows and interactions that go beyond these traditional structures and boundaries. The aim is to contribute to a better understanding of what ontological transitions are based on the case study of jurema, which transcends not only its own category as a plant, but also the position it occupies in space through its cultural expansion into Portugal. Using the scientific lens of anthropology, it has been possible, through the ethnographic method, to immerse ourselves in this intricate plant-human relationship, analyzing the transition of scenarios through which the jurema is making its way. To this end, by conducting fieldwork in Brazil (2019 to 2021) and Portugal (which began in an exploratory way in 2022), this relationship has been scrutinized, allowing direct dialogue to be established with some interlocutors. In this sense, the first impressions of the jurema rituals practiced in Portugal, these "other" subjects seem to be looking for mediumistic development; improvement of living conditions and well-being in all fields (physical, mental, financial, spiritual); overcoming difficulties, projecting on the jurema entity: support, help, teaching and strength to continue their earthly life.

Keywords: Jurema. Power Plants. Spirituality. Plant-Human Interaction. Cultural Landscapes. Ontological Transience.

RESUMEN

Este artículo analiza la interacción entre la planta jurema y los seres humanos en nuevos paisajes rituales y espirituales. Existe un legado histórico y cultural relacionado de estudios sobre la jurema en Brasil, todavía fuertemente relacionado con su uso en el contexto de las religiones africanas e indígenas. Sin embargo, esta conexión parece estar proporcionando nuevos vínculos a través de flujos e interacciones emergentes que van más allá de estas estructuras y fronteras tradicionales. El objetivo es contribuir a una mejor comprensión de lo que son las transiciones ontológicas a partir del estudio de caso de la jurema, que parece trascender no sólo su propia categoría como planta, sino también la posición que ocupa en el espacio a través de su expansión cultural en Portugal. Utilizando la lente científica de la antropología, ha sido posible, a través del método etnográfico, sumergirnos en esta intrincada relación planta-humano, analizando la transición de escenarios por los que la jurema se abre paso. Para ello, mediante la realización de un trabajo de campo en Brasil (2019 a 2021) y Portugal (que comenzó de forma exploratoria en 2022), se ha escrutado esta relación, permitiendo establecer un diálogo directo con algunos interlocutores. En este sentido, las primeras impresiones de los rituales de jurema practicados en Portugal, estos "otros" sujetos parecen buscar el desarrollo mediúmnico; la mejora de las condiciones de vida y el bienestar en todos los ámbitos (físico, mental, financiero, espiritual); la superación de las dificultades, proyectando en la entidad jurema: apoyo, ayuda, enseñanza y fuerza para continuar su vida terrenal.

Palabras clave: Jurema. Centrales eléctricas. Espiritualidad. Interacción Planta-Humano. Paisajes culturales. Transitoriedad ontológica.

Introdução

Através deste artigo trago³ as primeiras impressões da pesquisa que estou realizando no âmbito do doutoramento em Antropologia pela Universidade de Lisboa, Portugal, por

³A voz da primeira autora foi aqui privilegiada devido à sua relação intrínseca e proximidade com o objeto de estudo e também para destacar o carácter autoetnográfico da própria pesquisa.

meio da qual busco compreender a interação planta-humano através das práticas e significados etnobotânicos associados ao uso da jurema nestas novas paisagens ritualísticas. Para muitas análises busco me basear na pesquisa que já venho realizando desde o mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Sergipe, no Brasil, cuja o tema central foi o uso da jurema em contextos terapêuticos, do qual, procurei analisar as práticas e os sentidos associados à jurema em “rituais neoxamânicos” em um município em Sergipe. Concluí com essa pesquisa que o elo central dessas vivências terapêuticas gira em torno da jurema, os integrantes buscam superar as atribuições diárias da vida por meio do uso desta planta de poder. Para eles, a jurema traz clareza e entendimento para o que cada um necessita, mas também mostra o que se precisa melhorar, resolver.

Com notícias da expansão da jurema, procurei ampliar os horizontes, adentrando neste campo em Portugal. Interessa por isso, compreender como esta planta é simbolizada e resignificada, sendo certo que ela é um ente ontológico da natureza (GRÜNEWALD, 2020), e o que chamamos de transiência ontológica permite ver a jurema sobre o prisma desta natureza transitória que ela parece se apresentar, mas é igualmente preciso ver além desta categoria. Os contextos reportados por esta planta demonstram um percurso de rituais e práticas com a jurema principalmente no Brasil, mas recentemente está confirmada a notícia da expansão da jurema para terras portuguesas (PORDEUS, 2014) e importa por isso questionar: Quais as (re)significações da(s) planta(s) jurema em Portugal? Qual é a sua relação com o contexto humano em Portugal?

Assim como proposta para este artigo, discute-se sobre esta interação planta-humano e a jurema neste contexto cultural de paisagem (INGOLD, 2000). Para isso, este artigo está organizado em quatro partes. Na primeira, trato da relação planta-humano, diante deste universo de novas ontologias e o debate na ótica antropológica. Na segunda parte, identifica-se o lugar da jurema na paisagem. Em um terceiro momento, busco entender a transição da jurema para um contexto urbano. Por fim, procuro perceber a circulação da jurema numa paisagem para além do urbano, isto é: transnacional (PORDEUS, 2014).

1. Relação planta-humano

Compreender algumas características do Reino Vegetal permite entender melhor a nossa condição de humanos (HALL, 2011). Não se pode separar a planta do mundo que a acolhe, sendo que interrogar esses outros “entes” que são as plantas e com quem partilhamos o mesmo planeta pode permitir-nos perscrutar o que significa “estarmos” no mundo (COCCIA, 2018).

Uma forma de entender esta conexão entre plantas e humanos pode ser efetuada através do conceito ecológico de holobionte (GUERRERO, MARGULIS, BERLANGA, 2013). Um *holobionte* é uma entidade formada pela associação de diferentes espécies que se tornam uma unidade conjunta, ou se quisermos um *superorganismo* (e.g. humanos e os microrganismos que habitam neles, criando simbioses como as bactérias intestinais que ajudam na digestão, ou ainda, as raízes de plantas que estabelecem redes de contacto através de micorrizas mediadas por fungos etc.) (GORDON *et al*, 2013). Entendermo-nos como holobiontes não só tem implicações para a nossa saúde, mas também para o ambiente já que esta visão simbiótica dilui o aspecto individualista da nossa espécie e contesta a relação antropocêntrica ocidentalizada ainda vigente para com a Natureza (GILBERT, SAPP, TAUBER, 2012; DESCOLA, 2013).

Entre as mais variadas características – as plantas possuem a função de mediar– isto é: elas são como pontes que nos permitem alcançar lugares, para que possamos ver e viver um mundo que não seria possível sem essa mediação (COCCIA, 2018).

Desta forma, para o entendimento de uma relação planta-humano, a antropóloga Anna Tsing (2019) lembra que essa deve ser igualmente uma das preocupações da Antropologia — compreender as simbioses mais-que-humanas que vão emergindo — como a que foi demonstrada pela própria entre os cogumelos *matsutake* (*Tricholoma matsutake*) e aquilo que Tsing designa por “ruínas do capitalismo”, ou ainda o projeto mustidisciplinar: *Feral Atlas*⁴ onde os leitores são convidados a investigar a noção de uma

⁴ O *Feral Atlas: The More-Than-Human Anthropocene* de Anna Lowenhaupt Tsing, Jennifer Deger, Alder Keleman Saxena, and Feifei Zhou. Stanford UP, 2021 pode ser acedido em: <https://www.feralatlas.org/>.

nova época dominada pelos humanos ou *Antropoceno* segundo a proposta do prêmio Nobel Paul Crutzen (BENNER et al., 2021) e que a filósofa Donna Haraway apelida de *Chthuluceno* como sendo uma época em que os seres humanos ensinam a si mesmos a viver em plena e rica harmonia com seus semelhantes (HARAWAY, 2016).

Através de um olhar para outros mundos ecológicos que surgem enquanto entidades não humanas— como esta relação entre plantas e humanos— começamos igualmente a questionar a infraestrutura humana (CHANG, 2021).

É certo que desde épocas remotas as plantas sempre influenciaram a vida dos povos e continuam a fazê-lo hoje em dia (CAMARGO, 2006) — há plantas que combatem o cansaço e a insônia; que anulam a sensação de fome; que estimulam o apetite sexual ou o anulam; que provocam depressão ou euforia; que permitem visões e previsões etc. (CAMARGO, 2006). Espécies vegetais com tais propriedades, ingeridas, fumadas, cheiradas, ou esfregadas sobre a pele são ou escarificada, com o status de sagradas, têm sido popularizadas em ambientes religiosos ou não, em várias partes do planeta (CAMARGO, 2006).

É neste contexto relacional com as plantas que se pode destacar também o trabalho de Julie Soleil Archambault (2016): "*Taking Love Seriously in Human-Plant Relations in Mozambique: Toward an Anthropology of Affective Encounters*" publicado na revista *Cultural Anthropology*. O artigo investiga as relações homem-planta em Inhambane, em Moçambique, onde os jardineiros expressam o seu envolvimento com as plantas como regido por um princípio abrangente de: "*o amor às plantas*". A autora mergulha na literatura pós-humanista emergente sobre etnografia multiespécie (KIRKSEY E HELMREICH, 2010) e considera o que significa valorizar essa relação intimista e afetiva com as plantas. Archambault (2016) coloca assim, em perspectiva as ligações homem-planta em Inhambane contra um pano de fundo das geografias sociais e históricas específicas desta região de Moçambique, demonstrando como as relações homem-planta merecem ser entendidas tanto como relações ontológicas por direito próprio como uma resistência à mercantilização dos afetos.

É assim, perceptível a existência da importância das plantas na vida dos povos, (CAMARGO, 2006). Desta forma buscamos aqui discutir como as plantas são assim elementos presentes e participantes na vida e em muitas práticas rituais dentro do campo espiritual e religioso e no caso da jurema ela se apresenta neste universo de plantas ritualizadas em diversos contextos tida “*planta de poder*” (MOTA, 2008), como buscaremos perceber através desta segunda parte deste artigo.

2. O lugar da jurema na paisagem cultural

O estudo sobre as plantas tem um vasto caminho e seus usos vão desde o terapêutico até o espiritual, (BITTENCOURT, 2016), no caso da ayahuasca⁵, os cactos peyote, são pedro, alguns cogumelos, ou a jurema são consideradas plantas de poder, pois permitem acesso ao mundo espiritual, e a diversos níveis de cura (CARNEIRO, 2004; CASTANEDA, s/d; GRÜNEWALD, 2008; MEDEIROS, 2006). Seja pelas propriedades químicas presentes em sua composição, em razão do seu alto nível de DMT⁶, seja pelos sentidos atribuídos aos rituais e ao consumo relacionado a estas plantas, a sua utilização passou a ser tema de diferentes pesquisas não só no âmbito psiquiátrico, mas também no âmbito social e antropológico (GRÜNEWALD 2005, 2008; MACRAE 1992, 2009; MAGNANI 1999, 2005; MOTA 2005, 2007, 2008).

A respeito disso, Ferreira e Souza (2008), relata que:

Há muito tempo as plantas psicoativas têm desempenhado um caminho para o sobrenatural, sendo denominadas “plantas sagradas”, de forma que a Jurema é bastante utilizada em rituais religiosos, em particular os afro-brasileiros. Esse

⁵ “Ayahuasca é uma palavra quíchuá, cuja tradução para o português nos remete às expressões: ‘vinho dos mortos’, ‘cipós das almas’, ou ‘liana dos espíritos’. Trata-se de um chá de origem ameríndia feito com duas plantas endêmicas: os cipós *Banisteriopsis caapi* juntos às folhas de outro vegetal a *Psychotria viridis*. Práticas culturais envolvendo este chá foram observadas inicialmente entre alguns povos indígenas e propagadas entre ‘mestiços andinos’ (os vegetalistas), seringueiros e usuários urbanos do chá atualmente localizados no Brasil e no exterior” (Lira, 2016, p.13).

⁶ “Também chamada de *N, N-dimetiltriptamina*, conhecida por Strassman (2019) como a ‘molécula do espírito’ que, abre para a nossa consciência o acesso às mais impressionantes e inesperadas visões, pensamentos e sentimentos” (STRASSMAN, 2019, p. 65).

sistema de crenças e espiritualidade se fortaleceram a partir do momento em que os homens conhecem tal categoria de plantas, que interagem com o ser humano desde os primórdios da humanidade e que até os dias atuais são requisitadas por diversas camadas sociais brasileiras, especialmente em cerimônias religiosas (FERREIRA & SOUZA, 2008, p. 1).

Sobre usos contemporâneos das plantas de poder, há uma longa tradição de estudos, em especial sobre a ayahuasca, com os trabalhos de Edward MacRae (1992; 1999), José Guilherme Cantor Magnani (1999; 2005), Beatriz Labate (2000; 2004; 2012), Beatriz Labate e Wladimir Sena Araújo (2004), Sandra Goulart (2002), Maria Camargo (2005-2006; 2014), Saulo Fernandes (2014), dentre outros. Os estudos sobre jurema, no entanto, estão mais fortemente voltados ao uso em contextos mais tradicionais por parte de povos indígenas e no âmbito das religiões de matriz indígena e africana (GRÜNEWALD, 2005; 2008a; 2018; MOTA, 2005; 2007; MEDEIROS, 2006; SALLES, 2004; 2010).

No Brasil durante o século XX surgiram algumas novas religiões em torno da bebida ayahuasca, como por exemplo o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (UDV) (LABATE, 2000; GOULART, 2005) que, apesar de terem proliferado sobretudo em contextos urbanos ou semi-urbanos (i.e. nas cidades, mas um pouco afastadas dos grandes centros), possuem ligações com as práticas xamânicas sobre os usos de diversas variedades botânicas, mas também com influências de outras tradições religiosas, como o kardecismo, o catolicismo, as religiões africanas, o esoterismo, dentre outras (FERNANDES, 2018).

Depois do aparecimento do Santo Daime e da UDV, as religiões ayahuasqueiras brasileiras se difundiram pelos grandes centros urbanos sobretudo a partir da década de 1970 e 1980 (LABATE, 2000). Já depois dos anos de 1990 novos grupos foram surgindo (LABATE, 2000). Esses novos grupos trazem elementos da nova era⁷, do xamanismo norte-americano, da umbanda, das terapias holísticas, dentre outros (LABATE, 2000;

⁷ A Nova Era se caracteriza como um macromovimento vasto e complexo, abrindo a possibilidade para a reflexão acerca de diversos temas que se interconectam como, por exemplo, a centralidade da experiência autônoma, a ideia de transformação pessoal e da sociedade e a concepção monista da realidade. Este tipo de religiosidade se mostra avessa à ideia de uma verdade única e objetiva, dando vazão à singularidade interna e subjetiva do indivíduo (PAIVA, 2015, p. 15).

FERNANDES, 2018). Muitos grupos foram surgindo em torno do consumo da bebida dessas plantas de poder (LABATE, 2000).

Nesse meio neoxamânico, além do uso da ayahuasca, fazem-se uso de outras plantas ou “*medicinas da floresta*”, como também são designadas essas plantas. Dentre elas podem-se destacar os cogumelos psicotrópicos (*i.e.*, Psilobicina), a planta peyote (*Lophophora williamsii*) no México e nos EUA, o cacto são pedro/*Wchuma* (*Echinopsis pachanoi*), também o kambô⁸ - “vacina do sapo”, rapés; sananga etc. (FERNANDES, 2018).

É neste contexto de práticas neoxamânicas que emerge nos centros urbanos a planta jurema. Estas plantas, ayahuasca e jurema, apesar de sua origem histórica e geográfica serem bem distintas, começam em um determinado momento a confluir juntas em alguns contextos (LABATE 2004; GRÜNEWALD, 2008). A jurema, tem sido (re)apropriada por sujeitos urbanos contemporâneos de forma coerente com essa nova religiosidade mencionada (LABATE 2004; GRÜNEWALD, 2008).

Percebendo toda a diversidade dos usos que a jurema se apresenta é necessário perceber as múltiplas paisagens em que ela transita para compreender sua essência. Diante da visão de Descola (2009), a paisagem é um ambiente transformado num signo, é um lugar que tem um simbolismo, assim quando nos deparamos com a região do nordeste brasileiro, toda paisagem está tomada por várias árvores da jurema, que demonstra ser sua morada. Na medida que essa árvore é “transportada” para novas paisagens vão surgindo novos simbolismo em torno da jurema, e é a partir daí que pretendo partir (DESCOLA, 2009, p. 147).

Tem sido comum na Antropologia as relações materiais, sociais e simbólicas que os humanos mantêm com o seu ambiente sob o rótulo de relações de continuidade e

⁸ “Desde a metade da última década, em grandes cidades do Brasil, começou a se difundir o uso da secreção da rã *arborea Phyllomedusa bicolor*, chamada de kambô. Tradicionalmente usada como revigorante e estimulante para caça por grupos indígenas do sudoeste amazônico (entre eles, Katukina, Yawanawa e Kaxinawá), nos centros urbanos tem havido um duplo interesse pelo kambô: como um “remédio da ciência” – no qual se exaltam suas propriedades bioquímicas – e como um “remédio da alma” – onde o que mais se valoriza é sua “origem indígena”. O kambô tem-se difundido, sobretudo, em clínicas de terapias alternativas e no ambiente das religiões ayahuasqueiras brasileiras, isto é, entre adeptos do Santo Daime e da União do Vegetal e de suas dissidências” (LIMA, Edilene Coffaci de; LABATE, Beatriz Caiuby, 2007, p.71).

descontinuidade entre natureza e cultura, dois campos de fenômenos que respondem a diferentes princípios (DESCOLA, 2009, p. 147).

Na medida que Descola vai observando em campo a forma como os Achuar do Alto Amazonas lidam com as plantas e animais, tratando como igual, possuindo com eles relações sociais, e que essa forma de tratamento e relação é o observado por Descola para além dos povos ameríndios, em muitas partes do mundo por diversos povos, e é a partir deste pensamento que buscamos compreender esta relação planta-humano (DESCOLA, 2009).

Sobre os caminhos que a jurema vem percorrendo, das aldeias indígenas, pelas regiões rurais e depois nas cidades, inicialmente na região nordeste e depois por todo Brasil e mais recente para fora do Brasil, me questiono - Como é que um elemento, a jurema, uma entidade de uma paisagem tão própria transita para outros espaços e que significações assume?

Na medida que esta planta começa ser ritualizada pelos indígenas e a influência destes em novos contextos espirituais e religiosos, além da busca de novos sujeitos por novas religiosidades, mais ligadas ao universo da natureza, estas “plantas revelam sua interioridade sob uma forma humana, buscando a comunicação com humanos – geralmente em sonhos e visões – ou quando humanos – normalmente xamãs e especialistas ritualísticos” e isto permite toda esta conexão entre a jurema e o humano (DESCOLA, 2015, p. 15).

Quando Descola (2015, p. 24) afirma: “mesmo que humanos e não-humanos troquem perspectivas, eles também, e acima de tudo, trocam signos, isto é, indicações de que entendem uns aos outros em suas interações práticas” trago esse pensamento para refletir sobre essa cosmologia dos rituais neoxamânicos utilizando plantas de poder, no caso específico a jurema, a planta é tida como professora, detentora de conhecimento e transmite também ensinamentos, assim pensando no entendimento entre a planta e o humano, quem está inserido em tais práticas, que possui essa conexão, recebe tais ensinamentos e até mesmo se comunica com a planta (DESCOLA, 2015 p. 24).

Devemos olhar para estas paisagens da jurema como um todo, sem pensar nestas dicotomias entre natureza e cultura, sobre isso Ingold afirma:

Não creio que necessitemos de uma ecologia mental separada, distinta da ecologia dos fluxos de energia e das trocas materiais. Nós fazemos, no entanto, precisamos repensar nossa compreensão da vida. E no nível mais fundamental de todos, precisamos pensar novamente sobre a relação entre forma e processo”. (INGOLD, 2000, p.19)

Pensando na forma com Ingold vê a vida orgânica, como o desdobramento criativo de todo um campo de relações dentro das quais os seres emergem e assumem as formas particulares que assumem, cada uma em relação às outras. Pode explicar esta relação planta-humano que estamos a buscar compreender aqui. A vida, nesta visão, não é a realização de formas pré-especificadas, mas o próprio processo em que as formas são geradas e mantido no lugar. Todo ser, à medida que é envolvido no processo e o leva adiante, surge como um centro singular de consciência e agência: um envolvimento, em algum nexos particular dentro dele, do potencial gerador que é a própria vida (INGOLD, 2000, p.19).

Assim são as verdades imanentes na paisagem, as verdades do sonhar, gradualmente reveladas para ele, sendo assim, na medida que esse humano está inserido em certa prática ritualística, conectado com a planta e todos os ensinamentos que ela pode transmitir vai variar, para cada ser humano ali, pois cada um tem como Ingold coloca passa do nível de conhecimento mais superficial, ‘externo’, para um nível de conhecimento mais profundo, compreensão ‘interna’. (INGOLD, 2000, p.21).

O que Ingold chama de conhecimento cultural transmitido através das paisagens que cada um vê e vive, pode ser explicado através dos rituais com jurema, onde através de um cântico, uma fala, uma poesia, uma terapia, a visão de mundo vai se transformando e fixando neste contexto de vida. A jurema seria, portanto, como um veículo, ou portadora, de significados que transmite através destas práticas ensinamentos, seja através de um cântico, uma fala, um silêncio, um cheiro, um gesto, constituem uma visão de mundo cultural específica ou cosmológica. Em outras palavras, “as formas culturais seriam codificadas na paisagem, assim como, de acordo com a abordagem semiológica padrão da significação

linguística, as representações conceituais são codificadas no meio do som” (INGOLD, 2000, p.21).

A paisagem é como vemos e assimilamos o mundo a partir de nossa noção de entendimento, do que fomos aprendendo através dos ensinamentos passados, e essa compreensão de conhecimento transmitido só pode ser obtida de acordo com nosso ambiente (INGOLD, 2000). A jurema seria a chave que abre a percepção para a paisagem daquele indivíduo que busca abrir tal porta. Sobre isso:

Quero enfatizar dois desses temas, e eles estão intimamente relacionados. Primeiro, a vida humana é um processo que envolve a passagem do tempo. Em segundo lugar, este processo de vida é também o processo de formação das paisagens em que as pessoas viveram (INGOLD, 2000, p.189).

Quando pensamos a jurema fora dessa paisagem brasileira, é importante notar que nenhuma característica da paisagem é, por si só, uma fronteira. A fronteira é delimitada tendo em vista a relação que as pessoas têm com o que é reconhecido ou vivenciado por elas como fronteira. “Em suma, a paisagem é o mundo tal como é conhecido aqueles que nela habitam, que habitam seus lugares e percorrem os caminhos que ligam eles”. (INGOLD, 2000, p.192):

E somente como na paisagem, podemos mover-nos de um lugar para outro sem ultrapassar qualquer fronteira, uma vez que a vista que constitui a identidade de um lugar muda à medida que nos movemos, da mesma forma podemos passar de um presente para outro sem ter de romper qualquer barreira cronológica que poderia supostamente separar cada presente do próximo em linha. Na verdade, as características que Durkheim identificou como servindo esta função de segmentação – ritos, festas e cerimônias – são eles próprios tão integrantes da paisagem da tarefa quanto o são os limites marcadores como paredes ou cercas na paisagem (INGOLD, 2000, p.196).

Sendo a paisagem um processo vivo, elas podem mudar, e a mudança é em si um aspecto intrínseco da nossa experiência da paisagem. A paisagem é uma composição polirrítmica de processos cujo pulso varia desde o movimento errático das folhas até a deriva e choque medidos das placas tectônicas (INGOLD, 2000, p.201).

A partir deste entendimento da jurema e suas possíveis paisagens, percebemos ela mais que uma planta de poder, a própria entidade, mas é necessário compreender ela em todos esses contextos.

Segundo o antropólogo Grūnewald (2008) a jurema é uma planta de poder que propicia acesso ao mundo espiritual, proporcionando curas a vários níveis (*i.e.* físico, mental, espiritual), além de conferir algum tipo de ensinamento ou instruções tanto na dimensão individual, como na dimensão coletiva.

Esta planta de poder é usada de forma ritualística, mas também tem um caráter festivo, reflexivo e de terapia. Isto pode ser evidenciado entre índios, cultos urbanos ou entre aqueles que revitalizaram esta ciência indígena (MOTA, 2008, p.5). O uso das plantas de poder tem sido um dos meios através dos quais o ser humano tem procurado se reconectar com os seus semelhantes e ao seu ambiente natural (MACRAE, 2009). Assim, o fenômeno cultural conhecido como jurema apresenta diversas faces simbólicas que se têm vindo a expandir para outros domínios geográficos (GRÜNEWALD, 2008; MOTA, 2008).

Conforme Magnani (1999; 2005) estas novas práticas em contextos urbanos representam uma nova religiosidade que adotam um novo estilo de vida, ligados ao autoconhecimento. Sobre experiências que Almeida (2010) chama de “trânsito religioso” ou “pluralismo sincrético”, acrescido de “desinstitucionalização das práticas”, contribuem tanto para a mobilidade de pessoas por alternativas religiosas, quanto pela circulação de crenças e rituais de diferentes formas não institucionalizadas na contemporaneidade (JESUS & ESTEVES, 2021).

Grūnewald (2008) menciona que “só na última década do século XX a jurema começou a ser experimentada por “psiconautas” principalmente europeus. Desta maneira, a jurema cada vez mais ganha espaço no circuito experimental de plantas psicoativas se difundindo como um corpo um poderoso enteógeno” (GRÜNEWALD, 2008, n/p).

3. A transição da jurema para um contexto urbano

O uso terapêutico associado às plantas de poder, ou plantas rituais, conforme Camargo (2006), quase sempre esteve relacionado a contextos religiosos mais tradicionais. O seu “valor sacral” passava a ser legitimado por sistemas cosmológicos, ligados a seres capazes de trazer a cura, além de ensinamentos sobre a natureza e as coisas ligadas a vida. As plantas rituais teriam, neste sentido, a função mediadora entre os planos terrestre e o espiritual. Essas plantas seriam usadas de diversas maneiras para proporcionar esse contato.

Medeiros (2006) revela que no período entre 1739 e 1741 o uso ritual da Jurema parecia estar associado a práticas xamânicas, assim como ocorria com outras plantas utilizada por outros povos da América, como a ayahuasca e o rapé na Amazônia; o cacto *peyote* indígenas do México e sudoeste do EUA; os cogumelos psicoativos indígenas do México, América Central e na região dos Andes; o cacto são pedro pelos povos indígenas dos Andes.

O uso da jurema está primariamente associado aos ritos tradicionais indígenas no interior nordestino, mas tomou grandes proporções e se espalhou para outras partes. Há uma variedade grande de formas de compor a bebida desde sua utilização indígena, passando pelos catimbós e alcançando os usos pós-modernos (GRÜNEWALD, 2008). “O índio é considerado o sujeito fundador do conhecimento xamânico sobre a planta e sua bebida” (GRÜNEWALD, 2005, p.240).

Além dos povos indígenas aqui existentes, outros povos que aqui chegaram no período colonial, os africanos, contribuíram imensamente para este uso sagrado das plantas. Esse universo das plantas também faz parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras, que consideram todas as plantas como sagradas (CAMARGO, 2006).

Sobre os primeiros africanos e a influência das plantas, Camargo afirma:

Entre os bantos, primeiros a chegarem, sua medicina tinha caráter fetichista e mística, cuja terapêutica, de modo geral, era apoiada em feitiços. Referente às plantas conhecidas deles em solo africano, difícil distinguir as nativas das introduzidas, visto que no século XII, até Moçambique, já havia atividade comercial com a Índia de onde chegavam plantas que facilmente iam se aclimatando, segundo documentos levantados por Devisse & Labib (1981). Também plantas americanas levadas do Brasil para Angola pelos portugueses, a partir do século XVI, segundo Maestri Filho (1978) (CAMARGO, 2014, p.6).

No Brasil durante o século XX surgiram algumas novas religiões, como o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal que, apesar de se desenvolverem em contextos urbanos ou semiurbanos (nas cidades, mas um pouco afastada dos grandes centros), possuem ligações com as práticas xamânicas sobre os usos de diversas variedades botânicas, mas também com influências de outras tradições religiosas, como o kardecismo, o catolicismo, as religiões africanas, o esoterismo, dentre outras. Além desta ligação com o campo religioso, estas práticas tiveram quase sempre um papel no desenvolvimento do autoconhecimento e o enfrentamento das grandes questões existenciais da vida, da morte e do sofrimento (MACRAE 2009). “O fato de o consumo da ayahuasca ser o elemento central dos rituais aproxima essa religião da práxis xamânica” (FERNANDES, 2018, p.297).

Depois do aparecimento do Santo Daime e da UDV, as religiões ayahuasqueiras brasileiras se espalharam pelos grandes centros urbanos desde a década 70 e 80. E depois dos anos 90 novos grupos foram surgindo. Esses novos grupos trazem elementos da nova era, do xamanismo norte-americano, da umbanda, das terapias holísticas, dentre outros. Muitos grupos foram surgindo em torno da bebida associando a trabalhos terapêuticos em vivências (LABATE, 2000).

Sobre o uso da ayahuasca associado a terapias, Labate afirma:

O surgimento de uma modalidade de consumo da ayahuasca dentro de consultório e relacionado a diversas terapias deve ser compreendido dentro desse contexto. A ayahuasca pode estar se tornando popular na medida em que está sendo progressivamente vinculada a um projeto de autoconhecimento, ou seja, as pessoas estão buscando se conhecerem, e não necessariamente se vincular a uma religião. (LABATE, 2000, p. 44).

Outro autor que também trata sobre esse uso das plantas em meio urbano, é Fernandes (2018). Ele afirma que, nesses usos contemporâneos da ayahuasca, seja em quaisquer contextos, destaca-se o tema da cura. Nesse universo o uso ritual de substâncias psicoativas e/ou terapêuticas, denominados pelos adeptos indígenas e não indígenas de medicinas da floresta, são inseridas também nos contextos urbanos do neoxamanismo e do Santo Daime.

Essa expansão do Santo Daime, contribuiu para que o uso da Ayahuasca estivesse associado a muitos novos grupos que foram surgindo fora do Santo Daime, que Labate (2004), os chamou de “neoayahuasqueiros”. Segundo ela, estes são os novos sujeitos que consomem a Ayahuasca nos centros urbanos. Com isso, surge vários contextos dos novos usos da Ayahuasca nas cidades, que Labate cita na sua pesquisa:

[...] uso da ayahuasca por grupos de teatro; ayahuasca com meditações do Osho (Rajneesh); ayahuasca para recuperação de moradores de rua; ayahuasca para músicos; ayahuasca para a realização de terapias corporais; ayahuasca em consultórios terapêuticos; vivências ou terapias coletivas com ayahuasca; uso da ayahuasca dentro do candomblé; ayahuasca ligada à terapia de florais; neoxamanismo dentro do CEFLURIS e neoxamanismo com outras plantas alteradoras dos estados de consciência (LABATE, 2004, p. 31).

Ainda voltando a atenção para o entendimento desse universo neoxamânico, gostaria de agora tratar de mais uma planta, a Jurema, também utilizada nesse contexto neoxamânico. Estas plantas, Ayahuasca e a Jurema apesar de sua origem histórica e geográfica serem bem distintas, começam em um determinado momento a caminhar juntas em alguns contextos.

O seu uso foi fundido em determinadas situações, ao que foi chamado por Labate com a ayahuasca, o que foi chamado por Labate de “Juremahuasca”, e por Grunewald de “Jurema pós-moderna”. A Jurema, assim como ocorreu com a Ayahuasca, tem sido reelaborada por sujeitos urbanos contemporâneos de forma coerente com essa nova religiosidade mencionada (LABATE 2004; GRÜNEWALD, 2008).

Segundo Grunewald (2008) os primeiros a usarem a jurema neste contexto foram sujeitos do campo ayahuasqueiro. De acordo com Grunewald (2008):

Logo em fins da década de 1990 e início da década seguinte funcionou em Piabetá (RJ) a primeira instituição religiosa oficialmente registrada (Centro Enteogênico Flor de Jurema), onde a Jurema, misturada ou não com *peganum harmala* – e às vezes ainda ao próprio daime (“judaime”) – era utilizada por pessoas fardadas do Santo Daime que ali presidiam rituais baseados, sobretudo, no arcabouço musical daimista (Grünewald, 2018, p.111).

Segundo Grünewald (2008) a Jurema é uma planta de poder por proporcionar acesso ao mundo espiritual, proporcionando curas em vários níveis, além de ensinamentos ou instruções como autor coloca, num nível individual e coletivo.

De acordo com Grünewald (2008) há o surgimento de uma espécie de “Jurema experimental pós-moderna” no contexto urbano. Nas palavras do autor “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*⁹) foi introduzida no Brasil em janeiro/fevereiro de 1997 por Yatra da Silveira Barbosa, então presidente da Friends of the Forest” (GRÜNEWALD, 2008, n/p).

De acordo com Grünewald (2008):

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 (GRÜNEWALD, 2008, p. n/p).

Camargo (2006) sintetiza importantes informações acerca do já estamos discutindo aqui, e revela que muitas resoluções de doenças são buscadas fora do convencional consultório médico:

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 autoconhecimento para uma

⁹ Sementes de *peganum harmala* (*harmal*; arruda da Síria), riquíssimas em *hamina* e *harmalina*, muito rica em DMT (GRÜNEWALD, 2018, p. 125).

autocura. Este fato pode estar relacionado a certos grupos que promovem reuniões, visando, por exemplo, a experiência ayahuasqueira, reelaborada por indivíduos urbanos, que buscam, desde experiências místicas e terapêuticas, até o psiconautismo, como aqueles que adotam a juremahuasca, coerente com a nova religiosidade (Grünewald [s/d]) (CAMARGO, 2006, p.406).

Quando realizei a pesquisa em 2019 pude perceber na prática como as plantas e a relação com as pessoas estavam fortemente ligadas, o xamã Francisco relatou que a experiência dele não se limitou a planta de poder ayahuasca. Ele afirma que sempre foi atraído pela cultura milenar indígena, e que todas elas têm as plantas de poder, então ele passou a conhecer outras plantas de poder, como o peiote, o cogumelo, o são pedro e a jurema (JESUS, 2021, p. 59).

Diante de todas essas influências, o xamã realiza os rituais com a jurema de forma terapêutica e espiritual, assim como ocorre em diversas experiências de xamanismo nas cidades. (Jesus, 2021, p. 67). Como observa Magnani, “O dito xamanismo urbano não é uma atualização, modernização ou transposição, para a sociedade ocidental, dessas práticas indígenas. É outra coisa, uma nova construção, em cujo processo de elaboração entram elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes” (MAGNANI, 2005, p. 222) (JESUS, 2021, p. 67).

O xamã explica que trouxe a Roda Tolteca, devido a sua experiência com o xamanismo dos Toltecas do México. Conforme herança milenar dos Toltecas, existe o momento da palavra. Na visão dos seus integrantes, a palavra liberta, expressa o próprio coração, e contém a sabedoria que pode ajudar na vida da própria pessoa que está falando bem como nas que estão ouvindo (JESUS, 2021, p. 65).

O xamã afirma que na Roda, todos que queiram podem participar, podendo cantar se quiserem, no momento certo, compartilhar a sua própria palavra, dentro do ritual. Conforme Francisco, “é uma Roda Tolteca, porque os xamãs onde eu aprendi a trabalhar, trabalham dessa forma, eu não inventei isso, isso já existia. Eu aprendi nas minhas andanças na América Latina e foi a forma onde eu mais me identifiquei e fiquei me aprimorando nisso” (JESUS, 2021, p. 66).

Na visão de uma das integrantes, a Roda Tolteca é um ritual essencialmente terapêutico. Em suas palavras:

A Roda me lembra muito Jung, eu não consigo deixar de olhar para a Roda, para a Jurema sem pensar em Jung, no processo coletivo e no processo de individuação do ser. No coletivo você tem muito mais força, e dentro daquele coletivo uma energia, uma intenção é gerada, e ela é individual, porque é meu processo de individuação dentro do coletivo, sou eu, quem sou eu dentro do coletivo, lógico que para a espiritualidade, esse processo na espiritualidade, é assim que eu vejo o trabalho (JESUS, 2021, p.66)

De acordo com Francisco, há, portanto, como em qualquer ritual, a necessidade de uma preparação prévia dos integrantes para participar das rodas. Conforme o xamã:

Quando tem as Rodas, nós sempre fazemos uma atividade prévia. Por exemplo, quando você participou tinha uma roda de terapia comunitária. Então, entendemos que no trabalho é importante preparar bem o corpo e a sensibilidade da pessoa. Porque no final das contas, esse é o xamanismo urbano, o trabalho é sempre urbano. As pessoas chegam carregando sempre um peso da vida... Um peso energético... E não ficam atentos às próprias sensações, ao próprio corpo, as demandas internas... Ainda não estão na escuta. Então, a gente faz sempre um trabalho antes para que a pessoa já fique na escuta. Sempre, a gente faz um trabalho antes. A gente às vezes faz yoga, biodança ... Sempre tem um trabalho prévio para centrar e entrar no corpo. O corpo físico e também os outros corpos mais sutis. Então, o trabalho prévio é muito importante, sempre tem isso.... (JESUS, 2021, p. 67).

Os conteúdos vividos são compartilhados de forma coletiva. As experiências descritas pelos membros integrantes revelam a procura por resoluções de conflitos familiares, existenciais, traumas psicológicos, ansiedade (Jesus, 2021, p. 75). Desta forma, Francisco dentro da Roda, com sua sensibilidade e experiência, associado ao chá enteógeno da jurema, vai despertando e ajudando o grupo para o entendimento e enfrentamentos necessários para a vida, buscando o equilíbrio, a saúde e bem-estar para seguir diariamente, sanando dores, no plano físico, psíquico e espiritual (JESUS, 2021, p. 68).

4. A circulação da jurema para uma paisagem transnacional

Sobre a expansão da jurema, o antropólogo Ismael Pordeus Júnior afirma que ela é — a mais nova religião a atravessar o oceano atlântico — ou seja, a sair do Brasil para a Península Ibérica, em especial Portugal. Segundo ele, a partir da primeira década do século XXI, o campo religioso que ele chama de “Juremeiro” é ampliado e sai do nordeste do Brasil, para se instalar na Península Ibérica (PORDEUS, 2014).

Nesse intercruzamento de ideias sobre a transnacionalização das religiões brasileiras em Portugal, a antropóloga portuguesa Clara Saraiva (2010), menciona o estudo do antropólogo Pordeus Júnior, e afirma que as diversidades das performances rituais são praticadas na sua maioria por portugueses, mas que também existem brasileiros nestas práticas, tentando conferir algum detalhe nas descrições sobre a jurema em Portugal. Saraiva (2010) afirma também que Pordeus Júnior reforça a noção do triângulo África-Portugal-Brasil, destacando que neste processo de transnacionalização, o Brasil representa a fonte de legitimação por parte dos praticantes e líderes religiosos.

Neste universo de práticas em Portugal, as plantas são usadas constantemente, como afirma Saraiva (2011):

As plantas são usadas não apenas nos ritos religiosos, mas também em ritos terapêuticos. Associadas a proclamação de palavras mágicas que potencializam a sua eficácia, flores, plantas, ervas, raízes, sementes e cascas de árvores são usadas na preparação de medicamentos, bebidas e libações profiláticas (SARAIVA, 2011, p. 66)

A Jurema vem ocupando assim novos espaços de forma rápida nos últimos anos, sobretudo em Portugal, não obstante, continua a ser pouco estudada em termos farmacológicos, terapêuticos e socioculturais, nessa intrincada relação antropológica: plantas-humanos-bebidas-símbolos (GRÜNEWALD, 2005).

Iniciei em 2022 uma pesquisa exploratória a partir das redes sociais em Portugal para localizar possíveis lugares do qual a jurema estivesse sendo ritualizada. Busquei contatos

e diálogos, e foi assim que negocieei o acesso da minha ida para conhecer um grupo que realiza “gira” de jurema em Portugal.

Estes rituais com jurema neste grupo em Portugal, possui uma sede fixa há 4 anos, eles chamam de Centro, se reúnem para a “gira” sempre aos domingos, as 15h, fica localizado numa freguesia¹⁰ em Leiria, bem próximo da autoestrada e a 1h da capital Lisboa.

No grupo de Leiria, quem dirige os rituais é um homem brasileiro, que vive em Portugal há mais de 22 anos. Ele relatou que sua trajetória espiritual e religiosa veio com ele do Brasil. Lá, ele fez parte da umbanda e depois de conhecer a jurema, continua envolvido com essa planta de poder até hoje. É casado com uma mulher portuguesa que participa ativamente dos rituais, bem como seu filho biológico participa e é responsável por tocar o “Ilu”, uma espécie de tambor dentro destes rituais. Neste grupo, nos dias que estive presente, observei a participação na sua maioria de brasileiros, mas também de alguns portugueses (em número mais reduzido).

O espaço tem uma porta de ferro grande, logo ao entrar senti cheiro de ervas (que depois me informei – alfazema, aroeira e oliveira), dentro do espaço o chão é verde e pintado com uns desenhos e símbolos ligados as tais práticas, neste desenho ao chão é posicionado bancos de madeira pequenos em círculos, do qual todos os filhos da casa, sentam para a realização dos rituais, junto a este bancos, existe alguns outros elementos (cachimbo, velas, prato de barro, dentro outros), tudo de uso dentro dos rituais, em frente a esse círculo tem uma bancada relativamente grande, chamada de altar onde existe quadros, imagens, velas, cachimbos, copos com águas e outros elementos. Além de alguns chapéus pendurados, usados pelas entidades quando “chegam” para trabalhar, dar consultas, recomendando banhos, magias, ou mesmo conselhos para resolução ou melhoria de algo.

Observei a presença da jurema neste grupo de várias formas. Ela está, desde os desenhos (entrada e parte interna) deste Centro, como em alguns cânticos. Além disso, a bebida feita da jurema é oferecida apenas as entidades e não aos participantes em momentos de

¹⁰ É a menor divisão administrativa em Portugal. No Brasil, durante o tempo da colônia, a freguesia era exatamente o mesmo que em Portugal (Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Freguesia>).

atendimento ou consulta espiritual. Além disso, o dirigente do Centro diz que a jurema também é sua religião.

Nestas primeiras impressões diante do que foi observado e de alguns diálogos, percebo que a jurema está presente de várias formas neste grupo em Portugal. Destas várias formas, nenhuma se assemelha ao que foi observado no grupo do Brasil. E é onde a transiência ontológica permite entender como a jurema representa esse ente vivo e transmutável diante de seu contexto e realidade. Aqui em Portugal a jurema permite de alguma forma eles a chamarem de sua religião, aqui também estão desenvolvendo sua mediunidade, através da manifestação de entidades que vem para ensinar e dar conselhos/atendimento ou consultas espirituais, buscando o autoconhecimento, outros como alguns “visitantes” buscando alguma resolução ou aconselhamento. Presenciei em uma das idas a campo, uma mulher que depois da gira, realizou junto ao dirigente um ritual para melhorar alguma situação ligada ao financeiro dela e em outro dia, houve ritual para a saúde de uma das filhas da casa que estava passando por algum problema de saúde.

A pesquisa em Portugal ainda segue seu curso, desta maneira, ainda buscando responder as questões que foram levantadas para compreender essa relação jurema-humano, neste primeiro momento percebo que a maioria do grupo tem raízes brasileiras e esta relação com a jurema pode ser nova para alguns do grupo, mas antiga para outros, como o dirigente que desde o Brasil a conheceu. Assim, temos muito a fazer para melhor compreender estes sujeitos e a sua relação com a jurema aqui em Portugal.

Então para além de toda presença da jurema, como ser vivo, outros seres plantas e até entidades fazem parte desta paisagem neste novo contexto em Portugal. E como um ser vivo, a jurema segue a caminhar e nesta proposta buscaremos mapear mais locais para uma possibilidade de uma etnografia multisituada.

Considerações Finais

A relação planta-humano está longe de ser compreendida em seu todo neste artigo, mas a partir daqui, buscamos refletir a partir da ótica da Antropologia como se dá esta relação planta-humano, partindo de um campo iniciado ainda no Brasil, e buscando ampliar estes horizontes sobre a jurema neste contexto da paisagem e transiência. O campo em Portugal está permitindo levantar muitos questionamentos que serão possíveis para compreensão desta interação no caso específico da planta jurema e o humano em novas paisagens ritualísticas.

Partindo dos estudos sobre a jurema iniciados ainda no Brasil e com essa nova perspectiva dentro do doutoramento, percebemos que a jurema é muito mais que uma planta, ela é um ente vivo, com uma dimensão transnacional, presente em múltiplas paisagens, mesmo que de forma diferente em cada uma delas, a jurema lá está. Esta é uma ideia iniciada e que requer um profundo estudo para seguir na trilha da jurema.

O que é possível afirmar é que a jurema é o elo que liga e conecta todos os sujeitos que do seu universo faz parte. No Brasil um dos interlocutores a chamou de “Mãe Cósmica” - realmente ela parece ter muitos “filhos”. Em Portugal, um dos interlocutores chamou a jurema como sua religião, e disse que também dela feita a bebida usada naqueles rituais. Desta forma, como mencionamos, as paisagens da jurema parecem diversas, mas uma coisa é certa, sua presença é viva e única em todas elas e são essas relações entre a jurema e o humano que nos interessa compreender.

Neste sentido, as primeiras impressões em torno dos rituais de jurema praticados em Portugal, mostra que estes “outros” sujeitos parecem procurar um desenvolvimento mediúnico; melhoria de condições vida e bem-estar em todos os campos (físico, mental, financeiro, espiritual); superação de dificuldades, projetando na entidade jurema: um apoio, um auxílio, ensino e força para prosseguirem a sua vida terrena.

Desta forma a proposta de trazer a jurema e transiência ontológica é mesmo para se pensar: terá também em Portugal a jurema esse caráter transiente assumindo uma outra

roupagem ainda desconhecida ou é uma emanção daquilo que já ocorre no Brasil? Com isso, buscamos aqui trazer reflexões iniciais que estão sendo de grande importância para o desenvolver da pesquisa durante o doutoramento.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo. Religiões em Transição. In. MARTINS, Carlos Benedito (Coord.). **Horizontes das ciências sociais: Antropologia**. São Paulo: ANPOCS, p.367 –406, 2010.

ARCHAMBAULT, Julie Soleil. Taking love seriously in human-plant relations in Mozambique: Toward an anthropology of affective encounters. **Cultural Anthropology**, 2016, 31.2: 244-271.

BENNER, Susanne; LAX, Gregor; CRUTZEN, Paul J.; PÖSCHL, Ulrich; LELIEVELD, Jos; BRAUCH, Hans Günter - Editores. (2021) **Paul J. Crutzen e o Antropoceno: Uma Nova Época na História da Terra**, 2021.

ASSIS, Glauber Loures de. & LABATE, Beatriz Caiuby. **Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2): 11-35, 2014.

BARRETO, Marcus Vinícius. 2019. "Jurema". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/jurema>>.

BITTENCOURT, Miguel Colaço. **A divinização e a enteógenia das plantas: uma introdução para o campo drogas/ cultura**. REIA- Revista de Estudos e Investigações Antropológicas, ano 3, volume 3(2):162-197, 2016.

CARNEIRO, Henrique. **As plantas sagradas na história da América**. 102 *Varia História*, nº 32, pp 102-119, julho 2004.

CALDEIRA, Teresa Pires. **"A presença do autor e a pós-modernidade"**. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 21, pp 133-157, julho de 1988.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **Os poderes das plantas sagradas numa abordagem etnofarmacobotânica**. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 15-16: 395-410, 2006.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **As plantas medicinais e o sagrado, considerando seu papel na eficácia das terapias mágico-religiosas**. *Revista Nures*, Ano X, Número 26, janeiro-abril de 2014.

CASTANEDA, Carlos. **A Erva do Diabo** As experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan. 3ª ed. DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A., Av. Erasmo Braga, 255 - 8.º andar - Rio de Janeiro.

CHANG, Alenda Y. **Feral Atlas: The More-Than-Human Anthropocene**. By Anna Lowenhaupt Tsing, Jennifer Deger, Alder Keleman Saxena, and Feifei Zhou. Stanford UP, 2021. Multimedia. Open access. fa, *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, Volume 28, Issue 4, Winter, Pages 1663–1664, 2021.

COCCIA, Emanuele. **A Vida das Plantas**. Uma metafísica da mistura. Tradução: Jorge Leandro Rosa, 2018.

CORR, Rachel. Strange Seeds: Ethnohistorical Testimonies of the Clandestine Culture of Sacred Plants in Colonial Ecuador. **Anthropology of Consciousness**, 33.2: 153-174, 2022.

DE ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino, et al (2022). **Introdução à etnobotânica**. Interciência, 2022.

DESCOLA, Philippe. **Social Anthropology/Anthropologie Sociale** (2009) 17, 2 145–157. European Association of Social Anthropologists.

DESCOLA, P. (2013). **The ecology of others**. Translated by Geneviève Godbout e Benjamin P. Luley. The University of Chicago Press, 2013.

DESCOLA, Philippe. **Além de natureza e cultura**. Tessituras, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan. /jun. 2015.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, Saulo Conde. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 289-314, maio/ago. 2018.

FERREIRA, Sócrates Pereira & SOUZA, Kedma Mendonça Pereira de. **A Morada Sagrada: A Jurema no espaço religioso Afro-Brasileiro Na Cidade De Alhandra/PB**. CCHLA – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – UFPB VIII Conhecimento em Debate – 03 a 07 de novembro de 2008.

FUSTER GUILLEN, Doris Elida. Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico. **Propósitos y representaciones**, 7.1: 201-229, 2019.

GAUJAC, Alain. **Estudos sobre o psicoativo N, N-dimetiltriptamina (DMT) em Mimosa tenuiflora (Willd.) Poiret e em bebidas consumidas em contexto religioso** - 183 f.: il Tese (Doutorado em Química) Universidade Federal da Bahia – UFBA, Salvador, 2013.

GILBERT, S.; SAPP, J. & TAUBER, A. I. **A symbiotic view of life: We have never been individuals**. *The Quarterly Review of Biology*, 87(4), 325–34, 2012.

GUERRERO, Ricardo; LYNN, Margulis, and MERCEDES, Berlanga. **"Symbiogenesis: the holobiont as a unit of evolution."** *Int Microbiol* 16.3: 133-143, 2013.

GEERTZ, Clifford. 1926 – **A Interpretação das Culturas**. 1.ed., 13. reimpr. – Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOULART, Sandra. O contexto do surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, Beatriz e ARAÚJO, Wladimir (Orgs). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.

GORDON, J., KNOWLTON, N., RELMAN, D. A., ROHWER, F., & YOULE, M. Superorganisms and holobionts. **Microbe**, 8(4), 152-153, 2013.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Sujeitos da Jurema e o resgate da "ciência do índio" In: LABATE, Beatriz C. & GOULART, S. L, **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, Mercado das Letras, 2005.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Toré e Jurema**: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. *Cien. Cult.*, São Paulo, 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Jurema e novas religiosidades metropolitanas. In: ALMEIDA, Luiz Sávio; SILVA, Armando H. L. da. **Índios do Nordeste**: Etnia, política e história. Maceió, Edufal, 2008.

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

HALL, Matthew. **Plants as persons**: A philosophical botany. State University of New York Press, 2011.

HARAWAY, Donna J. **Staying with the trouble**: Making kin in the Chthulucene. Duke University Press, 2016.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment**: Essays on livelihood, dwelling and skill. Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, London and New York, 2000.

JESUS, Aparecida Santana de. **"Vou abrir minha Jurema"**: vivências terapêuticas em Sergipe. Dissertação (Mestrado em Antropologia) -Programa de Pós- Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2021.

JESUS, Aparecida Santana de & ESTEVES, Leonardo Leal. Diálogos com um xamã na cidade: estratégias de uma etnografia sobre o uso da Jurema em rituais neoxamânicos durante a pandemia da COVID-19. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 23, n. 63, p. 192-214, dezembro 2022.

JÚNIOR, Luiz César de Sá. **Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia**. *Ilha*, v. 16, n. 2, p. 7-36, ago. /Dez. 2014.

KIRKSEY, S. Eben, and HELMREICH, Stefan. "The Emergence of Multispecies Ethnography." **Cultural Anthropology** 25, no. 4: 545-76, 2010.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. 2000. 426 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade de Campinas - Unicamp, São Paulo.

LABATE, Beatriz Caiuby & SENA ARAÚJO, Wladimyr. (2 ed.) **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas, Mercado de Letras, 2004.

LIRA, Wagner Lins. **Daqui nós tira um ouro de chá! Umbanda, Santo Daime e xamanismo popular no tratamento religioso de patologias físicas, mentais e espirituais**: o caso de um Terreiro alagoano – 491 f.: il.; 30 cm. Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife 2016.

MAGNANI, José Guilherme. **Mystica Urbe**: um Estudo Antropológico do Circuito Neo-esotérico na Cidade. São Paulo, Studio Nobel, 1999.

MAGNANI, José Guilherme. **Xamãs na cidade**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 218-227, setembro/novembro 2005.

MALINOWSKI, B. **Os argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

MEDEIROS, Guilherme. **O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil Colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste do século XVIII**. Congresso Internacional Las sociedades fronterizas del Mediterráneo al Atlántico (ss. XVI-XVIII). Madrid, 2006.

MOTA, Clarice Novaes da. "Jurema e identidade: um ensaio sobre a diáspora de uma planta" In: LABATE, Beatriz C. & GOULART, S. L., **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, Mercado das Letras, 2005.

MOTA, Clarice Novaes da. **Os filhos de Jurema na floresta dos espíritos**: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Maceió, EDUFAL, 2007.

MOTA, Clarice Novaes da. **Considerações sobre o processo visionário através do uso da jurema indígena**. Trabalho apresentado na 26 RBA realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, em Porto Seguro – BA.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua**. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto de Santo Daime. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.

MACRAE, Edward. O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo de redução de danos. In: Nery Filho, A., et al. Orgs. **Toxicomanias**: incidências clínicas e socioantropológicas. Salvador: EDUFBA, 2009.

MAIA-SILVA, Camila [et al.] **Guia de plantas**: visitadas por abelhas na Caatinga- 1. ed. -- Fortaleza, CE: Editora Fundação Brasil Cidadão, 2012.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael. **A expansão da Jurema na Península Ibérica**. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 45, n. 1, 2014, p. 247-262.

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

SALLES, Sandro Guimarães de. **Religião, espaço e transitividade**: Jurema na mata norte de PE e litoral sul da PB. 2010. 270 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Recife.

SANTOS-SILVA, Juliana; FRAGOMENI, Simon Marcelo; TOZZI, Ana Maria Goulart de Azevedo. **Revisão taxonômica das espécies de Mimosa ser.** Leiocarpae sensu lato (Leguminosae Mimosoideae). Rodriguésia, Rio de Janeiro, v. 66, n. 1, p. 95-154, Mar. 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. S. Paulo: Edusp, 2000.

STRASSMAN, Rick. **DMT – A molécula do espírito**. Tradução Dermeval de Sena Aires Júnior. Brasília: Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, 2019.

STRATHERN, Marilyn. “Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia”. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, pp. 159-210, 2014.

Recebido: 12.10.2023
Aprovado: 22.12.2023